



Universidade de Brasília

Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Guilherme de Oliveira Clemente

A relação entre a religião e a ética : uma investigação de *A Religião nos Limites da Simples Razão e Temor e Tremor*

Brasília

2025

Guilherme de Oliveira Clemente

A relação entre a religião e a ética : uma investigação de *A Religião nos Limites da Simples Razão e Temor e Tremor*

Trabalho de conclusão de curso apresentado
ao Departamento de Filosofia da Universidade
de Brasília como requisito parcial para
obtenção do título de Bacharel em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília

2025

CIP - Catalogação na Publicação

CC626rr Clemente, Guilherme de Oliveira.
A relação entre a religião e a ética : uma investigação
de "A religião nos limites da simples razão" e "Temor e
tremor" / Guilherme de Oliveira Clemente;

Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal. -- Brasília, 2025.
64 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação - Filosofia) --
aqui Universidade de Brasília, 2025.

1. Ética. 2. Religião. 3. A religião nos limites da
simples razão. 4. Temor e tremor. I. Portugal, Agnaldo
Cuoco, orient. II. Título.

Guilherme de Oliveira Clemente

A relação entre a religião e a ética : uma investigação de *A Religião nos Limites da Simples Razão e Temor e Tremor*

Trabalho de conclusão de curso apresentado
ao Departamento de Filosofia da Universidade
de Brasília como requisito parcial para
obtenção do título de Bacharel em Filosofia

Data de aprovação: 24/02/2025

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal — Orientador

Departamento de Filosofia (UnB)

Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula — Membro da Banca

Departamento de Filosofia (UnB)

Para Felipe e Rafael

Agradecimentos:

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, a quem tudo é possível, e à Nossa Senhora, que sempre intercedeu por mim nos meus momentos de necessidade. Sem sua ajuda, não teria conseguido terminar esse trabalho.

Agradeço à comunidade acadêmica da UnB, dentre eles Agnaldo Cuoco Portugal, que sempre me acolheu e proveu oportunidades valiosas; à Raiane, que me acompanhou na trajetória desse trabalho; à Maria Clara, Pedro, Nicole, Danilo e Victória, cuja acolhida, companhia e mentes afiadas foram de um valor imensurável.

Agradeço à minha mãe, Cláudia, cuja resiliência e fé, mesmo diante das dificuldades mais árduas, me inspiram sempre a ser melhor; ao meu pai, Mário, pelos sacrifícios que fez ao longo de sua vida inteira para cuidar de nós; e ao meu irmão, Rafael, que sempre cuidou de mim e me mostrou o caminho.

Agradeço aos meus amigos, dentre eles os Lucas (Novaes, Lacerda, Dantas), Alexandre, Beatriz, Carlos, Felipe, Gabrielle, Giovana, Gustavo, Juan e Victor. É impossível fazer um trabalho sobre uma disposição ética para a vida, sobre fé e confiança, e sobre as dificuldades de se articular em palavras, sem ao menos mencionar vocês. Devo muito a cada um de vocês

Agradeço à minha avó, Heronita, a quem sempre dei muito trabalho, mas que também sempre rezou por mim. O mesmo vale para minha tia, Socorro. E aos meus tios, Rogério, Sílvio e Sérgio, a quem dei ainda mais trabalho, e que sempre cuidaram de mim e da minha família nos momentos mais críticos. E ainda, que me inspiraram no hábito de ler, sem o qual teria sido impossível fazer este trabalho.

E, por fim, agradeço a Rafael Fernandes Ribeiro, que cuidou de mim nos momentos mais desesperados desse processo.

Quando se tornaram maus, começaram a falar em fraternidade e humanidade e entenderam essas ideias. Quando se tornaram criminosos, conceberam a justiça e prescreveram a si mesmos códigos inteiros para mantê-la, e para garantir os códigos instalaram a guilhotina. (Fiódor Dostoiévski)

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 — A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO, DE KANT: A NECESSIDADE DA RELIGIÃO COMO SUPLEMENTO À FRAQUEZA MORAL HUMANA.....	15
1.1 — A interpretação reducionista de A Religião nos Limites da Simples Razão...	15
1.2 — A religião como indicador da moral na experiência humana.....	19
1.3 — A realidade humana como limite da ética, a religião como ideal.....	22
1.4 — Igreja como organização comunitária em torno do fomento à ética.....	25
1.5 — Conclusão.....	29
CAPÍTULO 2 — TEMOR E TREMOR, DE KIERKEGAARD: A RELIGIÃO EXPANDE A CONCEPÇÃO DE ÉTICA PARA ALÉM DO SENSO COMUM.....	32
2.1 — Uma crítica a Kant em Schopenhauer, e a dimensão afetiva da ética.....	32
2.2 — Abraão como um desafio à ética.....	35
2.3 — A resignação e a fé.....	37
2.4 — Ética como universal.....	40
2.5 — Conclusão.....	46
CAPÍTULO 3 — COMPARAÇÕES ENTRE OS DOIS TEXTOS ANALISADOS.....	48
3.1 – Pontos em comum entre Kant e Kierkegaard, nas obras analisadas.....	48
3.2 – Pontos de divergência.....	51
3.3 – Como a religião pode contribuir para a compreensão da ética na experiência humana?.....	55
CONCLUSÃO.....	59
Referências Bibliográficas:.....	61

RESUMO

Este trabalho tem em vista investigar a relação entre a ética e a religião, historicamente exemplificado no Dilema de Eutífron e em discussões filosóficas do século XVIII e XIX. Para isso, será feita uma exploração dos textos *A Religião nos Limites da Simples Razão*, de Immanuel Kant, e *Temor e Tremor*, de Soren Kierkegaard. Comparando as ideias expostas por ambos autores nesses textos, um panorama mais amplo da relação entre religiosidade e da ética será exposto, de tal forma a elucidar uma compreensão mais cuidadosa e profunda dessa relação. Ao final, o questionamento inicial apresentado no Dilema de Eutífron será retomada, com base nas leituras.

Palavra-chave: A Religião nos Limites da Simples Razão, Temor e Tremor, Religião, Ética.

ABSTRACT

The following text aims to investigate the relationship between ethics and religion, as exemplified throughout history in Euthyphro's Dilemma and philosophical and scientific discussion of the 18th and 19th centuries. For this, an exploration of *Religion within the Bounds of Bare Reason*, by Immanuel Kant, and *Fear and Trembling*, by Soren Kierkegaard, will be made. Comparing the ideas they put forth in these texts, a broader picture of the relationship between religion and ethics will be made, in order to provide a deeper, more careful understanding of this relationship. Finally, the initial question posed in the Euthyphro's Dilemma will be brought back and examined, based on these texts.

Key-words: Religion within the Bounds of Bare Reason, Fear and Trembling, Religion, Ethics.

INTRODUÇÃO

O papel da religião¹ na ética é um tópico de discussão desde a Antiguidade, e uma das manifestações mais notáveis a respeito dessa discussão se encontra em Platão, no chamado Dilema de Eutífron: “O piedoso é amado pelos deuses porque é piedoso, ou é piedoso porque é amado pelos deuses?”² (Platão, 2002, p. 12, tradução nossa). De imediato, já se observa um questionamento da base para a tradição religiosa: aquilo que “honra aos deuses” depende da opinião dos deuses, ou os deuses meramente indicam o caminho, que existe independentemente deles?

Esta discussão frequentemente é aplicada ao âmbito ético: “As ações são corretas porque Deus as ordena, ou Deus as ordena porque são corretas?” (Hick, 2018, p. 131). John Hick coloca que, “na linguagem teísta tradicional”, tem-se “a moralidade como obediência – e o pecado, correlativamente, como desobediência – a Deus” (*ibid*, p. 131). Esta perspectiva tende a ser encarada como insatisfatória, na medida em que nem todos compartilham de uma mesma religião, com os mesmos padrões éticos e culturais.

Atualmente, em meio às ramificações da Idade Moderna³ e com a secularidade sendo um princípio caro à democracia, é comum que se adote a segunda opção do Dilema de Eutífron, colocando a ética e a religião como coisas separadas, independentes. Ainda, há uma preferência pela racionalidade como fundamento para a ética: espera-se que sejamos capazes de justificar racionalmente nossas posições éticas, e o motivo pelo qual agimos de tal forma, ou evitamos agir de outra forma.

No entanto, mesmo diante da aparente razoabilidade desta proposta, nunca se chegou a um conceito único, pleno e de amplo acordo a respeito da ética. Na verdade, o contrário ocorreu: no que alguns descrevem como uma “crise” na ética,

¹ Enquanto aqui se coloca “a religião”, em sentido amplo, é importante notar que o texto tratará, principalmente, da tradição cristã que subjaz à concepção ética do mundo ocidental. Todavia, não se pretende afirmar que o cristianismo possui um monopólio do pensamento ético, ou que seria o melhor. Na verdade, pretende-se deixar aberta a questão de como as outras religiões se encaixam nesse tema para discussões futuras, além do escopo deste trabalho.

² No original: “Is the pious being loved by the gods because it is pious, or is it pious because it is being loved by the gods?”

³ Especificamente, o surgimento da Reforma Protestante e suas consequências, como a separação de Igreja e Estado, e a consequente secularização, de forma a desatrelar o pensamento religioso, científico, filosófico e político uns dos outros. Isso acarreta, naturalmente, em consequências para a forma de se pensar a ética.

uma multiplicidade de teorias surgiram, e não se sabia se alguma cumpria seu objetivo, nem se eram adequadas para tal (Garcia; King, 2009, p. 5). Isto é, os métodos que levaram ao progresso em tantos campos do conhecimento humano não estavam se traduzindo tão bem para a investigação na ética.

Assim, o Dilema de Eutífron tomou particular relevância na Modernidade tardia (entendida aqui como o século XIX), onde formou-se uma espécie de divisão: por um lado, os que defendiam a importância da religiosidade na ética, e os que defendiam sua independência, pautando-se em algum aspecto concreto, acessível da realidade como fundamento para a ética. Ferdinand Brunetière, escritor e crítico literário francês do século XIX, fez uma polêmica defesa de que a França deveria retornar à Igreja Católica, e talvez seja um dos exemplos mais notórios das preocupações expressas pelo lado religioso na época:

[...] seu ponto principal era que a moralidade secular dos cientistas ensinavam as mesmas lições que a religião, sem a supervisão requerida. Ele se convenceu de que a ciência não poderia providenciar uma moralidade social convincente porque, sem sanções no pós-vida, nenhuma moralidade poderia ser suficientemente imponente.⁴ (Hecht, 2003, p. 174, tradução nossa).

Alguns intelectuais percebiam, na religiosidade, uma série de mecanismos voltados para uma arbitragem moral, e acreditavam que um regime estritamente humano, desprovido de recursos assim, não daria conta de substituí-lo adequadamente. No entanto, é inegável que a instituição religiosa foi utilizada, também, de forma corrupta, e o período que precedeu a Modernidade foi marcado por guerras, conflitos e violações da ética religiosa, usando a religião como a justificativa para algumas dessas transgressões.

Ainda assim, a longo prazo, a “crise da ética” mencionada anteriormente apenas se agravou, mediante os eventos do século XX. Mesmo diante de todo o cenário que se mostrava como um “avanço” à prosperidade, à consciência e ao progresso, as duas Grandes Guerras e a ascensão de regimes totalitários lançaram a ética em uma crise ainda mais grave:

Se o século dezenove foi marcado por uma “Morte de Deus”, o Homem depois da era da catástrofe [...] não mais poderia alegar que fecharia o vazio

⁴ No original: “Still, his chief concern was not that scientific morality would be vicious. Rather, his main point was that the secular morality of scientists taught the same lessons as religion without the requisite supervision. He had become convinced that science could not provide a convincing social morality because without sanctions in the afterlife, no morality could be sufficiently imposing”

deixado pela ausência de Deus sem trazer o pior na história humana e, paradoxalmente, degradando a dignidade do sujeito humano. O humanismo ateu, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, não poderia mais alegar que oferece uma ética poderosa e suficiente para este mundo.⁵ (Geroulanos, 2010, p. 2, tradução nossa).

Esta colocação de Geroulanos é pertinente no sentido em que demonstra a grande contradição que se observou entre o ideal ético do período e a realidade material, pragmática. As implicações éticas desses eventos foram uma grande preocupação do pensamento filosófico da época, observadas em uma variedade de autores, desde Jean-Paul Sartre até Hannah Arendt⁶. Ainda, a significância da “morte de Deus” passou a ser analisada minuciosamente por uma variedade de intelectuais do período (*ibid*, p. 5).

Ao mesmo tempo em que se questionava se a existência de Deus seria possível mediante tais eventos, (Armstrong, 1994, pp. 375-376), também se levantava a questão de como o ser humano seria capaz de fazer esses eventos acontecerem. Desta forma, as duas maneiras de se fundamentar a ética (isto é, a religião e o humanismo) teriam aparentemente falhado: não só falharam em prevenir alguns dos eventos mais notoriamente sangrentos da história da humanidade, mas ainda serviram como o fundamento de justificativas para eles (Geroulanos, 2010, p. 11).

Enquanto o debate a respeito da fundamentação da ética permanece vivo, essa “crise da ética” também a acompanha. Mediante o exposto, este trabalho tem em vista explorar a complexa relação entre religiosidade e ética por um ângulo alternativo, a fim de reexaminar a forma como a religiosidade foi tratada nessa discussão, e em busca de possíveis contribuições que a religião pode oferecer a esse debate.

Esta abordagem se pauta, primeiramente, na noção de que a religião é algo que surgiu espontaneamente na humanidade, em uma diversidade de formas e

⁵ No original: “If the nineteenth century was marked by a “Death of God,” Man after the era of catastrophe (...) could no longer claim to fill the void left by God’s absence without bringing forth the worst in human history and paradoxically denigrating the dignity of the human subject. Atheist humanism, especially after World War II, could no longer claim to offer a powerful and sufficient ethics for this world.”

⁶ Há diferenças relevantes no pensamento de Arendt e Sartre, especialmente no que diz respeito à religião. Todavia, ambos exemplificam por vias diferentes como a filosofia analisou as implicações éticas das duas Guerras Mundiais e das implicações éticas dos totalitarismos que surgiram em meio a esses eventos.

manifestações (Armstrong, 1994, p. XIX). Ainda, não se sabe efetivamente qual veio primeiro, entre ética e religião, mas sabe-se que as duas tendem a se relacionar de variadas formas.

Assim, surge a questão: por que há esta relação? Na medida em que esta relação existe, como ela afeta a forma que a humanidade comprehende a ética? Ela possui algum propósito efetivo na compreensão da ética, ou ela serviu apenas como um degrau nesse processo, e se apegar a esse degrau atrapalhou o progresso da ética, a longo prazo?

Para os fins desta discussão, foram selecionados dois livros: *A Religião nos Limites da Simples Razão*, de Immanuel Kant; e *Temor e Tremor*, de Soren Kierkegaard. Enquanto a bibliografia filosófica a respeito do assunto é muito mais ampla, essas duas obras levantam considerações importantes a respeito do debate, de forma a oferecer um panorama complexo e profundo, mediante o que suas semelhanças e contrastes revelam a respeito disso.

Por um lado, Kant parece colocar a religiosidade⁷ como uma ramificação natural da cognição humana, uma ferramenta por meio da qual a razão define um *télos* para o qual almeja (Kant, 2009, pp. 2-4). Assim, ele encontra dois sentidos principais para a religiosidade: por um lado, ela serve como uma espécie de apoio à convicção moral do ser humano, que necessita disso em virtude de sua fraqueza moral e das limitações de sua sensibilidade e razão. Sem uma espécie de apoio divino, o ser humano encontraria uma série de dificuldades, com as quais frequentemente é incapaz de lidar, e apela à religiosidade em prol disso.

