

PRECONCEITO CONTRA A RELIGIÃO

PREJUDICE AGAINST RELIGION

Francisco Antônio de Vasconcelos¹

Resumo

O objetivo deste escrito é discutir, recorrendo à Filosofia, a atitude negativa (tipicamente moderna) em relação às religiões, entendendo ser ela um preconceito. Trata-se de uma pesquisa teórica, a partir de literatura especializada. O problema de pesquisa aqui enfrentado consiste em saber se, de fato, é lícito negar às religiões a razão de existir. Em um esforço para dar conta dessa questão, o artigo possui dois tópicos centrais: um discute o tema da morte de Deus, no contexto filosófico do século XIX; outro debate a tese da existência de Deus, no pensamento de Immanuel Kant.

Palavras-chave: Morte de Deus. Religião. Modernidade. Existência de Deus.

Abstract

The purpose of this paper is to make a discussion - using Philosophy - of the negative attitude (typically modern) in relation to religions, understood to be the result of a prejudice characterized by the negation of a transcendent reality. This is a theoretical research, based on specialized literature. The research problem here is whether it is, in fact, right to deny religions the reason for existing. In an effort to answer this question the article has two central topics: One discusses the theme of God's death in the philosophical context of the nineteenth century; while another debates the thesis of the existence of God in the thought of Immanuel Kant.

Keywords: God's death, Religion. Modernity. Existence of God.

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, a questão norteadora consiste em saber se as religiões estão realmente desabilitadas, conforme querem aqueles filhos da Modernidade que contestam a existência de Deus/deuses ou de um ser/seres transcendente(s).

De fato, o desenvolvimento epistemológico e os eventos históricos que, em seu conjunto, ajudaram a forjar aquilo que aprendemos a denominar Modernidade colocaram em risco a crença milenar no transcendente, afetando todas as formas históricas de religião (incluídas nessa conta estão configurações animistas, politeístas e monoteístas de se vivenciarem os sentimentos religiosos). Como consequência, as religiões foram instigadas a se justificar.

¹ Doutor em Educação e Pós-Doutor em Ciências da Religião. Docente na Universidade Estadual do Piauí. Contato: franciscoantonio_vasconcelos@yahoo.com.br.

Uma das vias mais utilizadas para realizar essa tarefa costuma ser a fundamentação filosófica. Fazendo-se a opção por trilhar esse caminho, o problema principal a ser enfrentado tende a ser a verificação racional da existência de Deus (ou seres superiores transcendentais).

Até os dias de hoje, as razões para a defesa filosófica da crença em Deus se relacionam fundamentalmente com dois problemas: não é possível justificar a relação, muito menos a causação de propriedades mentais a partir de propriedades materiais, e não é possível justificar a epistemologia a partir de um ponto de partida externo à mente humana e ao ato de filosofar. (COELHO, 2018, p. 176).

A filosofia cristã – em um movimento cujas origens podem ser postas antes mesmo da Patrística, portanto, na escrita, em língua grega, dos textos que posteriormente passariam a compor o Novo Testamento – defende que fé e razão são elementos fundamentais e complementares para o ser humano encontrar a verdade. Agostinho de Hipona analisa essa relação, em momentos distintos de algumas de suas obras:

Em última análise, tudo se reduz à descrição do processo histórico que levou Agostinho, pelos caminhos da razão (*intellige ut credas*), a tornar à fé de Mônica e como depois, por impulso da mesma fé (*crede ut intelligas*), continuou a servir-se da razão para ulterior esclarecimento daquela — a fé em busca da inteligência (*fides quarens intellectum*). (FREITAS, 1999, p. 249).

Considerando o fato de a relação em questão ter sido um dos elementos centrais de sustentação do discurso filosófico elaborado pelos cristãos durante os dez séculos seguintes – para ficarmos apenas no período medieval –, não parece razoável a acusação de irracionalidade levantada por alguns contra o discurso religioso.

