

KANT E LEIBNIZ SOBRE O PROBLEMA DA TEODICÉIA¹³²

BRUNO CUNHA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL REI

O pensamento de Leibniz foi, sem dúvida, essencial para o desenvolvimento das linhas fundamentais da filosofia crítico-transcendental de Kant. A interlocução entre Kant e Leibniz é evidente no decorrer do pensamento kantiano, seja diretamente, nos diversos momentos em que Kant busca um enfrentamento explícito com seu predecessor, seja indiretamente, quando Kant discute com os autores da escolástica alemã que são considerados discípulos de Leibniz. Essa interlocução é observada não somente na diversidade dos temas abordados pela filosofia kantiana em geral, mas também em todo marco temporal que abarca a atividade filosófica do pensador de Königsberg. Na *Crítica da Razão Pura*, Leibniz é, diversas vezes, direta e indiretamente confrontado. Kant o coloca como o representante da filosofia dogmática que a filosofia crítico transcendental quer justamente desconstruir. Na

132 Pesquisa parcialmente realizada no âmbito do Grupo de Estudos sobre o Mal da UFSJ com apoio do projeto Supporting Constructive Research On The Existence Of God In Portuguese-Speaking Latin America, financiado pela John Templeton Foundation a partir da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR).

primeira *Crítica*, isto é observado, dentre outras ocasiões, sobretudo na reflexão sobre a anfibia dos conceitos de reflexão (B 324-349). Encontramos referências diretas a Leibniz também em outros escritos, tais como a *Crítica da Razão Prática* (AA 5:97;160)¹³³ e, com mais destaque, em um opúsculo composto na primeira metade da década de 1790, visando responder a questão posta pela Academia de Berlim: quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff? (AA 20:257-332). Essas referências também são constantes no contexto informal de sala de aula, como nos atestam alguns dos manuscritos estudantis referentes às “Lições” kantianas¹³⁴. Kant confrontou-se com a filosofia de Leibniz tanto em relação às questões de ordem metafísica, ao discutir o estatuto dos conceitos de substância, espaço e tempo, o princípio de razão suficiente ou as provas da existência de Deus, quanto em relação às questões de ordem prática, ao buscar a fundamentação da liberdade e da moralidade respectivamente em uma dimensão autônoma e em uma faculdade distinta da intelectual, ainda que essa confrontação, algumas vezes, aconteça por intermédio de Wolff e Baumgarten. Pretendo observar, em particular, que uma das discussões pouco noticiadas, mas de grande relevância para o desenvolvimento do pensamento kantiano, é aquela em relação ao problema da teodiceia. Com isso em foco, meu objetivo nesse capítulo é de tentar mostrar alguns aspectos do diálogo de Kant com a teodiceia de Leibniz. Primeiro, apresentarei alguns aspectos da teodiceia de Leibniz. Depois, mostrarei o tratamento que Kant dispensa ao problema da teodiceia em alguns de seus escritos iniciais. Por fim, apresentarei o seu tratamento no período crítico, da maneira como se expõe em um artigo de 1791 intitulado *Sobre o Fracasso de todas as Tentativas Filosóficas na Teodiceia*. De modo complementar, ao abordar o problema no período crítico, farei algumas remissões às três *Críticas*, às *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* de 1783/84, às *Lições de Ética* e à *Religião nos Limites da Simples Razão* de 1793.

133 As obras de Kant serão citadas de acordo com a *Academie Ausgabe* (*Gesammelte Schriften*) seguindo o formato padrão da pesquisa internacional (AA, volume, página)
 134 Ver, por exemplo, *Lições de Ética* (AA 27: 459; 505. 29:610; 630), *Lições sobre a Doutrina Filosófica Religião* (AA 28: 1003;1006;1024;1028;1076;1098) e *Lições de Metafísica* (AA 28: 202;208;215;227;539;540;551;561;569;574).

1 A TEODICEIA DE LEIBNIZ

1.1 A JUSTIFICAÇÃO METAFÍSICA: O MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

Em 1710, Leibniz publicou anonimamente os *Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Leibniz teve os méritos de ser o primeiro a denominar uma tentativa filosófica de “justificação de Deus” de “teodiceia” (justiça [Dikè] de Deus [Theos]), nome posteriormente dado a todas as demais tentativas, inclusive às anteriores. Na teodiceia, Leibniz tem como objetivo responder, mediante a doutrina racionalista do otimismo, as objeções de Pierre Bayle¹³⁵, que se dirigem à constatação de que não pode haver uma justificação racional para o problema do mal¹³⁶ e para a providência. O ponto de partida da resposta de Leibniz é a investigação racional do conceito de Deus¹³⁷, de onde somos levados a admitir que o mundo criado é o melhor dos mundos possíveis. A hipótese do melhor dos mundos possíveis é construída a partir do pressuposto racionalista de que o ato divino de criação não pode ser basear apenas na bondade de Deus, mas deve considerar também que a sabedoria e a potência divina se acrescem ao ato, de modo que, ao deliberar racionalmente diante de todas as possibilidades, Deus é capaz de reuni-las na constituição de um mundo mais perfeito. É justamente porque a vontade de Deus não é arbitrária, mas é dirigida pela força do intelecto por um critério racional, que não se pode aceitar a premissa voluntarista de que o ato divino não é dirigido por nada mais do que as disposições absolutas da vontade¹³⁸. Para Leibniz, admitir a ação divina nesses termos seria

135 *Dictionnaire Historique et Critique* de 1697.

136 Leibniz aponta as dificuldades de se satisfazer a razão em relação à fé (*Teodiceia/Discurso preliminar*, § 32, 2013, p.97-98) Para Leibniz, o Sr. Bayle também crê que a razão humana é um princípio de destruição e não de edificação, que é uma corredora que não sabe onde parar (*Teodiceia/Discurso preliminar*, § 46, 2013, p.105).

137 Como Comenta Leibniz, “[a]contece que não temos necessidade da fé revelada para saber que existe um tal princípio único de todas as coisas perfeitamente bom e sábio. A razão nos faz compreendê-lo mediante demonstrações infalíveis”(*Teodiceia/Discurso preliminar*, § 44, 2013, p. 104)

138 Para compreender o embate entre voluntarismo e intelectualismo teológico, ver Cunha, Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural: a rejeição do voluntarismo teológico na moral. *Transformação* v.38, n.3 (2015), p.99-116.

representar Deus como um déspota¹³⁹. Com efeito, embora o ato de criação seja um ato contingente, que se funda essencialmente em uma deliberação, ele não é um ato arbitrário, mas uma escolha perfeitamente racional. “A vontade é levada a agir senão pela representação do bem que predomina sobre as representações contrárias” (Teodiceia, § 45). É verdade que, do ponto de vista das verdades contingentes, ou seja, daquelas cujo oposto não encerra nenhuma contradição (§ 37), Deus poderia certamente escolher “o menos perfeito”, mas Ele livremente não o faria, pois isso seria contrário à Sua natureza. Mas se é verdade, como Leibniz argumenta, que Deus é um ser onipotente e infinitamente bom, um ser perfeitíssimo, ao qual se deve atribuir todas as perfeições metafísicas e morais, e o mundo, como consequência de sua escolha, é uma ordem perfeitamente racional, como explicar a existência do mal? Eis a pergunta fundamental da teodiceia: “[d]e onde vem o mal? Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?¹⁴⁰” (§ 20). Não é o caso de negar, para Leibniz, a existência dos males no âmbito do melhor dos mundos possíveis. Leibniz admite tais males, em primeira instância, por razões metafísicas, porque, segundo ele, entre a infinidade dos mundos possíveis, sempre deve haver uma parcela de mal, mesmo no melhor deles (§ 21), de modo que o mundo presente, escolhido pela vontade racional de Deus, é aquele que encerra a maior quantidade de bens e a menor de males. Se o mal existe, devemos pensar, no entanto, que, na economia do universo, ele deve ser compensado e contrabalanceado, de modo a permitir a harmonia¹⁴¹ do todo.

139 Nesse sentido, Leibniz observa que Deus “é um mestre bom e justo, seu poder é absoluto, mas sua sabedoria não permite que atue de maneira arbitrária e despótica que, com efeito, seria tirânica” (*Teodiceia/Prefácio*, 2013, p.57).

140 Se Deus existe, de onde vem o mal? Se Ele não existe, de onde vem o bem?

141 A harmonia é definida por Leibniz como “o meio de obter toda a variedade possível, mas com a maior ordem possível, ou seja, é o meio de obter tanta perfeição quanto possível”. (*Monadologia*, § 58). Como Leibniz destaca, essa harmonia não pode ser percebida certamente por aqueles que se concentram em apenas em uma parte do todo. Isso é uma crítica àqueles que pensam que sua constatação do mal na análise das partes conduz à conclusão de que este não é o melhor dos mundos possíveis. Para Leibniz, “a parte do melhor todo não é necessariamente o melhor que se podia fazer dessa parte, já que a parte de uma bela coisa não é sempre bela, podendo ser tirada do todo ou tomada no todo de maneira irregular” (§ 213)

Para Leibniz, os males são de três tipos. “Podemos considerar o mal de maneira metafísica, física e moral” (§21). O primeiro gênero, o mal metafísico, é a “simples imperfeição” (§21). O mal metafísico pressupõe que “há uma *imperfeição originária na criatura* antes do pecado, porque a criatura é essencialmente limitada” (§20). Nesse sentido, Leibniz segue a tradição platônico-agostiniana da teodiceia, segundo a qual o mal “consiste na privação” (§20). O segundo gênero, o mal físico, consiste nos “sofrimentos”. Para Leibniz, o mal físico serve “como um meio próprio para um fim, isto é, para impedir maiores males ou para obter bens maiores” (§ 23). É, nesse sentido, que podemos entender, por exemplo, o castigo como meio para a expiação da culpa ou como artifício para o exemplo e para a correção do criminoso. O mal físico também é considerado como uma consequência do mal moral, como quando por exemplo de um crime segue sua punição. O último gênero de males, o mal moral, é propriamente o “pecado” (§ 24), que é permitido apenas porque, como Leibniz explica, é, por meio dele, que, na economia do universo, um bem maior pode ser alcançado. Ele é admitido, na verdade, não porque se pensa que um bem contingente pode ser imediatamente obtido através dele, como se fosse lícito que uma rainha cometesse um crime para salvar seu Estado (§ 25), mas porque, na ordem das coisas, é apenas o admitindo que toma lugar a “sequencia certa” (§ 24) que conduz à perfeição do mundo. Para uma melhor compreensão dessa premissa, é importante a distinção que Leibniz faz entre a vontade antecedente e a vontade consequente de Deus. A “vontade antecedente” é aquela na qual Deus quer o bem em si e por si. “Nesse sentido, pode-se dizer que Deus tende a todo bem enquanto bem” (§ 22). A “vontade consequente” é, por sua vez, aquela que considera não apenas a tendência de se dirigir ao bem em geral, mas o modo “como” esse bem pode ser efetivamente alcançado no curso das coisas. Por isso, a vontade consequente não tende estritamente ao “bem”, mas em vez disso ao “melhor” (§ 23), na medida em que ela precisa considerar o estado de coisas a partir do qual se pode alcançar este fim. “De onde se pode concluir que Deus quer todo bem em si *antecedentemente*” mas “ele quer o melhor *consequentemente* como fim” (§ 25). Isso significa que, na economia do melhor dos mundos possíveis, a vontade consequente adota o mal moral como “objeto” ou “meio”

pelo qual a escolha se conduz, com “sucesso total e infalível” (§ 22), ao “melhor” e “mais perfeito” resultado. Como Leibniz salienta, é, nesse sentido, que se pode entender que Deus não “quer” o mal moral, mas o “permite”, pois a “permissão” acontece apenas “à título de *sine qua non* ou da necessidade hipotética que o liga com o melhor” (§ 25). Leibniz conclui disso que o mal que Deus permite, além de metafisicamente necessário, como a proposição do otimismo demonstra, é compensado “com juros” em benefício da harmonia do todo¹⁴², embora não seja possível à racionalidade humana compreender quais razões levaram Deus a permitir aquele mal em específico, nem quais bens foram produzidos a partir dele. Portanto, do ponto de vista metafísico, eis a justificação de Deus: uma vez que a razão deduz, da perfeição absoluta dos atributos divinos, que Deus não poderia criar um mundo que não fosse o melhor, quando Deus permite o pecado, Ele não incorre em “defeito” ou “culpa”, mas expressa “virtude” e “sabedoria” (§ 26).

