

VIRTUDE E FÉ MORAL, EM KANT

Moral Virtue and Faith in Kant

*Edgard José Jorge Filho **

Resumo: Este estudo parte da concepção kantiana de que é impossível conhecer teoricamente a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus e de que o assentimento à lei moral é um conhecimento, ou saber, prático imediato. Sustenta-se que há um duplo significado e status da liberdade: por um lado, enquanto 'ratio essendi' da lei moral, é objeto de um saber prático mediato; por outro lado, enquanto postulado da razão prática pura, é objeto de uma fé moral. Defende-se que esta fé é apanágio das pessoas com disposição moral, ou virtude. Consideram-se também a existência de Deus e a imortalidade da alma como postulados da razão prática pura e objetos de uma fé moral, condicionada também pela disposição moral. Finalmente, argumenta-se que, devido ao mal radical da natureza humana, há um obstáculo universal à fé moral, todavia superável pela conversão ao bem, cuja possibilidade se procura elucidar.

Palavras-chave: Kant, postulados da razão prática pura, virtude, fé moral, mal radical.

Abstract: This study starts from the Kantian conception that it is theoretically impossible to know freedom, the immortality of the soul and the existence of God, and that to assent to the moral law is an immediate practical knowledge. We sustain that freedom has a double meaning and status: on the one hand, as the ratio essendi of the moral law, it is the object of an immediate practical knowledge; on the other hand, as a postulate of pure practical reason, it is the object of moral faith. We sustain that such a faith is the apanage of those who have a moral disposition, i. e. virtue. The existence of God and the immortality of the soul are also considered as postulates of pure practical reason and objects

* Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Artigo recebido no dia 19/08/2013 e aprovado para publicação no dia 31/10/2013.

of a moral faith which is also conditioned by the moral disposition. Finally, we argue that, due to the radical evil of human nature, there is a universal hindrance to moral faith which can, nonetheless, be overcome by the conversion to the good, whose possibility we try to elucidate.

Keywords: Kant, postulates of pure practical reason, virtue, moral faith, radical evil.

Segundo Kant, todos os seres racionais finitos estão sob a obrigação incondicional de cumprir a lei moral, expressa na fórmula do Imperativo Categórico. Todavia, segundo a interpretação aqui proposta da filosofia kantiana, não seria decorrência necessária desta obrigação a fé moral na liberdade, na imortalidade da alma e na existência de Deus, pois apenas nos seres racionais finitos com disposição (Gesinnung) para cumprir efetivamente a lei moral haveria o fundamento para esta modalidade de crença; ademais esta fé seria impedida por um obstáculo formidável, embora não intransponível, a saber, o mal radical da natureza humana.¹

Este estudo parte da concepção kantiana de que é impossível conhecer teoricamente a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Mostra-se, então, que a liberdade é, por um lado, enquanto 'ratio essendi' da lei moral, objeto de um saber prático; por outro lado, enquanto postulado da razão prática pura, é objeto de uma fé moral. Defende-se que esta fé é apanágio das pessoas com disposição moral. Consideram-se também a existência de Deus e a imortalidade da alma como postulados da razão prática pura e objetos de uma fé moral, condicionada também pela disposição moral. Finalmente, sustenta-se que, em virtude do mal radical da natureza humana, há um obstáculo universal à fé moral; argumenta-se que este impedimento é, contudo, superável pela conversão ao bem, cuja possibilidade se procura elucidar.

I - Saber e fé. Fé pragmática e fé moral

Conforme ensina a *Crítica da Razão Pura*, o conhecimento teórico se limita ao domínio dos objetos da experiência possível, ou seja, àqueles objetos

¹ **Observação ao leitor:** Neste trabalho, seguem-se parcialmente as normas de citações dos escritos de Kant adotadas pela revista alemã *Kant Studien*. Indicam-se primeiro, por siglas, o título do texto em alemão, depois o número do volume na edição Akademie-Ausgabe (AA ...:), em seguida as páginas citadas; omitem-se, porém, as indicações das linhas dos trechos citados. Por exemplo: KpV, AA 05: 142. No caso da *Crítica da Razão Pura*, citam-se, de acordo com aquelas normas, apenas a paginação das edições A e B desta obra. São as seguintes as siglas utilizadas:

Crítica da Razão Pura: KrV; *Crítica da Razão Prática*: KpV; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: GMS; *A Metafísica dos Costumes*: MS; *A Religião dentro dos Limites da simples Razão*: RGV; *Os Progressos da Metafísica*: FM.

dos quais se podem receber intuições sensíveis, segundo as formas puras (espaço e tempo) de nossa sensibilidade, às quais (intuições) é possível aplicar os conceitos puros (categorias) e empíricos do entendimento, enquanto faculdade de pensar os objetos da experiência possível. O conhecimento consiste na aplicação dos conceitos do entendimento à intuição sensível de objetos enquanto fenômenos. A razão *stricto sensu*, enquanto faculdade de pensar o incondicionado, produz conceitos puros, ou Ideias, que não se podem referir a objetos da intuição sensível. Por isso, é impossível conhecer, do ponto de vista teórico, os objetos a que supostamente as Ideias se referem. Uma vez que as representações da liberdade, da alma imortal e de Deus, são Ideias, é impossível um conhecimento teórico de sua realidade objetiva.² Entretanto, há, segundo Kant, um saber prático mediato da realidade objetiva da liberdade, mediado pelo saber prático da lei segundo a qual a liberdade opera, isto é, pela consciência imediata da lei moral. O saber prático puro, diferentemente do teórico, não fornece a representação de um objeto dado à intuição, mas somente representa as condições a priori para a determinação da vontade à realização da ação moral.³ Mas, o saber prático puro restringe-se à Ideia de liberdade e não se estende às Ideias de Deus e da alma imortal, objetos somente de uma fé prática. Por que há esta limitação?⁴

Para esclarecer a questão, é mister considerar a natureza do saber e, em contraste com esta, a da fé. Kant define o opinar (*Meinen*), o crer (*Glauben*) e o saber (*Wissen*), em outras palavras, a opinião, a fé e o saber, como formas do assentimento (*Fürwahrhalten*), isto é, do considerar como verdadeira uma proposição. O assentimento pode repousar sobre um fundamento objetivo, mas depende também de causas subjetivas. Quando ele repousa apenas sobre causas subjetivas, sem fundamento objetivo, trata-se de mera persuasão (*Überredung*). Se houver algum fundamento objetivo, ainda que insuficiente, para o assentimento, este é convicção (*Überzeugung*). Há, porém, três modos de convicção. A opinião (*Meinung*) consiste numa convicção com a consciência de sua insuficiência tanto objetiva quanto subjetiva. Quando a convicção é consciente de sua insuficiência objetiva e de sua suficiência subjetiva, tem-se a fé (*Glauben*). Quando ela se considera subjetiva e objetivamente suficiente, eis o saber (*Wissen*).⁵

Essa distinção se aplica mesmo no âmbito da prática. Há, segundo Kant, o saber (*Wissen*) prático imediato da lei moral, isto é, um assentimento, com consciência de sua suficiência subjetiva e objetiva, a esta lei como proposição prática a priori. Vale frisar que o assentimento à lei moral tem o caráter de um saber (*Wissen*), embora se trate de um saber prático, não teórico

² Cf. KrV A 327-f., B 384f.; KpV, AA 05: 134-137.

³ Cf. KrV, B IX-X; KpV, AA 05: 44f..

⁴ Cf. KpV, AA 05: 4f., 142-146; KrV, A 822 / B 850, A 828 / B 856.

⁵ Cf. KrV, A 822 / B 850.