Esse vínculo indissolúvel entre fé e razão, ao mesmo tempo, torna-se melhor compreensível e colabora para explicar mais adequadamente uma visão de mundo que une, intrinsecamente, o imanente e o transcendente como partes de um todo. Nessa direção, vale frisar:

A época moderna enquanto “disjunção (*Entzweiung*)” (TWA, 2, 19) de sujeito e objeto apela a uma unidade à qual Hegel chama de “reversão (*Umkehrung*).” Essa reversão tem lugar na reflexão que desvela as representações religiosas para descobrir o seu coração racional, i. e., metafísico da religião. (GABRIEL, 2011, p. 529).

No século XVIII, a principal expressão do pensamento moderno, ou seja, a filosofia de Kant, apresenta a realidade cindida em duas partes: mundo fenomênico² (reino da necessidade) e mundo noumênico³ (reino da liberdade). Assim,

² O fenômeno só existe *a posteriori*, necessitando ser percebido por um sujeito. O fenômeno é aquilo que é condicionado pelo Espaço e pelo Tempo, formas a priori da sensibilidade. O mundo fenomênico pode ser conhecido e o fazemos através da ciência (KANT, 2001).

³ Ele é formado por conteúdos como a coisa em si, a imortalidade da alma e Deus. Para o pensador alemão, trata-se de uma realidade inalcançável pelo sujeito do conhecimento. O mundo noumênico nós apenas supomos sua existência, sendo ele objeto de estudo da metafísica (KANT, 2001).

Desde que Immanuel Kant estabeleceu em sua *Crítica da razão pura* as fronteiras da razão em seu uso empírico, condenando as afirmações de pretensão transcendental, ou seja, que ultrapassam as fronteiras da experiência, iniciou-se no pensamento alemão uma revolução que dificilmente encontrará o seu paralelo na história. (FEUERBACH, 2007, p. 8).

Então, na próxima seção, trataremos de um problema que, para ser compreendido mais adequadamente, precisa ser situado nesse novo cenário mencionado por Feuerbach. Só depois, na seção 3, retornaremos ao pensamento de Kant para verificar como ele lida com o tema da existência de Deus.

2 O SÉCULO XIX E A MORTE DE DEUS

No século XIX, na Europa, a tese da não existência de Deus será posta sem subterfúgios e ganhará terreno. Na sequência, para discutir a questão da morte de Deus, apresentaremos alguns elementos do pensamento de Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, Karl Marx e Friedrich Nietzsche.

Em Hegel (1992, 1995), o problema da morte de Deus está situado na crítica feita pelo filósofo às metafísicas da transcendência. Devemos ter presente que, ao contrário de Espinosa, Hegel não define Deus como *substância*. Para o filósofo alemão, “[...] o absoluto precisa da negação, ou seja, da atitude metafísica para se tornar Deus, estrutura essa a que Hegel chama de ‘sujeito’.” (GABRIEL, 2011, p. 528). Contudo, em que consiste essa subjetividade? No fato de Deus (o absoluto) ser pensado pelo homem (o pensamento finito). Em seu modo de ver

[...] a morte de Deus (i.e., a morte de Cristo) significa a morte da transcendência, ideia essa que também subjaz à declaração nietzschiana da morte de Deus (HEIDEGGER, 2003; HOULGATE, 1986). Hegel afirma que a época moderna se define pela perda do mundo transcendente. A época moderna é, por conseguinte, a época do monismo. (GABRIEL, 2011, p. 526).

Dessa forma, o Deus imanente hegeliano é concebido “como o *espírito da comunidade*.” Nesse sentido, o pensador nos revela um deus finito, cuja manifestação será realizada na própria linguagem da comunidade. Segundo o filósofo, “Não há, pois, nada em si que não seja em si para nós” (GABRIEL, 2011, p. 527).

As unidades metafísicas – defende Hegel – presumem o pensamento metafísico. Assim, “[...] o programa de Hegel é o de deduzir a totalidade das pressuposições metafísicas em vez de descobrir uma unidade substancial, um absoluto determinado” (GABRIEL, 2011, p. 528).