1.2 A JUSTIFICAÇÃO MORAL: O PROBLEMA DA LIBERDADE E A JUSTIFICAÇÃO MORAL DA CIDADE DE DEUS

Mas a causa de Deus não está assim suficientemente justificada, pois ainda é necessário à teodiceia uma justificação do “ponto de vista moral”. Aqui se mostra fundamental a defesa do conceito de liberdade. Daí a necessidade admitida por Leibniz de encarar o que ele considera um dos “labirintos onde nossa razão se perde muitas vezes”, a saber, aquele que “diz respeito à grande questão do livre e do necessário, sobretudo quanto à produção e quanto à origem do mal”, um problema que “embaraça praticamente todo gênero humano” (*Teodiceia/Prefácio*, 2013, p.49). A questão fundamental para Leibniz, nesse ponto, é mostrar como é possível pensar a liberdade humana em um mundo determinado pela escolha racional divina, do qual Deus tem presciência de todos os acontecimentos e ações. Na teodiceia, Leibniz coloca a questão nos seguintes termos: “Adão pecou livremente: Se você responde que sim; então lhe será dito: sua queda não foi prevista. Se você responde que não; então lhe será dito:

142 Como lemos na proposição 30 do *Discurso de Metafísica*: “visto Deus ter achado bom que ele existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juros no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa sequência de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita”.

ele não é culpado” (§ 368). Como Leibniz aponta, presciência e liberdade parecem conceitos excludentes. Ora, mas se se exclui a presciência, contraria-se a razão e se destrói o conceito de Deus, cuja perfeição tem de estar pressuposta. Por outro lado, se se exclui a liberdade, a defesa da causa de Deus fracassa, porque quando se suprime a “liberdade do arbítrio, tão essencial à moralidade da ação”, então “a justiça e a injustiça, o elogio e a repreensão, a pena e a recompensa não poderiam ter lugar” (*Teodiceia/Prefácio*, 2013, p.53). A consequência última disso é que, sem liberdade do arbítrio, a existência dos males teria de ser, não apenas do ponto de vista metafísico, mas também do ponto de vista moral, atribuída diretamente a Deus, como causa primeira do mundo.

Em primeira instância, a solução da dificuldade exige a distinção entre dois tipos de necessidade, que se expressam no conceito das verdades necessárias e contingentes. As verdades necessárias são aqueles cujo contrário encerra uma contradição, como por exemplo as verdades metafísicas ou verdades da matemática e da geometria. É contraditório, por exemplo, pensar um triângulo destituído de três lados ou que a menor distância entre dois pontos não seja uma linha reta. Essas verdades representam uma necessidade absoluta, segundo a qual algo nunca pode acontecer de outra maneira. Em contrapartida, uma verdade contingente é aquela cujo oposto é logicamente possível e não contraditório, sendo o oposto entendido não apenas como o contrário ou o negativo, mas também o possivelmente diferente. Essas últimas são, por conseguinte, verdades contingentes, que representam apenas uma necessidade hipotética. As ações livres se encontram aí. Pois se faço A, não me seria contraditório fazer – A ou B, ou mesmo deixar de fazer. Mas, embora as ações livres sejam contingentes, isso não significa, para Leibniz, que elas sejam “indiferentes”¹⁴³, isto é, que sejam completamente destituídas de “razões” ou “determinações”. Nada

143 Leibniz admite a liberdade de indiferença apenas em sentido limitado, enquanto a ausência de uma necessitação que coaja a vontade a assumir um partido, mas rejeita prontamente a liberdade de indiferença plena e de equilíbrio, segundo a qual tudo seria perfeitamente igual de ambas as partes, de modo que não houvesse mais inclinação para um lado do que para outro (§ 35; 46). A impossibilidade de uma liberdade tal é ilustrada com “o caso do asno de Buridan” que, diante de dois montes de feno perfeitamente iguais, morreria de fome por não ser capaz de se decidir sobre qual escolher (§ 49).

existe sem uma “razão suficiente”. Embora as verdades contingentes sejam opostas a tudo que é “absolutamente necessário”, não são opostas ao “determinado” (§ 369). Ou seja, a decisão da vontade sempre é resultado do concurso complexo das determinações internas do agente, a saber, de seus motivos e inclinações. Por isso, além da contingência, toda ação livre pressupõe também, em segunda e terceira instância, a espontaneidade, que é a capacidade de agir segundo um fundamento de determinação interno, e ainda a inteligência, que é a faculdade de discernimento em relação ao objeto de deliberação (§ 288). Dessa forma, liberdade e determinismo não são incompatíveis, porque, embora, segundo a hipótese da harmonia pré-estabelecida, todas as ações estejam determinadas dentro da substância agente¹⁴⁴, de modo que seja “certo” que no curso do mundo o agente vá se deparar com certas circunstâncias e desejos que determinarão internamente sua escolha em certa direção, essa escolha de modo algum é “necessitada”, de maneira tal como se o agente fosse arrastado a ela por uma “fatalidade absoluta” (*Discurso*, Prop.30). Deus concorre ordinariamente para as nossas ações, conservando e produzindo o nosso ser, mas de modo que os pensamentos nos cheguem livre e espontaneamente. Somos, portanto, interna e espontaneamente, inclinados às nossas escolhas segundo o que nos parece melhor (§ 45, prop.30). Nesse sentido, a vontade humana espelha a vontade de Deus, em sua tendência ao melhor, embora não sendo uma vontade infalível, ela possa sempre se equivocar em seu discernimento do bem. Mas o mais importante é que, no momento da escolha, nem a cadeia de determinações e nem a presciência divina, acrescentam algo à determinação da vontade (§ 37). A escolha baseia-se apenas nas determinações internas que, naquele momento, movem o desejo e conduzem ao ato. Como Leibniz se questiona, “sendo imprevisíveis as determinações de Deus, como pode ela [a alma] estar determinada ao pecado, senão depois de efetivamente pecar?” Cabe ainda a pergunta: “estará talvez desde a eternidade assegurado que pecarei?” Leibniz responde assumindo o ponto de vista do agente: “talvez não”. Por conseguinte, o que resta ao agente no horizonte de ação, uma vez destituído do conhecimento das verdades divinas, é, segundo Leibniz, seguir aquilo que ele de fato conhece por meio de

144 Prop. 30 do *Discurso de Metafísica*.

sua razão, a saber, o seu dever (§ 58). Pode-se dizer, a partir dessa perspectiva, que todas as suas ações estão submetidas apenas ao seu discernimento racional e ao seu próprio julgamento moral (§ 310-311).

Essa fundamentação metafísica da liberdade tem profundas implicações práticas. Se o argumento compatibilista de Leibniz é válido, ele abre espaço, ao justificar a liberdade nesses termos, para a imputação dos males às escolhas humanas, isentando Deus da culpa dos males praticados. A justificação metafísica passa, com isso, propriamente à justificação moral. E aqui se encontra a justificação última da teodiceia. Do ponto de vista metafísico, como vimos, Leibniz justifica o mal moral alegando, por meio da hipótese da compensação, a sua necessidade para a “sequência certa” que conduz ao melhor resultado possível. Do ponto de vista moral, no entanto, o problema do mal é tratado no horizonte de uma reflexão tanto de caráter teológico, quanto de caráter político-jurídico, levando em conta a ideia de uma república perfeita composta pelos “espíritos inteligentes” na qual Deus é o monarca. Trata-se da hipótese de Leibniz acerca do reino da graça ou da cidade de Deus. Aqui o mal moral aparece como contrário aos fins do governo de Deus ou da divina providência. Nesses termos, o mal moral passa a adquirir o sentido jurídico de uma transgressão da lei e a desordem causada por ele a aparência de uma injustiça. Aqui se esclarece, portanto, o motivo pelo qual o problema da teodiceia é, em última instância, como o próprio nome indica, uma questão de justiça: “[a] teodiceia é a doutrina do direito e da justiça de Deus”¹⁴⁵ (GP II, 428). O problema do mal é, dessa forma, redimensionado, pois a questão mais urgente, diante de uma ordem da providência pensada racionalmente, não é propriamente que os homens façam o mal, mas que façam o mal sem receber as devidas consequências, o mesmo valendo em relação ao bem. Paul Rateau (2018, p.14) observa, em relação a isso, que “[o] mal não é, por si só, um escândalo para Leibniz, ele se torna um quando está ou parece injustamente repartido: quando a dor recai para aqueles que não a merecem, atacando o homem de bem, e quando o delito, perpetrado impunemente, não é seguido por qualquer penalidade”. Nesse sentido, o mal “é a experiência de uma contradição inaceitável

145 *Carta a des Bosses*, 6 de janeiro de 1712.

entre o ser e o dever ser, entre o fato e o direito”. É, em outras palavras, como Kant apontará mais tarde, uma contradição entre a experiência e a racionalidade, entre natureza e liberdade.

No último passo da teodiceia, Leibniz precisa solucionar essa contradição, para justificar, do ponto de vista moral, a premissa do melhor dos mundos possíveis e a ordem geral da providência. Apoiada na justificação metafísica, a solução moral consiste na afirmação de um sistema universal de justiça distributiva baseado em um “princípio de conveniência”, segundo o qual “Deus estabeleceu no universo uma conexão entre a pena e recompensa, e entre a má ou a boa ação, de modo que a primeira sempre seja atraída pela segunda, e que a virtude e o vício deem origem à recompensa e ao castigo deles, em consequência da sequência natural das coisas” (§ 74). Leibniz identifica essa justiça distributiva com a “justiça vingativa”, que não está fundada “senão na conveniência, a qual exige certa satisfação pela expiação de uma má ação”. Isto é, a “justiça vingativa” funda-se “em uma relação de conveniência que satisfaz não apenas o ofendido, mas ainda os sábios que a veem: como uma bela música ou mesmo uma boa arquitetura satisfaz os espíritos bem constituídos” (§ 73). Ela é agradável aos olhos do sábio, em um sentido análogo à música ou à arquitetura, porque ela é propriamente o fator que restabelece a “ordem” e a “harmonia” do governo divino. “E se pode até dizer que há aqui uma certa compensação do espírito que a desordem ofenderia, se o castigo não contribuísse para estabelecer a ordem” (§ 73). Mas “essa espécie de harmonia preestabelecida” (§ 74) entre as ações e suas consequências, como Leibniz mesmo denomina, só é pensável porque os agentes são livres e conservam, ao mesmo tempo, sua personalidade moral mesmo depois da morte. Isto é, o ser humano concorre para o “mal moral e fisicamente de uma maneira livre e ativa” (§ 107). É assim que, na Cidade de Deus, as almas são suscetíveis de recompensa e castigo, segundo as regras de uma jurisprudência universal, “o que é todavia da essência de uma república, mormente da mais perfeita” (*Discurso*, prop. 37). Mas é porque “Deus é perfeitamente bom e justo, [...], que sua justiça o impede de danar inocentes, e de deixar boas ações sem recompensa; e que ele até mantém uma justa proporção entre as punições e as recompensas” (*Teodiceia*, § 85). Portanto, para Leibniz,

“o primeiro desígnio do mundo moral, ou da cidade de Deus, a mais nobre parte do universo, deve ser espalhar nela quanta felicidade for possível” (*Discurso*, Prop. 36). Mas a concessão ou não concessão dessa felicidade deve ser entendida como dependendo de Deus – aquele que pode fazer as almas “felizes ou desgraçadas” - “apenas” na medida em que “nenhuma das nossas ações será esquecida e tudo foi levado em conta” (*Discurso*, Prop. 37). Aqui, antes da vontade, a suprema racionalidade divina é pressuposta. O mérito e demérito das ações livres, a saber, a virtude e o vício, são portanto a base a partir da qual a justiça divina se aplica no governo do mundo, como um princípio corretor da ordem racional. No pensamento de Leibniz, a justificação última da teodiceia encontra-se, dessa forma, em um sistema de justiça distributiva, compreendido como um sistema racional de correspondência entre as ações e suas consequências, mediante o qual se torna possível a justificação última da ordem e da racionalidade do mundo. Essa perspectiva terá importantes consequências no pensamento de Kant.

2 KANT E O PROBLEMA DA TEODICEIA NO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO.

2.1 OS ESCRITOS DA DÉCADA DE 1750: AS REFLEXÕES SOBRE O OTIMISMO¹⁴⁶

A teodiceia remonta-se a instâncias primordiais do pensamento kantiano como nos comprova as primeiras *Reflexões de Metafísica* cronologicamente dispostas no *handschriftlicher Nachlaß*. Escritas como um esboço de uma resposta para a questão de concurso anunciada em 1753 pela Academia Prussiana Real de Ciências para o ano 1755, Kant apresenta nestas *Folhas Soltas [lose Blätter]*¹⁴⁷ uma crítica a Leibniz e à sua resposta ao problema do mal em seu ensaio de *Teodiceia*. Essa

146 Para tradução e comentário, ver Kant, *Reflexões sobre o Otimismo*. Traduzido por Bruno Cunha. *Studia Kantiana* n.18 (2015), p. 206-226 e Cunha, *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.

