

5

Deus vs. Absurdo: a teodicéia kantiana

Nesta seção pretendo demonstrar, após uma breve exposição dos rudimentos do kantismo, a teodicéia subjacente aos argumentos utilizados por Kant para postular a existência de Deus, fundamentados em uma suposta necessidade moral. – Malgrado todas as peculiaridades metodológicas do racionalismo crítico, o leitor perceberá uma surpreendente afinidade entre os motivos aduzidos por Kant para embasar sua fé em Deus, na liberdade e na imortalidade da alma; e os que, provavelmente, suscitaram as doutrinas teodicéicas dos profetas hebreus e de Agostinho.

Segundo Kant, todo interesse da razão se concentra nestas três perguntas: “O que posso saber?”, “O que devo fazer?” e “O que posso esperar?” (B 478). Veremos que a resposta encontrada, após rigorosa investigação, para a primeira delas, implicou a impossibilidade de se conhecer a verossimilhança das soluções apresentadas para as outras duas, relegando-as à esfera de uma espécie peculiar de certeza, fundamentada em uma necessidade de ordem moral, acerca da qual declarara, no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, que teve de suprimir o *saber* para dar lugar à *fé* (B 45). – Será no âmbito da apologética kantiana da racionalidade desta “fé moral” (B 479) que encontraremos vestígios evidentes de propósitos teodicéicos.

Kant, entretanto, parece, a contragosto, assumir o fracasso de sua empreitada apologética da moral e, por conseguinte, do Deus que a garantiria: aprofundando-se nos abismos da alma humana, o grande filósofo é movido a conceber o conceito de *mal radical*, ao constatar que o homem traz em si um pendor *a priori* para a iniquidade. Os seres humanos teriam, assim, uma má propensão, a qual revelaria a sua corrupção originária. A inclinação perversa, que determina a vontade de atuar contra a lei, seria, pois, intrínseca à humanidade: o mal é radical porque se enraíza no coração humano. – Estaria a razão prática, conforme previra Santo Agostinho, condenada à ruína por um defeito em seus próprios fundamentos? – Este é o intrigante tema acerca do qual convido o leitor a refletir comigo no presente capítulo.

5.1. “O que posso saber?”

Movido pela advertência do empirismo cético de Hume, que fora exímio em sua refutação da faculdade da razão conhecer *a priori*, Kant rompe com as presunções metafísicas do racionalismo dogmático a que seu pensamento até então esteve filiado, e passa a empreender uma minuciosa análise dos limites da razão e das condições de possibilidade do conhecimento. Assim, com a publicação de sua obra magna, a *Crítica da razão pura*, em 1781, Kant instaura o conhecido “período crítico” de sua filosofia, quando tenta conciliar as correntes do empirismo e do racionalismo em seu idealismo transcendental (ou racionalismo crítico).

Ao contrário dos céticos, por quem nutria, ao mesmo tempo, sentimentos de admiração e aversão, Kant não pretendia extinguir a metafísica, mas estabelecê-la em bases sólidas (pois que, até então, pretendera conhecer sem, contudo, ponderar sobre o método para tanto utilizado). Destarte, pareceu-lhe necessário perscrutar as regras e os limites da razão, de modo a preveni-la da ilusão de saber mais do que lhe é dado.

Dessa crítica rigorosa, Kant deduziu que o conhecimento verdadeiro procede da experiência, conforme defendiam os empiristas, sendo ilusório o saber oriundo da razão pura, contrariamente ao que propunham os racionalistas dogmáticos: Segundo estes, conheceríamos por uma espécie de intuição intelectual das idéias do espírito, de apreensão *a priori* das verdades, supostamente absolutas, com que pretendiam fundar sua metafísica; – pretensão que o idealismo transcendental condenou ao descrédito.

No entanto, para Kant é natural que a razão se ocupe de problemas de ordem metafísica, tais como os relacionados à imortalidade da alma, à liberdade do homem e à existência de Deus: – ainda que seja impossível resolvê-los, é inevitável formulá-los, pois que a razão é compelida a extrapolar o âmbito da experiência e a conceber idéias transcendentais, como a alma, o mundo e Deus (às quais aquelas questões metafísicas se referem). – O espírito, que aspira ao absoluto, reputa contingentes e provisórias as suas conclusões de ente finito, buscando sempre concretizar a impossível empreitada de alcançar o incondicionado.

Com efeito, pensar consiste basicamente em unificar os dados da experiência, o que ocorre em três âmbitos sucessivos do intelecto: a sensibilidade, o entendimento e a razão pura. – Os dois primeiros são propriamente os domínios do conhecimento, enquanto o terceiro é o da especulação metafísica.

O conhecimento começa pelos sentidos, com a intuição empírica dos objetos manifestos no espaço e no tempo. Essa multiplicidade de fenômenos apreendidos na sensibilidade passa ao entendimento, onde é sintetizada na forma de conceitos.

