

Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas

[*On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy: comments, translation and notes*]

Joel Thiago Klein *

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, RN, Brasil)

Contexto histórico

O ensaio *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia* foi publicado na *Berlinischen Monatschrift* em setembro de 1791, um ano após a *Crítica da faculdade do juízo* e um ano antes do livro *A religião nos limites da simples razão*, o qual foi composto pelo texto *Sobre a batalha entre o princípio bom e mal para a dominação sobre o ser humano*, que em junho de 1792 não recebeu autorização para ser publicado na mesma revista. Portanto, de um lado, trata-se de um texto que se insere no *período crítico* e assume os resultados acerca dos limites da razão pura estabelecidos pelas três *Críticas*. Por outro lado, esse texto também já aponta para um dos temas mais polêmicos da obra kantiana, isto é, a questão do mal radical, além de já se colocar no enfrentamento político-filosófico acerca da importância e necessidade de fomentar o esclarecimento em assuntos de religião. Com isso, Kant entrou em choque com a política religiosa que passou a vigorar com a subida ao trono do reacionário rei Friedrich Wilhelm II, que governou a Prússia de 1786 até sua morte, em 1797.

O reinado de Friedrich Wilhelm II teve como um de seus ministros Johann Christoph von Wöllner, que em 9 de julho de 1788 publicou o famoso edito que proibia os pastores evangélicos de ensinar teses que não constasse nos livros oficiais. Em 18 de dezembro um novo edito de censura surge para garantir a ortodoxia de todos os livros que fossem publicados. Finalmente, em 1791 foi instalada em Berlim uma comissão

* Professor Adjunto de ética e filosofia política da UFRN. Esta pesquisa recebeu suporte financeiro da CAPES/DAAD e do CNPQ (Processo: 477298/2013-3, Chamada: Universal 14/2013). E-mail: jthklein@yahoo.com.br

protestante encarregada de realizar a inquisição acerca de todos os livros a serem publicados. Com isso, a *Berlinischen Monatschrift*, principal meio de publicação dos filósofos do esclarecimento teve de sair da Prússia e transferir suas atividades em 1792 de Berlim para Jena. É nesse contexto que, após a publicação em 1792 de *A religião nos limites da simples razão*, Kant foi ameaçado de perder sua cátedra caso não se silenciasse acerca dos assuntos de religião. Ele só voltar a publicar sobre o tema após a morte do monarca, questão por ele explicada e justificada no prefácio de *O conflito das faculdades* (1798).

Entrementes, em 1790 foi estabelecida a lei que obrigava todos os candidatos ao curso de teologia a prestar juramento da sua fé, não apenas no sentido dos seus conhecimentos acerca do Cristianismo, mas com relação a sua adesão a essa crença. É exatamente nesse contexto que pode ser lida a nota na página 08:268, na qual Kant chama a atenção para as possibilidades e o risco de se exigir tal tipo de juramento, especialmente quando diz respeito a exigência de um tipo de assentimento que, segundo Kant, é normalmente mal compreendido tanto com relação ao seu grau, quanto ao seu gênero. Para ilustrar os riscos que essa política religiosa pode ter com relação à educação moral e religiosa do povo, Kant apresenta uma interpretação do livro de Jó. Segundo ele,

Deus expressa sua condenação em relação aos amigos de Jó, pois eles não se pronunciaram tão bem a seu respeito (de acordo com a integridade) quanto seu servo Jó. Observando, assim, a teoria que ambas as partes sustentaram, então parece que os amigos de Jó atribuem a si maior razão especulativa e devota humildade, enquanto que Jó provavelmente experimentaria um triste destino frente a qualquer julgamento de teólogos dogmáticos, frente a um Sínodo, uma Inquisição, uma congregação venerável ou qualquer alto consistório de nosso tempo. (*MpVT*, AA 08: 266)

A questão da Teodiceia

O tema da teodiceia sempre esteve presente na história da filosofia, mas ele se acentua no período da filosofia medieval com a necessidade dos filósofos cristãos de lidar com o problema da realidade do mal na medida em que o mundo é o fruto de um único, onipotente, onisciente e todo bondoso Criador. Entre os expoentes desse período estão naturalmente Agostinho e Tomás de Aquino.

Mas o termo “teodiceia” é cunhado por Leibniz que em 1710 publica a obra *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de*

l'homme et l'origine du mal, a qual é uma crítica à obra *Dictionnaire Historique et Critique* (1697) do filósofo Pierre Bayle que sustentava não haver nenhuma solução racional para se explicar a possibilidade do mal no mundo. Esse debate é reaceso com o famoso terremoto de Lisboa de 1755, um dos mais trágicos da história, com mortes estimadas entre dez a cem mil pessoas. A partir desse triste evento, o filósofo francês Voltaire critica o otimismo de Leibniz em *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755) e na sua novela *Candide* (1759). De janeiro a abril de 1756, o próprio Kant escreveu três ensaios acerca desse trágico acontecimento de Lisboa, sendo que em 1759 esse tema também retorna nas suas preleções: *Ensaio sobre algumas perspectivas acerca do otimismo*.

O próprio título do texto de Kant não deixa dúvidas sobre qual seja a sua posição final a respeito da teodiceia: ela é impossível e ilegítima enquanto um empreendimento especulativo. Diferentemente dos filósofos anteriores, Kant não funda sua conclusão na análise das experiências, sobre sagradas escrituras ou sobre princípios lógicos, mas sobre a análise do direito da razão em estabelecer uma crítica sobre os seus próprios limites. A razão humana, por sua própria natureza, não tem um acesso teórico ao âmbito suprassensível e com isso, não pode apresentar qualquer argumento definitivo em favor da teodiceia, por conseguinte, pode-se dizer que nenhuma teodiceia é possível, já que ela se define precisamente como a “a defesa da suprema sabedoria do Criador contra as acusações levantadas pela razão a partir das contradições presentes no mundo”.

Entretanto, isso não significa que a teodiceia seja um empreendimento sem qualquer importância para o ser humano. Para Kant, ela pode ser especialmente relevante na medida em que é somente a partir dela que se pode representar a unidade entre natureza e moralidade ou ainda, é através dela que se pode chegar ao conceito de sumo bem e se representar assim a unidade da razão. Mas o status teórico dessa teodiceia não seria direcionado para os fins especulativos, mas para o fortalecimento da moralidade ao mesmo tempo em que ela se sustenta sobre a moralidade. É por isso que o interesse na teodiceia não ocorre a partir da perspectiva da ciência e do saber, pois se trata essencialmente de uma questão de *crença*.

Argumentação filosófica e a analogia com a argumentação jurídica

Outro aspecto que nesse ensaio é digno de nota é a analogia que se estabelece entre a argumentação filosófica e a argumentação jurídica. Essa similitude não é nova e já aparece em vários momentos da *Crítica da razão pura*, obra que se propõe a representar um tribunal no qual a razão ocupa ao mesmo tempo o papel de litigante e juiz. Mas é nesse texto que Kant leva sua analogia argumentativa a um grau mais elaborado. A parte inicial do texto se empenha em apresentar o caso tal como se estivesse em um julgamento, no qual todo empreendimento filosófico na teodiceia é avaliado frente ao tribunal da razão pura. Isso fica evidente na seguinte passagem:

o autor de uma Teodiceia, assumindo o papel de advogado de defesa, asse que esse processo jurídico seja vinculado ao tribunal da razão e se compromete a representar o lado do acusado por meio da refutação formal de todas as reclamações dos opositores: ele não tem a permissão de repelir as últimas ao longo do processo legal por meio de uma sentença de incompetência do tribunal da razão humana (*exceptionemfori*). (MpVT, AA 08:255.)