147 Ver *lose Blätter* E69, D32 e D33 ou *Reflexões* 3703- 3704-3705 em *Reflexionen zur Metaphysik* em *Kants Gesammelte Schriften*. Tradução na referência acima.

crítica tem o objetivo de fundamentar a argumentação de Kant a favor do otimismo de Pope, tema para o qual a questão do concurso se direciona tendo como referência à proposição “tudo é bom”. Em suas *Reflexões*, Kant começa observando que a doutrina de Leibniz, a saber, o otimismo, “justifica a existência do mal no mundo a partir da pressuposição de um Ser originário infinitamente perfeito, benevolente e onipotente”, que, a despeito de “todas as aparentes contradições”, *escolhe* este mundo como “o melhor entre todos possíveis” (Ref. 3704. AA 17:231). Na interpretação de Kant, Leibniz atribui a existência do mal não à aprovação de Deus, mas a uma inevitável necessidade justificada na imperfeição metafísica das coisas. A permissão dos males é justificada apelando à distinção entre o ponto de vista “da vontade precedente e da conseqüente”. Enquanto a vontade precedente - a vontade primeira de Deus, que visa o bem por si mesmo - “esforça-se para excluir todos os males”, a vontade conseqüente - a vontade que tende ao mais perfeito como um fim - torna inútil todo esse esforço quando inclui os males no plano da criação “como uma conseqüência inevitável da [...] natureza finita das coisas” (AA 17:231). É como se Leibniz representasse “a difundida bondade de Deus, sem limites, como o fluxo de uma correnteza que, com a mesma força, impele tudo ao movimento que é encontrado em seu interior; todavia os barcos mais pesados, que possuem mais inércia natural do que os de menor dimensão, continuam mais devagar” (AA 17:232)¹⁴⁸. O resultado disso é, segundo Kant, que a presença do mal é atribuída não à *aprovação divina*, mas à inevitável necessidade das imperfeições das coisas finitas. Ademais, Leibniz tenta justificar o mal decorrente dessa necessidade metafísica a partir da pressuposição de que a bondade e a sabedoria de Deus atuam de modo a promover uma “compensação” em benefício do todo. Portanto os males, a despeito do desprazer que possam ocasionar quando considerados isoladamente, são balanceados e substituídos

148 Leibniz usa essa analogia no § 30 da *Teodiceia*. Pressupondo a inércia natural dos corpos identificada tanto por Kepler quanto por Descartes, Leibniz deseja mostrar que Deus é tão pouco a causa do pecado quanto a corrente é a causa do retardamento do barco. Este precisa ser atribuído à inércia natural dos corpos em casos particulares.

(AA 17:232), através do poder de Deus, levando em consideração as vantagens gerais que podem ocasionar¹⁴⁹.

Nas *Reflexões*, Kant não aceita a resposta de Leibniz à teodiceia, porque ela apresenta “erros [...] muito sérios”. O primeiro problema encontra-se no fato de que, quando Leibniz assume que os males do mundo são “defeitos necessários” (Ref. 3705. AA 17:236), as regras da perfeição, que deveriam confirmar a harmonia das coisas, entram em conflito umas com as outras. Portanto, na hipótese de Leibniz há, segundo Kant, “um insondável conflito entre a vontade universal de Deus, que visa somente o bem, e a necessidade metafísica que não quer se adaptar a isso com toda harmonia (sem exceções)” (Ref. 3705. AA 17:236-237). É verdade, como Kant admite, que a justificação de Leibniz serve para manter Deus livre da culpa, mas nunca resolverá a importante questão de o porquê da necessidade essencial ter algo que contradiz a vontade universal de Deus, constrangendo-a à aprovação dos males sem ter adquirido nenhuma satisfação com eles. Como Kant se questiona, se as coisas são consideradas dessa maneira, o que dizer, dentro da hipótese de Leibniz, sobre “a infinitude ou a independência” de Deus? Ora, pois quando a sabedoria divina realiza suas escolhas, é “como um marinheiro que sacrifica parte de sua carga a fim de salvar o navio e o resto” (AA 17:236). A consequência disso é, como Kant aponta, que parece incontornável o fato de que a vontade de Deus está submetida a um “tipo de fatalidade necessária”. Leibniz defende “um tipo de independência”, para, ao mesmo tempo, admitir a “dependência da vontade de Deus” em relação ao conjunto de possibilidades (AA 17:237). Ele afirma a existência de um Ser perfeito, independente e benevolente para depois de algum modo admitir que, por causa da presença do mal, o mundo, que é a obra deste Ser, não é belo e ordenado. Isso culmina,

149 Leibniz argumenta a favor desta tese no § 10 da *teodiceia*: É certo que pode se imaginar mundos possíveis sem pecados nem misérias, fazendo com eles novelas e utopias; mas esses mesmos mundos seriam muito inferiores ao nosso. [...] sabemos que um mal causa um bem que não teria tido lugar sem este mal. Até sucede com frequência que dois males constituam um grande bem [...] cremos no que disse o mesmo apóstolo (Rom. V. 20): que onde o pecado foi abundante, a graça é superabundante; e lembramos que obtivemos a Jesus Cristo mesmo com ocasião do pecado. [...] (§ 10, p. 69 – p. 102). Essa argumentação é desenvolvida em um caminho parecido na proposição 30 do *Discurso de Metafísica*.

para Kant, em um segundo problema, a saber, na inviabilidade de se aceitar a “mais segura e fácil prova, portanto da realidade de um Ser onissuficiente, infinitamente benevolente e infinitamente sábio que é conhecido a partir da consideração dos arranjos excelentes que o mundo exhibe em toda parte” (Refl. 3705. AA 17:238).

Kant passa então a defender o sistema de Pope, que declara que *tudo é bom*, pois apresenta um caminho compatível com as belas provas da existência de Deus acessíveis a todos (Refl. 3705. AA 17:238). As referidas provas podem ser preservadas porque, diferente de Leibniz, Pope “submete toda a possibilidade ao domínio de um Ser originário onissuficiente”. Sob o domínio deste Ser, “as coisas não podem ter outras propriedades, nem mesmo aquelas chamadas essencialmente necessárias, a não ser as que se harmonizam em conjunto para expressar completamente Sua perfeição” (Refl.3704. AA 17:233). Assim, a “regra mais distinta da perfeição” do sistema de Pope, encontra-se no fato de que o mundo é “completo no mais alto grau” (Refl.3704. AA 17:235), pois “o campo da revelação da força divina compreende todas as espécies de coisas finitas e se estende até aos defeitos com um tipo de riqueza [...]” (AA 17: 235).

O resultado dessa crítica a Leibniz conduzirá os esforços kantianos no período inicial em torno dos problemas da teologia racional e culminará em um argumento teológico baseado nas *possibilidades* que permanecerá constante por todo período pré-crítico. O argumento teológico das possibilidades é apresentado na *História Natural Universal e Teoria do Céu*¹⁵⁰ e, de um modo mais elaborado, na proposição

150 Dentro do problema cosmogônico posto pela História natural universal e teoria do céu de 1755, a harmonia e a regularidade dos entes e das leis da natureza, originadas a partir de um mecanismo isolado, é assumida como o advento através do qual se alcança a mais bela prova da existência de Deus. Ora, pois, segundo Kant, é possível verificar através do desdobramento natural do cosmos que as propriedades essenciais das coisas “não podem ter qualquer necessidade independente, mas que devem ter sua origem em um único entendimento [...]”. É possível concluir, a partir disso, que “[...] há um ser dos seres, um entendimento infinito e sabedoria independente, a partir do qual a natureza deriva a sua origem, inclusive sua possibilidade no conjunto completo das determinações (AA 01: 333-334) .

VII da *Nova Dilucidatio*¹⁵¹, onde é estabelecido, em contrapartida ao argumento cartesiano, como uma demonstração “do ponto de vista da essência” fundada em uma evidência absolutamente primeira, a saber, a possibilidade mesma das coisas. Após ser submetido a uma “longa reflexão” (AA 2:66), este argumento, enfim, alcançará a sua maturidade conceitual, sendo apresentado definitivamente na aparência integral de uma prova ontológica no ano de 1763, em o *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*¹⁵².

2.2 HISTÓRIA NATURAL UNIVERSAL E TEORIA DO CÉU: ORDEM NATURAL E TEODICEIA

No período pré-crítico, o problema da teodiceia é retomado pouco tempo depois da redação destas *Reflexões* em uma das primeiras obras publicadas neste contexto, a *História Natural Universal e Teoria do Céu*. Esse tratado marcou, de modo efetivo, a conversão de Kant à doutrina de Newton. Nas duas primeiras partes do tratado, Kant tem o objetivo de preencher a lacuna deixada por Newton na explicação da origem do sistema solar. Para tanto, Kant assume a premissa do desenvolvimento teleológico da natureza, como meio pelo qual o cosmos, por meio das leis naturais e de sua mecânica aparentemente cega (AA

151 O argumento de Kant, aqui, afirma que o conceito de possibilidade, que existe pela não contradição de certas noções reunidas, é resultado de uma comparação. Onde não há coisas para a comparação não existe possibilidade e nada existe de real em todo conceito possível a menos que possa existir algo absolutamente necessário. Disso conclui-se que “Existe, por conseguinte, um Deus que é único, o princípio absolutamente necessário de toda a possibilidade”. Negar a existência de Deus é “abolir não somente a completa existência de todas as coisas, mas ainda sua própria possibilidade interna” (AA. 01:395-396).

152 As implicações da rejeição kantiana da existência como um predicado mostram, ao ver de Kant, que a prova ontológica cartesiana está envolvida em uma grave “confusão conceitual”. Diante do problema, Kant sugere um diferente caminho para elaborar um argumento a priori da existência de Deus, no qual se deve começar com a existência contingente das coisas, considerando, a partir disso, a possibilidade interna dos objetos em geral, para então chegar à existência necessária de Deus. Nesse caminho, a análise da possibilidade alcança a existência de uma entidade necessária que revela a partir de si qualidades como unidade, imutabilidade, eternidade, realidade, ordem, beleza, perfeição, espírito, razão e vontade, que indicam que esta entidade só pode ser Deus. Para ver o argumento completo, consultar Kant (AA 02: 77-79).

01:225), se desenvolve “em direção a uma constituição perfeita” (AA 01:229). Mas, ao pensar o desenvolvimento cosmogônico segundo leis naturais, uma questão antropológica é indiretamente levantada, uma vez que pela primeira vez Kant é levado a pensar sobre o lugar dos seres racionais em um universo incomensurável. É justamente o interesse antropológico que conduz Kant à elaboração de um apêndice no qual apresenta uma hipótese “que contém em si uma tentativa de uma comparação, baseada em analogias naturais, entre os habitantes de diversos planetas” (AA 01:349).

No Apêndice da *Teoria do Céu*, Kant descreve a natureza humana ocupando um lugar intermediário no sistema solar em relação aos supostos habitantes de outros planetas. A composição material, que nos seres humanos é responsável por restringir a atividade do espírito, é distinta em relação aos possíveis habitantes de outros planetas, porque o caráter de sua composição específica tem “um essencial relacionamento ao grau de influência com o qual o sol a anima” Assim, os seres habitantes dos planetas próximos ao sol, como Mercúrio e Vênus, seriam formados de uma matéria mais densa, restritiva à capacidade do pensamento, enquanto os seres de planetas localizados em uma distância ideal, como Júpiter e Saturno, seriam constituídos de um material mais leve e volátil, mais condizente com as condições exigidas ao pensar racional. A grosseria do componente material que forma os seres humanos é “a fonte não só do vício, mas também do erro” (AA 01:357). Eis a origem dos males. Mas como conciliar a existência dos males, a desordem moral da dimensão espiritual, com o retrato perfeito do universo físico que Kant pinta na *Teoria do Céu*?¹⁵³ A resposta depende em alguma medida de sua recém assumida concepção antropológica. Muito diferente de um mero pessimismo filosófico¹⁵⁴, ao assumir a natureza humana nestes termos no apêndice da *História Natural*, o que Kant nos apresenta é uma *concepção antropológica* coerente da

153 No Apêndice, ao pensar as condições humanas em relação à ordem do universo, Kant precisa lidar com os problemas de sua própria teodiceia. Ver Cunha (2017, p.52). Este é o motivo pelo qual a *História Natural* pode ser concebida como “uma teodiceia parcial e uma teoria científica”. Ver Schneewind (2001, p. 541).

154 Ver Cunha *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017. p.51-52.

natureza humana, que, em suas linhas mais gerais, estabelecer-se-á como uma *referência* definitiva de seu pensamento. Ora a constituição dos seres humanos carrega naturalmente consigo o *contraste entre razão e sensibilidade*. As condições impostas por sua localização no universo estabelecem sempre a condição do *conflito* para controlar as forças mais baixas, o que caracteriza exatamente a “excelência de sua natureza”. A despeito da propensão humana para o vício ou para o mal, a natureza humana encontra sua “excelência” justamente em sua capacidade “de resistir aos estímulos sensíveis” e a vencer a “inércia” do espírito (AA 01:366). Portanto, a natureza humana não se caracteriza apenas por falibilidade, mas também por autocracia ou virtude. Se existe virtude, pressupõe-se liberdade de escolha. Isso significa que a constituição material dos seres humanos não os prende em um determinismo insuperável. Por isso Kant acredita que um caminho permanece aberto, no horizonte da *Teoria do Céu*, para se responder ao problema da teodiceia, embora essa resposta certamente não seja desenvolvida neste ponto em termos plenamente filosóficos. Aqui ela parece muito mais apoiada na experiência estética do sublime cosmológico do que em fundamentos da razão. Nota-se, no entanto, que, em alguma medida, ela se apoia também na concepção antropológica desenvolvida nesse contexto, ligando-a a um argumento da imortalidade da alma. Se é verdade que grande parte dos homens sucumbem ao mal, Kant acredita que a falibilidade da natureza humana e a aparente desordem da dimensão espiritual à qual pertencem não provam a imperfeição do cosmos, pois a contemplação estética da natureza nos permite vislumbrar a possibilidade da existência de esferas mais elevadas do cosmos, nas quais a alma, com o propósito de alcançar a felicidade e a nobreza a ela aqui negadas (1:367), entra em comunhão com o Ser supremo depois da morte. Ao mesmo tempo em que a solução se apoia em um sentimento estético diante da imensidão do cosmos¹⁵⁵, ela parece também se basear na perspectiva antropológica ora apresentada, sob a qual se apoia por sua vez o argumento da imortalidade. Pode-se supor que o renascimento da alma em esferas mais elevadas e em comunhão

155 A *História Natural* é marcada por uma interpretação contemplativa e romântica da natureza. Ver Shell (2009, p. 32-33),.

com Deus, na esteira de um sistema de justiça distributiva, pressupõe a capacidade humana de agir e resistir ao mal.