(como o das matemáticas, enquanto ciências puras), porquanto a lei moral não é um objeto de intuição sensível, mas simplesmente uma Ideia (*Idee*). Tem-se propriamente um saber (*Wissen*) da lei moral, pois todo ser racional assente a ela (o que, obviamente, não significa que necessariamente aja de acordo com ela), ou seja, este assentimento é consciente de sua suficiência subjetiva e objetiva. Na *Crítica da Razão Pura* lê-se: “O mesmo acontece com os princípios da moralidade (*Grundsätzen der Sittlichkeit*), pois não é permitido arriscar uma ação com base na simples opinião (*Meinung*) de que algo é lícito, mas se tem de sabê-lo (*wissen muss*).”⁶

Há também a fé (*Glauben*) prática, que consiste no assentimento, consciente de sua suficiência subjetiva e insuficiência objetiva, às condições hipoteticamente necessárias à realização de um fim proposto. Considera-se a necessidade de tais condições como hipotética, porque se trata de uma necessidade sob a condição de que um fim seja proposto (o que pode ocorrer ou não). Esta necessidade é, ademais, subjetiva, pois a proposição de um fim depende somente do sujeito particular, de sua livre decisão – uma instância externa não lhe pode impor a adoção de um fim. Mas, a necessidade hipotética e subjetiva das condições para a adoção de um fim pode ser relativa ou absolutamente suficiente. Será relativamente suficiente, se eu não conhecer melhores condições para realizar o fim que me proponho, ainda que melhores condições possam existir e provavelmente existam. Neste caso, meu assentimento àquelas condições por mim conhecidas consiste numa fé contingente, cuja suficiência subjetiva é apenas relativa, pois tal fé pode alterar-se face a novos conhecimentos de melhores condições para realização do fim proposto. Kant a denomina ‘fé pragmática’. Por exemplo, um médico pode ter a fé pragmática de que o melhor remédio para a cura da malária é a quinina (até que venha a conhecer outra droga melhor). A necessidade hipotética e subjetiva das condições para a realização de um fim será, porém, absolutamente suficiente, se eu souber com plena certeza que ninguém pode conhecer melhores condições para realizá-lo. Neste caso, meu assentimento àquelas condições consiste numa fé necessária, inabalável, devido à minha certeza da impossibilidade

⁶ KrV, A 823. Também na *Crítica da Razão Prática* encontra-se: “Mas a liberdade é também a única entre todas as idéias (*Ideen*) da razão especulativa, da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade a priori sem, no entanto, a discernir, porque ela é a condição da lei moral, a qual (lei) sabemos (*weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen*)” (KpV, AA 05: 4). Vale notar que Paul Guyer, em sua tradução inglesa da *Crítica da Razão Pura*, traduz *Wissen* por “*knowledge*”, enquanto que Alexandre Fradique Morujão, em sua tradução portuguesa dessa obra, traduz *Wissen* por “*ciência*” ou “*saber*”, embora com maior frequência utilize o último termo. (Cf. KANT, I., *Critique of pure reason*, tr., ed. Paul Guyer / Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Cf. KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, tr. Alexandre Fradique Morujão / Manoela dos Santos, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1997) O autor deste trabalho prefere a tradução de *Wissen* por “*saber*”, uma vez que se utiliza normalmente o termo “*ciência*” para traduzir *Wissenschaft* e o termo “*conhecimento*” para traduzir *Erkenntnis*.

do conhecimento de melhores condições. Kant a denomina ‘fé moral’. Pois, aqui, o fim, desde que proposto, é o fim moral, o Sumo Bem (Derivado), visado pela decisão subjetiva de cumprir o dever moral, a que se está obrigado pelo mandamento moral (cuja fórmula é o imperativo categórico). Além disso, tenho plena certeza de que não se podem conhecer melhores condições para a realização do Sumo Bem (Derivado) do que a liberdade, a existência de Deus e a imortalidade da alma. Estes são os objetos da fé moral, conforme será esclarecido mais adiante.

II - Os conceitos de Sumo Bem Original e Sumo Bem Derivado

Antes de considerar os objetos do saber prático e da fé moral, cabe um esclarecimento sobre o recém-mencionado conceito de Sumo Bem, pois deste dependem as doutrinas dos postulados da razão prática pura e da fé moral. Embora o próprio Kant empregue com frequência a expressão mais econômica ‘Sumo Bem’ (*das höchste Gut*) para designar o objeto da razão prática pura, preferi, a fim de evitar confusão, o emprego da expressão ‘Sumo Bem Derivado’, para fazer jus à distinção kantiana entre, de um lado, aquilo que é realizável por seres racionais finitos com a intervenção benfazeja de Deus, isto é, o Sumo Bem Derivado, a Ideia de um sistema em que há uma proporção adequada entre a virtude de cada um e a sua felicidade, e, de outro lado, o Sumo Bem Original, a Ideia de uma vontade moralmente perfeita ligada à suprema beatitude, como Autor do mundo, de suprema perfeição, onisciente, onipotente, onipresente, eterno, isto é, o Ideal de Deus, algo não realizável por seres racionais finitos.⁷ Deus, o Sumo Bem Original, é, segundo a doutrina dos postulados da razão prática pura, uma das condições de possibilidade do Sumo Bem Derivado. As expressões ‘Sumo Bem Derivado’ e ‘Sumo Bem Original’ são utilizadas por Kant tanto no “Cânon da Razão Pura”, da *Crítica da Razão Pura*, quanto no capítulo da *Crítica da Razão Prática* intitulado “Da Dialética da Razão Pura na Determinação do Conceito do Soberano Bem”. Neste capítulo, lê-se: “Pelo que, o postulado da possibilidade do Sumo Bem Derivado (do melhor mundo) (*des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt)*) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um Sumo Bem Original, isto é, da existência de Deus (*eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes*)”.⁸

⁷ Cf. KrV, A 810 / B 838; KpV, AA 05: 140.

⁸ Na *Crítica da Razão Pura* lê-se: “Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do Sumo Bem Original (*in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts*) o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do Sumo Bem Derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, moral (*des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d. i. moralischen Welt*)”. (KrV, A 810f. / B 838f.)

O Sumo Bem Derivado consiste no Bem supremo e completo realizável por seres racionais finitos com o concurso de Deus.⁹ Segundo Kant, só há uma coisa incondicionalmente boa, neste mundo e também fora dele, a saber, uma boa vontade. Esta pode ser absolutamente boa, como a vontade divina (perfeitamente racional), ou uma vontade santa, que, conquanto afetável por inclinações, não está submetida ao dever e age necessariamente de acordo com a lei moral (neste caso, não imperativa), ou pode ser a vontade de um ser racional finito, como o homem, se, por livre decisão, comprometer-se a agir sistematicamente por dever, isto é, tendo a Ideia do dever como móbil dominante de sua ação; neste último caso, tem-se uma vontade virtuosa. A boa vontade do ser racional finito confere valor moral a suas ações ao determinar que estas se realizem não somente conforme ao dever, mas por dever. O caráter incondicional, absoluto, do bem constituído pela vontade virtuosa, confere-lhe o status de bem soberano realizável por seres racionais finitos.¹⁰ Há muitas outras coisas que podem ser boas, mas apenas condicionalmente, como certos talentos do espírito, qualidades do temperamento ou dons da fortuna, pois sua posse, exercício, cultivo ou desfrute, podem ser altamente benéficos sob muitos aspectos, mas podem também ser muito maléficos, se não se subordinarem a uma boa vontade. A reunião, em um conjunto mais ou menos coerente, desses bens condicionais, possuídos, exercitados, cultivados ou desfrutados por nós, constitui o bem subordinado, que é a felicidade. A ligação desse componente subordinado do Bem realizável por seres racionais finitos com aquele componente soberano deste Bem, a boa vontade, ou vontade virtuosa, constitui o Bem completo e supremo, denominado Sumo Bem Derivado.¹¹

O Sumo Bem Derivado consiste, pois, na adequada proporção da felicidade à moralidade. Convém esclarecer mais estes conceitos. A moralidade 'lato sensu' consiste no cumprimento sistemático dos deveres jurídicos e dos deveres éticos, em outros termos, dos deveres de justiça e dos deveres de virtude. A Moral Pura kantiana, enquanto sistema dos deveres incondicionais,, engloba os domínios do Direito Puro e da Ética Pura.¹² Para o primeiro, ocupado com as condições de coexistência dos livre-arbítrios segundo uma lei universal, é possível uma legislação exterior (da razão pura), cujo móbil é a coação (*Zwang*) externa, concernida apenas com a legalidade das ações, isto é, com sua conformidade à legislação jurídica.¹³ Já

⁹ Cf. KpV, AA 05: 110f., 125f.. Segundo Bernard Carnois, "a totalidade incondicionada exigida pela razão pura prática consiste no soberano bem, isto é, "o bem completo e perfeito" (*ganze und vollendete*) que só é realizado quando à moralidade se junta a felicidade" (Cf. CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil: 1973, p.181).