Esse modelo argumentativo assumido pela atividade filosófica não é o resultado de uma questão estilística ou de uma questão literária qualquer, mas se insere no âmago da revolução filosófica estabelecida pela *Crítica da razão pura* e o rompimento com uma tradição filosófica que via na matemática o modelo a ser seguido. Para Kant, a atividade filosófica é uma atividade argumentativa que não pode se espelhar no método matemático. A filosofia precisa procurar em outro lugar um modelo que mais lhe é pertinente e Kant o encontra no modelo argumentativo que se estabelece na argumentação jurídica. Não se trata aqui simplesmente de copiar os modelos da argumentação jurídica, mas de adaptá-lo, na medida do possível e assumir a sua perspectiva.

Assim, a filosofia não apresenta provas e demonstrações, mas ela pode apresentar deduções, isto é, conclusões finais acerca de um tema ou de uma pretensão de conhecimento. Essa conclusão se assenta sobre uma argumentação construída a partir de princípios e certas representações originárias, as quais se consideram como fatos fundamentais dotados de validade. Esses fatos não são acontecimentos ou eventos fenomênicos, mas representações que surgem naturalmente na razão humana e independem das contingências históricas e culturais. São fatos que funcionam na argumentação filosófica da mesma forma que na argumentação jurídica. Naturalmente que a própria consideração de se

algo possa ser ou não considerada como fato está aberta para debate e argumentação, ou seja, novamente aqui há uma distinção entre a argumentação filosófica e a matemática, que se assenta em postulados que são em si mesmos imediatamente evidentes. Essas considerações precisam ser levadas em conta ao se deparar com passagens como:

Para essa justificação exige-se que o advogado de Deus demonstre: ou que aquilo que julgamos como contrário a fins no mundo não é o caso; *ou*, se for o caso, não tem de ser julgado como um fato, mas como uma consequência inevitável da natureza das coisas; *ou*, finalmente, que isso ao menos não pode ser imputado como um fato do supremo Criador de todas as coisas, mas unicamente dos seres mundanos, isto é, tem de ser visto como um fato dos homens. (*MpVT*, AA 08:255)

A relação entre moralidade e religião

Um dos principais objetivos desse texto é combater o misticismo nos assuntos de religião e defender o direito da filosofia de levar o esclarecimento também para esse terreno. Uma das teses centrais que Kant volta a defender nesse ensaio é a de que a religião não consegue se sustentar por si mesma e que sem a moral ela não passa de um conjunto de práticas vazias de significado que servem apenas para corromper o caráter do ser humano e, com isso, os bons costumes. Em outras palavras, para Kant não é a religião que sustenta a moral, mas é a moral que sustenta e dá sentido à religião.

Esse com certeza se trata de um tópico bastante delicado para a época e Kant vai buscar, tal como faria um bom advogado, argumentos na própria tradição teológica cristã para suportar a sua tese. Assim ele apresenta um argumento que o seu adversário não pode se recusar a aceitar. Interpretando o livro de Jó, Kant conclui:

Ora, 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: em cujo caso, por mais fraca que essa crença possa ser, ela é deveras da espécie mais pura e verdadeira, isto é, ela é de um tipo tal que não funda uma religião de súplica, mas uma religião dos bons costumes. (*MpVT*, AA 08:267)

Essa tese será retomada e aprofundada tanto em *A religião nos limites da simples razão*, quanto na primeira parte do texto *O conflito das faculdades*.

A veracidade e o mal

A tese mais original desse ensaio e também a mais radical diz respeito à relação entre a confissão de fé, a falsidade e o problema do mal. Kant se esforça para colocá-la do modo mais sutil possível, sendo que ela pode chegar a passar mesmo despercebida em uma primeira leitura. Ele faz isso, pois sabe que se trata de uma tese bastante forte e que pode lhe causar problemas com a inquisição estabelecida na Prússia.

Kant inicia estabelecendo uma distinção fundamental entre proferir um juízo falso e proferir uma mentira. A verdade e a falsidade são características lógicas de um juízo, enquanto que a veracidade e a mentira se referem a uma determinada atitude que o sujeito assume no momento em que profere o juízo, seja para si mesmo, seja para outrem. A partir disso, Kant sustenta que é absolutamente impossível que alguém diga uma falsidade sem estar consciente dela. Em outras palavras, alguém pode proferir inconscientemente um juízo falso, isto é, pode proferir um juízo falso pensando que ele seja verdadeiro, mas é impossível que alguém diga uma mentira sem saber que a está dizendo.¹ A mentira e a veracidade são, dessa forma, atributos da postura do agente com relação aos seus juízos, os quais representam sempre uma postura consciente *qua* ações de um agente livre. Ou a mentira e a veracidade são ações de sujeitos conscientes e livres ou não se pode falar mais de agentes livres ou de qualquer tipo de responsabilidade. Nesse caso, alguém que “mente” para si mesmo pode com o passar do tempo fortalecer esse hábito a partir de algum benefício que obtém das consequências úteis dessa atitude, mas jamais a mentira pode se transformar para ele em veracidade, ou seja, jamais se torna realmente uma mentira. Se isso acontecesse não se estaria mais falando de um sujeito livre, mas de um sujeito esquizofrênico.

Nesse contexto Kant aponta para duas consequências bastante impactantes, uma que fica explícita e outra que permanece implícita e se tornará mais evidente com o exemplo de Jó. A *consequência explícita* se refere à absurdidade de alguém dizer que acredita em Deus ou em dogmas ou pressupostos de uma determinada religião histórica sem ter feito uma inquirição em sua consciência. A *consequência implícita* se

¹ Alguém pode dizer uma mentira para si mesmo, mas isso jamais acontece de modo inconsciente ou por um equívoco, ou seja, a mentira para si próprio não pode ocorrer por engano, mas envolve sempre uma falsidade que compromete a integridade do caráter. Portanto, alguém pode fingir que acredita na sua própria mentira e pode agir como se estivesse acreditando, mas essa pessoa jamais será convencida completamente por ela, pois a consciência da mentira não desaparece completamente, podendo ser apenas minimizada ou desconsiderada.

refere à mentira de querer considerar uma crença um conhecimento, ou seja, o não reconhecimento de que a crença se distingue do conhecimento teórico e prático é também uma mentira, pois faz parte da veracidade reconhecer que a crença é um determinado tipo de assentimento que se distingue em espécie de outros assentimentos. Assim, a religião, enquanto religião que possa ser racionalmente aceita, precisa sempre reconhecer imediatamente que suas asserções a cerca de Deus e de outros dogmas religiosos não são algo que possa ser conhecimento. Quem se arroga o estatuto de representar os interesses de Deus não apenas está se equivocando, mas mente para si mesmo e para Deus (caso ele existir), por conseguinte, comete um ato imoral.

Assim Kant chega à formulação do problema moral que ele julga o mais grave na natureza humana, a saber, uma certa propensão para a falsidade, uma propensão que nos assuntos de religião faz com que os indivíduos se tornem indignos frente a si mesmos e perante Deus, o que, finalmente, pode gerar graves consequências externas na medida em que eles se tornam indivíduos bajuladores, sectários e finalmente inquisitórios. Para Kant,

O mal [*das Böse*] da segunda espécie é a *indignidade* [*Nichtswürdigkeit*] e por meio dela se nega aos seres humanos todo o caráter. – Eu me refiro aqui principalmente à desonestidade que se encontra em profundo segredo, visto que o ser humano sabe que está distorcendo declarações internas até mesmo frente a sua própria consciência. (*MpVT*, AA 08:270)

Sobre a tradução

A presente tradução do ensaio *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* foi realizada a partir do texto presente no volume oitavo da *Akademie Ausgabe*, cuja paginação é indicada entre colchetes. Essa tradução foi cotejada com a tradução para o inglês *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy* feita por George di Giovanni, a qual se encontra publicada no volume *Religion and Rational Theology* na coleção *The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant*.

Essa tradução buscou permanecer o mais próxima possível do estilo rebuscado do original, sendo que modificações foram introduzidas apenas quando se julgou estritamente necessário segundo as exigências próprias da língua portuguesa.