2.3 A NOVA *DILUCIDATIO*: METAFÍSICA, LIBERDADE E TEODICEIA.

Na falta de uma solução satisfatória na *Teoria do Céu*, Kant proporá um aprofundamento filosófico para a teodiceia na dissertação de 1755, *Nova Dilucidatio*. Muito embora o interesse específico da *Nova Dilucidatio* seja questões teórico-metafísicas, seus desdobramentos se estendem a importantes questões morais. Agora Kant vai se apoiar em grande medida na perspectiva leibniz-wolffiana, na tentativa de uma justificação teórica e prática da teodiceia, fundamentada no conceito de liberdade.

Na proposição IX da *Nova Dilucidatio*, Kant se propõe a defender, nos mesmos termos da filosofia de Leibniz-Wolff, uma tese compatibilista. Para fundamentar a possibilidade da liberdade junto ao determinismo natural, seu ponto de partida é uma crítica ao conceito de liberdade de indiferença, tendo como alvo o adversário de Christian Wolff, o filósofo-teólogo alemão Christian August Crusius. Para preservar a possibilidade das ações livres, Crusius havia defendido o conceito de *liberdade de indiferença*, que é a noção segundo a qual a ação não é determinada por nenhuma causa anterior, estando submetida tão somente à sua própria existência. Kant afirma, defendendo o princípio da razão suficiente de Leibniz-Wolff, que este tipo de ação indeterminada é tanto ontologicamente impossível, porque nada pode existir sem uma determinação, como logicamente inconcebível, pois, uma vez que se admite que nela se encontra o princípio de sua existência, admite-se, com efeito, que ela é tanto causa quanto efeito de si (AA 01:393). Como Kant observa, estas ações, nascidas “ao acaso”, uma vez privadas do encadeamento de razões, “nessas condições seriam pouco dignas de figurar entre as prerrogativas dos seres inteligentes” (AA 01:400). Mesmo em Deus, que possui uma liberdade absoluta por estar além das cadeias de determinações, a ação é “determinada por razões que incluem os motivos de sua inteligência infinita, na medida em que estes inclinam certamente a sua vontade, não procedendo de uma força cega da natureza” (AA 01:400). Nos mesmos termos de Leibniz, Kant argumenta que, em relação aos seres humanos, as ações livres

são possíveis quando possuem seu fundamento de determinação em razões antecedentes, razões estas que não se encontram, como nas coisas, em “razões que são estabelecidas exteriormente aos desejos e às inclinações espontâneas do sujeito” (AA 01:400). Isso significa que, mesmo a partir das determinações, o homem é livre, pois não é impelido contra sua vontade a realizar ações por uma necessidade inevitável. Como se observa, em sua defesa da liberdade, Kant segue o mesmo argumento de Leibniz: nós somos determinados, mas esta determinação não é uma necessidade absoluta e sim hipotética, ou seja, somos determinados por um *fundamento interno*¹⁵⁶ cuja determinação contrária não encerra qualquer tipo de contradição. O oposto nas ações livres pode ser considerado, mas nunca realizado, pois “está impedido pelas razões já existentes” (AA 01:399). Assim, quando Caio mentiu, devido às suas determinações, ele não era estranho à sinceridade. Mas, no momento de sua ação, a sinceridade lhe era estranha, pois havia razões que determinavam sua ação em direção contrária (AA 01:399). Kant explica que, ao agir em direção ao mal, o homem não é constrangido por uma necessidade da natureza, mas é determinado por um princípio interno que inclina a sua vontade em direção a um motivo inferior que corresponde a uma representação equivocada do que é melhor. Agir nessa direção é um ato que reflete o desejo mais profundo do agente. Assim, quando Caio escolhe por “beber, jogar e sacrificar Vênus”, ele não o faz arrastado contra sua própria vontade. Ele afastou-se, por vontade própria, da via reta e abandonou-se ao vício porque toda sua “*resistência*” e “luta contra as seduções” não foi suficiente (AA 01:401). Nesse caso, sua virtude foi insuficiente. Nos mesmos termos de Leibniz, Kant observa que, apesar das cadeias naturais de determinação, “o que acontece pela vontade de seres inteligentes e dotados da faculdade de autodeterminação livre origina-se, indubitavelmente, de um princípio interno de desejos conscientes e na escolha de uma alternativa de acordo com a força do arbítrio” (AA 01:404).

156 Segundo Henrich (1963, p. 412), a *Nova Elucidação* certamente assume a doutrina da liberdade de Wolff, no entanto, de um modo distinto, sem basear o fenômeno da vontade na *psicologia geral*, o que culmina, com efeito, na restrição de seu característico tom *intelectualista*.

Dessa forma, embora Deus seja o fundamento das determinações e garantia da interação em geral, as interações específicas do mundo devem ser atribuídas às substâncias, as quais, no caso dos seres humanos, podem ter decisões e pecar. Diferente de sua posição nas *Reflexões* de 1753-1754, Kant admite a existência dos males, mas se a liberdade está justificada, isso significa que eles não podem ser atribuídos a Deus. Se esse é o caso, no entanto, a pergunta é: por que Deus os permite? Na *Nova Dilucidatio*, Kant apresenta, como Leibniz, uma resposta do ponto de vista metafísico e outra do ponto de vista moral. Ambas as respostas se encontram em referência à doutrina leibniziana do otimismo, que Kant assume durante a década de 1750. Vale lembrar que esse otimismo filosófico aparece também em dois opúsculos publicados respectivamente em 1756 e 1759, com os títulos *Sobre as causas do terremoto*¹⁵⁷ e *Ensaio de algumas considerações sobre o otimismo*¹⁵⁸. Do ponto de vista metafísico, a justificativa de Kant na *Nova Dilucidatio* se desenvolve em termos próximos à hipótese da compensação de Leibniz, segundo a qual a existência de um mal imediato é justificada mediante seu contrapeso em relação ao bem do todo. Kant argumenta que a manifestação completa da glória divina exige a consideração dos diversos graus de perfeição existentes na natureza. Os graus mais inferiores existem para embelezar, dentro da variedade de manifestações, o todo da criação. O mesmo deve ser admitido em relação à história da humanidade, cuja propensão para o mal, “por mais lamentável que seja”, está “perfeitamente de acordo

157 Trata-se do primeiro de três ensaios redigidos em consequência do terremoto que aconteceu em novembro de 1755 em Lisboa, destruindo grande parte da cidade. A tragédia aconteceu no dia de todos os santos e destruiu as maiores igrejas de Lisboa, suscitando a crença, no imaginário popular, que se tratava de punição divina. O abalo psicológico percorreu a Europa e, embora o terremoto não tenha alcançado Königsberg, Kant escreveu o ensaio em um periódico local para defender que as causas do terremoto não devem ser atribuídas à Deus, como vingança, ou como algo que contradiz a existência de Deus e a ordem do mundo. As causas do terremoto são, como Kant observa, físicas e os seres humanos precisam entendê-las para que possam controlar melhor os seus efeitos.

158 O ensaio é escrito como forma de defender a hipótese leibniziana do melhor dos mundos possíveis de duas objeções; a primeira a de que o conceito do mundo mais perfeito é contraditório tanto quanto o conceito do maior dos números; a segunda a de que poderia haver uma variedade de mundos igualmente perfeitos de modo que não se poderia afirmar um deles como o mais perfeito.

com a sabedoria, o poder e a bondade divina. No interior do “dilúvio de males” que observamos na história humana, verificam-se “testemunhos infinitos de bondade divina”¹⁵⁹ (AA 01:404).

A essa justificativa metafísica, Kant acrescenta uma justificativa moral baseada em sua recém-assumida concepção antropológica. Como Kant observa, o fato de Deus permitir os males não significa necessariamente que Ele os consentiu: “[n]ão devemos supor que a força divina repudia menos o pecado, pelo fato de, admitindo-o, ter dado, de certo modo, seu consentimento” (AA 01:405). Na verdade, o que Deus tem em mente “é o bem” e Ele reconheceu que este não poderia subsistir sem o *equilíbrio dos fundamentos* e que seria *indigno* da Sua sabedoria suprema erradicar, do plano da criação, “o joio ruim”. No que diz respeito à humanidade em geral, a permissão do mal moral se dá, por conseguinte, à propósito pedagógico. Ao permiti-lo, Deus deseja apenas tornar possível que o homem realize a sua verdadeira natureza como um ser livre. Nesses termos, Deus é então inocentado pela dor curativa que Ele assume para produzir o melhor dos mundos possíveis a partir do mal que se pressupõe na liberdade humana. Portanto, a justificativa moral da teodiceia de Kant baseia-se em uma *antropologia moral* interpretada a partir da história “obscura” do homem como “poda” de Deus para extrair mais de menos (Shell, 2009, p. 21-22). Em outras palavras, Deus permite o mal porque respeita a condição humana. O propósito pedagógico está pressuposto no fato de Deus se esforçar para extrair dos seres humanos, por meio “de advertências, de ameaças, de encorajamentos” (AA 01:405), a compensação que consiste em produzir o bem através de um *esforço contínuo*. É notável que, nesse argumento, Kant já está pressupondo a possibilidade do desenvolvimento progressivo da humanidade, pois é apenas mediante

159 Kant busca defender essa posição, estendendo-a para o problema do *mal físico* em *As Causas do Terremoto*. Uma seção será dedicada à tentativa de mostrar a necessidade da ocorrência do terremoto para a harmonia completa do todo. Os terríveis desastres naturais servem para confirmar e destacar a sublimidade e infinitude da natureza em relação ao homem (AA 01: 472). As calamidades também são capazes de indicar os verdadeiros fins da humanidade. A amoralidade da natureza leva o homem ao reconhecimento de seu destino e valor moral (AA 01:460). Ela ensina que o último fim da humanidade não está entre as coisas mundanas, mas, em outra fonte, a qual ele alcança com seu esforço moral, a saber, um reino mais elevado, o reino dos espíritos.

o esforço contínuo ao qual leva tais artifícios pedagógicos, que se pode imaginar que Deus extirpa o mal, “respeita a liberdade humana” (AA 01:405) e conduz o mundo à perfeição.

2.4 Os escritos da década de 1760: O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus

Na década de 1760, o problema da teodiceia começa a ser repensado, assim como os fundamentos da moral. No início de 1760, Kant demonstra insatisfação com a justificativa leibniziana da liberdade apresentada na *Nova Dilucidatio*, ao admitir que os fundamentos da moral em seu atual estado não são passíveis de evidência (AA 02:298). Ao mesmo tempo, ele também se mostra em dúvida sobre como a ordem da providência pode ser justificada tendo como base este conceito metafísico de liberdade. Em *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, de 1763, depois de desenvolver o argumento teológico das possibilidades (AA 02:83-84) e apresentar uma nova compreensão do conceito de perfeição (AA 02:90-91), Kant retorna ao argumento físico teológico, ainda que a título de hipótese. A renovada compreensão acerca do conceito de perfeição, como um estado de coisas produzido através do desejo (da vontade de Deus)¹⁶⁰, conduz Kant a uma investigação para verificar “se deve ser encontrada, na possibilidade interna das coisas, uma referência necessária à ordem e à harmonia e à unidade, nessa diversidade incomensurável” (AA 02:92). O argumento físico teleológico é, desse modo, apresentado como meio de inferir a unidade do desdobramento das essências, originadas na vontade de Deus, a partir das características fundamentais e ordenadas da natureza. A investigação é inaugurada pela pergunta sobre o modo como as leis universais da natureza, de acordo com as quais ocorre o curso dos eventos no mundo, devem corresponder tão graciosamente à vontade do Ser Supremo? O problema da teodiceia é, nesse ponto, retomado. Ora, se as leis naturais, na medida em que se desdobram no curso das coisas, representam a ordem, a harmonia e a bondade, correspondendo assim aos desígnios do arbítrio divino, qual é a justificativa para todas as aparentes irregularidades observadas no curso do mundo? Em sua

160 Para comentário, Cunha, *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.

resposta, Kant deixa claro, assim como defendeu antes na *Teoria do Céu*, que o reino da natureza e suas leis, enquanto resultado da vontade de Deus, só podem ser, por conseguinte, completamente perfeitos” (AA 02:110). Mas então qual é a resposta para a questão do *mal moral*? Kant avança em uma direção diferente das respostas anteriores. Apesar de sua resposta ser superficial e obscura nesse ponto, ela prenuncia as profundas transformações que logo tomariam configuração em seu pensamento. Ele admite que as irregularidades relacionadas às ações livres parecem uma contingência inadequadamente entendida. Tudo leva a crer que as ações livres são totalmente independentes dos fundamentos determinantes e das leis necessárias. Por isso, essas ações são, certas vezes, consideradas indeterminadas. Mas o problema que Kant aponta é que a indiferença ou a indeterminação do agir seriam incompatíveis com o curso e a ordem da natureza. Como pensar algo adequado à ordem se é destituído de regras? Com efeito, a indeterminação conduziria à necessidade de intervenções sobrenaturais no curso natural para corrigir falhas na ordem do mundo. Em vista do problema, Kant sugere então, em um caminho muito importante para seu pensamento tardio, que as ações livres “não estão emancipadas de todas as leis, mas sempre estão sujeitas, senão a fundamentos necessitantes, ainda assim aos fundamentos que, segundo as regras do arbítrio, tornam a execução certa, ainda que de forma diferente” (AA 02:111). Embora seja necessário admitir que há regras no arbítrio, Kant se mostrará, contudo, consciente de que é necessário um caminho distinto da tese compatibilista de 1755 para justificar o porquê de as ações livres não estarem em desacordo com o curso das coisas naturais. Aqui está subentendido o direcionamento da solução que pouco tempo mais tarde seria apresentada, adquirindo os contornos mais gerais apresentados na tese do idealismo transcendental. As irregularidades estatísticas que aparecem em um grande número de ações livres (AA 02:111) dispensam a intervenção de Deus para corrigi-las, porque o arbítrio não é desprovido de determinação ou de regras. Como Kant admitirá mais tarde, essas regras expressam uma *causalidade de ordem diferente*, cujos efeitos são resolvidos na imanência do mundo moral. Este é o caminho através do qual a liberdade humana pode ser compatível com os eventos naturais sem causar anomalias

ou indeterminação na ordem e na harmonia do mundo. Em relação ao problema da teodiceia, é perceptível que uma resposta permanece nas entrelinhas: a providência ordenou perfeitamente o mundo natural através de leis próprias que são plenamente capazes de gerir todo seu funcionamento complexo. O mundo moral, por sua vez, não pode afetar ou ser afetado diretamente por essas leis, como supôs a tese anterior de Kant, mas deve conter as regras específicas através das quais seja possível justificar seu funcionamento em um caminho que dispensa uma explicação teórico- teológica.

