

Kant e a questão de Deus

Introdução

Wilhelm Weischedel, no seu estudo relativamente recente sobre «o Deus dos filósofos», mostra que a questão de Deus constitui «a problemática central da filosofia», de Tales e Anaximandro a Nietzsche e Heidegger. «Mesmo onde a teologia filosófica está em decadência (...), continua a ter uma importância decisiva, pelo menos como algo que há que superar antes de qualquer outra coisa. Por isso, com razão (...) o discurso sobre Deus é considerado o problema essencial da filosofia»¹.

Esta afirmação encontra uma prova cabal na filosofia kantiana. É na *Crítica da Razão Pura* que o filósofo de Königsberga formula as perguntas célebres: «Todo o interesse da minha razão (tanto especulativo como prático) se reduz às três perguntas seguintes: 1.º — *Que posso saber?* 2.º — *Que devo fazer?* 3.º — *Que é que tenho a esperar?*»². Na Introdução à *Lógica*, às três perguntas acrescenta uma quarta: «O que é o homem?», continuando: «A Metafísica responde à primeira pergunta, a Moral à segunda, a Religião à terceira e a Antropologia à quarta. Mas, no fundo, todas podem ser atribuídas à Antropologia, porque as três primeiras perguntas relacionam-se com a última»³. Como nota Jean Lacroix, «A palavra 'homem' aqui substitui a palavra 'razão'»⁴. Há, pois, na multiplicidade da obra kantiana, um desígnio unitário, que é o da marcha infinita do homem na efectivação do reino dos fins, supremo objectivo

¹ Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, 1971, I, p. 494.

² Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, 1944, II, p. 273. Por uma questão de comodidade, será citada, daqui para diante, apenas com a indicação do volume (I, II), seguindo-se as páginas.

³ Immanuel Kant, *Logik, Einleitung*, em *Werke*, Wiesbaden, 1958, p. 448.

⁴ Jean Lacroix, *Kant et le Kantisme*, Paris, 1967, 2.ª ed., p. 11. Será citado, daqui para diante, apenas com a indicação Lacroix, seguindo-se as páginas.

da razão. Neste sentido, Deus está no horizonte da investigação kantiana.

É certo que Kant vai concluir que não é possível a demonstração científica da existência de Deus. Mas, como bem observa Hans Küng, «por detrás da crítica de Kant, não se esconde, como muitas vezes se julga, uma atitude de resignação nos assuntos da razão, mas, pelo contrário, a fundada convicção ético-religiosa da necessidade de colocar limites à razão»⁵. Martin Heidegger viu perfeitamente que o sentido da *Crítica da Razão Pura* é que «a base para a fundamentação da metafísica é a razão pura humana, de tal modo que, para o cerne desta problemática do fundamento, é essencial precisamente a humanidade da razão, isto é, a sua finitude»⁶. Kant apercebe-se de um profundo paradoxo. Por um lado, a razão humana está naturalmente orientada para a metafísica nos seus objectos supremos: Deus, a liberdade e a imortalidade, que são «problemas inevitáveis»⁷. Por outro lado, encontra-se permanentemente no embaraço, e os seus cultores não se entendem. «A razão humana tem este destino singular, numa parte dos seus conhecimentos, de ter de preocupar-se com certas questões que não pode evitar. Com efeito, estas questões impõem-se à razão pela sua própria natureza, mas ela não pode dar-lhes uma resposta, porque ultrapassam completamente as suas possibilidades»⁸. A pergunta é então a seguinte: «Porque é que até agora a ciência (metafísica) não pôde ainda abrir um caminho seguro? Seria por acaso impossível? Por que motivo, pois, a natureza terá inspirado à nossa razão essa tendência infatigável para perseguir o seu rasto, como se se tratasse de um dos seus interesses mais importantes? (...) Talvez até agora nos tenhamos equivocado no caminho. Mas em que motivos fundar a esperança de que, entregando-nos a novas investigações, seremos mais felizes do que os que nos antecederam?»⁹. É, pois, um novo método que se impõe. Kant vai instaurar um tribunal, que é a própria razão criticando-se a si mesma: «Este tribunal é a própria *Crítica da Razão Pura*»¹⁰. Esta *Crítica* tem uma dupla

finalidade e utilidade: *negativa* (mostrar os limites da razão no seu uso especulativo) e *positiva* (abrir novas possibilidades à razão, pela mediação moral). «Tive, pois, que suprimir o *saber*, para lhe substituir a *crença*»¹¹.

Deus como supremo ideal da razão pura

É na Dialéctica transcendental que Kant mostra explicitamente que a metafísica não é possível como ciência, isto é, enquanto saber científico-objectivo. Por isso, embora o tema deste trabalho seja a questão de Deus, referir-se-á também a liberdade e a imortalidade, pois existe um nexo de implicação entre as três Ideias da razão.

A Lógica transcendental divide-se em Analítica transcendental, que é uma lógica da verdade, respondendo à questão de como é possível uma matemática pura e uma física pura, ou seja, de como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, e Dialéctica transcendental, que é uma lógica da aparência, pois somos tentados a servir-nos dos seus princípios para lá dos limites da experiência. A Dialéctica transcendental tem precisamente por função criticar a razão no seu uso hiperfísico, isto é, na sua pretensão de atingir as coisas em si mesmas¹². De facto, «estamos perante uma *ilusão natural* e inevitável, que repousa sobre princípios subjectivos e os apresenta como princípios objectivos»¹³.

O espírito é por natureza sistematizador e unificante. A unificação, começada na Estética e continuada na Analítica, quer, pois, ser suprema na Dialéctica. Assim, «se o entendimento pode ser definido como a faculdade de reduzir os fenómenos à unidade mediante regras, a razão é a faculdade de reduzir à unidade as regras do entendimento sob princípios. Ela não se relaciona, pois, jamais imediatamente com a experiência ou com um objecto, mas com o entendimento, a cujos conhecimentos diversos ela se esforça por dar uma unidade *a priori* mediante certos conceitos; esta unidade pode ser chamada racional e distingue-se essencialmente do que se pode tirar do entendimento»¹⁴. Como se vê, Kant distingue entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*).

A função da razão é, portanto, garantir a unidade racional suprema, elevando-se, pelo raciocínio, a uma síntese incondicionada

¹¹ I, 28.

¹² Cf. I, 102-103.

¹³ I, 300.

¹⁴ I, 303.

⁵ Hans Küng, *Existiert Gott?*, Munique, 1978, p. 592. Será citado, daqui para diante, apenas com a indicação Küng, seguindo-se as páginas.

⁶ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort/Reno, 1951, 2.ª ed., p. 28.

⁷ I, 40.

⁸ I, 9.

⁹ I, 21.

¹⁰ I, 11.

e absoluta de todos os conhecimentos do entendimento. «(...) os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) ocupam-se da unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais se deixam reduzir a três classes, contendo a primeira a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante; a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenómeno; a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objectos do pensamento em geral. O sujeito pensante é o objecto da psicologia; o conjunto de todos os fenómenos, o da cosmologia; e o que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ser de todos os seres), o objecto da teologia»¹⁵. As ideias transcendentais são, pois, três: Alma (unidade de todos os fenómenos subjectivos), Mundo (unidade dos fenómenos físicos) e Deus (unidade de tudo), e estão em conexão com as categorias da relação¹⁶. Por outras palavras: «A metafísica não tem por objecto próprio das suas investigações senão três ideias: Deus, a liberdade e a imortalidade, de modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro como a uma conclusão necessária. Aliás, tudo aquilo de que esta ciência se ocupa não passa para ela de um meio para chegar a estas ideias e à sua realidade»¹⁷.

A metafísica não pode, porém, ser construída como ciência. De facto, as ideias não têm valor objectivo, não são determinações das coisas em si, ainda que a mente humana tenha essa ilusão. São apenas ideias, sem conteúdo, já que a totalidade a que se referem não é dada na experiência. Ora, não há intuição intelectual, mas apenas sensível. «Entendo por ideia um conceito necessário ao qual não pode corresponder nenhum objecto dado pelos sentidos»¹⁸. Não sendo objectiváveis, pois não lhes corresponde nenhum objecto adequado, o seu uso teórico é ilegítimo. Ligam apenas subjectivamente os nossos conceitos. Quer dizer, Deus, Alma, Mundo têm apenas existência lógica. «São conceitos da razão pura (...) transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, onde se pudesse encontrar um objecto adequado à ideia transcendental»¹⁹.

É certo que a razão tenta provar com raciocínios vários o valor objectivo, transcendente, numérico das ideias, como se se referissem

¹⁵ I, 325.

¹⁶ Cf. I, 317 e 325.

¹⁷ I, 327, em nota.

¹⁸ I, 320.

¹⁹ I, 320.

a objectos que a razão pode conhecer. Mas esses raciocínios, embora «resultem da natureza da razão», «pelos seus resultados mais merecem o nome de sofismas do que de raciocínios»²⁰.

Paralogismos da psicologia racional

Assim, os raciocínios usados pela psicologia racional para demonstrar aparentemente a natureza do sujeito, isto é, que a alma é uma substância, simples, imortal, etc., são paralogismos. «Nos processos da psicologia racional, há um paralogismo que domina, e que é representado pelo silogismo seguinte: *O que não pode ser concebido senão como sujeito também não existe senão como sujeito e é por conseguinte substância; Ora, um ser pensante, considerado simplesmente como tal, não pode ser concebido senão como sujeito; Portanto, também não existe senão como sujeito, isto é, como substância*»²¹. É claro que o termo sujeito é usado com significados diversos nas duas premissas: na maior, refere-se ao eu transcendente (numérico); na menor, ao eu transcendental (fenoménico) do eu penso, que é o princípio supremo de todo o uso do entendimento, como mostrou na Analítica. Não se pode, pois, conhecer o sujeito como ele é em si mesmo. Reafirmando o que dissera ao falar da apercepção transcendental, Kant escreve: «Por este «eu», por este «ele» ou por «essa coisa que pensa» nada nos representamos a não ser um sujeito transcendental dos pensamentos=X. E este sujeito não pode ser conhecido senão pelos pensamentos, que são os seus predicados: isoladamente, não podemos ter dele o menor conceito»²². A propósito deste texto, deveremos lembrar, com Verneaux, que o termo transcendental tem em Kant seis sentidos diferentes, como aliás outros termos, incluindo o de metafísica, também são usados com sentidos diversos. Assim, aqui, «o sujeito transcendental não é, como se poderia crer, a consciência pura: é o verdadeiro eu tal como existe em si» (23).

Por conseguinte, pela razão especulativa, muito menos será possível demonstrar a imortalidade da alma. O motivo é sempre o mesmo: «eu existo pensante, esta proposição é empírica e só pode

²⁰ I, 329 e 330.

²¹ I, 338.

²² I, 334.

²³ Roger Verneaux, *Le Vocabulaire de Kant*. Paris, 1967, p. 132.

determinar a minha existência do ponto de vista das minhas representações no tempo»²⁴. A necessidade de admitir a imortalidade funda-se na razão, «como faculdade prática»²⁵.