Na modernidade, de acordo com Hegel, o *niilismo* é a forma de manifestação da morte de Deus, devendo ser destacada, ainda, a lacuna entre razão e religião como uma das

características do mundo moderno. Sublinhe-se também que, para o referido autor, a filosofia supera a religião, pois esta representa o espírito absoluto através de imagens e aquela realiza a tarefa de refletir a respeito dele (GABRIEL, 2011). A esse respeito temos:

[...] Para Hegel, portanto, prolongar a vida finita e particular num mundo dos espíritos equivaleria a retrogradar para o estágio inconsciente do Espírito, negando a manifestação positiva de Jesus Cristo e a manifestação onipresente e eterna alcançada pela filosofia. (COELHO, 2018, p. 193).

Depois da morte de Hegel, alguns de seus discípulos se dedicaram ao estudo da filosofia da religião elaborada pelo teórico. Por que o interesse desses pensadores? Uma hipótese possível é o fato de a filosofia hegeliana ter sido vista por eles como uma versão filosófica do cristianismo, para realizarem, a partir daí uma crítica ao sistema absoluto do pensador de Stuttgart. Um desses alunos foi Ludwig Feuerbach.

A religião será o grande tema de Feuerbach. Ele a descreverá como antropologia. Seguindo essa linha, o autor define Deus como mera projeção humana. Então, a teologia é apresentada como uma simples antropologia.

Por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. [...] o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo. [...] O ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência. (FEUERBACH, 2007, p. 38).

O ateísmo moderno de Feuerbach⁴, marcado pela crença no homem, representa o desejo de superação da religião. Posto não existir um Deus, enquanto ser real, substância real, transcendente, não faz sentido a prática religiosa baseada em tal ser. A crítica à religião elaborada pelo pensador em questão tem por solo uma filosofia cujo princípio é o próprio homem. Este é, afirma o autor,

[...] o ente real ou o mais real possível, o verdadeiro *ens realissimum*: o homem e não a substância de Spinoza, nem o Eu de Kant e Fichte, nem a identidade absoluta de Schelling, nem o espírito absoluto de Hegel; em resumo, nenhum princípio abstrato ou somente pensado ou imaginado desta filosofia que produz o pensamento retirando-o do seu oposto, da matéria, da essência, dos sentidos. (FEUERBACH, 2007, p. 22).

Nesse teórico, temos a antropologização do sagrado, isto é, o homem descreve Deus a partir da própria essência humana. Assim, “O antropocentrismo de Feuerbach será, pois, um antropoteísmo: o homem é o único deus para o homem” (VAZ, 2000, p. 126). Feuerbach sublinha que a religião adora o homem. E prossegue reconhecendo o ateísmo e a negatividade de *A Essência do cristianismo*. Contudo o escritor esclarece qual é o objeto negado por sua obra, isto é, a essência não humana da religião (FEUERBACH, 2007).

⁴ O jovem Feuerbach largou os estudos de Teologia para ingressar no curso de Filosofia, ministrado por Hegel, na Universidade de Berlin.

De fato, o que o filósofo, em sua crítica da religião, sugere é tirarmos Deus do lugar ocupado tradicionalmente por Ele e, ali, colocarmos o homem.

Em 1845, as *Teses sobre Feuerbach* foram escritas por Marx. Portanto, isso ocorre em um momento de considerável prestígio e influência do pensamento tanto de Hegel quanto de Feuerbach sobre a intelectualidade da época. No início, em uma abordagem dialética, Marx deseja uma harmonização entre o materialismo defendido por Feuerbach e o idealismo elaborado por Hegel. Entretanto, essa obra – se ainda não representa uma ruptura total com o pensamento feuerbachiano – significa, certamente, uma tomada de distância por parte de Marx.

Na Tese I, o autor condena o fato de Feuerbach, em sua obra *A essência do Cristianismo*, ter a atitude teórica como a única realmente humana (MARX, 1982). Para o filósofo de Trier, a realidade é indissociável da práxis humana e, definitivamente, ela não deve ser entendida como um objeto estático conforme quer Feuerbach.

