

Kant e a Bíblia: fundamento e princípios de uma hermenêutica crítica

Francisco das Chagas de Oliveira Freire*

Resumo

A expressão “teologia kantiana” é considerada um oxímoro para numerosos intérpretes. No entanto, a teologia e a religião têm lugar central no sistema kantiano e o cristianismo é reconhecido como a única fé racional. Este artigo visa a delinear o fundamento e os princípios hermenêuticos da teologia bíblica no *corpus* kantiano. A teologia kantiana radica-se na racionalidade prático-teleológica, enraizada numa necessidade moral inabdicável. A teologia é uma disciplina autônoma, regida pelos princípios do pensamento, entendido por oposição a conhecimento. Os princípios exegéticos de Kant sugerem uma revolução que visa a resgatar a plena harmonia entre fé e razão, posta em questão pela revolução científica e consolidada pela imagem mecanicista do mundo, que tendia a reduzir a fé à irracionalidade.

Palavras-chave: Deus; Teologia bíblica; Exegese; Racionalidade complexa; Moralidade.

Kant and the Bible: foundation and principles of a critical hermeneutics

Abstract

The expression “Kantian theology” is considered an oxymoron by numerous interpreters. However, theology and religion have a central place in the Kantian system and Christianity is recognised as the only rational faith. This article aims to outline the foundation and hermeneutical principles of biblical theology in the Kantian corpus. Kantian theology is founded in practical-theological rationality, rooted in an unavoidable moral necessity. Theology is an autonomous discipline, governed by the principles of thought, understood as opposed to knowledge. Kant’s exegetical principles suggest a revolution aimed at rescuing the full harmony between faith and reason, called into question by the scientific revolution and consolidated by the mechanistic image of the world, which tended to reduce faith to irrationality.

Keywords: God; Biblical theology; Exegesis; Complex rationality; Morality.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Portugal. Mestre em Filosofia pelo Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, Itália. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira. Bacharel em Teologia pelo Instituto de Ciências Religiosas.

Kant y la Biblia: fundamento y principios de una hermenéutica crítica

Resumen

La expresión “teología kantiana” es considerada un oxímoron para numerosos intérpretes. Sin embargo, la teología y la religión tienen un lugar central en el sistema kantiano y el cristianismo es reconocido como la única fe racional. Este artículo tiene como objetivo esbozar el fundamento y los principios hermenéuticos de la teología bíblica en el *corpus* kantiano. La teología kantiana tiene sus raíces en la racionalidad práctico-teleológica, enraizada en una necesidad moral inabdicable. La teología es una disciplina autónoma, regida por los principios del pensamiento, entendidos en oposición al conocimiento. Los principios exegéticos de Kant sugieren una revolución dirigida a rescatar la plena armonía entre fe y razón, cuestionada por la revolución científica y consolidada por la imagen mecanicista del mundo, que tendía a reducir la fe a la irracionalidad.

Palabras clave: Dios; Teología bíblica; Exégesis; Racionalidad compleja; Moralidad.

Introdução

Das Entstehen der Bibel als eines Volksbuchs ist die größte Wohlthat die dem menschlichen Geschlechte je wiederfahren ist. Ein jeder Versuch sie geringschätzig zu machen [...] zu lassen ist Frevel an der Menschheit.

O surgimento da Bíblia como livro popular é o maior benefício que já ocorreu ao gênero humano. Toda tentativa de depreciá-la [...] é um crime contra a humanidade. (HN, AA 23: 452)¹

Kant vincula de modo inequívoco a razão prática e a Escritura. Para Kant, “entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também

¹ As obras de Kant serão citadas segundo as normas da *Akademie-Ausgabe*, seguindo o que foi estabelecido pela Sociedade Kant Brasileira, disponível em [Normas para citações: Sociedade Kant Brasileira](#). A *Crítica da Razão Pura* será citada segundo as edições A (1781) e B (1789). A *Crítica da Razão Prática* será citada de acordo com o texto original da primeira edição (1788). A citação será feita na seguinte ordem: abreviatura da obra, número do tomo e número da página. As traduções utilizadas estão referidas na bibliografia. As traduções das demais obras são de minha responsabilidade. As siglas usadas no artigo são as seguintes: Anth – *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Br – *Correspondências*, HN – *Manuscrisos*, KpV – *Crítica da Razão Prática*, KrV – *Crítica da Razão Pura*, KU – *Crítica da Faculdade do Juízo*, V-Mo/Collins – *Lições de ética*, MpVT – *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*, RGV – *Religião nos limites da simples razão*, SF – *O Conflito das faculdades*, V-Anth/Fried – *Lições de antropologia*, V-Phil-Th – *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* e WDO – *Que significa orientar-se no pensamento?*, WA – *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* e ZeF – *A paz perpétua*.

harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra” (RGV, AA 6: 13). Isto é, “a faculdade superior decide de acordo com a Bíblia e, portanto, de acordo com razões históricas, não obstante sagradas, de moralidade extraídas da pura razão prática” (HN, 23: 452). Tal compatibilidade e harmonia leva Kant a admitir “a possibilidade de [a Bíblia] ser de fato tida por revelação divina” (RGV, AA 6: 132). Em carta a F. H. Jacobi, Kant parece confirmar o caráter revelado da Escritura ao admitir que ela ofereça conhecimento certo sobre verdades que a razão não alcançaria de outro modo: “se os Evangelhos não tivessem ensinado antes as leis morais universais em toda a sua pureza, a razão não as teria conhecido até hoje com tal perfeição, embora uma vez dadas, pode-se convencer a qualquer um de sua correção e validade através da mera razão” (Br, AA 11: 76). O vínculo entre a racionalidade prática e a Bíblia se expressa de modo paradigmático na afirmação contundente de que Cristo “abre a porta da liberdade a todos” (RGV, AA 6: 82).

Kant faz quase trezentas citações bíblicas em todo o *corpus* kantiano (DUPLÁ, 2012, p. 11). Princípios e conceitos teológicos fundamentais da cristologia, soteriologia e eclesiologia cristã são submetidos à análise crítica. Os textos em que Kant aborda a Escritura e os dogmas centrais do cristianismo provocaram interpretações díspares e grande perplexidade entre os intérpretes. Em junho de 1792, ao tentar publicar, na forma de ensaio, o texto intitulado “Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem”, parte da *Religião nos limites da simples razão* (1793), Kant sofreu censura pela primeira vez e a obra foi impedida de publicação. O rei da Prússia, Frederico Guilherme, escreveu: “fazeis um mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo (SF, 7: 6). O impacto provocado pela teologia kantiana não afetou apenas a censura prussiana. Para os incrédulos, incomoda o fato de Kant reconhecer um sistema racional puro da religião a priori, harmonioso e compatível com a Escritura, expressão de uma religião histórica, o cristianismo. Para Schopenhauer (1891, p. 502s), a moral kantiana seria uma moral teológica camuflada de racionalidade prática. Karl Pölit, por sua vez, considera a reflexão religiosa de Kant como uma concessão à censura (ESPOSITO, 1988, p.19). Os crentes acusam Kant de reducionismo, pois a harmonia e compatibilidade entre razão e Escritura é o resultado de um processo crítico, no qual a fé eclesial é declarada “apenas o veículo para a fé religiosa pura” (RGV, AA 6: 118). Importantes intérpretes minimizam

o significado da teologia bíblica no sistema kantiano. Allen Wood (1991) e Denis Savage (1991) argumentam que a filosofia de Kant é deísta. Keith Ward (1972) e Don Cupitt (1982) a interpretam como um não-realismo teológico. Matthew Alun Ray (2003) e Yirmiahu Yovel (1980) defendem que a filosofia de Kant fundamenta o ateísmo ou o agnosticismo. Em todo caso, Kant não admitiria um fundamento racional para a religião e a teologia. Ao tratar da Bíblia, Kant trairia os limites do uso legítimo da razão teórica, incidindo em ilusão transcendental. A expressão “teologia kantiana” seria um oxímoro.

