

3

Vestígios da teodicéia: Agostinho e Kant

3.1.

Prólogo

No capítulo anterior demonstrei que, na defesa da proposição do único Deus onipotente e justo criador do universo, fundamento da realidade e doador do sentido da história do homem, desde a sua criação ao cumprimento escatológico de seu telos, o mal foi sendo artificialmente integrado à força das teodicéias. A idéia lisonjeira, que proporcionava um certo apaziguamento da angústia em face do absurdo, não vigorou incólume por muito tempo: o sofrimento logo se configurou seu óbice fundamental.

Então, eis que surge a prototeodicéia da retribuição, que associa o sofrimento ao castigo, preservando a justiça soberana de Deus e a harmonia da criação, por cuja ordem os pecadores são punidos e os justos recompensados.

Ocorre que, desde o tempo dos profetas, principalmente a partir de Jeremias, esteve implicitamente subjacente à noção de justiça distributiva, a consciência de que deveria ser provocada por uma livre iniciativa da vontade: Se as desgraças não fossem suscitadas pelos pecados livremente praticados pelo homem, seria necessário remeter ao Onipotente, vontade livre e princípio universal, tanto a origem do pecado quanto das desgraças dele oriundas.

A solução mais plausível encontrada para um impasse tão grave se configurou na contenção do nexos de causalidade antes que Deus fosse atingido por ele; o que se fez pela interposição, entre Deus e o mundo, de um ente peculiar, dotado de vontade e liberdade, ou melhor, de vontade livre, não determinada por causa alguma; atributo análogo àquele inerente ao Criador, e que circunscreve a sua *culpa* a tudo quanto não esteja sob a *responsabilidade* do homem, ou seja, a tudo quanto não tenha sido causado pela autonomia da vontade humana, contra a qual Deus passa a ser – impotente!

O homem é pois elevado a uma dignidade quase divina, graças à qual se torna capaz de determinar sua vontade para o bem ou para o mal, ou melhor, de acordo ou em desacordo com o dom da Lei que o Criador lhe concedeu. – E assim tem início a história ocidental da responsabilidade, da má consciência e da culpa.

Deus, entretanto, perde o poder de compelir a intimidade dos homens, sendo rebaixado à função de apenas cominar-lhes prêmios e penas, após julgá-los segundo a sua lei. – Ainda perscruta-lhes os corações, mas já não é capaz de os tocar.

Conforme se infere de todo o exposto, a noção de Deus justo é limitadora da noção de Deus todo-poderoso. Justiça e onipotência são obviamente incompatíveis: a onipotência pressupõe a liberdade absoluta da vontade, enquanto a justiça implica a circunscrição da mesma vontade aos estritos limites da Lei. – Não se pode pretender que um Deus todo-poderoso seja *necessariamente* justo, quanto menos o contrário.

Contudo, ao longo da história das teodicéias, esse fato não pareceu óbvio aos defensores da noção absurda de Deus segundo a doutrina ortodoxa do monoteísmo. Em proveito da idéia de sentido, a ideologia monoteísta sobreviveu, e as teodicéias se multiplicaram, quer vinculadas ao conceito de progresso, quer ao de livre-arbítrio da vontade.

O gravíssimo problema filosófico da liberdade humana está intrinsecamente vinculado ao problema do mal, pois que, se a maldade for um destino, o homem não é livre. Outrossim, sendo Deus a origem e o fim do universo, todos os males, mesmo os oriundos da vontade humana, lhe deverão ser remetidos.

Ora, se os teóricos das teodicéias não lograssem provar que o homem é livre, seriam forçados a admitir, a exemplo de tantas mitologias pagãs, a tragicidade de uma existência humana absolutamente prostrada sob o jugo do arbítrio da vontade de um Deus todo-poderoso, porém não necessariamente justo. – Ocorre que é precisamente essa a dimensão trágica que o monoteísmo tem por escopo elidir: o Criador não pode ser absurdo, senão a vida perde o sentido. Tampouco pode ser indiferente à sorte dos homens, ou conceder privilégios a uns em detrimento de outros segundo os obscuros critérios das suas paixões: – Deus deve ser tão imparcial quanto o pai que os homens pretendem que ele seja!

Conforme eu dizia, a ideologia do livre-arbítrio está estreitamente vinculada à teodicéia da retribuição, sendo mesmo o seu corolário: carente de liberdade o homem seria inimputável. Essa é a razão pela qual as primeiras teodicéias da religião de Israel já dispunham que o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus, e, portanto, provido de atributos análogos aos seus: de inteligência para discernir o bem do mal, e de vontade livre para cumprir ou descumprir a justiça.

Porém, o monoteísmo precisou esperar o advento do cristianismo para trazer à luz um sistema pretensamente filosófico, com o escopo explícito de fundamentar a

noção de liberdade humana, ou livre-arbítrio da vontade, e dessa forma eximir Deus da responsabilidade pela origem do mal. Essa tarefa, ao que tudo indica, impraticável, recaiu sobre Agostinho (340-453), autor do primeiro sistema filosófico em teodicéia.

Nesse capítulo acompanharemos o bispo de Hipona em sua angustiada busca de uma solução para o problema do mal, analisando detidamente a sua racionalmente frágil (aos nossos olhos pós-modernos), mas ideologicamente poderosíssima doutrina sobre o livre-arbítrio, mediante a qual pretendeu resolvê-lo.

Com efeito, Agostinho desviará complementemente o foco do problema da origem do mal no mundo, que já fora, no judaísmo, desviado de Deus para o homem, para o bem mais complexo da origem do mal no homem. Destarte o *mal sofrido* cede lugar ao *mal cometido*, o infortúnio à maldade, como âmago da questão.

Os hebreus já haviam arrogado ao homem a causa de todos os males; mas e o mal do homem, como não o imputar ao bom Deus que o criou? Esse foi o problema que atormentou a alma filosófica de Agostinho, que ansiosa por encontrar sentido no mundo, era incapaz de reconhecer a possibilidade de Deus ser a origem do mau. Em conseqüência dos argumentos que utilizou para tentar resolvê-lo, acabaria por contribuir para o tormento de tantas almas ocidentais, que mesmo sem nunca se indagarem sobre essa questão, atravessariam a existência sob o funesto signo da culpa.