Marx destaca a relação entre o conjunto das ideias e o econômico. “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o ser social que, inversamente, determina a sua consciência.” (MARX, 1977, p. 24). Desse modo, a consciência é entendida como algo histórico. Então, “[...] a consciência é a relação com outra coisa que não ela mesma, com a realidade social. Esse princípio inaugural do materialismo histórico supera o humanismo de Feuerbach.” (VIEIRA, 1996, p. 31).

Nessa direção, na tese VI, Marx afirma que Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais (MOTA, 2016). Prosseguindo em sua crítica à filosofia da religião de Feuerbach, na tese VII, Marx afirma que Feuerbach não vê que o próprio ‘sentimento religioso’ é um *produto social* e que o indivíduo abstrato que analisa pertence a uma determinada forma de sociedade (MARX, 2002).

De acordo com Ernst Bloch (1988), a filosofia elaborada por Marx diz respeito a procurar caminhos que possibilitem ao ser humano tornar-se o responsável pela elaboração de seu futuro. Em tal mundo criado historicamente pela atividade do homem, a liberdade será plena. Para que isso ocorra, qual será o papel reservado à filosofia?

A tarefa da filosofia é aqui evidente, pois faz com que o homem se dirija para o Sumo Bem (entendido não em sentido idealista ou religioso, mas sim histórico). Para compreender que coisa é o Sumo Bem, Bloch nega uma visão historicista da história [...]. Longe de desconhecer a dinâmica social da história, Bloch nela encontra os motivos segundo os quais o homem, ao fazer a história, lança-se no desconhecido; isso é motivado não pelo simples prazer de investigação ou insatisfação quanto ao presente, mas porque ele se dirige para o Sumo Bem. (VIEIRA, 1996, p. 44).

O que mais podemos dizer sobre o Sumo Bem? Ele é o Único Necessário, o responsável por dar um norte às utopias humanas, o grande *telos* do trabalho revolucionário, isto é, tornar a humanidade livre (VIEIRA, 1996). Temos, então que:

A ação humana, ao dirigir-se para o *Novum*, orienta-se pelo Bem Supremo, o qual é identificado com a liberdade: o homem concreto, que vive uma situação de opressão, dela conscientizando-se, visa a libertação. [...] O homem toma consciência de seu poder a partir da percepção de que, através do trabalho, pode interferir no mundo, transformando-o. A essência da perfectibilidade nada mais é do que a abolição da alienação no homem e na natureza. (VIEIRA, 1996, p. 45).

Esclarecendo melhor o significado da *perfectibilidade* mencionada por Bloch a partir de Marx, devemos destacar que se trata do homem naturalizado e da natureza humanizada (VIEIRA, 1996). Conforme se pode notar, nesse esquema, não há espaço para o divino.

Outro filósofo associado à tese da morte de Deus é Nietzsche.

Em sua resenha sobre o livro de Karl Löwith *De Hegel a Nietzsche*, Kahlmeyer-Mertens nos informa a visão de Nietzsche a respeito de Hegel: trata-se de “um insidioso teólogo” e “um acontecimento totalmente europeu e uma tentativa de superar o século XVIII” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 306). A respeito da relação entre o pensamento de Nietzsche e a filosofia de Marx, a referida resenha afirma:

Nietzsche, por sua vez, não possuiria laços com a crítica revolucionária da esquerda hegeliana (em verdade, como atesta a obra, o pouco que conhecia dela seria por intermédio de Wagner e de Feuerbach). Segundo Löwith, fora por este motivo que Nietzsche nunca se aproximou da filosofia de Marx, embora não desprezasse os herdeiros/dissidentes de Hegel. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 306).

O anúncio de que Deus está morto foi feito por Nietzsche pela primeira vez, no início do Livro III de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2006). Mais adiante, no aforismo 125, o autor nos apresenta a parábola do homem insensato. Certa manhã, num mercado, um homem gritava constantemente: “*Procuro Deus! Procuro Deus!*” Riram dele, pois muitos ali eram incrédulos. Então:

O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “Para onde foi Deus?” – exclamou – “É o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos. Mas como fizemos isso. [...] Não sentimos nada ainda da decomposição divina? – Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos. [...] Nunca houve ação mais grandiosa e aqueles que nascerem depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que o foi alguma vez toda essa história. (NIETZSCHE, 2006, p. 129).

