

## A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant<sup>1</sup>

Bernd Dörflinger

Universität Trier

A filosofia reivindica – e neste sentido sigo o conceito de filosofia de Kant – um direito originário de se fazer ouvir sempre que haja algo a conhecer a partir de princípios – de preferência a partir de princípios *a priori* ou da razão pura – em relação aos objetos em pauta, que também podem ser objetos de outras ciências. Ou, em outras palavras: quando haja algo a dizer sobre o assunto que seja estritamente universal, algo que não possa se basear apenas na indução empírica. Na medida em que, segundo Kant, isto se aplica ao Estado e à religião, existem, portanto, de acordo com ele, uma idéia puramente racional do Estado e uma idéia puramente racional da religião que não resultam de uma facticidade histórica casual, que não resultam, portanto, do surgimento quase natural de estados a partir do acaso do processo histórico, e tampouco da existência efetiva de religiões fundadas na história.

O desenvolvimento da idéia de Estado – vamos começar com esta – exige, entretanto, o retorno a um conceito ainda anterior do qual ela deve ser deduzida. Trata-se do conceito de direito, que, por sua vez, deve ser concebido como um conceito originário puramente da razão, não devendo, portanto, ser abstraído das diversas configurações do direito positivo. Segundo Kant, antes de qualquer idéia sobre o Estado, concebesse, através do conceito puramente racional do direito, uma norma que visa a regulamentar as relações entre as pessoas na medida em que elas, como seres livres, interagem exteriormente através de ações que podem lhes ser atribuídas. Esta norma é expressa pelo princípio do direito origi-

---

<sup>1</sup> Tradução: Luís Marcos Sander. Revisão técnica: Christian Hamm

nário *a priori* formulado por ele: “É legítima toda ação que ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada pessoa possa subsistir junto com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (AA VI, 230). Em consonância com o princípio do direito, a definição kantiana do direito é a seguinte: “O direito é [...] a quintessência das condições sob as quais o arbítrio de cada pessoa possa ser unificado com o arbítrio da outra segundo uma lei universal da liberdade” (ibid.). Ações situadas fora desta quintessência são ilegítimas. Fica evidente que, segundo o princípio do direito, o exercício da liberdade é garantido a toda pessoa, mas, por outro lado, também é restringido pela condição de que esse exercício da liberdade seja, “segundo uma lei universal”, compatível com o exercício da liberdade de toda outra pessoa. Em consonância com o princípio do direito, cada uma delas teria uma esfera igual de exercício da liberdade, que tem seu limite na esfera de liberdade da outra. Violação do limite significa violação do direito.

Ora, onde ocorre violação do direito, aí é permitido, segundo Kant – e isto é justificado pelo conceito de direito da razão – o impedimento ativo dessa violação; isto é, o conceito de direito contém uma autorização para o uso da coerção (cf. AA VI, 232s.).

À violência ilegítima, que viola a ordem jurídica, pode-se contrapor uma violência legítima, que restaura essa ordem. O estado jurídico em que a interação evidentemente violenta de ambos os lados entre a violação do direito e a restauração do direito se desenvolve sem o Estado é chamado por Kant de “estado jurídico de natureza” (AA VI, 95). Portanto, o estado jurídico de natureza se caracteriza pela particularização das relações jurídicas; nele, como o expressa Kant, “cada um é seu próprio juiz” (AA VI, 95). Ora, é óbvio que essa vinculação do direito, incluindo a autorização para o uso da coerção, ao indivíduo encerra o perigo da interpretação inadequada visando à vantagem própria e o perigo do exercício constante da violência mútua. Isto evidencia a necessidade do Estado, pois para fazer frente aos perigos mencionados exige-se um poder que, como poder supra-individual, seja exterior a todo indivíduo. Nas palavras de Kant: o que se exige é uma “autoridade pública detentora do poder” (ibid.). Esta deve representar a vontade unificada de todos. Deve integrar, mediante leis públicas, as relações jurídicas diversificadas num nexos conjunto e garantir o equilíbrio exigido pelo conceito racional do direito nas relações mútuas das esferas de liberdade individuais.