Com efeito, após sua ardorosa defesa do livre-arbítrio, Agostinho é forçado a admitir, face aos fatos inexoráveis da existência concreta do homem contemporâneo, que aquele sublime dom fora deteriorado pelo mau uso que dele fizeram os primeiros homens, de sorte que a natureza humana está doravante corrompida por um “pecado original”, por cujas conseqüências, transmitidas de geração em geração, todos somos vítimas, incapazes como nos tornamos de arbitrar nossa vontade segundo a vontade de Deus. A humanidade, portanto, sem o auxílio da divina graça, já não pode realizar o propósito a que foi destinada, qual seja o de louvar o Criador pela prática da justiça. Os homens já vêm ao mundo condenados a um infortúnio merecido. Os sofrimentos a que estão sujeitados não são injustos, mas indícios da harmonia da criação de Deus, que não deixa impunes os pecados dos homens.

A reflexão de Agostinho é paradigmática, sobretudo em função de sua ênfase da íntima relação entre os problemas do mal e da liberdade. Todos os filósofos que o sucederam, preocupados com o gravíssimo tema da responsabilidade, de modo a não incorrer na ingenuidade de abordar problemas morais sem considerar a efetividade da liberdade, precisariam refletir seriamente acerca das suas incontornáveis questões.

Ocorre que o próprio Agostinho encobriu com uma verborragia de respostas ideológicas as questões que ele mesmo suscitou. Essas respostas atravessaram a idade média e dominaram, praticamente ilesas, o pensamento ocidental até a modernidade, quando um de seus maiores filósofos, movido pela mesma compulsão agostiniana de encontrar sentido no mundo a todo custo, ou melhor, de argumentar, contra todas as evidências em contrário, em defesa da existência de um fundamento racional, de uma ordem absoluta, recupera a problemática de Agostinho e reformula as suas soluções a partir de uma perspectiva supostamente crítica, peculiar aos novos tempos, contudo compelido pela mesma necessidade de refutar o caos, o ceticismo e o determinismo, mas, sobretudo, de estabelecer a moral em uma base inabalável.

Conforme veremos, a formulação Kantiana da doutrina do livre-arbítrio tenta distanciar-se da heteronomia implicada na obediência a uma lei outorgada ao homem desde fora, para basear a liberdade em uma suposta auto-legislação da razão, e, assim, elidir a necessidade de uma autoridade transcendente, incognoscível para Kant, como fundamento da moral.

Entretanto, ao deparar-se com a incapacidade de nossa humanidade finita em realizar plenamente a justiça (ou *sumo bem*), em que consistiria a retribuição da virtude com a felicidade, Kant se vê obrigado a postular a imortalidade da alma e a existência de Deus para tentar impedir o desmoronamento da moral, que se mostrara embasada sobre – nada. Assim, após criticar veementemente a teologia racional, Kant acaba por inventar a sua própria teodicéia.

Passemos pois a análise dos vestígios da teodicéia no pensamento desses que, sem dúvida, estão entre os mais influentes pensadores do Ocidente.

3.2.

Agostinho: a tragédia do homem livre.

3.2.1.

“Unde malum?” – “Quid sit malum?”

Em poucos filósofos é tão explícita a relação entre pensamento e vida quanto em Agostinho. Existencialista por excelência, suas *Confissões* testemunham de maneira inequívoca o fato de que a compreensão das suas idéias exige uma séria consideração dos eventos mais cruciais da sua existência; de modo que nos cumpre, de acordo com os objetivos desse ensaio, perscrutar na obra de santo Agostinho, principalmente em sua autobiografia, a fonte de sua maior angústia, qual seja o problema da origem e da natureza do mal; e ainda as suas tentativas de o solucionar.

Com efeito, o problema do mal obsedou de tal modo o pensamento de santo Agostinho, que circunscreveu grande parte dos principais elementos de sua teologia e de sua filosofia. – Basicamente, a obra de Agostinho se configura uma reflexão sobre a tragédia do homem perante as realidades do Bem e do Mal.

Filho de uma cristã fervorosa, embora tenha sido formado, desde a infância, em um ambiente marcado pela fé monoteísta, a dificuldade de compreender os textos das Sagradas Escrituras, e a consideração de que os relatos do Antigo Testamento e a imagem de Deus aí descrita eram absurdos, impediram Agostinho de aderir à religião cristã durante a juventude. Ao contrário, jovem extremamente inteligente e ávido por conhecimento, quando estudava retórica em Cartago, Agostinho, aos dezenove anos, após a leitura do *Hortensius*, de Cícero, se enamora da filosofia, tendo aprendido que a felicidade plena consiste na posse do conhecimento da Verdade, ou seja, de Deus – o Bem; o que se obtém mediante um caminho ascendente de contemplação intelectual.

Surpreendentemente, foi um filósofo estóico, e não a Bíblia, quem introduziu Agostinho aos rudimentos de um cristianismo que, no séc. IV, conforme veremos, se tornava cada vez mais helenizado, misturando a teologia do profetismo hebraico com a mitologia cristã e o racionalismo da filosofia clássica: Cícero avivou em Agostinho a paixão abrasadora pela sabedoria transcendente e eterna, e o anseio compulsivo pelo conhecimento da Verdade.

A partir de seu contato com o pensamento filosófico, a antiga necessidade de Agostinho de uma explicação coerente para o problema que mais o afligia, qual seja o da origem do mal em um mundo supostamente engendrado por um Deus bom, toma

a forma de questão teórica. E uma vez que as Escrituras, com sua linguagem rústica e contraditória, tão diversa da retórica elevada a que estava habituado, não foi capaz de lançar luz sobre o enigma crucial que o afligia, Agostinho acaba por se deixar seduzir pelo discurso de cunho pretensamente racional dos maniqueus, a cuja seita se filia no ano de 373, onde permanece dos dezenove aos vinte e oito anos.

