

SE NÃO HÁ DEUS, TUDO É PERMITIDO? ENTRE DOSTOIÉVSKI E IMMANUEL KANT

IF THERE IS NO GOD, IS EVERYTHING ALLOWED? BETWEEN DOSTOIEVSKI AND
IMMANUEL KANT

Antônio Salomão Neto¹
Guilherme Felipe Carvalho²

Resumo:

O presente artigo pretende explorar a máxima contida em *Os irmãos Karamázov* (se não há Deus, tudo é permitido?) à luz do pensamento de Immanuel Kant. Para tanto, se vale do pensamento de Dostoiévski apenas na medida em que ele serve como auxílio na apresentação da ideia de Deus e de sua relação com a posição do ateu. Tendo em vista a filosofia kantiana, buscamos não apenas a apresentação dessa ideia, mas também sua relação com o ato moral e com a própria condição desse ato. Isso, portanto, resultará em Kant, uma resposta duplamente negativa à pergunta que reflete a posição ateuista de Ivan Karamazov. Pois Kant ao distinguir o ato moral por dever e conforme o dever, defende que recorrer a algo externo à razão (Deus) constituiria uma vontade meramente heterônoma. Portanto, o ato moral por excelência ocorre quando a ação é realizada de um modo unicamente guiado pela razão, com base num interesse puro, e isso conduz, por sua vez, à reprovação por parte de Kant da referida máxima presente na obra de Dostoiévski.

Palavras-chave: Immanuel Kant; Dostoiévski; Deus; Ato moral.

Abstract:

The present article intends to explore the maxim contained in *The Brothers Karamazov* (If there is no God, is everything allowed?) in the light of Immanuel Kant's thought. To do so, it uses Dostoevsky's thinking only to the extent that it helps us to present the idea of God and its relationship with the atheist's position. Keeping in mind the Kantian philosophy, we seek not only the presentation of this idea, but also its relationship with the moral act and with the very condition of this act. This, therefore, will result in Kant, a doubly negative answer to the question that reflects Ivan Karamazov's atheistic position. For Kant, by distinguishing the moral act by duty and according to duty, argues that resorting to something external to reason (God) would constitute a merely heteronomous will. Therefore, the moral act par excellence occurs when the action is performed in a way guided solely by reason, based on a pure interest, and this leads, in turn, to Kant's disapproval of the aforementioned maxim present in Dostoevsky's work.

Keywords: Immanuel Kant; Dostoevski; God, Moral act.



¹ Graduado em Direito pela UEPG (2012-2017), Mestre em Filosofia pela PUCPR (2020-2022) e Doutorando pela PUCPR (2022-). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6965289325067596>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1362-9807>

² Graduado em Filosofia pela PUCPR (2018-2021), Mestrando em Filosofia pela PUCPR (2022-). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0187471180770089>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8797-5614>

Introdução

Ao refletir sobre a validade do ato moral por parte do sujeito, Dostoiévski em sua obra *Os irmãos Karamázov* (*Братья Карамазовы*), fixa na história da literatura uma máxima deveras impactante, mas de sobremodo, curiosa em relação à fundamentação moral envolvida nos atos praticados pelos sujeitos. Se Deus além de Criador, também é um legislador moral, como ficaria a tomada de decisão moral por parte do ateu? Esta questão envolve não somente refletir sobre a relação entre Deus e o campo moral, mas sobre as próprias condições que tornam o ato moral válido ou não. Deste modo, o presente artigo tem como objetivo analisar a famosa máxima contida na referida obra sob a ótica do pensamento kantiano. Para tanto, nos valendo do escrito de Dostoiévski e de alguns escritos kantianos sobre o ato moral, pretendemos demonstrar que Kant, ao conceber o imperativo categórico como um produto da própria razão, contraria qualquer outra justificação que não tenha como garantia a legislação moral. Neste caso, recorrer a algo externo à razão - no caso, Deus - constituiria uma vontade meramente heterônoma. Isso significa que para Kant, mesmo se não houvesse Deus, o ato moral não perderia a sua validade, posto que a ética kantiana leva em consideração uma justificativa para o ato que pode ser unicamente fundamentada na legislação que a razão dá a si mesma. Isso significa que mesmo o sujeito crente em Deus e que age de modo virtuoso tendo em vistas a realização formal dos mandamentos, não age segundo Kant, *por* dever, mas tão somente *conforme* o dever. Por sua vez, o ato moral por excelência ocorre quando a ação é realizada de um modo exclusivamente guiado pela razão, com base num interesse puro (a finalidade moral). Portanto, isso conduz à reprovação por parte de Kant da referida máxima presente na obra de Dostoiévski.