Em contrapartida, a religiosidade pode servir para encobrir seu verdadeiro sentido, isto é, a moral. Por meio de rituais e da própria lógica interna da fé específica, histórica, é possível encontrar vários casos em que a religiosidade serviu para contornar as obrigações morais, ou ainda justificar a violação das obrigações morais (*ibid*, pp. 58-59). Nesse sentido, Kant tem como uma das chaves para sua concepção do mal uma espécie de autoengano, em que o indivíduo realiza uma

⁷ Ao longo do texto, “religiosidade” e “religião” serão utilizados de forma equivalente, não no sentido de que toda religiosidade está atrelada a uma religião (entendida como “religião organizada”), mas que ambos se referem a uma qualidade manifestada na experiência humana do que é religioso, e se relacionam de formas relevantes nesse sentido. Enquanto há diferenças importantes, elas não serão abordadas dentro do escopo deste trabalho, e serão superficialmente tratadas como noções concêntricas.

ação com uma má atitude, mas é capaz de permanecer com uma paz de espírito porque se considera justificado perante a lei, mesmo quando não a tem em vista, nem a tem enraizada em sua consciência (Kant, 2009, p. 42).

Este ponto da religiosidade é muito problemático, e talvez seja o maior ponto de controvérsia a respeito da religião na contemporaneidade. Žižek, em uma crítica ao fundamentalismo religioso, apresenta uma forma mais extrema dessa ideia, colocando que apenas a religião seria capaz de “permitir” qualquer coisa, em prol de seu *télos*. Em outras palavras, o ser humano, munido apenas de sua moralidade humana, seria incapaz de cometer atos como o assassinato, e precisa recorrer a uma “instância maior” que justifique, para a sua consciência, a transgressão da moral⁸ (Žižek, 2024).

Desta forma, a noção de um “bem maior” é deslocada do plano físico, real, em que se almeja alcançar um bem para a maior parte da humanidade, e passa-se a ter em vista um plano espiritual, religioso em que o que está em jogo é uma realidade “mais importante” do que esta realidade. Assim, essa “judicialização”⁹ da ética é vista como algo prejudicial, na medida em que acarreta em um desvio do sentido da ética, resultando não só em uma interpretação contraproducente da ética, mas também em manifestações violentas da fé.

Por sua vez, Kierkegaard explora esta noção por outra via: enquanto ele compartilha a noção de que a ética seria uma espécie de ideal inalcançável ao ser humano, em termos práticos, e de que a religião media a relação entre o humano e a ética, Kierkegaard coloca ainda que a religiosidade provê os meios para inserir o humano, falho, de volta à ética, ideal de perfeição (Kierkegaard, 2010, p. 161). Ele afirma: “Uma ética que ignora o pecado é uma paixão completamente ociosa, mas se valida o pecado, então excede-se-á [por esse facto] a si própria” (ibid, p. 162).

Isto é, a ética é um ideal que não pode reconhecer a realidade do pecado, sem se contradizer. Mas o pecado é uma realidade que só existe mediante a ética, e

⁸ É importante notar, todavia, que Kant não compartilha da noção, expressa no artigo citado, de que o ser humano é inherentemente bom. Isso será explorado mais a fundo ao longo do trabalho.

⁹ Isto é, o apelo a uma instância maior da Justiça para lidar com uma situação legal que poderia ser resolvida por uma instância menor. A instância maior também possui certa liberdade em interpretar a lei, para além do que o texto mais rígido da lei diz, em casos mais complexos.

é uma parte integral da experiência humana da ética. É com base nisso que Green, a partir de Kierkegaard, afirma:

(...) uma compreensão rigorosa dos princípios da moralidade serve apenas para destacar a enorme dificuldade e, talvez, a impossibilidade de um indivíduo sequer agir plenamente em conta desses princípios¹⁰ (Green, 1993, p. 194 apud Lippitt, 2016, pp. 201-202, tradução nossa).

Nesse sentido, a religião provê uma forma de lidar com essa realidade, dando à ética um complemento por meio do qual a humanidade encontra uma forma de ser “resgatada”. Isto é, por meio da religião, encontra-se uma forma de “redenção” mediante as transgressões contra a ética.

Ainda, Lippitt afirma: “a fé não requer tanto a violação do dever ético, mas sua transformação”¹¹ (Lippitt, 2016, p. 204). A partir de uma análise do evento do sacrifício de Isaac, Kierkegaard e seus comentadores extraem dimensões significativas da interação entre a ética e a religião.

A partir disso, o trabalho será desenvolvido da seguinte forma: o primeiro capítulo se ocupará de expor e analisar a obra mencionada de Kant, montando um panorama inicial a respeito de como ele concebe a relação entre ética e religião. O segundo capítulo entrará mais a fundo na obra de Kierkegaard, contrastando suas ideias com as de Kant. Por fim, o terceiro capítulo reunirá os pontos levantados ao longo dos dois capítulos anteriores, a fim de se construir uma imagem mais rica da relação entre ética e religião.

¹⁰ No original: “(...) a rigorous understanding of the principles of morality only serves to highlight the enormous difficulty and perhaps the impossibility of an individual's ever fully acting on these principles.”

¹¹ No original: “Thus faith requires not so much the violation of ethical duty, but its transformation.”

CAPÍTULO 1 — A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO, DE KANT: A NECESSIDADE DA RELIGIÃO COMO SUPLEMENTO À FRAQUEZA MORAL HUMANA

1.1 — A interpretação reducionista de *A Religião nos Limites da Simples Razão*

A Religião nos Limites da Simples Razão (daqui em diante, referida como *Religião*, com inicial maiúscula e em itálico), de Immanuel Kant, começa com as seguintes afirmações: “a moral (...) não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar” (Kant, 1992, p. 11). Pouco depois, ele reitera:

Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática (ibid, p. 11).

Desta forma, tomando essas palavras à primeira vista, é compreensível que muitos comentadores tenham interpretado a obra como sendo uma tentativa não só de separar a religião da ética, mas ainda de tentar reduzir a religiosidade à ética.

De acordo com Palmquist, “a posição tomada como certa na maior parte da bibliografia secundária ao longo dos primeiros noventa anos do século vinte era que Kant reduzia a religião à moralidade”¹² (Palmquist, 2016, p. xiv, tradução nossa). Todavia, Palmquist afirma que isso é um equívoco, baseado em traduções e interpretações reducionistas (Palmquist, 2009, p. xv).

Esse reducionismo se tornou prevalente por um período, até mesmo em traduções para o português. Artur Morão, em sua introdução à obra, enxerga uma “redução da religião à moral” (Morão, 1992, p. 10). Ciro Mioranza, por sua vez, afirma não só que “é uma tentativa de Kant de enquadrar o sistema religioso dentro do pensamento puramente racional”, como ainda que ele “[descarta] a revelação divina” (Mioranza, 199-, p. 7).

Palmquist, por sua vez, propõe que a intenção de Kant é, na verdade, “[elevar] a moralidade ao nível da religião, como um suplemento *necessário* à

¹² No original: “the position taken as granted in most of the secondary literature throughout the first ninety years of the twentieth century was that Kant reduces religion to morality”

fraqueza moral da humanidade”¹³ (Palmquist, 2016, p. xiv, tradução nossa, itálico do original). Ainda, ele destaca que o título, frequentemente traduzido como “Reason Alone” ou “Mere Reason” (e, em português, como “Simples Razão”), seria mais adequadamente colocado como “Bare Reason” (ou “Razão Descoberta”, no sentido mais literal de “tirar a cobertura de algo”, ou “Razão Despida”).

De acordo com Palmquist, essa tradução

preserva a crucial metáfora de vestimenta que Kant apresenta no Prefácio e emprega ao longo do livro, por meio do qual a religião racional é um corpo “descoberto” [ou “despido”] (*bloß-*) que é inevitavelmente encoberto [ou vestido] por alguma fé histórica¹⁴ (Palmquist, 2009, p. xv, tradução nossa)

Assim, retomando o primeiro Prefácio de *Religião*, o que Kant parece afirmar é que, “pelo poder da pura razão prática”, as exigências da ética são acessíveis ao ser humano, de tal forma que ele deveria ser não só capaz de reconhecê-las, mas de cumpri-las (Kant, 1992, p. 11). Todavia, essa racionalidade espontaneamente busca causas para fora de si mesma, a fim de satisfazer uma “natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer (...), necessidade que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral” (ibid, p. 13).

Desta forma, Kant propõe que o ser humano não encontra na religião uma fundamentação, mas sim um *télos* para a ética. Ainda, deve-se notar que Kant coloca esse *télos* como uma necessidade (ibid, p. 12). Por isso, Palmquist afirma que “a moralidade é (...) independente da religião, mas leva ‘inescapavelmente’ a um objetivo religioso que se manifesta na história humana”¹⁵ (Palmquist, 2009, p. xxii).

Por um lado, Kant defende que a religião e a ética são independentes, na medida em que a ética deveria encontrar um fundamento racional, interno ao indivíduo, em vez de procurá-lo em algo externo (Palmquist, 2016, p. 9). Todavia, Palmquist destaca que “isso é muito longe de se afirmar que a religião é

¹³ No original: “[Kant] raises morality to the level of religion, as a necessary supplement to humanity’s moral weakness.”

¹⁴ No original: “(...) preserves the crucial clothing metaphor Kant presents in the Preface and employs throughout the book, whereby rational religion is a “bare” (*bloß-*) body that is inevitably clothed by some historical faith.”

¹⁵ No original: “Morality is, therefore, independent from religion, yet leads ‘inescapably’ to a religious goal that manifests itself in human history.”

inteiramente irrelevante à moralidade como a experimentamos”¹⁶ (ibid, tradução nossa).

A ideia central, então, seria que a religiosidade não só afeta a forma como a humanidade interage com a ética, tanto positivamente quanto negativamente (a depender de ser corretamente aplicada), mas ainda que a religiosidade pode exercer um papel necessário para o cumprimento efetivo da ética na experiência humana. Dessa forma, a obra de Kant deseja conciliar a filosofia e a teologia¹⁷, que se complementam em pontos importantes e podem colaborar de forma substancial.

Em suas próprias palavras: “Se assim é, pode dizer-se que, entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra” (Kant, 1992, p. 22). Assim, Kant parece ter uma preocupação em conciliar, de forma produtiva, a religiosidade e a filosofia, na medida em que acredita que os dois são complementares.

Ainda, há outro elemento fundamental nesse primeiro Prefácio: Kant afirma que “a moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso” (ibid, p. 14). Aqui, Kant parece estar afirmado que a religiosidade implica em uma “extensão” (na tradução de Palmquist, “expansão”, o que realça mais essa ideia) da moral.

Em relação a isso, Palmquist levanta dois pontos pertinentes: em primeiro lugar, “a ética nos dirige com uma *necessidade prática* à religião”¹⁸; em segundo lugar, “a religião não pode ser idêntica com o que é moral, (...) porque, ao nos dirigir à religião, a ética se expande para algo novo, algo que portanto não pode ser *meramente* redutível à moralidade”¹⁹ (Palmquist, 2016, p. 17, tradução nossa,

¹⁶ No original: “This is a far cry from saying that religion is entirely irrelevant to morality as we actually experience it.”

¹⁷ Enquanto “teologia” e “religião” são coisas diferentes, o ponto que se deseja salientar aqui é que Kant não se opõe à investigação religiosa, ou ao pensamento religioso, e reiteradamente afirma que é um campo válido, relevante e que possui sua devida importância, cujas delimitações devem ser respeitadas. Em outras palavras, deseja-se questionar a interpretação reducionista que se faz de Kant, tal como fora mencionado anteriormente.

¹⁸ No original: “(...) ethics directs us with practical necessity to religion.”

¹⁹ No original: “religion cannot be identical with what is moral (i.e., with ethics) because, in directing us to religion, ethics “expands” to something new, something that therefore cannot be merely reducible to morality.”

itálicos do original). Assim, esse trecho parece contradizer a interpretação reducionista levantada anteriormente.

Ainda, Kant afirma que “se a Moral, na santidade da sua lei, reconhece um objecto do maior respeito, então, ao nível da religião, na causa suprema que cumpre essas leis, propõe um objecto de *adoração*, e aparece na sua majestade (Kant, 1992, p. 15). Aqui, pode-se notar o aspecto previamente mencionado, da religião como uma espécie de apresentação (ou “vestimenta”) para a ética, por meio da qual a razão humana interage de forma única com as sensibilidades humanas. A moralidade se torna um “objeto de adoração”, e “aparece” para nós “em sua própria majestade”, como algo que produz na sensibilidade humana um respeito em termos religiosos.

Isso se relaciona com um ponto que ele levanta anteriormente. De acordo com ele,

(...) neste fim, embora lhe seja proposta pela simples razão [ou razão descoberta], o homem busca algo que possa *amar*; por isso, a lei, que só inspira *reverência*, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre seus fundamentos de determinação (Kant, 1992, p. 15, itálico do original)

Assim, a religiosidade também supre uma espécie de necessidade afetiva do humano, provendo a ele algo que possa amar, em concordância com seu dever, reconciliando suas inclinações com seus deveres.

Todavia, essa não é a única aplicação da religiosidade. De acordo com ele, o ser humano, por sua conta, é incapaz de levar a cabo a finalidade da ética, isto é, conciliar a felicidade humana com a “dignidade de ser feliz”. Para isso, faz-se necessário conceber um “ser moral omnipotente (...), sob cuja providência isto acontece” (ibid, p. 15).

Mas Kant procede, adicionando uma ressalva importante: “Mas tudo, até o mais sublime, se degrada nas mãos dos homens, quando estes empregam para uso seu a ideia daquele” (ibid, p. 15). Aqui, ele demonstra sua preocupação com o emprego errôneo da religiosidade, isto é, o desvio de sua finalidade (em vez de buscar o télos adequado da religião, usá-la para fins próprios), acarretando por sua vez em um desvio para o mal.

Esse é um tópico que Kant explora minuciosamente ao longo da obra, isto é, a origem e a significância do mal na humanidade, e como isso interage com a religiosidade. Para começar, Kant defende uma perspectiva que chama de “rigorista”, isto é, que o ser humano é “(por natureza) ou moralmente bom ou moralmente mal” (Kant, 1992, p. 28). Em outras palavras, ele não acredita em um meio termo, que o ser humano pode ser em parte bom, em parte ruim. Isso é um produto da sua filosofia, de forma mais ampla: “para Kant, costumes (...) são um produto da razão; máximas deveriam, portanto, ser racionais, e a razão (...) não olha favoravelmente à ambiguidade”²⁰ (Palmquist, 2016, p. 52, tradução nossa).

1.2 — A religião como indicador da moral na experiência humana

De acordo com Palmquist, Kant interpreta símbolos religiosos como sendo indicadores de verdades morais (Palmquist, 2009, p. xx). Enquanto isso pode ser utilizado para apoiar a perspectiva reducionista, o ponto parece ser, especificamente, que a ética por si é incapaz de apelar à sensibilidade humana de forma adequada, nem servir como “móvel” para a razão humana, em virtude da presença do que ele denomina de “mal radical” (Kant, 1992, p. 43). Desta forma, enquanto Kant defende essa perspectiva rigorista, é importante ressaltar que sua posição é mais nuancada, apresentando uma dicotomia entre razão e experiência, e a religião como uma ponte entre ambos.

Kant afirma, em uma nota de rodapé:

[...] quando se quer julgar moralmente este ser moral, o homem, no *fenômeno*, i.e., como no-lo deixa conhecer a experiência, então pode responder-se afirmativamente às duas perguntas aduzidas [isto é, “deve a virtude ensinar-se (portanto, será o homem por natureza indiferente à virtude e ao vício)” e “haverá mais de uma virtude (por conseguinte, acontecerá porventura que o homem seja virtuoso numas partes, e vicioso noutras)”). Com efeito, o homem não é então julgado pela balança da razão (diante de um tribunal divino), mas segundo um critério empírico (por um juiz humano). (Kant, 1992, pp. 30-31, itálico do original).

Nota-se aqui que Kant faz uma distinção entre um julgamento com base na ideia, ou no critério ideal, de ética, em que se segue o padrão rigorista anteriormente mencionado, e um julgamento empírico, marcado pelas limitações inerentes à experiência humana, e o que se pode esperar dessa realidade concreta.

²⁰ No original: “For Kant, mores (i.e., ethical/moral customs) are a product of reason; maxims should therefore be rational, and reason, being motivated in large part by the goal of seeking consistency in its comparisons, does not look kindly upon ambiguity.”