Se o entendimento sintetiza, nos conceitos, os múltiplos objetos apreendidos na intuição, a razão sintetiza os conceitos nas idéias, as quais, por serem oriundas de um uso meramente especulativo da razão, não correspondem a nenhum fenômeno.

Como conclusões necessárias de um processo de inferência lógica, conduzido às últimas conseqüências, a partir dos conceitos do entendimento, é que concebemos as idéias de alma, mundo e Deus. Entretanto, conquanto inerentes à própria natureza da razão, Kant diz serem sofisticos os raciocínios que nos remetem a tais conclusões. – Trata-se de meras ligações subjetivas dos nossos conceitos, contudo tomadas quais determinações objetivas da incognoscível realidade numênica, ou seja, não das coisas como se nos manifestam, mas tais como elas são em si mesmas. Porém, pensamentos sem objetos intuídos na experiência são vazios: conquanto possam ser pensados, não produzem conhecimento.

Em suma, Kant demonstrou que os conceitos de alma, de mundo e de Deus, que sempre ocuparam a especulação metafísica, por não corresponderem a qualquer objeto, são transcendentem e, portanto, impassíveis de serem conhecidos. Assim, uma das célebres conclusões da *Crítica da razão pura* consiste em ser impossível demonstrar se a alma é imortal, se o homem é livre, ou se Deus existe; – e tampouco o contrário, pois que a razão humana é incapaz de conhecer além do âmbito da experiência.

Por ironia do destino, Kant acabou por reforçar as bases do ceticismo contra o qual se dispusera a combater, provando que os conceitos puros da razão estão além dos limites do conhecimento, e que a metafísica é impossível como ciência.

5.2. “O que devo fazer?”

A certa altura de sua reflexão, Kant deve ter se angustiado terrivelmente ao se dar conta de que, se o mundo for tão somente tal como nos é legitimamente possível conhecê-lo através dos objetos da experiência sensível, não haverá espaço algum para a moral, porquanto essa se baseia em um pressuposto estritamente metafísico, contra o qual o conceito de causalidade testemunha: – a idéia de liberdade da vontade.

Ora, se a razão especulativa é incapaz de provar a existência das condições de possibilidade do agir moral, a razão prática, contudo, pode reconhecê-las, como Kant tenta compulsivamente (e de balde) demonstrar, sobretudo em duas de suas principais obras, nas quais colige os principais elementos de sua doutrina moral: a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e a *Crítica da razão prática* (1788).

A boa vontade, o dever e a lei

Em sua busca do princípio supremo da moralidade, Kant o encontra em uma boa vontade, única coisa que se pode conceber como sendo *absolutamente* boa. Tudo o mais, por melhor que seja, é passível de ser usado segundo intenções perversas. Até a felicidade, e as virtudes mais excelentes, podem servir aos piores propósitos. – Uma boa vontade, contudo, é boa em si mesma, e não por causa de alguma realização sua.

Mas o que torna uma vontade “boa em si mesma”? Qual é o seu conteúdo? – O conceito de dever configura-se no critério pelo qual podemos discerni-la: uma boa vontade é aquela que, disposta a resistir aos apelos da sensibilidade, age por dever, ou seja, exclusivamente segundo os ditames da razão. Não por inclinação, ou meramente em *conformidade* com o dever; nem segundo algum interesse subjetivo ou algum móvel oriundo do desejo, mas com a pura e reta intenção que a razão determina e impõe. – Agir *por* dever, como é próprio de uma boa vontade, significa agir exclusivamente por respeito à lei moral, sem visar algum fim exterior.

Considerando que estamos no terreno do supra-sensível, sobre o qual a razão pura, em seu uso prático, ousou avançar; somos levados, segundo Kant, a reconhecer que existe uma lei moral objetiva. Embora não a possamos verificar empiricamente, a suposta necessidade moral nos leva a crer que ela nos obriga a agir ou a deixar de agir por sua própria autoridade. Trata-se, pois, de um “imperativo categórico”, ou seja, de uma ordem da razão pura que compele a nossa vontade finita, e, portanto, sujeita aos

influxos subjetivos da sensibilidade, à submissão ao dever. – Razão e sensibilidade se rivalizam pelo domínio da vontade do homem; e, a menos que a razão a constranja, a vontade não se lhe submete naturalmente, mas apenas aos seus interesses egoístas.

No princípio *subjetivo* pelo qual uma ação é praticada consiste a sua máxima; e o imperativo categórico dispõe que se proceda somente segundo uma máxima tal que se a possa querer universalizada – tornada princípio *objetivo*, lei vigente sobre todo ser racional. Destarte, esse caráter imperativo do dever compele o sujeito a conformar as máximas de suas ações, ou seja, as regras que considera válidas exclusivamente para a sua própria vontade, a uma lei universal da natureza, como se esta devesse ser erigida pela sua própria vontade.