Tradução

[253] Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia

[255] Compreende-se por teodiceia a defesa da suprema sabedoria do Criador contra as acusações levantadas pela razão a partir das contradições presentes no mundo. Chama-se isso de “defesa da causa² divina”, mesmo se, em seu fundamento, isso não fosse mais do que a presunção de uma causa nossa acerca de uma razão equivocada sobre seus limites. Todavia, essa nem mesmo é a melhor das causas na medida em que ela deveras pode ser confirmada. Afinal, enquanto um ser racional, o ser humano (deixando de lado qualquer vaidade) tem o direito de verificar todas as alegações e todas as doutrinas que lhe demandam respeito antes de se subjugar a elas, para que esse respeito seja franco e não fingido.

Para essa justificação exige-se que o advogado de Deus demonstre: ou que aquilo que julgamos como contrário a fins no mundo não é o caso; *ou*, se for o caso, não tem de ser julgado como um fato,³ mas como uma consequência inevitável da natureza das coisas; *ou*, finalmente, que isso ao menos não pode ser imputado como um fato do supremo Criador de todas as coisas, mas unicamente dos seres mundanos, isto é, tem de ser visto como um fato dos homens (eventualmente também como seres espirituais superiores, bons ou maus).

Portanto, o autor de uma teodiceia, assumindo o papel de advogado de defesa, assente que esse processo jurídico seja vinculado ao tribunal da razão e se compromete a representar o lado do acusado por meio da refutação formal de todas as reclamações dos opositores: ele não tem a permissão de repelir as últimas ao longo do processo legal por meio de uma sentença de incompetência [*Machtspruch*⁴ der

² A palavra “*Sache*” pode ser traduzida também por “coisa” ou “assunto”, mas no contexto jurídico ela pode ser entendida no sentido de, por exemplo: “*eine Sache vertreten (vorGericht)*”, isto é, “defender uma causa” perante um tribunal. Portanto, não se deve confundir aqui “causa” no sentido de “*Sache*” com “*Ursache*” no sentido de “causa”, isto é, “causalidade”. (Nota do tradutor)

³ Aqui Kant utiliza a palavra “*Faktum*”, que é um conceito técnico da sua filosofia prática. Ele aparece na *Crítica da razão prática* e na *Crítica da faculdade do juízo* e faz referência a algo que acontece (a consciência de uma determinada representação) e que possui características que permitem atribuir legitimidade a uma determinada demanda teórica, como por exemplo, a demanda pela legitimidade da lei moral. (Nota do tradutor)

⁴ A palavra alemã “*Machtspruch*” tem como tradução (encontradas em outras traduções dos textos de Kant realizadas por reconhecidos estudiosos) as seguintes possibilidades: ato de autoridade;

Unstatthaftigkeit] do tribunal da razão humana (*exceptionemfori*).⁵ Em outras palavras, ele não pode vencer o adversário impondo-lhe a admissão da suprema sabedoria do criador do mundo e considerando imediatamente como infundadas, mesmo sem investigação, todas as dúvidas que contra ela possam surgir. Ao contrário, [256] visto que isso de forma alguma compromete o conceito de sabedoria suprema,⁶ ele tem que se dedicar às objeções tornando-as inteligíveis por meio de esclarecimento e dissolução. – Contudo, com algo ele não precisa se envolver, a saber, com o que a experiência nesse mundo ensina e até mesmo prova acerca da suprema sabedoria de Deus, pois com isso ele claramente também não iria ser bem sucedido, já que se exigiria onisciência para reconhecer em um mundo dado (tal como ele na experiência se deixa conhecer) aquela perfeição da qual se afirma conscientemente que seria impossível outra maior na criação e no governo.

palavra de ordem; decreto; e veredito. Como se trata de uma analogia com o contexto jurídico, opta-se aqui por “sentença”, pois é essa a terminologia mais usual para uma decisão realizada pelo juiz. Nesse caso, “decreto” é normalmente utilizado no contexto do poder executivo, e “palavra de ordem” ou “ato de autoridade” poderiam se referir ao poder legislativo. Na sequência fica mais nítida a importância dessa diferenciação. (Nota do tradutor)

⁵ Expressão latina que significa que o tema não compete àquele foro de discussão, ou ainda, que tal tribunal não possui competência para julgar determinado caso. (Nota do tradutor)

⁶ Entretanto, para concordar com o sumo bem enquanto fim terminal [*Endzweck*] de todas as coisas, o conceito característico de uma sabedoria apresenta apenas a propriedade de uma vontade; o conceito de arte, ao contrário, apresenta apenas a faculdade do uso mais adequado dos meios para fins desejados: assim, quando a arte enquanto tal se comprova como adequada àquela ideia – cuja possibilidade ultrapassa toda compreensão da razão humana (como por exemplo, quando meio e fim se produzem concomitantemente tal como nos corpos organizados) enquanto uma *artedivina* que pode, não sem razão, ser equiparada com o nome de sabedoria, embora os conceitos não possam ser intercambiados – então ela deveras pode ser nomeada de *sabedoria artística* do criador do mundo em distinção à própria *sabedoria moral*. A teleologia (e através dela a físico-teologia) oferece provas abundantes da primeira na experiência. Mas ela não vale como conclusão acerca da sabedoria moral do criador do mundo, pois as leis da natureza e a lei moral exigem princípios completamente distintos e a prova da sabedoria moral é conduzida completamente a priori, por conseguinte, não deve ser fundada de forma alguma na experiência daquilo que acontece no mundo. Ora, para que se tenha um conceito de Deus conveniente à religião (pois não o utilizamos para a explicação da natureza em um intento especulativo) é preciso um conceito de Deus como um ser moral. Visto que esse conceito pode se fundar tão pouco sobre a experiência, quanto pode ser produzido por conceitos transcendentais de um ser absolutamente necessário, o que seria para nós arbatamento,* então se reconhece suficientemente que a prova da existência de um tal ser não pode ser outra senão uma prova moral. (Nota do autor)

(*) A palavra “*überschwenglich*” faz referência a “*Schwunge*”, que significa “*ímpeto*”, “*vigor*”. Assim, trata-se aqui de um advérbio que indica um arbatamento e um ímpetoeccessivo. Kant utiliza essa terminologia para se referir ao arbatamento sentimentalista do gênio que nega o princípio republicano da filosofia. Em outras palavras, trata-se de uma metodologia que fere a reflexão racional na medida em que submete a razão a fatos, como por exemplo, a crença de que o gênio tem um acesso privilegiado a um mundo de verdades. Trata-se aqui para Kant da oposição entre filosofia e superstição. Mais acerca desse aspecto pode ser encontrado em Klein/Perin (2009). (Nota do tradutor)

Ora, existem três espécies de contrariedade a fins⁷ no mundo, isto é, aquilo que poderia contradizer a sabedoria do seu criador:

I. A contrariedade a fins manifesta, isto é, aquilo que não pode ser desejado, nem aprovado seja como meio, seja como fim de uma sabedoria;

II. A contrariedade a fins condicionada, isto é, aquilo que como meio pode coexistir com a sabedoria de uma vontade, ainda que jamais enquanto fim.

A primeira é a contrariedade a fins moral enquanto o verdadeiro mal (pecado). A segunda é a contrariedade a fins física, isto é, o mal-estar [257] (a dor)⁸. Ora, ainda há uma conformidade a fins na relação entre o mal-estar e o mal moral quando o último se encontra aí e não pode ou deve ser impedido, a saber, na ligação do mal-estar e da dor enquanto punição ao mal enquanto transgressão. Sobre essa conformidade a fins no mundo cabe questionar se cada um recebeu no mundo o que lhe era de direito. Por conseguinte, deve poder ser pensado uma

IIIª espécie de contrariedade a fins no mundo, qual seja, a desproporção entre punição e transgressão no mundo.

As propriedades da suprema sabedoria do Criador do mundo, contra as quais se objeta aquelas contrariedades a fins, são também de três espécies:

Primeira, a *santidade* da suprema sabedoria do criador do mundo enquanto legislador (criador) em oposição ao mal moral no mundo.

Segunda, a *bondade* da suprema sabedoria do Criador do mundo enquanto regente (mantenedor) em contraste com os incontáveis mal-estares e sofrimentos dos seres racionais mundanos.