¹⁰ Cf. GMS, AA 04: 393; 397-400, 414; KpV, AA 05: 110f..

¹¹ Cf. KpV, AA 05: 110f.; GMS, AA 04: 393f..

¹² Cf. MS, AA 06: 218-21.

¹³ Toda legislação (*Gesetzgebung*) é composta por uma lei (*Gesetz*) e por um móbil (*Triebfeder*). A lei representa uma ação a ser feita como objetivamente necessária, isto é, como um dever (*Pflicht*). O móbil é o que liga subjetivamente a representação da lei ao princípio de

para o domínio da Ética Pura, ocupado com o caráter ou a disposição moral da pessoa, cabe somente uma legislação interior, cujo móbil é a própria Ideia do dever, concernida com a moralidade *stricto sensu* das ações, que é condicionada pela firme adesão a fins que são deveres incondicionais. Enquanto que a legislação jurídica exige apenas a conformidade das ações ao dever jurídico, a legislação ética exige o cumprimento dos deveres éticos por dever, isto é, tendo como móbil a simples Ideia do dever. É possível cumprir deveres jurídicos por dever, se o agente for dotado de virtude suficiente a ponto de tornar supérfluo para si o móbil externo, a coação pelo estado de direito, enquanto incentivo ao cumprimento dos deveres jurídicos. Tão moralmente melhor será o mundo quanto mais sistematicamente os deveres éticos forem cumpridos e os deveres jurídicos forem cumpridos por dever.¹⁴ No limite, com o Sumo Bem Derivado, a moralidade se elevaria à simples ação virtuosa, sem eliminar a legislação jurídica exterior, mas tornando-a de certo modo supérflua, porquanto haveria o aprofundamento da virtude das pessoas em geral.

Quanto à felicidade, Kant a entende como a satisfação continuada do conjunto de nossas inclinações, consideradas no que diz respeito a sua diversidade, intensidade e duração. As inclinações podem ser desejos naturais, como os de comer, beber, abrigar-se, etc., ou desejos habituais, como os de enriquecer, obter poder ou honrarias, etc.. As inclinações variam de pessoa para pessoa e até numa mesma pessoa elas podem variar segundo o tempo. Consequentemente, a representação da felicidade varia de acordo com as particularidades mutáveis de cada um. As inclinações só podem ser conhecidas empiricamente, daí que o conceito de felicidade, enquanto se refere ao conjunto de nossas inclinações, só se pode representar empiricamente. Trata-se de um conceito empírico, embora tenha certa analogia com uma Ideia, na medida em que é a representação, conquanto vaga e obscura, de um todo empírico (não de um todo a priori, como o representado na Ideia). A felicidade é um fim visado por todo ser humano e mesmo por todo ser racional finito, capaz de articular e concatenar racionalmente, embora de modo insuficiente e incerto, os meios para realizá-la.¹⁵ Deve-se considerar que a felicidade de um interfere sobre a dos outros e a condiciona, podendo promovê-la ou impedi-la. Há comumente disputa,

determinação do livre-arbítrio, isto é, à máxima. Máximas e leis são princípios práticos, isto é, “proposições que contêm uma determinação geral da vontade, tendo sob si várias regras práticas. Eles [(princípios práticos)] são subjetivos, ou *máximas*, se a condição é tomada pelo sujeito como válida apenas para sua vontade; mas são objetivos, ou *leis* práticas, se a condição é conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ser racional.” (KpV, AA 05: 19) As legislações se distinguem no que diz respeito ao móbil. O móbil da legislação ética é a Ideia do dever e o móbil da legislação jurídica é a coação (*Zwang*) externa. (Cf. MS, AA 06: 218f.)

¹⁴ Cf. MS, AA 06: 218-21.

¹⁵ Cf. GMS, AA 04: 399, 418; KpV, AA 05: 25f., 124.

entre as pessoas, dos meios para que se tente realizar a felicidade própria, concebida de modo singular. A máxima felicidade para todos exige, pois, uma conciliação dos esforços dos indivíduos, direcionados para suas felicidades próprias. Essa conciliação constituiria o sistema da felicidade.

Uma condição necessária para o sistema da felicidade é a dignidade (o merecimento) de ser feliz, conferida justamente pela virtude de cada um; é essa dignidade que impede cada um de querer sua própria felicidade a expensas da dos demais e o leva, além disso, a buscar a promoção da felicidade de outrem.¹⁶ Cumpre enfatizar que a promoção da felicidade de outrem é a súpula dos deveres de virtude para com outrem e que a promoção da própria felicidade é indiretamente um dever, na medida em que evita a tentação à transgressão dos deveres em geral; já a busca da própria perfeição é a súpula dos deveres de virtude para consigo mesmo.¹⁷ Eis a razão de o virtuoso propor-se como fim o Sumo Bem Derivado -- o sistema da virtude em proporção com a felicidade. Mas, a virtude é condição insuficiente de possibilidade desse Bem, conforme será mostrado mais adiante, quando se considerarem as outras condições de possibilidade do mesmo, a saber, Deus e a imortalidade da alma.

III - Liberdade como objeto do saber moral e liberdade como objeto da fé moral

Considerem-se, pois, os objetos mencionados do saber prático e da fé prática (ou, mais precisamente, do saber moral e da fé moral), em primeiro lugar a liberdade. Segundo a interpretação aqui proposta, a liberdade possui, em Kant, um duplo status: o de objeto de um saber (*Wissen*) prático e o de objeto de uma fé (*Glauben*) prática. O primeiro lhe é conferido pelo saber prático de sua realidade objetiva, mediado apenas pela consciência imediata da lei moral, o Facto da Razão. O segundo lhe adviria de sua postulação como condição de possibilidade de realização do Sumo Bem Derivado. Enquanto '*ratio essendi*' da lei moral (que, por sua vez, é a '*ratio cognoscendi*' da liberdade), a liberdade seria objeto de um saber prático (moral). Enquanto postulado da razão prática pura, a liberdade seria objeto de uma fé prática, mais precisamente de uma fé moral (não se trata de uma fé pragmática, contingente). Tratar-se-ia de uma única e mesma liberdade, considerada em diferentes aspectos. Da liberdade enquanto '*ratio essendi*' da lei moral, enfatizam-se o caráter transcendental e a autonomia. Da liberdade enquanto postulado sublinha-se a autocracia, o que induz

¹⁶ Cf. GMS, AA 04: 433; MS, AA 06: 393f.

¹⁷ Cf. GMS, AA 04: 399; MS, AA 06: 385f.

a identificá-la com a virtude.¹⁸ De acordo com essa interpretação, há que considerar esses diferentes aspectos da liberdade; do contrário, dificilmente se compreenderia por que a liberdade, de que se tem consciência mediada apenas pela consciência imediata da lei moral, deveria ainda ser tomada como postulado, pela mediação da representação da possibilidade do Sumo Bem Derivado.