Antinomias da razão

Também os raciocínios usados na cosmologia para determinar aparentemente a origem e a natureza do mundo são inconcludentes. São as famosas antinomias, que correspondem respectivamente à quantidade, à qualidade, à relação e à modalidade.

Temos assim a primeira antinomia: «o mundo tem um começo no tempo, e é também limitado no espaço» (tese); «o mundo não tem nem começo (no tempo) nem é limitado no espaço, mas é infinito no tempo e no espaço» (antítese)²⁶. Segunda antinomia: «toda a substância composta no mundo, é-o de partes simples e não existe absolutamente nada senão o simples ou o composto do simples» (tese); «nenhuma coisa composta, no mundo, o é de partes simples, e nele não existe absolutamente nada de simples» (antítese)²⁷. Terceira antinomia: «a causalidade determinada pelas leis da natureza não é a única donde possam ser derivados todos os fenómenos do mundo. É necessário admitir também, para explicá-los, uma causalidade livre» (tese); «não há liberdade, mas tudo no mundo acontece segundo leis naturais» (antítese)²⁸. Na quarta antinomia, temos a tese: «o mundo implica qualquer coisa que, ou como sua parte ou sua causa, é um ser absolutamente necessário», a que se contrapõe a antítese: «não existe em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, como sendo sua causa»²⁹.

Donde provêm as antinomias, que são dilemas insolúveis, senão da pretensão de transcender a experiência? Os argumentos são inconcludentes, porque repousam sobre um mal-entendido, isto é, partem do falso pressuposto de que se pode afirmar ou negar qualquer coisa do mundo em si mesmo. É precisamente desse pressuposto que partem tanto os racionalistas, que se decidem pelas teses, como os empiristas, que apresentam os argumentos para sustentar as anti-

²⁴ I, 344.

²⁵ I, 347.

²⁶ II, 17.

²⁷ II, 23.

²⁸ II, 30-31.

²⁹ II, 37.

teses. Kant observa que «o próprio empirismo se torna dogmático em relação às ideias»³⁰.

Como solucionar então estes problemas inevitáveis e decisivos da dialéctica cosmológica? O idealismo é a «chave da solução»³¹. Assim, se nas duas primeiras antinomias as teses e as antíteses são falsas, nas duas últimas são verdadeiras. Mas como podem ser igualmente verdadeiras? As teses são-no no domínio inteligível, isto é, do ponto de vista da razão, e as antíteses, do ponto de vista do entendimento, no domínio sensível³². É esta distinção que permite pensar a liberdade, isto é, «que a natureza não está pelo menos em *contradição* com a causalidade livre»³³. Consequentemente com a sua teoria do conhecimento, segundo a qual o princípio de causalidade só tem uso legítimo dentro do mundo fenoménico, exclui a possibilidade de demonstrar a existência do Ser necessário. O absoluto é, no entanto, pensável.

Crítica das provas tradicionais da existência de Deus

No movimento da razão para uma plena sistematização, ela não fica apenas nas ideias, mas vai até ao *ideal*, que deve ser um ser individual, embora sem nunca poder atingi-lo.

O incondicionado absoluto é uma exigência da razão, tanto no plano prático como no plano teórico. De facto, no plano dos actos propomo-nos um modelo perfeito que serve precisamente de fundamento à possibilidade da perfeição: «Como a ideia dá a regra, o ideal em caso semelhante serve de protótipo para a plena determinação da cópia, e não temos outra medida das nossas acções a não ser a conduta desse homem divino que encontramos no nosso pensamento, com o qual nos comparamos e segundo o qual nos julgamos e nos corrigimos, mas sem nunca poder atingir a sua perfeição»³⁴. No plano teórico, a razão que prescreve ao entendimento a regra do seu uso perfeito, também não pode deixar de se referir a esse ideal enquanto conjunto de toda a possibilidade, condição da determinação completa de cada coisa. «A proposição: *toda a coisa existente é completamente determinada* (...) não implica apenas uma comparação

³⁰ II, 50.

³¹ II, 62.

³² Cf. Georges Pascal, *La Pensée de Kant*, Paris, 1966, p. 97.

³³ II, 107.

³⁴ II, 115.

lógica entre predicados, mas uma comparação transcendental entre a própria coisa e o conjunto de todos os predicados possíveis. O que significa que, para conhecer perfeitamente uma coisa, é necessário conhecer todo o possível e determiná-la por isso, tanto afirmativa como negativamente. A determinação completa é pois um conceito que nunca podemos representar *in concreto* na sua totalidade, e por conseguinte funda-se sobre uma ideia que tem unicamente a sua sede na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra do seu uso perfeito»³⁵. Jean Lacroix explica: «O que comanda a posição de Kant em relação a Deus é a análise que faz da origem da sua ideia em nós. Ela é cartesiana e platónica, e quase poderia dizer com Descartes: Deus é-nos conhecido (seria necessário dizer pensado) primeiro que nós próprios. Com efeito a ideia de Deus não deriva da experiência, não é *a posteriori*, mas *a priori*: é uma ideia racional. No sentido cartesiano ela é inata, já que a não tiramos do mundo, mas do nosso próprio fundo. Kant dá disso uma demonstração notável, não psicologicamente evidentemente, mas transcendental e reflexiva. Para pensar uma coisa como possível, basta pensar sem contradição. Mas, para pensá-la como real, é preciso, além disso, determiná-la: é real o que é inteiramente determinado. Leibniz definiu já o princípio da razão suficiente como um princípio de razão determinante. A realidade é o que se destaca do possível, realiza dele uma parte e se opõe ao resto. Uma coisa não se determina apenas por si própria, mas pela sua relação ao todo. Pensar alguma coisa como real é, pois, opô-la ao conjunto da possibilidade. Não há pensamento de algo, sem pensamento implícito da totalidade. Não é possível pensar *um ser*, quer dizer, um ser finito, determinado, sem o opor à ideia do ser ilimitado e com isso o compreender. Este todo da realidade, ao qual está implicitamente referido cada objecto particular, denomina-o Kant *omnitudo realitatis*. Limite e determinação significam limitação, determinação do infinito. (...) Não se pode pensar o finito e o imperfeito como reais sem pensar também o infinito e o perfeito, o relativo sem pensar o absoluto, o condicionado sem pensar o incondicionado»³⁶.

Portanto, Deus, *ens realissimum, omnitudo realitatis, ens originarium, ens summum, ens entium*, cujo conceito é o de um ser indi-

³⁵ II, 118.

³⁶ Lacroix, 57-58.

vidual, é uma ideia natural à razão, melhor, é o supremo ideal da razão. A sua existência é, porém, problemática. É certo que o Kant pré-crítico teve em certo apreço as provas da existência de Deus. Na sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), expôs o argumento teológico. Mais tarde (1763), em *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, desenvolveu o argumento ontológico, que tem mesmo como única demonstração, nestes termos: «Há um só Deus e um só fundamento de prova sobre o qual é possível assentar a existência de Deus, com uma certeza que nenhuma objecção abalará. Já a consideração da própria natureza do assunto nos leva directamente a esta conclusão. Todas as outras coisas que existem não importa quais nem onde, poderiam também não existir. A constatação das coisas contingentes nunca nos fornecerá, portanto, algum ponto de apoio para concluir a existência daquilo cuja existência é impossível. A diferença entre esta existência e todas as outras consiste unicamente em que a negação da existência de Deus é um não absoluto. A possibilidade interna, as essências das coisas, eis aquilo cuja supressão suprime todo o pensável. É por aí que se encontra o indício próprio da existência do ser de todos os seres»³⁷. Esse Deus é *allgenugsam*, criador da substância e Espírito, causalidade por liberdade³⁸.

No entanto, o Kant crítico vai criticar as provas tradicionais. Essa crítica valeu-lhe o epíteto de demolidor universal («Alleszermalmer»), tendo mesmo sido «perseguido por suspeita de agnosticismo e ateísmo encoberto»³⁹.

A razão especulativa pretende demonstrar a existência do Ser supremo, mediante provas que Kant declara serem apenas três: «a primeira prova é a prova *físico-teológica*, a segunda, a prova *cosmológica*, e a terceira, prova *ontológica*. Não há mais nem pode haver»⁴⁰. Ora, o que Kant vai demonstrar é «que a razão não avança mais numa destas vias (na via empírica) do que na outra (na via transcendental), e que é em vão que abre as suas asas para se elevar acima do mundo sensível exclusivamente mediante a força da especulação»⁴¹.

³⁷ Cit. em Pierre Laberge, *La Théologie Kantienne Précritique*, 1973, Ottawa, p. 153.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 149.

³⁹ Küng, 592.

⁴⁰ II, 129-130.

⁴¹ II, 130.

Neste seu exame crítico das provas, irá seguir a ordem inversa da seguida pela razão, pois, «embora a experiência forneça a sua primeira ocasião, não deixa de ser o conceito *transcendental* que guia a razão no seu esforço e fixa em todas as investigações deste género o fim que ela se propôs» 42. Mostrando como de facto a prova físico-teológica (melhor, teleológica) faz apelo ao argumento cosmológico e este se apoia, em última instância, na prova ontológica, seguirei, no entanto, a ordem histórica do seu aparecimento, por uma questão pedagógica.

Logo no início da demonstração da impossibilidade da prova físico-teológica, Kant apresenta o fundo geral da sua argumentação contra todas as provas: «De facto, como é que alguma vez pode ser dada uma experiência que seja adequada a uma ideia, se pertence precisamente à natureza da ideia que nunca uma experiência lhe possa ser adequada? A ideia transcendental de um ser primeiro necessário e absolutamente suficiente é tão imensamente grande, tão elevada acima de tudo o que é empírico, coisa sempre condicionada, que, por um lado, nunca se poderia encontrar na experiência matéria suficiente para encher um tal conceito e que, por outro, anda-se sempre às apalpadelas no condicionado e procura-se sempre em vão o incondicionado, de que nenhuma lei duma síntese empírica dá um exemplo nem o menor indício. Se o ser supremo estivesse na cadeia das condições, ele próprio seria um anel da série, e, exactamente como os anéis inferiores à cabeça dos quais está colocado, exigiria a investigação ulterior dum princípio ainda mais elevado. Mas se, pelo contrário, se quiser desligá-lo desta cadeia e, enquanto ser puramente inteligível, não compreendê-lo na série das causas naturais, que ponte pode a razão lançar para chegar até ele? Todas as leis da passagem dos efeitos às causas, toda a síntese e toda a extensão do nosso conhecimento em geral não se referem unicamente à experiência possível, isto é, aos objectos do mundo sensível? Poderão ter um sentido de outra maneira?» 43. Como se vê, Kant recoloca aqui toda a problemática da quarta antinomia da razão.