Terceira, a *equidade* da suprema sabedoria do Criador do mundo enquanto juiz em comparação com a situação dos mal-estares, o que

⁷ “Zweckwidrig” significa “contrário a fins” ou “incompatível com o fim”. O uso desse termo substantivado ou adjetivado ao longo da obra publicada de Kant (os volumes 1-9 da *AkademieAusgabe*) não é grande. Ele aparece apenas 25 vezes em 18 páginas diferentes, sendo que dessas, 6 vezes na *Crítica da Faculdade do Juízo* (AA 05: 242/245/259/326/379/439) e 12 vezes neste texto da Teodiceia.

⁸Na *Crítica da razão prática* (Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 05: 59-61) Kant discute e esclarece a sua concepção sobre os seguintes pares conceituais: *Wohl / Übel*(bem-estar / mal-estar) referem-se sempre a um estado de agrado ou desagrado (*Annehmlichkeit / Unannehmlichkeit*), de prazer (*Vergnügen*) e de dor ou aflição (*Weh*); e *Gute / Böse*(o bem / o mal) se referem sempre à vontade, isto é, se referem a uma ação realizada intencionalmente por dever ou contra o dever. (Nota do tradutor)

parece ser indicado pela desproporção entre a falta de punição dos corruptos e suas transgressões no mundo.⁹

[258] No que se segue, representa-se contra a responsabilidade daquelas três espécies de acusações [de contrariedade a fins] acima mencionadas e testa-se a sua validade.

I. A primeira justificação contra as queixas acerca da santidade da vontade divina, segundo as quais o mal moral desfigura o mundo, sua obra, consiste no seguinte:

a) Que tal contrariedade a fins manifesta, a qual assumimos como infração da lei pura da nossa razão, não exista de modo algum, mas que ela seja apenas uma violação contra a sabedoria humana; e que a sabedoria divina a julga de forma completamente diferente e segundo regras para nós incompreensíveis, de modo que aquilo que com direito achamos repreensível para nossa razão prática e suas determinações possa ser, contudo, o melhor de todos mundos, tanto com relação aos fins divinos e à sabedoria suprema, assim como talvez até mesmo como meio mais adequado para o nosso bem-estar em particular; que os caminhos do Supremo não sejam os nossos (*sunt Superis sua iura*)¹⁰ e que nós nos equivocamos quando julgamos que aquilo que é apenas lei para os homens nesta vida seja uma lei objetiva enquanto tal, ou quando

⁹ Essas três propriedades conjuntas, as quais não se deixam reduzir de forma alguma uma à outra, tal como a equidade à bondade, constituem o conceito moral de Deus. A própria ordem também não se deixa modificar (fazendo, assim, da equidade, a qual está subordinada a santidade da legislação, condição suprema da criação do mundo) sem que isso implique na demolição da religião, em cujo fundamento se encontra esse conceito moral. A nossa própria razão pura (que na verdade é prática) determina essa ordenação, pois se até mesmo a legislação se conformasse com o bem-estar, então não haveria mais dignidade e nenhum conceito firme de dever. O ser humano deseja primeiramente ser feliz, mas, todavia, compreende e aceita (ainda que relutantemente) que a dignidade de ser feliz, isto é, a concordância do uso da sua liberdade com a lei santa seja, na decisão do criador, a condição para sua bondade e, portanto, que precise necessariamente precedê-la. Ora, o desejo, o qual tem como seu fundamento o fim subjetivo (o amor-de-si), não pode determinar o fim objetivo (para a sabedoria), o qual é prescrito pela lei que dá à vontade a regra incondicionada. Também a punição no exercício da equidade não é de forma alguma apenas meio, mas se funda também como fim na sabedoria legisladora: a transgressão é ligada ao mal-estar, não para que disso resulte um outro bem, mas porque essa ligação é em si mesma boa e moralmente necessária. A equidade pressupõe deveras a benevolência do legislador (pois se [258] sua vontade não estivesse direcionada ao bem-estar dos seus súditos, então eles também não poderiam ser obrigados a obedecê-lo); mas ela não é benevolência, pois a equidade se distingue essencialmente dela, embora seja incluída no conceito universal de sabedoria. Disso se segue também a acusação sobre a falta de uma equidade, a qual é indicada abertamente aos seres humanos aqui no mundo não pelo fato de que do bem não se siga o bem-estar, mas por que do mal não se segue o mal-estar (mas, se do bem se seguir o mal-estar, então o contraste dessa ofensa aumenta ainda mais). Afinal, sob um governo divino o melhor ser humano não deve fundar seu desejo de satisfação sobre a equidade divina, mas precisa fundá-lo sempre sobre sua bondade, pois ele, que apenas salda a sua dívida, não tem direito algum sobre a beneficência de Deus. (Nota do Autor)

¹⁰ “Os bons têm as suas próprias leis” é uma citação de Ovídio, *Metamorphoses*, Livro IX. (Nota do tradutor)

sustentamos, de um ponto de vista tão rasteiro, que aquilo que nos parece contraditório seja também considerado contraditório de um ponto de vista mais alto. – Essa apologia, na qual a justificação é mais irritante do que as queixas, não necessita de nenhuma refutação e certamente pode ser deixada à repulsa de todo o ser humano que tenha o menor sentimento pela moralidade.

b) A segunda pretensa justificação poderia, na verdade, conceder realidade ao mal moral no mundo, mas, com isso, desculpa o criador do mundo no sentido de que não havia nada que ele pudesse ter feito para impedi-lo, pois [o mal moral] se funda sobre [259] as limitações da natureza do ser humano enquanto ser finito. – Mas com isso os próprios males seriam justificados e se deveria parar de chama-los de um mal moral, pois eles não poderiam ser atribuídos à responsabilidade dos seres humanos.

c) A terceira resposta: que, ao se aceitar também que aquilo que nomeamos de mal moral repousa sobre a culpa dos seres humanos e que de modo algum precise ser atribuído a Deus, visto que ele apenas o permitiu por sábios motivos enquanto ato dos seres humanos, mas de forma alguma o aprovou, quis ou promoveu, segue-se (caso não se queira no conceito do simples *consentimento* de um ser, que é o criador único e absoluto do mundo, admitir também algum impulso) segundo a apologia anterior (b) uma mesma consequência, a saber, que ao próprio Deus foi impossível impedir esse mal sem que de outra forma tivesse destruído outros fins mais nobres e até mesmo morais. O fundamento deste mal (pois é assim que se precisa realmente nomeá-lo) precisa ser buscado na inevitável natureza das coisas, a saber, nos limites necessários da humanidade enquanto natureza finita e, por conseguinte, a ela também não pode ser imputado.

II. Ora, insiste-se igualmente acerca da justificação das queixas que são levantadas contra a bondade dividida a partir dos mal-estares, a saber, dos sofrimentos neste mundo, o seguinte:

a) A esse respeito: nos destinos dos seres humanos se atribui falsamente uma preponderância aos mal-estares com relação aos agradáveis prazeres da vida, pois por mais que as coisas estejam ruins para alguém, prefere-se estar vivo a estar morto e os poucos que escolhem a morte protelam-na tanto que eles mesmos através disso sempre confirmam a sua preferência pela vida e, se forem suficientemente tolos para escolher a morte, também então eles apenas passam para o estado de ausência de sensação na qual, de todo modo, não se pode sentir dor alguma. – Contudo, pode-se deixar certamente a resposta a essa sofística para a máxima de qualquer ser humano dotado

de uma sã razão, que tenha vivido tempo bastante e refletido sobre o valor da vida, para se chegar a um julgamento da seguinte questão: se ele teria de fato vontade de jogar mais uma vez o jogo da vida, não digo da mesma, mas de qualquer outra em condições quaisquer (desde que não seja um conto de fadas, mas uma vida neste nosso mundo terreno).