Cabe, pois, esclarecer os conceitos de liberdade como '*ratio essendi*' e como postulado da razão prática pura. Antes, porém, cumpre expor o que significa um postulado da razão prática pura. Para isso, deve-se diferenciá-lo dos postulados da razão teórica pura, como os da matemática pura. Estes "postulam a possibilidade de uma ação, cujo objeto se conheceu a priori, teoricamente, como possível com plena certeza."¹⁹ Por sua vez, um postulado da razão prática pura

"postula a possibilidade de um objeto (de Deus e da imortalidade da alma), segundo leis práticas apodíticas, portanto, em vista de uma razão prática; dado que esta certeza da possibilidade postulada não é teórica, por conseguinte, também não apodítica, isto é, não é uma necessidade reconhecida em relação ao objeto, mas em relação ao sujeito, [é] uma suposição necessária para o cumprimento das suas leis objetivas, mas práticas, por conseguinte, uma simples hipótese necessária."²⁰

Assim, os postulados da razão prática pura são proposições teóricas conectadas com a exigência prática do cumprimento da lei moral, são suposições (*Annehmungen*) subjetivamente (não objetivamente) necessárias da possibilidade de objetos, como condição de possibilidade do cumprimento da lei prática objetiva, ou lei moral. Deve-se frisar que os objetos cuja possibilidade é postulada do ponto de vista da razão prática pura são supostos necessariamente como condições de possibilidade não da lei moral mesma (objetivamente necessária), mas do cumprimento desta lei,

¹⁸ O conceito de "autocracia" aparece explicitamente em *Os Progressos da Metafísica*: "A liberdade (...), portanto, a autonomia da razão pura prática reconhece-se ao mesmo tempo como autocracia (*Autokratie*) , isto é, como poder de atingir ainda aqui na vida terrestre o que concerne à condição formal do mesmo [poder], a moralidade, (...) isto é, a fé na virtude (*Glaube an die Tugend*), como princípio em nós de alcançar o soberano bem" (FM, AA 20: 295). Vê-se que a consciência da liberdade como autocracia é a fé na virtude, donde é possível concluir que a liberdade enquanto autocracia se identifica com a virtude. Na Doutrina da Virtude, de *A Metafísica dos Costumes*, apresenta-se a virtude como incluindo autonomia e autocracia, o que induz a diferenciá-la da simples autocracia, mas, reconhece-se, ao mesmo tempo, que a própria autocracia tem como condição a autonomia e parece, no fundo, envolvê-la, tornando-se novamente indiferenciável da virtude: "Para seres *santos* finitos (que jamais poderiam ser tentados a violar o dever) não haveria nenhuma doutrina da virtude, mas apenas uma doutrina da moral, pois a última é autonomia da razão prática enquanto que a primeira é também autocracia (*Autokratie*) da razão prática, isto é, a virtude envolve a consciência da *capacidade* de dominar as próprias inclinações quando elas se rebelam contra a lei(...)" (MS, AA 06: 383).

¹⁹ KpV, AA 05: 11 (N)

²⁰ KpV, AA 05: 11 (N.)

ou seja, da proposição do fim moral, ou Sumo Bem Derivado, e da contribuição para a sua realização. A proposição desse fim e a contribuição para realizá-lo dependem da livre e firme decisão do sujeito de assumir uma disposição moral (com a adoção de uma máxima fundamental boa e a firme adesão a ela), da qual se pode ter (quando muito) uma consciência apenas subjetivamente suficiente (já que outras pessoas não têm acesso à minha própria disposição e dificilmente eu mesmo o tenho, por ser, talvez, prerrogativa divina a visão de minha genuína disposição).²¹ Pode-se, na melhor das hipóteses, dar assentimento à disposição moral com consciência de sua suficiência subjetiva, ou seja, ter fé moral nela.

Mas, qual a natureza do assentimento aos postulados da razão prática pura indicados por Kant? Como não há uma certeza apodítica da possibilidade dos objetos (Deus e imortalidade da alma), consciente de sua suficiência subjetiva e objetiva, pois é impossível um conhecimento teórico a priori dos mesmos, não se trata aqui do saber (*Wissen*) teórico, nem do saber prático, cujos únicos objetos são a lei moral e a liberdade. Tampouco se trata da mera opinião (*Meinung*), pois a suposição é tomada como necessária, não como contingente. Tal assentimento tem, pois, o caráter de fé, de uma fé prática, porquanto condicionada pela livre proposição de um fim. Ora, como o fim em questão é o fim moral, essa fé prática tem de ser especificamente moral. Portanto, o assentimento àqueles postulados da razão prática pura tem o caráter de fé moral. Ora, assim como Deus e a imortalidade da alma, também a liberdade é considerada por Kant um postulado da razão prática pura, portanto, o assentimento a todos eles é uma fé moral. Uma vez que a disposição moral é uma condição de possibilidade do cumprimento da lei moral e objeto de fé moral, é-se levado a pensar que a liberdade enquanto postulado da razão prática pura consiste na disposição moral.

²¹ Adota-se o termo “disposição” para traduzir “*Gesinnung*”, seguindo-se Artur Morão, tradutor da *Crítica da Razão Prática*, Valério Rohden, também tradutor da *Crítica da Razão Prática*, e finalmente Henri Allison, que traduz o termo alemão por “disposition”. (Cf. Kant, I., *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1994; Kant, I., *Crítica da Razão Prática*, trad. Valério Rohden, 3ª edição, S. Paulo: Martins Fontes, 2011; ALLISON, H., *Kant's theory of freedom*, New York: Cambridge University Press, 1990). Por sua vez, Bernard Carnois o traduz por “intention”. (Cf. CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973) Segundo Kant, a *Gesinnung* é o “fundamento subjetivo último da adoção das máximas” (RGV, AA 06: 20, 25), ele próprio uma máxima, a máxima fundamental. (Cf. ALLISON, H., op.cit., pp.136,141) Segundo Allison, a concepção da *Gesinnung* procura combinar duas exigências: primeira, a necessidade de um caráter firme e persistente, com referência ao qual se compreenda a escolha; segunda, a necessidade, proveniente das pressuposições da moralidade, de entender o caráter como algo pelo qual o agente é responsável e que pode ser radicalmente transformado por um ato de liberdade. (Cf. ALLISON, H., op. cit., p.139) Talvez se possa entender a *Gesinnung* como o caráter inteligível do agente, livre e a-temporalmente escolhido por ele, ou, ao menos, como o fundamento (subjetivo) desse caráter.

A liberdade enquanto postulado da razão prática pura é apresentada da seguinte maneira:

“Estes postulados são os da imortalidade, da liberdade, considerada positivamente (como causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível (*zur intelligibelen Welt gehört*)) e da existência de Deus. (...) o segundo promana da pressuposição necessária da independência relativamente ao mundo sensível e da faculdade da determinação da sua vontade segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, da liberdade.”²²

Vê-se que a liberdade enquanto postulado é algo diferente da liberdade da qual ela promana, entendida esta como independência relativamente ao mundo sensível e faculdade de determinação da vontade segundo a lei da autonomia. Note-se, ainda, que a liberdade enquanto postulado é considerada como a causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível. Ora, o mundo inteligível, ou mundo moral, é aquele em que todos cumprem a lei moral, ou seja, em que todos se determinam a agir de acordo com sua disposição moral, conforme se afirma no Cânon da Razão Pura, da *Crítica da Razão Pura*.²³ Assim, a liberdade no mundo inteligível é a causalidade de acordo com a lei moral e, nesta medida, parece identificar-se com a disposição moral, que determina o cumprimento dessa lei.