A partir deste esboço dos traços básicos da teoria kantiana do Estado, deve-se registrar agora, como vistas à temática da relação entre Estado e religião de que se pretende tratar, um resultado intermediário

significativo, que diz respeito a algo que está ausente nessa teoria. O que está ausente é toda e qualquer referência a Deus e à religião. Isto quer dizer que a teoria kantiana do direito e do Estado não é teônoma; ela não precisa de pressupostos religiosos ou teológicos. Ela é, em termos positivos, expressão da idéia da autonomia, isto é, da idéia da auto-legislação através da razão, o que, em nosso contexto, significa que os seres humanos exigem de si mesmos, por força de sua própria razão, que vivam numa situação jurídica e, por fim, estatal. Em outras palavras ainda: o Estado é, nos termos de Kant, um Estado decididamente secular. Isto continua sendo assim mesmo quando, além do Estado na idéia, pelo qual se concebe o aspecto formal da situação jurídica racional, leva-se em consideração o Estado empírico. A finalidade material do Estado empírico é o bem-estar de seus cidadãos sob os aspectos que só podem ser resolvidos coletivamente, dos quais faz parte, por exemplo, a finalidade da paz. Também a finalidade material do Estado empírico se mantém na imanência do bem-estar secular, terreno. Kant defende decididamente a opinião de que “não é tarefa do governo preocupar-se com a bem-aventurança futura dos súditos e apontar-lhes o caminho para isso” (AA VII, 59).

Entretanto, chamar o Estado de “secular” não chega, segundo o que foi dito, ao ponto de considerá-lo fundamentado empiricamente. Se Estado fosse visto – como ocorre, por exemplo, no pensamento de Thomas Hobbes – como fundamentado empiricamente, ele seria atribuído, em última análise, à qualidade física efetiva dos seres humanos. Já que essa qualidade é, essencialmente, a de um ser sensorial caracterizado por carências, a finalidade principal do Estado seria servir à auto-conservação vital do indivíduo e da espécie, organizar a satisfação de suas necessidades da maneira mais conforme a fins possível. Assim, o Estado não seria expressão da razão prática pura, mas meramente de uma razão instrumental que se subordinaria à necessidade física, mesmo que ela, por causa da satisfação das necessidades, considerasse prudente que reinasse uma situação jurídica. No pensamento de Kant, pelo contrário, o direito e o Estado como garante do direito não devem existir porque com eles se pode organizar com a máxima eficiência a satisfação de necessidades sensoriais, mas porque a razão humana prática pura estabelece a norma de que para seres livres precisa ser inaugurada uma esfera de liberdade, que esta precisa ter seu limite na liberdade dos outros e que uma violência externa detentora de poder garante isso. Kant reconhece perfeitamente que, além desse traço ideal, o Estado como Estado empírico também tenta cumprir finalidades materiais com vistas ao bem-estar

físico de seus cidadãos. O Estado empírico, aliás, faz isto mediante sua legislação jurídica positiva mutável e pelas ações de seu poder executivo. Segundo Kant, porém, é inamovível a idéia de que, na ordem das legislações e definições de fins, os princípios jurídicos imutáveis da razão pura têm a prioridade e de que o Estado na idéia estipula as condições e o marco para o Estado empírico.

Independentemente de seu próprio *status* secular, o Estado se confronta, em sua esfera de vigência, com os mais diversos fenômenos da religiosidade, para com os quais precisa tomar uma posição. Ele precisa se interessar por esses fenômenos porque eles podem ser relevantes em relação às finalidades do próprio Estado. Eles podem apoiar essas finalidades, opor-se a elas, mas, ao mesmo tempo, relacionar-se com elas de maneira indiferente. O que interessa especialmente o Estado, segundo Kant, é o que “os professores instituídos” divulgam em matéria de doutrinas religiosas nas escolas e nos púlpitos (AA VII, 8). Para a pergunta a respeito de qual é a qualidade que, do ponto de vista do Estado, deveriam ter as doutrinas religiosas para servir à finalidade ideal do Estado de estabelecer o domínio do direito, a resposta simples, mas carente de explicação de Kant é a seguinte: o melhor para a finalidade estatal da juridicidade das relações entre as pessoas seria “se aquela doutrina da igreja estivesse, de certa maneira, direcionada para a moralidade” (AA VII, 60), se a igreja, portanto, não ensinasse outra coisa do que a moral.