b) À segunda justificação, segundo a qual a alegada supremacia dos sentimentos dolorosos sobre os sentimentos agradáveis não pode ser separada da natureza de uma criatura animal tal como é o ser humano (no mesmo sentido que Graf Veri¹¹ considera no livro sobre a natureza do prazer) replicar-se-ia: se este é o caso, então se pode colocar uma outra pergunta, qual seja, por que afinal de contas o criador da nossa existência nos trouxe a vida se, segundo a nossa correta avaliação, ela não nos é desejável? Ao desgostoso responder-se-ia aqui da mesma forma como aquela mulher indiana o fez a Gengis Khanm, o qual não lhe pode proporcionar nenhuma satisfação pela violência sofrida, nem qualquer segurança futura: “se você não quer nos proteger, porque nos conquista?”

c) A terceira solução do nó deve ser a seguinte: que Deus quer para nós uma felicidade futura, portanto, que ele nos colocou no mundo por bondade; que a condição de incômodos e tristezas da vida presente precisa preceder aquela benção esperada e efusiva e que nós mesmos devemos nos tornar merecedores daquela glória futura por meio da luta contra as adversidades. – Por si só, esse momento de exame frente à Sabedoria suprema (ao qual a maioria está sujeita e no qual também os melhores não se contentam com sua vida) precisa ser certamente a condição para que em algum momento desfrutemos dos prazeres. Que não era possível deixar a criatura satisfeita em todas as épocas da sua vida até pode ser admitido, mas manifestamente não compreendido e com isso se pode, apesar de tudo, fazer desaparecer o nó apelando-se à Sabedoria suprema, que assim o quis, mas não se pode solucioná-lo: o que, todavia, a teodiceia garante poder realizar.

III. Acerca da terceira acusação, a saber, contra a equidade do juiz do mundo,¹² responde-se:

¹¹Count Pietro Veri (1728-1797) foi, juntamente com Cesare Beccaria, líder do movimento iluminista do norte da Itália. Foi principalmente um economista e um filósofo da política e da moral. Em 1763 ele escreve o livro *Metitazione sul la felicità*, obra sobre ética que segue as linhas de Locke, Helvétius e principalmente Rousseau. O livro ao qual Kant aqui se refere é *Sull'indole del piacere* (1773), o qual foi traduzido para o alemão por Christoph Meiners com o título *Gedanken über die Naturdes Vergnügens* (Leipzig, 1777). Mais sobre Veri conferir: MARRONE, G.; PUPPA, P. (Eds.). *Encyclopedia of Italian Literary Studies*. Routledge: 2007, 1979ss. (Nota do Tradutor)

¹² É digno de nota que sob todas as dificuldades de se unificar o curso dos acontecimentos do mundo com a divindade do seu criador, nenhuma se impõe tão violentamente à mente [*Gemüth*] quanto aquela de uma aparente falta de equidade. Quando (embora isso ocorra deveras raramente) acontece

[261] a) A presunção de que toda falta de punição do corrupto no mundo não possui qualquer fundamento, pois cada crime em sua natureza já conduz por si mesmo a correspondente punição na qual a repreensão interna da consciência atormenta mais penosamente o corrupto do que as Fúrias.¹³ Mas nesses ajuizamentos encontra-se obviamente um equívoco. O homem virtuoso empresta àquele homem corrompido o seu caráter de ânimo, a saber, a integridade em toda a sua força, de modo que quanto mais virtuoso é o homem, tanto mais duramente o castiga por qualquer pequena rudeza que seja desaprovada pela lei moral que está nele. Contudo, onde falta este modo de pensar e com ele a integridade, ali falta também o verdugo para os crimes cometidos; e o criminoso, se ele puder escapar das punições externas aos seus crimes, debocha sobre o medo dos justos de serem atormentados pelas próprias repreensões; mas as pequenas censuras que ele de vez em quando pode se fazer, ou ele não as faz por meio da consciência, ou ele as faz por que ainda tem algo dentro de si, assim que ele as contrabalança e remunera por meio dos prazeres sensíveis, únicos aos quais ele possui gosto. – – Caso aquelas acusações forem adiante.

b) Desse modo deve ser contraposto: que a evidente inexistência de equidade na conformidade da relação entre culpa e punição no mundo não pode deveras ser negada e se precisa aceitar com indignação uma vida com final feliz ao mesmo tempo em que seu curso é frequentemente conduzido por uma gritante injustiça; que, todavia, isso esteja na natureza e seja estabelecido e organizado de modo não intencional, por conseguinte, que não seja um desentendimento moral, visto que seria uma propriedade da virtude lutar contra os infortúnios (pois o virtuoso é perseguido pela dor que sofre ao comparar a sua própria sorte com aquela do corrupto) e os sofrimentos apenas serviriam para elevar o valor da virtude, por conseguinte, para que, perante a razão, essa dissonância dos inculpaos mal-estares da vida fossem dissolvidos em uma gloriosa harmonia moral: – Assim, contra essa solução argumenta-se: que o mal-estar, enquanto amolador da virtude, preceda ou acompanhe a virtude e

de um vilão injusto e especialmente violento não se esquivar sem punição do mundo, então, o espectador imparcial exulta ao céu e com ele igualmente se apazigua. Nenhuma conformidade a fins da natureza por meio de admiração consegue coloca-lo da mesma forma em tal estado de ânimo e o faz ouvir a mão de Deus. Por quê? A mão de Deus é aqui moral e única no gênero, a qual no mundo pouco se pode esperar perceber. (Nota do Autor)

¹³ “Fúrias” é o nome dado na mitologia romana para as “Eríneas”, isto é, as deusas da mitologia grega que se encarregavam da vingança e que puniam os mortais. Nas peças de Ésquilo as Eríneas eram três: Alecto, a implacável, que se encarregava de punir os delitos como a ira, a cólera e a soberba; Megera, que personifica o rancor, a inveja, a cobiça e o ciúme e que castiga principalmente os delitos contra o matrimônio, em especial a infidelidade; e Tisífone, a vingadora dos assassinatos. (Nota do Tradutor)

que ambos sejam representados como estando em permanente acordo moral, esse seria o caso apenas se, ao menos no final da vida, a virtude fosse coroada e o vício punido; mas se até mesmo esse final fracassa absurdamente, assim como a experiência oferece muitos exemplos a esse respeito, então parece que o sofrimento dos virtuosos não ocorreu para que a sua virtude fosse pura, mas por que ela [262] o foi (pois era contrária às regras do prudente amor-de-si [*Selbstliebe*]). Isso é exatamente o oposto da equidade, tal como o ser humano dela pode fazer um conceito. Ora, no que concerne a possibilidade de que talvez o fim dessa vida terrena não seja, todavia, o fim de toda a vida, então essa possibilidade não pode valer como uma *justificação* da providência, mas é apenas uma sentença da razão moralmente crédula, através da qual o indivíduo que duvida é orientado a ter paciência, mas não que ele seja satisfeito.

c) Finalmente quando se quer tentar a terceira solução dessa relação desarmoniosa entre o valor moral do ser humano e seu destino, pode-se dizer a respeito da sua parte que: nesse mundo todo bem e mal-estar não precisam ser julgados segundo sua concordância com fins suprassensíveis, mas como resultado do emprego da faculdade do ser humano de ser aconselhado segundo regras da natureza proporcionadas pela aplicação, de modo casual conforme as circunstâncias, da sua habilidade e prudência; ao contrário, em um mundo futuro irá sobressair outra ordem de coisas e a cada um será concedido segundo uma valoração moral dos atos praticados aqui em baixo: – ora, essa pressuposição é também arbitrária. Em vez disso, a razão, que a faz segundo seu interesse de acordo com uma sentença, mas não enquanto faculdade moralmente legisladora, precisa provavelmente encontrá-la segundo meras regras do conhecimento teórico: que o curso do mundo segundo a ordem da natureza determine nosso destino, tanto aqui quanto em outro mundo. Afinal, o que a razão tem como fio condutor para suas especulações teóricas além da lei da natureza? E se ela novamente, tal como exigiu a resposta anterior (nr. b.), deixa-se referir melhor a paciência e esperança de um melhor mundo futuro: como ela pode esperar que o curso das coisas, segundo a ordem da natureza tal como se lhe apresenta aqui, não se apresentará segundo as mesmas leis em um mundo futuro? Não existe assim qualquer relação compreensível entre os fundamentos determinantes internos da vontade (a saber, do modo de pensar moral) segundo leis da liberdade e as causas independentes da nossa vontade (que em sua maior parte são externos) que determinam nosso bem-estar segundo leis da natureza: portanto, a suposição de uma concordância do destino do ser humano com a equidade divina segundo

conceitos que nós fazemos dela, continua a ser esperada tão pouco lá, quanto aqui.