Este artigo visa a delinear as condições de legitimidade e os princípios hermenêuticos fundamentais da teologia bíblica no *corpus* kantiano. A teologia kantiana é alicerçada na razão. Kant revolucionou o conceito de racionalidade, substituindo a noção tradicional, eminentemente substancial, por uma concepção complexa e procedural. A racionalidade kantiana é teórica, prática, estética e teleológica. Cada dimensão discursiva da racionalidade apresenta princípios diversos e condições de legitimidade diferentes. A teologia kantiana radica-se na racionalidade prático-teleológica, enraizada numa necessidade moral inabdicável. A teologia é uma disciplina autônoma, regida pelos princípios do pensamento, entendido por oposição a conhecimento. O pensamento teológico-bíblico de Kant representa uma reação ao ortodoxismo sem alma, à aparente obediência indiscutida da fé, que se manifesta em práticas rituais estereotipadas e sem repercussão moral na vida pessoal e social. A exegese kantiana resiste igualmente ao misticismo irracional, ao qual falta um critério objetivo de verdade e que se dilui no individualismo de revelações interiores. Kant, ao resgatar e relevar a genuína racionalidade moral da fé eclesial, traz à luz o contraste entre o seu núcleo mais autêntico e as práticas e adereços obscuros, espúrios, supersticiosos e danosos para a progressão moral da humanidade. Os princípios exegéticos de Kant sugerem uma revolução que visa a resgatar a plena harmonia entre fé e razão, posta em questão pela revolução científica e consolidada pela imagem mecanicista do mundo, que tendia a reduzir a fé à irracionalidade.

1. Sobre o fundamento e a natureza do pensamento teológico-bíblico

Kant é agnóstico e, portanto, não poderia assentir a validade do princípio defendido na constituição dogmática *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I, de que Deus “pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas” (DENZINGER, 1963, p. 586). A filosofia

crítico-transcendental implica restrições epistêmicas, que vetam a metafísica e seus objetos – Deus, a liberdade e a imortalidade – no âmbito da razão teórica (KrV, A 337/B 395, nota). A realidade desses conceitos não pode ser provada, tampouco refutada por via teórica. As proposições teológicas não são juízos sintéticos a priori teóricos.

Na *Crítica da Razão Pura*, combinam-se duas acepções do conceito de Deus. Por um lado, Deus é um tipo de nada. A partir da tábua das categorias, Kant elabora uma tábua do nada (KrV, A 109/B 151). O nada, desde a perspectiva da razão teórica, significa um limite: ou falta de intuição ou falta de conceito. Kant desdobra o nada em quatro tipos: a) o conceito vazio sem objeto – que Kant identifica com o númeno – é o *ens rationalis*; b) o conceito da falta de um objeto [*nihil privativum*], como a sombra e o frio; c) a simples forma da intuição sem substância, como seria a pura forma do tempo e a pura forma do espaço [*ens imaginarium*]; d) o objeto de um conceito que se contradiz a si próprio é nada, porque o conceito nada é o impossível, como a figura retilínea de dois lados [*nihil negativum*] (KrV, A 290-291 /B 347-348). Na medida em que não comporta a possibilidade de intuição sensível, Deus é um *ens rationalis*. (KrV, A 290-291 /B 347-348. KrV, B 307-309). Nesse caso, Deus é uma ideia, algo pensável e possível como fundamento numênico, pois não contém contradição, mas cuja realidade e efetividade não se pode demonstrar nem negar. Os objetos da metafísica – Deus, a liberdade e a imortalidade – são, ao menos para nós, *ens rationalis*, isto é, um nada de fenomenalidade. Por outro lado, Deus é representado como uma ideia regulativa, útil para fins heurísticos, destituído de qualquer referência ontológica (KrV, B XXVII). Nesse caso, a ideia de Deus é tomada como uma perspectiva hermenêutica ou ponto de vista [*Standpunkt*] (KrV, A 536/B 564; B XXVI-XXVII; A 38/B 55; A 808/B 836; A433/B 461). Deus é uma ideia que remata todo o conhecimento humano.

O agnosticismo de Kant visa à defesa da moralidade e da fé. No prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant acusa o dogmatismo de ser a fonte de toda incredulidade. O objetivo fundamental do projeto crítico de Kant é estabelecer os limites do conhecimento como método para a afirmação da realidade e efetividade dos conteúdos da fé racional.

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais,

porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. **Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade.** (KrV, B XXX, grifos meus)

Com base na inadmissão da possibilidade da teologia natural, Kant considera a teologia revelada indiscernível.

Se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue saber se é Deus que lhe fala. Com efeito, é absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e reconhecê-lo em qualquer coisa. (SF, AA 7: 63)

Ainda que considerássemos a revelação empírica discernível, a autorrevelação de Deus seria um fato sintético e a posteriori. A revelação como experiência empírica tem validade particular, isto é, só vincula a consciência daqueles que foram diretamente afetados por ela. Ademais, seria contingente, pois não implica que “o objeto crido tenha de ser assim e não de outro modo”. Não há um critério para estabelecer a veracidade de uma revelação empírica. Por isso, “é possível haver várias” revelações e “sobre doutrinas de fé históricas jamais se pode evitar a disputa” (RGV, AA 06: 115).

Poder-se-ia apelar para a revelação como um milagre. No entanto, o milagre, ainda que ocorresse, é, por definição, incognoscível. O milagre é a ocorrência de “acontecimentos no mundo de cuja causa nos são e hão de permanecer de todo desconhecidas as leis de ação” (RGV, AA 6: 86). De fato, uma vez que Kant vincula a cognoscibilidade às leis de encadeamento causal natural, o milagre tornar-se-ia a negação simultânea da legalidade natural e do conhecimento. Por isso, Kant recomenda: “não acolha a fé nos milagres nas suas máximas (nem da razão teórica nem da razão prática) sem, todavia, impugnar a sua possibilidade ou efetiva realidade” (RGV, AA 6: 88). Para Kant, o milagre na Escritura é interpretado como um recurso pedagógico que visa a suscitar no destinatário a fé moral. Uma vez despertada e amadurecida, a fé não demanda sinais em vista do convencimento. O maior milagre [*größte Wunder*] é a Bíblia, como sistema

de doutrina religiosa, e sua benéfica influência para a melhoria moral da humanidade (HN, 23: 452).

A teologia kantiana possui fundamento moral. Por um lado, a teologia está alicerçada sobre a realidade e a efetividade da liberdade, expressa num juízo sintético a priori prático. A existência e efetividade de Deus é uma exigência da experiência moral. Por outro lado, o pensamento teológico resulta de uma necessidade moral de representação teleológica, isto é, de representação do fim conforme à lei moral. A representação teológica é, portanto, um juízo sintético a priori teleológico.