2.5 As ANOTAÇÕES ÀS OBSERVAÇÕES DO SENTIMENTO DO BELO E DO SUBLIME: A REGRA DO ARBITRÍO E A DIMENSÃO MORAL AUTÔNOMA.

O contato de Kant com Rousseau é o exato ponto de ruptura com Leibniz no que diz respeito à fundamentação da filosofia moral e, em especial, ao próprio problema da teodiceia. Rousseau é o responsável por lançar luz ao modo de compreender a questão deixada em aberto em *O Único Argumento* em relação às condições de possibilidade de se pensar as leis que regem a dimensão própria da liberdade e que devem prover uma justificação para a ordem do mundo. A antropodiceia de Rousseau passa a influenciar Kant profundamente a partir deste momento. Nesse sentido, Kant admite seu débito com Rousseau, em suas anotações particulares de 1764-1765, por ter descoberto a lei oculta da natureza humana capaz de justificar o trabalho da providência¹⁶¹. Rousseau admite que o caos do mundo humano depõe aparentemente contra a ordem da providência: “Onde está a ordem que eu havia observado? O quadro da natureza oferece-me harmonia e proporções, enquanto o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! [...] Eu só vejo o mal sobre a terra” (Rousseau, 1856, p.214). No entanto, em um caminho importante para Kant, Rousseau complementa sua perspectiva defendendo que o mal que o homem faz é produto de sua liberdade e

161 Lemos nas Anotações: “Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo homem, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta [versteckte Gesetz] de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações. Antes disso, a objeção de Alphonso e Mannes ainda era válida. Após Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema [Lehrsatz] de Pope é verdadeiro” (AA 20:59-60).

que todas as suas consequências recaem sobre ele próprio, de modo que não se deve pensar que a ordem da providência seja alterada pela desordem de seus desejos: “[o] mal que o homem faz cai sobre si mesmo sem mudar em nada o sistema do mundo, nem impede a conservação da espécie humana” (Rousseau, 1856, p.216). Por conseguinte, convencido por este argumento, Kant vai seguir Rousseau em sua apreciação da providência: “[s]eria bastante paradoxal se o governo divino mudasse a ordem das coisas conforme o delírio [Wahne] do homem e como este se transforma. É também tão natural que, na medida em que ele deixa essa ordem para trás, tudo parece voltar para si mesmo segundo suas inclinações degeneradas” (AA 20:57)¹⁶².

Ao atribuir o mal aos desejos humanos, nesses termos, Kant começa a se direcionar à posição que seria assumida em seu pensamento maduro. Uma compreensão mais adequada da natureza do mal moral mostra, segundo Kant, que ele deve ser atribuído aos homens não porque é derivado de uma necessidade metafísica de ordem natural, tal como sustentou a teodiceia de Leibniz, mas porque é um atributo da liberdade humana. Influenciado por Rousseau, Kant passa a entender que o mal deve ser compreendido e resolvido antropologicamente, segundo uma explicação que diz respeito tão somente à dimensão humana. Eis aqui os primeiros traços de uma antropodiceia que chegará ao seu desenvolvimento final com a publicação da *Religião nos Limites da Simples Razão* em 1793. Nas *Anotações*, depois de enveredar em uma investigação sobre a harmonia e desarmonia dos desejos na natureza humana, Kant chega às primeiras conclusões sobre o funcionamento de nossa faculdade de desejar. A partir de uma nova compreensão da razão prática, então, ele conclui que o bem e o mal se radicam em um princípio da vontade: “[o] sentimento de prazer e desprazer diz respeito àquilo para o qual somos passivos ou àquilo que diz respeito a nós mesmos enquanto um princípio ativo do bem e do mal através da liberdade” (AA 20: 146). Esse princípio é explicado, em um caminho que já nos remete ao imperativo categórico, como expressão um estado de harmonia da vontade consigo mesma (AA 20:145). O bem e o mal são

162 Ver também (AA 20:68). Para comentário, ver Cunha, Kant e Rousseau: religião e teodiceia nas *Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. v.16, n.1 (2018), p.5-22.

pensados segundo o formalismo da vontade (AA 20:136-137), na medida em que a vontade se encontra em referência a uma regra universal (AA 20:156-157). O bem e o mal moral são, portanto, resultado da adequação ou inadequação da vontade particular à regra da vontade universal (AA 20: 67) (20:161). Como se observa, Kant já compreende, em um sentido que aponta na direção de sua doutrina do mal radical, que o mal moral é uma consequência da disposição interna da vontade na medida em que esta se determina a partir de um móbil contrário à sua própria regra universal.

Mas é preciso ainda esclarecer como a ordem dessa dimensão moral autônoma, em consonância com a ordem da natureza, pode ser preservada. A perspectiva apresentada nas *Anotações* de 1764-1765 é certamente um rompimento com a noção de liberdade leibniziana defendida em *Nova Dilucidatio*, uma vez que a liberdade não mais é pensada junto às cadeias de determinação natural. A razão teórica é uma dimensão distinta da razão prática. A ordem da liberdade é distinta da ordem natural, embora ambas devam poder ser pensadas em uma unidade, porque são regidas por princípios universais que não se contradizem. Justamente por se constituírem como um sistema de leis universais, Kant acredita que ambas as ordens podem ser pensadas em analogia e, por isso, o princípio da moral pode ser assumido em analogia com o princípio da gravidade, de acordo com um ideal de equilíbrio e uma lei de retorno de uma ordem imanente e autossuficiente. As leis do mundo moral são pensadas, nesses termos, como se constituindo da mesma maneira que as leis newtonianas do movimento que postulam que para toda ação há sempre uma reação igual e oposta. Nas *Anotações*, Kant faz algumas referências a isso ao observar que da mesma forma um rio cria novos bancos quando retrocede, os “males não podem ser trazidos ao seu ponto mais alto sem o balanço oscilante do outro lado, aqui de novo estagnação e retorno são encontrados” (AA 20:107). No mesmo sentido, ele diz que se “a guerra gera mais males do que os leva embora, [...] em certa medida ela produz o estado de igualdade e coragem nobre”. A partir dessas afirmações, portanto, Kant acredita que “a corrupção tanto quanto a virtude não pode aumentar interminavelmente na natureza humana” (HN, AA 20:105).

2.6 SONHOS DE UM VISIONÁRIO: TEODICEIA, A IMORTALIDADE DA ALMA E A CRENÇA MORAL

Embora todas essas considerações tenham sido matéria de observações particulares em 1764-1765, muitas dessas reflexões ganham confirmação em um texto publicado em 1766, *Sonhos de um Visionário*. O significado de *Sonhos de um Visionário* permaneceu ambíguo por muito tempo dentro da literatura. Pareceu muito pouco claro qual ganho Kant poderia ter ao tratar, em paralelo com o problema da metafísica, as histórias fantásticas sobre espíritos do vidente sueco Emanuel Swedenborg. Mas, além de ilustrar como os sonhos da metafísica dogmática podem ser tão quiméricos quanto os sonhos de um visionário, o texto também abre espaço para uma apreciação do problema da metafísica que não é meramente negativa. Kant vai exteriorizar, em um caminho muito pouco convencional, as suas convicções mais íntimas sobre a metafísica da moralidade antes cogitada em suas anotações particulares. Em relação a isso, é especialmente importante o segundo capítulo de *Sonhos*, no qual Kant, externando essas convicções privadas, sugere, em uma apresentação que parece mais uma sátira, a existência de um mundo espiritual governado por leis morais. Ele não é levado a essa conjectura motivado pela mera especulação metafísica ou pelo misticismo, mas partindo da experiência concreta de uma *batalha interna* que vivenciamos em nosso âmago engendrada por duas forças, a saber, de um lado, os impulsos do amor de si e, do outro, uma tendência a orientar tais impulsos pela vontade de outros seres racionais. A virtude nasce daí, dessa batalha, que “nos arranca muitos sacrifícios”, uma vez que, a despeito da força exercida pelas inclinações sensíveis em nós, sentimo-nos, em nossos motivos mais secretos, coagidos ou necessitados por uma lei interna, a saber, uma regra universal da vontade, que mostra vigorosamente sua “efetividade” na “natureza humana” (AA 02:335). Considerando o caráter vinculativo incondicionado dessa regra interna, denominada “regra da vontade universal”, Kant acredita que, a partir dela, nasce “no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais” tão universais quanto as que compõe o modelo do universo natural de Newton. A rigor, isso significa que mundo moral e mundo

natural são reinos distintos e o ser humano é o elo de ligação entre eles na medida em que, devido a sua natureza peculiar, pertence a ambos. Mesmo que ambigualmente, a tese dualista que caracteriza o idealismo transcendental é então exposta pela primeira vez em um texto publicado, apresentando-se como fundamento da ideia de que a moral, a despeito de suas aparências no mundo sensível, “diz respeito ao estado interno do espírito”. Isso significa que, segundo um modelo pensável de mundo espiritual, os efeitos da disposição moral só podem ser encontrados reciprocamente na conexão com o próprio mundo moral, o que explica o motivo pelo qual nos deparamos aqui com uma disparidade entre a moralidade e suas consequências. É interessante notar que, por meio da hipótese do mundo espiritual, Kant já está apresentando os elementos de uma resposta crítica à teodiceia. Eis o problema moral da teodiceia: segundo a experiência, não parece haver correspondência entre as ações e sua recompensa ou punição. Em outras palavras, da dignidade ou indignidade moral não se segue imediatamente, no mundo natural, qualquer prospecto de felicidade ou infortúnio. Mas se há um mundo espiritual pressuposto a partir da regra moral, somos capazes de encontrar uma resposta para o problema moral da teodiceia que antes fora apontado por Leibniz, acerca da justiça de Deus, porque todos os efeitos da virtude ou do vício podem ser pensados como estando reciprocamente conectados uns aos outros em um suposto mundo espiritual, ao qual estamos conectados à revelia das condições do espaço e do tempo. Essa aparência de injustiça é resolvida pela postulação da ideia de um mundo inteligível, cujas forças de reciprocidade atuam de modo a corrigir a disparidade aparente entre as ações e a lei, o fato e o direito ou, como Kant apontará mais tarde, entre os fins da natureza e da liberdade. Para Kant, todas as consequências da disposição da vontade devem ser entendidas na imanência do próprio mundo inteligível e suas leis de reciprocidade, como se a disposição conduzisse a sua própria punição ou recompensa (AA 02:336-337). É notável, portanto, que a metafísica dos costumes em sua gênese pressupõe seu próprio sistema de justiça distributiva no qual se imagina que o indivíduo se encontra, imediatamente, de acordo com a sua disposição de ânimo, no céu ou no inferno. Não devemos pensar, não obstante, que esta seja uma solução meramente

teórica. Em *Sonhos de um Visionário*, Kant está justamente dispensando a solução teórica de Leibniz a favor da solução prática de Rousseau. *Sonhos de um Visionário* é um manifesto de caráter rousseauiano contra a vaidade e a extravagância científica, a favor dos limites da razão (AA 02:368) e da simplicidade da experiência humana (AA 02: 369). Portanto, a resposta de Kant à teodiceia não está baseada em um pretensão conhecimento especulativo do inteligível, mas na convicção racional que se legitima no âmago do próprio sujeito moral. Não é sem sentido que Kant conclua *Sonhos* citando o Cândido de Voltaire: “*ocupemo-nos de nossa arte, vamos ao jardim e trabalhemos*” (AA 02:373). É notável que, a despeito das dificuldades interpretativas que caracterizam o texto, a solução kantiana em *Sonhos de um Visionário* prenuncia a teoria crítica dos postulados ao se constituir no âmbito de uma crença na imortalidade.