Ao contrário dos chamados *imperativos hipotéticos*, que demonstram quais ações são apropriadas à consecução de certos fins, o *imperativo categórico* determina uma ação como sendo absolutamente necessária e independente de qualquer finalidade.

A liberdade

Faz-se mister perguntarmo-nos acerca da origem desse imperativo categórico, desse dever absoluto, dessa lei universal em que se alicerça a moralidade. Kant afirma que ela é dada pela própria razão pura, independentemente da experiência. – O dever é uma ordem *a priori* da razão prática, cuja consciência é comum a todos os homens. Isso implica que a razão é legisladora – prescreve a si mesma a forma da lei moral; e a vontade é autônoma – capaz de determinar-se apenas segundo o dever.

Ora, tanto a lei quanto a liberdade da vontade, que se implicam mutuamente, bem como a moral que constituem, são idéias da razão pura, que somos incapazes de conhecer. Entretanto, o propósito prático nos permite reputá-los verdadeiros mesmo sem *saber* se o são realmente.

Com efeito, não é possível inferir a moral da experiência: seu objeto é o ideal, e não o real; é o que *deve ser* e não o que *é*. Porém, como que mediante uma espécie de exceção necessária à regra que veda a intuição intelectual, temos consciência imediata do dever e da liberdade da vontade, sobre a qual a autoridade da lei incide.

A consciência do dever e, portanto, do livre-arbítrio da vontade humana, são, segundo Kant (que, sobretudo aqui, parece recaído no sono dogmático do moralismo metafísico dos velhos racionalistas), um – *fato* da razão. (Não se trata, evidentemente, de um fato empírico, mas *a priori*, o único fato da razão pura, que, assim, se manifesta

como prática). A crítica do uso teórico da razão pura demonstrara a possibilidade do homem ser livre. A mesma razão, em seu uso prático, constatou que a liberdade é um fato, do qual depende a moralidade. (cf. CRPr 9, 56 s., 72 s., 74).

Com efeito, Kant enunciara que todos os objetos da experiência – inclusive o homem, enquanto fenômeno – são determinados por alguma causa. Porém, porque é racional, dotado de vontade e consciente do dever moral, o homem pode, ou melhor, deve crer que, enquanto númeno, é completamente autônomo em relação a todos os móveis da sensibilidade. O princípio imediato que determina a vontade (seu móvel) é exclusivamente a lei moral, que suscita o *respeito*, “sentimento moral” por excelência, espécie de temor reverencial ao imperativo categórico, que humilha o egoísmo, isto é, frustra as pretensões das inclinações sensíveis da natureza humana a constituírem-se princípios determinantes da ação, e provoca, assim, um amargo sentimento de dor no homem, que vive – e *deve* viver – nesse constante e árduo conflito entre a necessidade da sujeição ao imperativo de sua razão e o apelo de suas tendências concupiscíveis.

A moral é, pois, independente da ordem natural, e, assim, o homem enquanto ser essencialmente racional. Do contrário não seria súdito de sua própria consciência, mas escravo do nexos causal da natureza, e, portanto, – *irresponsável*.

O homem é, pois, partilhado entre dois mundos: o sensível e o inteligível. É a consciência do dever e da possibilidade de se lhe submeter, ou seja, da liberdade, que, segundo Kant, faz com que nos demos conta de nossa pertença à ordem numênica, e de sermos mais do que parecemos ser enquanto fenômenos sujeitos ao determinismo causal: – Nós mesmos somos a – *causa* das nossas próprias ações no mundo; somos a única determinação de nossa vontade, absolutamente capazes de arbitrará-la segundo a lei moral outorgada pela razão, sem qualquer sorte de condicionamento sensível.

– É bem verdade que, enquanto existente no tempo, o homem é submisso ao nexos natural de causalidade: nenhuma das suas ações é espontânea, porém são todas necessárias, condicionadas pelos eventos que as antecederam. – Desse fato se deveria concluir a sua completa inimizabilidade.

Kant tenta resolver esse terrível problema moral postulando que o homem se decide, antes de se encarnar – antes, portanto, de seu ingresso no tempo – por pautar seu agir segundo o bem ou o mal, ou seja, em acordo com o dever ou com os móveis da sensibilidade. Kant conjectura que o homem arbitra a sua vontade antes de nascer, ou seja, define livremente o seu caráter inteligível antes de sua existência empírica, de sorte que todos os seus atos são condicionados originariamente pelo seu livre-arbítrio

da vontade, pela absoluta espontaneidade da liberdade. Assim, ainda que, uma vez no tempo, o homem esteja condicionado pelo seu caráter sensível, sua responsabilidade se mantém intacta, porquanto decidiu fora do tempo, em plena liberdade, quem seria no mundo fenomênico (cf. R 28). – Cada homem é inteiramente responsável por ter escolhido ser quem é.