A teologia kantiana se fundamenta na realidade e efetividade da causalidade pela liberdade. Um conceito positivo de liberdade não tem fundamento teórico. O programa de pesquisa kantiano demanda a investigação a respeito do domínio sensível sobre o qual nos é dada a causalidade numênica, isto é, a liberdade. Investiga-se, no domínio da racionalidade prática, a ocorrência de juízos sintéticos a priori. Kant constata que a liberdade é conhecida através da lei moral, juízo sintético a priori prático, dado além do campo da experiência epistêmica ou empírica. Kant aponta para uma receptividade *sui generis*, que fundamente a experiência da realidade e efetividade da liberdade, isto é, uma experiência e um conhecimento tipicamente prático ou moral.

Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. (KrV, A 546-547/B 574-575)

Kant descreve a receptividade da lei moral no *factum* da razão. Na *Crítica da Razão Prática*, o *factum* é caracterizado como uma espécie de sensação (*Art von Empfindung*) produzida unicamente pela legislação da razão prática. Se a atividade da razão produz uma sensação, é preciso admitir uma receptividade pura, essencialmente diversa da receptividade da sensibilidade. Kant elabora o conceito de receptividade pura como um análogo da noção de receptividade da sensibilidade: assim como as máximas empíricas se dão a conhecer pelo sentimento de prazer ou de dor, a máxima moral se dá a conhecer no respeito (KrV, A 546-547/B 574-575).

Os termos “conhecimento” e “experiência” assumem outra conotação no âmbito da racionalidade prática. No âmbito teórico, o conhecimento, que trata de como as coisas são e é qualificado como científico, é constituído pela atividade do entendimento. Na esfera da racionalidade prática, por sua vez, o conhecimento é o resultado da atividade da razão pura e se refere a como as coisas devem ser, isto é, à moral. A razão, que na esfera teórica tem função meramente regulativa, na esfera prática exerce função constitutiva. Isto é, na esfera prática, a razão produz experiência e conhecimento efetivos.

Muitas coisas são de tal natureza que só podem ser conhecidas com a razão; portanto, não com o entendimento. Certamente, há muitas coisas que são conhecidas com a razão, mas também com o entendimento a partir da experiência. E, então, os conhecimentos que se obtêm mediante a razão são mais distintos. Sem embargo, há muitas coisas que só podem ser conhecidas mediante a razão. Trata-se daquelas onde a razão aporta ao fundamento a ideia, como por exemplo a virtude. É certo que a experiência nos dá exemplos da virtude, mas devo dispor do conceito para ajuizá-la. **Precisa-se da razão para todos os casos do conhecimento em que se pergunta, não como seja algo, mas como deva ser, pois a razão mostra como devem ser as coisas, enquanto a experiência só mostra como são.** (V-Anth/Fried, AA 25: 550-551, grifos meus)

A ocorrência do *factum* – que origina a experiência e o conhecimento moral – antecede toda a argumentação sobre a sua possibilidade ou sobre as consequências dele decorrentes. O conceito de *factum* implica certeza apodíctica destituída de qualquer conhecimento teórico. Considerados os princípios do sistema kantiano, a razão prática deve partir de proposições fundamentais, dados elementares, fundamentos primários e anteriores a toda ciência e não se originar dela. Kant insiste na imediatez do fato moral, demonstrado no “uso prático mais comum da razão” (KpV, A 163). Kant argumenta em favor dessa imediatez apelando para o fato de a experiência moral, a experiência da lei moral, ser o desvelamento da liberdade. A lei moral, manifesta no *factum*, é *ratio cognoscendi* da liberdade, enquanto a liberdade é a *ratio essendi* da lei, “condição da lei moral” (KpV, A 5). De outro modo, “jamais se teria chegado à façanha de introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral, e com ela a razão prática, não tivesse sobrevivido e impingido a nós esse conceito. Mas também a experiência confirma essa ordem dos conceitos em nós” (KpV, A 54).

A teologia kantiana resulta de uma necessidade moral de representação teleológica, isto é, de representação do fim conforme à lei moral. Na *Religião*

nos limites da simples razão, Kant enraíza a teologia e a religião na atividade da racionalidade prático-teleológica, isto é, no domínio fronteiro determinado por duas questões fundamentais para o sistema kantiano: que devo fazer? O que me é permitido esperar? (KrV, A 805/B 833). A razão pura prática é suficiente para determinar a vontade (RGV, AA 6: 3-4). No entanto, Kant reconhece a necessidade moral de uma relação teleológica para a determinação da vontade. A vontade necessita de uma representação da consequência necessária das máximas, isto é, do fim em conformidade com a lei moral, para que seja efetivamente determinada. Tal representação teleológica não fundamenta a determinação do arbítrio, mas é consequência dela. A razão e a religião são grandezas essencialmente diversas e irreduzíveis uma a outra. A verdadeira religião, a “pura fé racional”, é dada num juízo sintético a priori. A assertiva “a moral conduz inevitavelmente à religião” (RGV, AA 6: 6) significa que a partir da experiência moral, isto é, do conceito de dever que a moral contém, chega-se à necessidade de uma proposição não contida na noção de dever: “há um Deus”, por conseguinte “há um bem supremo no mundo” (RGV, AA 6: 6).

Mas embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tenha de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adoptadas em conformidade com as leis. **É que sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade**, pois tal determinação não se pode dar sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (*finis in consequentiam veniens*). (RGV, AA 6: 4, grifos meus)

Qual a natureza e a condição de legitimidade da teologia como representação teleológica?

No ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant fundamenta a legitimidade do pensamento sobre objetos incognoscíveis. Orientar-se no pensamento significa determinar-se no assentimento segundo um princípio subjetivo da razão quando o juízo for irrecusável. Importa prontamente salientar a distinção essencial entre o pensamento e o conhecimento. O conhecimento possui fundamento objetivo e universal. O pensamento, por

sua vez, implica o alargamento do puro conceito do entendimento sob regras do pensamento. Isto é, o pensamento não se funda na ação do entendimento e prescinde da intuição sensível. Por outro lado, deve-se sublinhar a diferença entre pensamento e especulação arbitrária. A mera especulação se caracteriza pela arbitrariedade na escolha sobre os objetos de apreciação. A atividade do pensamento, por sua vez, resulta de uma necessidade [*Bedürfnis*] de juízo inerente à razão. O pensamento implica a necessidade de julgar fundados em motivos subjetivos, por faltarem os fundamentos objetivos (WDO, AA 8: 139).

A expressão “teologia filosófica” representa adequadamente a hibridez do discurso desenvolvido por Kant sobre a religião (RGV, AA 6: 9). A teologia filosófica é um discurso teleológico radicado no fato moral. Kant mescla discurso prático e “ideias hiperbólicas” [*überschwenglichen Ideen*] (RGV, AA 6: 52), expressão usada por Kant para se referir a ideias moralmente transcendentais, exercício do que ele chama “fé reflexionante” (RGV, AA 6: 52). Dito de outro modo, Kant entrelaça conteúdo deduzido a priori e qualificável como “ideia religiosa praticamente necessária” [*praktisch nothwendige Religionsidee*] (RGV, AA 6: 145) e ideias elaboradas pela razão para suprir a incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, mas sem delas se apropriar como conhecimento. Kant relaciona a atividade do pensamento, fé reflexionante, à esperança de um auxílio divino para a impotência moral, a graça.