Mas, afinal, o que significa o evento da morte de Deus? Uma interpretação possível é que, na cultura ocidental, as religiões em geral – e, especialmente, o cristianismo – experimentavam o seu ocaso. Tal acontecimento representa uma nova possibilidade para a humanidade, isto é, trata-se de uma oportunidade que o homem tem para estabelecer uma existência como afirmação da vida.

O que teria causado essa morte? Certamente, ao afirmar o óbito de Deus, Nietzsche tinha presente os episódios científicos e filosóficos ocorridos no século XIX que abalaram as bases da civilização e da moral outrora estabelecidas pelo cristianismo.

3 O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM KANT

Desde a filosofia antiga, saber se é possível ou não ao homem, através da razão, provar que Deus existe representa uma questão que, de algum modo, despertou o interesse de pensadores. Dentre eles podemos citar Platão, Aristóteles, Agostinho de Hipona, Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino, Descartes e, claro, Immanuel Kant.

Este último tratará do referido tema em obras como *Crítica da razão pura* (2001), *Crítica da razão prática* (2002) e *Crítica da faculdade do juízo* (2008).

Na *Crítica da razão pura* (2001), Deus é apresentado pelo autor como um ser de razão, uma ideia posta como condição da unidade do mundo objetivo, isto é, a terceira ideia reguladora da razão⁵. Entretanto, de acordo com o filósofo, “[...] Não temos o menor fundamento para admitir em absoluto (para o supor em si).” (KANT, 2001, B714). Mas, por que somos levados a acreditar em um ser marcado pela perfeição? Para o pensador, “o mundo” é a resposta. Ele prossegue:

Aqui se mostra, claramente, que a ideia desse ser, bem como todas as ideias especulativas, significam somente que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todos eles oriundas de um único ser, que tudo abrange como causa suprema e omnissuficiente. (KANT, 2001, B714).

A Terceira Secção do Capítulo III tem por título *Dos argumentos da razão especulativa em favor da existência de um Ser Supremo*. Nela, Kant enfrenta o tema das provas da existência de Deus e apresenta apenas três. Ele esclarece:

Todos os caminhos, pelos quais neste intuito se possa enveredar, partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo; ou põem, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos. A primeira prova é a prova *físico-*

⁵ As outras duas são, respectivamente a alma e o mundo. Para uma melhor compreensão do conceito de ideia, verificar *A razão e suas ideias* (ALMEIDA, 2017). A respeito das ideias (agora, na sequência: alma, mundo e Deus), tenha-se presente a fala de Kant: “Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral” (KANT, 2001, B392). O autor continua o seu esclarecimento: “O sujeito pensante é objeto da psicologia; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objeto da cosmologia, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objeto da teologia” (KANT, 2001, B393).

teológica, a segunda a *cosmológica* e a terceira a *ontológica*. Não há nem pode haver outras. (KANT, 2001, B619).

Cada uma das seções seguintes será dedicada por Kant à discussão, uma por vez, de todas elas, começando pela última. Os títulos das seções são bastante esclarecedores. Vejamos: Quarta, *Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus* (KANT, 2001, B620-630); Quinta, *Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus* (KANT, 2001, B631-648); Sexta, *Da impossibilidade da prova físico-teológica* (KANT, 2001, B649-658).

Kant defende não ser possível provar racionalmente que “Há um Deus, há uma vida futura.” Contudo o filósofo prossegue seu argumento, admitindo que, se isso é verdade, verdadeiro também é o seu oposto, ou seja, provar por meio da razão a não existência de Deus. Nas palavras do escritor: “[...] é apodicticamente certo que nunca aparecerá ninguém que possa sustentar o *contrário* com a mínima aparência de verdade e para já não dizer dogmaticamente.” (KANT, 2001, B770).