A liberdade prática, que consiste na obediência da vontade aos imperativos da razão, implica, pois, em uma liberdade transcendental, ou livre-arbítrio da vontade. A razão teórica não é capaz de conhecê-la, mas a razão prática o postula: sendo racional e moral, o homem é reputado absolutamente livre e responsável, senhor supremo de seu caráter (cf. B 476-7).

Nesse sentido, segundo Kant, nem mesmo a idéia de Deus representaria uma ameaça à autonomia humana. Com efeito, ainda que o criador onipotente de todas as coisas tenha feito o homem; o fez de modo a ser, como númeno, a causa de todos os seus atos no mundo: o fez racional e, portanto, consciente do dever imposto pela sua própria razão, enfim, autônomo. Aliás, Deus mesmo, por ser racional, reconhece que a lei moral é inviolável; porém, como não está sujeito ao desejo, sendo absolutamente santa a sua vontade, para ele a lei não é um imperativo categórico: Deus não sofre em conformar sua vontade com a lei.

Essa autonomia em relação ao mundo sensível, e esse sentimento de respeito ao dever, não imposto por Deus, mas apenas pela razão, segundo Kant, constituem a dignidade do homem, e o tornam uma pessoa cujo valor é incondicionado.

De todo o exposto o leitor pôde facilmente verificar a que ponto um filósofo, que se pretende crítico, é capaz de chegar na tentativa de encontrar, a qualquer custo, mesmo à força de proposições dogmáticas, uma justificativa para a moral. Em suma, o suposto “interesse prático” de responsabilizar a humanidade levou Kant a postular a liberdade da vontade – declarando-a fato *a priori* da razão – e chegando ao cúmulo metafísico de sugerir que cada ser humano elege o seu próprio caráter antes de nascer (o que é mesmo corolário de tudo quanto havia dito antes).

Conforme veremos, ainda que tenha resistido tanto quanto foi possível, Kant não se deteve em postular somente a liberdade com base na necessidade prática, mas ainda, a exemplo dos profetas, a existência de Deus e a imortalidade da alma, criando, assim, a sua própria teodicéia racionalista.

5.3. “O que posso esperar?”

Vimos que Kant admite a existência *necessária* de uma lei moral que determina totalmente *a priori* – sem atender a qualquer motivação empírica – o agir e o deixar de agir, ou seja, o uso da liberdade dos entes racionais. Essa lei comandaria o homem de um modo incondicionado: não apenas hipoteticamente, como faria se pressupusesse fins empíricos, mas categoricamente.

Ora, os motivos e fins empíricos a que Kant se refere consistem na satisfação de todas as nossas inclinações, ou seja, na – felicidade. O cumprimento do dever não pode, portanto, ter em vista a obtenção da felicidade, mas somente o puro respeito à lei moral: – O imperativo categórico não admite motivos externos para a moralidade; a verdadeira marca da virtude é o desgosto e não a satisfação. (cf. B 479).

Felicidade: objeto da esperança

Mas se alguém submete, por puro respeito, todos os móveis do seu egoísmo, ou seja, sacrifica a sua *felicidade* ao imperativo categórico, o que pode esperar receber? – Por paradoxal que pareça (e o seja de fato), Kant afirma que o objeto da esperança do justo é a – *felicidade*. (Tendo despojado o homem do direito de buscar a felicidade, o imperativo categórico deixa-lhe apenas a – *esperança* de ser feliz).

Com efeito, na parte final da *Crítica da razão pura* (B 478), Kant reconhece que “toda a *esperança* está voltada para a felicidade”, ou seja, se discorda de Aristóteles que a busca da felicidade seja o motor da moralidade, Kant, entretanto, concede ao autor da brilhante *Ética a Nicômaco*, que a felicidade é algo que todos os homens (enquanto entes dotados de sensibilidade) desejam e esperam obter (cf. CRPr 45).

A virtude como mérito de ser feliz

Contudo, Kant insiste que é imprescindível que, através de um reto proceder, nos tornemos dignos de sermos felizes, mesmo sendo possível obter a felicidade pela via imérita do imperativo hipotético, cujo único motor é a satisfação (cf. B 479).

Portanto, outra resposta à pergunta “o que devo fazer?” seria: – “faze aquilo através do que te tornarás *digno* de ser feliz” (B 480). Em tamanha dignidade consiste a *virtude*, segundo Kant: agir de tal modo a merecer a felicidade.

Quem age por dever torna-se digno de ser feliz – e pode esperar sê-lo um dia, visto que para tanto conquistou o mérito à custa de um árduo ascetismo. – Ainda que lhe seja peremptoriamente interdito visar além do puro respeito, quem age por dever *pode* esperar ser feliz.