No entanto, o argumento físico-teológico «merece ser sempre lembrado com respeito» 44. Ele parte da observação do mundo, onde se descobre «uma cadeia de efeitos e de causas, de fins e de

42 II, 130.

43 II, 149-150.

44 II, 151.

meios, a regularidade no aparecimento e no desaparecimento das coisas», isto é, uma ordem e harmonia, «um tão vasto teatro de variedade, de ordem, de finalidade, e de beleza que (...), perante tantas maravilhas, (...) o nosso juízo sobre o todo acaba por resumir-se numa admiração muda, mas por isso mesmo mais eloquente» 45. Ora, «esta ordem conforme a um fim não é inerente às coisas do mundo, não lhes pertence senão de modo contingente, quer dizer que a natureza de coisas diversas não podia acomodar-se por si mesma, mediante tantos meios concordantes, a fins determinados, se esses meios não tivessem sido escolhidos expressamente e apropriados a esse fim por um princípio racional, que ordena o mundo segundo certas leis» 46. Deve, pois, existir, como causa desta ordem e harmonia, um ser racional, não finito, mas absoluto. Ora, aqui começa a falha da argumentação. De facto, «a finalidade e a harmonia da natureza não provariam senão a contingência da forma, mas não a da matéria, isto é, da substância do mundo» 47. Quer dizer que, se não se provar que «as coisas do mundo (...), mesmo na sua substância, (são) o produto de uma sabedoria suprema» 48, demonstrar-se-á, quando muito, um *arquitecto do mundo*, mas não um *criador do mundo* 49. Pela ordem do mundo, não se chegaria necessariamente a um princípio de organização não finito. Quer dizer, um *Welbaumeister* não é necessariamente o *Urheber*. É por isso que a prova teleológica «salta de repente para a prova cosmológica» 50.

Com efeito, o argumento cosmológico já não parte da ordem do mundo, mas da sua *contingência*, isto é, da existência do mundo que não tem em si a sua razão de ser. Ora, «esta prova que Leibniz chamava também a prova *a contingentia mundi*, pensamos expô-la e submetê-la ao nosso exame. Formula-se assim: se alguma coisa existe, deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, eu pelo menos, existo. Portanto, existe um ser absolutamente necessário. A menor contém uma experiência, e a maior conclui de uma experiência em geral para a existência do necessário. A prova começa, pois, propriamente pela experiência, e por conseguinte não é completamente deduzida *a priori* ou ontologicamente; e, como o objecto

45 II, 150.

46 II, 152.

47 II, 153.

48 II, 153.

49 Cf. II, 153-154.

50 II, 155.

de toda a experiência possível se chama o mundo, é chamada por essa razão prova *cosmológica*»⁵¹. Em nota, Kant explica que «esta argumentação é demasiado conhecida para ser necessário expô-la aqui mais longamente. Ela repousa sobre essa lei natural, chamada transcendental, da causalidade, a saber, que tudo o que é *contingente* tem a sua causa, e que essa causa, se por sua vez for contingente, deve também ter uma causa, até que a série das causas subordinadas umas às outras pare numa causa absolutamente necessária, sem a qual nunca seria completa»⁵². Mas, neste argumento cosmológico, esconde-se «toda uma ninhada de pretensões dialécticas que a crítica transcendental pode facilmente descobrir e destruir»⁵³. No fundo, resumem-se numa: passar do sensível ao supra-sensível. Ora, é ilegítimo servir-se do «princípio transcendental (que permite) concluir do contingente para uma causa, (pois trata-se de um) princípio que não tem valor a não ser no mundo sensível, e que nem sequer tem sentido fora desse mundo»⁵⁴. Não há, pois, possibilidade de sair deste mundo pela reflexão teórica. Mas, nota Kant, a prova vai mais longe, pois não pretende apenas estabelecer a exigência de qualquer coisa de necessário; ela é levada a «procurar um conceito que, tanto quanto possível, satisfizesse essa necessidade, e fizesse conhecer completamente *a priori* uma existência. Esse conceito julga-se encontrá-lo na ideia dum ser soberanamente real (...)»⁵⁵. Assim, conclui-se: «O conceito do ser soberanamente real é pois o único pelo qual um ser necessário pode ser concebido, isto é, que existe necessariamente um ser supremo»⁵⁶. O argumento pretende «estabelecer a identidade do ser necessário e do ser supremo», pois «o conceito do ser supremo é o único cujo objecto tem que existir necessariamente»⁵⁷. Quer dizer, subreptícia e inconscientemente, o argumento cosmológico está a basear-se nessa «desgraçada prova ontológica»⁵⁸. Já que pelo uso teórico da razão estamos limitados ao sensível, não há possibilidade de passagem do finito ao infinito, da existência empírica à

51 II, 138-139.

52 II, 139.

53 II, 141.

54 II, 142.

55 II, 138.

56 II, 139.

57 Georges Pascal, *o. c.*, p. 103.

58 II, 138.

existência de Deus, a não ser fazendo apelo à «prova ontológica que se funda sobre conceitos puramente racionais (e que) é a única prova possível, se é que há uma prova possível dum proposição tão extraordinariamente elevada acima de todo o uso empírico do entendimento»⁵⁹. Por conseguinte, o nó da questão está em saber qual o valor do argumento ontológico, subjacente às outras duas provas. Será legítimo inferir a existência dum ser necessário e absoluto a partir da possibilidade do seu conceito, passar do conceito de Deus à sua existência, ou seja, como queria Descartes, na sequência de Santo Anselmo, da ideia do Perfeito à existência do Perfeito?

O argumento ontológico pretende precisamente inferir a existência a partir da essência. Efectivamente, o conceito do ser absolutamente necessário define-se, «dizendo que é qualquer coisa cuja não-existência é impossível»⁶⁰. E apresenta-se uma multidão de exemplos. Assim, é absolutamente necessário que um triângulo tenha três ângulos. Mas esses exemplos, diz Kant, são todos tirados dos *juízos*, e não das *coisas* e da sua existência. «Mas a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas»⁶¹. De facto, «se suprimir o predicado e conservar o sujeito, resulta daí uma contradição, e é por isso que digo que aquele convém necessariamente a este. Mas se suprimir ao mesmo tempo o sujeito e o predicado, daí não resulta contradição, pois *já não há nada* com que possa haver contradição»⁶². Assim, é evidente que num triângulo *dado* é contraditório que não haja três ângulos, «mas não há nenhuma contradição ao suprimir ao mesmo tempo o triângulo e os seus três ângulos»⁶³. O mesmo se passa exactamente com Deus. «Deus é onnipotente: é um juízo necessário. A onnipotência não pode ser suprimida, desde que punhais uma divindade, isto é, um ser infinito com cujo conceito este atributo é idêntico. Mas se disserdes: *Deus não existe*, então nem a onnipotência nem nenhum dos seus predicados é dado, pois são todos suprimidos com o sujeito, e neste pensamento não há a menor contradição»⁶⁴. Quer dizer, não é contraditório pensar que Deus não existe. Mas é precisamente para provar essa contradição que se levanta uma objecção: «Contra todos estes

59 II, 156.

60 II, 131.

61 II, 131.

62 II, 132.

63 II, 132.

64 II, 132.

raciocínios gerais (a que nenhum homem poderia recusar-se) objectar-me-eis um caso que apresentais como uma prova de facto, dizendo-me que há no entanto um conceito, e só esse, em que a não-existência é contraditória em si, isto é, onde há contradição em suprimir o objecto, e que esse conceito é o do ser absolutamente real. Dizeis que ele tem toda a realidade, e tendes todo o direito de admitir um tal ser como possível (o que concedo por agora, embora a ausência de contradição num conceito esteja longe de provar a possibilidade do objecto). Ora em toda a realidade está compreendida também a existência; a existência está pois contida no conceito dum possível. Portanto, se suprimirdes essa coisa, suprimis a possibilidade interior da coisa, o que é contraditório»⁶⁵. No fundo, é a argumentação cartesiana. Kant, porém, responde: «Já caístes numa contradição, quando no conceito de uma coisa de que querieis simplesmente conceber a possibilidade, introduzistes o da existência, seja qual for o nome sob o qual se esconda. Concedendo-vos este ponto, ganhastes aparentemente a partida, mas de facto nada dissetes, pois cometestes uma pura tautologia»⁶⁶. De facto, já se tinha pressuposto a existência no conceito, quando era precisamente a existência que era preciso demonstrar.

Por conseguinte, pela simples reflexão, não há possibilidade de preencher o abismo que medeia entre a existência e o conceito. A existência não é redutível ao simples conceito. Por outras palavras: o possível não é o real. Segundo Kant, «ser não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa acrescentar-se ao conceito duma coisa»⁶⁷. O ser é um predicado transcendental. Do ponto de vista do conceito, o possível e o real não se distinguem. «(...) o real não contém mais do que o simplesmente possível. Cem tálers reais não contém mais do que cem tálers possíveis. De facto, como os tálers possíveis exprimem o conceito, e os tálers reais o objecto e a sua posição em si mesmo, se este contivesse mais que aquele, o meu conceito já não exprimiria o objecto todo, e por conseguinte já não lhe seria conforme. Mas sou mais rico com cem tálers reais do que se tiver apenas a sua ideia (isto é, se forem simplesmente possíveis). Com efeito, o objecto na realidade não está simplesmente contido duma maneira analítica no meu conceito, mas acrescenta-se sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação

⁶⁵ II, 133.

⁶⁶ II, 133-134.

⁶⁷ II, 134.

do meu estado), sem que os cem tálers concebidos sejam eles próprios minimamente aumentados por este ser colocado fora do meu conceito»⁶⁸. Por conseguinte, só mediante o recurso à experiência se pode afirmar a existência. Ora, Deus está fora de toda a experiência possível. Assim, «essa prova ontológica (cartesiana) tão louvada, que pretende provar por conceitos a existência dum ser supremo, leva-nos pois a gastar inutilmente todo o esforço e trabalho: não nos tornaremos mais ricos com simples ideias, como um comerciante não se tornaria mais rico em dinheiro se, com o pensamento de aumentar a sua fortuna, acrescentasse alguns zeros ao seu livro-caixa»⁶⁹. Georges Morel observa mordazmente: «Pode, por outras razões, tratar-se Kant de idealista. Aqui, ele fala como bom burguês, consciente da realidade das coisas: se, no que se refere aos bens materiais, convém desconfiar e não tomar por dinheiro contável uma folha qualquer de papel, mesmo assinada pelo devedor, *a fortiori* se deve proceder assim a propósito de Deus. Não que se possa comparar Deus e o dinheiro, mas precisamente porque, perante o problema da existência divina, a teoria encontra-se numa situação absolutamente original: no mundo finito das coisas e dos seres Deus não deixou — e não podia deixar — assinatura certa e perceptível pelo entendimento, mesmo graças ao conceito forjado por esse entendimento. Se houver prova válida de Deus, será necessário procurá-la noutro lado que não no domínio teórico»⁷⁰.

Kant acrescentará, porém, de modo perfeitamente coerente, que os argumentos «que demonstram a impotência da razão humana em relação à afirmação da existência dum tal ser bastam necessariamente também para demonstrar a vacuidade de toda a asserção contrária»⁷¹. Quer dizer, pela razão pura no seu uso teórico, não é possível demonstrar nem a existência de Deus nem a sua não-existência. O caminho ficou, porém, aberto para outra via. De facto, se as Ideias não são cognoscíveis nem têm uma função *constitutiva*, têm uma função *heurística* e *reguladora*⁷² e são pensáveis com inevitabilidade. Como justamente observa Jean Lacroix, «o kantismo funda em profundidade a ideia de sistema aberto»⁷³.