A ideia de Deus: a marca do criador na criatura e o postulado prático

Encontra-se em *Os irmãos Karamázov* a famosa frase “se não há Deus, tudo é permitido”. Inevitavelmente, esta sentença permanece atrelada à personagem de Ivan Karamázov, o filósofo ateu-niilista do romance. O ateu presente no pensamento³ de Dostoiévski não é um ateu teórico. Ele jamais provaria a (não) veracidade do Ser-De-Deus (existência⁴) por silogismos. O ateu de Dostoiévski é

³ Não será o foco deste artigo detalhar o pensamento de Dostoiévski, bem como a análise psicológica do personagem Ivan. A investigação concentrar-se-á na análise da famosa frase contida em *Os Irmãos Karamázov* à luz do pensamento de Immanuel Kant. O pensamento de Dostoiévski é apresentado na medida em que é usado para esclarecer aquela frase.

⁴ Optamos pela não utilização do termo “existência” para se referir a Deus, pois acerca do presente conceito, Tillich (2005, p. 213) alerta que: “[t]anto o conceito de existência quanto o método de argumentar em vista de uma conclusão são inadequados para a ideia de Deus. Como quer que se defina, a ‘existência de Deus’ contradiz a ideia de um fundamento criativo da essência e existência. O fundamento do ser não pode ser encontrado dentro da totalidade dos seres, nem o fundamento da essência e existência pode participar das tensões e rupturas características da transição da essência à existência. Os escolásticos estavam certos ao afirmar que em Deus não existe diferença entre essência e existência. Mas eles perverteram esta intuição quando, apesar desta afirmação, falaram da existência de Deus e tentaram argumentar em seu favor. De fato, eles não queriam falar da ‘existência’, mas da realidade, da validade, da verdade da ideia de Deus, uma ideia que não trazia a conotação de algo ou alguém que poderia existir ou não. Contudo, esta é a forma como se entende hoje a ideia de Deus tanto nas discussões acadêmicas quanto populares sobre a ‘existência de Deus’. Seria uma grande vitória para a apologética cristã se as palavras ‘Deus’ e ‘existência’ fossem

prático. Ele prova a negação do Ser-De-Deus com suas ações, com a sua vida. Entretanto, isso não torna a ideia de Deus presente no pensamento de Dostoiévski tão distante daquela tipicamente eclesial: Deus como o criador do universo, dominador da natureza, absoluto. Então, o ateu de Dostoiévski produz o mal no mundo *pela negação prática da presença do absoluto no finito* (PAREYSON, 1993), isto é, por negar de modo prático a Deus⁵. Essa negação ateu resulta na produção do mal, pois não só substitui o absoluto (Deus) pelo finito - dando ao finito um carácter absoluto nele não presente -, bem como destrói toda a moral e qualquer legislação - pois se não há Deus, ou se o homem mesmo é Deus (a absolutização do finito), então “tudo é permitido”. Em suma, a atitude do ateu “[...] [anula] o estatuto metafísico e moral do homem”, pois elimina a diferença constitutiva entre Deus e o homem (*ibid*, p. 68).

Contudo, no pensamento de Dostoiévski, o mal (que pode ser entendido como a própria destinação de vida do ateu) está fadado ao “silêncio ontológico” (EVDOKIMOV, 1978, p. 167), isto é, à negação de si, à autodestruição. O mal é, com um tom quase agostiniano, um preparo para o advento do bem, pois o seu reconhecimento implica a consciência de sua natureza e a possibilidade de compreender praticamente as consequências da posição do ateu. Então, ainda que o ateu se esforce para destruir a moral do homem, ele apenas acaba por fomentar o bem, dando a este ocasião. O mal mesmo rende ao bem testemunho, pois o ato de denunciar o mal e de afirmação do bem é o mesmo no pensamento de Dostoiévski (PAREYSON, 1993). Reconhecer o mal e as consequências práticas da posição do ateu é um ato que contém o reconhecimento do bem como única realidade verdadeiramente genuína, como absoluto. Este reconhecimento da ideia de Deus como tal, como presença do absoluto no finito, Dostoiévski põe na boca do homem religioso. Isto é: assim como o ateu, também o deísta presente no pensamento de Dostoiévski não é teórico, pois prova Deus praticamente por um ato de fé (como parece ser o caso de Aliócha, o monge irmão de Ivan), pela “[...] revelação do sentido do mal” (*ibid*, p. 72).

De fato, o que fica claro e é central para o desenvolvimento do que se pretende neste artigo, é que a posição do ateu exige uma pressuposição no ato de negar a Deus. Se, ao negá-lo, ao provar com sua vida o Não-Ser-De-Deus, o ateu conclui pela permissividade de tudo, Deus teria de ser a condição da

definitivamente separadas, exceto no paradoxo do Deus que se tomou manifesto sob as condições da existência, isto é, no paradoxo cristológico. Deus não existe. Ele é o ser-em-si para além de essência e existência. Assim, argumentar em favor da existência de Deus é o mesmo que negá-lo.”