Abstraindo da pergunta – a ser retomada ainda – a respeito do que qualifica as comunidades religiosas a ensinar moral, coloca-se inicialmente, em face dessa tese, a pergunta mais geral acerca da relação das doutrinas morais com o conceito de direito. Isto porque a moralidade e a legalidade ou as leis morais e as leis jurídicas não devem ser identificadas. O que, então, distingue as leis morais das leis jurídicas e por que o Estado, como quintessência das leis jurídicas, precisa, apesar da distinção, interessar-se pela eficácia das leis morais?

Na *Crítica da razão prática*, Kant aduz como exemplo de uma lei moral (cf. AA V, 27) a idéia de que um depósito, um bem confiado a alguém, deve ser devolvido a todo custo. Como prescrição moral, essa prescrição tem validade incondicional, e, portanto, não apenas, por exemplo, sob a condição da ameaça do uso de coerção. Se eu cumpro a prescrição como prescrição moral, cumpro-a porque faço interiormente dela um dever para mim mesmo, porque, portanto, no que diz respeito a ela, sou meu próprio legislador moral autônomo.

No caso das leis jurídicas, tanto sua origem quanto as condições de seu cumprimento devem ser concebidas de maneira diferente. Como

exemplo disso pode servir – de modo só aparentemente paradoxal – a lei sobre a devolução de depósitos. Embora não se distinga da lei moral em termos de conteúdo, ela atua, na compreensão de uma lei jurídica, de forma inteiramente diferente. Como lei do direito estatal, ela se nos depara a partir de fora; além disso, ela se nos depara em associação com a autorização de obrigar que seja cumprida (cf. AA VI, 231). Com isso, porém, o medo de sofrer coerção se torna um motivo possível para o comportamento jurídico. Esse motivo é, evidentemente, um motivo do egoísmo e não um motivo moral, o qual teria de se basear no auto-comprometimento interior autônomo por força da razão prática universal. É impossível que esse auto-comprometimento, como diz o próprio termo, seja produzido por coerção externa. O Estado, por ser um legislador exterior com autorização para o uso da coerção, não pode causar a moralidade das atitudes mentais interiores e, em consequência disto, não deve querer causá-la. Sob o ponto de vista puramente jurídico, segundo o que foi dito, basta que um depósito seja devolvido pelo motivo extramoral egoísta de não querer sofrer a coerção do Estado. Em outras palavras: sob o ponto de vista puramente jurídico, basta a mera legalidade das ações; sua moralidade não pode ser produzida nem exigida pelo Estado.

Embora isso seja assim, o Estado pode e precisa se interessar pela moralidade. Como Estado, para falar do princípio jurídico geral, ele só pode, como legislador exterior, garantir com a autorização para o uso da coerção, que a esfera de liberdade dos indivíduos seja, segundo uma lei universal, ao mesmo tempo inaugurada, protegida contra a violação e restringida. Neste sentido, ele precisa apostar na onipresença de sua ameaça de fazer uso da coerção e, ao mesmo tempo, contar com a possibilidade de que a violação do direito se espraie onde ela não é percebida. Quando, porém, os indivíduos aceitam o princípio do direito não pela razão exterior da ameaça do uso de coerção, e sim se impõem esse princípio por um ato autônomo de auto-comprometimento, quando, portanto, eles o transformam numa lei moral-prática, a vigência do princípio está garantida por uma razão mais confiável e forte do que a ameaça do uso de coerção.

Neste ponto, pode-se considerar justificada a razão pela qual o Estado, embora só possa promover legalidade e não moralidade através de sua própria atuação, ainda assim tem interesse de que em seu âmbito de vigência a moral seja ensinada. Se ela é ensinada por igrejas, é evidente que elas, por sua vez, terão de fazê-lo sem ameaça de uso da coer-

ção. As doutrinas delas só poderão ser apelo e oferecimento àquele auto-comprometimento autônomo que é constitutivo da moralidade.