Adiante, dando continuidade à sua reflexão sobre a impossibilidade de se demonstrar racionalmente que não existe Deus, o autor declara:

Quando ouço dizer que um espírito pouco comum destruiu, pelos seus argumentos a liberdade da vontade humana, a esperança de uma vida futura e a existência de Deus, tenho curiosidade de ler o seu livro, pois espero do seu talento que faça progredir os meus conhecimentos. Sei já previamente e com toda a certeza que nada destruiu de tudo isso, não porque eu julgue possuir provas irrefutáveis destas importantes proposições, mas porque a crítica transcendental, que me descobriu todos os materiais da nossa razão pura, me convenceu completamente de que se a razão é inteiramente incapaz, nesse campo, de estabelecer proposições afirmativas, tão-pouco ou ainda menos é capaz de poder sobre tais questões afirmar algo de negativo. (KANT, 2001, B781).

Para Kant, a ideia de Deus é um postulado para a vida moral do ser humano livre. Nessa direção, o pensador interroga:

[...] o que se deve fazer se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral. (KANT, 2001, B829).

Conforme ele observa, desde a filosofia antiga, o problema de Deus vem sendo posto de maneira equivocada, isto é, a questão de saber se ele existe ou não é desprovida de sentido. Para o teórico, a pergunta a ser colocada é outra: Por que o homem precisa da ideia de Deus? De acordo com Kant, a tentativa de responder a esta interrogação irá nos conduzir para o campo da moral. (KANT, 2001, B829).

Na *Crítica da razão prática* (2002), Deus e a imortalidade são colocados por Kant como a condição do sumo bem – não da lei moral (para o filósofo, essa tarefa compete à liberdade). O autor afirma que o ser humano não pode conhecer essas ideias. Assim, para o pensador, “[...] o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma <causa>

suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral.” (KANT, 2002, p. 225).

A existência de Deus e a imortalidade, juntamente com a liberdade formam a tríade de postulados da razão prática pura (KANT, 2002). O primeiro é consequência “[...] da necessidade da condição de... um mundo inteligível para que exista o sumo bem mediante a pressuposição do sumo bem independente, isto é, da existência de Deus.” (KANT, 2002, p. 239).

A razão prática pura alarga o nosso conhecimento. A esse respeito, Kant explica: “[...] não conhecemos, segundo o que são em si mesmo, nem a natureza de nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o Ser supremo, mas apenas unificamos seus conceitos no conceito **prático de sumo bem.**” (KANT, 2002, p. 241).

De acordo com Kant, Deus pertence ao mundo moral. Assim, nas palavras do autor,

[...] nada mais resta dos conceitos, pelos quais pensamos um ente intelectual puro, do que é diretamente requerido para a possibilidade de representar-se uma lei moral, por conseguinte, em verdade um conhecimento de Deus mas somente em sentido prático. (KANT, 2002, p. 248).

O filósofo desafia os especialistas em Deus. Para o teórico alemão, não há sequer uma única propriedade utilizada para determinar esse objeto que, ao abstrairmos seus aspectos antropomórficos, não restasse apenas a mera palavra. Entretanto, no que diz respeito ao conhecimento prático, Kant prossegue sua reflexão frisando:

[...] será conferida também realidade ao conceito do objeto de uma vontade determinada moralmente (ao de sumo bem) e, com ele, às condições de sua possibilidade, as ideias de Deus, liberdade e imortalidade, mas sempre só em referência à prática da lei moral. (KANT, 2002, p. 249).

As reflexões kantianas no campo da filosofia moral promovem um encontro entre a natureza e o reino da moralidade. Em outras palavras, isso significa dizer que Kant objetiva “[...] garantir o acordo entre natureza, compreendida como o conjunto de agentes racionais e sensíveis, e a moralidade, isto é, unidade racional do querer.” (ZINGANO, 1988, p. 183).