⁵ Perius (2018, pp. 419, 420) demonstra que para Dostoiévski: “[a] experiência de Deus nos retira deste mundo de violência e ganância e faz ver e acessar uma nova realidade, onde impera uma única lei: a lei do amor. Esta experiência de Deus é, portanto, acessível a todos, mas especialmente aos humildes de coração, aos pobres e humilhados, aos párias. Outros, protegidos pelo escudo do orgulho e da autossuficiência, jamais serão tocados por Ele. Mesmo a um criminoso como Raskólnikov [personagem principal de *Crime e castigo*] esta experiência não está distante, visto que a lei de Deus habita nele, o que se percebe claramente na tortura que o seu pecado lhe inflige. A condenação que realmente importa, neste caso, não é a da justiça dos homens. Desta, Raskólnikov poderia se livrar facilmente. O tormento é interior e o que faz com que perceba sua ação como pecado é, no fundo, sua proximidade com Deus. A experiência de Deus, assim, revela um mundo verdadeiro que é possível habitar: um mundo onde o amor e o perdão sejam as leis.” E ainda acrescenta que: “Dostoiévski parece se manter fiel ao princípio de que mesmo no submundo do pecado pode sobreviver na alma humana a inocência capaz de fazer enxergar a Deus. A soberba dos senhores do mundo, por sua vez, cegos pelo orgulho, pelas riquezas e pelas glórias, dificilmente permitirá que percebam Sua presença.”

permissividade dos atos, em especial dos atos morais, pois a própria valoração moral teria em Deus a sua condição. Apenas sob essa pressuposição é que o ateu poderia anular a moral do homem mediante a negação da ideia de Deus. Diante disso, voltamos à filosofia de Kant para que se possa pôr em foco o uso válido da ideia de Deus. De modo geral, a investigação a ser feita permite entrever a relação entre a ideia de Deus e o ato moral e, conseqüentemente, possibilita uma resposta de tom kantiano à pergunta dostoiévskiana.

Diante do problema da ideia de Deus, Kant procede, ao menos, em duas frentes: i) uma investigação acerca da relação de Deus com os objetos de conhecimento; e ii) outra acerca da relação de Deus com o ato moral. Tendo em vista o arcabouço apresentado acerca do pensamento de Dostoiévski, a segunda investigação é a mais importante e é aquela que em tese pode sofrer fissuras com a posição ateísta de Ivan. É na *Kritik der praktischen Vernunft* (doravante, *KpV*), que Deus aparece relacionado com o ato moral, como se esclarece a seguir.

A razão prática chega ao conceito de Deus devido ao objeto que ela tem por dever adotar: o sumo bem (*das Höchste Gut*). Este dever funda uma demanda (*Bedürfnis*) da razão prática que conduz, entre outros, ao conceito de Deus. Isto é, aos postulados práticos (cf. *KpV*, AAV: 256). Todos eles (Deus, liberdade⁶ e imortalidade) partem do dever, isto é, da moralidade, sendo pressuposições no modo de considerar prático, dando realidade objetiva às ideias da razão especulativa, justificando conceitos que para esta última estavam em um além de si (cf. *KpV*, AAV: 238). Conseqüentemente, *prima facie*, a mudança central que já pode ser verificada frente ao pensamento de Dostoiévski é: não é Deus que fundamenta o dever (a moral), mas sim, a moralidade e o modo de considerar prático é que são fundamento da ideia de Deus e do acesso da razão a ela.

Diferente da necessidade (*Bedürfnis*⁷) teorética que só conduz às hipóteses para satisfação da razão observadora, a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática pede e admite o Ser-De-Deus (enquanto seu ideal prático), na medida que os postulados práticos são condições daquele fazer (realizar no mundo aquilo) que é o dever. Isto é, admitir Deus é condição da realização do sumo bem (cf. *ibid.*), da efetividade do agir moral. Finalmente, podemos entrever, agora do ponto de vista prático, como é que está implícita nestas definições conceituais a relação entre saber e crença: aquela relação de limitação recíproca entre a razão especulativa e a razão prática⁸. Notemos que como os postulados em geral não são objetos de conhecimento – pois são apenas ideias problemáticas da razão especulativa que podem ser pensadas, mas não conhecidas – são objetos de uma crença racional prática (cf. *KpV*, AAV: 256-263)⁹. De um modo diferente, Kant também coloca a ideia de Deus em relação à crença, mas diferente de Dostoiévski, que coloca o testemunho do bem (da ideia

⁶ Há quem não considere a liberdade um postulado, pois no início da *KpV*, Kant teria apontado uma dupla implicação entre ela e a Lei moral: esta última é a razão de essência da liberdade; a liberdade, por sua vez, razão de cognoscibilidade (*prática*) da Lei moral. Sobre isto, cf. Deleuze, 2012.

⁷ O uso do termo *Bedürfnis* é traduzido ora por necessidade, ora por demanda, seguindo a tradição dos tradutores brasileiros das obras de Kant, optando por necessidade quando se trata da dinâmica do *Bedürfnis* no campo teórico; por demanda, no campo prático.

⁸ Sabemos que Kant afirma o primado da razão prática, pois todo interesse é, inclusive o teórico, prático. Mas, isto não impede pensar uma limitação recíproca, mesmo que a razão prática seja fundamento da teorética. Se se pode valer da teoria dos conjuntos matemáticos, podemos dizer que o conjunto A (razão teorética) está contido no conjunto B (razão prática), não se confundindo com este último.