A seita gnóstica dos maniqueus

No início de nossa era o cristianismo esteve bem longe de ser a principal seita do ocidente. Ao contrário, partilhou seu domínio com uma profusão de movimentos espirituais de caráter escatológico, conhecidos pela designação genérica de *gnósticos*; os quais têm sua origem remota no extraordinário sincretismo entre as diversas religiões orientais e a filosofia grega, característica do período helenístico, que se iniciou com a conquista do oriente por Alexandre, o Grande (334-323 a.C.).

O maniqueísmo foi a mais importante religião gnóstica de que se tem notícia. Fundada na Mesopotâmia, no séc. III, pelo profeta Mani, o maniqueísmo teve, desde o início, a pretensão de ser, a um só tempo, uma religião universal e uma filosofia.

Ao invés de negar a doutrina dos grandes líderes religiosos que o precederam, Mani considerava Buda, Zoroastro e Cristo como seus antecessores, mesclando à sua doutrina elementos da ética budista, da cosmologia zoroástrica e da escatologia cristã, e proclamando-se o último profeta, cuja revelação seria o paroxismo das anteriores.

Porém, a peculiaridade do maniqueísmo que provavelmente atraiu Agostinho, foi a sua pretensão de fornecer uma explicação coerente para a origem e o sentido do universo e do homem, e para a natureza de Deus, capaz de dirimir completamente o problema do mal.

A doutrina maniqueísta

O ensinamento de Mani, endossado por Agostinho durante os nove anos em que pertenceu à seita, se baseia no dualismo metafísico, cujas raízes estão lançadas no zoroastrismo, segundo o qual Deus – o Bem, e a Matéria – o Mal, são tomados como dois princípios coeternos e antagônicos.

A doutrina maniqueísta consiste em uma soteriologia, isto é, uma doutrina de salvação; que, a exemplo do monoteísmo, se processa em uma história linear dividida em três tempos: “o princípio, o meio e o fim”, no qual se desdobra o drama da perda e da salvação de Deus. – Apresentarei, a seguir, uma descrição sintética dos principais elementos do complexo e contraditório relato desse percurso.

A mitologia maniqueísta dispõe que, no princípio, as duas substâncias, o Bem e o Mal, existiam de forma absolutamente independentes uma da outra. Tratava-se de dois princípios ontológicos, duas naturezas; uma boa, denominada Deus, e outra má, não criada por Deus, denominada Matéria (*Hyle*) ou Diabo.

É importante enfatizar que os maniqueístas concebiam a Matéria como sendo eterna, sem origem; uma vez que, sendo absolutamente bom, não admitiam que Deus pudesse ser o responsável pelo Mal: – Bem e Mal sempre existiram; e seus poderes se equivaliam. O ponto de partida da metafísica maniqueísta não é, pois, ao contrário da monoteísta, a eternidade da existência solitária de um *Absoluto*, mas a coeternidade de duas substâncias que – desde sempre – coexistem de modo totalmente equípotente.

Daí também se infere que, embora se associe o Mal ao termo Matéria, o Bem, não obstante, também é de natureza física, ainda que a sua materialidade seja de outra espécie: o Bem não é uma substância espiritual (noção totalmente desconhecida pelos maniqueus), mas corpórea, ainda que sutil.

O tempo médio é marcado pela amálgama dos dois princípios: – Por inveja, o Mal, representado pelas Trevas, emana, de sua própria substância, seres infernais para atacarem Deus, o qual gera um filho, o *Homem Primordial*, para lutar contra os poderes do Diabo. Porém, durante o combate, o filho de Deus se rende, sendo feito cativo da Matéria.

Dando-se conta da sua condição miserável, o Homem Primordial suplica pela salvação de Deus, que gera uma segunda emanação, o *Espírito Vivificante*, que vem em seu auxílio, resgatando-no do domínio do Mal. Contudo, ao ser resgatado, o Homem Primordial deixa na Matéria fragmentos de sua alma: – Dessa mistura de centelhas da Luz divina com as Trevas surge o cosmos.

Agora há que se salvar as partículas de Deus dispersas na Matéria. Portanto se dá a terceira emanação. Grosso modo, a beleza desse novo enviado inflama de paixão

os seres das Trevas, que vertem o seu esperma sobre a terra, dando origem às plantas e aos animais, dentre os quais o primeiro casal: Adão e Eva.

Todos os seres vivos são, pois, de acordo com o maniqueísmo, um composto de corpo e alma, isto é, de um elemento sensível, cuja concupiscência os impulsiona a se reproduzirem e, assim, perpetuarem-se na sujeição da matéria; e de outro elemento espiritual, consubstancial a Deus, não obstante cativo na carne. – Salvo as emanções puras, ser algum é naturalmente bom, mas são todos amálgamas de Bem e de Mal, de Luz e de Trevas. – Eis a sua trágica condição, pela qual – não são responsáveis.

É evidente o caráter soteriológico do maniqueísmo: Deus está prisioneiro das Trevas, por isso precisa libertar-se a si mesmo deste domínio. – Para tanto conta com o auxílio dos homens, enquanto os auxilia: – O homem salva Deus quando se salva; e Deus se salva quando salva o homem, pois que um fragmento de si está afundado no corpo humano, que é consubstancial ao Diabo.

Nesse contexto entra em cena a quarta emanção da Luz: – Jesus, cuja missão consiste em proclamar a Adão e aos seus descendentes a sabedoria, ou *gnose*, pela qual suas almas são libertas da ignorância e do erro, dando-se conta da dualidade essencial da natureza, da miséria da condição humana e da necessidade de redenção, não só da alma divina presente no homem, mas de todos os seres do universo, porquanto Deus padece, em cada corpo, o seu cativo na matéria.

O retorno às origens, quando Luz e Trevas coexistiam em harmonia, marca o terceiro momento da soteriologia maniqueísta; configurando-se uma *escatologia*. – Se no início dos tempos, antes, portanto, da mistura e do conseqüente combate cósmico, os princípios eram mutuamente exteriores, o desfecho natural da história maniqueísta da salvação de Deus é o retorno ao estado anterior à sua perdição, ou seja, de separação entre o Bem e o Mal.