Assim, Palmquist propõe:

(...) ele admite (...) que essa posição (rigorista) — a posição que ele mesmo defende na Crítica da Razão Pura — adota a perspectiva de um “divino” juiz do coração humano. Se, em contraste, adotarmos a perspectiva de um juiz de ações humanas meramente humano, devemos empregar algum “padrão empírico”, diferente. (...) Na realidade, Kant está oferecendo um revigorado relato (judicial) de como nós, seres humanos, devemos compreender e *julgar* as próprias naturezas morais, dadas as limitações implícitas em nossos status como seres encarnados²¹ (Palmquist, 2016, pp. 60-61, tradução nossa, itálico do original)

Com isso, pode-se perceber que Kant tem em vista expandir sua perspectiva a respeito da religiosidade, de forma que seja capaz de abarcar a experiência concreta, os limites e a sensorialidade do ser humano. Ainda, como Palmquist dispôs anteriormente, Kant frequentemente coloca a religiosidade como uma ponte, seja entre a liberdade e a natureza, ou entre a teoria e a prática, ou entre o nômeno e o fenômeno (*ibid*, pp. 16, 57).

Isto é, a religiosidade serviria como uma (ou, talvez, a única) ferramenta capaz de articular no ser humano o ideal ético que deve seguir, na medida em que interage com sua sensibilidade de forma única, de modo a transmitir esses valores e, mais ainda, inspirar uma certa relação com esses valores. Em uma nota de rodapé anterior, Kant afirma:

A majestade da lei (igual à lei do Sinai) inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta respeito no subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um sentimento do sublime da nossa própria determinação, que nos arrebata mais do que toda a beleza (Kant, 1992, p. 29).

Aqui, Kant novamente parece atribuir um caráter majestoso à lei, que deve inspirar veneração como uma espécie de meio termo adequado da relação que a humanidade deve ter com a lei, efetivamente, evitando a familiaridade ou a aversão.

Pouco depois, ele coloca:

A última disposição de ânimo [isto é, o temperamento da virtude dobrado pelo medo e deprimido], própria de um escravo, nunca pode ter lugar sem um ódio oculto à lei, e o coração alegre no seguimento do seu dever (não a

²¹ No original: “Nevertheless, he admits (somewhat shockingly, to interpreters who assume that Kant’s point of view is exclusively anthropocentric) that this (rigorist) position—the position he himself defends in CPrR—adopts the perspective of a “divine” judge of the human heart. If, by contrast, we adopt the perspective of a merely human judge of human actions, we must employ some different, “empirical standard. (...) In fact Kant is offering a fresh (judicial) account of how we human beings are to understand and judge their own moral nature, given the limitations implicit in our status as embodied beings.”

comodidade no seu *reconhecimento*) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa (Kant, 1992, p. 30, itálico do original)

Assim, o ponto anterior sobre a disposição do indivíduo a respeito da lei é ilustrado. Kant provê a imagem de um escravo, que é incapaz de conformar plenamente sua vontade à lei, em contraste a uma pessoa virtuosa, que alegremente aceita a lei como a máxima de sua vida. Essa ilustração é bastante similar, em certos pontos, ao que Kierkegaard denomina como “cavaleiro da resignação” e “cavaleiro da fé”, que será explorado no capítulo seguinte.

Se a lei moral se apresenta ao ser humano tanto pela força da razão, interna a ele, quanto pela força do símbolo religioso, então como é possível que se desvie dela? Kant propõe que a diferença entre uma máxima positiva ou negativa diz respeito à hierarquia das “motivações” humanas, por assim dizer. Especificamente, o ser humano pode ser afetado por dois elementos, de forma mais ampla: a razão e as inclinações.

Esses dois elementos se encontram em todos os seres humanos, e sua mera presença não constitui a moralidade ou a imoralidade. Na verdade, isso seria determinado pela forma como são hierarquizados entre si, isto é, se a razão se sobrepõe às inclinações, ou vice-versa (Kant, 1992, pp. 40-41). O primeiro seria o que Kant considera bom, e o contrário seria o mal (Spinelli, 2013, pp. 133-135). Ainda, Spinelli clarifica que o mal não é meramente não resistir às inclinações, mas sim “não querer” resistir a elas, novamente mostrando o papel de destaque que a vontade e o livre-arbítrio possuem na concepção de Kant (*ibid*, p. 138).

Em relação a isso, Kant retorna à ideia de religião como uma espécie de indicador de realidades morais. Por meio da narrativa da queda do homem no Gênesis, ele demonstra como desde essa história pode-se observar a teoria que ele propõe. De acordo com ele, a ordem de Deus veio primeiro como uma proibição, “como deve ser num homem enquanto ser ainda não puro, mas tentado por inclinações” (Kant, 1992, p. 48).

Ainda, ele afirma que o ser humano não se contentou em seguir essa lei, mas procurou por outros incentivos. Assim, diminuiu a importância do dever, introduziu outros âmbitos para isso, fazendo-o duvidar do rigor da lei, o que aos

poucos fomentou em sua razão motivos para contornar a lei e o dever, em prol de outras causas (*ibid*, pp. 48-50).

Desse modo, Kant afirma que a narrativa bíblica da queda do homem não seria um relato literal da “origem do mal” como algo herdado de Adão e Eva para o restante da humanidade. Em vez disso, deve ser interpretado como o modelo paradigmático de como o mal se manifesta, em geral, na humanidade (*ibid*, pp. 44-45), isto é, por uma livre escolha pela inclinação, em vez da obediência ao dever e ao bom emprego do rigor racional.

1.3 — A realidade humana como limite da ética, a religião como ideal

Assim, pode-se definir a concepção de moral de Kant como algo profundamente enraizado na racionalidade. O indivíduo, na capacidade de sua liberdade e de sua razão, pode assumir uma máxima positiva para si, e agir com base nela. De outra forma, pode assumir uma máxima negativa, sendo então considerado mal (Kant, 2009, pp. 20-22). Por meio de sua razão, é capaz de (e, de fato, inclina-se a) vincular sua conduta a valores éticos, de tal forma a alcançar uma forma de liberdade (*ibid*, p. 1).

Enquanto Kant parece defender a perspectiva rigorista, ele ainda reconhece que há fatores adicionais na experiência sensível que influenciam essa decisão. Palmquist afirma que o argumento de Kant é que a tensão entre a experiência humana, que produz uma perspectiva pessimista da inherência do mal à humanidade, e a razão humana, que propõe uma visão mais otimista, capaz de cultivar uma boa-disposição na humanidade, acaba por produzir a religião (Palmquist, 2016, pp. 45-46).

Em outras palavras, mesmo que Kant ceda à interpretação pessimista de que o ser humano tem uma espécie de propensão ao mal (Kant, 1992, p. 31), ele ainda concede que somos capazes de superar esse mal, não só pelo emprego da razão, mas ainda da religiosidade, como um auxílio à razão. A presença do que Kant chama de “mal radical”, isto é, a tendência de submeter a razão às inclinações, é algo que “corrompe o fundamento de todas as máximas” (*ibid*, p. 43), que ele especifica como uma perversidade, que provém da “fragilidade da natureza humana”.

Para superar isso, Kant coloca a possibilidade de uma assistência divina (*ibid*, p. 50, 58). Isto é, o ser humano, pelas experiências de sua sensibilidade e pela presença desse mal radical, tende a projetar a necessidade de uma “cooperação sobrenatural”, na medida em que tem, na razão, o ideal de “tornar-nos homens melhores” (*ibid*, p. 50-51), o que se traduz no entendimento de sermos capazes de alcançar esse ideal. Todavia, a experiência humana mostra claramente a dificuldade nessa empreitada. De acordo com Kant,

Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela) (*ibid*, p. 53, itálico do original).

Aqui, nota-se uma variedade de fatores importantes: primeiro, a concepção de “moralmente bom” como o “agradável a Deus”, tal como se dispôs no *Eutífron*, de Platão. Em segundo lugar, Kant parece admitir que agir em mera conformidade às leis não é suficiente para o agir: faz-se necessário ter uma plena convicção do dever, que transforma o “fundamento das máximas”, o que foi anteriormente apontado como o coração perverso que produz o mal radical, retornando-o então à sua ordem adequada (em que a razão se sobrepuja às inclinações).

Em terceiro lugar, há a ideia de que isso se dá “por meio de uma revolução na disposição de ânimo no homem”. O que parece ser capaz de produzir essa revolução seria a união de uma “melhoria dos costumes”, algo externo e que se dá pela prática, com uma “conversão do modo de pensar e pela fundação de um carácter” (*ibid*, p. 54). A partir dessa concepção, Kant enxerga o que ele chama de “religião moral”, que consiste justamente nessa união: “que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor”, e que por meio do cultivo da “disposição originária para o bem (...), pode esperar que será completado mediante uma cooperação superior o que não está na sua capacidade” (*ibid*, p. 58).

Aqui, há um aspecto mais amplo da filosofia kantiana: o ser humano não sabe em que, especificamente, consiste esse apoio divino (afinal, não pode acessar esse plano superior). Todavia, ele não deixa de ter esperança nessa assistência, e

ainda, “não é necessário a cada qual saber o que é que Deus faz ou fez (...); mas sim saber *o que ele próprio deve fazer*, para se tornar digno desta assistência” (ibid, p. 58). Mais especificamente, “uma fé nessa possibilidade hipotética pode empoderar pessoas convertidas a experimentar uma genuína reforma moral ao realçar ‘a força de suas máximas’”²² (Palmquist, 2016, p. 132, tradução nossa).

O conceito de religião moral se contrasta à “religião de petição de favor (do simples culto)”²³ (Kant, 1992, p. 57), que busca contornar esse trabalho interior de melhoria dos costumes e conversão. Para isso, apela-se a Deus por meio de ofertas materiais ou rituais, de modo que acredita que “Deus o *pode fazer um homem melhor* sem que ele próprio tenha de fazer algo mais a não ser *suplicar-lhe*” (ibid, p. 57). Isto é, na concepção de Kant, é necessário se tornar digno dessa assistência divina, e o mero querer, ou suplicar, não é suficiente sem um trabalho real da parte do indivíduo ou uma convicção profunda (advinda de uma conversão).

Então, Kant discute a manifestação concreta das tradições religiosas no mundo, contrastando-as entre si a fim de distinguir entre as religiões de “simples culto” das “religiões morais” mais minuciosamente. Nesse sentido, ele reconhece a necessidade de uma manifestação concreta de algum elemento sobrenatural para ajudar o indivíduo a ser convencido, como uma limitação de sua racionalidade.

Em primeiro lugar, “a encarnação de Cristo provê à razão desnuda uma maneira plausível de compreender o que, de outra forma, permaneceria completamente misterioso”²⁴ (Palmquist, 2016, p. 163). Isto é, não só Cristo viria como um exemplo do bem prático alcançável à humanidade, mas também não é algo que a humanidade seria capaz de produzir apenas pela razão, mas vem como assistência divina, servindo como um arquétipo à razão.

Ainda, Palmquist afirma:

(...) em vez disso, ele está reconhecendo que a razão enfrenta um imenso buraco (*um mistério*) (...), que nós precisamos de algo que nos empodere a

²² No original: “a faith in this hypothetical possibility can empower the converted persons to experience genuine moral reformation by enhancing ‘the strength of their maxims.’”

²³ Enquanto Pluhar traduz como “mere cult” (isto é, “mero culto”) e Morão como “simples culto”, Palmquist traduz como “bare ritual worship” (isto é, “adoração ritual descoberta”, ou desnuda). A opção de Palmquist provavelmente se dá pelo seu desejo em preservar o paralelo com “bare reason”.

²⁴ No original: “The paragraph continues by explaining how the biblical symbolism describing the incarnation of Christ provides bare reason with a plausible way of understanding what would otherwise remain utterly mysterious.”

recuperar o acesso à predisposição ao bem que foi cortada por nossa propensão ao mal, e que o simbolismo cristão preenche essa lacuna bem efetivamente.²⁵ (*ibid*, p. 164, tradução nossa, itálico do original)

Assim, esse arquétipo ilustra claramente o exemplo a ser seguido pela humanidade, de um ideal ético. Ainda, esse ideal se apresenta à humanidade, de tal forma que possibilita “crer e pôr em si mesmo uma confiança fundada” em sua própria capacidade para realizar esse exemplo, “em fiel imitação” (Kant, 1992, p. 68). Palmquist adiciona que “Kant não diz que devemos, de fato, ser bem-sucedidos em viver uma vida perfeita para satisfazer a Deus. (...) Em vez disso, ele diz, devemos acreditar que somos capazes”²⁶ (Palmquist, 2016, p. 166).

Mas, além de um exemplo concreto do tipo de conduta que a religião prática exige, Kant ainda levanta o caso de pessoas que exigem outras provas, como a realização de milagres (Kant, 1992, p. 69). Isto é, não basta que o arquétipo (no caso, Jesus) seja um exemplar do que a religião exige da humanidade em prática, ainda se tende a exigir uma conexão direta e irrefutável de sua relação com o divino, por meio da realização de milagres.

Kant associa essa exigência não só a uma “incredulidade moral”, mas ainda a um aspecto da religião histórica, em que a utilização de milagres se torna uma espécie de necessidade para declarar sua autoridade nesse meio (*ibid*, p. 90). Aqui, ele coloca que os milagres servem como uma espécie de “adorno”, exemplificando aqui a metáfora da roupagem, destacada na interpretação de Palmquist.

1.4 — Igreja como organização comunitária em torno do fomento à ética

Dessa forma, ele parece propor que a “verdadeira” religião moral precisa de uma apresentação adequada, que se faça entender diante da sensibilidade e compreensão humana, preservando elementos da “religião anterior”, de mero culto. Todavia, ele afirma que, plenamente compreendida, a religião não precisa de forma alguma de milagres para “se provar”, por assim dizer, na medida em que o conteúdo

²⁵ No original: “(...) rather he is acknowledging that reason faces a gaping hole (a mystery) at the outset of the Second Piece, that we need something to empower us to regain access to the good predisposition that was cut off by our evil propensity, and that the Christian symbolism of incarnation fills that gap very effectively.”

²⁶ No original: “Note that Kant does not say that we must actually succeed in living a perfect life in order to satisfy God. (Indeed in various passages throughout Religion he explicitly denies our ability to accomplish such a feat.) Rather, he says, we must believe we are capable.”

da religião tem como sua preocupação principal outro âmbito, a saber, a realização da ética no indivíduo.

Diante dessa noção, da religiosidade como um horizonte que inspira a realização da ética na realidade, Kant então passa para a noção de “comunidade ética” (Kant, 1992, p. 100-101). Aqui, a preocupação não é mais o indivíduo, especificamente, e sua conversão e suas inclinações, mas a comunidade e como ela afeta o indivíduo, isto é, os “vícios sociais que surgem quando estamos com outras pessoas”²⁷ (Palmquist, 2016, p. 253, tradução nossa).

Dessa forma, enquanto a seção anterior girava em torno do cultivo da boa disposição individual, agora Kant se volta para a possibilidade da humanidade se organizar em favor de produzir e preservar essa disposição mutuamente (*ibid*, p. 253). Assim, a organização social pode tanto incentivar uma boa, ou uma má, disposição, contribuindo ou dificultando substancialmente a realização da ética.

Kant se apoia na noção de “estado de natureza”, contrapondo a civilização propriamente dita. O “estado de natureza ético” se constitui na ideia de que, nele, “cada homem proporciona a si mesmo a lei” (Kant, 1992, p. 101). Isso possui dois elementos: primeiramente, a humanidade ainda não se uniu com base em leis compartilhadas; em segundo lugar, parece haver, de forma implícita, uma ausência da determinação objetiva, ou racional, das leis.

Aqui, há outra diferenciação importante: a sociedade política, que gira em torno de leis jurídicas, contraposta a uma sociedade ética, que se volta para a virtude e as leis da razão. Enquanto a primeira necessita de recursos e órgãos legais para impor sua vontade, mesmo que nem todos concordem, a segunda dispensa esses mecanismos, na medida em que cada um seria capaz de reconhecer e concordar com as leis, visto que partem de si mesmos e de sua razão (*ibid*, p. 102-104). Mais especificamente, por meio de sua razão, adequadamente dirigida (segundo o que foi discutido até aqui), seriam capazes de chegar à ética.