[263] Ora, o resultado desse processo legal perante o tribunal da filosofia é o seguinte: que até agora toda a teodiceia não cumpre o que promete, a saber, ela não justifica a sabedoria moral no governo do mundo contra as dúvidas que são levantadas a partir daquilo que a experiência neste mundo nos dá a conhecer, embora naturalmente essas dúvidas, enquanto objeções, tanto quanto nossa compreensão sobre a natureza da nossa razão alcança acerca delas, também não possam provar o contrário. Mas que não se possa de algum modo com o tempo encontrar fundamentos mais eficazes de justificação da teodiceia e que a acusada sabedoria não possa ser (como até agora) absolvida apenas *abinstantia*, isso, contudo, permanece ainda em aberto caso nós não cheguemos ao ponto de demonstrar com certeza que nossa razão é absolutamente incapaz de compreender *as relações nas quais um mundo, tal como nós sempre o podemos conhecer por meio da experiência, se mantém fiel à suprema sabedoria*: então todas as demais tentativas da alegada sabedoria humana em compreender os caminhos da sabedoria divina são completamente rejeitadas. Portanto, para nós é alcançável ao menos uma sabedoria negativa, a saber, a compreensão dos limites necessários das nossas pretensões com respeito àquela sabedoria que para nós é demasiado alta: isso ainda precisa ser provado para que esse processo seja finalizado *para sempre*. E isso de fato pode ser feito.

Para sermos bem sucedidos em uma físico-teologia nós temos um conceito de uma *sabedoria artística* na organização deste mundo, o qual não carece de realidade objetiva para nossa capacidade racional especulativa. Ainda assim, nós também temos nas ideias morais da nossa própria razão prática um conceito de uma *sabedoria moral* que pode ser inserida no mundo em geral por meio do mais perfeito criador. – Mas sobre a *unidade na concordância* daquela sabedoria artística com a sabedoria prática no mundo sensível não temos nenhum conceito e também jamais podemos ter esperança de consegui-lo. Pois ser uma criatura e, enquanto ser natural, seguir apenas a vontade do seu criador e a despeito disso, enquanto um ser que age livremente (o qual tem uma vontade independente dos impulsos externos que frequentemente podem lhe ser contrários) e que é capaz de ser imputável, bem como ver seus próprios atos igualmente como efeitos de um ser superior: essa é uma junção de conceitos que na ideia de um mundo nós na verdade

precisamos pensar conjuntamente, [264] enquanto o sumo bem. Mas isso somente pode ser compreendido por aquele que penetra até o conhecimento do mundo suprassensível (inteligível) e compreende o modo como ele se coloca como fundamento do mundo sensível: sobre essa compreensão apenas pode ser fundada a prova da sabedoria moral do criador do mundo com respeito ao mundo sensível, pois esta, todavia, apenas nos oferece os fenômenos daquele primeiro mundo. [Eis] uma compreensão que nenhum mortal pode alcançar.

Na realidade, toda a Teodiceia deve ser a *explicação* da natureza na medida em que Deus dá a conhecer através dela os propósitos da sua vontade. Ora, toda explicação da declarada vontade de um legislador é ou *doutrinal*, ou *autêntica*. A primeira é aquela que se utiliza dos meios de expressão daquela vontade juntamente com os arrazoados feitos a partir dos conhecidos propósitos do legislador; a segunda é feita pelo próprio legislador.

O mundo, enquanto obra de Deus, também pode ser considerado por nós como uma publicação divina dos *propósitos* da sua vontade. Contudo, nisso ele é frequentemente para nós um livro fechado; mas isso *sempre* tem de ser minimizado, caso o *propósito final* de Deus (o qual é sempre moral) tenha de ser observado a partir do mundo, ainda que como objeto da experiência. As tentativas filosóficas desse tipo de explicação são doutrinárias e constituem a potencial teodiceia, a qual por isso se pode nomear de doutrinal. – Contudo, não se pode negar o nome de teodiceia ao mero afastamento de todas as objeções contra a sabedoria divina, caso ela seja uma *sentença divina* ou (o que nesse caso se equivale) uma asserção da própria razão, através do que nós nos fazemos necessariamente e antes de toda a experiência o conceito de Deus enquanto um ser sábio e moral. Desse modo, Deus torna-se através da nossa própria razão o intérprete da sua vontade proclamada via criação e essa interpretação podemos denominar de *autêntica* Teodiceia. Mas essa não é a interpretação de uma razão *reflexiva* (especulativa), mas de uma razão prática *poderosa*, a qual apresenta uma legislação sem motivos posteriores, assim que ela pode ser vista como o esclarecimento imediato da voz de Deus que oferece por meio dela um sentido à letra da sua criação. Ora, uma interpretação tão autêntica eu encontro expressa alegoricamente em um antigo livro sagrado.

[265] *Jó* é representado como um homem cujo gozo de viver conjugou tudo o que sempre se pode conceber como perfeito. Tinha

saúde, era rico, era livre, era um governante que podia tornar os outros felizes, vivia no colo de uma família feliz e entre amigos queridos e, sobre tudo (aquilo que é o mais importante), estava em boa consciência feliz consigo mesmo. Todos esses bens, exceto o último, lhe foram repentinamente arrancados por um destino difícil que sobre ele se impôs como uma provação. Do atordoamento sobre essa inesperada revolução ele gradualmente conseguiu retornar a reflexão, mas ele acabou irrompendo em lamentações com sua estrela do azar; sobre o que ele quase chega a entrar em uma discussão com seus amigos que o repudiavam sob o fingimento de lhe consolar. Nesse contexto, ambas as partes, cada uma segundo seu modo de pensar (essencialmente segundo a sua posição), apresentaram sua particular teodiceia para o esclarecimento moral daquele doloroso destino. Os amigos de Jó professam o sistema de explicação de todos os mal-estares no mundo a partir da *equidade* divina, enquanto tantas punições quantos forem os crimes cometidos. Mas como eles não souberam nomear nenhum crime que devesse ser atribuído à culpa do infeliz homem, então acreditaram poder julgar *a priori* que ele precisaria ter alguma culpa, pois, do contrário, a equidade divina não seria possível com relação à sua infelicidade. Jó, ao contrário - protestando com indignação que a sua consciência não lhe fazia qualquer censura sobre toda a sua vida; mas o que corresponde aos erros humanos inevitáveis, o próprio Deus deve saber que ele o fez como uma criatura frágil – declara-se pelo sistema da decisão divina incondicionada. “Ele está de acordo”, diz ele, “Ele faz o que quer”.¹⁴

Nessa discussão é de pouca importância os sutis e suprassutis raciocínios que ambas as partes apresentam; mas o caráter no qual eles os fazem merece a maior atenção. Jó fala como pensa e com uma coragem que qualquer um por si mesmo também poderia ter. Seus amigos, ao contrário, falam como se estivessem sendo secretamente ouvidos e julgados por aquele que é o mais poderoso e através de suas falas tentassem conquistar sua graça mais pelo coração do que pela verdade. Essa malícia de seus amigos de alegar uma impostura sobre algo que tinham que reconhecer ausência de compreensão e o fingimento de uma convicção que de fato não possuem vai de encontro com a franqueza de Jó, [266] a qual lhe é muito mais vantajosa à medida que se distancia da falsa bajulação que beira a imprudência. Jó afirma “você quer defender Deus com algo que não é legítimo? Você quer compreender a sua pessoa? Você quer representar Deus? Ele os