⁹ Cf. também Deleuze, 2012, pp. 58-59.

de Deus) na boca do homem religioso para diferenciar tal ato de um ato racional - opondo assim, ato racional e ato de crença -, Kant reconhece que a ideia de Deus é um objeto de crença, mas essa crença não é um fervor religioso, nem mesmo a crença eclesíastica.

Esta crença é o fundamento da admissão voluntária dos postulados, pelo fato da razão (do sujeito moral) reconhecê-los como praticamente necessários (como condições do sumo bem). Ela é o modo de representar a possibilidade deste objeto (cf. *KpV*, AAV: 263)¹⁰. Como alerta Kant:

Esta crença não é, portanto, comandada, mas se origina de uma intenção moral, na medida em que é uma determinação voluntária de nosso juízo, proveitosa para o propósito moral (comando) e, além disso, concordante com a necessidade (*Bedürfnis*) teórica da razão, a saber, uma determinação de admitir aquela existência e também colocá-la como fundamento para o uso da razão; assim, ela pode hesitar frequentemente, mesmo no caso dos bem-intencionados, mas nunca cair em descrença (*KpV*, AAV: 263).

Então, torna-se clara a posição kantiana: se, por um lado, a crença racional prática é fundamento de uma admissão moral-prática dos postulados - entre eles Deus -, por outro lado, a crença racional prática é fundamentada na intenção moral da razão, no dever. Notemos que, deste modo, o Ser-De-Deus *não* é radicalmente exterior à razão. A razão *acessa* Deus por intermédio de uma dinâmica sua: a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática, da qual se teve uma breve exposição. Reparemos: não se trata de uma acepção de um Deus religioso (um tal Ser supremo revelado), mas sim, de um Deus moral (um tal Ser supremo racional).

A relação da ideia de Deus e do ato moral para Kant é: Deus é um postulado da razão prática, isto é, uma condição para o objeto do ato moral - o sumo bem. Entretanto, como foi mostrado, a pressuposição na negação da ideia de Deus feita por Ivan (a posição do ateu) é: Deus é a condição de permissividade, ou condição de valoração do ato. A investigação feita acerca da posição de Kant ainda não permite uma reação ou resposta a esta pressuposição, mas permite colocar Kant diante de Ivan, na medida em que ambos relacionam a ideia de Deus ao ato moral. No que segue, temos então de perquirir Kant sobre a condição do ato moral e sua relação com a ideia de Deus.

A condição do ato moral: Deus e a permissividade do ato

“Se não há Deus, então tudo é permitido”. Esse argumento que de fato não sai diretamente da boca de Ivan Karamázov, embora este o confirme, transforma em linguagem a escolha de vida do ateu - conforme o pensamento de Dostoiévski -, põe em foco a seguinte situação: no romance, Ivan postula cometer parricídio, afinal isso não teria valor algum, pois não há Deus. Isso não é a história escrita em *Os irmãos Karamázov*, mas aquilo que está entre o que é escrito e o que não é, sendo consequência do primeiro. Notemos: sem Deus, não há certo e também não

¹⁰ A realização do sumo bem é o que enseja a ideia de um acordo entre as leis da natureza e da liberdade, bem como a doutrina dos postulados práticos. O modo como *escolhemos* pensar a possibilidade do sumo bem, por meio de uma admissão prático-moral de um autor inteligente da natureza, faz com que o modo de representar esta possibilidade seja *subjetivo*. Todavia, esta admissão é meio de promover o que é *objetivamente* necessário, como aquilo que é praticamente necessário. Neste último sentido é que este modo de representação é uma *crença racional prática*, pois é o fundamento daquela admissão prático-moral.

há errado. Entretanto, tendo em mente o pensamento de Dostoiévski, o ateu não poderia chegar à consciência de que Deus é a condição de permissividade dos atos, de sua valoração e nem poderia saber que a “liberdade absoluta” - ou “tudo é permitido” - leva à anulação da moral e do próprio estatuto metafísico do homem. Pois, ter consciência disso é confessar o bem (PAREYSON, 1993) e isto o ateu (Ivan) parece incapaz de fazer.

Consequentemente, quando se retorna para a posição de Kant, tem de se analisar a condição do ato, primeiramente em geral, para depois olhar especificamente para o ato moral. Para tanto, a análise versa sobre a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (doravante, *GMS*), pois nesta obra Kant cede uma apresentação do uso popular/comum (*gemeinen Gebrauche*) da razão prática e do conceito de dever (*Pflicht*), além de ser possível apreender por meio dela o núcleo da posição de Kant frente àquela de Ivan. Como foi dito, o primeiro passo é uma investigação acerca da condição do ato.