A vinda do próprio Mani inaugura o fim dos tempos. Sua missão consiste em constituir uma religião definitiva, que as anteriores apenas prenunciaram; fundar uma Igreja Universal, que suplante todas as outras: – Mani é o messias a quem foi revelada a plenitude da Verdade; cujo conhecimento – *gnose* – é a única via de salvação.

Destarte, a Igreja maniqueísta tem um caráter fortemente missionário, devendo anunciar a todos os povos da terra a mensagem redentora de Mani, que fora reduzida a termo, por ele próprio, nos sete livros que compõem as suas Escrituras. (Agostinho

foi um dos maiores apologistas do maniqueísmo, tendo cooptado, com sua brilhante oratória, um contingente extraordinário de fiéis).

Em suma, a mensagem de Mani consiste, além do anúncio dos três tempos – e, por conseguinte, da natureza de Deus, do Diabo e do homem em sua condição, ao mesmo tempo, sublime e miserável – na exortação a uma dura ascese, por intermédio da qual a humanidade pode libertar-se dos grilhões da carne, auxiliando Deus na obra de sua própria redenção.

Pela gnose revelada por Mani, o *Paráclito*, e pelos profetas que o antecederam: Zoroastro, Buda e Cristo; o adepto do maniqueísmo reconhece a sua natureza e a sua origem divina, sendo chamado a cooperar com Deus na sua salvação, voltando assim ao seio da Luz. – Ao rememorar o seu passado e dar-se conta de quem realmente é, a alma se descobre completamente estrangeira no mundo, tomando consciência de não pertencer à Matéria, mas de ser sua prisioneira. Reconhecendo-se boa e divina, a alma se engaja na luta pela sua libertação, e mediante toda sorte de abstinências, combate a concupiscência da carne e se desvencilha das amarras que a aprisionam ao mundo.

No término da guerra da Luz contra as Trevas pelo resgate das suas centelhas cativas nas emanações da Matéria, Deus, finalmente, se livra dos poderes do Diabo; e as duas substâncias, o Bem e o Mal, retornam ao seu estado primitivo de separação.

Como pode-se depreender dessa sinopse da teologia maniqueísta, o problema da origem do mal é totalmente resolvido: enquanto substância originária, o Mal não é oriundo de Deus, que tem, assim, preservada incólume a sua bondade intrínseca. – O Bem não é a causa do Mal. Destarte compatibiliza-se a constatação de que no mundo há males com o fato de Deus ser essencialmente bom, e a única causa de todo bem.

O corolário do que foi exposto é que, assim como tudo quanto é resultado da mistura entre os princípios, o homem não pode ser responsabilizado pelos males que o habitam, ou melhor, o homem habita um mal que lhe tolhe totalmente a liberdade, de modo que é inimputável pela perversidade intrínseca à matéria de que o seu corpo é constituído: – Malgrado a sua alma ontologicamente boa, o homem é condicionado pela Matéria a praticar o mal; não podendo, por conseguinte, serem reputados morais os males que pratica, porquanto são intrínsecos à sua constituição existencial ou à sua condição carnal e mundana. – Não há propriamente no maniqueísmo um conceito de pecado, como no monoteísmo: o mal não é moral, mas ontológico.

Cumprido notar que esse sentimento de que o homem é palco de um tenebroso conflito entre o Bem e o Mal, e de que a alma é presa da concupiscência da carne, foi, desde muito cedo, intensamente vivenciado por Agostinho, como nos relatam as suas *Confissões*, o que certamente contribuiu para o seu fascínio pelo maniqueísmo.

Resta evidente a dimensão trágica do universo segundo a doutrina maniqueia: – o dualismo de substâncias e o determinismo são as suas marcas mais evidentes. Foi assim que Agostinho pensou, e o que defendeu apaixonadamente, durante os anos de sua juventude.

A decepção com o maniqueísmo

Se o espírito filosófico de Agostinho fora atraído ao maniqueísmo em virtude de sua pretensa racionalidade, a constatação de que a doutrina de Mani não possuía o que anunciara o levou a abandoná-la.

Com efeito, embora se pretendesse uma religião fundada na razão, Agostinho deu-se conta de que o maniqueísmo não passava de um amontoado de superstições, e que Mani, e os grandes doutores da sua Igreja, discursavam profusamente acerca de assuntos que não conheciam, incorrendo em franca contradição com a supostamente fundamentada doutrina dos sábios gregos, os grandes cientistas da época; sobretudo no que respeita à astrologia, objeto de grande interesse de Agostinho.

Além disso os maniqueus, interpelados pelos cristãos, recusavam-se a debater publicamente questões controvertidas da sua teologia, afirmando dogmaticamente as suas proposições, sem conseguir embasá-las através de um discurso coerente.

Mas, provavelmente, o principal motivo pelo qual Agostinho se decepcionou com o maniqueísmo foi o fato de sua metafísica apresentar uma grave incoerência: O Bem, sendo incorruptível (como convém a Deus), não deveria conflitar com o Mal, e ainda menos deixar-se sujeitar por ele. – Destarte, ao contrário do que pretendiam os maniqueus, o problema do mal não se resolvia no maniqueísmo, porquanto, em certo sentido, sequer se colocava propriamente: – o Bem de Mani e a divindade onipotente do monoteísmo só têm em comum a pureza da sua bondade. Só o Deus dos profetas é absoluto, tornando problemática a gênese do mal no universo que ele próprio criou através de uma livre decisão da sua vontade. Porquanto o seu poder é partilhado com outro princípio, o Deus dos maniqueus não equivale ao Deus Único dos profetas.

Amargamente frustrado com o maniqueísmo, as questões que perturbavam o espírito de Agostinho remanesceram. Durante algum tempo entregou-se ao ceticismo dos acadêmicos, até que o fanatismo de uma nova paixão finda a sua crise de fé: – eis que se enamora do neoplatonismo.

Do dualismo gnóstico ao monismo neoplatônico

Decepcionado com o maniqueísmo, em 383 Agostinho deixa Cartago e, após uma breve passagem por Roma, se estabelece em Milão, onde passa a exercer o cargo público de mestre de retórica. Nesta grande cidade ocorrem dois dentre os encontros mais importantes de sua biografia: com o cristianismo helenizado do bispo Ambrósio e com o neoplatonismo.