...assim como os princípios morais são *necessários* segundo a razão em seu uso *prático*, assim também é necessário supor, segundo a razão em seu uso *teórico*, que todos têm motivos para *esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornaram dignos* com o seu comportamento, e que, portanto, *o sistema da moralidade está indissociavelmente ligado*, se bem que só na idéia da razão pura, *ao da felicidade*. (B 480)

Kant não quer denotar que o respeito seja a única via para a felicidade. Muito ao contrário, trata-se mesmo da mais árdua e experimentalmente incerta; contudo, é a única via lícita através da qual se pode esperar alcançar a bem-aventurança, não como sorte, tampouco como resultado de um agir pragmático, mas como prêmio justo, por puro merecimento.

(O leitor, como suponho, já deve ter se dado conta de estar adentrando, ainda outra vez, na já familiar esfera da necessidade humana de justiça distributiva, que tem inspirado o gênio moralista à construção das mais fascinantes ideologias em defesa de um fundamento sólido para a lei e a ordem.)

O sumo bem: objeto da razão prática

Embora considere a virtude (como merecimento a ser feliz) a *condição suprema* de nosso concurso à felicidade, e, portanto, o bem *supremo*, definido como tal por sua consonância com o dever; nem por isso ela é o bem *completo* e *consumado*, isto é, o *sumo bem*, pois que, todavia lhe falta o objeto do nosso desejo: a felicidade; que, por sermos entes finitos, não pode ser negligenciado (cf. CRPr 198).

O sumo bem é definido por Kant como o vínculo natural e necessário entre a virtude a felicidade (cf. CRPr 204). Trata-se do “objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção” (CRPr 215). Ou seja, ainda que a lei moral seja o único fundamento determinante da vontade, o sumo bem é o objeto que ela deve realizar ou promover (CRPr 196).

Ora, mas como esse sumo bem será realizável se, como se sabe, a felicidade e a moralidade, seus elementos, são completamente heterogêneos? Com efeito, aqueles

que buscam a felicidade não se podem considerar virtuosos, enquanto os que buscam se tornar dignos da felicidade não se podem considerar felizes: o desejo de felicidade não pode absolutamente ser a causa motriz de máximas da virtude, porque “máximas que põe o fundamento determinante da vontade na aspiração à sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude” (CRPr 204). Todavia, tampouco é possível que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade, pois que

... toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade, mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de utilizá-las para seus propósitos, conseqüentemente não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das lei morais. (CRPr 204-205).

Não se infere da experiência que a boa vontade redunde na felicidade, ou que a iniquidade do malvado lhe acarrete a desgraça. A natureza está longe de promover a conexão necessária entre a moralidade e a felicidade.

Em suma, aqueles que perseguem a felicidade, sendo, pois, indignos dela, não se podem reputar virtuosos; enquanto os que se esforçam por se tornarem dignos da felicidade, porquanto renunciaram a ela, não se podem reputar felizes; sequer esperar que de sua mera ascese decorra necessariamente o efeito de se tornarem felizes.

Acontece que o sumo bem implica, impreterivelmente, a partilha da felicidade “em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz)” (CRPr 199). É, pois, imprescindível que, de alguma maneira, isso seja possível; do contrário, à pergunta sobre o que pode esperar o homem que age por dever, se há que responder: – NADA! – Mesmo que esse homem fosse capaz de submeter todos os seus desejos, vivendo na mais austera ascese, agindo sempre por dever; consumiria em vão a sua vida, e a transcorreria em absoluta infelicidade, até, finalmente, morrer sem nunca ter experimentado o prazer. – Assim seria a existência absurda do homem justo, mas infeliz, que obedecesse condignamente os ditames da sua consciência, quer dizer, nada visando além do puro respeito: nenhuma esperança de felicidade, nenhum intuito de satisfação. – Destarte, em um hipotético “mundo moral”, todos os homens seriam *tragicamente* irrepreensíveis: – tristes santos condenados ao inferno!

Kant reconhece a terrível gravidade dessa *antinomia da razão prática*, e o quanto ameaça obstar totalmente a fundamentação de uma moral prescritiva: “... se o sumo

bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios e vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (CRPr 205).

Kant encontra-se à beira de um abismo mais vertiginoso do que os limites do conhecimento teórico. A menos que conceba outra fantástica solução metafísica, terá que admitir que o sumo bem seja impossível! E que, por conseguinte, nem existe lei, nem existe ordem!

Segue então lucubrando: se a experiência não testemunha um nexó necessário entre virtude e felicidade, sua dedução, portanto, tem que ser transcendental:

É *a priori* (moralmente) necessário *produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade*; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*. (CRPr 203).