Registremos o seguinte resultado: as doutrinas eclesiásticas, quando são doutrinas puramente morais, são proveitosas para a intenção do Estado, que é a intenção de que as ações estejam em conformidade com o direito. As ações que estão em conformidade com a moral são sempre também ações em conformidade com o direito racional; a recíproca, porém, não é válida.

Que as igrejas sejam consideradas fontes de doutrinas morais não é imediatamente razoável segundo a filosofia moral de Kant e, à primeira vista, parece até estar em contradição com ela, pois o cerne dessa filosofia é constituído pela tese a respeito da autonomia da moral, segundo a qual o ser humano se compromete com a moralidade por força da razão prática pura, ou seja, sem qualquer determinação heterônoma. Segundo Kant, essa razão humana prática pura é e continua sendo a fonte originária da moral. Em consonância com isso, ele estabelece, logo no início de seu escrito sobre a *Religião*, uma premissa que não é relativizada ou mesmo suspensa em parte alguma de toda a sua filosofia da religião: a moral “não necessita, em prol de si própria, de modo algum da religião” (AA VI, 3). Ainda assim, é possível, segundo Kant, reconhecer a moral como fonte adicional da moralidade; no entanto, ela só poderá ter a posição de uma fonte secundária e terá de cumprir as condições da moralidade que são estatuídas pela razão humana prática pura que a precede. Considerar a religião como fonte adicional da moral se baseia na proposta de encarar exatamente as mesmas leis morais que a razão prática pura já estabelece para si mesma adicionalmente como mandamentos divinos. Em sua *Metafísica dos costumes*, Kant explica esse ato da atribuição da legislação moral imanente ao ser humano a um legislador divino de tal maneira que a razão “cria [...] por conta própria, a idéia de Deus” (Weischedel VII, 628), para, através dessa exteriorização, satisfazer a necessidade de uma representação plástica: “Ocorre que não podemos ter uma noção plástica do comprometimento (obrigação moral) sem conceber, junto com ela, um outro e sua vontade (da qual a razão universalmente legisladora é apenas o porta-voz), a saber, Deus” (ibid.).

Uma religião entendida da maneira esboçada acima – Kant a chama de religião racional moral pura – é, evidentemente, distinta de todas as formas históricas de aparição da religião. Ela é tão reduzida e minimalista que não ensina outra coisa do que a razão prática, a saber, a moral universal pura. O único aspecto adicional que ela contém é o fato de entender as leis morais também como leis divinas, mas desse fato não

resultam deveres adicionais. Retomando o resultado já alcançado de que o Estado tem interesse que nas igrejas se pregue apenas moral, pode-se, portanto, afirmar agora que o ideal kantiano de igreja é a igreja da religião racional moral pura. Isto, porém, implica, ao mesmo tempo, uma relação distanciada do Estado com as religiões históricas, que se examinarão mais de perto agora.

As igrejas das religiões históricas ensinam bem mais do que moral. Kant resume através da expressão “lei estatutária” o que elas ensinam de preceitos extra-morais. Essa expressão designa leis religiosas que prescrevem algo que é incompreensível para a razão prática pura, algo que lhe parece arbitrário e aleatório, portanto algo a que não se pode atribuir conteúdo moral. Esse algo reivindica validade só por se basear numa estipulação divina, em revelação, numa auto-comunicação histórica factual de Deus; por exemplo, a estipulação de que se deve adorar a Deus a cada sétimo dia, que só se pode comer carne que seja *kosher*, que o crente deve fazer uma peregrinação a Meca uma vez na vida e muitas outras coisas. Do ponto de vista da religião da razão moral pura, todas as leis estatutárias religiosas e, de modo geral, todos os fenômenos religiosos que não tenham relação com a razão prática moral são acessórios supérfluos. Disso já se pode depreender a percepção de que a religião dentro dos limites da razão não poderá ser uma religião judaica, cristã ou islâmica, que se caracterizam todas por leis estatutárias específicas, mas deve ser concebida como estritamente universal. Mas qual é a relação desses fenômenos religiosos extra-rationais com as finalidades do Estado? Como o Estado deve se portar para com eles?