Ambrósio, homem extremamente culto e eloqüente, seguindo o caminho dos Padres Gregos, especialmente de Orígenes, e do judeu Filon de Alexandria, relaciona em suas pregações a filosofia platônica e o ensinamento das Escrituras. – Seu método de exegese bíblica, que almejava uma compreensão do sentido alegórico do texto, foi capaz de desfazer as reservas de Agostinho em relação ao Antigo Testamento, e de o introduzir à teologia monoteísta, entretanto já corrompida por um sincretismo com a metafísica grega, ao qual se convencionou chamar de onto-teologia.

Nas *Confissões* Agostinho afirma ter lido, por essa mesma época, “alguns livros platônicos”, entre os quais não se sabe ao certo se havia textos do próprio Platão, ou apenas traduções latinas dos tratados de Plotino (*Enéadas*), organizados por Porfírio, seu discípulo, ambos expoentes máximos do neoplatonismo.

Considerando-se que a influência neoplatônica foi crucial para que Agostinho elaborasse a sua doutrina acerca da natureza do mal, analisaremos rapidamente alguns elementos basilares do neoplatonismo, demonstrando o quanto foram determinantes na construção da teodicéia agostiniana.

A metafísica neoplatônica e o concepção do “mal” como deficiência

Antagônica à trágica cosmovisão maniqueísta, a metafísica neoplatônica afirma que todas as coisas – as sensíveis e as inteligíveis – procedem de um único princípio ontológico, de cuja substância participam: o *Uno*.

Perfeito, eterno, infinito e necessário, o Uno (Deus ou Sumo Bem) é, a um só tempo, a essência, a origem e o termo do universo. – Transcendente e, não obstante, imanente à totalidade do real, não se pode dizer com propriedade que a filosofia dos neoplatônicos se configure um panteísmo, pois que o Absoluto, ainda que se objetive nas coisas, conserva o seu caráter de inescrutável. Porém, tampouco o neoplatonismo consiste em um monoteísmo, pois que não há verdadeira alteridade entre o Uno e o universo: não se faz presente o conceito radical de criação, pelo qual o Absoluto é, de fato, totalmente outro em relação à contingência da sua obra. – Nem panteísmo, nem teísmo, a metafísica neoplatônica se configura um *emanacionismo* (ou *emanatismo*).

Com efeito, a idéia de emanação serve de conceito-chave para a compreensão da cosmologia neoplatônica, segundo a qual a multiplicidade dos entes que compõem o universo emana – eternamente – do Uno, gerando graus decrescentes de perfeição, segundo a proximidade de sua origem: – Os seres espirituais estão mais próximos do Uno, sendo pois mais perfeitos; enquanto os seres corpóreos, por se encontrarem na extremidade dessa hierarquia de participação do Sumo Bem, são os menos perfeitos.

A matéria é, portanto, o lugar tenebroso da *privação* – de forma, de ordem, de unidade, de bondade e de essência; sendo, assim, a sede do caos. Antípoda do Uno, a matéria é como se não fosse; é quase – nada. – Porém, conquanto seja mínima a sua participação do Bem, enquanto emanação divina, a matéria é infimamente boa.

De todo o exposto se infere que não há no neoplatonismo uma noção radical de mal. Ao contrário, mesmo os seres mais distantes do Uno participam, embora em um grau bastante reduzido, de sua perfeição. – Destarte, não existe Mal na metafísica neoplatônica: mesmo a matéria pode ser considerada boa e necessária, em se levando em conta a sua relevância na composição da harmonia do cosmos. – Porém, em razão de sua deficiência de ser, é relacionada ao nada e ao mal, mas sempre relativamente às emanações superiores e, sobretudo, à plenitude do Sumo Bem.

É importante ressaltar que a noção de *substância espiritual* – de que são feitas as emanações mais próximas ao Uno, é completamente nova para Agostinho. Enquanto foi maniqueu, influenciado pela leitura de Aristóteles (*As categorias*), pensava que toda substância fosse corpórea, de sorte que, ao seu conceito de nada, correspondia a idéia de um espaço vazio. – Agora aprendera dos neoplatônicos que o “nada” corresponde a uma deficiência de ser, a um grau inferior de participação da natureza de Deus, cuja substância não é material, como pretendiam os maniqueus, mas espiritual. A matéria, portanto, é o grau mais baixo de participação do Ser; e enquanto tal, associada a certa

noção mitigada de nada e de mal, peculiar ao neoplatonismo; a qual, entretanto, não é análoga à concepção monoteísta de *nada absoluto*, tampouco ao *estatuto ontológico* que os maniqueus conferem à “matéria” eterna em que consiste o Mal.

Ora, enquanto emanções (ou processões) do Uno, todos os seres – espirituais ou corporais – não obstante o grau de participação do Sumo Bem peculiar a cada um, são necessariamente bons; de maneira que, embora consideremos certas coisas como sendo “más” em razão de sua inferioridade em relação a outras, que reputamos mais elevadas, o simples fato de existirem e possuírem substância, as torna – boas.

Deus é o Sumo Bem. Tudo quanto procede de Deus participa da sua bondade. Ora, todas as coisas procedem de Deus; logo, todas as coisas são boas.

Mau é tudo quanto não é bom. Ora, tudo quanto existe é bom; logo, o que não existe é mau, e o que é mau – não existe.

Segundo os neoplatônicos, portanto, contrariamente à perspectiva maniqueísta, o mal não é uma substância (pois que tudo quanto subsiste é bom), mas um déficit de substância, uma carência de ser, enfim, não-ser, nada: O bem – é, e o mal – não é; de sorte que no neoplatonismo o mal não se configura um problema, sendo não mais do que uma ilusão. – O universo é belo e bom, ainda que, considerados individualmente, alguns dos seus elementos nos *pareçam* feios e maus.

O fato mesmo de reputarmos certas coisas como estando *corrompidas*, ou como sendo *corruptíveis*, é indício de possuírem alguma bondade, pois que, de outra maneira, não haveria nelas o que se corromper.