Com efeito, Kant tenta suprimir a antinomia da razão prática de uma maneira análoga àquela com que pretendeu resolver a antinomia da razão especulativa: através da distinção entre o domínio dos fenômenos e o dos *noumena*. Segundo ele, ainda que a proposição segundo a qual a aspiração à felicidade produz uma disposição à virtude seja absolutamente falsa, a proposição inversa, de que a disposição à virtude produz a felicidade, só será falsa se admitirmos que o homem exista *apenas* no *mundo sensorial*. – Ocorre que, conforme ficou demonstrado na *Crítica da razão pura*, podemos conceber a nossa existência também enquanto *noumenon*. Ademais, considerando o *fato* de que a lei moral determina de um modo puramente intelectual a causalidade do homem no mundo empírico – como Kant, em seus arroubos místicos, pôde constatar *a priori* – a disposição moral *pode* ser a causa necessária da felicidade no mundo sensível. De todo o exposto Kant infere que o sumo bem “é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente” (CRPr 207), e que, portanto, para que não se dê o absurdo de a lei moral obrigar a vontade a promover algo cuja realização é impossível, o sumo bem *tem* que ser possível (cf. CRPr 214-5).

Ora, um gravíssimo corolário dessa argumentação implica que a realização do sumo bem exige uma conexão intrínseca com o mundo inteligível, de modo que, *nesta vida* (no mundo empírico), não é dado aos homens encontrar uma felicidade que seja proporcionalmente adequada à virtude (CRPr 208).

Todavia, porquanto, segundo Kant, a razão prática tem primazia em relação à razão especulativa, ainda que esta considere a existência de um mundo supra-sensível

meramente hipotética, o interesse daquela torna esse conceito puro da razão objetivo e necessário (CRPr 216-9).

Como último recurso estratégico em seu combate metafísico contra o terrível assombro do niilismo, Kant, finalmente, apela explicitamente para a fé, professando a imortalidade da alma e a existência de Deus.

O postulado da imortalidade da alma

No excerto da *Crítica da razão prática* que transcrevo abaixo, Kant explica, com rara clareza, que a absoluta santidade é condição imprescindível à realização do sumo bem.

Ora, de acordo com a (excêntrica) lógica de sua moral (– devo, logo posso), é necessário que a santidade seja possível. – Todavia, como tal conformidade plena da vontade com a lei moral não é alcançável no brevíssimo lapso de uma vida no mundo sensível, é preciso pressupor que os entes racionais *nunca* morrem.

A realização do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nessa vontade, porém, a *conformidade plena* das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem. Logo, ela tem que ser tão possível quanto o seu objeto, porque ela está contida no mesmo mandamento que ordena a promoção dele. Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é *santidade*, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um *progresso* que avança ao *infinito* em direção àquela conformidade plena, e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir tal prosseguimento prático como o objeto real de nossa vontade.

Entretanto, este progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de uma *existência* e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao *infinito* (a qual se chama imortalidade da alma). Logo, o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um *postulado* da razão prática pura (pelo qual entendo uma proposição *teórica*, mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei *prática* que vale incondicionalmente *a priori*). (CRPr 220).

O postulado da existência de Deus

A realização do sumo bem no mundo é um imperativo da razão, sendo, pois, *necessária*. – Acontece que o *dever* de vincular a felicidade como efeito da moralidade é

simplesmente impraticável: a natureza não o possibilita; e sendo o homem parte dela, e não a sua causa, tamanho feito não lhe é dado.

Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre a moralidade e a felicidade, proporcionada a ela, de um ente pertencente ao mundo e por isso dependente dele, o qual justamente por isso não pode ser por sua vontade causa dessa natureza e torná-la, no que concerne à sua felicidade e a partir das próprias forças, exaustivamente concordante com suas proposições fundamentais práticas. (CRPr 224).

Destarte, o segundo elemento do sumo bem, qual seja a felicidade *proporcional* à moralidade, só será possível se houver uma causa adequada para esse efeito, ou seja, apenas se o mundo tiver sido criado por Deus com essa finalidade.

Ora, se nós *devemos* nos empenhar na promoção do sumo bem, é *necessário* que seja possível a interconexão da virtude com a santidade.

Assim, depois de postular o livre-arbítrio da vontade, vinculado à consciência da lei moral (outro postulado ou *factum* da razão prática), e ainda o sumo bem, e ainda imortalidade da alma; Kant se vê forçado a postular “a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade” (CRPr 225). – É um Deus transcendente e sumamente justo, tal como os profetas os pregaram, que precisa ser professado como a única salvação dessa moral prescritiva kantiana de sua total aniquilação no cadinho do absurdo.

Logo, o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral. (CRPr 225).

Ora, a promoção do sumo bem era para nós um dever, por conseguinte não apenas uma faculdade, mas também uma necessidade, vinculada ao dever como carência, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, uma vez que só ocorre sob a condição da existência de Deus, vincula sua pressuposição inseparavelmente com o dever, quer dizer, é moralmente *necessário* admitir a existência de Deus (CRPr 226).