No pensamento de Kant, a boa vontade (*gute Wille*) se constitui enquanto um elemento fundamental no que tange às ações humanas. Ela apresenta-se na qualidade de uma regulação às paixões que afetam o espírito humano e dão clareza ao seu agir. Do mesmo modo, a sua qualidade não é determinada pelas ações que realiza, mas pelo querer (*Wollen*), pela disposição contida em si mesma. Kant ilustra que num cenário fictício, se um ser dotado de razão tivesse como finalidade da vida a felicidade (*Glückseligkeit*), teria feito um mau empreendimento ao escolher a razão enquanto a sua realizadora. Afinal, ao passo que a razão é tomada enquanto guia, tanto mais são deixados de lado as inclinações sensíveis, oriundos do instinto e, com isso, mais a felicidade parece se distanciar devido toda a privação sensitiva que se impõe, somada ao afastamento da vontade relacionada àquelas inclinações (a vontade patológica, como nomeia Kant).

Deste modo, se a razão não é capaz da plena satisfação da vontade, e se ao mesmo tempo, ela foi dada enquanto uma faculdade prática (*praktisches Vermögen*), que exerce a sua devida influência sobre a vontade, então, o seu destino (*Bestimmung*) deve ser a construção de uma boa vontade, que é boa em si mesma (*an sich selbst guten Willen*). E assim, esse princípio incondicionado tem de se exprimir enquanto o sumo-bem, englobando inclusive, o conceito de felicidade. A razão vindo a reconhecer a sua tarefa na construção de uma boa vontade, ao atingi-la pode em uma mesma oportunidade, atingir a sua felicidade, mesmo que isso contrarie a satisfação plena das inclinações sensíveis.

O desenvolvimento do conceito de uma boa vontade em si mesma, perpassa pelo conceito de dever (*Pflicht*) que contém em si a própria definição dessa vontade. Com isso, no pensamento de Kant, há de se distinguir entre as ações: i) *contrárias* ao dever, quando se trata de uma ação imoral, quando o sujeito faz uso deliberado de seu arbítrio para a sua prática; ii) *por* dever, ocorre quando a ação é praticada com base na legislação racional, isto é, quando é uma ação boa em si mesma e que dispensa uma justificação; e iii) *conforme* o dever, acontece quando a ação é executada de acordo com o dever, porém tendo em vista algo além do respeito àquela legislação. Neste caso, o indivíduo age não por puro respeito à lei moral, mas levando em consideração as consequências de seu agir ou de sua omissão. Assim, o conteúdo (*Gehalt*) autenticamente moral se faz presente quando a máxima (*Maxime*) é realizada, mesmo estando todas as contrariedades conspirando contra o indivíduo, indo à direção contrária de suas inclinações, e ele, mesmo assim, age por dever. Cabe o exemplo de Kant sobre a conservação da vida,

que constitui um dever:

quando a adversidade e a dor sem esperança tiram inteiramente o sabor da vida; se o infeliz, forte de alma, mais indignado com seu destino do que desanimado ou deprimido, anseia a morte e, no entanto, sustenta sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo, mas por dever: então sua máxima contém um conteúdo moral." (GMS, AA IV: 398).

O mesmo se aplica à prática do bem ao próximo, que deve ser realizada não a partir da inclinação (*Neigung*), da compaixão, mas sim, através do dever. Assim, se a prática de uma caridade ao próximo for feita através de uma perturbação sensível, ela não se constitui enquanto uma genuína ação moral. Mas do contrário, quando a ação é empreendida de modo indiferente às paixões, e simplesmente por dever é que se trata de uma ação realmente moral. Para Kant, no mesmo sentido são constituídas as Escrituras (*Schriftstellen*), cuja ordem é a de amar ao próximo (*Nächsten*), incluindo os próprios inimigos, pois este ordenamento reside na qualidade de um amor prático (*praktische*) e não patológico (*pathologische*), pois este amor prático é determinado pela boa vontade.

Com isso, uma ação posta em prática tem o seu valor determinado através de sua máxima, e não de seu propósito: não é determinada pela efetividade da ação, mas pelo princípio do querer (*Prinzip des Wollens*), isto é, a ação livre de todo os objetos referentes à faculdade apetitiva. Neste sentido, os propósitos não possuem um valor moral, pois os fins e os móveis não conferem à ação nenhum valor incondicionado, pois na visão kantiana se torna um problema que a ação seja executada tendo em vista um fim que não seja aquele fim último que é próprio à moralidade (a promoção da dignidade da pessoa humana). Assim, podemos aludir à conhecida frase atribuída a Maquiavel, de que "os fins justificam os meios"; com isso, podemos perguntar: se o objetivo ao ser alcançado valida o método de seu alcance, o que de fato valida o seu próprio fim? Para Kant validar uma ação por um fim secundário (um fim que pode ser meio e que não é aquele fim último moral) é problemático.

Neste âmbito, o valor de uma ação não se encontra na finalidade da ação, mas no princípio da vontade (*Prinzip des Willens*), que é livre dos fins relativos que possam ser pensados na prática de determinado ato. Excluída toda a materialidade daquilo que pode fundamentar a ação, o princípio orientador da vontade tem de ser *a priori*, pois essa própria vontade se encontra entre o seu princípio formal, que é *a priori* e entre o seu móbil material, de ordem *a posteriori*. Com isso, a vontade tem de ser determinada através do *princípio formal do querer em geral (überhaupt)*, sendo posta em prática por meio do dever, isto é, livre da materialidade.