¹⁴ Jó, XXIII, 13. (Nota do autor)

punirá quando secretamente contemplar as suas pessoas! Ele não aceita hipócritas perante si.”¹⁵

Isso é verdadeiramente confirmado pelo desfecho da história, pois Deus agracia Jó colocando frente a seus olhos a sabedoria da sua criação, especialmente naquilo que diz respeito a sua inescrutabilidade. Ele o deixa contemplar o lado belo da sua criação, no qual ele coloca os fins concebidos pelo ser humano, a sabedoria e a boa disposição do criador do mundo sob uma luz inequívoca; mas também lhe deixa contemplar o lado pavoroso, o qual ele nomeia de produto do seu poder e com isso também as coisas prejudiciais e terríveis as quais, entretanto, foram organizadas teleologicamente tanto para si, quanto para sua espécie, mas que na perspectiva dos outros e dos próprios homens atrapalham e contradizem os fins e parecem ser incapazes de serem reunidas em um plano ordenado universalmente segundo a bondade e a sabedoria. Mas essas coisas ainda comprovam a manutenção do todo e a ordenação anunciada pelo sábio Criador do mundo, embora os seus caminhos, 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), precisem permanecer escondidos. – A conclusão é a seguinte: Jó é consciente de não haver nada *abusivo* em seu discurso, senão que apenas se recusou a falar incautamente sobre coisas que lhe são demasiado altas e das quais nada compreende. Deus expressa sua condenação em relação aos amigos de Jó, pois eles não se pronunciaram tão bem a seu respeito (de acordo com a integridade) quanto seu servo Jó. Observando, assim, a teoria que ambas as partes sustentaram, então parece que os amigos de Jó atribuem a si maior razão especulativa e devota humildade, enquanto que Jó provavelmente experimentaria um triste destino frente a qualquer julgamento de teólogos dogmáticos, frente a um Sínodo, uma Inquisição, uma congregação venerável ou qualquer alto consistório de nosso tempo. Portanto, não uma compreensão privilegiada (*Einsicht*), mas apenas a veracidade do coração, a honestidade de não dissimular as suas dúvidas e a aversão em simular convicção quando [267] não se a sente, especialmente frente a Deus (para quem esta artimanha é um absurdo): na pessoa de Jó são estas as características que, no veredito divino, dão preferência ao homem honesto em relação ao bajulador religioso.

Mas a crença que surge nele através de uma tão estranha solução de suas dúvidas, isto é, pelo mero desvio da sua consciência, poderia surgir apenas na alma de um homem que pudesse dizer juntamente com

¹⁵ Jó, XIII, 7 até 11; 16. (Nota do autor)

suas vívidas dúvidas (XXVII, 5, 6): “Até o meu fim chegar, não vou me afastar da minha devoção” etc . Ora, 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: em cujo caso, por mais fraca que essa crença possa ser, ela é deveras da espécie mais pura e verdadeira, isto é, ela é de um tipo tal que não funda uma religião de súplica, mas uma religião dos bons costumes.

Considerações finais

Como se mostrou aqui, a Teodiceia não se apresenta tanto como uma tarefa em proveito da ciência, mas muito mais como algo relativo aos assuntos da crença. A partir da autêntica Teodiceia vimos que em tais assuntos consegue-se menos a partir de raciocínios do que a partir da sinceridade na observação da incapacidade da nossa razão e a partir de um discurso que não falseia os seus pensamentos nas declarações, mesmo que isso ocorra com uma tão piedosa intenção quanto se queira. Isso enseja ainda as seguintes breves considerações sobre uma prolífica matéria, a saber, sobre a sinceridade enquanto o principal requisito nos assuntos de crença em contraposição a uma propensão a falsidade e desonestidade, enquanto a principal contravenção na natureza humana.

Que aquilo que alguém diz a si mesmo ou a outro seja verdadeiro: isso ninguém pode sempre garantir (pois se pode errar). Mas pode-se e deve-se sustentar que sua confissão e declaração seja *sincera*: pois a esse respeito se pode ser imediatamente consciente. No primeiro caso compara-se em um juízo lógico (através do entendimento) sua afirmação com o objeto; mas no segundo caso, confessa-se o seu assentimento¹⁶ com o sujeito (frente à consciência). Ao se fazer uma confissão na perspectiva do primeiro caso, sem que se esteja consciente do último, então se mente, pois se simula algo distinto daquilo de que se é consciente. – A observação de que existe uma tal desonestidade no coração humano [268] não é nova, pois Jó já a havia feito. Entretanto, quase se deve acreditar que é nova a atenção a ela por parte dos professores de moral e religião, visto que se encontram tão poucas observações das quais se tenha feito um uso adequado e que conduzem consigo a desconsiderada dificuldade da purificação da disposição de ânimo do homem, mesmo quando ele quiser agir em conformidade com o dever. – Pode-se nomear essa veracidade de *integridadeformal*;

¹⁶ Uma análise detalhada do caráter e do significado do assentimento e da noção de crença ver meu artigo Klein, 2014.

enquanto que a *integridade material* se encontra na prudência de não arriscar nada que envolva o risco de ser injusto: de modo que, ao contrário, aquele que mantém essa integridade tem de empregar essa prudência em um dado caso. – Os moralistas falam de uma consciência equívoca, mas uma consciência equívoca é um absurdo. Se houvesse tal coisa, então jamais se poderia estar certo de ter agido de modo correto, pois até mesmo o juiz em última instância poderia errar. Na verdade eu posso me equivocar no juízo, no qual eu *acredito* ter razão, pois isso pertence ao entendimento que por si julga objetivamente (o verdadeiro ou o falso). Todavia, na consciência, isto é, se eu de fato acredito ter razão (ou pretenda ter), nisso eu não posso de modo algum errar, pois esse juízo ou, mais precisamente, esse princípio diz apenas que eu julguei o objeto desse modo.

A consciência formal, a qual é o fundamento da veracidade, encontra-se no cuidado de se tornar consciente dessa crença (ou descrença) e não proferir nenhum assentimento do qual não se esteja consciente. Aquele que diz para si mesmo (ou o que é o mesmo em uma confissão religiosa frente a Deus) “*eu acredito*” sem talvez ter dado ao menos uma olhada em si mesmo para de fato saber se está consciente desse assentimento ou também em que grau:¹⁷ *ele mente* não apenas uma

¹⁷ Os meios de extorquir a veracidade nas afirmações externas, o juramento (*tortura spiritualis*), não é apenas permitido perante um tribunal humano, mas é também considerado como imprescindível: uma triste prova do pequeno respeito dos homens pela própria verdade no templo da justiça pública, no qual a simples ideia da veracidade já deveria infundir por si mesma o maior respeito! Mas os seres humanos também mentem com convicção até mesmo em sua confissão interna, quando eles afirmam uma crença que no mínimo não é do mesmo tipo ou do mesmo grau que alegam. Visto que essa desonestidade também pode ter consequências externas destrutivas (pois ela gradualmente se transforma em real persuasão), então aqueles meios de extorsão da veracidade, o juramento (ainda que simplesmente apenas um juramento interno, isto é, a tentativa de que o assentimento se sustente também como prova de uma juramentada auscultação [269] interna da confissão), podem ser igualmente bem utilizados, senão para conter a temeridade, que se transforma em alegações insolentes e finalmente externamente violentas, ao menos para torná-las suspeitas. – De um tribunal humano não se exige mais da consciência dos ajuramentados do que o comprometimento de que, caso *exista* um futuro juiz do mundo (com isso Deus e uma vida futura), queira-se ser responsável perante Deus pela verdade de suas confissões externas. Não é necessário exigir uma confissão *sobre a existência de um juiz do mundo*, pois, se o primeiro juramento não conseguir impedir a mentira, a segunda falsa confissão levantará tanto menos escrúpulos. Portanto, de acordo com essa juramentada declaração interna perguntar-se-ia a si mesmo: confiarias tudo aquilo que és mais caro e sagrado para ti ao apostar na verdade daquele importante princípio de fé ou de qualquer outro princípio de fé que fosse sustentado? Por tal exigência, a consciência é assustada pelo perigo de pretender mais do que pode sustentar com certeza, de modo que o considerar algo como verdadeiro se refere a um objeto que não pode ser alcançado de forma alguma pelo caminho do conhecimento (compreensão teórica), mas cuja aceitação é sempre livre, ainda que seja altamente recomendável, na medida em que ela sozinha torna possível a ligação em um sistema dos mais elevados princípios da razão prática com os princípios do conhecimento teórico da natureza. – Sobretudo as confissões de fé que possuem uma fonte histórica precisam ser postas sobre essa prova de fogo da veracidade, caso elas pretendam ser impostas aos outros como diretrizes: pois aqui a desonestidade e as convicções