A razão, na consciência da sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até **ideias hiperbólicas** [*überschwenglichen Ideen*] que **poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada**. Não contesta a possibilidade ou a realidade efetiva dos objetos dessas ideias, mas não pode acolhê-las nas suas máximas de pensar e de agir. **Espera até que, se no campo insondável do sobrenatural existe ainda algo mais do que o que ela para si consegue tornar compreensível, algo que todavia seria necessário para suplemento da sua impotência moral, este, embora incógnito, virá em ajuda da sua boa vontade, com uma fé que se poderia denominar (acerca da sua possibilidade) fé reflexionante**, já que a fé dogmática, que se proclama como um saber, lhe parece dissimulada ou temerária. (RGV, AA 6: 52, grifos meus)

A necessidade moral de representação dos fins conformes à máxima da lei moral legitima a teologia. Os objetos da teologia são incognoscíveis, contudo, o juízo sobre eles é irrenunciável. A representação do pensamento é comparada por Kant com um orientar-se “às escuras num quarto que me é conhecido, quando consigo agarrar um único objeto, cujo lugar tenho na

memória” (WDO, AA 8: 135). O desvelamento da liberdade no imperativo categórico – *factum* da razão – é o ponto de partida efetivamente conhecido, que ao mesmo tempo fundamenta e legitima a incursão do pensamento sobre os objetos de interesse da razão prática: Deus como condição do sumo bem (virtude+felicidade). Para Kant, nenhuma designação é mais conveniente ao pensamento que “fé racional”. Toda fé é um assentimento subjetivamente suficiente, mas consciente de que não é um saber, pois seus fundamentos não são objetivos (WDO, AA 8: 140).

Deus é assumido como um postulado. Na ordem teórica, o postulado é uma proposição indemonstrável, que oferece uma regra para a construção de um objeto. Na ordem prática, o postulado é suposto como evidente a partir da lei moral, uma decorrência indemonstrável do fato moral. A teologia emerge do fato de que somente Deus pode assegurar que não haja contradição entre o curso da natureza e da moralidade. O que isso significa? Na analítica da razão prática, Kant definiu a lei como a condição necessária para a moralidade. A lei moral exige que o agir seja por dever e não somente conforme o dever. Isto é, o único movente da ação deve ser o respeito pela lei. Então, a virtude se configura como o bem supremo. Embora a virtude seja o bem supremo, ela não é o bem consumado. A razão prescreve, além da virtude, a felicidade como fim natural do homem. O sumo bem derivado é, então, a junção de virtude e felicidade (KpV, A 198). A experiência moral exige uma perfeição não alcançável numa vida tão breve, além de requerer uma proporcional adequação entre a virtude do agente moral e sua felicidade. A experiência moral demanda a existência de Deus e a imortalidade da alma como condições de possibilidade de realização do sumo bem. Dessa forma, a ideia de Deus como condição de possibilidade do bem supremo, entendido como fim último do homem, deriva necessariamente da moral e não representa sob nenhum aspecto o seu fundamento. Embora o fim não seja fundamento (jamais poderia ser o motivo de uma ação conforme a lei), sua representação é condição de possibilidade para a determinação da vontade. Ou nas palavras de Kant, “sem este (fim), um arbítrio que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter), sabe porventura como, mas não para onde tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo” (RGV, AA 6: 4). Trata-se de uma representação teleológica necessária, o “para onde” construído pela ação conforme o dever. Deus é, sob essa perspectiva, a “ideia de

um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins” (RGV, AA 6: 5). A felicidade e a observância do dever (sumo bem) são, pois, o fim condicionado pela existência desse “Ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse bem supremo”. A ideia de Deus que na esfera teórica é meramente regulativa, na esfera prática “não é vazia porque alivia a nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar tomado no seu todo, necessidade que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral” (RGV, AA 6: 5). Se é verdade que a afirmação prática desse fim não acrescenta nenhum dever, é certo, porém, que a moral não pode ser indiferente “à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir” (RGV, AA 6: 5).

Então, a experiência moral nos impele à fé racional e à representação teológica sob pena de *reductio ad absurdum*. Se o sumo bem (virtude + felicidade) não é possível, então a lei moral que ordena sua promoção dirige-se a fins vazios e imaginários e deve, portanto, ser pensada como intrinsecamente falsa. A teoria da liberdade deteriorar-se-ia numa moral do escravo, manifesta por uma razão que institui regularmente sua própria impotência. A atividade generativa da razão que constrói a lei moral como impossibilidade permanente e submete o homem a uma autossujeição inevitável deveria ser considerada uma ilusória e perigosa ficção.

A denominação kantiana “teologia moral” pode induzir a equívoco. A teologia moral, na acepção clássica do cristianismo, se refere ao conhecimento teórico-prático da norma objetiva, que deve regular toda a atividade humana, em vista de seu fim último, à luz da divina revelação (Greco, 1959, p. 22). No âmbito da teologia moral clássica, Deus é invocado como o fundamento da lei natural e o revelador da lei divina positiva. Não há, então, qualquer identificação entre o significado kantiano e a acepção clássica de teologia moral. A moral kantiana é autônoma, isto é, não admite qualquer fundamento exterior à racionalidade prática. Para Kant, a teologia não fundamenta a moralidade; antes, a moralidade, fundada na experiência do imperativo categórico, fundamenta a teologia. A fé racional é autodisciplina e representa um princípio negativo no uso da faculdade de conhecer, “a compreensão dos limites necessários das nossas pretensões com respeito àquela sabedoria que para nós é demasiado alta” (MpVT, AA 08: 263). Kant encontra em Jó, que se manteve fiel apesar dos insondáveis desígnios de Deus, o exemplo mais claro

de fé racional, pois “ele demonstra que não funda a sua moralidade sobre a crença, mas que funda a sua crença sobre a moralidade [...] não funda uma religião de súplica, mas uma religião de bons costumes” (MpVT, AA 08:267).

Kant não vincula a teologia, que denomina “moral”, à questão “o que devo fazer?”, pois o fato moral se dá a conhecer de modo imediato, exclusivamente prático e não demanda empenho teórico ou revelação divina. A teologia é uma necessidade moral na medida em que se vincula à questão da esperança: “se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?” (KrV, A 805/B 833). O objeto da teologia não se refere ao campo da ética, mas implica toda a reflexão sobre o sumo bem: Deus, o sumo bem originário [*das höchste ursprünglichen Gut*] e a junção de virtude e felicidade, o sumo bem derivado [*das höchste abgeleiteten Gut*] (KpV, A 226). A carta de Kant a Stäudlin, de 4 de maio de 1793, ratifica o vínculo entre a esperança e a razão aplicada à religião.

O plano que eu prescrevi para mim há muito tempo prevê o exame de campos da filosofia pura com vistas a resolver três problemas: (1) O que posso conhecer? (metafísica). (2) O que devo fazer? (moral filosófica). O que eu posso esperar? (filosofia da religião). A quarta questão que deve se seguir finalmente: O que é o homem? (antropologia, um assunto sobre o qual eu lecionei por mais de vinte anos). (Br, AA 11: 429)

2. Sobre princípios hermenêuticos para uma teologia bíblica

a) O sistema racional puro da religião como critério de análise das religiões estatutárias

No início do prólogo à segunda edição da *Religião nos limites da simples razão*, datado de 26 de janeiro de 1794, Kant explica a relação entre a razão e a religião. Na imagem usada por ele, religião e razão são como dois círculos concêntricos. O círculo interno representa o âmbito racional e se identifica com a “fé religiosa pura”. O “sistema racional puro da religião, que seria por si subsistente” (RGV AA 6: 12), é fundado na razão prática. É o âmbito a partir do qual o filósofo, “como puro mestre da razão (a partir de meros princípios a priori)” analisa a experiência religiosa (RGV AA 6: 12).