⁶⁸ II, 135.

⁶⁹ II, 137.

⁷⁰ Georges Morel, *Questions d'homme: l'autre*, Paris, 1977, pp. 16-17.

⁷¹ II, 163.

⁷² Cf. II, 183-184.

⁷³ Lacroix, 55-56.

Imperativo categórico e a crença moral racional na existência de Deus*A razão interessada*

Portanto, embora a razão no seu uso especulativo não possa conhecer Deus nem provar a sua existência, também não pode deixar de pensá-lo como seu ideal supremo. Quer dizer, Deus não é contraditório, e a sua ideia é mesmo inevitável enquanto princípio exigido pelo interesse formal da razão, que não pode deixar de elevar-se do condicionado ao incondicionado. «Se lançarmos agora o nosso olhar sobre o objecto transcendental da nossa ideia, vemos que não podemos supor a sua existência *em si* segundo os conceitos de realidade, de substância, de causalidade, etc., pois estes conceitos não têm a menor aplicação a qualquer coisa de completamente distinto do mundo sensível. A suposição que a razão faz de um ser supremo, como causa primeira, é, pois, puramente relativa, isto é, tem por termo a unidade sistemática do mundo sensível; é simplesmente um qualquer coisa em ideia, de que nenhum conceito nos permite dizer o que é *em si*. Aí, vemos também porque é que temos necessidade, em relação ao que é dado aos sentidos como existente, da ideia de um ser primeiro *necessário em si*, mas porque é que nunca poderemos ter o menor conceito *desse* ser nem da sua *necessidade* absoluta» 74.

Para Kant, é fundamental a distinção entre *conhecer* (saber) e *pensar*. Conhecer é objectivar segundo as categorias esquematizadas. Daí que apenas conheçamos a natureza fenoménica, isto é, a natureza como nos aparece ou enquanto constituída. O real é sempre o *real-para-nós*, já que «as condições da possibilidade da experiência em geral são ao mesmo tempo as da possibilidade dos objectos da experiência» 75, e a experiência «é um agrupamento, uma ligação, uma síntese de sensações, síntese operada segundo leis necessárias do entendimento» 76. O conhecimento é, pois, relativo, na medida em que apenas conhecemos os fenómenos, isto é, os objectos enquanto conhecidos segundo a constituição do nosso espírito. Para espíritos estruturados diferentemente do nosso, a realidade seria diferente também 77. Kant é, pois, idealista, mas o seu idealismo não é onto-

74 II, 188-189.

75 I, 184-185.

76 Roger Verneaux, *Le Vocabulaire...*, p. 78.

77 Cf. I, 80.

lógico, absoluto, mas apenas gnoseológico, transcendental. Não duvida sequer das coisas materiais: não poderia haver aparição, se não houvesse algo que apareça. «Mas é necessário notar que há aqui uma reserva a fazer: se não podemos *conhecer* esses objectos como coisas em si, podemos pelo menos *pensá-los* como tais. Caso contrário, chegar-se-ia a esta proposição absurda: que há fenómenos (ou aparências) sem que haja nada que apareça», prevenira já no Prefácio à segunda edição 78. Mas será no capítulo III da Analítica transcendental que tratará explicitamente da distinção de todos os objectos em geral em fenómenos e númenos, aliás com variantes na primeira e na segunda edição. Os fenómenos são as coisas como nos aparecem, seres sensíveis; os númenos (*Noumena*) são seres inteligíveis, as coisas em si mesmas, pensáveis, embora não cognoscíveis 79. Embora aqui resida, como se sabe, um dos elos mais fracos do encadeamento lógico kantiano, Kant, na segunda edição, tenta eliminar o que parece contraditório, escrevendo que «o que chamamos númeno não deve ser entendido senão no sentido *negativo* 80, isto é, «uma coisa enquanto que ela não é objecto da nossa intuição sensível» 81. Trata-se de um conceito-limite (*Grenzbegriff*). Aliás, nos *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, distinguirá mais explicitamente entre *Schranke* (barreira) e *Grenze* (fronteira). A barreira é puramente negativa; o «limite é ao mesmo tempo negativo e positivo, indica ao mesmo tempo um aquém e um mais além» 82. Por isso, escreve: «O conceito de um númeno tomado de uma maneira simplesmente problemática permanece apesar de tudo, não digo apenas admissível, mas inevitável, como conceito que limita a sensibilidade» 83.

Kant pensa poder gabar-se de ter estabelecido definitivamente os poderes e os limites da razão no seu uso teórico. Destruiu assim a metafísica dogmática. No entanto, a sua pretensão é fundamentalmente metafísica e julga mesmo legar à posteridade um tesouro que é uma metafísica purificada pela crítica e, assim, reconduzida a um estado fixo, fora de hesitações e contradições 84. Quer dizer, a

78 I, 26.

79 Cf. I, 265.

80 I, 267.

81 I, 266.

82 Roger Verneaux, *Crítica de la «Crítica de la Razón Pura»*, Madrid, 1978, p. 247.

83 I, 269.

84 Cf. I, 25.

Crítica tem uma dupla finalidade: negativa e positiva. «Um olhar rápido sobre esta obra fará pensar em primeiro lugar que a sua finalidade é só *negativa*, (ou que ela serve só para nos impedir) de lançar a razão especulativa para lá dos limites da experiência, e é essa de facto a sua primeira utilidade. Mas esta utilidade aparecerá também como *positiva* a quem notar que os princípios sobre os quais se apoia a razão especulativa para se aventurar fora dos seus limites têm na realidade por consequência inevitável não a *extensão*, mas, olhando mais de perto, a *restrição* do uso da nossa razão. É que de facto esses princípios ameaçam tudo fazer entrar nos limites da sensibilidade, da qual dependem propriamente, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. Ora, uma crítica que limita a razão no seu uso especulativo é, sob este aspecto, *negativa* mas, ao suprimir ao mesmo tempo o obstáculo que limita o uso prático ou até ameaça aniquilá-lo, tem uma utilidade positiva da mais alta importância. (Isso será reconhecido) desde que se esteja convencido que a razão pura tem um uso prático absolutamente necessário (o uso moral), em que inevitavelmente se estende para lá dos limites da sensibilidade; porque, se, para isso, ela não tem necessidade de nenhum socorro da razão especulativa, quer no entanto estar segura contra toda a oposição da sua parte, a fim de não cair em contradição consigo própria»⁸⁵.

A razão é interessada. E o interesse da razão pura especulativa subordina-se ao da razão prática, como Kant não se cansa de repetir. «O fim final a que se refere a especulação da razão no seu uso transcendental diz respeito a três objectos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Quanto a estes três objectos, o interesse puramente especulativo da razão é muito fraco (...). Portanto, se estas três proposições fundamentais não nos são de modo nenhum necessárias do ponto de vista do *saber*, e se no entanto nos são instantaneamente recomendadas pela nossa razão, a sua importância só à *ordem prática* deverá propriamente dizer respeito»⁸⁶. De facto, «que *uso* podemos fazer do nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não nos propusermos fins? Ora, os fins supremos são os da moralidade (...)»⁸⁷. O fracasso da razão no seu uso teórico quanto à liberdade, imortalidade e Deus, rasga o caminho para «aplicá-la ao uso prático, o único fecundo»⁸⁸. Admitem-se,

⁸⁵ I, 25-26.

⁸⁶ II, 269-270.

⁸⁷ II, 281.

⁸⁸ I, 307.

pois, no kantismo, «dois mundos inteligíveis, um que a razão especulativa necessariamente supõe sem contudo poder conhecê-lo, outro que o homem moral realiza pela sua acção prática»⁸⁹. Deus é um conceito-limite teórico necessário, a que só a ordem do *dever-ser* incondicionado mostra que corresponde uma realidade objectiva.

O homem como autodesestino

Kant conclui a *Crítica da Razão Prática* com a afirmação célebre: «Duas coisas enchem a alma duma admiração e veneração sempre novas e sempre crescentes, à medida que a reflexão se debruça sobre elas com mais frequência e constância: *O céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim*. Eis duas coisas que não tenho que procurar nem simplesmente presumir como se se encontrassem veladas ou mergulhadas numa região transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as perante mim e ligo-as imediatamente à consciência da minha existência»⁹⁰. E em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, escreve que, quanto à disposição original para o bem na natureza humana, «podemos, em relação ao seu fim, reduzi-la justamente a três espécies, como elementos do destino do homem: 1.º A disposição do homem, enquanto ser vivo, para a animalidade; 2.º A sua disposição para a humanidade, enquanto ser vivo e também racional; 3.º Para a *personalidade* enquanto ser racional e também responsável», esclarecendo que «a disposição para a *personalidade* é a aptidão para sentir o respeito da lei moral enquanto motivo suficiente do livre arbítrio»⁹¹.

Nesta dupla citação, está presente todo o projecto da obra kantiana, que é o da resposta às três perguntas já referidas: Que posso saber? Que devo fazer? Que é que me é permitido esperar? Se ao nível do saber, não é possível ultrapassar o campo dos fenómenos, pela acção moral, enquanto se autodetermina e autodestina incondicionalmente segundo a causalidade livre, o homem situa-se no mundo inteligível. E, se o homem está na convergência dos dois mundos, é no interesse da moral e da religião que Kant salva a metafísica.

⁸⁹ Lacroix, 19.

⁹⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pratique*, Paris, 1965, p. 175. Será citada, daqui para diante, apenas com a indicação CRPr, seguindo-se as páginas.

⁹¹ Emmanuel Kant, *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*, Paris, 1952, 2.ª ed., pp. 45 e 47.

Como se não pode duvidar da ciência, também o facto moral é indubitável. Mas Kant, que é essencialmente o homem do Direito, depois de perguntar como é possível a ciência, pergunta também como se justifica a moral. Do *de facto* passa à legitimação *de jure*. Partirá, portanto, da consciência moral comum, para encontrar o seu fundamento e as suas condições de possibilidade.

Ora, se a pergunta fundamental com que se defronta a moral é: O que devo fazer, então é necessário clarificar em primeiro lugar a ideia de bem. O que é absolutamente bom? Kant responde: «Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*»⁹². De facto, de todas as outras qualidades, como o discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar, coragem, constância de propósito, por melhores que sejam, podemos fazer um mau uso, se a vontade não for boa. O mesmo sucede com os dons da fortuna, poder, honra, riqueza, saúde, bem-estar, felicidade, moderação, autodomínio. «Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem (essas qualidades) tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio dum facínora não só o torna mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso»⁹³.