Todavia, não se deve pensar que isso seria uma espécie de anarquia, em que cada um se governa à maneira do seu entendimento, sem alguma espécie de força que governe além da razão. De acordo com Kant, em uma comunidade ética,

²⁷ No original: “(...) the social vices that arise whenever we are with other people.”

que saiu do estado de natureza ética, “não há que considerar o próprio povo como legislador” (ibid, p. 104). Isto é, diferente de uma sociedade política, a lei não emana do povo: “uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, i.e., como um *povo de Deus* e, claro está, de acordo com *leis de virtude*” (ibid, p. 105, itálico do original).

A seção IV da Terceira Parte de *Religião* possui o título, um tanto chamativo, de “A ideia de um povo de Deus só é (sob organização humana) realizável na forma de uma Igreja.” Palmquist destaca que “a palavra ‘igreja’ deve ser entendida aqui como se referindo a uma organização pública, mas não-política, devotada à tarefa de apoiar seus membros em fazer o bem, mas sem buscar tomar controle sobre a lei da terra à forma de uma teocracia típica”²⁸ (Palmquist, 2016, p. 267, tradução nossa)

Considerando o que até agora foi disposto por Kant, “a ideia de um povo de Deus” parece ser correspondente à ideia de uma comunidade ética. Por um lado, ele afirma que “a ideia sublime, nunca plenamente alcançável, de uma comunidade ética mingua muito em mãos humanas,” inclusive em seu aspecto institucional, na formação de uma igreja, visto que “está, no tocante aos meios de erigir semelhante todo, muito restringida sob condições da natureza sensível do homem” (Kant, 1992, p. 106).

Ainda, Kant coloca que a formação de uma comunidade ética, na forma de uma Igreja, é “uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus” (ibid, p. 106). Palmquist ainda chama atenção ao fato de que, apesar de a noção de “comunidade ética” ser destacada na bibliografia secundária, ela aparece “apenas mais seis vezes” no restante da obra, enquanto “usa ‘igreja’ bem mais que cem vezes apenas na Terceira Parte”²⁹ (Palmquist, 2016, p. 267). Nesse sentido, Palmquist busca destacar que a noção de uma comunidade ética, manifesta na noção de Igreja em Kant, tem uma conotação de entidade religiosa, e não apenas de uma organização social.

²⁸ No original: “(...) the word “church” should be understood here as referring to a public yet nonpolitical organization devoted to the task of supporting its members in doing good, but without seeking to take control over the law of the land in the way a typical theocracy does.”

²⁹ No original: “A fact rarely reflected in the secondary literature on Religion is that, after this transitional section (introducing the idea of the “church” and using “ethical community” only three times), Kant uses “ethical community” only six more times in the remainder of the book, while using “church” well over a hundreded [sic] times in the Third Piece alone.”

A ideia de Kant parece, novamente, ser que a humanidade é incapaz de estabelecer uma comunidade ética por sua própria força, em virtude do mal radical em seu coração, e precisa de um apoio em algo maior, nesse caso, Deus. Ainda, ele faz uma distinção entre uma “igreja invisível,” que seria o arquétipo dessa comunidade, de uma “visível,” que seria a tentativa de manifestar concretamente esse arquétipo (Kant, 1992, p. 107).

Kant afirma: “A verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (ibid, p. 107). Enquanto ele coloca que a Igreja não deve servir politicamente, e em geral coloca uma série de limites à organização religiosa em comparação a como ela funcionava na época, ele ainda reconhece que a “fé eclesial precede naturalmente a fé religiosa pura” (ibid, p. 112). A fé eclesial seria, como disposto anteriormente, um meio de introduzir o ser humano à religião, em virtude de “exigir sempre algum apelo sensível” (ibid, p. 115).

Todavia, cabe notar que, apesar de ser de uma tradição cristã, como um europeu ocidental do século XVIII (ou talvez especificamente por isso), ele reconhece que as disputas de fé podem ser prejudiciais para a religião. Em geral, isso advém de sua preocupação com o foco exacerbado na manifestação física, histórica, da religião, em contraposição à verdadeira religião, que seria seu conteúdo ético, ideal.

Assim, ele coloca que “há somente *uma* (verdadeira) *religião*; mas pode haver múltiplos tipos de *fé*” (ibid, p. 113, itálico do original), mostrando uma espécie “primitiva”, por assim dizer, de pluralismo religioso. Isto é, Kant parece reconhecer que várias fés históricas apontam para o sentido último da religião, em sua essência, isto é, uma doutrina moral que busca a “melhoria do homem” (ibid, p. 116-118).

Nesse sentido, pode-se perceber a noção de que a fé histórica pode ser utilizada para justificar uma transgressão da moral. É, em parte, por isso que Kant busca destacar a importância do conteúdo moral da fé, em contraste ao conteúdo histórico, material. Utilizando o exemplo de um inquisidor, encarregado de executar um “pretenso herege (aliás, bom cidadão) acusado de incredulidade” (ibid, p. 188), Kant questiona se a devoção desse inquisidor advém de um erro em sua consciência moral, ou em uma ausência desta (Palmquist, 2016, p. 466).

De acordo com Palmquist,

Se o inquisidor leva a cabo um ato que é auto-evidentemente imoral a qualquer ser humano (normal), mesmo que ele esteja necessariamente incerto a respeito de estar fazendo algo ‘extremamente errado’, então sua decisão ‘mostra uma falta de consciência’ — independentemente de a ação estar correta ou não (*ibid*, p. 467, tradução nossa).³⁰

Assim, ele enxerga e aponta como a religião histórica pode ser usada para promover a corrupção, ou o abuso de sua autoridade eclesial, colocando um contraste entre os ditames da consciência moral e a ausência desta, quando é substituída por devoção irrefletida, ou por interesses espúrios. Nas palavras de Kant, “pode porventura haver verdade no credo e, no entanto, ao mesmo tempo falta de veracidade na fé” (Kant, 1992, p. 189), isto é, é possível acreditar em algo verdadeiro, mas da forma errada (Palmquist, 2016, p. 469)

1.5 — Conclusão

A Religião nos Limites da Simples Razão provê uma rica, densa e complexa interpretação do papel da religiosidade na experiência humana de ética. Mesmo com as defesas e ressalvas de Palmquist, ainda é possível defender que Kant comete o reducionismo da religiosidade à ética. Todavia, isso talvez se dê mais pela preocupação mais ampla de Kant com explorar o que o ser humano pode saber e o que pode fazer, materialmente.

Assim, sua abordagem poderia ser entendida não como uma forma de esvaziar a religião de seu conteúdo, e depositar tudo na conta da ética, mas sim de explorar a religião em termos práticos para o ser humano, que na concepção de Kant parece se manifestar efetivamente na ética. Ao mesmo tempo que parece defender uma teoria do comando divino, ele parece não identificar esse comando divino estritamente em termos do comando de Deus propriamente dito, mas da consciência moral interna do ser humano como a ferramenta que identifica esse comando divino.

Todavia, uma parte um tanto limitada de sua teoria é que frequentemente identifica a moral como as leis, tipicamente formuladas, e que a ética religiosa deveria se conformar a ela. Enquanto isso é uma abordagem prudente contra

³⁰ No original: “If the inquisitor carries out an act that is self-evidently immoral to any (normal) human being, even though he is necessarily uncertain as to whether he is doing something “extremely wrong,” then his decision “shows lack of conscience”—whether or not it is actually right or wrong.”

excessos e abusos (como foi delineado há pouco), isso acaba limitando sua abordagem à religião em certos aspectos.

Um exemplo notável disso é a referência corrente à história do sacrifício de Isaac, no *Livro de Gênesis*: no caso do Inquisidor, ele afirma

A revelação chegou-lhe apenas através dos homens e foi por estes interpretada, e embora se lhe afigure que veio do próprio Deus (como a ordem dada a Abraão de sacrificar o seu próprio filho como um carneiro) é, **pelo menos, possível que haja aqui um erro** (Kant, 1992, p. 188, negrito nosso)

Ainda, antes, ele afirma:

Com efeito, quanto aos [milagres] teísticos, ela poderia ao menos ter um critério negativo para o seu uso, a saber, que se algo se conceber como ordenado por Deus numa manifestação imediata sua e que, no entanto, se opõe directamente à moralidade, não pode então – pese a toda a aparência de um milagre divino – ser tal (por exemplo, se a um pai ordenasse matar o seu filho que, pelo que ele sabe, é inteiramente inocente) (ibid, p. 93).

É evidente, não só nesta obra, como em outras³¹, que Kant concebe o episódio do sacrifício de Isaac como uma parte muito problemática das Escrituras, especificamente porque contradiz a consciência moral tal como ele a imagina. Todavia, ao que será exposto no capítulo seguinte, essa interpretação, e sua excessiva preocupação com o que é prático e o que é conhecível, ele acaba negligenciando dimensões importantes da religiosidade, e da experiência do ser humano com Deus e com a religiosidade, para além dessa dimensão prática e racional.

Em uma pertinente colocação de Palmquist:

O que Kant deixou de considerar aqui é que, da mesma forma que ‘um espírito maligno frequentemente se disfarça como um anjo da luz’, um mal radical, também, pode nos enganar em julgar algo como vil, quando na verdade é bom. Apenas se a história de Abraão é interpretada com essa possibilidade em mente (i.e., a possibilidade de que Deus pode escolher usar um mal aparente para ensinar a uma pessoa uma boa lição) ela pode ser preservada como uma diretriz útil para crescimento moral/espiritual e uma reforma religiosa genuína; e todas as três tradições monoteístas, de

³¹ Um exemplo notável é O Conflito das Faculdades, em que ele deixa ainda mais explícito a dificuldade que sente diante dessa história: “Abraão deveria ter respondido a essa suposta divina voz: ‘Que eu não devo matar meu bom filho é bem certo. Mas que você, essa aparição, é Deus— disso eu não tenho certeza, e nunca posso ter, nem mesmo quando essa voz ressoa para mim do (visível) céu.’” (Kant, 1979, p. 115, tradução nossa)

fato, interpretam a história dessa forma³² (Palmquist, 2016, p. 241, tradução nossa)

Aqui, Palmquist ressalta uma falta de consideração em Kant diante de aspectos mais sutis da religiosidade, não só em termos da experiência religiosa, mas o que a narrativa tem em vista transmitir. Sua perspectiva excessivamente apoiada na racionalidade, e ainda na conformidade com a moral, mostra-se incapaz de reconhecer algo que diverge dessa interpretação mais restrita.

Ainda, Palmquist continua:

Mas o fato de que Kant muito precipitadamente abandonou a potencial conformidade da história de Abraão com sua própria teoria de religião racional só confirma sua principal alegação nessa passagem: a razão é verdadeiramente paralisada *sempre que* tenta identificar um milagre de *qualquer tipo*, porque Deus (sendo onipotente), certamente seria capaz de esconder o bem por trás de um mal aparente, tal como um demônio seria capaz de fazer passar um mal por um bem³³ (ibid., p. 241, tradução nossa, itálico do original)

Essa parte destaca outro defeito da perspectiva kantiana: a forma como “a razão é verdadeiramente paralisada,” e ainda como a tentativa da razão em explicar esse evento dificulta a sua compreensão. Os episódios bíblicos que giram em torno do sacrifício de Isaac e Jó, como outro exemplo, são um desafio a tentativas de se racionalizar a religiosidade, em fazê-la se conformar com um ideal ético, mostrando-se então incapaz de compreender a vontade de Deus, ou fazer com que Ele se conforme a uma noção específica de ética, defendida pela filosofia ou por certos ramos teológicos.

É precisamente o sacrifício de Isaac, e a dificuldade que esse evento apresenta à razão e à ética, que Kierkegaard irá explorar em sua obra, *Temor e Tremor*. Nela, ele dá um passo adiante, seguindo por um caminho que Kant preferiu não adentrar, seja por prudência, ou por sua preocupação filosófica com permanecer dentro das delimitações da razão e da experiência humana.

³² No original: “What Kant failed to consider here is that, just as “the evil spirit often disguises himself as an angel of light,” so radical evil, too, can fool us into judging something as evil when it is actually good. Only if the Abraham story is interpreted with this possibility in mind (i.e., the possibility that God might choose to use apparent evil to teach a person a good lesson) can it be preserved as a useful guideline for moral/spiritual growth and genuinely religious reformation; and all three monotheistic traditions have, indeed, interpreted that story along these lines.”

³³ No original: “But the fact that Kant too hastily abandoned the potential conformity of the Abraham story to his own theory of rational religion only confirms his main claim in this passage: reason is well and truly paralyzed whenever it attempts to identify a miracle of any kind, because God (being omnipotent) would surely be able to conceal good behind apparent evil just as easily as a demon could pass evil off as good.”

CAPÍTULO 2 — *TEMOR E TREMOR*, DE KIERKEGAARD: A RELIGIÃO EXPANDE A CONCEPÇÃO DE ÉTICA PARA ALÉM DO SENSO COMUM

2.1 — Uma crítica a Kant em Schopenhauer³⁴, e a dimensão afetiva da ética

Como foi visto no capítulo anterior, é possível verificar como a abordagem de Kant, em geral, se pauta na racionalidade. Enquanto a leitura de Palmquist ajuda a evitar uma interpretação reducionista da perspectiva de Kant, ainda percebe-se uma ênfase no papel que a religiosidade exerce para auxiliar a razão a compreender a ética, seja como uma necessidade prática, seja como um auxílio ideal ou motivacional.

É com base nesta ênfase racional que Schopenhauer faz uma crítica mais ampla à filosofia de Kant:

O restante do mundo pensa em conduta virtuosa e uma vida racional como duas coisas completamente diferentes. Seria muito degradante, e talvez até blasfemo, considerar o sublime fundador da religião cristã, cuja vida é colocada como um modelo para toda a virtude, como a pessoa *mais racional* de todas, e seria quase tão ruim se fosse dito que ele apenas prescreveu as melhores instruções para uma plena *vida racional*. Ainda, qualquer um que siga esses preceitos e, em vez de pensar em si mesmo e suas futuras necessidades, pensasse apenas em remediar a maior necessidade presente de outros, e ainda dá todas as suas posses aos pobres antes de seguir adiante sem qualquer meio de suporte, para pregar a virtude que ele mesmo pratica; todos corretamente honrariam tal pessoa, mas quem arriscaria elogiá-lo como o ápice da *racionalidade*?³⁵ (Schopenhauer, 2010, p. 545, tradução nossa, itálico do texto original)

Assim, Schopenhauer destaca a forma como o ideal ético postulado pela religiosidade cristã, sendo esse um dos exemplos mais notáveis no Ocidente, desafia o senso comum, e ainda desafia ideais racionais de ética e justiça. Ainda, é possível ressaltar por meio disso como a racionalidade e a ética parecem ser elementos independentes: “Tal como a malícia é perfeitamente compatível com a

³⁴ Não será feita uma abordagem aprofundada de Schopenhauer. O que se tem em vista aqui, ao trazer este breve trecho de sua obra, é sua crítica a um aspecto fundamental da visão kantiana, isto é, sua ênfase exacerbada na racionalidade. Ainda, sua crítica levanta pontos pertinentes sobre a relação da religião com a ética, que podem ser aproveitadas para a exposição que se fará de Kierkegaard.

³⁵ Na tradução original: “The rest of the world thinks of virtuous conduct and a rational life as two completely different things. It would be very degrading and perhaps even blasphemous to consider the sublime founder of the Christian religion, whose life is set up as a model for all virtue, as the most rational person of all, and it would be almost just as bad if it was said that he only prescribed the best instructions for an entirely rational life. Moreover, anyone who follows these precepts and, instead of thinking of himself and his own future needs, only ever thinks about remedying the greater present needs of others, and in fact gives all his possessions to the poor before going on his way without any means of support, to preach the virtue that he himself practises; everyone rightly honours such a person, but who would venture to praise him as the pinnacle of rationality?”

razão, e de fato só se torna realmente terrível em conjunto com ela, a magnanimidade, ao que lhe cabe, é às vezes combinada com uma falta de razão” (ibid., p. 546, tradução nossa).