A pura fé racional [*reiner Vernunftglaube*] não se confunde com os “múltiplos tipos de fé” (RGV, AA 6: 107). Kant opõe a unicidade e invariabilidade da fé racional à multiplicidade e variabilidade da crença histórica. A moral e a fé racional, invariáveis e de validade universal,

podem encontrar expressão étnica, cultural e histórica na diversidade das instituições religiosas.

Diversidade das religiões: expressão estranha! Tal como se também se falasse de diferentes morais. Pode, sem dúvida, haver diferentes tipos de fé que não radicam na religião, mas na história dos meios utilizados para o seu fomento, pertencentes ao campo da erudição; e pode igualmente haver diferentes livros religiosos (Zendavesta, Veda, Corão etc.); mas só pode existir uma única religião válida para todos os homens e em todos os tempos. Por conseguinte, as crenças apenas contêm o veículo da religião que é acidental e pode variar segundo os tempos e os lugares. (ZeF, AA 08:367)

À firmeza da fé é inerente a consciência da sua invariabilidade. Posso, pois, estar plenamente seguro de que ninguém me poderá refutar a proposição: Deus existe; onde iria ele buscar tal discernimento? Por conseguinte, as coisas não se passam com a fé racional como com a crença histórica, a respeito da qual é sempre possível descobrir provas em contrário e na qual se deve estar sempre preparado para mudar de opinião, se é que importa alargar o nosso conhecimento das coisas. (WDO, AA 8: 141)

Isto é, que se trata de uma legislação da razão para dar à Moral, por meio da linha de Deus, surgida desta mesma Moral, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os deveres. Por isso, é única e não há religiões diferentes, mas antes diferentes maneiras de crer numa revelação divina e nos seus dogmas estatutários que não podem provir da razão; ou seja, são diversas formas da representação sensível da vontade divina, para garantir a esta influência sobre as almas. Entre essas formas, o Cristianismo é, segundo o nosso parecer, a mais conveniente. (SF, AA 7:37).

O conceito de pura fé racional não é utilizado por Kant como instrumento para a rejeição ou aniquilamento da fé eclesial ou estatutária. Antes, Kant empenha-se em utilizar o conceito de pura fé racional como instrumento analítico pelo qual visa a relevar e resgatar a genuína racionalidade moral que reside na fé estatutária. Ao erguer a racionalidade prática como critério de análise, Kant lança luz sobre as práticas e as doutrinas da fé eclesial que são irracionais, isto é, que negam a essência da religião.

b) A novidade do Evangelho: o cristianismo como a única religião moral

A análise conduz Kant à convicção de que entre todas as religiões estatutárias, somente o cristianismo seja efetivamente uma religião moral (RGV, AA 6: 51-52). Na *Crítica da Razão Prática* Kant expõe o caráter

distintivo da moral cristã quando comparada à moral grega dos cínicos, estoicos e epicuristas. Para Kant, os gregos jamais conceberam a possibilidade prática do sumo bem, pois assumiam um fundamento único e suficiente de tal forma que podiam, na opinião deles, prescindir de Deus. Kant reconhece que eles procederam bem em estabelecer o princípio moral independentemente do postulado de fé em Deus. No entanto, erraram ao pensar que esse princípio moral fosse, além da condição suprema, também a condição completa do sumo bem (KpV, A 227). Os epicuristas adotaram um princípio falso, a felicidade. E de modo consequente, assumiram que a máxima moral seria arbitrária, de acordo com a inclinação de cada um. Adotaram como sumo bem uma felicidade proporcional à que pudesse ser obtida mediante a prudência humana. Os estoicos, por sua vez, escolheram de modo correto o princípio prático supremo, a virtude. No entanto, ao conceberem a virtude como plenamente cabível nesta vida elevaram demasiadamente a capacidade moral do homem. O sábio estoico, à medida que é indiferente à felicidade, segundo elemento do sumo bem, nega a própria natureza e iguala-se indevidamente à divindade (KpV, A 228-229).

A doutrina do Evangelho, considerada sob o ponto de vista moral, satisfaz a mais rigorosa exigência da razão prática quanto ao sumo bem. A lei moral cristã é santa e sobrenatural, na medida em que aponta para uma meta excelsa, que supera a autossuficiência humana. Diante da sublimidade da lei moral, o homem mantém a consciência de uma contínua propensão à transgressão ou pelo menos à impureza, adição de motivos espúrios à moralidade. A criatura deve progredir ao infinito e por isso torna-se legítima a esperança de uma vida que dure infinitamente. A lei moral não promete nenhuma felicidade, mas o cumprimento desta nos faz dignos da felicidade. A consecução do sumo bem exige a existência de Deus, seja pela necessidade da graça como apoio imprescindível (V-Mo/Collins, AA 27: 251-252), seja pela necessidade de adequação entre natureza e moralidade para que virtude e felicidade sejam proporcionais (KpV, A 229-231).

Supõe-se geralmente que o preceito moral cristão não ofereça nenhuma vantagem, relativamente a sua pureza, sobre os conceitos morais dos estoicos; todavia a diferença entre ambos é muito visível. O sistema estoico fez da consciência da fortaleza de alma o eixo em torno do qual todas as disposições morais deviam girar, e embora os seus discípulos na verdade falassem de deveres e também os determinassem muito bem, punham o motivo e o fundamento determinante propriamente dito da vontade em uma elevação

da maneira de pensar acima dos motivos inferiores dos sentidos, que são poderosos graças apenas às fraquezas de alma. Logo, a virtude consistia entre eles num certo heroísmo do sábio que se eleva sobre a natureza animal do homem e basta-se a si próprio, propõe deveres aos outros, mas ele mesmo sobrepõe-se a eles e não está submetido a nenhuma tentação da transgressão da moral. Mas eles não podiam fazer tudo isso se tivessem representado esta lei na pureza e no rigor como o preceito do Evangelho o faz. Se por ideia entendo uma perfeição à qual não pode ser dado nada adequado na experiência, nem por isso as ideias morais são algo transcendente, isto é, tais que não pudéssemos jamais determinar suficientemente o seu conceito ou acerca do qual é incerto se lhe corresponde sempre um objeto, como as ideias da razão especulativa, como norma indispensável da conduta moral e ao mesmo tempo como critério de comparação. Ora se considero a moral cristã desde seu lado filosófico, ela, comparada com as ideias das escolas gregas, pareceria assim: as ideias dos cínicos, dos epicuristas, dos estoicos e dos cristãos são: a simplicidade natural, a prudência, a sabedoria e a santidade. Os filósofos gregos distinguiam-se entre si em relação ao caminho para chegar a elas, a ponto de os cínicos considerarem suficiente a elas o entendimento humano comum, os outros, somente o caminho da ciência, ambos, contudo, somente o uso das forças naturais. A moral cristã, porque estabelece o seu preceito (como, aliás, tem de ser) tão pura e inabalavelmente, tira do homem a confiança de pelo menos nesta vida ser-lhe plenamente conforme, mas também a reergue de modo que, se agimos tão bem quanto está em nosso poder, podemos esperar que o que não está em nosso poder favorecer-nos-á de outra forma, quer o saibamos de que modo, quer não. (KpV, A 229-230)

A moral do Evangelho pode ser considerada uma revelação racional, jamais uma revelação empírica, em triplo sentido: a) revelou à humanidade o mais elevado valor moral antes que a Filosofia o pudesse definir; b) trata-se de uma exposição moral que coincide com a razão e que, portanto, é insuperável; c) difunde a religião moral entre os povos, exercendo uma função pedagógica em função do aperfeiçoamento moral do gênero humano. Kant salienta a identificação entre a pura fé racional [*reiner Vernunftglaube*] e o cristianismo.