Como, ante todo o exposto, resta manifesto, sem Deus a moral prescritiva de Kant se esborralha como um pomposo castelinho de areia submerso às águas de uma ondinha ordinária.

5.4. A teodicéia kantiana

Para solucionar o problema da heteronomia da doutrina moral judaico-cristã, bem como o da conseqüente necessidade de se recorrer ao impossível conhecimento de uma instância supra-sensível (através de uma *revelação histórica*) para fundamentar a moral, Kant tentou substituir a absoluta autoridade *divina* da Torá, por um imperativo categórico da lei moral – que reconheceríamos por um “*factum* absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão” (CRPr 74). – Assim, para evitar fundar a moralidade numa suposta revelação histórica da vontade de Deus, Kant acabou por (a)fundá-la neste misterioso *factum*, que mal se pode distinguir da intuição intelectual ou da experiência mística.

Porém, Kant logo precisou trazer Deus de volta à cena, ao confrontar-se com a sinistra constatação de que estaríamos todos – tanto os que se submeteram à razão como os que se submeteram ao desejo – irremediavelmente condenados ao NADA, visto que, por nossa condição finita, seríamos incapazes de realizar o sumo bem.

Apesar de sua dura contestação da teologia racional e suas tradicionais provas da existência de Deus na *Dialética transcendental* da *Crítica da razão pura*, Kant acaba por se ver constrangido, preso nas armadilhas do seu pensamento, a propor a sua própria “prova moral” da existência de Deus.

Que o postulado kantiano da existência de Deus, esse seu argumento em prol da suma perfeição do autor do mundo – onisciente, onipotente, onipresente e eterno, seja uma teodicéia, o leitor provavelmente já se deu conta. Afinal, ele é proposto ante a constatação do *absurdo* em que consistiria a *falta* de uma *justiça transcendente*, capaz de efetivar o sumo bem, ou, em outras palavras, de premiar o justo com a felicidade.

Com efeito, a pergunta acerca da esperança dos justos sempre foi considerada extremamente grave para os moralistas religiosos, como o foram os profetas hebreus, Agostinho e Kant; sendo a que mais angustia os seus espíritos obcecados por sentido (na verdade, arquétipos hiperbólicos de qualquer espírito ordinário).

Com efeito, dependendo de qual resposta seja dada a essa questão, o senso de ordem e de justiça, que a maior parte dos homens precisa para se orientar no mundo, será profundamente abalado. – Porque mesmo que a boa vontade não tenha em vista a felicidade, um mundo onde os justos sofrem sem recompensa, enquanto hedonistas perversos usufruem todos os prazeres que a experiência pode proporcionar, sem que lhes seja aplicada qualquer tipo de punição, é um mundo cruel e absurdo.

Imagine o leitor que, após toda uma vida ascética, de árduos combates contra as suas tendências concupiscíveis, um homem que sempre teve o imperativo da razão como motivo de seu agir, simplesmente desaparecesse, sem ter satisfeito uma sequer das suas inclinações. Imagine, portanto, o leitor, que esse homem justo morra infeliz, pois que na “satisfação de todas as nossas inclinações”, segundo Kant, é que consiste a felicidade (cf. B 479). O leitor se deu conta da crueza dessa hipótese?

A arbitrariedade que constatamos no mundo quanto à atribuição de felicidade e infelicidade sempre feriu terrivelmente os espíritos mais frágeis, incapazes de aceitar a trágica crueza da realidade, que não vincula necessariamente a felicidade à virtude. – Assim, faltando ao real o sentido que necessitam para viver, eles o procuram no ideal, ou seja, em um *além* desse mundo finito, onde o sentido, pelo menos *pode* estar, já que *não se pode saber*, com a certeza que se tem pelo conhecimento dos fenômenos, que no mundo supra-sensível o sentido – em que consiste o sumo bem – *não* existe.

Ocorre que talvez o mundo seja só isso. – É possível que a idéia extravagante de um imperativo categórico seja apenas uma ilusão transcendental, e que nada exista além de um cruel, contudo evidente – *imperativo de sobrevivência*. (– Darwin que o diga).

Kant foi obcecado pelo mérito; por isso postulou essa idéia de lei moral, “que não é movida por nada além do *merecimento de ser feliz*”, e que “ordena como nos devemos comportar para tão-somente nos tornarmos dignos da felicidade” (B 479). – E a sua obsessão era tão grave, que não considerava a vida presente no mundo suficiente para acumular tanto mérito quanto baste para obter justamente uma felicidade plena, uma que não seja provisória, como a que a sorte e a prudência são capazes de prover, mas a felicidade eterna: a bem-aventurança no mundo moral.