Todavia, faz-se necessário destacar que a ética e a racionalidade também não são contrárias ou incompatíveis. Na realidade, o que se deseja destacar por meio deste ponto é que a base do comportamento ético não parece ter sua origem na razão, e a razão parece servir principalmente como uma forma de intensificar o comportamento ético, ou antiético.

Enquanto Schopenhauer, a princípio, apresenta o emprego da razão para tornar o mal “especialmente terrível”, ele mais tarde apresenta a razão como uma força responsável pela temperança, por meio da qual uma disposição se torna especialmente terrível ou boa. De acordo com ele, um indivíduo “irracional” seria incapaz de fazer algo especialmente terrível, na medida em que isso exige autocontrole, disciplina e discrição, algo que exige racionalidade; todavia, mesmo que esse indivíduo seja bom, ele dificilmente alcançaria um “alto grau de virtude”, porque não seria capaz de resistir a “surtos” de malícia ou perversão, a qual “todos os seres humanos são sujeitados”³⁶ (ibid, p. 549, tradução nossa).

Assim, Schopenhauer reconhece que a razão colabora de forma substancial à ética, mas não acredita que a razão subjaz à ética. Desta forma, cabe questionar, então, onde a ética encontra seu fundamento (se é que o possui)? De acordo com Schopenhauer, parece ser o amor:

(...) o Cristianismo corretamente ensina que todos os trabalhos externos não têm valor se eles não vêm de uma verdadeira disposição, que consiste em uma genuína prontidão e amor puro, e que não são trabalhos realizados (*opera operata*) que trazem bem-aventurança e redenção, mas sim fé (...)”³⁷ (Schopenhauer, 2010, p. 557, tradução nossa, itálico do texto original)

Note que, além do “corretamente”, ele ainda inclui uma discussão a respeito do papel da fé, que mais cedo ele identificou como algo que “a virtude acompanha como um mero sintoma”³⁸ (ibid, p. 554, tradução nossa). Em certa medida, ele não

³⁶ No original: “Yet they are unlikely to achieve any great degree of virtue, because no matter how naturally inclined they are to the good, they cannot prevent the isolated vicious and malicious outbursts that every human being is subject to (...)"

³⁷ No original: “(...) Christianity rightly teaches that all outer works are worthless if they do not come from that true disposition that consists of genuine willingness and pure love, and that it is not accomplished works (*opera operata*) that bring blessedness and redemption but rather faith (...)"

³⁸ No original: “(...) only the faith that virtue accompanies as a mere symptom, (...)"

discorda plenamente de Kant, e é notável que ele não discuta *A Religião nos Limites da Simples Razão* em sua crítica a Kant. No entanto, há um ponto crucial em que discordam: Kant acredita que a religião vem como uma força motivadora para a ação ética, não só servindo como uma espécie de justificação racional para os atos, mas ainda como uma forma de se alcançar a felicidade mesmo em uma situação em que a realização da ética traga a infelicidade do indivíduo, ou a frustração de sua vontade (Kant, 2009, p. 3).

Schopenhauer acredita que esta espécie de “salvaguarda” da felicidade como um aspecto importante da ética seria como um engano, que anula o autêntico conteúdo da ética, e seria um mero egoísmo disfarçado (Schopenhauer, 2010, pp. 554-555). Neste sentido, ele aparentemente defende uma perspectiva da ética em que o bem deve ser buscado por si, e não pelo efeito que produz, e que a felicidade nada tem a ver com a ética.

A partir dos pontos apresentados, sobre a fundamentação da ética, e o papel que diferentes facetas da experiência humana exercem na percepção, cumprimento, transmissão da ética, e como a ética influencia outras facetas da experiência humana, como a felicidade, Kierkegaard oferece um contraponto substancial a ambos. Por um lado, Kierkegaard preserva a preocupação de Schopenhauer com o aspecto afetivo, especificamente amoroso, que subjaz à ética, e ainda destaca o exemplo de Abraão como um desafio à racionalidade da ética e da religião. Todavia, ele preserva a preocupação de Kant em relação ao envolvimento da felicidade na ética.

Assim, em sua obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard extrai, por meio de seu heterônimo³⁹ Johannes de silentio, várias dimensões importantes da ética e da religiosidade, e sua relação com a razão, usando como referência a história do sacrifício de Isaac, no livro de Gênesis. Ainda, ele explora a figura de Abraão como um pai da fé, diante deste dilema.

³⁹ A autoria de Johannes, e sua compreensão como uma espécie de heterônimo, é reiteradamente levantada e explorada na interpretação de Lippitt, dentre outros autores nos quais ele se apoia. Isto é, Johannes de silentio não representa fidedignamente a perspectiva de Kierkegaard, e serve como uma espécie de personagem com traços próprios, que comunica indiretamente certos aspectos importantes para a interpretação do texto. Para um aprofundamento dessa questão (na medida em que não se faz relevante para os interesses deste trabalho), conferir Lippit (2016, pp. 9-11, e o Capítulo 7 da mesma obra).

2.2 — Abraão como um desafio à ética

Em meio a uma consciência secular, racionalista, tal como a que Kant inspirou (intencionalmente ou não), qual moral seria possível extrair da história do sacrifício de Isaac? Johannes (o heterônimo de Kierkegaard que escreve a obra) demonstra grande preocupação a respeito disso, ilustrando com uma hipótese que levaria essa ideia às suas últimas consequências, por assim dizer: pregada de forma irrefletida, a história poderia inspirar um fiel da forma errada, levando-o a crer que o sacrifício humano é correto.

Assim, Johannes coloca:

Será porque Abraão obteve por prescrição o direito de ser um grande homem e, assim sendo, o que ele faz é grande e, quando um outro homem faz a mesma coisa, é pecado, um pecado de bradar aos céus?
(Kierkegaard, 2010, p. 83)

Isto é, como um personagem bíblico que estava em uma relação de contato direto com Deus, Abraão teria alguma espécie de privilégio que o permite matar pessoas e violar princípios éticos tão fundamentais? Ou ele seria algum personagem especial da história, cuja grandeza inata torna todos os atos que pratica justos, corretos e grandes?

Johannes não acredita que esse seja o caso (*ibid*, pp. 83-85). Para ele, o caso de Abraão e do sacrifício de Isaac remontam a um contexto específico, com uma mistura singular de fatores que o elevaram ao status de “pai da fé”. Na seção denominada “Disposição”, ele cria quatro alternativas hipotéticas à história do sacrifício, em que Abraão falhou porque lhe faltou algum aspecto integral de seu caráter, como a fé, a confiança em Deus, ou a esperança.

Também é notável, nos exemplos que Lippitt chama de “sub-Abraãos” (Lippitt, 2016, p. 24), que apenas em um deles faltou a obediência. Assim, Johannes está apontando que a interpretação comum, de que a história é uma exaltação da obediência de Abraão, não captura sua plena significância. Em outras palavras, o que torna Abraão grandioso não seria apenas, ou especificamente, sua obediência. Na verdade, seria uma combinação de fatores, que justificam sua obediência, mostrando a causa de sua obediência mesmo diante dessa situação.

Entretanto, esses fatores não são racionais, estritamente. Ainda, alguns dos exemplos de “sub-Abraãos” falham por se apoiarem excessivamente na razão, e falham em compreender exatamente a natureza do pedido que Deus faz a ele.

Este é um dos pontos centrais da obra: a forma como a razão não é capaz de dar conta de certos aspectos da ética, ou da experiência humana, e ainda, a forma como empregar a razão nesses casos pode atrapalhar sua compreensão. Lippitt afirma:

Uma parte significativa do projeto de Johannes, então, envolve apontar – usando Abraão como uma espécie de caso de teste – que há limitações para o que pode ser alcançado por uma abordagem puramente racional, conceitual, para vários aspectos complexos da vida e comportamento humanos.⁴⁰ (Lippitt, 2016, p. 44, tradução nossa)

Novamente, é importante ressaltar que isto não serve para menosprezar a importância da racionalidade. O que se tem em vista, nesse caso, é reconhecer as diversas facetas da experiência humana, da qual a razão é apenas parte. Como um contraponto tanto a Kant, quanto a Schopenhauer, Kierkegaard se aprofunda ainda mais na dimensão emocional, afetiva, do ser humano, e a forma como ela interage com a ética.

Essa dificuldade da compreensão racional sobre os assuntos da fé e sobre esses aspectos da ética é algo frisado ao longo da obra inteira. Entre Abraão e Deus, mas também entre Johannes e Abraão, em que Johannes afirma que não consegue compreender o “passo a mais” que Abraão dá, no que ele chama de duplo movimento da fé (Kierkegaard, 2010, pp. 90-93). Johannes afirma, enfatizando essa distinção entre o conhecimento e a prática:

Pela minha parte, sei muito bem descrever os movimentos da fé, mas não sou capaz de executá-los. Quando se pretende aprender a executar os movimentos da natação, podemos pedir que nos suspendam do tecto por meio de um cinto de natação; reproduz-se bem os movimentos, mas não está a nadar; (*ibid*, p. 93)

Em outras palavras, mesmo no caso em que ele é capaz de descrever esse movimento teoricamente, ele não consegue realizá-lo, porque a realização desse movimento não se dá apenas pelo conhecimento racional, teórico, dele. Isto é, há outros fatores envolvidos, que vão para além da razão.

⁴⁰ No original: “A significant part of Johannes’ project, then, involves pointing up – by using Abraham as a sort of test case – that there are limitations to what can be achieved by a purely rational, conceptual approach to many complex aspects of human life and behaviour.”

Kant identifica esses fatores, primariamente, como sendo o interesse próprio, e o desejo que o indivíduo naturalmente tem em ser feliz e realizar seus desejos. A princípio, a religiosidade seria uma forma de alinhar os dois, na medida em que o interesse próprio poderia servir como um empecilho à realização da ética. O respeito a Deus, então, torna a realização do que é ético desejável ao indivíduo, logo sua felicidade se torna fazer o que é ético.

Schopenhauer frisa que o ético deve ser buscado por si, independentemente dos desejos de ser feliz, e que o amor a Deus (ou ao próximo, de forma geral) deve permear a ética do indivíduo de forma que sua felicidade própria pode ser menosprezável em comparação a fazer o que é certo. Kierkegaard, desta forma, incorpora elementos de ambos nesse duplo movimento da fé, que consiste na resignação e na fé⁴¹.

2.3 — A resignação e a fé

A resignação parece, à primeira vista, com a proposta de Schopenhauer: usando o exemplo de um rapaz apaixonado por uma princesa, ele deve reconhecer a impossibilidade de que esse amor se concretize, isto é, “resignar” a esse amor (Kierkegaard, 2010, pp. 97-103). O processo é, ao mesmo tempo, doloroso e reconfortante, na medida em que abre mão de sua esperança terrena, concreta, mas encontra um consolo no transcendente. Por isso, Johannes afirma: “Na resignação infinita há paz e repouso e consolo na dor” (ibid, p. 102). Isto é, a resignação consiste em uma “reconciliação com a existência” (ibid, p. 99-100), em que o indivíduo transfigura sua paixão fugidia (neste caso, um amor por uma pessoa) em uma “expressão de um amor eterno (...) por um ser eterno” (ibid, p. 100).

Krishek (2015, pp. 110-111) frisa que o processo de resignação não é uma sublimação, em que o amor por algo específico é *substituído* pelo amor a Deus, mas sim que “o amor [pela Princesa] se torna uma expressão do amor por [Deus]”⁴² (ibid, p. 111, tradução nossa, itálico do original). De acordo com ela, o rapaz passa a

⁴¹ Aqui, não se pretende dizer que Kierkegaard está propositalmente incorporando a filosofia de ambos para a sua própria filosofia. O que se tem em vista aqui é, na verdade, ilustrar e articular as noções apresentadas anteriormente por meio desses autores, para ilustrar algumas das noções apresentadas por Kierkegaard, como uma exemplificação pedagógica.

⁴² No original: “However, it is important to pay attention to Kierkegaard’s exact words: he does not claim that love A (for the princess) is substituted by love B (for God), but rather that love A becomes an expression of love B.”

reconhecer, no amor pela princesa, “um amor mais primordial” que residia nele, isto é, seu amor a Deus (*ibid*, p. 113), e isso informa sua disposição ética renovada.

Ainda, Krishek elabora que o movimento da resignação tem, em seu cerne, a crença inabalável de que Deus é amor (e, por isso, o amor que o rapaz nutria pela princesa é preservado). Desta forma, confia na providência de Deus, isto é, que Deus tem em vista o melhor para ele, mesmo que “o melhor” não corresponda à sua felicidade (*ibid*, p. 112-113). Assim, o “centro de sua vida” é deslocado, de seu amor à Princesa para seu amor a Deus, e alinha sua própria vontade à vontade de Deus. Para o cavaleiro da resignação, seu amor pela Princesa toma forma quando ele ama a Deus, e “para ele, isso é suficiente” (*ibid*, p. 114).

Desta forma, pode-se representar a perspectiva de Schopenhauer a respeito da fé, em certa medida, como sendo uma manifestação dessa postura do cavaleiro da resignação. O cerne moral do indivíduo é deslocado de sua vontade (que reconhece como fonte de frustração e impossibilidade) para o transcendente (onde seu amor e dedicação são expressos em uma forma que não pode ser frustrada). O amor pelo transcendente (neste caso, Deus), altruísta e desprovido dos aspectos mais desagradáveis do amor fugido (por exemplo, a impossibilidade de sua realização), carrega consigo a disposição ética descrita por Schopenhauer, em que se busca fazer o que é certo, abdicando de sua felicidade no processo.

No entanto, Johannes caracteriza este apenas como o primeiro movimento. O segundo seria a fé, caracterizada pela esperança e uma disposição otimista em relação à vida. Por isso, Lippitt coloca a fé “como a capacidade de apreciar o mundo finito como um presente divino”⁴³ (Lippitt, 2016, p. 45, tradução nossa).

A diferença entre o cavaleiro da resignação e o da fé, ainda de acordo com Lippitt, seria precisamente que, mesmo amando a Deus, o primeiro considera que tudo está perdido, enquanto o segundo preserva sua alegria, pela força da esperança, que seria uma crença irracional no absurdo (*ibid*, pp. 45-46). A forma como Krishek caracteriza o cavaleiro da resignação enfatiza essa diferença de modo mais explícito: “O cavaleiro da resignação não consegue atravessar à força sua incapacidade de compreender a vontade de Deus, que ele mesmo assim toma sem

⁴³ No original: “Here we encounter a crucial theme: faith as the capacity to appreciate the finite world as a divine gift, which seems to be a key aspect of Johannes’ inability to have faith.”

dúvidas como algo bom e amável”⁴⁴ (Krishek, 2015, p. 117, tradução nossa). O cavaleiro da fé, todavia, seria capaz de compreender (mesmo que não de forma racional) a vontade de Deus especificamente como boa e amável.

Isto é, a forma como ambos confiam em Deus difere, no sentido em que o resignado vê a realização de Sua vontade como discrepante à sua própria vontade, frustrando sua vida, enquanto o da fé confia que sua vontade e a de Deus irão convergir em algum ponto, levando em conta Seu amor e bondade (*ibid*, p. 118). Essa esperança parece ter um caráter irracional, que desafia a percepção imediata do indivíduo: no caso de Abraão, Johannes afirma que “ainda no instante em que a faca iluzia acreditava que Deus não lhe exigiria Isaac” (Kierkegaard, 2010, p. 90), e ainda “acreditava por força do absurdo; pois todo o raciocínio humano há muito que expirara” (*ibid*, p. 91).

Krishek propõe, com base nesta passagem, que o ato de Abraão se sustenta em uma confiança profunda em Deus, e ainda ressalta uma discrepância entre confiança e racionalidade (Krishek, 2015, p. 118). Isto é, apesar de estar a meros momentos de sacrificar Isaac, Abraão preserva sua confiança (e, ainda, sua esperança) de que Isaac sobreviverá de alguma forma, pela vontade de Deus. Ainda, Lippitt afirma: “O amor (...) sabe tudo que a experiência sabe – e mesmo assim confia”⁴⁵ (Lippitt, 2016, p. 186, tradução nossa). Essa dicotomia entre confiança e racionalidade parece ser algo enfatizado em interpretações de *Temor e Tremor*, colocando a confiança como algo afetivo, em vez de racional.