Com efeito, suprimir de algo a sua bondade intrínseca implica reduzi-lo a nada, de sorte que, de acordo com a metafísica neoplatônica, os “males” são como *parasitas* do Bem, sem o qual são inconcebíveis: – Ausente a imperfeição que caracteriza todas as emanções, não haveria nem multiplicidade nem devir, mas apenas a plenitude do Uno. – Todavia, ainda que as emanções sejam como um *transbordamento* inevitável de sua plenitude, o Uno, absoluto e transcendente, permanece eternamente incólume às alterações do devir.

– Destarte, a moral decorrente da metafísica neoplatônica implica um exercício espiritual de desprendimento dos bens inferiores e contemplação intelectual do Uno: Para que a alma dissipe a ignorância, as ilusões oriundas de uma cosmovisão limitada, incapaz de abarcar a beleza e a harmonia do universo, precisa renunciar aos prazeres experimentados pelo corpo (elemento inferior da constituição do homem, que é feito

de espírito e de matéria), os quais a impedem de ascender ao Uno: – sua origem, seu sustento e o destino ao qual deve regressar.

A “conversão” ao monoteísmo.

Embora freqüentasse os sermões de Ambrósio, que lhe valeram, sobretudo, a aproximação do neoplatonismo, desde o seu egresso da seita dos maniqueus, durante quatro anos Agostinho resistirá, angustiadamente, a entregar-se aos apelos radicais da moral cristã-neoplatônica; que, ao contrário da maniqueia, não considerava o homem mero juguete de potências ontológicas antagônicas, mas responsável por dominar sua conduta segundo o Bem.

Mas em Agostinho vigorava a potência voraz e dissoluta da carne, que insistia em adiar para o dia seguinte a decisão de seu espírito de empenhar-se na renúncia aos prazeres oferecidos pelos bens inferiores; ao invés de entregar-se à busca dos valores elevados, que implicava uma dura ascese, entre cujos severos exercícios se encontrava a torturante castidade.

As admoestações do velho Simpliciano (mentor espiritual de Ambrósio), com o qual Agostinho passa a se aconselhar, assim como a moral estóica das cartas de São Paulo, cuja leitura Simpliciano lhe recomenda, recrudesceram ainda mais os conflitos interiores de Agostinho; até que, no auge de sua angústia, qual num delírio psicótico, lhe sucede ouvir a voz de uma criança que repete: – “Toma e lê”. – Agostinho, então, impressionado, abre o *Novo Testamento* e se depara com a passagem da *Epístola de São Paulo aos Romanos* que diz:

Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. – Mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne. (Rm 13,13).

E assim dá-se a celebrada conversão de Agostinho, corolário de uma suposta experiência mística – a exemplo de Paulo – que o tornará o primeiro de uma extensa relação de apologistas de sua versão extravagante do monoteísmo cristão, consistente em uma amálgama de elementos da doutrina tradicional dos profetas de Israel, com o cristianismo, a gnose e o neoplatonismo.

Doravante Agostinho oferecerá sua contribuição pessoal para a promoção da obsessão ocidental contra a fruição da sensibilidade, fomentando os ideais platônicos de despreendimento da corporeidade e de ascensão intelectual à Deus.

A metafísica monoteísta segundo Agostinho

De Ambrósio, Agostinho aprendeu que as Escrituras devem ser interpretadas não segundo a letra, mas de acordo com a intenção dos que a reduziram a termo, sob a inspiração da sabedoria divina.

Assim, convertido ao cristianismo, Agostinho abandona sua antiga resistência ao Antigo Testamento, adquirida durante o período maniqueu, e, a partir do relato da criação, deduz os rudimentos da doutrina monoteísta, aos quais associa certas noções peculiares à metafísica clássica (como *Ser, Bem, nada*, etc.), marcando indelevelmente a história da onto-teologia.

A seguir apresento uma síntese da doutrina de Agostinho sobre a criação, que se encontra dispersa em várias das suas obras, dentre as quais em *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, *Sobre a natureza do bem*, e nos três últimos livros das *Confissões*.

O Deus dos cristãos é absoluto, e, portanto, único, transcendente e eterno: – Somente ele – e *nada* além dele – é.

Tudo quanto *existe* foi Deus quem *criou*. Antes, portanto, que houvesse criado alguma coisa – *nada* – havia; donde se infere a idéia de *creatio ex nihilo*, característica do monoteísmo.

No princípio, por um ato absolutamente livre de sua vontade, o Ser supremo criou a matéria, originalmente informe, e assim instaurou o espaço e o tempo. Dando forma a esse substrato universal, Deus engendrou as criaturas segundo o modelo das *idéias* eternamente concebidas em sua mente.

– Deus *é*, desde sempre e para sempre; porém nem sempre *houve* mundo, nem sempre houve algo ao invés de nada, porquanto nem sempre houve matéria, espaço e tempo. – Deus, *fora* do tempo, *cria* o tempo; e fora do espaço, *cria* o espaço; *instaura* o *absolutamente novo* a partir do que *nunca foi*, do que *jamaiz existiu*. – Deus cria o mundo a partir do nada.

Toda a criação se deu em um só *instante*, no qual Deus constituiu certas coisas em ato (os anjos, os astros e as almas), e outras em potência (toda a multiplicidade de

criaturas que *surgem* no tempo, inclusive os corpos dos homens): – todas as coisas do universo – passadas, presentes e futuras – estão potencialmente presentes na matéria primordial. – *Sub specie temporis* – a criação aconteceu, acontece e seguirá acontecendo “enquanto” Deus a sustentar (ausente a providência divina, o mundo se aniquila). – Mas, na mente de Deus (*sub specie aeternitatis*), tudo o que se passa no tempo acontece – “hoje”: – “Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente”. (*Conf. XI, 11*).

Apenas Deus é eterno. Todas as criaturas são temporais; mesmo as imortais, como os anjos e as almas dos homens, porquanto foram criadas no tempo; – todas as criaturas são contingentes – e nenhuma delas, sequer as espirituais, é consubstancial a Deus: – são todas dotadas de uma natureza radicalmente diversa da sua. (– Apenas o Verbo, em quem todas as coisas foram criadas, é consubstancial a Deus; mas ele não foi criado, e sim *gerado* eternamente.)