A palavra *fides* exprime já isso mesmo e pode aparentemente parecer suspeito que esta expressão e esta ideia particular entrem na fila moral, pois que inicialmente ela foi introduzida com o Cristianismo e a sua aceitação poderia parecer talvez somente uma imitação lisonjeira da sua linguagem. Mas este não é o caso, já que esta religião maravilhosa, na suprema simplicidade da sua exposição, enriqueceu a Filosofia com conceitos da moral muito mais definidos e puros do que esta até então tinha podido fornecer, os quais, contudo, uma

vez existindo, são livremente aprovados e aceitos como tais e que ela própria bem podia ter descoberto e introduzido. (KU, AA 5: 472)

Em *O Conflito das Faculdades* (1798), Kant responde à objeção dos teólogos, de que pensasse no cristianismo como uma religião naturalista. Kant afirma que “o cristianismo é a ideia da religião que em geral se deve fundar na razão e ser, nesta medida, natural”. O cristianismo, na medida em que comporta a noção de revelação racional de uma moralidade sobrenatural, isto é, que excede em sua exigência o princípio de autossuficiência natural do homem, não pode ser considerada naturalista. Nesse sentido, a Bíblia “tanto quanto é útil às prescrições morais da razão no tocante à sua difusão pública e ao seu incitamento interior, se pode olhar como veículo para a religião, e enquanto tal acolher-se também como revelação sobrenatural” (SF, 7: 44-45).

c) A razão como supremo exegeta da Escritura

“A razão é, em matéria de religião, o supremo exegeta da Escritura” (SF, AA 7: 41). Kant rejeita tanto o critério hermenêutico católico quanto o luterano de interpretação da Escritura. Kant, assim como os reformadores, rejeita a pretensão católica de instituir o magistério eclesiástico e a tradição apostólica como critérios de verdade em relação à fé. A acusação de Kant é grave: o clero manteria o leigo em estado de menoridade, sem voz e juízo próprios. Numa hierarquia rigidamente disposta, o seguimento mecânico e acrítico da direção apontada por outros serviria à manutenção da ordem.

“O clero mantém, rigorosa e constantemente, o leigo em estado de menoridade. O povo não tem voz nem juízo sobre o caminho que há de tomar para alcançar o reino dos céus. Não é preciso os próprios olhos humanos para chegar até lá: o povo será guiado, e se as escrituras sagradas lhe caírem nas mãos para ser examinadas com os próprios olhos, será imediatamente advertido por seus guias a “não encontrar nelas nada além daquilo que asseguram encontrar ali”, e em geral fazer com que os seres humanos sigam mecanicamente a direção de outros é o meio mais seguro para o cumprimento de uma ordem legal”. (Anth, AA 7:209-210)

Kant reprova igualmente a postura luterana, que ao adotar a *Sola Scriptura* e o princípio hermenêutico *Scriptura sui ipsius interpres*, teria substituído uma ditadura por outra: a da autoridade e da tradição [*magister dixit*] pela do livro [*liber dixit*] (LEMA-HINCAPIÉ, 1999, p. 157). Para Kant, o livro pode tornar-

se um tutor, que não somente obstaculiza uma abordagem racional da fé, mas impede o amadurecimento de uma convicção pessoal autônoma.

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um pastor que tem consciência por mim, um médico que decide a respeito de minha dieta etc., então não preciso nem tentar. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar do trabalho cansativo [...] É muito difícil desvencilhar-se, cada homem, dessa imaturidade tornada natural. Afeiçoou-se à brida e é realmente incapaz de usar a própria mente, vez que nunca teve de tentar fazê-lo. Regras e fórmulas, esses instrumentos mecânicos do emprego racional, ou melhor, mau uso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma tutela eterna. (WA, AA 8: 35-36)

d) A Bíblia não é inspirada por Deus, logo não é inerrante

O conceito de inspiração divina é fundamental para a teologia confessional. Na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II, afirma-se que na redação dos livros sagrados “Deus escolheu homens dos quais se serviu fazendo-os usar suas próprias faculdades e capacidades, a fim de que, agindo Ele próprio neles e por eles, escrevessem, como verdadeiros autores, tudo e só aquilo que Ele próprio quisesse” (*Dei Verbum*, 10). Se Deus é o autor principal da Bíblia, garante-se a unidade de textos cujos autores são de circunstâncias e períodos históricos muito distintos. Se Deus é o autor da Bíblia, “deve-se professar que os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus em vista da nossa salvação quis fosse consignada nas Sagradas Escrituras” (*Dei Verbum*, 10).

O conceito de inspiração se aplica não somente ao texto, mas também aos intérpretes. De fato, seria inútil se o texto contivesse a verdade e o intérprete fosse incapaz de compreendê-la. No âmbito da teologia católica, a interpretação do texto bíblico é uma prerrogativa do magistério da Igreja, que teria recebido de Cristo uma participação em sua infalibilidade. Eis o fundamento do dogma da infalibilidade papal, proclamado no Concílio Vaticano I (1870).

Para manter a Igreja na fé transmitida pelos apóstolos, Cristo quis transferir à sua Igreja uma participação em sua própria infalibilidade, ele que é a Verdade. Pelo sentido sobrenatural da fé, o povo de Deus se atém à fé indefectivelmente, sob a guia do Magistério vivo da Igreja [...] Goza dessa infalibilidade o Pontífice Romano, chefe dos Bispos, por força de seu cargo, quando na qualidade de pastor e doutor supremo de todos os fiéis e

encarregado de confirmar seus irmãos na fé, proclama, por um ato definitivo, um ponto da doutrina que concerne à fé ou aos costumes. A infalibilidade prometida à Igreja reside também no corpo episcopal quando este exerce seu magistério supremo em união com o sucessor de Pedro, sobretudo em um Concílio Ecumênico. (Catecismo da Igreja Católica, 889-991)

Lutero, por sua vez, rejeita expressamente a necessidade de mediação institucional para a interpretação da Escritura. Lutero defende o sacerdócio universal dos fiéis e o acesso imediato ao texto e à sua verdade pela tradução da Bíblia ao vernáculo. Todo cristão dispõe do apoio divino na interpretação direta da Bíblia. Em *A nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão* (1520), Lutero afirma que a concepção de que somente o papa goza da assistência divina para a interpretação do texto bíblico “é uma fábula desafortadamente inventada”. A Igreja não pode “apresentar sequer uma letra para provar que só o papa pode interpretar a Escritura ou confirmar sua interpretação” (LUTERO, 2000, p. 286).

Para Kant, o texto bíblico não é divinamente inspirado, tampouco inerrante, pois a revelação chegou “apenas através dos homens e foi por estes interpretada” (RGV, AA 6: 187). Não há unidade entre os textos da Bíblia. Kant, como um marcionita, considera que entre o Novo Testamento e os textos veterotestamentários há uma ruptura. Embora tenha imediatamente precedido e facultado a ocasião para a fundação da Igreja cristã, não há entre o judaísmo e o cristianismo “nenhuma ligação essencial, isto é, numa unidade segundo conceitos” (RGV, AA 6: 125). A fé judaica, quanto à sua organização original, “é uma complexão de leis simplesmente estatutárias em que se baseava uma constituição estatal”. O judaísmo não contém nenhuma fé religiosa, “mas apenas a união de uma multidão que, por pertencerem a uma estirpe particular, se transformaram numa comunidade sob leis apenas políticas, portanto, não numa Igreja; devia antes ser um Estado meramente mundano” (RGV, AA 6: 125). Dessa forma, o cristianismo representa uma revolução doutrinal, baseada em um princípio completamente novo.