Nesse ponto, é possível ver uma abordagem alternativa, e talvez mais rica, do que Kant afirmou anteriormente, sobre como a religiosidade provê uma ponte entre a vontade, a ética e a felicidade. Diferentemente do que Schopenhauer afirma, a felicidade não se pauta estritamente em um egoísmo, mas na confiança em Deus, que transforma a perspectiva do indivíduo de forma substancial.

Isto é, esse “movimento da ética” não seria um deslocamento da “minha felicidade” para “a ética”, em que o indivíduo precisa sacrificar sua felicidade para alcançar a ética. Em vez disso, alcançar o ético implica em uma transformação da

⁴⁴ No original: “The knight of resignation cannot struggle through his inability to understand God's will, which he nevertheless undoubtedly takes to be good and loving.”

⁴⁵ No original: “Love, we are told, knows all that experience knows – and yet trusts.”

sua felicidade, acarretada por uma mudança da sua perspectiva sobre a realidade (vendo esta como presente divino), e na sua confiança na bondade de Deus.

Aqui, não há apenas um alinhamento entre a vontade do indivíduo e a vontade de Deus, entendida nessa concepção como sendo a ética. Um passo a mais é dado, em que passa a se confiar na bondade de Deus, que acarretará no bem para o indivíduo, e logo em sua felicidade. Nesse sentido, mesmo que indiretamente, Schopenhauer e Kant podem ilustrar manifestações de um cavaleiro da resignação e um cavaleiro da fé, respectivamente (apesar de não se alinharem perfeitamente a qualquer uma das designações, e isso ser mais como uma ilustração pedagógica).

Schopenhauer acredita que a ética deve ser buscada independentemente da felicidade do indivíduo, porque muitas vezes as duas coisas podem estar separadas. Todavia, Johannes afirma que a confiança na vontade de Deus transforma a concepção de felicidade do indivíduo, em virtude de Seu amor pela humanidade.

Assim, Johannes afirma: “O paradoxo da fé consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior, mas repare-se bem que não é idêntica a essa primeira interioridade, é antes uma nova interioridade, o que não deve ser negligenciado” (Kierkegaard, 2010, p. 129). Isto é, para o indivíduo que se encontra no paradoxo da fé, sua relação com a ética se dá pela sua relação com Deus, e não o contrário, como se afirma na perspectiva hegeliana (Lippitt, 2016, p. 111), e, ainda, é o ético que se reduz ao relativo, devido a essa nova interioridade (Kierkegaard, 2010, p. 130).

2.4 — Ética como universal

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário elucidar a noção de ética com a qual Johannes dialoga. A que concepção de ética Johannes se refere, em sua discussão? Lippitt coloca que uma das intenções de Johannes, ao longo da obra, é desafiar a noção vigente da época, no contexto filosófico, de que o ético é o universal (Lippitt, 2016, p. 174), entendido como a noção kantiana de regras morais universalmente aplicáveis. Johannes afirma que o singular (isto é, o indivíduo) tem como “sua tarefa ética: exprimir-se sempre a si mesmo nesta tarefa, de modo a

relevar a sua singularidade para que se converta no universal" (Kierkegaard, 2010, p. 112).

Assim, Johannes se apoia no exemplo de Abraão especificamente para questionar essa concepção, na medida em que Abraão exprime sua singularidade contra o universal (nesse caso, a ética). Ainda, a própria concepção ética poderia interferir negativamente no episódio de Abraão. Para ilustrar isso, Johannes contrasta o cavaleiro da fé com os heróis trágicos, exemplificados em Agamémnon, Jefté e Brutus (Kierkegaard, 2010, p. 116), que se encontram em uma situação similar de serem impelidos a sacrificar um filho por um dever com uma instância "superior" da ética, como líderes de suas nações.

No entanto, diferente de Abraão, os três são capazes de fornecer justificativas, na medida em que há uma escolha concreta entre o dever particular, de pai para filho, e o dever com o todo, do líder para sua sociedade. Mesmo violando uma instância da ética, ao cometer assassinato e violar a responsabilidade de pai para filho, "o herói trágico permanece ainda dentro do ético" (ibid, p. 118).

Assim, Johannes denota diferenças substanciais entre as duas figuras, quanto à ética: de acordo com Lippitt, o cavaleiro da resignação (que possui uma correspondência com o herói trágico) possui uma "qualidade reconhecidamente heróica", e pode ser "julgado como eticamente admirável"⁴⁶ (Lippitt, 2016, p. 47, tradução nossa), e a resignação é "uma função de sua vontade" que "pode ser compreendida" (ibid, p. 53), em contraste ao da fé, que não pode ser compreendido, e é caracterizado pela discrição e introspecção. Ainda, e de forma mais importante, Abraão não pode ser justificado pela concepção universal de ética (ibid, p. 104).

De acordo com Johannes,

Não foi para salvar um povo, não foi para salvaguardar a ideia do Estado, que Abraão agiu, não foi para aplacar deuses enfurecidos. Pudesse aqui falar-se de uma divindade em fúria, e tratar-se-ia somente de uma divindade enfurecida contra Abraão, e todo o seu acto não estabelecia qualquer relação com o universal, era uma iniciativa puramente privada. Por conseguinte, ao passo que o herói trágico é grande pela sua virtude moral, Abraão é grande por uma virtude puramente pessoal. (Kierkegaard, 2010, p. 118)

⁴⁶ No original: "The knight of infinite resignation has a recognisably heroic quality, which inheres in the fact that being prepared to renounce the joys and passions of finite existence for some 'higher cause' can both be recognised as requiring courage, and judged as ethically admirable."

Desta forma, Abraão não encontra refúgio na ética, e ainda, buscar um refúgio na ética, no contexto de sua provação, o levaria a falhar: “Ora o que por hábito tenta o homem é exactamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético que o impedirá de cumprir a vontade de Deus” (*ibid*, p. 118).

Essa colocação parece estranha, e um leitor mais céptico poderia questionar se isso seria, realmente, uma boa ideia, na medida em que o tópico é sacrifício humano. Em outras palavras, isso só parece piorar o caso de Abraão, no que diz respeito a formar uma imagem proveitosa da ética. Afinal de contas, não seria desejável que a consciência ética de um indivíduo sirva como um discernimento, que o faz considerar melhor se deveria ou não fazer algo, tal como Kant propõe?

Johannes usa isso para dois propósitos: criticar uma concepção de ética que enfatiza o “desfecho” (Kierkegaard, 2010, p. 121-122), ignorando o aspecto introspectivo, afetivo, do evento para focar estritamente “no que aconteceu” e que Abraão passou no teste mesmo que não tenha sacrificado seu filho (Lippitt, 2016, p. 108-109). Em outras palavras, a aparente convicção de Abraão não deve ser levada em conta, em uma discussão ética, se ele acabou por não fazer o sacrifício?

Assim, Johannes tem em vista criticar os que ignoram a dificuldade da questão, isto é, que Abraão parecia estar resoluto em sacrificar seu filho, mesmo que isso não tenha acontecido no fim das contas. Nessa concepção, irrefletida, a história de Abraão não problematiza sua convicção, na medida em que estaria aparentemente realizando a vontade de Deus, e “dá tudo certo”, por assim dizer, porque Deus muda de ideia no fim das contas, e o assassinato volta a ser algo imoral. Há um problema ético evidente aqui, que Johannes não aceita como uma interpretação válida.

Mas então, qual é a concepção de ética que Johannes propõe? Seria uma teoria do comando divino, em que a ética se reduz à vontade de Deus, estritamente? Que a ética é relativizada, e que o certo e o errado dependem apenas da vontade de Deus, tal como em uma das opções do Dilema de Eutífron?

Enquanto esta interpretação é possível, e alguns são parciais a ela, talvez essa seja uma forma reducionista de se interpretar o texto. De acordo com Lippitt, os

“sub-Abraãos” ilustram como não é apenas a obediência que torna Abraão um cavaleiro da fé, na medida em que todos eles obedeceram ao comando, mas falharam por outros motivos (Lippitt, 2016, p. 160). Enquanto Johannes de fato propõe uma nova interioridade em que a relação do indivíduo com a ética se dá por meio de Deus, isto é, que a ética se submete à vontade de Deus, é importante investigar a significância dessa relativização da ética.

Afinal, Johannes afirma que, a partir disso, “não se conclua (...) que o dever tem de ser suprimido, antes recebe uma expressão inteiramente diferente” (Kierkegaard, 2010, p. 130). Isso parece insinuar que a ética não deixa de existir, mas é recontextualizada de alguma forma para o indivíduo, tal que ele passa a interpretá-la de forma nova. A maneira como a religiosidade transforma a ética é um tema recorrente na obra, e um ponto chave de interpretação.

Nesse sentido, um ponto frequentemente discutido, e que é central ao livro, é a noção de “suspensão teleológica do ético” (*ibid*, p. 111). Isto é, pensando a ética como o universal, que serve como o télos para o singular (*ibid*, p. 112), a suspensão teleológica do ético consiste, de acordo com Lippitt, em questionar se há uma instância maior que a ética, a qual se pode apelar (Lippitt, 2016, p. 97). Em outras palavras, a vontade de Deus seria uma instância maior, com um télos maior, capaz de suspender a “instância menor” do ético, em favor de sua própria vontade (*ibid*, p. 109).

É importante notar que a transgressão da ética não diz respeito estritamente a um caso onde, por exemplo, matar seja permitido pela vontade de Deus. Mais tarde em sua obra, Johannes levanta o ponto de que “uma ética que ignora o pecado é uma paixão completamente ociosa, mas se valida o pecado, exceder-se-á [por esse facto] a si própria” (Kierkegaard, 2010, p. 162). Isto é, a ética não pode abranger a experiência humana plenamente, colocando-se como um ideal que raramente é seguido à risca. Assim, a criação da ética implica a consciência do antiético e, ainda, da inadequação do ser humano perante o ético (Green, 1993, p. 194 apud Lippitt, 2016, pp. 201-202).

Na proposta de Johannes, então, a ética não pode incluir o antiético sem se contradizer, ou se exceder. A respeito disso, ele elabora da seguinte forma: “Assim que o pecado surge, a ética afunda-se, e precisamente no arrependimento; pois que

o arrependimento é a expressão ética superior, mas nessa qualidade é precisamente a autocontradição ética mais profunda” (Kierkegaard, 2010, p. 161).

Isto é, estritamente pela concepção de senso comum da ética, não há espaço para o arrependimento ou para redenção, na medida em que isso seria uma instância onde a ética “excede a si mesma”. Haveria espaço apenas para a justiça, onde pode-se observar frequentemente a elaboração de sistemas como o Código de Hamurabi, que concebe “olho por olho, dente por dente”, a noção humana de justiça como retribuição e quitação de dívidas na mesma medida.

É a partir disso que a religiosidade (especificamente cristã, na tradição que Johannes e Kierkegaard trabalham) oferece uma concepção mais ampla de ética, que abarca o pecado e o perdão, e formas de reinserir o indivíduo de volta à ética. De acordo com Lippitt: “(...) uma ética com pecado (e perdão) em seu cerne é uma quebra radical com éticas concebidas de outra forma: que tal ética é uma ética que ‘vai além de si’”⁴⁷ (Lippitt, 2016, p. 203, tradução nossa). Desta forma, uma concepção possível da “suspensão teleológica da ética”, por parte da instância maior (Deus), seria a possibilidade de perdão e redenção.

Hannay, por sua vez, define a suspensão teleológica da ética como a preservação da ética em algo maior, com outra fonte, identificada como a vontade divina (Hannay, 2015, p. 13). Assim, ele afirma:

“O telos mais elevado em que a ética é preservada é o fundamento de todas as coisas, e ações expressando esse fundamento não podem mais ser adequadamente identificadas em maneiras associadas com reciprocidade e a Regra de Ouro”⁴⁸ (ibid, p. 13, tradução nossa).

Novamente, há a ideia de como a religiosidade transforma a concepção de ética e justiça encontradas no senso comum. Mesmo no contexto do Judaísmo, do qual a história de Abraão é oriunda, por vezes encontra-se a interpretação de que o que Deus realmente pretendia transmitir a Abraão é que Ele não precisava de sacrifícios, diferente de outras tradições religiosas de sua época.

⁴⁷ No original: “(...) an ethic with sin (and forgiveness) at its heart is a radical break with ethics as otherwise conceived: that such an ethic is an ethic that ‘goes beyond itself’”

⁴⁸ No original: “The higher telos in which the ethical is preserved is the ground of all things, and actions expressing that ground can no longer be adequately identified in ways associated with reciprocity and the Golden Rule”

No contexto religioso, o sacrifício, caracterizado pelo derramamento de sangue animal ou humano, é frequentemente associado à “honra aos deuses”, seja como uma forma de se pagar pelos pecados, seja como uma forma de barganhar por favores divinos. Assim, a história do sacrifício de Isaac seria uma quebra com essa tradição religiosa tão comum à época, e é possível extrair significâncias adicionais a partir desse ponto.

Levando em conta interpretações especificamente cristãs do texto, em que acredita-se haver paralelos entre Isaac e Jesus, este aspecto do texto toma uma dimensão adicional:

“(...) porque a maturação da fé que a provação simboliza é precisamente uma mudança para uma concepção de Deus que está disposto a derramar seu próprio sangue, em vez de ansioso para derramar o sangue de outros (...)”⁴⁹ (Mulhall, 2001, p. 383 apud Lippitt, 2016, p. 204, tradução nossa)

Assim, tanto na tradição judaica, quanto na cristã, parece haver a possibilidade de interpretar o evento como uma transição dos costumes e tradições éticas da época. Ainda, oferece uma noção alternativa à religiosidade da época, em que, em vez dos fiéis oferecerem sacrifícios para se preservar o *status quo*, ou para que haja a reconciliação do fiel com o divino, o próprio Deus interfere na realidade, a fim de transformá-la em algo melhor.

Historicamente, pode-se ver uma transição notável do pensamento humano, no que é chamado de “Era Axial”, identificado como um contexto de grande desenvolvimento intelectual, filosófico e religioso, que transformou consideravelmente noções de ética e religiosidade (Hick, 2018, pp. 69-71). A partir desse período, verificou-se uma transição em que várias religiões começaram a enfatizar uma preocupação mais dirigida à ética, de caráter mais introspectivo.

À primeira vista, essa caracterização de Johannes e por parte de seus intérpretes condiz com a perspectiva da religiosidade pós-axial, em que essa interação renovada com o transcendente induz uma transformação de visão de mundo com consequências éticas, dentre elas, a capacidade de redenção e uma disposição introspectiva (*ibid*, p. 71). No entanto, ela difere no que diz respeito à rejeição da realidade material em favor de uma realidade transcendente

⁴⁹ No original: “(...) for the maturation of faith that the ordeal symbolizes is precisely a shift towards a conception of God as willing to shed his own blood rather than eager to spill the blood of others (...)”

infinitamente melhor: como afirma Johannes, Abraão tinha esperança neste mundo, “para esta vida”, e acreditava no cumprimento da promessa de Deus para sua vida presente (Kierkegaard, 2010, pp. 71-72). Ainda, Johannes enfatiza a boa-disposição com que o cavaleiro da fé encara a realidade presente, graças à transformação de sua perspectiva de vida, enquanto “as fés pós-axiais têm sido tipicamente negativas e, nesse sentido, pessimistas” (Hick, 2018, p. 94).

2.5 — Conclusão

Desta forma, é possível verificar em Kierkegaard vários aspectos em que a religiosidade e a ética interagem. A concepção de Johannes parece destacar formas como as concepções kantiana e hegeliana, vigentes em sua época não são inteiramente adequadas para uma plena visão da ética.