A resposta tem dois lados e pode ser expressa, de antemão, aproximadamente nas seguintes teses:

1) Embora o Estado, como vimos, precise favorecer, por sua própria causa e por causa de seu princípio do direito, uma religião racional puramente moral e não-estatutária, ele precisa tolerar e proteger as formas extra-rationais de religião, por exemplo, o judaísmo, o cristianismo e o islã com seus diversos elementos estatutários. 2) Ao mesmo tempo, o Estado deveria ficar extremamente alerta em relação a esses componentes estatutários, que constituem o aspecto específico, por assim dizer anti-universalista das comunidades religiosas, porque eles contêm – não por acaso, mas necessariamente – um potencial de conflito e violência, representando, por conseguinte, um possível perigo para o objetivo estatal da conservação do ordenamento jurídico e da manutenção da paz.

Começando com a exposição da tese positiva, que expressa o imperativo da tolerância e proteção ou o imperativo da liberdade religio-

sa, esses imperativos se derivam do fato de o Estado ser um Estado secular e a preocupação com a salvação eterna da alma não caber em sua competência. Mas eles também se derivam do princípio do direito com o qual o Estado está comprometido; pois se, segundo este princípio, “é legítima toda ação que ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada pessoa possa subsistir junto com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (AA VI, 230), a esfera de liberdade assim inaugurada está aberta não apenas para ações que mereçam o predicado da racionalidade, mas também para toda espécie de ação extra-racional que não prejudique nenhuma esfera alheia de exercício da liberdade.

No mesmo contexto em que Kant, no *Conflito das faculdades*, critica a crença pietista focada no sentimento de sua época, o antípoda da crença na razão, porque aquela crença, contrariando o conceito kantiano crítico de experiência, seria um misticismo e iluminacionismo que pressupõe experiências de Deus interiores de caráter subjetivo e privado, teria essencialmente efeitos de atomização social e se imunizaria contra um entendimento intersubjetivo público (cf. AA VII, 60 e 46), ele exige que o Estado tolere e proteja essa seita da crença focada no sentimento.

Entretanto, além de tal admissão dos aspectos religiosos extra-racionais e além da concessão de proteção, quando se mantiverem no marco do ordenamento jurídico racional, o Estado não pode se aproximar das religiões históricas. Pelo contrário: a faculdade de filosofia, a conselheira do Estado, sugere-lhe que mantenha uma distância cética delas; pois as igrejas históricas, orientando-se pela facticidade de uma suposta auto-comunicação de Deus e pela facticidade de uma escritura sagrada que fixa essa auto-comunicação, têm, segundo Kant, a tendência de imunizar esses supostos fatos contra seu exame por parte da razão já que, na opinião dessas igrejas, eles não poderiam ser superados em termos de autoridade por supostamente terem uma origem divina. Kant atribui ao “ramo teológico” a propensão de propor “que é por si salvífico ‘crer’ literalmente, sem indagar (e mesmo sem entender) o que se deve crer” (AA VII, 31). A isso ele contrapõe o primado da razão prática pura, que também designa como o divino *em nós* (cf. AA VII, 48). A ela, justamente por ser o divino em nós, cabe a competência avaliativa de qualificar tudo que se nos defronta com a reivindicação de ter origem divina – escrituras sagradas, por exemplo – perguntando se isso pode ser tornado razoável ou não. No caso das doutrinas puramente morais, nada depõe contra sua divindade; mas a razão prática pura não entende as prescrições estatutárias sem conteúdo moral, não podendo, portanto, explicar por que Deus haveria de nos exigir os elementos específicos, por exem-