[...] certamente nunca existiu uma alma honesta que pudesse ter suportado o pensamento de que com a morte acaba tudo e cuja nobre disposição não tivesse se elevado até a esperança no futuro. Por isso, parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar a espera do mundo futuro sobre os sentimentos de uma alma bem constituída do que, inversamente, fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo. Assim também é constituída a crença moral, cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia [...] (AA 02:273).

3 KANT E O PROBLEMA DA TEODICEIA NO PERÍODO CRÍTICO: SOBRE O FRACASSO DE TODAS AS TENTATIVAS FILOSÓFICAS NA TEODICEIA

3.1 A CRÍTICA AOS MODELOS DOUTRINAIS DE TEODICEIA E À ONTO-TEOLOGIA: O MAL MORAL

Apesar das muitas referências à teodiceia nas obras kantianas, a teodiceia nunca ganhou um tratamento exclusivo ou sistemático em seus escritos até 1791 com a publicação do artigo intitulado *Sobre o Fracasso*

de *Todas as Tentativas Filosóficas na Teodiceia*¹⁶³. Embora a abordagem apresentada nesse opúsculo não tenha em si um caráter sistemático, ela abre espaço para questões que estão no coração do sistema crítico kantiano, apresentando uma solução para a teodiceia que se mostra como o desenvolvimento definitivo da reflexão ético-antropológica proposta desde meados de 1760. Há, contudo, certamente, uma diferença fundamental: a investigação de 1791 é totalmente conduzida pelos pressupostos da filosofia crítico-transcendental apresentados em 1781 na *Crítica da Razão Pura*¹⁶⁴. Como se sabe, a *Crítica da Razão Pura* é uma incisiva crítica contra a metafísica dogmática e suas pretensões de conhecimento (BXXXV). Ela estabelece os limites do conhecimento, agora circunscritos nos limites de toda experiência possível, a fim de abrir espaço para a moral e a religião racional (BXXX). Pode-se afirmar que a revolução copernicana proposta no âmbito da metafísica, segundo a qual as pretensões do conhecimento se fundam nas condições subjetivas da consciência, estende-se conseqüentemente para as questões da filosofia prática e, em particular, para o problema da teodiceia, de tal modo que a teodiceia tradicional passa a assumir a forma de uma antropodiceia. Assim os fundamentos de justificação da teodiceia passam a não depender mais de uma resposta onto-teológica, mas se fundamenta em uma investigação das condições de possibilidade das ações humanas. O caráter antropológico transcendental da investigação é manifesto na medida em que Kant propõe uma resposta para o problema do mal baseada em uma análise do funcionamento do livre-arbítrio. Nesse sentido, é importante a consideração da autonomia da vontade como a capacidade humana de seguir a lei que a própria razão dá. O ser humano é livre quando submete suas máximas à lei (o imperativo categórico) que lhe é dada como um fato de razão. Ao ser capaz de seguir a lei moral, o ser humano abre perspectiva para um conjunto de considerações de ordem objetiva que se articulam em um contexto à

163 Para comentário, ver Cunha, Kant e a Defesa da Causa de Deus: algumas considerações sobre o opúsculo kantiano sobre a teodiceia. *Revista Ética e Filosofia Política*. n.21, v. 1. (2018), p.5-21.

164 Os resultados específicos da filosofia transcendental teórica não foram um requisito para que Kant pudesse pensar a teodiceia segundo os fundamentos da razão prática a partir da década de 60. Para a hipótese da independência da filosofia prática da teórica ver Schmucker 1961, Henrich 1963, Velkley 1989 e Cunha 2017.

parte do âmbito fenomênico pelo qual ele apreende a natureza. Dessa forma, a moralidade abre espaço para um conjunto de asserções de caráter positivo e objetivo em um campo cuja especulação tem uma função meramente negativa (BXXI-XXII). Portanto, os limites do conhecimento teórico proclamam o fracasso de todas as tentativas especulativas de teodiceia e abre espaço para que a razão prática “postule” uma resposta “autêntica” para a teodiceia, cuja justificação se torna imanente ao próprio ser humano na sua relação mais íntima com a moralidade.

Kant define a teodiceia como a “defesa da suprema sabedoria do Criador contra as acusações levantadas pela razão a partir das contradições presentes no mundo” (AA 08: 255). Por conseguinte, “a partir daquilo que no mundo não está adequado a nenhum fim”, Kant identifica, na esteira da distinção de Leibniz, três gêneros de contradições ou males que confrontam a divina providência (o conceito moral de Deus). O primeiro é o mal moral [Böse]: “[o] absolutamente inadequado a todo fim”. O segundo é o mal natural [Übel]: “o relativamente inadequado a todo fim, que se concilia - certamente não como fim, mas por acaso como meio - com a sabedoria de uma vontade” (AA 08:256). O último é a falta de justiça: “a desproporção no mundo entre os delitos e as punições” (AA 08:257). Dentre esses gêneros de males, Kant admite, em um sentido análogo a Leibniz na Teodiceia, que o terceiro é um problema de maior dimensão para a razão: “[é] digno de nota que sob todas as dificuldades de se unificar o curso de acontecimentos do mundo com a divindade do seu criador, nenhuma se impõe tão violentamente à mente quanto aquela de uma aparente falta de *justiça*” (AA 8:260).

Na primeira parte do artigo, Kant dedica-se a uma rejeição dos argumentos especulativos da teodiceia. Em relação ao mal moral, ele rejeita o argumento voluntarista de que o mal moral simplesmente não existe, porque não viola a sabedoria divina, mas apenas as convenções humanas, uma vez que as regras de Deus são “incompreensíveis” para nós. Esse argumento é prontamente rejeitado porque é, segundo Kant, repugnante aos olhos do homem moral (AA 08:258). Kant também aponta, em relação ao mal moral, os problemas da justificação metafísica de Leibniz em sua Teodiceia (§ 20-21). Conceber a realidade do mal moral como resultado de uma limitação metafísica originária é colocar

em risco a liberdade e a responsabilidade moral. Kant observa que Leibniz tentou mostrar que a liberdade é compatível com essa limitação originária e justificou o consentimento de Deus aos males tendo em vista a maior perfeição possível. Mas, como Kant pondera, se, no fim das contas, o mal moral se funda em raízes metafísicas, tais como a natureza inevitável das coisas e os limites dos seres humanos como seres finitos, permanece sempre incerto se é possível que se atribua às ações humanas qualquer grau de imputabilidade.

3.2 A DOCTRINA DO MAL RADICAL

A resposta sobre o mal moral é apresentada na célebre doutrina do mal radical apresentada em 1793¹⁶⁵ em *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Na doutrina do mal radical, Kant considera que uma explicação do mal moral tem que ter por fundamento a natureza do próprio arbítrio e não pode se fundamentar em qualquer premissa determinista, seja ela antropológica, ontológica ou teológica. Assim, da mesma forma que o fundamento do mal moral não pode ser explicado em termos de uma limitação metafísica dos seres humanos ou mesmo de uma corrupção hereditária da natureza humana¹⁶⁶, ele também não pode ser justificado partindo dos impulsos e das inclinações naturais individuais (AA 06:21; 34). Antes, ele precisa ser interpretado como um movimento do livre-arbítrio, como uma “propensão” do arbítrio em subverter a ordem dos “móbeis”¹⁶⁷ na determinação das “máximas”¹⁶⁸. Como se observa, a doutrina do mal radical articula-se totalmente a partir da doutrina ética do imperativo categórico. Kant define “propensão” como “o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, concupiscentia), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (AA

165 A primeira parte do escrito da religião que apresenta a doutrina do mal radical foi publicada um pouco antes, na forma de artigo, em abril de 1792 na *berlinische Monatschrift*.

166 Motivo pelo qual Kant tenta empreender uma reinterpretação da doutrina do pecado original (AA 06:41)

167 O móbil é aquilo que conecta subjetivamente o fundamento de determinação do arbítrio à representação da lei (AA 06:218) ou outra representação. Em outras palavras, o móbil é aquilo que impele a vontade na determinação das máximas.

168 Máxima é “o princípio subjetivo para agir que o próprio sujeito transforma em regra para si (a saber, como ele quer agir” (AA 06:225).

06:28)¹⁶⁹. Tal propensão, quando se refere estritamente ao mal moral, consiste “no fundamento subjetivo da possibilidade do desvio das máximas da lei moral” (AA 06:29). O fundamento do mal reside, portanto, em um “fundamento subjetivo”, a saber, em uma “máxima” (AA 06:21), cujo móbil determinante não é o respeito incondicional à lei que a razão nos prescreve, ou seja, ao imperativo categórico, mas é outro móbil qualquer. Entende-se, dessa forma, que o mal é “radical” não porque é absoluto na natureza humana, mas porque se encontra, por assim dizer, na raiz do livre-arbítrio. Enquanto fundamento subjetivo de adoção de máximas boas ou más, essa propensão nos é “inescrutável” e, portanto, não pode ser discernida pela razão teórica, nem comprovada pela experiência (AA 06:20)¹⁷⁰. Ao mesmo tempo, visto que essa propensão diz respeito à natureza própria do livre arbítrio, ela deve ser vista como “inata” e “inextirpável”, embora nos permaneça sempre “imputável”, na medida em que diz respeito a nossa própria capacidade de escolha. Em suma, segundo a doutrina do mal radical, somos sempre livres para incorporar móveis em nossas máximas, sejam eles móveis relativos ao respeito à lei moral, sejam móveis que se desviam da lei (AA 06:24). Toda vez que, na determinação de nossas máximas, damos prioridade a móveis inferiores, tais como os móveis da “inclinação” ou do “amor de si”, que são contrários à lei, incorremos no mal moral.

169 É importante nesse ponto a distinção kantiana entre propensão e predisposição [Anlage]. A predisposição é um certo tipo de capacidade natural ou adquirida que leva a certos tipos de ações cujo resultado geralmente acontece em benefício do agente ou do organismo. Kant fala especificamente de três disposições que foram implantadas no ser humano pela natureza. Estas predisposições não são culpáveis, pois não estão associadas diretamente ao livre-arbítrio, e devem ser consideradas boas. A predisposição para a animalidade é um impulso de autopreservação, voltado para a conservação do indivíduo, a propagação da espécie e a manutenção da comunidade (AA 06: 26). A predisposição para a humanidade diz respeito à nossa condição como ser natural e racional e leva em conta o amor de si físico e nossa tendência à comparação. Ela envolve um certo uso prudencial da razão na âmbito da sociabilidade. Por fim, a predisposição para a humanidade consiste em uma qualidade do ser humano enquanto ser racional e dotado de responsabilidade. Ela envolve nossa receptividade ao respeito à lei como móbil suficiente do arbítrio (AA 06:27)

170 Não há uma prova do mal radical no sentido de uma dedução ou demonstração *a priori*, nem uma prova mediante a indução, a partir da generalização empírica. Kant admite, no máximo, que “a quantidade de exemplos gritantes que a experiência nos coloca diante dos olhos nos atos dos seres humanos” (AA 06:32-33) permite uma suposição acerca dele.

Esta inversão de prioridades na determinação das máximas apresenta níveis diferentes. Os graus de propensão do mal radical são, segundo Kant, os seguintes: no nível mais inferior está “a fragilidade da natureza humana” (*fragilitas*), que consiste na incapacidade de levarmos a cabo uma máxima boa, mesmo a reconhecendo como tal. Nesse caso, Kant explica que o bem que reconhecemos e nos esforçamos para adotar em nossa máxima, o qual “objetivamente na ideia (*in thesi*)”, deveria ser “um móbil insuperável”, é “subjetivamente (*in hypothesi*) mais fraco (em comparação com a inclinação)” (AA 06:29). A fraqueza moral é, nesse sentido, também uma falta de virtude, na medida em que, devido a carência de força em nossa disposição de ânimo, não somos capazes de determinar as nossas máximas segundo os princípios morais. Em um nível intermediário, encontra-se “a impureza do coração humano” (*impuritas, improbitas*), que consiste no fato da máxima ser capaz de se determinar como boa para um cumprimento intencionado da lei, mesmo em nível de execução, mas se apresenta como “misturada” a móveis alheios aos morais. Nesse caso, a lei sozinha não é “móbil suficiente” e precisa “na maioria das vezes” de “outro móbil além deste para determinar dessa forma o arbítrio” (AA 06:30). Isto é, nesse caso, “ações” são realizadas “em conformidade ao dever”, mas “não são feitas puramente por dever”. Aqui o móbil moral acaba por perder a sua prioridade frente aos móveis do “amor de si” e a máxima acaba sendo determinada pelos últimos. Trata-se de um tipo de auto-engano no qual o ser humano, muitas vezes, tem a ilusão de estar moralmente justificado. No grau mais elevado de propensão para o mal, encontra-se, finalmente, a “malignidade (*vitiositas, pravitas*)” ou “a corrupção (*corruptio*) do coração humano”, que é a propensão do arbítrio em direção à máximas que deliberadamente subordinam os móveis morais a outros. Esse grau de propensão pode ser chamado também de “perversidade (*perversitas*)” do coração, na medida em “que inverte a ordem moral em relação aos móveis de um livre arbítrio” (AA 06:30). Kant salienta que, com isso, “o modo de pensar” se encontra “corrompido em sua raiz” (no que diz respeito à disposição moral). Diferente dos graus anteriores, não há, nesse caso, nenhum esforço em direção a uma boa vontade, mas apenas uma escolha totalmente deliberada dos móveis não

morais como princípios determinantes das máximas. Dessa maneira, adotamos, de maneira manifesta, o mal moral.