O foco excessivo na racionalidade, por parte dessas tradições, acabou falhando em identificar a disposição afetiva que interfere de forma substancial na experiência humana da ética. Ainda, a perspectiva religiosa de Johannes enfatiza a confiança e a esperança como aspectos integrais para uma construção plena da ética, aqui entendida em seu sentido mais amplo.

Ainda, levando em conta a Era Axial como um evento que redefiniu várias concepções e preocupações éticas e religiosas, a proposta de Johannes abarca a dimensão transformativa que a religiosidade é capaz de exercer na ética, por meio da introdução do perdão, da redenção e da reconciliação à ética. Retomando o Dilema de Eutífron, é possível dizer, no mínimo, que a religiosidade afeta a forma como a humanidade interage com a ética, na medida em que esta se transforma.

Isto é, a ética é suspensa em um télos superior, que seria a vontade de Deus, mas a forma como o ser humano concebe essa vontade de Deus amplia a forma como comprehende a ética. O indivíduo pode ser reinserido na ética por meio da religiosidade, pode preservar uma esperança mesmo diante do sofrimento, pode considerar mais seriamente a possibilidade do perdão, e do amor como fonte para sua ética em termos práticos.

Ainda, o indivíduo identifica que, por si, é incapaz de alcançar o ético, e que precisa de auxílio. Neste caso, o auxílio é representado como o divino, mas essa disposição de uma necessidade para fora de si é capaz de nutrir, no indivíduo,

valores de suma importância para uma vida social, a saber, a confiança e a boa-vontade. Enquanto uma ética estritamente racional, como a de Kant, tende a colocar o respeito à Regra de Ouro como seu cerne, e a necessidade de códigos e leis, a falta de espaço para a confiança além do interesse próprio (isto é, “não irei prejudicar os outros porque não quero ser prejudicado”) cria uma base instável, que gira em torno de se aproveitar do egoísmo humano com uma dissuasão coativa.

É por isso que Schopenhauer afirma que a proposta de Kant serve como “um guia útil para a criação de um Estado”⁵⁰ (Schopenhauer, 2010, pp. 555-556). No entanto, com essa noção, parece se perder de vista uma dimensão essencial da ética, como a boa-vontade, a confiança e o amor, que são recuperados em Kierkegaard.

⁵⁰ No original: “But clearly this leaves the desire for well-being, i.e. egoism, as the source of this ethical principle. This would be an excellent foundation for a theory of the state but it does not work as a foundation for ethics.”

CAPÍTULO 3 — COMPARAÇÕES ENTRE OS DOIS TEXTOS ANALISADOS

3.1 – Pontos em comum entre Kant e Kierkegaard, nas obras analisadas

Diante do que foi discutido até aqui, ao longo dos capítulos anteriores, passaremos a agregar os pontos levantados pelos dois autores, e articulá-los de forma a montar um panorama dos possíveis elementos que relacionem a religiosidade e a ética, na concepção de ambos. Primeiro, serão expostos os pontos em que convergem. Depois, onde discordam, e a causa e significância dessa discordância para a discussão. Por fim, uma síntese desses elementos será feita, de forma a elucidar tópicos que apontem para essa relação, pelas diferentes abordagens de ambos.

Para começar, é comum que Kant e Kierkegaard sejam apresentados como filósofos inteiramente contrários. Nas palavras de Perkins, “um é racional e o outro é irracional, (...) que um fala simplesmente de dever e o outro fala sobre dever em relação a Deus, que um é secular e o outro é teológico”⁵¹ (Perkins, 1981, p. 43, tradução nossa). Todavia, essa é uma visão demasiado reducionista de ambos, e alguns até apontam uma certa continuidade entre eles. De acordo com Mooney: “em uma variedade de pontos, suas perspectivas convergem”⁵² (Mooney, 1991, p. 106, tradução nossa).

Um dos pontos mais notáveis em que concordam é a imperfeição do ser humano, expressa em sua existência falha, que tende ao pecado e à transgressão da moral. Enquanto isso é articulado claramente na noção de “mal radical”, em Kant, isso parece ser um pressuposto no texto de Johannes, quando coloca que a afirmação da ética leva, naturalmente, a uma consciência do pecado — a realidade concreta de que o ser humano é incapaz de fazer jus ao ideal ético.

Ainda, apesar dessa “visão pessimista,” por assim dizer, os dois não abrem mão de uma possibilidade de “salvação” para a humanidade, no sentido de guiá-los

⁵¹ No original: “Usually it is assumed that the contrasts between Kant and Kierkegaard are entire, (...) that one is rational and the other is irrational, that one argues for a universalist ethic and the other maintains a subjectivistic and individualist ethic, that one talks simply about duty and the other talks about duty to God, that one is secular and the other is theological, that one insisted that the language of morals was public and the other insisted upon the incommunicability of our deepest moral convictions.”

⁵² No original: “One might assume that these two moralists [i.e. Kant e Kierkegaard]—one a champion of Reason, the other a celebrated ‘irrationalist’—could only meet as adversaries. This is far from true. On a number of counts their perspectives converge.”

de volta à ética. Essa possibilidade se encontra por via da religiosidade, que, para ambos, expande a concepção de ética. Por um lado, Kant identifica na religião uma força motivadora para o bem, que é capaz de convencer a sensibilidade humana e trabalhar com sua fragilidade onde a razão não consegue. Por sua vez, Johannes frisa a possibilidade de redenção, que a ética, racionalmente concebida, parece incapaz de trazer por si. Ainda, ambos parecem aceitar a possibilidade de uma assistência divina, capaz de auxiliar a humanidade nesse objetivo.

Todavia, ambos parecem convergir no sentido de que, para o ser humano, a razão não é o suficiente para guia-lo à ética, na medida de sua frágil existência, carregada de sensibilidades e inclinações. Talvez a abordagem de Johannes seja mais enfática a respeito disso, mas mesmo Kant reconhece isso como sendo a experiência humana concreta, e ele faz uma série de concessões a respeito da ética em uma realidade prática.

Ainda, os dois autores colocam uma imagem ideal de conversão, de um exemplar paradigmático. Kant coloca o homem com a disposição de um escravo, que nutre secretamente um ódio pela lei, que obedece apenas por obrigação, em contraste ao verdadeiro convertido, que encontra sua alegria no cumprimento da lei, que transformou profundamente sua perspectiva. Isso se assemelha, em certa medida, às imagens do cavaleiro da resignação e do cavaleiro da fé: enquanto o primeiro “se resigna” à vontade de Deus, passando a viver sem esperança, na medida em que é incapaz de compreender Sua vontade, o segundo preserva sua felicidade, porque confia plenamente em Deus e em Sua vontade, tomando-a como fonte para sua própria felicidade.

Em ambos os casos, percebe-se uma mudança radical na disposição interna do indivíduo. Essa interioridade é outro aspecto que compartilham: para Johannes, o caso de Abraão é marcado pela sua incapacidade de se comunicar, ou mais especificamente *de se fazer entender*. O dilema que enfrenta não pode ser justificado ou articulado, e não encontra refúgio nos termos da ética. Ainda, sua relação com Deus possui uma intimidade, em que é capaz de se comunicar diretamente com Ele, em vez de ser mediada por terceiros.

De forma similar, para Kant, a compreensão do dever é algo interior ao indivíduo, que não pode ser efetivamente ordenada a ele por forças externas sem

acabar se fragilizando. Isto é, se a lei não vem de dentro, e não é compreensível à razão do indivíduo, então ela é passível de ser questionada ou contornada, e sobreposta à força das inclinações ou do interesse próprio. O processo que o indivíduo deve passar para se aderir ao seu dever é interno, e seu dever vem de sua razão, também interna a si.

Ademais, e talvez o mais notável para os fins deste trabalho, os dois autores enxergam na religiosidade uma capacidade profundamente transformadora: uma transformação interna, de sua compreensão da realidade, do seu modo de valoração, da significância do dever e de sua finalidade, e da sua própria convicção na realização do dever. Enquanto ambos enxergam nessa relação entre religião e ética uma conciliação entre o dever e a felicidade, também apontam que a felicidade é transformada, mediante o contexto religioso. Isto é, em vez de essa conciliação se dar no sentido de um meio termo, ela na verdade seria mais como uma correlação entre ambos, que antes não existia, ou eram pensados como mutuamente exclusivos.

Desta forma, ambos parecem enxergar a experiência religiosa como sendo capaz de cultivar, na natureza humana, uma disposição ao bem. Enquanto acredita-se que o ser humano é capaz de fazer o bem, que possui uma consciência e uma noção básica de ética, ambos colocam que a religiosidade é capaz de expandir essa base ética, de forma a incluir um modelo que tende-se a ver como mais admirável. Isto é, supondo que a chamada “Regra de Ouro” seja o senso comum ético, a religiosidade adiciona camadas que vão para além dela, como amar até mesmo aos seus inimigos, dar a outra face, abrir mão de seus bens materiais, e assim por diante.

Seja pelos textos e a significância mais profunda que pode ser extraída deles, seja pelo exemplo providenciado por Cristo como um paradigma da ética, a religiosidade é vista por ambos como uma forma efetiva de transmitir esses valores. Ainda, serve como um apoio à ação moral efetiva, na medida em que sustentam a esperança do indivíduo em alcançar esse ideal, adicionam a possibilidade do perdão e da reconciliação. Enquanto essas dimensões não são necessárias para a existência da ética, elas a favorecem de forma substancial, na experiência humana.

Todavia, mesmo diante dessas semelhanças, há divergências notáveis no pensamento dos dois a respeito desse assunto.

3.2 – Pontos de divergência

O ponto de discordância mais óbvio, amplamente tratado na bibliografia secundária, é que Kant faz uma correspondência excessivamente forte entre a ética e a religião, de forma a borrar suas delimitações. Em outras palavras, Kant parece defender que aquilo que não é ético também não pode ser autenticamente religioso, posição claramente expressa no seu tratamento da história do sacrifício de Isaac. Assim, há a forte impressão de que ele está tentando reduzir a religião à ética, em que a religiosidade gira em torno de sustentar a ética, e as partes da religião que não fazem isso estão cometendo algum engano, ou não são religiosas. Nas palavras de Perkins, “Kant legisla de uma posição ad hoc o que pode contar como religioso”⁵³ (Perkins, 1981, p. 59, tradução nossa). Isto é, do ponto de vista kantiano, o que conta como religioso é apenas aquilo que expressa algum valor ético, e o que expressa algum valor aparentemente imoral não pode ser religioso.

Kierkegaard, por sua vez, enfrenta a dificuldade diretamente, de forma a não relevar a história do sacrifício como um erro, e assim extraí dimensões significativas da experiência religiosa e suas implicações na ética. Enquanto Perkins propõe que Kierkegaard está defendendo uma espécie de teoria do comando divino (*ibid*, p. 56), isso seria uma interpretação reducionista: como foi apontado anteriormente, a obediência estrita ao comando divino (tal como Kant propôs) é sempre presente nas figuras dos “sub-Abraãos,” que falharam mesmo assim.

É possível defender que Kant estava propondo, efetivamente, uma teoria do comando divino, em termos práticos. Mas, como foi mencionado anteriormente, há a ressalva de que o comando divino deve ser discernido de acordo com a consciência moral do indivíduo, para separar o comando divino de alguma inclinação egoísta ou de uma ilusão diabólica. Aqui, volta-se ao que Perkins se referiu, em relação ao que, para Kant, “conta como religioso.”

Kierkegaard, em contrapartida, enfatiza que a obediência de Abraão é marcada por uma variedade de emoções que o predispõe a confiar e ter esperança

⁵³ No original: “Kant legislates from an ad hoc position what can count as religious.”

em Deus, mesmo diante dessa situação. Ambos defendem a importância de um disposto ética interna, em vez de uma disposição meramente estética, mas em Kant isso parece residir na razão, enquanto em Kierkegaard, envolve um aspecto mais amplo da experiência humana, incluindo aspectos como a confiança, o amor e a afetividade, que vão para além da razão.

Dentre os escritos pessoais de Kierkegaard, ele apresenta um quinto “sub-Abraão”, que afinal de contas faz o sacrifício, matando Isaac (Kierkegaard, 1983, pp. 270-271). Após ser repreendido por Deus por ter persistido mesmo depois de ser instruído a parar pelo anjo, Abraão se justifica: ou ele deveria interpretar a voz do anjo como tentação para não cumprir a vontade de Deus, ou que a voz que mandou ele sacrificar era a voz do tentador. Furtak destaca, nesse versão alternativa de Abraão, sua incapacidade em discernir qual é o verdadeiro comando divino, e que não sabe o que está fazendo (Furtak, 2015, p. 161).

Sua percepção, desprovida da fé robusta que possui em Deus, o leva a obstinadamente realizar o primeiro comando, tratando o segundo como tentação. Aqui, novamente pode-se perceber como a racionalização da vontade de Deus, misturada a uma incapacidade de confiar e discernir, acabou levando essa versão alternativa de Abraão a falhar.

Green coloca que, na perspectiva de Kant, o ser humano possui uma liberdade em agir de forma imoral de modo que não pode ser racionalmente condenado. Assim, a religiosidade provê à razão “uma necessidade racional onde (...) nenhuma existe”⁵⁴ (Green, 2011, p. 101, tradução nossa). Isto é, a razão não consegue forçar o indivíduo a aceitar a prioridade da moral, e ainda essa prioridade “desafia uma justificação racional estrita”⁵⁵ (ibid, p. 100-101, tradução nossa), que é, então, suplementada por crenças religiosas.

Assim, enquanto ambos reconhecem que a religiosidade está para além da razão, de forma que não pode ser reduzida a essa, Kant frisa a importância de regrar a experiência religiosa dentro dos parâmetros da razão, como um auxílio a ela no cumprimento da ética. De acordo com Green: “a graça [divina] entra para prover

⁵⁴ No original: “That would be to find rational necessity where, as I have said, none exists.”

⁵⁵ No original: “But the priority of moral reason nevertheless defies strict rational justification.”

uma fundamentação racional para o que, de outra forma, parece irracional”⁵⁶ (*ibid*, p. 112, tradução nossa).

Em contrapartida, Johannes insiste que a religião é capaz de transcender a ética, e desta forma inclui um aspecto que vai para além da razão ou da capacidade humana. Com o exemplo da história de Agnete e seu relacionamento com tritão (Kierkegaard, 2010, pp. 157-163), ele estabelece um paralelo com a história de Abraão: ambos saem do universal, colocando sua singularidade acima do universal, e só podem retornar a ele “por força de ter entrado em relação absoluta com o universal enquanto singularidade” (*ibid*, p. 161).

Para Green, Abraão e o tritão são “expressões positiva e negativa do mesmo problema,” em que “ambos suspenderam o ético, um por obediência e o outro pelo pecado, e ambos só podem ser salvos por uma relação direta, supraética com Deus”⁵⁷ (Green, 2011, p. 172, tradução nossa). Isto é, diferente de Kant, Johannes parece enxergar no pecado uma afirmação da condição singular de cada indivíduo, e a relação com Deus é “supraética”. Enquanto ele não renega a ética, parece haver aqui uma imagem de que ela não se adequa plenamente à experiência humana, de tal forma que apenas uma suspensão da ética, por meio de Deus, é capaz de efetivar a redenção humana em meio às suas transgressões.

Kant vê na religião uma forma de motivar racionalmente o ser humano a persistir na ética, que se afirma como algo em que o indivíduo deve se adequar, tal como em uma relação do “singular com o universal”. Johannes coloca a esperança religiosa como algo irracional, que se pauta no absurdo, e que se sobrepõe à ética no sentido de ser capaz de redimir o indivíduo e salvá-lo de seu pecado.

De acordo com Green,

reconhecer nossa pecaminosidade significa reconhecer nossa inabilidade em viver à altura das exigências do domínio da ética; reconhecer Cristo significa reconhecer que essas exigências, mesmo assim, devem ser

⁵⁶ No original: “Grace enters to provide a rational grounding for what might otherwise appear irrational.”