plo atos culturais dedicados apenas a ele; no caso de conteúdos amorais, a razão até reivindica negar explicitamente a divindade das ordens. Assim, por exemplo, para a ela a ordem dada a Abraão de matar seu filho não pode ser divina. De modo geral, a faculdade de filosofia – à qual cabe, segundo Kant, o papel de administradora da razão prática pura e de conselheira do Estado – nega seu reconhecimento a uma mera facticidade não-examinada de reivindicações como as que se expressam nas prescrições estatutárias das igrejas. Ela sugere que o Estado se abstenha de sancionar essas prescrições, isto é, dotá-las do selo de qualidade de doutrinas reconhecidas. Da equiparação das doutrinas religiosas que resistem ao exame por parte da razão com o ensino de leis morais se segue mais um conselho filosófico a respeito da postura do Estado para com um determinado tipo de doutrina que é característico das religiões históricas por causa de sua acentuação da completa dependência do ser humano. Trata-se do tipo de doutrina que “é incompatível com a doutrina da liberdade, da imputação das ações e, assim, com toda a moral” (ibid., 41); em relação a elas, deve-se aconselhar ceticismo, não se devendo, portanto, incluí-las no cânone das doutrinas religiosas certificadas pelo Estado. O exemplo de tal doutrina dado por Kant é a doutrina da “eleição por graça” e da “predestinação” (ibid.) defendida por Paulo. Ela apresenta o ser humano como objeto inteiramente passivo da atuação divina e suspende justamente aquela possibilidade de atribuição de ações que tanto a moral quanto o Estado precisam pressupor, este último para encarar seus cidadãos como sujeitos jurídicos livres que, em princípio, ele pressupõe como autores de suas ações.

Se Kant, por um lado, não abre mão da exigência de fazer a transição para a crença na razão pura, que não poderá ser uma crença cristã, islâmica e judaica, mas, quando existir, só manterá o condensado universal dos aspectos puramente morais delas, e se, por outro lado, ele exige que se tolere a existência histórica factual desses fenômenos religiosos particulares e se a proteja contra a coerção, segue-se disso que a confrontação com seus déficits racionais precisa ser uma confrontação puramente ideativa, isto é, segue-se disso, de maneira bem iluminista, o imperativo de apostar na força da persuasão. Portanto, a proteção contra a coerção não significa proteção contra confrontação intelectual; da mesma maneira, tolerância não significa que estratégias de imunização e recusas de legitimação pudessem ser reconhecidas, ou seja, que reivindicações irracionais pudessem permanecer intocadas e contar com a indulgência geral. Fazer isso significaria reconhecer a religião em sua totalidade como fenômeno do irracionalismo e, de antemão, não confrontá-la com

exigências de racionalidade. Proteção e tolerância no sentido desenvolvido aqui significam, ao contrário, apenas que a confrontação intelectual, inevitável em termos de conteúdo, é decidida de maneira racional e, por isso, também pública, mas não com violência. Portanto, Kant concebe o processo rumo à única religião universal a partir da razão prática pura – que, em última análise, devido à ausência de partidos em disputa, levaria a uma paz religiosa abrangente – como um processo de reforma do esclarecimento progressivo. Que, nesse contexto, o Estado também deva proteger o espaço de liberdade para a voz crítica do esclarecimento que mede todas as formas de religiosidade com base no critério da razão prática moral é óbvio e corresponde, como vimos, até ao interesse intrínseco do Estado.

Embora, segundo o que foi dito, quando se trata da noção do objetivo do Estado em termos do tipo de religiosidade que lhe fosse mais favorável, esse objetivo consistisse numa religião puramente moral, que nem produzisse mais fenômenos especificamente religiosos, porque o cumprimento das leis morais como mandamentos divinos seria inteiramente idêntico ao cumprimento dessas leis como mera expressão da razão humana prática pura, Kant não projeta esse objetivo de tal forma que a religião, que agora seria pura religião da razão, nem chegasse mais a aparecer. Ele chama a igreja ainda remanescente nesse estado final visionado de igreja invisível, porque de fato os fenômenos resultantes das leis estatutárias – como cultos, por exemplo – deixam de existir e também a moralidade de atitudes mentais não é algo visível, mas, mesmo assim, ainda a concebe como igreja. Isso significa que a concebe como comunidade humana realmente institucionalizada. Essa comunidade necessita de “uma obrigação *pública*, uma certa forma eclesiástica que se funda em condições da experiência” (AA VI, 105). Nessa igreja pública não haveria mais sacerdotes dentro de uma constituição hierárquica com um acesso supostamente privilegiado ao Deus que se revelou, mas ainda haveria “mestres” e “pastores de almas” (AA VI, 101), que se orientariam exclusivamente pelas leis morais universais. Quanto ao tipo de seu ensino, deve-se acrescentar que ele não comunicaria nada de alheio e incompreensível, mas apenas daria motivo para desenvolver os conceitos e princípios morais a partir da própria razão.