Kant critica erros no texto bíblico, assim como na sua interpretação. Podemos apreciar aqui apenas alguns exemplos. Kant alude à ordem de Deus para o sacrifício de Isaac como possível fundamento bíblico para a inquisição. Se um inquisidor, convencido da exclusividade de sua fé estatutária, condena um pretense herege à morte por incredulidade. Questiona-se Kant, pode ser elogiado por ter agido segundo sua fé estatutária ou deve ser censurado?

Deve ser censurado, pois independentemente de qualquer pretensa revelação, “é certo que constitui uma injustiça tirar a vida a um homem por causa da sua fé religiosa” (RGV, AA 6: 186). Embora a revelação divina seja indiscernível, é sempre discernível a lei moral. Se aquilo que se julga revelação é manifestamente contrário à lei moral, deve-se ter por ilusão. Mas, importa salientar que o erro não está radicado apenas na interpretação – feita à revelia da lei moral –, mas no texto bíblico mesmo.

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: “É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível)”. (SF, AA 7: 63)

Para Kant, o apóstolo Paulo, ao registrar na Escritura a doutrina da predestinação, a “transpõe ingenuamente da doutrina mosaico-messiânica para a evangélica, embora se encontre num grande embaraço acerca da incompreensibilidade da rejeição de certos homens, ainda antes do seu nascimento” (SF, AA 7: 66). Kant assinala também interpretações do texto bíblico que considera errôneas, como seria o caso da encarnação, ressurreição e ascensão. Kant, ao negar a consubstancialidade entre Jesus e Deus, se aproxima de uma concepção ariana da identidade de Cristo.

O mesmo se passa com a doutrina da encarnação de uma pessoa da divindade. Com efeito, se este Homem-Deus não for representado como a ideia da humanidade situada em Deus desde a eternidade em toda a sua perfeição moral a Ele apazível, mas como a divindade “residindo corporalmente” num homem efetivo e agindo nele como segunda natureza, nada de prático há a tirar para nós deste mistério, porque não podemos, decerto, exigir de nós que tenhamos de agir como um Deus; por conseguinte, não pode assim tornar-se para nós exemplo algum, sem levantar sequer a dificuldade de porque é que, se semelhante união é alguma vez possível, a divindade não tornou dela partícipes todos os homens, que então se lhe tornariam todos inevitavelmente agradáveis. – Algo de semelhante se pode dizer da história da ressurreição e da ascensão do mesmo Homem-Deus. (SF, AA 7:39)

Tendo em vista a negação da inspiração divina e da inerrância da Escritura, não se pode admitir também como estratégia hermenêutica

a autorreferencialidade textual. A *Scriptura sui ipsius interpres*, princípio hermenêutico defendido por Lutero, é rechaçada. A estratégia interpretativa de apoiar a interpretação de um texto a partir de outros textos da Bíblia resultaria arbitrária. De fato, se a Bíblia não é obra de um mesmo autor, não é uma unidade literária. Se não é uma unidade literária, interpretar um texto a partir de outros, de autoria e contextos diversos, carece de fundamento.

e) O uso público da razão na hermenêutica bíblica: *concordia discors, discordia concors*

Kant defende a autonomia e a validade da doutrina filosófica da religião frente à religião e à teologia bíblica institucionais. E até sugere que a doutrina filosófica da religião seja integrada à formação dos religiosos (RGV, AA 6: 10).

Arrisco-me, inclusive, a propor se não seria bom, após o cumprimento da instrução acadêmica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina filosófica da religião (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia), segundo um fio condutor como, por exemplo, este livro (ou também outro, se se conseguir dispor de outro melhor da mesma índole). (RGV AA 6: 10)

A autonomia e interação entre a teologia filosófica e a teologia bíblica parece fazer eco à famosa distinção entre o uso público e o uso privado da razão, exposto no ensaio *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”* (1784).

O uso público da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode, entre os homens, levar a cabo a ilustração; mas o uso privado da razão pode, muitas vezes, coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se entrave assim notavelmente o progresso da ilustração. Por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado”. (WA, AA 8: 37)

A teologia filosófica poderia ocupar o espaço institucional no qual seria possível o uso público da razão. A teologia bíblica institucionalizada, por sua vez, se identificaria com o uso privado da razão. O uso público da razão no âmbito religioso não visa a fomentar dissensões ou provocar heresia, cisma e apostasia. De fato, o uso público da razão pode gerar debate e disputa. No entanto, tratar-se-ia de uma disputa de “partidos entre si unidos para um fim último comum (*concordia discors, discordia concors*), não é, pois, uma

guerra, isto é, uma discórdia por oposição dos propósitos finais” (SF, 7: 35-36). O sufocamento da razão como meio para a manutenção da ordem ou unanimidade artificial representa uma gravíssima ameaça à religião estatutária. “Com efeito, uma religião que, sem hesitações, declara a guerra à razão não se aguentará, durante muito tempo, contra ela” (RGV, AA 6: 10). O uso público da razão, expresso numa teologia filosófica, seria para a Igreja o “princípio de avizinhamo incessante da fé racional pura”, seu fim último como “comunidade ética sob a dominação do princípio bom” (RGV, AA 6: 152).

f) A melhoria moral do homem, princípio supremo de interpretação do texto bíblico

“Visto que o último, a melhoria do homem, constitui o fim genuíno de toda a religião racional, esta conterà igualmente o princípio supremo de toda a interpretação da Escritura” (RGV, AA 6: 112). Tal princípio relativiza os dados históricos da Escritura e seu caráter literal em função do que há de universal e a-histórico: a moralidade. Kant rejeita explicitamente o fundamentalismo textual.

Esta interpretação pode, inclusive, parecer-nos muitas vezes forçada quanto ao texto (da revelação), pode, com frequência, sê-lo de fato e, todavia, contanto que seja possível que o texto a aceite, há de preferir-se a uma interpretação literal que ou não contém absolutamente nada para a moralidade, ou atua mesmo contra os móveis desta última (RGV, AA 6: 110).

A Bíblia deve ser interpretada “de modo prático, segundo conceitos racionais” (SF, AA 7: 46). Trata-se de “um esforço, como o presente, por indagar na Escritura o sentido que está em harmonia com o mais santo, que a razão ensina, não só deve ter-se por lícito, mas antes por dever” (RGV, AA 6: 83). Tal princípio hermenêutico se fundamenta no fato de a religião (teologia bíblica) e a moral (racionalidade prática) possuírem identidade quanto à matéria.

A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, isto é, quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. (SF, AA 7:37).

Disso resulta que, para Kant, o princípio moral não se deixa confundir com o sentido literal das Escrituras (SF, AA 7: 63), nem mesmo com uma revelação pessoal: “posto que nenhum livro, qualquer que seja sua autoridade, inclusive uma revelação que tenha acontecido aos meus próprios sentidos pode impor-me por religião (de atitudes) algo que não esteja em mim pela lei sagrada (Br, 10: 179).

g) A intenção do autor e o sentido histórico do texto bíblico

Ao forçar a interpretação moral e relativizar a literalidade e os dados históricos do texto, Kant torna-se suspeito de deixar à margem a intenção do autor e utilizar o texto bíblico para fins moralizantes (STANGNETH, 2000). Nesse caso, Kant não seria um intérprete, mas um manipulador. De fato, “a leitura dos livros sagrados ou a inquirição do seu conteúdo tem como intuito final tornar os homens melhores; mas o histórico, que em nada contribui para tal, é algo em si de totalmente indiferente, com o qual se pode lidar como se quiser” (RGV, AA 6:111). Embora as palavras de Kant sejam fortes no sentido de priorizar a melhoria moral do homem como princípio supremo da hermenêutica bíblica, isso não autoriza a manipulação arbitrária da Escritura. A relativização do dado histórico e literal em função do sentido da razão prática só é admissível em caso de obscuridade, erro ou redundância do texto.