Por conseguinte, o plano moral-prático não se situa ao nível da execução, dos efeitos e consequências da acção, mas na intenção e decisão. É de facto aí que o homem se dá a si mesmo como princípio e fim do seu destino, isto é, enquanto autorrealização segundo a lei inerente ao seu ser racional. Se fosse de outro modo, isto é, se a finalidade da acção moral fosse, por exemplo, a felicidade, a natureza teria conseguido melhor o seu objectivo mediante o instinto do que através da razão. Conclui-se, pois, que a moralidade se constitui pela razão que determina uma vontade boa em si mesma, isto é, movida pelo respeito do dever para com a lei. Age-se moralmente apenas quando se age pelo respeito que a lei impõe. Agir por uma finalidade exterior ao respeito que a lei inspira é não agir moralmente. «Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei»⁹⁴. A acção moral não exige apenas que se aja em conformidade com o dever, mas *por dever*. É necessário de facto distinguir

⁹² Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Coimbra, 1960, p. 15. Será citada, daqui para diante, apenas com a indicação FMC, seguindo-se as páginas.

⁹³ FMC, 16.

⁹⁴ FMC, 27.

entre legalidade e moralidade. «Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal acção, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efectivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*»⁹⁵.

«Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da acção»⁹⁶. O que é então a lei moral? É a lei intrínseca à própria razão que determina incondicional e absolutamente a vontade de todo o ser racional. «Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*»⁹⁷. Quer dizer, se a moralidade não tira o seu fundamento dum princípio material, se uma moral teológica ou do prazer, utilidade e felicidade destruiria a universalidade e necessidade da moral, o seu princípio apenas pode ser formal, isto é, a lei que obriga sem condições, absoluta e necessariamente, todos os seres racionais.

A lei moral deriva, pois, da razão; é a lei que o ser racional dá a si mesmo. «Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as acções das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática»^{97a}. Portanto, se a razão e a vontade coincidissem

⁹⁵ FMC, 22.

⁹⁶ FMC, 26.

⁹⁷ FMC, 27-28.

perfeitamente, a vontade escolheria sempre o que a razão determina. Por isso, uma vontade perfeitamente boa, como a vontade *divina*, que é uma vontade *santa*, está submetida a leis objectivas, mas não se pode representar como obrigada a acções conformes à lei⁹⁸. O homem, porém, é um ser finito, e a sua vontade tem inclinações para o mal. Por isso, «a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objectivas, é *obrigação* (*Nötigung*); quer dizer, a relação das leis objectivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente. A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*»⁹⁹. «Os imperativos têm por conseguinte um valor objectivo e são inteiramente distintos das máximas, princípios subjectivos»¹⁰⁰. O imperativo é hipotético na medida em que está condicionado como meio para um efeito que se deseja; mas «o imperativo categórico, que declara a acção como objectivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio *apodictico* (prático)»¹⁰¹ e é o princípio da moralidade. E é fácil determinar o que ele contém. Kant exprimiu-o nas três fórmulas célebres: «*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*»¹⁰²; «*Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*»¹⁰³; «*Age de maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa com na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*»¹⁰⁴.

Kant afirma, pois, o valor absoluto da pessoa, que é fim em si mesma. «A lei moral é *santa* (inviolável). O homem é, sem dúvida, *bastante profano*, mas é necessário que a *humanidade*, na sua pessoa, seja santa para ele. Em toda a criação, tudo o que se quer e sobre que se tem algum poder pode ser empregado como *simples meio*;

⁹⁸ Cf. FMC, 46.

⁹⁹ FMC, 44-45. Cf. CRPr, 93 ss.

¹⁰⁰ CRPr, 32.

¹⁰¹ FMC, 47.

¹⁰² FMC, 56. Cf. CRPr, 44.

¹⁰³ FMC, 57.

¹⁰⁴ FMC, 68.

só o homem, e com ele toda a criatura racional, é um *fim em si*. É que ele é o sujeito da lei moral, que é santa em virtude da autonomia da sua liberdade»¹⁰⁵. Portanto, nem Deus pode utilizá-lo como meio¹⁰⁶. De facto, se, no uso teórico da razão, havia a resistência da heterogeneidade da experiência, a razão prática é absolutamente incondicionada e, por isso, plenamente autónoma. A razão teórica também é legisladora, mas subordinada às condições da experiência; a razão prática é imediatamente legisladora, independente de condições empíricas. Deste modo, o homem revela-se como pertencendo ao mundo inteligível, próximo de Deus, divino, na medida em que é causa de si mesmo (*causa sui*), autodeterminando-se e autodestinando-se por uma causalidade livre. Em última instância, lei moral, autonomia, dever e liberdade coincidem e identificam-se. «Assim, uma vontade à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei é uma vontade livre» e, portanto, «a liberdade e a lei prática incondicionada implicam-se uma à outra»¹⁰⁷. Por conseguinte, «a *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a essas leis»¹⁰⁸.

Postulados da razão prática

Logo no Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que «o conceito de liberdade, enquanto a sua realidade é demonstrada por uma lei apodictica da razão prática, constitui a *chave de abóbada* de todo o edifício dum sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa; e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, como simples ideias, ficam nesta sem apoio, ligam-se agora a este conceito, adquirindo com ele e por ele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva; porque esta ideia manifesta-se pela lei moral»¹⁰⁹. E previne, em nota, que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, embora a lei moral seja a *ratio cognoscendi* da liberdade¹¹⁰.

Torna-se, pois, claro que a liberdade é não só possível, mas um facto constatado. Para lá do mundo dos fenómenos, regido pelo

¹⁰⁵ CRPr, 99.

¹⁰⁶ Cf. CRPr, 145.

¹⁰⁷ CRPr, 42.

¹⁰⁸ CRPr, 46.

¹⁰⁹ CRPr, 15-16.

¹¹⁰ Cf. CRPr, 16.

conceito determinístico da causalidade, dá-se a existência do mundo numenal da liberdade, que é o reino dos fins, independente do mundo dos sentidos. Resolve-se assim a antinomia da razão pura teórica.

Porém, já notámos que o homem, ser finito, está na convergência do mundo fenoménico e do mundo numenal. Assim, há que distinguir entre liberdade e livre-arbítrio, pois, neste mundo, não se dá a plena conformidade da vontade à lei moral, que é a santidade. O homem, ser racional, é também sensível. Kant dá-se perfeitamente conta da condição trágica do homem. No entanto, essa santidade é exigida segundo o princípio da lei moral, e, assim, «não pode encontrar-se senão num progresso que vai até ao infinito e é necessário segundo os princípios da razão pura prática admitir um progresso prático deste género como o objecto real da nossa vontade. Ora, este progresso infinito não é possível senão com o pressuposto duma existência e duma personalidade indefinidamente persistentes do mesmo ser racional (o que se chama imortalidade da alma). Assim, praticamente, o soberano bem não é possível senão supondo a imortalidade da alma; esta, portanto, enquanto ligada indissolavelmente à lei moral é um *postulado* da razão pura prática (pelo qual entendo uma proposição teórica, indemonstrável todavia como tal, enquanto essa proposição está indissolavelmente ligada a uma lei *prática* que tem *a priori* um valor incondicionado).»¹¹¹

A existência de Deus é também um postulado da razão prática. Com efeito, embora não se possa agir tendo por motivo a felicidade, como vimos, a procura da felicidade é, no entanto, natural. O homem é, de facto, um ser *necessitado*, que quer naturalmente ser feliz (encontramos, mais uma vez, Kant debatendo-se com a finitude humana). Por isso, agindo pelo respeito do dever, e não pela felicidade, *tornamo-nos dignos* da felicidade. E a harmonia da virtude e da felicidade constitui o soberano bem. «Ora, enquanto virtude e felicidade constituem juntas numa pessoa a posse do soberano bem e, além disso, enquanto a felicidade é completa e exactamente *proporcionada* à moralidade (como valor da pessoa e o mérito que a torna digna de ser feliz), essa união representa o todo, o bem perfeito no qual todavia a virtude é sempre, como condição, o bem supremo, pois não há outra condição acima dela, e a felicidade é sempre qualquer coisa de agradável para aquele que a possui, mas em si mesma não é boa de modo absoluto nem sob todos os aspectos, já que supõe sempre como condição

¹¹¹ CRPr, 136-137.

a conduta moral conforme à lei»¹¹². Qual é então a condição e possibilidade desse soberano bem, isto é, como se pode esperar que virtude e felicidade, que moral e natureza finalmente se harmonizem? É necessário postular um *soberano bem originário*, isto é, a existência de Deus, como causa adequada a esse efeito. E Kant escreve que vai expor de modo convincente essa conexão: «A *felicidade* é a condição no mundo dum ser racional ao qual, na totalidade da sua existência, *tudo corre segundo o seu desejo e a sua vontade*; depende, pois, do acordo da natureza ao mesmo tempo com o fim integral desse ser e com o princípio determinante essencial da sua vontade. Ora, a lei moral, enquanto lei de liberdade, ordena por princípios determinantes que devem ser completamente independentes da natureza e do acordo desta com a nossa faculdade de desejar (como móveis); mas o ser racional que age no mundo não é, no entanto, também a causa do mundo e da própria natureza. Assim, não há na lei moral a menor razão duma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade que lhe é proporcionada, num ser que, fazendo parte do mundo, depende dele e não pode, precisamente por isso, ser pela sua vontade causa dessa natureza e colocá-la pela suas próprias forças de acordo com os seus princípios práticos. No entanto, no problema prático da razão pura, isto é, a aplicação necessária ao soberano bem, postula-se uma conexão semelhante como necessária; *devemos* procurar promover o soberano bem (que deve, portanto, ser possível). Assim, *postula-se* igualmente a existência duma causa da natureza no seu conjunto, distinta da natureza e incluindo o princípio dessa conexão, isto é, da concordância exacta da felicidade e da moralidade»¹¹³. Mas é evidente que essa causa suprema tem de ser o ser sumamente moral. «Assim, o soberano bem não é possível no mundo senão enquanto se admite uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme à intenção moral. Ora, um ser capaz de acções em virtude da representação das leis, é a *vontade*. Assim, a causa suprema da natureza, enquanto deve ser presumida para o soberano bem, é um ser que, por *entendimento* e *vontade*, é a causa e por conseguinte o autor da natureza, isto é, *Deus*. Por isso, o postulado da possibilidade do *soberano bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade dum *soberano bem originário*, isto é, da existência de Deus. Ora, era para nós um dever promover o soberano bem, e por

¹¹² CRPr, 125-126.

¹¹³ CRPr, 138-139.

consequente não apenas um direito, mas também uma exigência unida como necessidade ao dever, supor a possibilidade desse soberano bem; ora, como ele não é possível senão sob a condição da existência de Deus, une indissolavelmente a sua presunção com o dever, isto é, é moralmente necessário admitir a existência de Deus»¹¹⁴. Deus é, pois, o autor da natureza e da liberdade e, assim, o garante do seu acordo e, por conseguinte, da felicidade.