Já se pode, enfim, tentar esclarecer os conceitos de liberdade como ‘*ratio essendi*’ e como postulado da razão prática pura. Considere-se, primeiro, a liberdade como ‘*ratio essendi*’ da lei moral. À prova do terceiro teorema da Analítica da Razão Prática Pura, segundo o qual apenas um princípio determinante da vontade pela simples forma legisladora das máximas pode fundar leis práticas, segue-se a formulação do problema de determinar a natureza da vontade determinável por esse princípio. Ora, a solução deste problema é que tal vontade tem a propriedade da liberdade, pois é determinável pela razão pura, a única com a capacidade de representar formas *a priori*, independentemente de quaisquer condições sensíveis e empíricas e, portanto, dos fenômenos e da causalidade atuante entre eles, isto é, da causalidade segundo leis da natureza. A independência dessa causalidade da vontade face à causalidade segundo leis da natureza é a liberdade no sentido negativo. Esta liberdade da vontade do ser racional finito é uma causalidade e, como tal, obedece a um princípio que prescreve a forma legisladora das máximas, formulado como o Imperativo Categórico. A consciência imediata de que este efetivamente obriga a vontade do ser racional finito é denominada Facto da Razão.²⁴ Tal facto não é um dado empírico,

²² KpV, AA 05: 132f.

²³ KrV, A 808f. / B836f.

²⁴ Para uma interpretação sobre o Facto da Razão, ver o excelente artigo de Guido Antônio de Almeida, “Kant e o Facto da Razão” (Cf. ALMEIDA, G., “Kant e o Facto da Razão” in *Saber filosófico, história e transcendência*, org. João A. Mac Dowell, S. Paulo, Edições Loyola, 2002, pp. 87-107).

mas o único e fundamental dado, enquanto ato ou feito, da razão pura, que por ele se reconhece como originalmente legisladora. Assim, o Facto da Razão permite primeiro reconhecer a liberdade em sentido negativo, como independência da vontade em relação à causalidade da natureza. Mas, tomado positivamente, aquele princípio é o da autonomia da vontade, o da sua auto-legislação, ou liberdade no sentido positivo, conforme a prova do quarto teorema da Analítica da Razão Prática Pura estabelece.²⁵

Assim, a consciência da obrigação efetiva pela lei moral permite (como '*ratio cognoscendi*') conhecer a realidade objetiva da liberdade; esta, por sua vez, possibilita (como '*ratio essendi*') que essa lei seja efetivamente lei, isto é, que seja a regra a priori de uma certa causalidade, a saber, da vontade. Ora, o saber (*Wissen*) prático da realidade da liberdade, isto é, o assentimento consciente de sua suficiência subjetiva e objetiva (porque fundado numa necessidade prática objetiva, isto é, numa obrigação incondicional) dado a ela, enquanto '*ratio essendi*' da lei moral, consuma-se no âmbito dos quatro teoremas da Analítica da Razão Prática Pura.²⁶ Não há necessidade de recurso à doutrina do Sumo Bem para se estabelecer a realidade objetiva da liberdade, enquanto '*ratio essendi*' da lei moral.

Diferente é o caso da liberdade enquanto postulado da razão prática pura. O postulado da liberdade tem como condição a doutrina do Sumo Bem Derivado, enquanto objeto da vontade moralmente determinada. Pois, a razão prática pura postula em função do cumprimento da lei moral, isto é, em função da proposição e consecução do fim moral -- o Sumo Bem Derivado. Enquanto que há um assentimento à obrigatoriedade da lei moral com consciência de sua suficiência subjetiva e objetiva (um saber (*Wissen*)), pois ela é reconhecida como válida para e por todo ser racional finito, quer ele cumpra a lei ou não, há um assentimento aos postulados da razão prática pura consciente apenas de sua suficiência subjetiva (uma crença ou fé (*Glauben*) moral), já que só têm de ser pressupostos pelo sujeito com disposição para cumprir a lei moral.²⁷ A liberdade enquanto postulado da razão prática pura não deve ser entendida como a simples '*ratio essendi*' da lei moral, pois à realidade objetiva desta '*ratio essendi*' têm de dar um assentimento com consciência de sua suficiência subjetiva e objetiva todos os seres racionais, na medida em que lhes é essencial a consciência da lei moral, o Facto da Razão, '*ratio cognoscendi*' da qual deriva a consciência da realidade objetiva da liberdade como '*ratio essendi*'. Esta, vale frisar, é definida negativamente como independência da causalidade natural e,

²⁵ Cf. KpV, AA 05: 27-33.

²⁶ Cf. KpV, AA 05: 21-33.

²⁷ "Esta [crença prática pura da razão (*reine praktische Vernunftglauben*)] não é, pois, mandada, mas, enquanto de terminação voluntária (*freiwillige*) do nosso juízo, benéfica para o propósito moral (mandado), (...) nasceu ela mesma da disposição (*Gesinnung*) moral." (KpV, AA 05: 146).

positivamente, como autonomia. Mas, o que é a liberdade enquanto postulado da razão prática pura? Aqui se propõe interpretá-la como algo a que se dá um assentimento consciente apenas de sua suficiência subjetiva, ou seja, como objeto de uma fé moral.

Essa liberdade como objeto de uma fé moral consistiria numa condição do cumprimento sistemático do que a lei moral (enquanto lei da liberdade) prescreve. Ora, a liberdade do arbítrio (*Willkür*) de determinar-se firme e decididamente à ação por dever é uma condição para o cumprimento da lei moral. Mas, tal firmeza no cumprimento do dever moral, livremente adotada, é a própria disposição moral da pessoa, de acordo com a qual há o domínio sistemático da influência das inclinações sobre o livre-arbítrio. Em outras palavras, trata-se da autocracia, ou virtude, da razão prática pura, pois tal disposição firme não se confunde com a inabalável santidade, mas com uma tendência persistente à auto-melhoria.²⁸ A virtude, em seu progresso de auto-melhoria (ela é o progresso das máximas rumo à santidade) pressupõe a si mesma, e nisto mesmo consiste a autocracia, a saber, nesse progresso do autodomínio. Tal progresso é inesgotável, embora passível de retrocessos, e dele é impossível se ter uma convicção objetivamente válida. Quando muito, é possível uma convicção subjetivamente válida, ou seja, é possível dar assentimento com consciência de sua suficiência apenas subjetiva à virtude, com base na consciência pessoal da firmeza da adesão ao sistemático cumprimento da lei moral. A virtude, ou autocracia, pode, pois, ser objeto de fé, de uma fé (moral) fundada na própria virtude, pois esta é que permite contribuir para a realização do Sumo Bem Derivado e levar à suposição de si própria como condição de possibilidade desse Bem. A suposição da virtude pelo virtuoso é o postulado da própria liberdade enquanto autocracia. A liberdade assim concebida é que se postula como objeto de uma fé moral, e não simplesmente a liberdade como '*ratio essendi*' (definida positivamente como autonomia), pois esta já é objeto de um saber (*Wissen*) prático.

IV - Virtude e fé moral na liberdade

Note-se que a liberdade como autocracia, ou virtude, só deve ser postulada pela pessoa com disposição moral, ou virtude, pois somente esta se propõe como fim e torna possível o Sumo Bem Derivado, fundamentando a postulação de suas condições de possibilidade, entre elas a própria autocracia. Cabe sublinhar que, por definição, a fé prática, em suas modalidades pragmática ou moral, tem como condição a proposição de um fim,

²⁸ Cf. KpV, AA 05: 84, 122.

pois consiste no assentimento com consciência de sua suficiência apenas subjetiva (de modo relativo ou absoluto) à proposição teórica de que tais ou quais condições são as melhores para a realização do fim proposto. Como tal assentimento (fé prática), por sua própria natureza, tem como condição a adoção de um fim, o que somente é possível por uma decisão livre, então a fé prática depende da decisão de propor-se um fim. Esta conclusão é da maior importância para a compreensão da fé moral, objeto próprio desta pesquisa. Pois, a fé moral tem como condição a efetiva proposição do fim moral (o Sumo Bem Derivado), e esta só é possível mediante a livre e firme decisão de cumprir os deveres morais, em outros termos, mediante a adoção da disposição de agir moralmente. Ora, esta disposição só pode ser condição para uma fé inabalável (como tem de ser a fé moral), se for firme e inabalável, ou seja, se ela configurar a virtude. A fé moral, tal como concebida por Kant, já implica, portanto, a virtude como sua condição. A tese central deste trabalho já estaria aqui justificada.