O Deus criador de todas as coisas é o Sumo Bem, de modo que todas as suas obras são boas, não obstante apresentem graus diversos de perfeição.

A doutrina monoteísta, nesse aspecto, concorda plenamente com a metafísica neoplatônica: – Natureza, ser e bem se equivalem plenamente.

Acerca desse tema crucial, Agostinho disserta com clareza nas suas *Confissões*:

– Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: – não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas; porque se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum grau de bondade, nada haveria nelas que se corrompesse. (*Conf. VII, 12*).

Vi, pois, e pareceu-me evidente, que criastes boas todas as coisas, e que, certamente, não existe nenhuma substância que vós não tenhais criado. E porque as não criastes todas iguais, por esta razão, todas elas, ainda que *boas* em particular, tomadas conjuntamente, são *muito boas*, pois o nosso Deus criou “todas as coisas muito boas”. (*Conf. VII, 12*).

Em absoluto, o mal não existe, nem para vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de vós que se revolte, ou desmanche a ordem que lhe estabelecesteis. Mas porque em algumas das suas partes certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus; mas estes coadunam-se com outros, e por isso são bons (*no conjunto*) e bons em si mesmos. (*Conf. VII, 13*).

O que é o mal, e de onde ele vem?

De todo o exposto depreende-se que, convertido ao monoteísmo, Agostinho deixa de conceber o mal como natureza e passa a concebê-lo como corrupção, isto é, como deficiência de bem e de ser, que não ameaça, mas, ao contrário, contribui para a harmonia do universo, cuja beleza depende da multiplicidade oriunda das gradações de participação do Bem das diversas criaturas. – Agostinho, portanto, adota a posição do neoplatonismo, estabelecendo, assim, enfaticamente, uma opinião diametralmente oposta à dos maniqueístas, com os quais passa a travar uma arrebatada polêmica.

Ora, enquanto mera privação, o mal não é propriamente algo, sendo, pois, – nada; ou seja, os males não são naturais.

É claro o caráter teodicéico desse argumento de cunho estético-ontológico: – O mal é um falso problema, pois não existe algo na natureza que se possa reputar, de fato, como sendo mau. – Deus, portanto, não pode ser o autor do que sequer existe. Resta, assim, incolumemente preservada a idéia de que o Criador provê a sua obra de um sentido que o homem, cuja visão é limitada, não é capaz de reter. O universo não é um caos, mas um cosmos; é análogo a um enorme mosaico, cujas peças, observadas desde perto, não indicam a beleza da imagem que compõem. Da mesma forma, todas as criaturas, mesmo aquelas que, quando consideradas individualmente, nos parecem imperfeitas, concorrem necessariamente para a harmonia do conjunto: – no universo, coisa alguma é sem propósito; malgrado qualquer eventual aparência de absurdo.

Entretanto, como veremos a seguir, essa teodicéia neoplatônica não foi capaz de apaziguar por muito tempo a alma angustiada de Agostinho, pois que uma espécie de imperfeição mostrou-se radicalmente sem sentido e completamente refratária a se harmonizar a uma ordem universal: – a perversidade.

Com efeito, não obstante o mal seja naturalmente desprovido de consistência ontológica, a corrupção em que consiste, associada à vontade, de que certas criaturas foram especialmente dotadas, torna-se positiva, isto é, uma potência destruidora, que promove a *aniquilação* das criaturas e da harmonia do universo. É como se o nada em que consiste o mal adquirisse certa substancialidade graças ao tremendo e fascinante componente volitivo da constituição metafísica dos anjos e dos homens, sendo, pois, segundo a proporção (sempre limitada) do poder de ação dos indivíduos pelos quais é praticado, capaz de *subverter* a ordem estabelecida por Deus.

Enquanto a corrupção das criaturas foi providenciada pelo Criador, o pecado se configura um *acidente*, uma aberração da natureza, que ocasionou degenerações não desejadas por Deus ao criar o mundo: – a miséria da condição humana é corolário do pecado; não sendo, portanto, natural. A transgressão é um evento que não deveria ter acontecido; por isso é uma perversidade, um lapso, um defeito, um desvio.

Agostinho acaba por se ver obrigado a concluir que o mal, de fato, existe; que embora não se trate de uma realidade metafísica, porquanto o Sumo Bem é absoluto; tampouco de uma existência física, pois que Deus é o doador de toda essência; o mal é uma realidade *moral*: consiste no pecado e nos infortúnios dele oriundos, os quais se configuram sua pena.

O pecado é uma negação voluntária da justa ordem da criação. – Consiste em uma fruição imprópria dos bens corruptíveis, como se fossem um fim neles mesmos: – É amar o mundo mais do que a Deus.

Eu pecava, porque em vez de procurar em Deus os prazeres, as grandezas, e as verdades, procurava-os nas suas criaturas: em mim e nos outros. Por isso me precipitava na dor, na confusão e no erro. (*Conf.* I, 20).

... cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis, para se apegar às coisas mutáveis e incertas... (*De lib. arb.* I, 35a).

Ao converter-se ao monoteísmo, Agostinho conclui, pois, que o mal consiste no pecado e na sua pena; e a sua fonte é a má vontade do homem.

3.2.2.

“Unde malum faciamus?” – A teodicéia agostiniana

Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é o autor do pecado. Todavia, perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos? (*De lib. arb.* I,2,4).

Eis, em síntese, o terrível impasse que Agostinho jamais conseguirá superar. – Se Deus é o criador do homem, de quem o mal procede, como não imputar a Deus a responsabilidade pelo mal? – Nessa pergunta se encontra de tal maneira entranhada a resposta, que é claramente inepta qualquer tentativa de solução divergente da óbvia: – Se Deus é o autor de tudo o que existe, e se o mal existe, Deus é o autor do mal.

Não obstante, Agostinho se empenhará desesperadamente em defender Deus da acusação de ser o responsável pelo mal. Sua célebre teodicéia está exposta na obra *De libero arbitrio*, cujo conteúdo passaremos a analisar.

A questão crucial deste tratado, escrito na forma de um diálogo entre Evódio e Agostinho, é “de onde nos vem o praticarmos o mal” (*De lib. arb.* I,2,4).