Argumento ontológico moral

Para o uso especulativo da razão, o Ser supremo era um simples ideal, certamente o ideal mais alto e mesmo inevitável do conhecimento humano, ainda que a realidade objectiva do seu conceito não pudesse ser provada nem refutada. O homem, porém, não é um ser puramente teórico nem essencialmente teórico, mas prático, moral. Ora, é precisamente enquanto ser moral que a existência de Deus se lhe impõe, como postulado. Não pode deixar de acreditar em Deus, se quiser que a sua vida não naufrague no absurdo.

Erich Weil tem razão quando afirma que «o fundamento último da filosofia kantiana deve ser procurado na sua teoria do homem na antropologia filosófica, não numa 'teoria do conhecimento' nem mesmo numa metafísica, ainda que as duas representem partes essenciais do sistema»¹¹⁵. Ora, o homem kantiano vive e é essencialmente nesse ponto de confluência da ruptura, da cisão da fractura entre o finito e o infinito, felicidade e virtude, animalidade e racionalidade-personalidade, desejo e vontade, natureza e liberdade, finitude e universalidade. Assim, não pode deixar de tender para Deus e «só a prova moral da existência de Deus é válida, só ela pode sê-lo, porque só ela é fundada sobre o próprio fundamento da humanidade do homem»¹¹⁶.

Certamente, a fé racional na vida futura e na existência de Deus não alarga os conhecimentos do homem, mas permite-lhe orientar-se na sua vida, dar-lhe significado, sentido e valor. É necessário, de facto, não esquecer que o fim ultimíssimo e assim primeiríssimo da razão «não é outro senão o destino total do homem, e a filosofia

¹¹⁴ CRPr, 139. Cf. II, 277-278.

¹¹⁵ Erich Weil, *Problèmes Kantians*, Paris, 1963, p. 33.

¹¹⁶ *Ibid.*

que o persegue chama-se a moral»¹¹⁷. Por isso, «se a norma moral é ao mesmo tempo a minha máxima (como a razão ordena que seja), eu acreditarei inevitavelmente na existência de Deus e numa vida futura, e estou certo de que nada pode tornar esta fé vacilante, porque isso deitaria por terra os meus próprios princípios morais aos quais eu não posso renunciar sem tornar-me desprezível aos meus próprios olhos. Desta maneira, apesar da ruína de todos os desígnios ambiciosos de uma razão que se perde para além dos limites de toda a experiência, resta-nos ainda motivo para ficarmos satisfeitos do ponto de vista prático. Sem dúvida, ninguém pode gabar-se de *saber* que há um Deus e uma vida futura; porque, se houver alguém que o saiba, esse é precisamente o homem que eu procuro há muito tempo. Todo o saber (quando se refere a um objecto da simples razão) pode comunicar-se e eu poderia, por consequência, instruído por ele, esperar ver maravilhosamente alargada a minha ciência. Mas não, a convicção aqui não é uma certeza *lógica*, mas uma certeza *moral*; e, dado que ela assenta em princípios subjectivos (na disposição moral), eu não devo dizer: é moralmente certo que há um Deus, etc. mas: *eu estou* moralmente certo, etc. O mesmo é dizer que a fé num Deus e num outro mundo está de tal modo unida à minha disposição moral que eu não corro o risco de perder essa fé como não temo poder alguma vez ser despojado dessa disposição»¹¹⁸. As questões fundamentais não são decididas pela razão teórica, mas prática: «só a *maneira* como devemos conceber essa harmonia das leis da natureza com as da liberdade tem em si uma coisa relativamente à qual uma *escolha* nos incumbe, porque a razão teórica não decide nada a esse respeito com uma certeza apodíctica, e em relação a ela pode haver um interesse moral que faça pender a balança»¹¹⁹.

O homem vive numa tensão permanente inevitável entre a interioridade e a exterioridade, entre actividade e receptividade, entre o mundo das coisas e o mundo da pessoa. As Ideias pensadas pela razão teórica encontram objecto, determinam-se, enquanto se efectivam como tarefas, na decisão prática de ser segundo a ordem dos fins últimos da razão, que é a ordem da liberdade e da pessoa. O homem revela-se no que realmente é enquanto se põe como *dever-ser* absoluto e incondicionado, isto é, enquanto tarefa infinita de

¹¹⁷ II, 297.

¹¹⁸ II, 289-290.

¹¹⁹ CRPr, 157.

personalização. Ele é, pois, projecto e obrigação de ser Deus. Se não fosse a sua indigência, manifestada pela sua ligação à sensibilidade e consequente carácter de receptividade, ele próprio seria Deus. Daqui poder concluir-se, com Erich Weil, que realmente, em última análise, «a coisa-em-si é Deus. Só Deus não conhece em nenhum sentido a exterioridade, essa fonte de passividade, donde decorre a finitude dos seres finitos, das criaturas. (...). É irrefutável que só Deus é; mas Deus não é afirmado senão pelo homem (...). A coisa-em-si, isto é o sujeito absoluto absolutamente para si que é Deus, é essencialmente criador de coisas-em-si, de almas livres e racionais, nas quais é pensado como presente, como super-real na sua transcendência imanente à alma que a pensa. Sem o homem, a afirmação da existência de Deus não teria qualquer sentido: não haveria ninguém para formulá-la. Se é permitido superar as fórmulas kantianas, diríamos que o homem não é homem senão por Deus, mas que Deus não existe senão para o homem, no sentido de que mesmo a questão positivamente resolvida da existência em si de Deus, sem relação ao homem, é uma questão posta pelo homem»¹²⁰.

Neste sentido, Jean Lacroix tem também razão quando afirma que, em Kant, encontramos uma espécie de argumento ontológico moral. Na ordem moral, o homem experiencia que Deus *deve* existir. «Se Deus não existisse, estava errado, porque a sua existência é a vocação da razão. Assim, toda a filosofia autenticamente racionalista é levada, por uma via ou outra, a utilizar o argumento ontológico. Parece, pois, impossível que não exista de uma certa maneira no kantismo. (...) toda a argumentação de Kant é que Deus existe porque deve existir, isto é, a sua existência deduz-se validamente dos princípios da razão prática. Se em nós subsiste sempre uma distância entre o dever-se e o ser, no absoluto o direito gera o facto: Deus existe porque tem esse direito, porque o merece»¹²¹. Deus existe porque há imperativo categórico, que é um imperativo do direito: «Deus existe porque existe um imperativo categórico»¹²². E logo no princípio do *Opus Postumum*, Kant escreve: «Deus é um ser que é originariamente e duma maneira geral o legislador da natureza e da liberdade; não só o Ser supremo, mas também o entendi-

¹²⁰ E. Weil, *o. c.*, pp. 50-51.

¹²¹ Lacroix, 64 e 66-67.

¹²² Emmanuel Kant, *Opus Postumum*, Paris, 1950, 134. Será citado, daqui para diante, apenas com a indicação OP, seguindo-se as páginas.

mento supremo é o Bem (segundo a santidade). A simples ideia de Deus demonstra a sua existência»¹²³. A filosofia de Kant é simultaneamente uma filosofia da finitude e um sistema aberto. O homem é esse ser «limitado pela natureza e pelo *dever*»¹²⁴. Quer dizer, o dever enquanto tal revela também ao homem a sua finitude. Só Deus é actividade pura; o homem é actividade e passividade, também na ordem prática, pois experimenta-se submetido ao dever, o livre-arbítrio não coincide com a liberdade. «Deus tem direitos e não tem deveres. O homem tem direitos e deveres», escreve Kant¹²⁵. E Jean Lacroix comenta: «O homem é um ser que tem direitos e deveres, o que implica um ser que só tem direitos»¹²⁶.

Deste modo, faz-se a passagem da moral à religião: «É assim que a lei moral conduz, pelo conceito do soberano bem e fim final da razão pura prática, à religião, isto é, a reconhecer todos os deveres como ordens divinas; não como sanções, isto é, ordens arbitrarias e por si mesmas contingentes duma vontade estranha, mas como leis essenciais de toda a vontade livre para si mesma»¹²⁷. Por conseguinte, não há contradição entre autonomia e teonomia. Continua a ser verdade que «é a moral, o pensamento do homem que pensa a sua acção, que funda a teologia, não a teologia, a moral»¹²⁸. Mas, como explica Jean Lacroix, «o que recebemos como ordem e mandamento não significa, do ponto de vista de Deus, decreto mais ou menos arbitrário, mas ordem e lei no sentido de legislação imanente à razão. Ou como diz Kant, do facto de Deus ser *legislador* não se segue seja *autor* da lei»¹²⁹. A autonomia é uma autonomia teonómica: a lei é divina, mas pertence à própria essência da razão. Não há antropologia sem teologia, e a verdadeira teologia é teologia prática.

A verdadeira realidade é, pois, liberdade. A tarefa humana na história e o próprio conceito da história é a efectivação da liberdade na natureza. Ora, a reconciliação final da sensibilidade e da razão, da natureza e da liberdade, já experienciada neste mundo no sentido estético enquanto intuição subjectiva do inteligível no

¹²³ OP, 7.

¹²⁴ OP, 20.

¹²⁵ OP, 20.

¹²⁶ OP, 22.

¹²⁷ Lacroix, 68.

¹²⁸ CRPr, 143.

¹²⁹ E. Weil, *o. c.*, p. 54.

¹³⁰ Lacroix, 68-69.

sensível¹³⁰, e que deve ser realizada pela actividade moral, é o «reino da graça», que a religião promete. «Pelo facto de o conteúdo da religião ser moral, não se segue que se reduza à ética. (...) A verdadeira e radical diferença entre a moral e a religião é que a primeira fica no dualismo que ela se esforça por ultrapassar, enquanto que a segunda o supera. A obrigação puramente moral humilha e submete a nossa sensibilidade; ela responde à pergunta: *Que devo fazer?* A religião responde a uma pergunta completamente diferente: O que é que posso *esperar?* Ora, o que eu posso esperar é precisamente a reconciliação da sensibilidade e da razão, da natureza e da liberdade»¹³¹. Assim, a religião nos limites da simples razão (daí que «não existe senão *uma religião verdadeira*», embora muitas *crenças*)¹³² é a coroa do pensamento kantiano. Significativamente, Kant, que toda a vida procurou a harmonia das faculdades, escreveu a Herz: «Se queremos ajuizar da origem destas faculdades, ainda que uma tal pesquisa seja de todo em todo feita para lá dos limites da razão humana, não podemos indicar outro fundamento que não seja o nosso divino criador»¹³³.

Deus, questão racional livre

Nesta última parte do trabalho, a partir de Kant, que feriu mortalmente os argumentos tradicionais da existência de Deus, mostrando que Deus não é objectivável e que é necessário ir além da pura razão teórica para afirmar Deus como postulado da razão prática, quereria sucintamente sugerir como é possível pôr hoje de modo *sensato* a questão de Deus, partindo da confiança radical racional, e, portanto, para lá do dogmatismo e do fideísmo. Desta maneira, colocar-se-ia também a descoberto que já não se pode pôr a questão de Deus, sem passar por Kant.

¹³⁰ Cf. Emmanuel Kant, *Critique du Jugement*, Paris, 1928. Como se vê, esta Crítica serve de mediação às outras duas.

¹³¹ Lacroix, 107.