Na *Crítica da faculdade do juízo* (2008), há um esforço do autor por reencontrar o finalismo da natureza. O livro ensina que o atributo humano de poder julgar nos coloca em contato com o finalismo daquilo que é belo. Nessa obra, o filósofo concilia as outras duas críticas mencionadas acima, mostrando que o homem não possui apenas a capacidade de conhecer e de agir – habilidades demonstradas, respectivamente, na *Crítica da razão pura* (2001) e na *Crítica da razão prática* (2002).

Devemos considerar que “O Deus da *Crítica da razão prática* tem, pois, de ser ele próprio um *summum bonum* e uma *summa intelilligentia*” (FÖRSTER, 1998, p. 38). Entretanto seria ele também um *ens summum*? A terceira crítica nos possibilita encontrar a resposta para essa questão, pois ela “[...] permite interpretar o sumo bem ao mesmo tempo como o fim

último da criação.” (FÖRSTER, 1998, p. 38). Dito isso, então, como entender a natureza? “[...] um todo conforme a fins” (FÖRSTER, 1998, p. 38).

Assim, como devemos pensar o ser primordial (Deus)? “[...] como inteligência e legislador para a natureza, mas também como soberano legislador em um reino moral dos fins.” (FÖRSTER, 1998, p. 38).

Contudo, no entender de Kant, o fim último da criação é o aperfeiçoamento moral da humanidade, considerada como uma totalidade. Trata-se aqui da criação de uma comunidade ética. Para isso, é preciso “[...] erigir uma sociedade segundo leis da virtude, precisamente uma república ética ou povo moral de Deus.” (FÖRSTER, 1998, p. 39). Decerto, no livro em discussão, há um interesse de Kant em debater a moral. Nele, o autor pretende determinar a existência de vínculos entre a filosofia da natureza e a filosofia moral (CITRO, 2011).

Finalmente, não se pode olvidar o fato de o conceito de Deus ter sofrido variações, no decorrer da filosofia do pensador de Königsberg. Assim, não é demasiado dizer: “No que concerne a essa parte de sua teoria, Kant parece ter considerado e defendido por algum tempo todas – ou quase todas – as possibilidades de interpretação.” (FÖRSTER, 1998, p. 29).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista teórico, conforme vimos, para Kant, não é possível negar através do uso da razão a existência de Deus. Nós estamos de acordo com esta conclusão, pois, considerando os filósofos que tiveram a coragem de enfrentar o problema, a resposta formulada pelo pensador de Königsberg nos parece ser a mais lúcida.

Considerando as fortes acusações dirigidas historicamente contra a religião, poder-se-ia colocar a questão de Deus/transcendente sob o aspecto empírico. Então, a tese defendida por alguns de que um mundo sem religião seria melhor para a humanidade faz sentido? A rigor, nós não temos como responder adequadamente a esta pergunta, pois, até agora, a experiência humana tem sido a de uma existência fortemente marcada pela presença do elemento religioso. Além disso, recorrer à casuística não ajudaria, dado que, se, de um lado, a história nos fornece exemplos da utilização da fé por parte de determinados setores ou personalidades religiosas, cujo resultado foi a realização do mal no mundo, por outro lado, a mesma história está repleta de experiências de boas ações as quais, em suas motivações e objetivos, são marcadas pela vivência da fé.

Nessa direção, podemos considerar o caso do Brasil, no qual a maior parte da população se declara pertencente a algum tipo de religião. Em nosso país, historicamente, há um esforço – embora muitas vezes marcado por contradições – de se vivenciar a crença no

transcendente, unindo fé e política⁶. Aqui, nós nos deparamos com um problema crucial para as religiões, isto é, a tese (fortalecida a partir do final do século XVIII graças, especialmente, aos eventos da Revolução Francesa) segundo a qual não se deveria permitir às religiões participar da elaboração de decisões construídas no espaço próprio da Política. Para nós, essa proposta é desprovida de sentido. Entendemos que não se pode proibir a religião de atuar na esfera pública (VASCONCELOS, 2017).