Mas embora Kant insista que essa propensão é universal e existe em qualquer ser humano, inclusive no melhor deles (AA 06:32), enquanto aspecto inerente à condição humana (de seu arbítrio), ele não está defendendo, com isso, que o ser humano e seu arbítrio sejam intrinsecamente maus. A afirmação de que o ser humano é “mal por natureza” só pode ser compreendida com muita restrição. Não se trata, pois, de admitir um arbítrio ou razão moral corrompida, que pressuporia no fim das contas o sujeito como um “ser diabólico” (AA 06:35). Kant sustenta a visão otimista de que o mal em si mesmo não pode ser um móbil e que, dessa forma, o ser humano - pelo menos não em sua generalidade - é incapaz de fazer o mal pelo mal.¹⁷¹ Se ele pratica o mal, não o faz pelo mal em si mesmo, mas apenas porque prioriza uma multiplicidade de outros móveis, que podem ser relativos à ambição, à vingança, à luxúria etc, em detrimento do móbil supremo de respeito à lei moral.

A doutrina do mal moral se insere no âmbito do problema da contrariedade de fins que Kant apresenta no artigo de 1791. O mal moral deve ser considerado, por sua própria natureza, como uma contradição em relação aos fins racionais. Na medida em que os fins da razão se expressam em nossos deveres morais, considerados da perspectiva da religião como mandamentos divinos (AA 06:153), pode-se dizer que o mal moral também é contrário aos fins da providência.

3.3 CONTINUAÇÃO DA CRÍTICA A ONTO-TEOLOGIA: O MAL FÍSICO E A FALTA DE JUSTIÇA.

No artigo de 1791, depois de abordar sucintamente o problema do mal moral, Kant também critica as pretensões teóricas da teodiceia acerca do mal físico. De partida, Kant rejeita a premissa leibniziana de que haveria mais bens do que males na vida do ser humano (*Teodiceia*, § 13), uma vez que, segundo ele, isso é algo que apenas os seres humanos que de fato

¹⁷¹ Para Kant não há um germe ou uma predisposição para o mal. Ver *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* (AA 28: 1077-1079).

sofrem deveriam poder julgar¹⁷². Por essa razão, é válida a questão que antes fora levantada por Leibniz na Teodiceia sobre se alguém estaria disposto, considerando a quantidade de bens e males experimentados, a viver a vida novamente. Leibniz responde positivamente à questão argumentando que se não houvesse conhecimento da vida futura, as pessoas estariam decerto dispostas, diante da morte, a viver uma vida similar à já vivida (*Teodiceia*, § 13). O problema é que essa hipótese acaba por desconsiderar a peculiaridade do sofrimento individual e, portanto, permanece em um nível contingente. Em seguida, Kant rejeita a premissa de Leibniz (*Teodiceia*, § 13) de que o mal físico é algo intrínseco à natureza de uma criatura animal. O problema de tal afirmação, é que, como Kant observa, com ela, coloca-se perigosamente em risco a bondade de Deus, já que se poderia questionar, nesse caso, o motivo pelo qual o Criador nos traz à vida se nossa existência é por natureza algo indesejável. Por último, Kant ainda rejeita o argumento de Leibniz (*Teodiceia*, § 17) de que o mal físico deve ser considerado como uma condição para o desfrute de uma felicidade futura¹⁷³, uma vez que, para Kant, é incompreensível, do ponto de vista especulativo, como e porque Deus precisa instituir uma fase de testes para os seres humanos antes de conceder-lhes a felicidade. Em relação a essa questão, o nó não pode ser desatado mediante um apelo à sabedoria divina.

Enfim, as críticas de Kant são dirigidas ao problema de maior dimensão da Teodiceia acerca da “falta de justiça”. Para as contestações diante da justiça de Deus, o primeiro argumento que se apresenta é o de que há uma correspondência entre crime e castigo, ou seja, que todo o crime traz consigo a consciência de sua punibilidade. Assim, cada crime por si mesmo supostamente conduziria a uma punição correspondente por meio da repreensão interna da consciência. Mas, a esse respeito, Kant

172 Nas *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, Kant apresenta uma visão mais positiva em relação ao fato, defendendo que devemos pressupor um contrapeso entre dor e prazer nessa vida (AA 28:1097). Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, publicada em 1790, ele também assume uma posição semelhante (AA 05:422).

173 Este argumento foi antes defendido nas *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*. A perspectiva é mais uma vez otimista. Kant admite que “o mal físico é apenas uma instituição particular para levar os seres humanos à felicidade” (AA 28: 1080), na medida em que deve suscitar no ser humano a aspiração por um estado melhor, aprendendo a se esforçar para se tornar digno de felicidade (AA 28: 1080).

afirma não ser possível ser indiferente à falibilidade da consciência moral, pois onde falta integridade falta também o algoz para aplicar os castigos (AA 08:261). E mesmo que as censuras tenham algum efeito, elas logo são balanceadas e compensadas pelos prazeres sensíveis. Uma vez admitida essa inconformidade, o segundo argumento baseia-se na ideia de uma organização não intencional da natureza, a saber, uma suposta harmonia segundo a qual o sofrimento seria, na verdade, um meio para elevar o valor da virtude ou, em outras palavras, um amolador da virtude. Kant observa, no entanto, que de nada vale esse argumento se essa suposta harmonia não puder ser verificada em algum momento, nem que seja ao menos no fim da vida, mediante uma conformação precisa entre virtude e felicidade, crime e punição. O que a experiência nos mostra, não obstante, é que o mal-estar não se manifesta para que a virtude se fortaleça (AA 08:261), mas simplesmente porque se age virtuosamente contra o amor de si. No entanto, isto é precisamente o oposto de qualquer forma de justiça. Ademais, como Kant salienta, dizer que essa prestação de contas não se realiza aqui, mas em outra vida, nunca pode satisfazer o indivíduo plenamente. Por último, Kant menciona o argumento da correção da inconformidade em outra vida. Ora, visto que a conformidade dos bens e dos males não pode ser julgada segundo fins suprassensíveis, resta imaginar que uma outra ordem de coisas tomará lugar em um mundo futuro (AA 08:262). É notável nesse ponto mais uma referência a Leibniz, cuja hipótese do reino da graça defende, através da justiça de Deus, a correção da inconformidade entre as ações e suas consequências em outra vida. No entanto, os limites impostos pela filosofia crítico-transcendental, sobretudo os desenvolvidos na doutrina dos paralogismos, mostram que essa solução permanece sem apoio, na medida em que se mantém atrelada a um interesse meramente teórico da razão e não se justifica mediante uma faculdade moralmente legisladora. Ora, uma vez que a razão teórica guia-se fundamentalmente pelas leis da natureza, ela permanece incapaz de conceber um destino que seja diferente do da ordem natural (AA 08:262).

3.4 Os LIMITES DA TELEOLOGIA FÍSICA

No artigo de 1791, a crítica à razão teórica não se dirige apenas ao seu uso constitutivo, como se observa na rejeição kantiana aos

argumentos especulativos da teodiceia doutrinal. Ela também aponta os limites de seu uso regulativo/reflexionante. Na filosofia crítico transcendental, Kant admite um uso da razão que não se dirige ao conhecimento de objetos, mas apenas à regulação do funcionamento de nossas faculdades. Nessa última acepção, a teleologia ou a doutrina dos fins pode ser admitida. Kant admite haver boas razões para que, na pesquisa natural, pensemos que a natureza é constituída segundo fins. A interdição do dogmatismo certamente obstrui o caráter constitutivo da teleologia. Mas o juízo teleológico, enquanto um juízo reflexionante de caráter meramente regulativo, imanente e subjetivo, permanece válido para se conceber a possibilidade das coisas segundo fins, ampliando a capacidade explicativa da ciência natural sem prejuízo de sua compreensão mecânica (AA 05: 218). Dessa forma, Kant acredita que, segundo nosso princípio de conformidade a fins, encontramos no domínio empírico ordem e regularidade, o que se evidencia, por exemplo, quando investigamos a constituição dos organismos. Admite-se, portanto, que o processo de constituição da natureza parece se dirigir segundo um plano, cuja origem nos remete a uma causa criadora (AA 05: 369-370). A teologia física é a tentativa da razão de deduzir dos fins naturais a causa suprema da natureza e suas propriedades (AA 05:436). No que diz respeito à teodiceia, no entanto, como Kant observa, a teologia física permanece limitada, pois não nos permite pensar o conceito moral de Deus, como governante do mundo, uma vez que não é capaz de deduzir as propriedades para a causa da natureza além daquelas que nos revela a experiência em relação aos seus efeitos. (AA 05: 438). Portanto, o conceito de Deus da teologia física permanece limitado ao conceito do divino artífice ou do entendimento artístico, que cria a natureza segundo regras de perfeição, mas é destituído de características morais. A teologia física não é capaz, por conseguinte, de lidar com a questão última da razão a respeito do fim término da Criação (AA 08: 256).

A consequência dessa limitação é que, embora a teologia física nos permita pensar Deus como Autor da natureza, em última instância apenas a razão prática pode responder àquele conjunto de objeções contra a providência divina, “cuja força tem levado muitos homens à loucura e os feito cair em desespero” (AA 28:1076). Baseado nisso,

Kant apresenta o conceito de uma teodiceia “autêntica” em detrimento da teodiceia doutrinal (AA 08: 264). A “teodiceia autêntica” não é uma “interpretação de uma razão *raciocinante* (especulativa), mas de uma razão prática *poderosa*” (AA 08: 264). Ela não busca uma justificação teórica para os propósitos divinos, mas, ao contrário, tem o propósito de afastar “as objeções contra a sabedoria divina” assumindo o “conceito de Deus enquanto um ser sábio e moral” como “uma asserção da própria razão” (AA 08: 264), isto é, como uma pressuposição necessária da razão prática. Por conseguinte, o anunciado fracasso de todas as tentativas filosóficas de teodiceia não pode ser considerado como um fracasso verdadeiro, pois, embora o caminho para a justificação de Deus esteja fechado à razão especulativa, a teodiceia se revela como um assunto da teologia moral, a saber, da teologia de acordo com princípios práticos da razão. Uma vez que os caminhos da razão teórica e da experiência estão fechados, a teologia moral se apresenta, dentre todas as teologias da razão, como a única capaz de justificar o “fim término da Criação” e afastar as objeções da teodiceia mediante uma “prova conduzida completamente a priori” (AA 08:255).

3.5 A TEODICEIA AUTÊNTICA E A DOUTRINA DO SUMO BEM

Ao mencionar o “fim término de todas as coisas” (AA 08: 256), Kant encontra-se em referência à sua doutrina do sumo bem. Para a compreensão do conceito de uma “teodiceia autêntica” é importante, portanto, analisar alguns aspectos da doutrina do sumo bem, na maneira como é desenvolvida na segunda e na terceira *Crítica*, bem como nas *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*.

O conceito de “fim término de todas as coisas” (AA 08: 256) está diretamente ligado ao conceito de “sumo bem derivado” ou “sumo bem no mundo” (AA 05:450). Na *Crítica da Razão Prática* e nas *Lições*, o conceito de “sumo bem derivado” é assumido em referência ao conceito leibniziano de “o melhor dos mundos possíveis” (AA 05: 125; 28:1102). Mas, diferente do conceito metafísico de Leibniz, sua compreensão acontece com base na exigência da razão prática em conceber um mundo no qual existe a “exata proporção” entre “virtude e felicidade”. Dessa forma, “o melhor dos mundos possíveis” é o “fim da Criação”,

entendido como sistema de todos os fins, a saber, compreendido como sistema segundo os fins da liberdade e da natureza (AA 28:1099). Em suma, nesse sistema, precisamos considerar, de um lado, a virtude, que é a capacidade humana de determinar as máximas da vontade segundo a lei moral; ou, em outras palavras, a capacidade do ser humano de seguir, independente do mecanismo da natureza, a lei autônoma que a razão lhe impõe. Portanto, o ser humano sob leis morais é, de acordo com a *Crítica da Faculdade de Julgar*, o “fim último da liberdade” (AA 05: 448). Do outro lado, temos de considerar ainda a felicidade compreendida como a condição de um ser racional no mundo na qual tudo, no todo da sua existência, se passa de acordo com sua vontade e desejo. Trata-se da condição subjetiva de uma vontade sob a lei moral, chamada também de sumo bem físico ou, nas palavras da *Crítica da Faculdade de Julgar*, “fim último da natureza” (AA 05: 449). Se virtude e felicidade representam então respectivamente os fins da liberdade e da natureza, a razão precisa conceber, em sua exigência de unidade, a conexão destes dois elementos em um sistema possível de todos os fins. A razão depara-se, no entanto, diante dessa exigência de completude, com o problema da contrariedade teleológica, que, na *Crítica da Razão Prática*, aparece na forma do conflito da razão consigo mesma, a saber, na “antinomia da razão prática” (AA 05:114). Na antinomia, a razão exige a conexão dos dois elementos do sumo bem, mas isto parece impossível, porque virtude e felicidade pertencem a domínios completamente distintos. A ordem da liberdade é aquela governada pelas leis puras do arbítrio, enquanto a ordem da natureza é aquela regida pelas leis causais do entendimento, atualizadas mediante a intuição dos fenômenos. O problema é que não encontramos nem na lei moral e nem na natureza um fundamento que possa assegurar tal conformidade. O problema da teodiceia emerge nesse ponto, quando o problema antinômico-teleológico se manifesta na aparência de uma “injustiça”, que se constata a partir do fato de que da “dignidade” moral não resulta necessariamente nenhum prospecto de felicidade no curso natural das coisas. A inconformidade entre mérito e recompensa, e indiretamente entre demérito e punição, manifesta-se, do ponto de vista moral, na forma da última objeção da teodiceia, aquela em relação à “falta de justiça”. Diante do problema, a razão precisa de um artifício

que permita pensar as condições de possibilidade da conexão entre os dois elementos do sumo bem, no qual a virtude, como condição suprema, seja a causa da felicidade, como bem derivado.