Do ponto de vista do Estado, a questão da institucionalização e do caráter público da igreja remanescente da religião baseada na razão é de interesse considerável, porque uma religiosidade atuante de forma inteiramente oculta “se subtrai completamente à influência do governo” (AA, VII, 60). Neste ponto, deve-se lembrar que essa influência do go-

verno, segundo a idéia do Estado, não deveria servir a fins particulares e arbitrários, mas tem como meta a conformidade dos cidadãos com o direito.

Embora se possa considerar, até agora, fundamentada a razão pela qual o Estado deve favorecer a religião baseada na razão em seu próprio interesse e se postar, por causa desse interesse no domínio do direito racional, com incompreensão distanciada para com as legislações estatutárias das religiões históricas, o poder explosivo de sua relação com essas religiões ainda não foi suficientemente desenvolvido. A razão pela qual ele não pode se portar, em relação a elas, apenas como observador neutro e, eventualmente, como protetor, mas também precisar se proteger contra elas deve-se à natureza das leis estatutárias delas, que, além de seu caráter extra-racional e incompreensível, que poderia ser considerado inócuo e aceito com indiferença, possuem um potencial considerável de perturbação da paz. Ora, o fim da paz é um dos fins principais do Estado constituído pelo direito racional. Segundo Kant, “não se pode evitar a disputa” (AA VI, 115) sobre doutrinas religiosas históricas. Ocorre que cada uma das religiões históricas não considera “lei o que não seja sua própria lei” (AA VII, 50), insistindo, por conseguinte, na exclusividade de suas próprias leis estatutárias de origem supostamente divina. Os povos que aderem a uma crença estatutária “rejeitam outros povos que não tenham essas mesmas observâncias eclesiásticas” (AA VIII, 50). Do ponto de vista de sua suposta exclusividade, isso também parece plausível, pois, sob esse pressuposto, é preciso atribuir à outra crença nada menos do que um apelo ilegítimo a Deus ou a suposição equivocada de que ela tivesse origem numa revelação histórica real.

A maioria das supostas fontes de leis estatutárias, isto é, a maioria das pretensas revelações e a grande quantidade de leis atribuídas a cada uma delas, encerra, além disso, o perigo de que certas esferas de regulamentação sejam regulamentadas de maneira diferente em cada caso, mesmo que seja apenas a fixação de dias diferentes como dias destinados à adoração de Deus ou de outras regras para o consumo de carne. Portanto, a inconsistência das regras se torna um problema, e, não obstante toda a aparente insignificância, um problema extremamente significativo e passional, pois a origem das respectivas instruções contraditórias, por mais periférico que pareça seu conteúdo, seria ninguém menos do que Deus. Portanto, a disputa pode ser uma disputa em torno de irrelevantâncias objetivas, mas seu potencial agressivo, sob o aspecto da intensidade emocional subjetiva, não pode ser superado, porque essa intensi-

dade não se alimenta do conteúdo do respectivo estatuto, e sim da crença de que ele foi estipulado por Deus.

Visto que não se pode atribuir uma legislação contraditória a Deus e visto que, ao mesmo tempo, por causa da origem extra-racional das leis uma contradição que venha a surgir não pode, em princípio, ser resolvida pela razão, é provável que ela seja resolvida por uma decisão autoritária a favor da própria crença histórica, à qual a outra deve se submeter. Se ela não o faz, então, por causa da impossibilidade de uma decisão racional, o emprego de violência está em coerência com a imposição da própria reivindicação de exclusividade. Em todo caso, o caminho da eliminação das inconsistências entre as leis estatutárias de diferentes religiões pelo esforço humano, por exemplo através da formação de um consenso ou do abandono de um estatuto incriminado, fica vedado, pois como seres humanos haveriam de poder modificar algo extra-racional revelado por Deus? No marco do paradigma da revelação, uma nova revelação seria necessária, a qual, porém, como já diz o próprio termo, não pode ser determinada por seres humanos.