¹³² E. Kant, *La Religion...*, p. 144.

¹³³ Carta a Herz, 26 de Maio de 1789, cit. por Gilles Deleuze, *A Filosofia Crítica de Kant*, Lisboa, s/d., p. 30.

*Nilismo e confiança radical racional*¹³⁴. É claro que «não está eliminada uma certa contradição no conjunto do 'sistema' kantiano»¹³⁵. Mas não será esta contradição inerente à própria condição humana, contradição posta a nu logo no início do Génesis, no relato mítico do chamado «pecado original»?¹³⁶. Trata-se, de facto, aí do que constitui o cerne do drama humano: aceder à consciência, consciência inevitavelmente finita, é certamente a grandeza do homem, mas também a sua tragédia ineliminável, pois a consciência é esse intervalo, esse «entre» o Tudo e o Nada, e, daí a vertigem permanente. Cortado da totalidade originária fusional, o homem esfacela-se na «consciência desgraçada», entre coisa e sujeito, entre o finito e o infinito, perante outras consciências, sob o olhar da morte, à procura obsessiva do Outro. E como não lembrar aqui a resposta que Morris West põe na boca do Padre Télémond (percebe-se que é Teilhard de Chardin), quando o Geral dos Jesuítas se mostra perturbado por ele, no seu discurso na Universidade Gregoriana, não ter mencionado a Queda Original? «Não falei da Queda — respondeu Télémond com firmeza — porque não creio que ela tenha lugar na ordem dos fenómenos, mas somente na ordem moral e espiritual»¹³⁷. Há níveis de realidade, e as questões que decisivamente interessam ao homem colocam-se no plano existencial, ainda que devam ser interpretadas também racionalmente, isto é, num quadro hermenêutico-existencial do homem-total-no-mundo.

Precisamente devido à contradição do kantismo, dele derivam filosofias tão opostas como o idealismo hegeliano, cujo monismo dialéctico funde o finito no Infinito, mediante o saber absoluto, ou o positivismo, cujo cume estaria no estruturalismo que nega inclusivamente o sujeito transcendental kantiano¹³⁸. Também filósofos e teólogos católicos tentaram colocar-se na herança kantiana, conjugando-a com a obra tomista. Lembramos concretamente J.

¹³⁴ Inspiro-me na obra já citada de Küng, e ainda do mesmo Autor: *Christ Sein*, Munique, 1974, e *Ewiges Leben?*, Munique, 1982.

¹³⁵ Francisco Vieira Jordão, *Criticismo kantiano e pressupostos racionais da fé religiosa*, Braga, 1981 (separata da Revista Portuguesa de Filosofia), p. 36 (284).

¹³⁶ Cf. Gén., 2-3.

¹³⁷ Morris West, *As Sandálias do Pescador*, Lisboa, 1970, 8.ª ed., p. 314.

¹³⁸ Cf. João Maria André, *Mito, Linguagem e Filosofia*, Coimbra, s/d.

Maréchal, A. Marc e K. Rahner¹³⁹: No fundo, a antropologia tomista resume-se na definição do homem como espírito encarnado. Porque é encarnado, «todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos», dirá S. Tomás¹⁴⁰, como mais tarde Kant; mas, porque é espírito, capta o ser das coisas. Quer dizer, o conhecimento só é possível, porque o horizonte em que o homem se move é o ser. Sem um certo saber implícito sobre o ser, o homem nada poderia conhecer. Esse saber é a condição *a priori* possibilitante de todo o conhecimento dos entes concretos. No acto humano de entender, revela-se o paradoxo do homem: é através das coisas do mundo que o espírito capta o ser e, por sua vez, as coisas do mundo só se tornam objecto do conhecimento humano à luz do ser. Há uma dialéctica de reversibilidade implicativa: é *mundanizando-se* que o homem *se humaniza*, é indo ao mundo que o homem vem a si mesmo enquanto espírito, e só porque é espírito transcende o mundo. Revela-se assim o dinamismo ilimitado do homem, em todos os seus actos, quer de pensamento, quer de amor. Na sua estrutura última, o homem é uma transcendência e uma historicidade, uma transcendentalidade que se actua na história, em liberdade. Reconhecer a finitude, a limitação de todas as objectivações humanas, no pensamento, na acção, no amor, é reconhecer que o homem é constitutivamente abertura ilimitada ao Ser absoluto, ao Incondicionado, ao Infinito, isto é, a Deus. A inteligência é necessariamente atraída pelo ser enquanto ser (*ens simpliciter*). Mas, porque a inteligência é a faculdade do *real*, Deus mesmo está presente em todo o acto de entender como horizonte último *real* que possibilita qualquer acto de entender. O mesmo se diga da vontade, que tem também como objecto formal o ser enquanto ser mas sob a formalidade de bem. Deus é, pois, afirmado em todo o acto humano. Mesmo quando O nega categorialmente, o homem afirma-o necessariamente dum modo transcendental. Porque a tendência para o ser enquanto ser, quer sob a formalidade de verdadeiro quer sob a formalidade de bem ou de belo, em última análise para o Ser real (Deus), é a condição *a priori* transcendental para o pensamento e o agir humano categorial-temático.

¹³⁹ Cf. Joseph Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols., Madrid, 1957-1959; André Marc, *La dialectique de l'affirmation*, Paris, 1952; Karl Rahner, *Espiritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1963 e *Oyente dela Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1967.

¹⁴⁰ *Summa Theologica*, I, q. 12, a. 12.

Parece ser aliás também nesta perspectiva que se situa Vieira Jordão, quando escreve: «Pareceria mais razoável admitir, também por motivos (razões) teóricos, que, logo no princípio, não está excluída a possibilidade da afirmação dum Ser Primeiro e Necessário como *existente*. A meu ver, é mais razoável afirmar como implicada em toda a sã especulação humana a afirmação do Absoluto e Necessário, do que justificar a afirmação de Deus a partir da moral»¹⁴¹.

Como destaca ainda Vieira Jordão, na sequência de Gómez Caffarena¹⁴², a problemática da contingência radicalizou-se a partir da ideia judeo-cristã da criação *ex nihilo* do mundo mediante um acto livre de Deus transcendente. A partir da radical contingência do mundo, a filosofia viu-se mais lancinantemente confrontada com a questão do nada. Se o que existe apenas existe por um acto absolutamente gratuito da Liberdade transcendente, a consciência filosófica não deixa de ser arrastada para a vertigem da radical problematidade do real e da possibilidade do niilismo. Foi esta a grande viragem operada pelo cristianismo no mundo filosófico. «Para o grego não havia o problema da existência das coisas, e para o cristão é isso que é preciso explicar. As coisas poderiam não ser. É a sua própria existência que requer uma justificação, e não aquilo que essas coisas são. 'O grego sente-se estranho ao mundo pela *variabilidade* deste. O europeu da era cristã, pela sua nulidade ou melhor *nihilidade*'. Para o grego o mundo é algo que varia; para o homem da nossa era é um *nada* que pretende ser'. Nesta mudança de horizonte *ser* vai significar uma coisa *toto coelo* diferente do que significou para a Grécia: para um grego ser é *estar aí*; para o europeu ocidental ser é, antes de mais, *não ser um nada*. 'Num certo sentido, pois, o grego filosofa já *a partir do ser*, e o europeu ocidental, *a partir do nada*' (Zubiri, *Sobre o problema da filosofia*)»¹⁴³. Por isso, não deixa de ser significativo que tenham sido os filósofos árabes (Avicena e Averróis) que primeiro tenham explicitado a questão da «necessidade de existir», seguidos por S. Tomás, que tentou solucionar a questão pela distinção fundamental entre essência e existência. E toda a filosofia moderna gira à volta da questão de Deus e do fantasma do argumento ontológico de Santo Anselmo. O próprio Kant, no período pré-crítico, apresentou como dissemos, o argumento ontológico como

¹⁴¹ F. V. Jordão, *a. c.*, p. 37 (285).

¹⁴² Cf. F. V. Jordão, *a. c.*, p. 22 (270).

¹⁴³ Julián Marías, *História da Filosofia*, Porto, 4.ª ed., s/d., pp. 119-120.

única demonstração possível da existência de Deus, porque «já a consideração da própria natureza do assunto nos leva directamente a esta conclusão. Todas as outras coisas que existem, não importa quais nem onde, poderiam também não existir». E concretamente a sociologia do conhecimento não pode deixar de levantar o problema de o ateísmo ser essencialmente um fenómeno do mundo cultural judeo-cristão.

Ora, a modernidade explicitou o niilismo, pelo qual vive minada, sobretudo depois de Nietzsche¹⁴⁴. A possibilidade do niilismo arranca da *radical problematidade do real*. Perante a *realidade radicalmente problemática*, face a uma realidade que não revela imediatamente o seu enigma, portanto, face à falta de sentido, de valor, de significado, perante a fragilidade de tudo, face ao vazio, em última análise, perante a vertigem da morte, o niilismo é possível, pois não está garantido que o fundo do real não seja pura ilusão, o caos, o absurdo, nada, precisamente porque tudo se apresenta radicalmente problemático. Maurice Blondel pretendeu eliminar a possibilidade lógica do niilismo, pois o facto de negar é já uma afirmação da existência: «Neste sentido, anterior a toda a doutrina e a toda a vontade, não há niilismo possível; e o que outrora se chamava a presença total do ser a si mesmo elimina a possibilidade de sair do real, mesmo para o pensamento mais perito em crítica, em negação, em destruição»¹⁴⁵. Hans Küng, porém, argumenta: «Diz-se, com efeito, que afirmar que tudo é sem nexos, sem sentido, sem valor, nulo, encerra uma contradição. Mas este argumento lógico contra o niilismo dificilmente convence: a afirmação de que tudo é sem nexos, sem sentido, sem valor, nulo, não se contradiz a si mesma. Porque, para o niilista, o próprio facto de pronunciar esta frase sobre a inanidade de todo o ser carece de sentido e valor»¹⁴⁶. O niilismo é, pois, possível e irrefutável de modo concludente e absoluto pela razão. Porém, o niilismo também não é absolutamente demonstrável pela razão. Quer dizer, o niilismo, em última análise, é uma decisão, um acto de desconfiança radical perante a realidade na sua enigmaticidade fundamental.

Portanto, a *realidade radicalmente problemática*, precisamente porque é *problemática*, permite também uma *confiança radical racional*, isto é, uma confiança radical justificada perante a razão, con-

144 Cf. Küng, 381-469.

145 Maurice Blondel, *L'Être et les Êtres*, Paris, 1935, p. 8.

146 Küng, 468.

fiança radical com racionalidade interna. Quer dizer, ainda que o niilismo não seja refutável racionalmente, a confiança e a desconfiança radicais não são posições equivalentes mesmo perante a razão. É que, «se não me fecho à realidade problemática, mas me abro à sua influência, se não fujo do ser para a aparência, mas me arrisco a sacrificar-me e entregar-me, então descubro — não antes, também não depois, mas no momento de fazê-lo — que estou a fazer o que é correcto, «a coisa mais razoável do mundo». Porque o que não pode provar-se nem experimentar-se antecipadamente (e neste sentido não há argumentos nem experiência) experimento-o *no próprio acto da confiança*: o ente manifesta-me o ser na medida em que eu não me fecho. Não obstante a sua problematidade, a realidade abre-se e manifesta a sua identidade, sentido e valor»¹⁴⁷.