A razão prática só encontra uma solução possível para seu conflito na transição da moral autônoma para a religião nos limites da razão, que acontece, em última instância, por meio da postulação da “existência de uma causa da natureza distinta da natureza em seu conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, a exata concordância da felicidade com a moralidade”. Considerando que o problema antinômico-teleológico assume a forma aparente de uma “injustiça”, a solução depende estritamente do conceito moral de Deus, de modo que essa “causa da natureza” não pode ser postulada senão como sendo “um sábio e onipotente distribuidor” que julga rigorosamente “de acordo com a conformidade de entes racionais a seu dever” (AA 05: 125).

Para entender o argumento de Kant mais a fundo, é preciso voltar ao seu conceito de ética e à sua fundamentação nos aspectos inteligíveis da vontade. Como a determinação da vontade pelo imperativo categórico acontece sempre no âmbito interno das disposições, toda disposição de ânimo deve carregar consigo um valor positivo ou negativo, em relação à sua adequação ou não adequação à lei. Dessa qualidade positiva ou negativa da disposição deve seguir um prospecto de recompensa ou punição (AA 27:284)¹⁷⁴ pelo qual a consciência moral julga o ser humano no “tribunal da consciência”. A “consciência moral é o juiz interior de todas as ações livres” e “deve ser pensada como princípio subjetivo de uma responsabilidade sobre seus atos assumida perante Deus” (AA 06: 439)¹⁷⁵. Kant deixa claro que esse tribunal é a corte de justiça estabelecida no *interior* do homem¹⁷⁶. É a partir da consciência moral que, na passagem

174 Ver *Lições de Ética*, 2018, p.182-184; Ed. Menzer, 1924, p.66-67). Para comentário Ver Cunha, *A Gênese da Ética de Kant*, p.230-231.

175 Ver a seção “Da consciência moral” nas *Lições de Ética* (2018, p.300-311; Ed. Menzer, 1924, p. 161-169).

176 Ver *Lições de Ética*: “A esse foro interno vinculamos, ao mesmo tempo, o *forum divinum*” (2018, p.205, Ed. Menzer, 1924, p.82-83). Também, “esse fórum internum é um fórum divinum, posto que nos julga conforme nossas disposições mesmas” (2018, p. 206; 1924, Ed. Menzer, p.83-84). Ver também: “A consciência moral representa

da moral para a religião, Kant presume a possibilidade de um “princípio de conveniência”, tal como o de Leibniz (Teodiceia, § 73- 74), segundo o qual deve haver uma conexão necessária da recompensa e punição com a boa e má ação. A partir disso, Kant pensa, no âmbito da teologia moral, um conceito de “justiça remunerativa”¹⁷⁷ (AA 28: 1085), segundo o qual toda boa ação deve ser acompanhada de um valor passível de recompensa (a “dignidade da felicidade”), e a noção de “justiça vingativa” (AA 28: 1085) na qual se pressupõe que ao delito segue uma culpabilidade passível de punição: “todo crime, para além de sua punição, carrega uma culpabilidade [Strafwürdigkeit] pelo que aconteceu. As punições que devem, portanto, seguir necessariamente à ação são as morais e são *poenae vindicativae*” (2018, p.184; Ed. Menzer, 1924, p.67)¹⁷⁸. A teodiceia exige que haja um princípio unificador pelo qual a relação entre as disposições de ânimo e suas consequências possam se tornar efetivas tanto no conceito de justiça remunerativa quanto no de justiça vingativa. Esse é o problema que está na base da antinomia da razão prática, segundo a qual a exigência suprema da razão prática não pode ser realizada na conexão dos elementos do sumo bem. Como a consciência moral não pode garantir, por si mesma, a conexão necessária exigida por este conceito de justiça, a razão prática encontra o princípio unificador propriamente no conceito moral de Deus. A justiça de Deus apresenta-se, na teologia moral, justamente como o elemento racional mediador entre a santidade e a bondade de Deus. Enquanto a santidade de Deus pressupõe a “virtude suprema” (AA 28:1074) ou “a absoluta ou ilimitada perfeição da vontade” (AA 28:1075) e a sua bondade é “o comprazimento imediato do bem-estar de outros” (AA 28:1076), “essa limitação da santidade por meio da santidade na repartição é precisamente a justiça” (AA 28: 1074). Em outras palavras, a justiça divina limita a bondade de modo “a distribuir o bem de acordo

o tribunal divino em nós; primeiramente, porque nossas disposições e ações são julgadas segundo a pureza e a santidade da lei” (2018, p.309; Ed. Menzer, 1924, p.166).

¹⁷⁷ Mais estritamente, Kant não considera a justiça remunerativa como um ato próprio de justiça, mas sim de bondade (AA 28: 1086). Essa concessão é feita porque a distribuição da felicidade segundo à dignidade dos seres humanos não pode ser entendida como uma obrigação de Deus para com os seres humanos.(AA 28: 1086) (2018, p.266-267; Ed. Menzer, 1924, p.133).

¹⁷⁸ Além das *Lições de Ética*, ver também as *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* (AA 28:1086-1087).

com a *dignidade* do sujeito” (AA 28:1086-1087). Nesse sentido, a justiça é “uma perfeição negativa” (AA 28: 1076) que limita a bondade segundo a santidade de modo que a felicidade deva se “expressar de acordo *com a proporção da dignidade do sujeito*” (AA 28: 1074). A “consciência moral” entendida como “tribunal divino” permite a reinterpretação kantiana do “princípio de conveniência” de Leibniz, segundo os pressupostos da razão prática, preservando ainda o seu rigor racionalista. Ao postular a existência de Deus, como governante moral do mundo, Kant pensa ao mesmo tempo o tribunal divino como a instância a partir da qual se pode inferir que “a boa conduta, um dia, estará ligado inseparavelmente ao bem estar, da mesma forma que a corrupção moral estará ligada à punição” (AA 28: 1065)¹⁷⁹.

É importante levar em conta que tal argumento moral não fornece uma prova teoricamente válida de que Deus existe, nem da efetividade de Sua justiça. Os postulados não são asserções que se apoiam em uma constatação teórica, mas nas condições de possibilidade do objeto da razão (o sumo bem) (AA 05:142). São fundados, portanto, em um assentimento subjetivo, ou seja, em uma fé racional, que precisa ser assumida em sentido objetivo do ponto de vista prático (AA 05: 157)¹⁸⁰. Os postulados são, nesse sentido, expressão de uma crença moral da razão, que, no artigo de 1791, é ilustrada na reinterpretação de uma alegoria do velho testamento (AA 08:264). A alegoria bíblica de Jó é apresentada para ilustrar os pressupostos da teodiceia autêntica. Kant destaca o fato de Jó, mesmo vivenciando muitos infortúnios, manter-se firme em sua crença no governo de Deus, diferente dos seus amigos que, ao buscar uma explicação para os males que o afligiam, demonstravam um desejo inquisitivo de conhecer os propósitos divinos (AA 08:266). Esses

179 Ver também *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* AA 28: 1086.

180 Kant observa que o argumento moral não é algo inovador (AA 05:458), uma vez que ele nasce de uma velha necessidade já inscrita imediatamente na própria razão, desde que os seres humanos começaram a se refletir sobre o justo e o injusto e sobre a inadequação entre mérito e recompensa, entre demérito e punição, no curso do mundo, e viram a necessidade de representar um estado de coisas capaz de superar a “contradição entre um fim término dado a eles internamente, como dever, e uma natureza sem qualquer fim” (AA 05:458). O único princípio de possibilidade de conexão ao qual foi possível chegar, desde então, é “o de uma causa suprema governando o mundo segundo leis morais”.

amigos, sem encontrar um crime a ser imputado ao pobre Jó, passaram “a julgar a priori que ele precisaria ter alguma culpa, pois, do contrário, a justiça divina não seria possível com relação à sua infelicidade”. Firme em sua convicção, Jó mostra-se sereno e sincero frente a sua situação, enquanto seus amigos mostram-se preocupados em discernir as razões do julgamento divino. Deus demonstra, por conseguinte, sua predileção pela “franqueza de Jó” (AA 08:265), revelando-lhe a sabedoria da criação: todas as coisas “foram organizadas teleologicamente”, embora estas coisas, quando vistas “na perspectiva dos outros e dos próprios homens”, contradigam os fins e pareçam “ser incapazes de serem reunidas em um plano ordenado universalmente segundo a bondade e a sabedoria”. A natureza não é constituída de tal maneira que seja possível ao homem reconhecer nela um propósito unificado que, ao mesmo tempo, pudesse nos apontar a existência de um sábio e moral autor. Por meio de nossa capacidade limitada, não identificamos apenas ordem, mas também desorganização, feiura, destruição e inconformidade. Mas mesmo assim, o curso do mundo deve nos comprovar “a manutenção do todo e a ordenação”, embora seus caminhos sejam “indecifráveis para nós pela ordem física das coisas, bem como pela ligação delas com a ordem moral (as quais para a nossa razão ainda são mais impenetráveis)”. Por isso os amigos de Jó, que atribuíam a si “maior razão especulativa”, são condenados, enquanto Jó, que “se recusou a falar incautamente sobre coisas que lhe são demasiado altas e das quais nada compreende”, tem “a veracidade do coração” e “a honestidade” (AA 08:267) recompensadas com uma visão bem-aventurada da “sabedoria da criação” (AA 08:266). A despeito dos males, Jó manteve-se firme em sua crença no governo divino: “[a]té o meu fim chegar, não vou me afastar da minha devoção”. Então “com sua disposição de ânimo ele demonstra que não funda a sua moralidade sobre a crença, mas que funda a sua crença sobre a moralidade”. Constituída nos alicerces da verdadeira “religião dos bons costumes”, Kant apresenta, conclusivamente, sua nova concepção sobre a teodiceia: “a Teodiceia não se apresenta tanto como uma tarefa em proveito da ciência, mas muito mais como algo relativo aos assuntos da crença” (AA 08:267). Portanto, uma teodiceia “autêntica” não pretende ser uma teoria científica, mas abdica da especulação para assumir a crença moral de que o mundo é coerentemente constituído por um governo divino.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Bruno. **A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em relação com a teodiceia**. São Paulo: LiberArs, 2017.

_____. Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural: a rejeição do voluntarismo teológico na moral. **Transformação** v.38, n.3 (2015), p.99-116.

_____. Kant e Rousseau: religião e teodiceia nas Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime. **Studia Kantiana** v.16, n.1 (2018), p.5-22.

_____. Kant e a Defesa da Causa de Deus: algumas considerações sobre o opúsculo kantiano sobre a teodiceia. **Revista Ética e Filosofia Política**. n.21, v. 1. (2018), p.5-21.

HENRICH, D. Über Kants früheste Ethik. **Kant-Studien**. v.54. (1963), p. 404-431.

KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften**. v. I-XXVIII, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1970.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Traduzido por Fernando C. Matos. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2012.

_____. Sobre o Fracasso de toda Tentativa Filosófica na Teodiceia. Traduzido por Joel T. Klein. **Studia Kantiana** n.19 (2015), p.153-176.

_____. Reflexões sobre o Otimismo. Traduzido por Bruno Cunha. **Studia Kantiana** n.18 (2015), p. 206-226.

_____. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Traduzido por Fernando C. Matos. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2016.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Traduzido por Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2016.

_____. Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime (seleção de notas). Traduzido por Bruno Cunha. **Kant E-prints** v.11, n.2. (2016), p.51-79.

_____. **Lições de Ética**. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp. 2018.

_____. **Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião**. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2019.

_____. **A Religião nos Limites da simples Razão**. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2024.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Die philosophischen Schriften**”. Ed.: Gerhardt, C, I. Hildesheim: Olms Verlag. 1996. (GP).

_____. **Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus , a Liberdade do Homem e a Origem do Mal**. Traduzido por William Piauú e Juliana Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

RATEAU, Paul. O projeto da Teodiceia Leibniziana: questões teóricas e práticas. **Aufklärung**, v.6. João Pessoa, 2018, p.11-26.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Oeuvres Complètes**. Paris: 1856.

SCHNEWIND, Jeromé. **A Invenção da Autonomia. uma história da filosofia moral moderna**. São Leopoldo: Editora Usisinos, 2001.

SHELL, S. M. **Kant and Limits of Autonomy**. London: Harvard University Press, 2008.

SCHMUCKER, Josef. **Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen**. Meisenheim: A. Hain, 1961.

VELKLEY, Richard. **Freedom and End of Reason: On the Moral Foundation of Kant’s Critical Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.