Pode-se apresentar uma argumentação complementar em prol dessa tese. A realização do Sumo Bem Derivado, ou a contribuição do agente para tanto, depende de sua disposição moral, sem a qual a condição suprema desse Bem – a moralidade e particularmente a virtude – não é realizável. Se a disposição do agente é contrária à moral, ele não contribui para a realização da moralidade, antes, participa do fomento do mal; em outros termos, ao invés de contribuir para a realização do Sumo Bem Derivado, a pessoa com disposição imoral a impede, tornando-o, de certo modo, impossível. Pois, como foi visto, esse Bem não é apenas supremo, mas também completo, enquanto nele se ligam sistematicamente os dois componentes do Bem para os seres racionais finitos -- a virtude e a felicidade; ora, se houver seres racionais viciosos, perversos, não haverá a possibilidade incondicional de um Bem completo, pois tais seres contribuirão para a subsistência do mal; do contrário, ter-se-ia de admitir como possível um Bem completo enquanto incompleto (coexistente com o mal), o que é contraditório. Por outro lado, não é suprimível a possibilidade da livre conversão da disposição má na disposição boa, pois, ainda que a opção fundamental de uma pessoa seja pelo mal, há a possibilidade de sua livre conversão à virtude, com o consequente engajamento na promoção do Bem; portanto, não é suprimível a possibilidade condicional (sob a condição da conversão à virtude) do Sumo Bem Derivado.²⁹

Uma vez que a possibilidade (condicional) do Sumo Bem Derivado, enquanto Bem completo, é condicionada pela virtude da pessoa, se esta, de acordo com o juízo severo de sua consciência moral (*Gewissen*), for capaz de reconhecer sua própria virtude, poderá dar um assentimento com consciência de sua suficiência apenas subjetiva a que, pelo menos no que

²⁹ Cf. RGV, AA 06: 44-47.

se refere à sua própria contribuição, o Sumo Bem Derivado é possível. Contudo, se a pessoa, pela consciência moral, reconhecer seu próprio vício e seu aporte para o mal, ser-lhe-á impossível dar um assentimento com consciência de sua suficiência apenas subjetiva à possibilidade do Sumo Bem Derivado, portanto, ela não terá a crença com fundamento moral (a fé moral) na possibilidade desse Bem, enquanto Bem completo. Ora, se não houver fé moral nesta possibilidade, tampouco haverá fé moral nas condições da mesma.

Mas, é justamente com as condições dessa possibilidade que está concernida a doutrina kantiana dos postulados da razão prática pura. Com efeito, Kant se refere a tais postulados como “condições de possibilidade (*Bedingungen der Möglichkeit*)” do Sumo Bem Derivado.³⁰ Deus, alma imortal e liberdade (não enquanto simples ‘*ratio essendi*’ da lei moral, mas enquanto autocracia, ou virtude) seriam as condições de possibilidade desse Bem. Considere-se, primeiramente, o postulado da liberdade enquanto autocracia, ou virtude. Se uma pessoa reconhecer sua própria disposição imoral, ou caráter vicioso, a realização do Sumo Bem Derivado, enquanto Bem completo, se lhe apresentará como impossível, se não houver sua livre conversão (atemporal) à virtude; portanto, não lhe será subjetivamente necessário pressupor aquela condição de possibilidade (do que se lhe apresenta como impossível), ou seja, a liberdade enquanto virtude não terá de ser postulada por ela. Ademais, a virtude é condição de possibilidade da virtude, ou seja, há uma reforço, ou feedback, da virtude pela virtude; o vício não tem como condição de possibilidade a virtude (embora tenha como condição a possibilidade da virtude), daí que o homem vicioso não tem de postular a virtude como condição de possibilidade de seu vício. A necessidade da postulação da virtude nunca é objetiva, pois ela não pode ser mandada, não é um dever, já que somente a pessoa que reconhece sua própria disposição moral (tanto quanto o permite sua consciência moral (*Gewissen*)) tem de supor que, pelo menos no que diz respeito à sua própria contribuição, o Sumo Bem Derivado é possível, e que, portanto, a condição de possibilidade deste, a virtude, é efetiva. Na medida em que um postulado da razão prática pura é um objeto de fé moral, somente o virtuoso pode ter a fé moral na liberdade enquanto autocracia, ou virtude.³¹

³⁰ Cf. KpV, AA 05: 138; 142f.

³¹ Alguns eminentes intérpretes de Kant, a saber, Henry Allison (Cf. ALLISON, H., op. cit., pp.246-248, 285, N. 35), Lewis White Beck (Cf. BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960, pp.207-208) e Bernard Carnois (Cf. CARNOIS, B., op. cit., pp.183-190), apresentam interpretações da liberdade enquanto postulado da razão prática pura semelhantes à interpretação proposta neste trabalho. Os três defendem a distinção entre a liberdade enquanto ‘*ratio essendi*’ e a liberdade enquanto postulado da razão prática pura, entendendo a primeira positivamente como autonomia e a segunda como autocracia. Consideram, ademais, que a liberdade enquanto ‘*ratio essendi*’ (autonomia) é objeto de um saber prático, e que a liberdade enquanto postulado (autocracia) é objeto de uma fé moral. Contudo, não formulam com muita clareza a relação entre

V - Virtude e fé moral na imortalidade da alma e na existência de Deus

A mesma linha de argumentação se aplica aos outros dois postulados da razão prática pura: a imortalidade da alma e a existência de Deus (Sumo Bem Original). Considere-se por que a imortalidade da alma e a existência de Deus são os outros dois postulados da razão prática pura e objetos de fé moral. Segundo Kant, age moralmente a pessoa cuja ação se determina pela razão prática pura. Agindo deste modo, ela contribui para a promoção e a realização do Sumo Bem Derivado, isto é, do sistema do Bem Derivado completo, onde a felicidade de todos os seres racionais finitos é proporcional e subordinada à virtude de todos eles, enquanto condição superior.³² Mas, devido à imperfeição e à fraqueza da razão destes seres, eles não são capazes nem de realizarem satisfatoriamente a virtude nesta vida nem de obterem e assegurarem por si mesmos a felicidade proporcional a ela. A razão prática em seu uso pragmático, concernida com a utilidade e, em última instância, com a felicidade, depende do poder de previsão, fundado na experiência, no conhecimento empírico, sempre parcial e incerto, de longas e complexas cadeias causais e, por isso, permanece precária e limitada. A razão pragmática, empiricamente condicionada, é frágil e impotente para assegurar, por si só, a realização do sistema da felicidade. A razão prática pura, concernida com a moralidade, é, por sua vez, capaz de determinar rigorosamente e *a priori* o que se deve fazer para se agir com justiça e ser virtuoso; por outro lado, a vontade do ser racional finito, influenciável pelas inclinações, fica, na melhor das hipóteses, aquém do esforço devido em prol da virtude; ademais, a consciência moral é obscurecida, insegura e fraca para julgar imparcial e severamente nossas disposições, daí a incerteza quanto à sinceridade e ao êxito na adesão à virtude. Como, porém, a virtude e a felicidade são fins da razão prática, mais precisamente da razão prática pura e da razão prática empiricamente condicionada respectivamente, a proporção mais perfeita entre elas deve ser possível. Isto porque a razão prática deve estar em concordância consigo

autocracia e virtude. Segundo Allison, a autocracia é uma condição para que se alcance a virtude, é exigida por esta. Mas, ele não chega a identificar a autocracia com a virtude. Por sua vez, Carnois, embora entenda a autocracia como o poder de auto-regeneração do livre-arbítrio, e a virtude como o arbítrio regenerado, em certa passagem parece identificar os conceitos de autocracia e virtude (Cf. CARNOIS, B., op. cit. pp. 189,190). Embora Beck não afirme a identidade entre esses dois conceitos, em certa passagem permite reconhecê-la: “há uma diferença no significado da liberdade como uma condição da lei moral e como uma condição do *summum bonum*. A liberdade no último sentido é um objeto de fé, não um *scibile*, é a fé (*Vertrauen*) na factibilidade do *summum bonum*, i.e., a crença na virtude (*Glaube an die Tugend*) como adequada para realizar o bem supremo. Neste sentido, a liberdade não é mera autonomia, mas “autarquia da vontade”. (BECK, L.W., op. cit., p. 208) O que os três intérpretes não parecem defender, ao menos clara e explicitamente, é a tese de que a virtude é condição necessária da fé moral, justamente a tese aqui sustentada.