O que aqui foi dito não se deve, por isso, considerar como se houvesse de ser uma interpretação da Escritura, interpretação que está fora dos limites da competência da simples razão. Pode alguém explicar a si mesmo como utiliza moralmente uma exposição histórica sem por isso decidir se é esse também o sentido do escritor ou se apenas nós o estabelecemos; contanto que por si seja verdadeiro e sem nenhuma prova histórica e que, ao mesmo tempo, seja o único sentido segundo o qual podemos para nós, decerto em ordem à melhoria, tirar algo de uma passagem da Escritura que, de outro modo, seria um aumento inútil do nosso conhecimento histórico. (RGV, AA 6: 43)

A hermenêutica kantiana da Escritura não ignora a intenção do autor. O “intérprete da Escritura” [*Schriftausleger*] deve ser apoiado pelo erudito escriturista [*Schriftgelehrte*], a quem cabe obter o conhecimento indispensável à autenticação histórica da autoridade da revelação registrada na escritura. A erudição escriturística demanda conhecimento sobre línguas mortas, “amplo conhecimento e crítica históricos para ir buscar às condições, aos costumes e às opiniões (crença popular) daquela época os meios graças aos quais se pode

patentear a compreensão à comunidade eclesial” (RGV, AA 6: 113). “Embora tal erudição decida unicamente que a origem daquela Escritura nada em si contém que torne impossível a sua adoção como imediata revelação divina” (RGV, AA 6:112), ela é imprescindível ao intérprete da Escritura, a quem cabe aproximá-la “pouco a pouco à consonância, quanto ao seu conteúdo essencial, com os universais princípios de fé morais” (RGV, AA 6: 110).

Considerações Finais

A incompreensão dos intérpretes sobre a legitimidade de uma teologia no sistema kantiano se deve a uma noção indevida de racionalidade. Kant instituiu o conceito de racionalidade complexa como crítica à noção tradicional, eminentemente substancial. Além da dimensão teórica, a racionalidade comporta também as dimensões prática, estética e teleológica. Cada dimensão discursiva da racionalidade possui princípios e condições de legitimidade distintos. A teologia, radicada na racionalidade prático-teleológica, é parte essencial do projeto crítico de Kant. Ela oferece a representação teleológica indispensável à determinação da vontade, não na condição de fundamento, mas como a consequência necessária de um arbítrio conforme à legalidade moral. A experiência moral não nos permite acesso teórico a Deus. No entanto, a tensão teleológica, originada na determinação da vontade pela lei, demanda e legitima um pensamento representacional animado pela fé racional. De fato, o compromisso com determinada intenção moral pressupõe a firme convicção de que o fim em questão é alcançável através da ação posta. Ao realizarmos a ação conforme a lei moral, suas consequências nos orientam na direção daquele fim, representado e acreditado.

A teologia kantiana possui caráter crítico-iluminista. Kant qualifica sua época como a “época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se” (KrV, A XII). O ponto central do iluminismo [*Hauptpunkt der Aufklärung*] está radicado na saída do homem de sua culpável minoridade, sobretudo no domínio religioso (WA, AA 8:41). Kant nota que a religião, por sua santidade, e a legislação, por sua majestade, resistem à crítica. A crítica não visa à eliminação da religião e da teologia, que estão radicadas numa necessidade moral irreprimível, mas à restituição do respeito sincero que a razão só concede a quem pode suportar o seu exame livre e público (KrV, A XII). A razão como suprema hermeneuta da Escritura significa, mais que uma reforma, uma revolução. Em questão não está um dogma ou um método exegético, mas as religiões estatutárias. Se a religião está radicada na racionalidade, não

é privilégio exclusivo de uma casta ou alguns eleitos, extraordinariamente inspirados e detentores de um poder numinoso impassível de crítica, análise e juízo racionais. Uma vez que a religião está enraizada na racionalidade, é parte irrenunciável do esclarecimento como fato individual e coletivo. “No tocante à sua pessoa, um homem pode, e mesmo assim só por algum tempo, na parte que lhe compete, adiar o Esclarecimento. Mas a renúncia a esse, quer para si mesmo quer ainda mais para sua progênie, significa violar e pisotear os sagrados direitos da humanidade” (WA, AA 8: 39).

Referências

ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism**. London: Yale University Press, 2004.

Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CUPITT, Dom. Kant and the negative theology. In: **Is Nothing Sacred?: The Non-Realist Philosophy of Religion**. Selected Essays. New York: Fordham University Press, 2021, pp. 3-18.

DENZINGER, Enrique. **El Magisterio de la Iglesia**. Barcelona: Biblioteca Herder, 1963.

DUPLÁ, Leonardo Rodríguez. **L'esegesi Bíblica Kantiana**. Studi Kantiani, vol. 25, Accademia Editoriale, 2012, pp. 11–29.

ESPOSITO, Costantino. Introduzione. In: **Immanuel Kants Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre**. Herausgegeben von Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1817). Traduzione, introduzione e note di Costantino Esposito. Napoli: Bibliopolis, 1988, pp. 11-91, p. 19.

GRECO, Teodoro. **Teologia Moral**. Compêndio de teologia moral para o clero em geral e leigos. São Paulo: Edições Paulinas, 1959.

KANT, Immanuel. **Kants Gesammelte Schriften**. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29v. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. Edição bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Gen e Forense Universitária, 2012.

_____. Lectures on Religion. In: *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by Allen Wood and George di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 335-452.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.

_____. **A Religião nos limites da simples razão.** Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2008.

_____. **O Conflito das faculdades.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia. Tradução e notas de Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*, 19 (dez. 2015): pp. 153-176.

_____. **Resposta à pergunta: Que é o esclarecimento?** Tradução de Márcio Pugliesi. *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEMA-HINCAPIÉ, Andrés. Kant y la Biblia: principios kantianos de exégesis bíblica. **Daimon Revista de Filosofia**, n.18, 1999, pp. 155-162.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. In: Lutero, Martinho. **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas** - v. 2. O programa da Reforma, Escritos de 1520. Porto Alegre: Concórdia, 2000.

RAY, Matthew Alun. **Subjectivity and Irreligion: Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche.** London: Routledge, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: **Sämmtliche Werke in sechs Bänden.** Herausg. v. Eduard Griesbach. Leipzig: Reclam, 1891, Band III, p. 502-506.

SAVAGE, Denis. Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil. In: **Kant's Philosophy of Religion reconsidered.** Ed. Philip j. Rossi and Michael Wreen. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 54-76.

STANGNETH, Bettina. **Kultur der Aufrichtigkeit: Zum systematischen Ort von Kants Religião innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

WARD, Keith. **The Development of Kant's View of Ethics.** Oxford: Basil Blackwell, 1972.

WOOD, Allen. Kant's Deism. In: ROSSI, Philip. **Kant's Philosophy of Religion reconsidered.** Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 1-21.

YOVEL, Yirmiahu. **Kant and philosophy of History.** Princeton: Princeton University Press, 1980.

Submetido em: 14-2-2022

Aceito em: 4-1-2023