Se o mal consiste no pecado, isto é, no mau uso da vontade, do qual procede; Agostinho responderá que o fato de o praticarmos se origina em nosso livre-arbítrio.

– O homem é superior a todas as criaturas, porque Deus lhe concedeu o dom da razão. Esse privilégio o torna capaz de perceber a ordem estabelecida pelo Criador ao constituir o universo. Destarte, pode o homem livremente escolher entre respeitar as leis divinas que regem o cosmo, contribuindo assim para a harmonia da criação, ou transgredí-las, ensejando o mal (em que consiste o pecado e o caos que dele decorre). As criaturas desprovidas de razão, entretanto, estão absolutamente condicionadas por um rígido determinismo, não podendo, senão, submeter-se à ordem.

As criaturas dotadas de livre-arbítrio são, pois, capazes de perverter-se, isto é, de afastarem-se voluntariamente do Sumo Bem, para precipitar-se avidamente sobre os bens inferiores, buscando neles a felicidade que só Deus pode prover. Caminham, assim, do ser ao nada, recebendo, por sua própria decadência, a pena da infelicidade.

Resta evidente a perspectiva estritamente moral por que o problema do mal é considerado no panorama do monoteísmo: – O mal, tanto o pecado quanto a pena, é oriundo de um ato da vontade do homem, que passa a ser o único culpado por todos os sofrimentos que experimenta: – não existe sofrimento inocente.

Mas quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece-me que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações. (*De lib. arb.* I, 35b).

Agostinho foi incapaz de fornecer uma resposta consistente a essa questão de Evódio. Em suma, afirmará dogmaticamente que, se o livre-arbítrio foi concedido ao homem pelo próprio Deus, que é bom, então deve ser considerado um bem: Desde a juventude, gravemente obcecado pela suspeita de que Deus não seja bom, Agostinho resistiu em conceder a hipótese trágica de que o Criador seja o autor do mal.

Ora, o pecado é o mal por excelência, o homem é seu autor, e Deus é o autor do homem: o fez finito e lhe dotou de inteligência, vontade e livre-arbítrio, ou seja, o fez capaz de praticar o mal. – Ora, se há que se manter o axioma de que Deus é bom, e tudo quanto faz o faz visando o bem, então sequer o pecado, ensejado por Deus ao fazer o homem da maneira como o fez, deve ser considerado um mal.

Não faltam objeções às proposições dogmáticas do monoteísmo. Com efeito, se Deus fosse o criador justo e onipotente do universo, não existiria lugar na criação para algo que se pudesse considerar um mal. – Porém, sendo os males uma realidade concreta, e sendo Deus absoluto, como não atribuí-los a ele?

Malgrado a impossibilidade evidente de se solucionar esse impasse, recorre-se a desesperada e clássica solução do “bode espiatório”: para que a idéia de ordem e de sentido não seja abalada, há que se encontrar quem assuma a culpa pelos pecados de Deus. E como não há outro Deus que o faça, imputa-se a responsabilidade pelo mal a uma criatura, a qual Deus castiga por uma culpa que, em última instância, lhe cabe.

Ao tentar se furtar ao drama do dualismo e do determinismo, o monoteísmo acaba suscitando uma tragédia muito mais complexa e hedionda: – O sofrimento vira – castigo, – as vítimas se tornam – réus, e – o único réu vira – carrasco. O panorama é simplesmente infernal.

Como nota Paul Ricoeur em sua célebre conferência sobre o mal, o corolário dessa consideração moral do problema do mal é uma visão penal da história, oriunda da idéia de pecado original.

Por dar crédito à idéia de que todo sofrimento, tão injustamente repartido ou tão excessivo que seja, é uma retribuição do pecado, é necessário dar a este uma dimensão supra-individual, histórica, até mesmo genérica; é a resposta da doutrina do “pecado original” ou “pecado de natureza”. (Ricoeur, 33).

Não abordaremos esse interessantíssimo tema, que foi o foco das disputas de Agostinho com Pelágio. Cumpre, entretanto, notar que o conceito de pecado original se configura um retorno à dimensão trágica que o monoteísmo pretende combater, já que, ao contrário do que propusera Jeremias contra a noção de retribuição coletiva, a doutrina do pecado original afirma que Deus pune nos filhos os pecados dos pais, o que enfraquece notavelmente a idéia de responsabilidade, tipicamente monoteísta. – Não é, pois, sem razão que este conceito tenha sido reprovado pelas demais religiões proféticas.

3.3.

Kant: Deus vs. Absurdo

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 de Agostinho e dos profetas hebreus.

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 na impossibilidade de se conhecer a verosimilhança das soluções apresentadas para as outras duas, relegando-nas 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 dessa “fé moral” (B 479) que encontraremos vestígios evidentes de propósitos teodicéicos.

3.3.1.

“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. – Tratam-se de meras ligações subjetivas dos nossos conceitos, porém 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.

3.3.2.

“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 debalde) 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 discerní-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 constanja, 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 concupiscivas.

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 nexa 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 nexó 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 inimputabilidade.

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; todavia, 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, constituem, segundo Kant, 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-na 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.

3.3.3.

“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).

Assim, uma outra resposta à pergunta “o que devo fazer?” seria: – “*faça aquilo através do que te tornarás digno de ser feliz*” (B 480). Em uma tal dignidade é que consiste a *virtude*, segundo Kant.

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 tornara 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 ne-

cessária, 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! – Ainda que um tal homem fosse capaz de submeter todos os seus desejos, vivendo na mais austera ascese, agindo sempre por dever; consumiria em vão a sua vida, transcorrendo-na 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 é impossível; e que, portanto, nem existe lei, nem existe ordem.

Segue, então, lucubrando: Se 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 contrária, de que a disposição à virtude produz a felicidade, só é falsa se admitirmos que o homem existe 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 mister que a santidade seja possível. – Todavia, como uma 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 um 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, que 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.

3.3.4. 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 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 for 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 concupiscivas, 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 de um tal argumento, Kant dirá 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 têm 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 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, a liberdade e a 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 resume 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? (Ecle 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 *Qobelet* 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. (Ecle 9,2b).