mentira absurda (frente [269] ao leitor de corações), mas uma mentira horrenda, pois ele mina o fundamento de todo intento virtuoso, a sinceridade. É fácil prever o quão rapidamente essa *confissão* externa e cega, a qual facilmente se pode associar com uma confissão interna igualmente inverídica à medida que se constitui em um *meio lucrativo*, pode produzir gradualmente uma determinada falsidade no próprio modo de pensar de um ser comum. Uma purificação pública desse modo de pensar permanecerá provavelmente por longo tempo suspensa, até que talvez algum dia ela possa se realizar sob a proteção do livre pensamento de um princípio universal de ensino e educação. Contudo, ainda algumas linhas podem ser aqui utilizadas para se considerar aquele mau costume que parece estar tão profundamente enraizado na natureza humana.

Existe algo tocante e edificante na representação de um caráter sincero, que se distancia de toda falsidade e fingimento deliberado. Mas que toda honestidade, a mera simplicidade e retidão [270] da forma de pensar (especialmente quando se permite a franqueza) seja o mínimo que se possa exigir de um bom caráter e que, a partir disso, não é de se desconsiderar, sobre o que se funda então toda a admiração, que nós nos dediquemos a tal objeto, então tem de ser precisamente o caso de que a sinceridade seja a característica da qual a natureza humana mais esteja afastada. Uma triste observação! Pois unicamente através dela todas as propriedades restantes, na medida em que repousam sobre princípios, podem ter um valor internamente verdadeiro. Um misantropo contemplativo (que não deseja nenhum mal aos seres humanos, mas que está inclinado a acreditar que eles são maus) pode estar incerto apenas se ele pensa os seres humanos como *odiosos* ou se, antes disso, os pensa como *desprezíveis*. As propriedades pelas quais ele os julga como qualificados para serem odiados são aquelas pelas quais eles se prejudicam deliberadamente. Mas as propriedades pelas quais os seres humanos lhe parecem antes como condenados a serem desprezados não podem ser outra coisa do que uma propensão que seja *em si mesma* má, ainda que não prejudique ninguém: uma propensão que não deve ser utilizada de forma alguma como meio para qualquer propósito e que, portanto, de modo algum pode ser objetivamente boa. O primeiro mal não seria outra coisa do que a *hostilidade* (dito de modo suave, falta de amor); o segundo não poderia ser outra coisa do que *mendacidade* (falsidade, mesmo que sem intenção de prejudicar). A primeira inclinação possui um propósito cujo uso, todavia, pode ser permitido e

fingidas se espalham entre muitos e a culpa disso recai como um fardo sobre aqueles que se responsabilizam igualmente pela consciência dos outros (pois os seres humanos são, com prazer, passivos com relação a sua consciência). (Nota do autor)

bom em certas circunstâncias como, por exemplo, a hostilidade contra incorrigíveis perturbadores da paz. Contudo, a segunda propensão, ao ser usada como meio (a mentira), não tem nada de bom para qualquer fim que seja, pois ela é má e condenável em si mesma. Nos atributos do ser humano com relação à primeira espécie está a *maldade* [*Bosheit*], a qual ainda se deixa ligar com destreza a fins bons em certas relações externas, as quais são corrompidas apenas no meio, mas que também não são condenáveis em qualquer propósito. O mal [*das Böse*] da segunda espécie é *indignidade* [*Nichtswürdigkeit*] e por meio dela se nega aos seres humanos todo o caráter. – Eu me refiro aqui principalmente à desonestidade que se encontra em profundo segredo, visto que o ser humano sabe que está distorcendo declarações internas até mesmo frente a sua própria consciência. Por isso, a inclinação para o engano externo deveria surpreender tanto menos, pois tem de ser o caso de que embora toda gente esteja instruída acerca da falsidade da moeda que se coloca em uso, ela sempre ainda consegue se manter em boa circulação.

[271] Nas cartas do senhor Luc¹⁸ sobre as montanhas, a história do mundo e dos homens eu me recordo de ter lido como resultado das suas viagens em parte antropológicas o que segue. O filantrópico autor assumiu a pressuposição da bondade original da nossa espécie e procurou a comprovação da mesma lá onde a opulência urbana não pode ter a influência de corromper a mente: desde as montanhas *suíças* até o *Harz*.¹⁹ Após sua crença sobre uma altruísta inclinação de oferecer ajuda se tornar vacilante por meio de uma experiência nas montanhas *suíças*, ele profere então ao fim esta conclusão: *que o ser humano, no que concerne a benevolência, é bom o suficiente* (nenhum milagre, pois isto se assenta sobre uma inclinação implantada, que tem Deus como criador), *caso nele apenas não se imiscua a péssima propensão para elaboradas dissimulações* (o que também não se admira, pois abster-se delas se funda sobre o caráter que o próprio ser humano precisa formar em si mesmo!) – Um resultado ao qual qualquer um, mesmo sem ter viajado às montanhas, poderia ter encontrado entre seus concidadãos e até mesmo num local mais próximo, em seu próprio peito.

¹⁸Jean-Andre de Luc (1727-1817) foi um cientista (geólogo e meteorologista) e moralista *suíço*. Kant se refere aqui a obra *Lettres physiques et morales sur les Montagnes, et sur l'Histoire de la terre et de l'Homme* (La Haye, 1778-80, 6 vols). (Nota do Tradutor)

¹⁹O Harz é a mais extensa e elevada cadeia montanhosa do norte da Alemanha. As colinas e montes que a compõem estendem-se através de parte importante dos estados da Baixa Saxônia, Alta Saxônia e Turíngia. (Nota do Tradutor)

Referencias

- DUDEN. *Deutsches Universalwörterbuch*. 7. Aufl. Manheim. 2011.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch (Digitale Grimm)*. Hrsg. Deutschen Akademie der Wissenschaften von Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Frankfurt: Zweitausendeins, 2004.
- KANT, I. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. [MpVT] In: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). *Kant's gesammelte Schriften*. Band.VIII. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.
- KANT, I. *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*. Transl. George di Giovanni. In: WOOD, A.; GIOVANNI, G. (Eds.) *Immanuel Kant: Religion and Rational Theology. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *Das Bonner Kant-Korpus*. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>
- KLEIN, J. T. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença filosófica kantiana. *Revista Veritas*, v. 59, p. 143-173, 2014.
- KLEIN, J. T.; PERIN, A. O conceito de filosofia em Kant. *Analytica* (UFRJ), v. 13, p. 165-196, 2009.
- KUEHN, Manfred. *Kant: a Biography*. Cambridge: University Press, 2001.
- MARRONE, G.; PUPPA, P. (Eds.). *Encyclopedia of Italian Literary Studies*. New York: Routledge: 2007.
- WAHRIG, G. *Wahrig deutsches Wörterbuch*. 8. Ed. München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.

Resumo: Neste trabalho apresenta-se uma tradução e um comentário do ensaio de Kant *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia*.

Palavras-chave: Kant; Teodiceia; Moralidade; Religião; Veracidade

Abstract: This paper presents a translation and a commentary of Kant's essay *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*.

Key-words: Kant, Theodicy, Morality, Religion, Truthfulness

Recebido em 15/09/2015 e aprovado em 18/10/2015.