Kant (GMS, AA IV: 400) afirma, neste sentido, que o "dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei." E isso é assim estabelecido porque ao ter a inclinação enquanto causa da ação, o sujeito pode apenas sentir uma certa afetação sensível, mas não vivenciar uma prática de respeito/reverência (*Achtung*) à lei moral, porque é o respeito justamente o responsável pela ação moral, e o objeto (*Gegenstand*) do respeito é a própria lei moral. O respeito, diferentemente da inclinação, não significa uma afetação ocorrida no sujeito como a sensação de medo (nem sequer de reverência a Deus), mas concerne a um "sentimento produzido por si mesmo por meio de um conceito da razão" (*Ibidem*, 401).

Em vista disso, diante das inclinações, faz-se necessário ignorá-las e fundamentar a ação através do puro respeito/reverência (*reine Achtung*) à lei e isso

concerne à máxima que determina a obediência à lei. A máxima é, assim, definida como: “o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo [...], que serviria também enquanto princípio prático para todos os seres racionais, mesmo subjetivamente, se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade de desejar [...], é a lei prática.” (GMS, AA IV: 400). Com isso, podemos perceber que o valor incondicionado da ação moral se encontra na vontade, e que a sua representação é realizável em todo ser racional. Mas, além disso, não basta que o valor moral se encontre no indivíduo, este ainda tem de proceder sempre de modo que deseje que a máxima de sua ação se torne uma lei universal (*allgemeines Gesetz*).

Diante disso, para Kant, é fundamental a existência de uma lei de caráter universal que determine as ações humanas em geral, e que sirva de único princípio à determinação da vontade. Trata-se, portanto, de um fundamento já presente no ser humano, um fundamento *a priori*. E isso pode ser provado na experiência quando o sujeito perguntar-se a si mesmo: “podes tu querer do mesmo modo que a tua máxima torne-se uma lei universal?” (*Ibidem*, 403). Em caso de resposta negativa, onde o sujeito (a) não deseja ao próximo (b) e não gostaria que o outro (b) agisse do mesmo modo para com ele (a), então a ação é condenável, e não por causa de um eventual prejuízo que pudesse ocorrer, mas pura e simplesmente porque a ação não pode servir enquanto princípio em uma legislação de ordem universal. E portanto, a exigência de que as ações sejam “por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever, ao qual todas as outras razões de movimento devem ceder, porque é a condição de uma vontade boa em si mesma, cujo valor transcende tudo.” (GMS, AA IV: 403). Com isso, Kant afirma ter chegado a uma condição que escapa ao senso comum (*Menschenvernunft*), isto é, o conhecimento abstrato da forma da lei moral. Esse mesmo conhecimento, entretanto, se faz presente diante de seus olhos (*wirklich vor Augen*) e serve enquanto modelo formal de suas ações.

A questão de Deus na transição entre a moral popular e uma metafísica dos costumes

O campo de uma fundamentação da metafísica dos costumes tende a ser diferente daquele que Kant trata na *KpV*. O motivo é: a razão pura prática tem um uso escolástico na *KpV* – ela passa por uma reflexão transcendental que não é expressa em termos de uma filosofia popular. Já na *GMS*, Kant assume um tal uso *vulgar*, popular, comum (*gemeinen Gebrauche*) da razão prática e do conceito de dever (*Pflicht*). Kant comenta, no início da segunda seção, acerca do valor moral: uma ação o terá se for feita não apenas em conformidade (*gemäss*), mas apenas se propriamente é realizada por dever (*aus Pflicht*). Como estamos pensando uma determinada situação na qual o Não-Ser-De-Deus permitiria tudo (a situação de Ivan), temos de atentar para a premissa oculta dessa proposição: o Ser-De-Deus ou Não-Ser-De-Deus está como condição do agir correto, a tal ponto que se Ele não houvesse, poder-se-ia tirar a vida do próprio pai. Então, a questão é: Deus aparece como condição de um agir com valor moral, de um agir correto?

Kant parece nos entregar o horizonte geral da resposta logo nas primeiras páginas desta segunda seção da *GMS*: agir corretamente é agir *por* dever. E isso levaria a diferenciar o dever e os postulados práticos, uma vez que Deus como postulado apareceu como condição do agir moral, da sua efetividade – o detalhe é, da sua *finalidade última* (o sumo bem enquanto mundo moral, enquanto realização

da dignidade humana no mundo). Ou o que é o mesmo: a razão humana não tem Deus como condição do seu agir moral, isso seria como fazer Dele um tipo de *panóptico celestial* e Kant não parece, sequer no campo da *religião*, ter argumentado assim¹¹. Há uma passagem na qual Kant esclarece que toda representação que não a pura, mistura o dever com outros móveis sensíveis, no que se pode incluir o temor a Deus:

Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, têm sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico (GMS, AA IV, 410: 25-29).