⁵⁷ No original: “What Kierkegaard is letting us know here, is that Abraham and the merman are counterparts, positive and negative expressions of the same problem. Both have suspended the ethical, one by obedience and one by sin, and both are saved only by a direct, supraethical relationship to God.”

atendidas, com a ajuda de um poder maior que o nosso⁵⁸ (Green, 2001, p. 386, apud Lippitt, 2016, p. 205, tradução nossa)

Enquanto essa interpretação também pode servir para Kant, este parece toma-la em um sentido mais psicológico, motivacional, ou simbólico. Em outras palavras, Kant não assume concretamente a existência de Deus como um fator, apenas o que essa possibilidade pode fazer para a razão humana, como fundamentar racionalmente a ética. Por isso, quando a religião sai do âmbito ético, Kant a rejeita terminantemente, como no caso de certas religiões históricas. Johannes, por sua vez, parece aceitar a afirmação do conteúdo metafísico da religiosidade, mesmo que vá para além das delimitações da razão, no sentido kantiano.

Além disso, em uma interpretação alternativa da suspensão teleológica da ética, Mooney a interpreta como “um terrível impasse onde requerimentos inescapáveis entram em conflito (...) uma provação da razão que deixa um indivíduo sem o conforto de certeza moral ou orientação definitiva,” e ainda “o que é suspenso para Abraão é o poder da ética para guiar claramente ou justificar”⁵⁹ (Mooney, 1991, p. 80, apud Lippitt, 2016, p. 166, tradução nossa). Tanto na interpretação de Green, quanto na de Mooney, pode-se perceber a concepção de que a ética não se adequa plenamente à realidade concreta, no sentido de que há ocasiões onde ela é incapaz de guiar o ser humano perfeitamente, seja no caso de um impasse, seja na realidade do pecado.

Nesse sentido, Lippitt ressalta que Johannes está questionando a noção de “ético como universal”. De acordo com ele, “nem a lei moral, nem as leis de qualquer sociedade são divinas: ambas as suposições, para Johannes, são formas de idolatria”⁶⁰ (Lippitt, 2016, p. 160). Em uma colocação pertinente de Perkins, em relação a isso, “o fato é, para Kierkegaard, a ética de Kant é a verdade sobre a

⁵⁸ No original: “Acknowledging our sinfulness means acknowledging our inability to live up to the demands of the ethical realm; acknowledging Christ means acknowledging that those demands must nevertheless be met, with help from a power greater than our own.”

⁵⁹ No original: “a terrible deadlock where inescapable requirements clash ... an ordeal of reason which leaves an individual without the comfort of moral assurance or definitive guidance. (...) what gets suspended for Abraham is the power of ethics to clearly guide or justify.”

⁶⁰ No original: “Yet it is surely true that one point of Fear and Trembling is indeed to place under scrutiny the idea that ‘the ethical is the universal’. Neither the moral law nor the laws of any given society are divine: both assumptions, for Johannes (and Kierkegaard), are forms of idolatry.”

situação moral do homem a não ser que o caso de Abraão mostre o contrário”⁶¹ (Perkins, 1981, p. 54, tradução nossa).

Isto é, no fim das contas, a situação moral do ser humano não é adequadamente descrita pela noção de que o ético é o universal. Frequentemente, o ser humano se remove do universal pelo pecado e pela transgressão, e a única possibilidade de retorno é por meio de uma intervenção divina, que possibilita a redenção. Enquanto Kant também concebe que o aspecto de redenção do ser humano na religião é importante para motivá-lo à ação ética, ele ressalta a cada passo que a redenção efetiva se dá por ação individual, na medida em que o ser humano deve ser digno dela.

3.3 – Como a religião pode contribuir para a compreensão da ética na experiência humana?

Assim, levando em conta as ideias de ambos, onde convergem e divergem, podemos montar um panorama mais rico da natureza da religiosidade diante da experiência humana da ética. Deve-se notar, todavia, que não se pretende defender a realidade metafísica de qualquer crença religiosa, por exemplo, a existência de Deus. O interesse primordial deste trabalho é verificar como o fenômeno religioso é capaz de interagir com a concepção humana de ética, e as formas em que aquele influenciou esta.

Em primeiro lugar, é pertinente levantar a colocação de Green, a respeito da perspectiva de Kant, que a ética concebida como dever não possui fundamentação racional (Green, 2011, p. 100-101). Assim, tal como Kant coloca em *Religião*, “uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos” (Kant, 1992, p. 105). A religiosidade provê ao dever ético uma fundamentação racional e uma inteligibilidade, por meio do exemplo — como é o caso da figura de Cristo — e do apelo às sensibilidades, fragilidades e inclinações humanas.

Em segundo lugar, tanto para Kant, quanto para Kierkegaard, a religiosidade expande a ética, na medida em que introduz noções que não são acessíveis à razão. Por exemplo, como foi apontado anteriormente em Schopenhauer, a noção de vida ideal cristã, de doar seus bens e amar seus inimigos, não parece

⁶¹ No original: “The fact is, for Kierkegaard, Kant's ethics is the truth about man's moral situation unless the case of Abraham shows otherwise.”

particularmente racional. Ainda, é interessante notar que esses ideais são tipicamente oriundos de tradições religiosas, e é possível encontrar uma variedade de outros exemplos religiosos além do cristianismo, que encontram valores éticos que similarmente desafiam o senso comum ou racional, como o budismo, o taoísmo ou o confucionismo. Assim, por mais que seja possível alcançar esses valores por outras vias, é notável que isso se deu, ao longo da história, por meio de religiões.

Ainda, há a noção que Kierkegaard enfatiza: a incapacidade da ética em lidar apropriadamente com a realidade humana, isto é, o pecado e a transgressão da ética. A religiosidade, assim, adiciona a possibilidade de redenção e reconciliação, além das medidas estritamente punitivas que se concebem na legislação de um Estado, por exemplo.

Tanto Kant quanto Kierkegaard reconhecem os limites da capacidade humana diante do ideal ético. Por um lado, Kant afirma que a ética e a religião são independentes, na medida em que a ética é acessível internamente ao indivíduo, como um produto de sua razão. No entanto, o ser humano dificilmente é capaz de justificar obediência à ética como dever, diante de suas inclinações e de sua experiência sensorial, e a religião contribui substancialmente para essa compreensão.

Por sua vez, Kierkegaard enfatiza o papel que o pecado exerce na sua experiência. Diferente de Kant, ele se apoia mais fortemente em vários aspectos da sensibilidade humana para sustentar a fé singular de Abraão, como exemplo paradigmático de pai da fé. Vários desses aspectos parecem vir em contramão à racionalidade: a crença pelo absurdo, a confiança, a esperança e o amor. De fato, esses aspectos são fundamentais para a experiência religiosa como é concebida tipicamente.

Assim, Kant parece abordar a questão por uma via mais pragmática, em que a ética deve ser racionalmente sustentada pela religiosidade, enquanto Kierkegaard parece colocar que a religiosidade está além do alcance da razão, em certos aspectos. Enquanto ambos evitam reduzir a religiosidade à ética, isso é um aspecto saliente no texto de Kierkegaard, enquanto Kant toma uma abordagem mais conciliadora.

Enquanto é possível apontar para exemplos históricos do abuso da religião, principalmente da religião como organização política, para fins antiéticos (algo que o próprio Kant aponta), mesmo assim é difícil negar que a religiosidade frequentemente se mescla na compreensão humana de ética. Talvez seja por isso que Kant busca enfatizar a participação da razão na religiosidade, a fim de evitar abusos nesse sentido, e é uma abordagem prudente a se seguir.

Todavia, a abordagem de Kierkegaard mostra também, por outra via, que valores religiosos podem ser compatíveis com uma ética positiva, mesmo quando são “irracionais”. Seu foco na imperfeição humana, na busca por redenção e um modo de vida melhor são exemplos disso, claramente expressos no ideal de vida cristão apontado por Schopenhauer, e em geral são tidos como as preocupações centrais da vida religiosa.

Ainda, seu foco ressalta outro aspecto fundamental da vivência ética humana, a saber, a confiança que Abraão tem em Deus, sem a qual seria incapaz de amá-lo, ou fazer sua vontade. Isto é, considerando a relação mais direta que Abraão tem com Deus (em contraste a formas mais contemporâneas, que são mediadas e indiretas), a disposição que Abraão demonstra ao confiar em Deus para além da razão, expressa um exemplo importante de confiança, que é de suma importância para a vivência em comunidade. Em outras palavras, a fé em Deus é o exemplo mais extremo do tipo de confiança mais mundana que se exerce em um meio social comum, e a religiosidade tende a nutrir esse tipo de confiança, advinda de uma boa-disposição e fé no outro.

Além disso, cabe ressaltar a dificuldade de se fundamentar a ética. Enquanto muitas críticas contemporâneas à ética religiosa, ou a passagens bíblicas controversas (como o sacrifício de Isaac), tendem a destacar uma certa incompatibilidade entre essas tradições e o ideal contemporâneo de ética, esse ideal não é algo “dado” na humanidade. Em outras palavras, muitas das coisas que se têm contemporaneamente como indefensáveis, como a escravidão, o racismo, a desigualdade, dentre outros, já foram defendidos por figuras intelectuais eminentes, como Aristóteles ou Schopenhauer, ou foram observados em práticas como o racismo científico.

Desta forma, enquanto a religiosidade talvez não seja a única forma de se fundamentar uma ética, é notável que ideais éticos sejam frequentemente expressos em tradições religiosas. Em vários casos, podem se dar de forma a questionar o *status quo* vigente de sua época e repensar seus valores, além de prover esperança e sensibilidade.

De forma preliminar, é possível apontar que a ética se dá por uma longa, histórica e complexa interação entre a religiosidade, a filosofia, e variadas formas de se articular a experiência humana, seu sofrimento, sua inadequação, mas também sua esperança e seus anseios. Kierkegaard ressalta essa dimensão da experiência humana, enquanto Kant busca enxergar uma aplicação mais concreta dessa interação entre ética e religião, tal que sirvam à razão no que falta a esta.

CONCLUSÃO

Ao longo do trabalho, buscou-se expor os textos *Temor e Tremor*, de Kierkegaard, e *A Religião nos Limites da Simples Razão*, de Kant, a fim de demonstrar possíveis abordagens ao problema do papel da religião na ética, apontado desde o *Eutífron*, de Platão. Diante do Dilema de Eutífron, ambos respondem que a ética e a religião são coisas separadas. No entanto, para ambos, a ética e a religiosidade se complementam de formas substanciais e importantes.

Por meio da linha interpretativa de Palmquist, desafiou-se a percepção comum de que Kant faz uma redução da religião à ética, em que aquela é um mero instrumento desta, ou um desenvolvimento desnecessário dela. Todavia, Kant o faz por uma abordagem em grande parte pautada na razão, o que exclui dimensões importantes da religiosidade, como o aspecto afetivo da fé, e o fomento a uma boa-disposição, por meio da confiança e do amor.

Em contraste, a obra de Kierkegaard traz esses elementos em destaque. Por meio da análise do sacrifício de Isaac, seu heterônimo, Johannes, levanta uma série de características importantes da vivência religiosa que impactam diretamente na ética, mas que vão para além da razão. A confiança e boa-disposição que Abraão tem para com Deus, a esperança que nutre mesmo em meio à situação desesperadora que vive, são elementos característicos da experiência religiosa. Ainda, com base nas interpretações levantadas por Lippitt, pode-se pensar no sentido do papel que a religiosidade exerce nas noções de perdão e reconciliação, e como esses aspectos são complementos importantes à ética.

Por fim, esses elementos foram reunidos, de forma a criar um panorama da relação entre religiosidade e ética. Por um lado, Kant vê na religião uma fundamentação racional ao dever moral. Por sua vez, Kierkegaard vai além da fundamentação racional, e reconhece a realidade humana como algo que não adere ao ideal ético, e portanto precisa ser mediada por uma força maior. Essa mediação favorece uma variedade de boas-disposições na natureza humana, como a confiança, necessária para a formação de uma comunidade, e a esperança.

Enquanto não se pode definir com certeza qual veio primeiro, entre religião e ética, buscou-se demonstrar ao longo deste trabalho formas como ambas podem

contribuir entre si. Mesmo que sejam independentes, a religiosidade pode servir para ajudar na compreensão da ética, seja em seus valores, seja em sua manifestação como fenômeno.

Desta forma, o Dilema de Eutífron se mostra, na experiência humana, como uma falsa dicotomia, advinda de uma perspectiva reducionista. Como coloca Kant, a religiosidade, temperada pela razão, é capaz de fundamentar a ética. Kierkegaard, por sua vez, demonstra como a religiosidade pode expandir a ética, para além da razão e do senso comum. Mesmo que a ética não seja derivada da religião, a religiosidade ainda é capaz de contribuir substancialmente para a experiência da ética em termos práticos, diante da realidade humana.

Referências Bibliográficas:

- ARMSTRONG, Karen. **A History of God**: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam. New York: Ballantine Books, 1994.
- FURTAK, Rick A. On being moved and hearing voices: passion and religious experience in Fear and Trembling *In*: CONWAY, Daniel. **Kierkegaard's Fear and Trembling**: A Critical Guide. 1^a ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015. p. 142-165.
- GARCIA, R. K.; KING, N. L. Introduction. *In*: GARCIA, R. K.; KING, N. L. (ed.). **Is Goodness without God Good Enough? : A Debate on Faith, Secularism and Ethics**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009. p. 1-21.
- GEROULANOS, Stefanos. **An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought**. California: Stanford University Press, 2010.
- GREEN, Robert M. **Kant and Kierkegaard on time and eternity**. Georgia: Mercer University Press, 2011.
- HANNAY, Alastair. Honing in on Fear and Trembling. *In*: CONWAY, Daniel. **Kierkegaard's Fear and Trembling**: A Critical Guide. 1^a ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015. p. 6-25.
- HECHT, Jennifer M. **The End of the Soul**: Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France. New York: Columbia University Press, 2003.
- HICK, John. **Uma Interpretação da Religião**: Respostas Humanas ao Transcendente. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018.
- KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa: Edições 70, Lda., 1992.
- KANT, Immanuel. **Religion Within the Bounds of Bare Reason**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2009.
- KANT, Immanuel. **The Conflict of the Faculties**. New York: Abaris Books, 1979.
- KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.

- KIERKEGAARD, Soren. **Kierkegaard's Writings, VI, Volume 6:** Fear and Trembling / Repetition. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- KRISHEK, Sharon. The existential dimension of faith. In: CONWAY, Daniel. **Kierkegaard's Fear and Trembling:** A Critical Guide. 1^a ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015. p. 106-121.
- LIPPITT, John. **The Routledge Guidebook to Kierkegaard's Fear and Trembling.** Abingdon: Routledge, 2016.
- MIORANZA, Ciro. Apresentação. In: KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** São Paulo: Editora Escala, 199-. p. 7-8.
- MOONEY, Edward F. **Knights of faith and resignation:** Reading Kierkegaard's Fear and Trembling. Albany: State University of New York Press, 1991.
- MORÃO, Artur. Advertência. In: KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** Lisboa: Edições 70, Lda., 1992. p. 9-10.
- PALMQUIST, Stephen R. **Comprehensive commentary on Kant's Religion within the bounds of bare reason.** West Sussex: John Wiley & Sons, Inc., 2016.
- PALMQUIST, Stephen R. Introduction. In: KANT, Immanuel. **Religion Within the Bounds of Bare Reason.** Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2009. p. xv-xlix.
- PLATO. **Five Dialogues:** Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.
- PERKINS, Robert L. For sanity's sake: Kant, Kierkegaard and Father Abraham. In: PERKINS, Robert L. (ed.). **Kierkegaard's Fear and Trembling:** Critical Appraisals. Alabama: The University of Alabama Press, 1981. p. 43-61.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **The World as Will and Representation:** Volume 1. New York: Cambridge University Press, 2010.
- SPINELLI, Letícia M. A Religião nos limites da simples razão. **Kant e-Prints,** Campinas, v. 8, n. 1, p. 127-151, jan.-jun., 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. "If there is a God, then anything is permitted": On Dostoevsky, freedom, and religious violence. **ABC News**, Australia, 21 jan. 2024. Religion & Ethics.

Disponível

em:

<https://www.abc.net.au/religion/slavoj-zizek-if-there-is-a-god-then-anything-is-permitte d/10100616>. Acesso em: 10 jan. 2025.