³² Cf. KrV, A 809-11 / B 837-9; KpV, AA 05: 110f.

mesma, sob a supremacia da razão prática pura, uma vez que a razão deve visar a sua própria unidade incondicionada. Ela deve visar até mesmo à unidade incondicionada da razão teórica com a razão prática, conforme nos diz Kant no Prefácio à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, devendo ipso facto visar à unidade interna da razão prática e à conciliação de seus fins. Portanto, em princípio, essa conciliação devida seria possível. Mas, segundo Kant, essa conciliação depende não só do necessariamente insuficiente esforço unificador da razão prática dos seres finitos, mas também de outras condições de possibilidade.³³ Que condições são estas?

Da virtude, entendida como progresso infinito da disposição moral rumo à santidade, a condição de possibilidade é a imortalidade da alma, pois sem esta a melhoria do caráter, alcançada numa única vida, seria muito limitada e insatisfatória, muito aquém do ideal da santidade, inalcançável, porém passível de aproximação assintótica. A virtude, enquanto força d'alma na luta contra o vício, contra a insurgência das inclinações, deve ser infinitamente reforçada; para tanto, a influência das inclinações e a vida, condição delas e desse embate, não se poderiam esgotar totalmente, ainda que uma vida particular cesse. Daí que a condição de possibilidade da virtude é a imortalidade da alma.

Da felicidade proporcional à virtude, a condição de possibilidade é a existência de Deus, como o Sumo Bem Original, inteligência suprema e vontade moralmente perfeita, pois Ele seria santo, perfeito conhecedor das intenções e possuidor de uma visão única e imediata da totalidade dos acontecimentos do mundo. Somente Ele seria capaz de harmonizar, na proporção mais adequada, a felicidade e a dignidade de ser feliz, isto é, a virtude, pois Ele conhece a totalidade da série causal dos acontecimentos e pode dispô-la segundo a sua graça e atuação benfazeja, ademais, conhece o mais íntimo de nosso caráter e julga com plena sabedoria e suma justiça o nosso mérito, podendo realizar a proporção perfeita entre virtude e felicidade. A opacidade das disposições à nossa própria consciência moral (*Gewissen*) e a debilidade de nossa razão pragmática tornam a melhor proporção entre os fins supremos (a virtude e a felicidade de todos) realizáveis apenas sob aquela condição de possibilidade, Deus.³⁴ A imortalidade da alma e a existência de Deus são, para o virtuoso, condições de possibilidade do Sumo Bem Derivado, sendo postulados por ele.

³³ Kant confere à razão a função de buscar e promover a unidade sistemática incondicionada. Tal é a sua convicção disso que, no Prefácio à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant atribui à projetada Crítica da Razão Prática Pura a tarefa de provar a unidade da razão teórica e da razão prática, sob a ideia de que há uma única e mesma razão, diferindo apenas seu uso, ou especulativo ou prático. A prova cobiçada toma evidentemente como pressuposto a demonstrabilidade da unidade interna da própria razão prática. Kant concebe a razão prática pura e a razão prática empiricamente condicionada como aspectos ou momentos harmonizáveis da razão prática, porquanto a razão prática seria uma só. Cf. GMS, AA 04: 391; KpV, AA 05: 89-91; KrV, A 812-4 / 840-2.

³⁴ Cf. KrV, A 810f. / B 838f., A 815 / B 843; GMS, AA 04: 406f.

Se a possibilidade do Sumo Bem Derivado é condicionada pela disposição moral da pessoa, segue-se que a postulação (do ponto de vista da razão prática pura) das condições de possibilidade desse Bem está sob o mesmo condicionamento. Pois, por definição, a fé moral é uma convicção com consciência de sua suficiência (em sentido absoluto) apenas subjetiva de que não pode haver melhores condições para a realização do fim moral (o Sumo Bem Derivado), desde que esse fim seja proposto. Ora, conforme já explicado, as melhores condições para tanto são necessariamente a imortalidade da alma e a existência de Deus. Por sua vez, o fim moral só é proposto pela pessoa com disposição moral. Donde, a fé moral em Deus e na imortalidade da alma é apanágio do virtuoso. Nas palavras de Kant:

“De todo diferente é o caso da *fé moral*, pois agora é absolutamente necessário que alguma coisa aconteça, a saber, que eu obedeça, em todos os pontos, à lei moral. (...) como o preceito moral é ao mesmo tempo a minha máxima (como a razão ordena que ele deve ser), acreditarei infalivelmente na existência de Deus e numa vida futura e estou seguro de que nada pode tornar essa fé vacilante.”³⁵

Para o vicioso, tal postulação e tal fé careceriam de fundamento, pois, sem a livre conversão ao bem, ele só pode ter, no máximo, a consciência sincera de sua disposição imoral, que o determina a fomentar o mal e o impede de propor-se o Sumo Bem Derivado como fim. Esta consciência do vicioso, somente sua (e de Deus), não lhe permite um assentimento com consciência de sua suficiência apenas subjetiva àquelas condições de possibilidade do Sumo Bem Derivado, pois este não é um fim visado por sua disposição imoral; em outros termos, a consciência do vicioso lhe impede a fé moral.

Assim, embora se deva incondicionalmente agir de acordo com a moralidade, não é um dever incondicional a fé moral na liberdade (enquanto autocracia), na existência de Deus e na imortalidade da alma. Pois, a fé moral é um assentimento condicionado pela adoção de uma disposição moral e firme adesão a ela, com a correspondente proposição do fim moral,

³⁵ KrV, A 827-8 / B 855-6. Segundo Kant, “(...) a convicção (*Überzeugung*) é certeza moral e, como repousa sobre fundamentos subjetivos (da disposição moral (*der moralischen Gesinnung*)), não tenho que dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc., mas *eu estou* moralmente certo, etc.; (...) esta fé racional se funda no pressuposto de disposições morais.” (KrV, A 829 / B 857). Ainda segundo Kant, “(...) o [homem] íntegro (*der Rechtschaffene*) pode bem dizer: *quero* que exista um Deus, que a minha existência neste mundo seja, fora também da conexão natural, uma existência num mundo puro do entendimento, enfim, que a minha duração seja infinita; persisto nesta fé e não deixo que ma tirem (...)”. (KpV, AA 05: 143, 146). A interpretação aqui apresentada diverge da de Allen W. Wood quando ele se nega a atribuir a Kant a fundamentação da fé moral numa decisão: “Quando Kant descreve a fé moral como proveniente de uma “decisão voluntária do juízo” (Razão Prática, 5:144), ele parece sugerir que pensa (o que é claramente falso) termos a capacidade de crer em Deus e na imortalidade simplesmente pela decisão de fazê-lo.” (WOOD, A.W., “Rational Theology, moral faith and religion”, in *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul GUYER, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 404).

e pelo uso da razão para representar os fins da ação e postular suas condições de possibilidade. A fé moral não é um dever, embora pressuponha um mandamento objetivamente válido; com efeito, ela depende também de um fundamento subjetivamente suficiente: a consciência de um ato original do livre-arbítrio, o de adesão a uma disposição moral. “Esta [uma crença prática pura da razão] não é, pois, mandada, mas, enquanto determinação voluntária (*freiwillige*) do nosso juízo, benéfica para o propósito moral (mandado), (...) nasceu ela mesma da disposição (*Gesinnung*) moral.”³⁶ É, pois, correto entender a fé moral como fruto possível de uma livre decisão, a de aderir a uma disposição moral.