Nesta citação, uma relação tem de ser ressaltada: a razão e o coração humano. Isso parece, nessas linhas, ser o modo de Kant de expressar a dicotomia da faculdade de desejar: aquela entre a faculdade superior e a faculdade inferior. O coração humano, a faculdade de desejar inferior, é extremamente suscetível aos móveis sensíveis, onde se inclui o temor a Deus, pois o único móbil puro é o respeito pela lei. Fato é que se pode ter em mente que o coração humano nunca seria tão suscetível ao móbil puro quanto o é aos sensíveis. Kant, entretanto, afirma que por meio da razão, da faculdade de desejar superior, a representação pura do dever tem inclusive mais influência do que os móveis sensíveis.

Isso impacta na nossa questão na medida em que conseguimos sustentar o seguinte argumento: o agir *conforme* o dever se diferencia do agir *por* dever; agir por dever é ter por móbil o respeito à lei moral, levando em conta uma representação pura do dever; o temor a Deus, ou ainda a devoção a Ele, não são móveis puros, mas sensíveis; logo, Deus não é condição – entenda-se, não é móbil necessário – do agir moral. Assim, mesmo que não haja Deus, o sujeito tem a possibilidade de agir moralmente¹².

Todo ser racional é capaz de agir por meio de leis, segundo princípios. Essa faculdade chama-se vontade. Como a vontade, aquele que está de acordo com a lei moral, tem de se valer da razão – para que possa a partir da lei chegar a uma ação – essa vontade não é senão razão prática. Se a vontade é determinada exclusivamente pela razão, sem que haja influência das inclinações, as ações oriundas dessa vontade são reconhecidas como objetiva e subjetivamente necessárias; ou o que é o mesmo: a vontade é a faculdade de escolher apenas o que quer a razão e se reconhece tal vontade como boa.

Entretanto, a vontade é suscetível às inclinações, aos móveis sensíveis. Isso

¹¹ Acreditamos que aquilo que Kant oferece de forma mais concisa e detalhada no *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, no que tange à *crença racional* e à relação de Deus com a moralidade, já pode ser entrevisto se se tem a crítica à compreensão teórica, no contexto da crítica à teologia racional – presente na *Kritik der reinen Vernunft* – somada àquilo que Deus é para a razão prática: um postulado para a realização do seu objeto, o sumo bem. Na *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Deus aparece na sua face de representação religiosa, como o Criador que se agrada com o homem por meio da disposição moral deste. Algo muito similar se encontra na publicação de Fichte de 1792, que é a principal obra do kantismo para o escrito de Niethammer. Sobre isto cf. Fichte, 1998, principalmente o §3; Léon, 1922, p. 104 e *ss*.

¹² Mas isso ainda pode parecer insuficiente. Pois, no caso concreto, é impossível se averiguar quando se age ou não por dever. E como se tem em mente o conceito de Deus, acreditamos que a investigação tende a focar em uma tripla intersecção e seus respectivos limites: a metafísica dos costumes, a crítica da razão prática e a religião. Algo que só está esboçado acima.

quer dizer que se escolhe algo diferente daquilo da razão. Se assim for, a adequação de tal vontade que não é *boa* às leis objetivas se chama de obrigação, pois essa vontade obedece essas leis objetivas, mas não pela sua natureza – como é o caso da vontade *boa a priori*, a vontade que sempre está conforme a lei e que é praticamente boa, válida a todo ser racional.

Mas fato é que a razão humana – justamente por sua finitude – não é em absoluto uma boa vontade; a razão humana nem sempre está sob a égide da lei moral. Isso quer dizer que nós obedecemos à lei por meio dos princípios da razão, um mandamento dela cuja fórmula é o imperativo. Esse mandamento da razão é expresso pelo verbo “*sollen*”. Existem alguns imperativos que ordenam a fins secundários e que, devido a isso, indicam apenas leis subjetivamente válidas e que não podem ser chamadas de leis práticas. Por serem apenas conforme à ocasionalidade de um caso concreto, são apenas subjetivamente necessárias, são máximas ou imperativos hipotéticos. Outro imperativo ordena a um *fim absoluto*, é categórico, vale objetivamente e para todos os seres racionais. O que importa disso é que apenas o categórico é princípio apodítico: é necessário *a priori*. Este imperativo pode ser denominado de imperativo moral. O imperativo universal do dever poderia também ser exprimido assim: *age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*.

A vontade é faculdade de determinar a si e agir em conformidade com as leis. Como já foi dito, aquilo que baseia objetivamente a vontade na sua autodeterminação é o *fim*. O imperativo categórico, foi dito, ordena um fim absoluto, objetivo, um fim em si mesmo. Qual fim pode escapar de ser meio para outro fim e que serve de base à lei prática?

o homem e em geral todo o ser racional existe como fim em si mesmo, não meramente como meio ao uso arbitrário por esse ou aquela vontade, mas sim ele tem de ser sempre considerado ao mesmo tempo como fim em todas as suas ações dirigidas a si, como também a outros seres racionais. (GMS, AA, IV: 428).