É necessário efectivamente reconhecer que cada vez mais nos tornamos conscientes da impotência da própria razão para autosustentar-se. Quem quiser de facto fundamentar tudo de forma absolutamente lógica, cai inevitavelmente num trilema sem saída, como declara Karl Popper na sequência de Jakob Friedrich Fries, e que H. Albert converteu no famoso «trilema de Münchhausen»: «quem exige uma fundamentação lógica para *tudo*, ou tem que perguntar continuamente pelas razões das razões (regresso ao infinito), ou tem que perguntar em círculo e pressupor como fundamentado o que precisa de fundamentação (círculo vicioso), ou tem que suspender o processo de fundamentação num ponto mais ou menos arbitrário e declarar uma intuição de carácter evidencial (vivência, experiência) como arqui-médico ponto de apoio do conhecimento (...)»¹⁴⁸. É um pouco a generalização do célebre teorema de Gödel: «não há sistema organizado sem fechamento, e *nenhum sistema pode fechar-se só com a ajuda dos elementos interiores ao sistema*»; ou: «não há sistema demonstrativo que não se funde sobre um indemonstrável»¹⁴⁹. Portanto, mesmo na ciência, não é possível um racionalismo absoluto; ele é mesmo «logicamente insustentável», escreve Karl Popper, que apela para «uma fé irracional na razão»¹⁵⁰. Wolfgang Stegmüller defensor da filosofia analítica, também escreveu: «O problema da evidência é absolutamente insolúvel; a questão de saber se se dá

147 Küng, 496.

148 Küng, 496-497.

149 Régis Debray, *Critique de la Raison Politique*, Paris, 1981, pp. 256 e 272.

150 Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Munique, 1975, II, pp. 283 e 284.

ou não evidência não pode resolver-se de forma nenhuma»; e, lembrando Kant, mas superando-o: «não há que eliminar o saber para dar lugar à fé. Há assim que crer já em algo mesmo para poder falar de saber e de ciência»¹⁵¹. Também H.-G. Gadamer, numa perspectiva hermenêutica, mostra que para a própria ciência é necessário pressupor uma verdade pré-científica¹⁵².

A razão tornou-se, pois, ainda mais consciente dos seus limites no seu próprio domínio. Ora, o que é claro no domínio da própria razão teórica é-o ainda mais no plano do homem como questão existencial para si mesmo. Note-se, porém, que, ao contrário do racionalismo crítico, não fazemos apelo a um irracionalismo, pois nos apoiamos numa confiança radical racional, justificada perante a razão no próprio acto de confiar radicalmente. Trata-se, pois, em ambos os domínios, de confiança radical com racionalidade interna.

Confiança radical racional e afirmação de Deus

As provas tradicionais da existência de Deus estão minadas pela suspeita, sobretudo depois da crítica de Kant. Essa suspeita foi agravada pela problemática do niilismo. Quanto aos argumentos a partir da experiência (cosmológico e teológico): Como demonstrar que é possível a passagem do finito ao Infinito, pelo menos de modo irrefutável? Mesmo que esse trânsito se revelasse possível, o que encontraríamos no termo: Deus ou o nada? E como eliminar a dúvida de que um eventual Absoluto não se identifica pura e simplesmente com o eu, a sociedade, o mundo? De facto, a tentação de um panteísmo multiforme ataca permanente e fascinadamente por todos os lados. Quanto ao argumento ontológico, Kant viu bem que ele vale apenas logicamente, pois é uma tautologia. Caterus, remetendo para S. Tomás, viu com acutilância a fraqueza do argumento: «Mesmo concedendo que só o ser sumamente perfeito inclui no seu conceito a existência, daí não se segue que precisamente essa existência seja algo de real na natureza das coisas, mas apenas que o conceito de existência está inseparavelmente ligado ao conceito de ser supremo»¹⁵³.

¹⁵¹ W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlim, 1969, 2.^a ed. pp. 168 e 33. Cit. por Küng, pp. 513 e 514.

¹⁵² Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977.

¹⁵³ V. Caterus, *Objectiones primae*. Cit. por Küng, 56..

É necessário contudo acrescentar que esses argumentos não são indiferentes, pois não deixam de pôr problemas e, assim, não são pura e simplesmente elimináveis. Mas, também, se pergunta inevitavelmente: se «são logicamente convincentes, porque é que nenhum deles é universalmente aceite?»¹⁵⁴. Nesta simples pergunta está a prova concreta da incapacidade de a razão pura teórica solucionar a questão de Deus. Ela apenas pode apontar para, sugerir, mas nunca demonstrar.

O problema tem, pois, de ser colocado noutros termos, a partir de uma outra pergunta: Porque é que há crentes e porque é que há não crentes? Como é que o crente pode dar a si mesmo e aos outros razões da sua fé? Não se trata, por conseguinte de demonstrar, mas de mostrar, legitimar perante a razão o que, em última análise, é um acto de decisão. Não, porém, uma decisão arbitrária, sem razões, mas com razões, onde a razão está co-implicada no próprio acto de decisão perante uma realidade radicalmente enigmática. Deste modo, a particularidade da fé há-de legitimar-se também como universalidade racional.

O ateísmo é possível, e pela razão não é refutável de modo absoluto e constringente. Porém, também não é demonstrável. A razão pura teórica não pode demonstrar nem refutar o ateísmo nem o teísmo, precisamente porque estamos perante uma realidade radicalmente problemática.

A afirmação de Deus e a negação de Deus são, em última instância, uma questão de opção. Mas isso não significa que, mesmo ao nível da simples razão, estejamos perante posições equivalentes. É que, como já vimos, face à realidade radicalmente problemática, é possível a confiança radical, sugerida por essa mesma realidade. Mesmo aquele que confia radicalmente não elimina a radical problematidade e o carácter fundamentalmente enigmático do real, que continua problemático e, portanto, sem fundamento e sem sentido último evidentes. Assim, aquele que diz não a Deus acaba por não encontrar fundamento e sentido últimos para a realidade e a existência na sua radical problematidade. Apenas aquele que arrisca, em confiança radical, o sim a Deus, encontra um fundamento e um sentido últimos para a realidade e a própria existência, que se apresentam fundamentalmente enigmáticas, problemáticas e ultimamente infundadas. E é no próprio acto de confiar radicalmente que a rea-

¹⁵⁴ Küng, 585.

lidade e a existência se abrem como radicalmente fundadas e com sentido e valor. Acreditar em Deus é, pois, uma questão livre, mas racional, no próprio acto de confiança radical. E é nesse mesmo acto de confiança radical racional que finalmente se pode manifestar a própria essência de Deus, socorrendo-nos evidentemente da mediação lógica, em que, de Deus como Absoluto e do homem como contingência, se chega a Deus como Liberdade, Liberalidade e Amor, e ao homem como Deus por participação¹⁵⁵. É da essência do Outro pôr outros que não são Ele, isto é, liberdades.

Conclusão

Pretendeu-se, com este trabalho, seguir na linha de Kant, mas aprofundando-a e radicalizando-a frente à problemática do niilismo. Ao contrário do que frequentemente se afirma, Kant não quis destruir a metafísica, mas dar-lhe fundamentos seguros, para não soçobrar nem na metafísica «dogmática» nem no cepticismo. Não foi porque concluiu pela impossibilidade de conhecer os objectos da metafísica na *Crítica da Razão Pura*, que tentou recuperá-los na *Crítica da Razão Prática*. Pelo contrário, a sua intenção primeira, diríamos mesmo, a sua «intuição» primeira foi prática e moral, como pode verificar-se inclusivamente pela sua correspondência¹⁵⁶. Quer dizer, Kant operou a distinção fundamental entre o mundo fenoménico e o mundo numenal, isto é, entre o mundo dos objectos, das coisas, e o mundo pessoal, e, deste modo, articulando-as, fez definitivamente a passagem da pergunta: *O que é a verdade?*, para a questão: *Quem é a Verdade?* Se não podemos «conhecer» Deus, é porque Deus não é objecto, precisamente porque o homem, em última análise, também não é objecto, pertencendo embora também ao mundo sensível. Inserido, pois como charneira entre os dois mundos, é efectivando, no mundo da sensibilidade, o *dever-ser* incondicionado como autodestinação, que o homem não pode deixar de apelar para Deus, enquanto sujeito de crença racional. Para Kant, «o homem não

¹⁵⁵ Cf. Pierre-Jean Labarrière, *Dieu Aujourd'hui. Cheminement rationnel, Décision de Liberté*, Paris, 1977, p. 185.

¹⁵⁶ Cf. Introdução de Manuel G. Morente a M. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costrumbres*, Buenos Aires, 1946, pp. 9-13.

é nem uma essência metafísica nem uma existência empírica, mas uma *existência metafísica*»¹⁵⁷. Assim, a filosofia kantiana tem, em última instância, a sua chave de compreensão no que Jean Lacroix chamou uma espécie de argumento ontológico moral. O deus encontrado no termo da reflexão da razão especulativa não seria Deus. Kant deslocou definitivamente a questão de Deus, da cosmologia para a antropologia. Neste sentido, a questão de Deus já não pode ser posta sem passar pelo filósofo de Königsberg. E se, na afirmação bem conhecida de Montaigne, «filosofar é aprender a morrer», talvez convenha referir que Kant, face à perspectiva da morte iminente, que ocorreu a 12 de Fevereiro de 1804, não se angustiou, pois confiara a alguns amigos, poucos dias antes: «Senhores, eu não temo a morte, eu saberei morrer. Asseguro-vos perante Deus que se sentisse que esta noite iria morrer, levantaria as mãos juntas e diria: Deus seja louvado! Mas se um demónio mau se colocasse diante de mim e me insinuasse ao ouvido: Tu tornaste um homem infeliz, ah! então seria outra coisa»¹⁵⁸.

Procurei, no entanto, aprofundar a questão frente à problemática do niilismo. Se a existência de Deus não é conclusão de uma demonstração constringente da razão especulativa, é também necessário ir além do postulado moral incondicionado da razão prática. Perante as três célebres perguntas formuladas por Kant, devemos colocar-nos numa perspectiva mais englobante da experiência integral do homem no mundo: é essa própria experiência integral que pode tornar razoável a opção positiva por Deus. Face a uma realidade e existência radicalmente problemáticas, é possível o sim incondicional a Deus em confiança radical, cuja racionalidade é interna, isto é, experimento-a no próprio acto de confiar radicalmente. Deus aparece-me como a própria condição última de possibilidade da racionalidade da razão.

ANSELMO BORGES

¹⁵⁷ Lacroix, 74.

¹⁵⁸ Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Königsberg, 1804, p. 316. Cit. por Raymond Vancourt, *Kant*, Lisboa, 1980, p. 14.