Para que possamos merecer a felicidade é necessário que façamos por onde; e para tanto é imprescindível que sejamos livres e autônomos, que empenhemos nosso esforço em vencer o domínio do corpo e suas inclinações, enfim, que sofram. – Se não fôssemos livres, como faríamos para merecer uma felicidade, que só é devida aos que almejam a santidade, e lutam – eternamente – para alcançá-la? – É por isso que Kant postula o livre-arbítrio da vontade como conseqüência da consciência do dever: – Devo, logo posso fazer tudo quanto estiver ao meu alcance para promover o sumo bem; e assim merecer que Deus mo conceda como prêmio; eis a minha esperança. E como nessa vidinha de nada me falta tempo para acumular tanto mérito quanto baste para merecer um gozo infinito, preciso – ser infinito. – De modo análogo os profetas inventaram o paraíso (só que com menos conversa e mais poesia).

Debalde dizer que Kant abominava a teologia dos apologistas da graça, como Paulo, Agostinho, Lutero, Spener e outros defensores da insuficiência do mérito para a obtenção da bem-aventurança. – Ao contrário, qual fanático pelagiano, assume uma postura reativa em relação à sua formação pietista (marcada pela idéia de servidão da vontade e radical necessidade da graça para a conversão), defendendo freneticamente o livre-arbítrio e a necessidade do merecimento para a justa obtenção da felicidade.

Com efeito, inicialmente Kant dizia poder presumir a proposição da lei moral “não só se reportando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas ainda ao juízo moral de cada ser humano” (B 479). Mais tarde, reconhecendo a evidente fragilidade desse argumento, Kant alegará que a lei moral é um fato da razão pura prática, o que só agravou a desconfiança de que a sua doutrina moral não passa de mera sofismação angustiosa de alguém incapaz de reconhecer que a moralidade carece de fundamentos metafísicos; e assim o livre-arbítrio da vontade; e assim a recompensa da felicidade. – Faltam razões para a esperança, ao passo que o desespero as tem de sobra.

Mas o pobre Kant prefere crer. Não quer ceder ao desespero: – Espera que a sua vida, tão honesta quanto aborrecida, obtenha, enfim, uma compensação. Por isso protesta:

O homem honesto pode perfeitamente dizer: eu quero que exista um Deus, que minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive a minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé. (CRPr 258).

Muito provavelmente é essa a motivação subjacente a tantos quantos insistem em crer em Deus, não obstante o amontoado de razões contra a racionalidade, e pela inconsistência, dessa “fé moral”.

Não surpreende que haja quem diga de Kant que foi um dos maiores niilistas; que tentou salvar os grandes objetos da metafísica (Deus, liberdade e imortalidade), porém, à custa de reduzi-los a nada. Não me lembro quem o disse, mas endosso esse pensamento: – Kant foi capaz de atestar, com a precisão de poucos, o óbito de Deus; e, por conseguinte, dos seus principais parasitas: o livre-arbítrio e a moral.

Ante tudo o que Kant conseguiu demonstrar, ou melhor, ante tudo o que não conseguiu demonstrar, o mais provável é que não exista uma lei moral; e que, talvez, a ética mais razoável e profícua, conquanto modesta, se resuma na moderação, como aconselhava o *Eclesiastes*, desafiando o obtuso moralismo dos profetas hebreus:

Já vi de tudo em minha vida de vaidade:
 O justo perecer na sua justiça
 E o ímpio sobreviver na sua impiedade.
 Não sejas demasiadamente justo
 E nem te tornes sábio demais:
 Por que irias te destruir?
 Não sejas demasiadamente ímpio
 E nem te tornes insensato:
 Para que morrer antes do tempo? (Ecl 7,15-17).

Como ele dizia – e a experiência é assaz convincente em demonstrar – esse é um absurdo mundo de vaidades, além do qual talvez não exista absolutamente nada.

Como vimos, os apotegmas niilistas do *Qobélet* lançaram sobre a doutrina dos profetas a terrível suspeita de que não passava de teodicéia. Penso que sejam capazes colocar a moral kantiana sob a mesma suspeição:

...todos têm um mesmo destino,
 Tanto o justo como o ímpio,
 O bom como o mau,
 O puro como o impuro,
 O que sacrifica como o que não sacrifica;
 O bom é como o pecador,
 O que jura é como o que evita o juramento.

Este é o mal que existe em tudo o que se faz debaixo do sol: o mesmo destino cabe a todos. O coração dos homens está cheio de maldade; enquanto vivem, seu coração está cheio de tolice, e seu fim é junto aos mortos. (Ecl 9,2b).¹

¹ Infelizmente precisei deixar para outra ocasião a demonstração de como Kant, honestamente, deu-se conta do problema do mal radical, analogamente ao que Agostinho fizera ao conceber o dogma do pecado original.