E isso desemboca, ainda que depois da explicitação de Kant de um complexo de conceitos (preço, dignidade, reino de fins, etc) – que acreditamos não contribuir tão fortemente para nosso ponto –, na elucidação da autonomia da vontade. A natureza racional como fim absoluto quer dizer: a dignidade de ser legislador e súdito da lei moral em um reino de fins. Isso tem um reflexo na autonomia da vontade, pois ela é uma propriedade da vontade que determina o escolher apenas se o querer está incluso na lei universal. Autonomia da vontade é seguir a lei moral, pois isso significa determinar a vontade como praticamente *boa e livre*. Se a vontade busca a lei na natureza dos seus objetos o resultado é sempre heteronomia.

Com esses argumentos de Kant, é possível dar uma resposta àquela provocação atrelada a Ivan: se não há Deus, tudo é permitido? Absolutamente, não. A representação do dever pode ser a lei de Deus, mas isso não significa que Deus é condição do agir correto, do praticamente bom. Não é Deus que baseia objetivamente a vontade que se guia pelo imperativo moral, Kant não argumenta assim. O fim último é o ser racional em si mesmo.

Considerações finais

Como pudemos observar, o diálogo presente em *Os irmãos Karamázov* sobre

o Ser-De-Deus e a sua relação com a permissividade dos atos morais ilustra a seguinte situação: *a possibilidade de Deus ser fundamento daquela permissividade*. Especificamente, quando se tem em mente o pensamento de Dostoiévski, este diálogo reflete a posição baseada no ateísmo, posição esta que é uma atitude de vida destinada à prova prática da negação do Ser-De-Deus. A questão fundamental do presente artigo é: “se não há Deus, tudo é permitido?” Diante disso, buscamos estabelecer um possível diálogo entre Kant e Dostoiévski. Em Kant, este questionamento da relação entre o Ser-De-Deus e o valor moral do ato perpassa, ao menos, em três grandes problemas, que refletem os três passos a seguir: i) a ideia de Deus; ii) a condição do ato moral e iii) Deus como condição do ato moral. Esses foram os passos dados na investigação acima.

Como resultado, podemos responder à pergunta atrelada à personagem ateuísta de Dostoiévski em tom kantiano, apontando para o fato de que a ideia de Deus não é nem móbil do agir moral, nem mesmo seu fim. Ela não funciona como condição deste, ainda que seja condição do seu objeto, da existência do sumo bem. “Então, se não há Deus, tudo é permitido?” Podemos observar que para Kant, a resposta é *duplamente negativa* - ainda que se pudesse dizer que a formação da humanidade em direção à moralidade ficaria extremamente prejudicada para aquela parcela da humanidade que não despertou ao senso moral e poderia fazê-lo pela religião, como aquele campo de determinação da faculdade de desejar inferior que é conforme à determinação da lei moral -, pois: i) buscar uma justificação exterior (Deus) para o ato moral, seria um regresso à heteronomia combatida por Kant, posto que a própria razão é autolegisladora; ii) o ato somente possui validade moral quando é realizado por dever; isto é, de forma completamente desinteressada. E no caso, agir para agradar a Deus, seria no máximo, agir *conforme* ao dever, mas jamais *por* dever.

Referências

EVDOKIMOV, Paul. Dostoievski et le problème du mal. Paris: Desclée de Brouwer, 1978.

DELEUZE, Gilles. A filosofia crítica de Kant. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2012.

DOSTOYEVSKI, Fiódor. Os irmãos Karamázov / Fiódor Dostoyevski ; tradução de Paulo Bezerra – São Paulo : Editora 34, 2012.

FICHTE, Johann Gottlieb. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Herausgegeben von Hansjürgen Verweyen, Philosophische Bibliothek 354. Mit Einleitung, Bibliographie, Anmerkungen und Register herausgegeben von Hansjürgen Verweyen. 1998.

KANT, Immanuel. (AAIV) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kants Werke. Ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer, 1912.

KANT, Immanuel. (AAV) Kritik der praktischen Vernunft. In: Kants Werke. Ed.

Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer, 1912.
KANT, Immanuel. (AAVI) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft).
Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth, Felix
Meiner Verlag: Hamburg, 2003.

LÉON, Xavier. Fichte et son Temps I, Établissement et Prédication de la Doctrine de
la Liberté. Librairie Armand Colin: Paris, 1992.

PAREYSON, Luigi. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa. Torino: G. Einaudi,
1993.

PERIUS, Oneide. Fiódor Dostoiévski e o Cristianismo. Fragmentos de Cultura,
Goiânia, v. 28, n. 3, p. 413-421, 2018.

TILLICH, Paul. Teologia sistemática / Paul Tillich ; tradução Getúlio Bertelli e
Geraldo Komdörfer. - São Leopoldo: Sinodal, 2005.

Recebido em: 01/2023

Aprovado em: 04/2023