A esse respeito, em nosso país, a vivência da fé é, ao longo de seu processo histórico, marcada por uma aproximação significativa desses dois espaços. Considerando o ocorrido a partir das últimas décadas do século passado, podemos observar: apesar de vir acontecendo uma redução constante no número daqueles que se declaram católicos, a grande maioria da população ainda é constituída por cristãos ligados à Santa Sé; verifica-se o crescimento continuado dos evangélicos, cuja atuação crescente – e já significativa – no campo político brasileiro é um fato importante; sobre as religiões afro-brasileiras, nota-se um permanente aumento na quantidade de seus membros e um fortalecimento de sua autocompreensão como sujeitos políticos.

Assim, sobre as religiões, entendemos ser mero preconceito qualquer juízo ou atitude cujo objetivo seja defender a ideia segundo a qual elas (seja qual for) não possuem razão de ser.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, P. J. A razão e suas ideias. **Studia Kantiana**, v. 15, n. 1, p. 123-152, 2017. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/287/0>. Acesso em: 12 abr. 2018.
- BLOCH, E. Mudança de mundo: ou as 11 Teses sobre Feuerbach. In: GENRO FILHO, Adelmo (Org.). **Filosofia e práxis revolucionária**. São Paulo: Brasil Debates, 1988. p. 30-60.
- BRITO, Ê. J. da C. Teologia da libertação: fé e razão na perspectiva do pobre. In: VASCONCELOS, Francisco Antonio de (Org.). Dossiê Fé e Política: Experiências católicas no Brasil do século XX. **Cadernos Cajuina**, v. 3, n. 3, p. 17-35. Disponível em: https://cadernoscajuina.pro.br/revista_s/index.php/cadcajuina/issue/view/9/showToc. Acesso em: 11 dez. 2018.
- CITRO, D. Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo e o abismo na Filosofia. **Ensaio Filosóficos**, v. 3, p. 43-53, 2011. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo3/Danilo_Citro.pdf. Acesso em: 12 set. 2018.
- COELHO, H. S. O Deus “cristão” de Hegel: A estrutura das Preleções sobre Filosofia da Religião e a reação a elas. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. XXI, p. 175-197, 2018. Disponível em: <http://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17718>. Acesso em: 13 maio 2019.
- FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

⁶ Nesse sentido, no campo social, deve-se destacar a defesa da parcela formada pelos mais pobres da população brasileira (BRITO, 2018).

- FÖRSTER, E. As mudanças no conceito kantiano de Deus. **Studia Kantiana**, v. 1, n. 1, p. 29-52, 1998. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/2/90>. Acesso em: 14 ago. 2018.
- FREITAS, M. da C. Razão e fé no pensamento de Santo Agostinho. **Didaskalia**, p. 249-255, 1999. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/18322/1/V0290102-249-255.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2018.
- GABRIEL, M. A ideia de Deus em Hegel. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 33, p. 525-537, 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1603/1510>. Acesso em: 14 maio 2019.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: A Filosofia do Espírito; Volume III. Tradução: Paulo Menezes e José de Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX, de Karl Löwith. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 6, n. 2, p. 304-309, 2015.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução: Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- MARX, K. Prefácio de 1859 à Contribuição à crítica da Economia Política. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- MARX, K. **Teses sobre Feuerbach**. Lisboa/Moscú: Edições Avante, 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em: 05 fev. 2019.
- MOTA, Paulo Henrique Pereira. A noção de essência humana no jovem Marx. **Revista Filogênese – Revista Eletrônica de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP**, v.9, 2016. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/8_paulopereiramota.pdf. Acesso em: 21 out. 2021.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.
- VASCONCELOS, F. A. de. O Conselho Paroquial: O “Outro” e a solidariedade como um valor. **Revista Ciências da religião: História e Sociedade**, v. 15, n. 1, p. 98-121, 2017. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/10646/7376>. Acesso em: 21 set. 2018.
- VAZ, H. C. de L. **Antropologia Filosófica**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- VIEIRA, A. R. A filosofia marxiana: Uma análise das teses de Marx sobre Feuerbach. **Princípios**, v. 3, n. 4, p. 27-50, 1996. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/VIEAFM>. Acesso em: 21 set. 2018.
- ZINGANO, M. A. **Razão e história em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1988.