A seguinte constatação kantiana está fundamentada nos nexos de princípios esboçados acima, não se baseando, portanto, apenas em observações no tocante a um transcurso deplorável da história, o qual, porém, seria passível de melhoria dentro do marco conceitual das religiões históricas. A constatação se refere a uma problemática insolúvel que reside na particularidade das religiões históricas. Ela afirma o seguinte:

Ora, quando uma igreja, como habitualmente acontece, se faz passar pela única universal (embora esteja fundada numa fé revelada particular, que, enquanto histórica, jamais pode ser exigida de todos), quem sequer reconhece sua fé eclesial (particular) é chamado por ela de *descrente* e odiado de todo o coração; quem dela se desvia só em parte (em aspectos não-essenciais) é denominado de *heterodoxo* e, pelo menos, evitado como contagioso. Se, por fim, se ele se professa membro da mesma igreja, mas se afasta dela no essencial da fé dela (a saber, naquilo que é tornado essencial), é chamado então – sobretudo quando ele difunde sua crença errônea – de *herege* e, como um agitador, é considerado ainda mais punível do que um inimigo externo, expulso da igreja por um anátema [...] e entregue a todos os deuses do inferno. (AA VI, 108s.).

Depois de tudo isso, não admira que Kant pense que “há pouca esperança de levar a cabo uma unidade da fé numa igreja visível se a este respeito interrogamos a natureza humana” (AA VI, 123, nota). Segundo o que foi dito, para o Estado comprometido com o princípio do direito e sua

intenção de manter a paz os elementos estatutários das religiões históricas – diferentemente de seus eventuais elementos religiosos racionais, que só podem consistir de leis morais – não são nada favoráveis, de modo que, no interesse de seu objetivo de manter a paz e conservar seu ordenamento jurídico, ele tem de cuidar para que o potencial de conflito dos tipos de crença estatutária não se transforme em guerra.

A avaliação kantiana geral da violência motivada pela religião e das guerras motivadas pela religião é a seguinte: “[...] as chamadas disputas de religião, que tantas vezes abalaram e regaram com sangue o mundo, jamais passaram de brigas em torno da fé eclesiástica” (AA VI, 108). A fé eclesiástica ou os tipos de fé eclesiástica, porém, adquirem sua especificidade conflituosa justamente daquelas leis estatutárias que não podem ser desenvolvidas a partir da razão, que, portanto, não são leis jurídicas juracionais que se fundamentem no ser humano ou leis morais que se originem da autonomia da razão humana, tendo, portanto, que parecer arbitrárias, alheias e fortuitas a ela. Embora também as leis do direito estatal positivo não possam ser deduzidas *a priori* da razão, elas são ao menos acessíveis a ponderações sobre sua conformidade a fins, permitem consenso e acordo e, de modo geral, porque são feitas por seres humanos, também podem ser mudadas por seres humanos. Diante desse pano de fundo, é coerente que a razão – na forma da filosofia – não possa aconselhar ao Estado comprometido com o princípio do direito e o objetivo da paz que ele se identifique com uma das espécies históricas de crença e adote seus estatutos particulares, mas sugira como objetivo desejável, nas palavras de Kant, o “abandono de todos os velhos dogmas” (AA VII, 53), e isso não com a intenção de destruir toda religião, mas por causa do estabelecimento da religião universal da razão, que não conhece mais leis religiosas estatutárias, mas só leis morais. Neste sentido, Kant formula o objetivo de que, “com o favorecimento do governo”, o tempo “nos aproximará [...] da própria religião”, colocando para a fé dessa religião da razão a condição de que “ela não deve ser uma fé de atrair a benevolência de Deus por nada mais a não ser mediante a pura disposição moral” (AA VII, 52).