VI - O problema do mal radical e a possibilidade da fé moral

Proveniente de uma decisão, a de adotar uma disposição (*Gesinnung*) moral e aderir firmemente a ela, a fé moral pode parecer facilmente atingível. Ledo engano: ela é uma simples possibilidade, dificilmente realizável. Talvez caiba admitir esta fé como inexistente à luz da doutrina do mal radical da natureza humana. Para esclarecer isto, fazem-se necessárias algumas considerações preliminares sobre o livre-arbítrio.

O livre-arbítrio (*freie Willkür*) de um ser racional finito é uma espécie de causalidade segundo a lei da liberdade, isto é, segundo um princípio obrigatório, a lei moral, que prescreve como o livre-arbítrio deve agir. Mas, este causa livremente suas ações segundo princípios subjetivos livremente adotados, as máximas. Cabe ao livre-arbítrio a livre adoção das máximas, princípios práticos subjetivos. Compete à vontade (*Wille*) *stricto sensu* a auto-legislação, o estabelecimento das leis, princípios práticos objetivos, universais e necessários.³⁷ As máximas determinam, enquanto regras gerais, como queremos agir; já as leis prescrevem, enquanto princípios universais e necessários, como devemos agir. A vontade prescreve princípios universais e necessários (leis) ao livre-arbítrio, exercendo sobre este uma coação racional e submetendo-o à obrigação de agir de certo modo. Enquanto legisla por si mesma e, em certo sentido, para si mesma, a vontade é autônoma; enquanto adota livremente suas máximas, de validade apenas subjetiva, o livre-arbítrio pode ser dito auto-regulador, não propriamente autônomo.³⁸

A doutrina do mal radical da natureza humana, elaborada em *A religião dentro dos limites da simples razão*, estende a todo o gênero humano uma

³⁶ KpV, AA 05: 146.

³⁷ Cf. MS, AA 06: 226.

³⁸ Cf. MS, AA 06: 225f.

terrível mácula original: a adoção (atemporal) de uma máxima fundamental má. Esta nódoa não faz parte da essência humana, sendo apenas contingente; todavia, ela é completamente generalizada, não poupando nenhum homem, nem mesmo o melhor.³⁹ A adoção da máxima fundamental má é o ato original do livre-arbítrio, que como tal não pode ser condicionado por nenhum outro ato. Ora, o livre-arbítrio é uma causalidade pela liberdade; como tal está submetido a uma lei obrigatória (a lei moral) e opera segundo uma máxima.⁴⁰ Ao adotar as máximas derivadas, ele o faz, portanto, em conformidade com o princípio subjetivo, ou máxima, fundamental; donde, parece impossível adotar máximas boas, especialmente uma máxima fundamental boa, se na raiz há uma máxima perversa.

Se a máxima fundamental é má, a disposição (*Gesinnung*) das pessoas (de todos os homens) é má e, conseqüentemente, não há a possibilidade da fé moral, pois esta tem como condição a disposição moral. Assim, a vigência do mal radical é um obstáculo formidável à existência da fé moral. Isto significa que a fé moral seria uma simples quimera? Não, se levarmos em conta a possibilidade da conversão do homem ao bem, admitida por Kant, com base no princípio “Devemos, portanto podemos!”.⁴¹ Mas, como é possível a conversão, dada a máxima fundamental má? Esta parece determinar toda adoção de outras máximas, inviabilizando a aquisição de quaisquer máximas boas. Contudo, apresentar-se-á, com brevidade, uma argumentação, baseada na concepção kantiana, capaz de elucidar esta possibilidade.

Segundo Kant, só há causalidade se houver uma lei de sua operação. Ora, o livre-arbítrio exerce sua causalidade segundo uma lei obrigatória, portanto, ele se determina à ação segundo um princípio válido subjetivamente: a máxima. Seja como for, esta causalidade parece atuar necessariamente em conformidade com princípios, objetivos e subjetivos.⁴² Mas, como explicar a adoção da máxima fundamental? Como esta adoção é o ato original do livre-arbítrio, presume-se que ela não teria qualquer outro ato dele como sua condição.⁴³ Ora, como toda adoção de máxima é um ato do livre-arbítrio, então a adoção da máxima fundamental, pelo ato original, não pode ter qualquer outra máxima como sua condição. Pode-se inferir daí que, ao acolher a máxima fundamental, o livre-arbítrio não atua segundo nenhuma máxima, exercendo sua causalidade de modo não regulado. Esta possibilidade de atuar de modo não regulado, não se determinando segundo nenhuma máxima, talvez forneça uma elucidação para a possibilidade de adoção de uma máxima fundamental boa. Sem dúvida, na medida em

³⁹ Cf. RGV, AA 06: 32.

⁴⁰ Cf. GMS, AA 04: 446f.; KrV, A91 / B 123f.

⁴¹ Cf. RGV, AA 06: 44f.

⁴² Cf. RGV, AA 06: 21, N*.

⁴³ Cf. RGV, AA 06: 25, 30f.

que a máxima fundamental originalmente adotada é má, a adoção de uma máxima fundamental boa defronta-se com esta pré-condição, até certo ponto impeditiva. Por outro lado, como o ato original do livre-arbítrio é pautado pela não regulação, talvez seja factível um ato igualmente não regulado, de acolhimento de uma máxima fundamental boa.

Mas, mesmo a admissão da possível não regulação do livre-arbítrio ao adotar a máxima fundamental não implica em imputar esta adoção meramente ao acaso, pois o livre-arbítrio não é um poder cego, simplesmente caprichoso, mas está sob a coação de um princípio obrigatório, a lei moral. Nesta medida, trata-se de uma faculdade à qual é imputável o acolhimento de máximas, sua violação, descarte ou substituição.

Se, deste modo, é compreensível a possibilidade da conversão ao bem, então o é também a da fé moral. Esta, embora inexistente sob o império do mal radical, pode realizar-se sob a égide da disposição moral, fruto da (possível) conversão ao bem. Enquanto a conversão ao bem não se efetivar, a fé na existência de Deus e na imortalidade da alma pode até existir, mas não especificamente como fé racional e moral.⁴⁴ A fé moral é apanágio dos homens convertidos à moralidade, homens que todos devem ser e não são.

Bibliografia:

ALLISON, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, New York: Cambridge University press, 1990.

BECK, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

BRUCH, J. L., *La philosophie religieuse de Kant*, Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1968.

CARMO FERREIRA, M. J. e RIBEIRO DOS SANTOS, L., *Religião, História e Razão, da Aufklärung ao Romantismo*, Lisboa: Ed. Colibri, 1994.

blog

CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris: Seuil, 1973.

DELBOS, V., *La Philosophie Pratique de Kant*, troisième édition, Paris: PUF, 1969.

GUYER, P., (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

⁴⁴ Uma fé viável nessas condições poderia ter seu fundamento na razão pragmática e consistir na minha necessidade subjetiva relativamente suficiente de crer em certo meio – o culto a Deus –, na medida em que desconheço meios melhores, como a condição adequada para a realização da minha felicidade como fim. Como se trata de uma necessidade subjetiva apenas relativa, mas não absolutamente suficiente, tal fé, para Kant, é uma fé contingente, denominada “fé pragmática”. A convicção do portador desta fé varia em força e firmeza e pode ser testada mediante uma aposta, na qual se arrisquem bens caros a ele. (Cf. KrV, B 851-3).

HERRERO, F. J., *Religión e Historia en Kant*, Madrid: Editorial Gredos, 1975.

HOKE, Robinson, (ed)., *Proceedings of the eighth International Kant Congress Memphis 1995*, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, vol.II, part 2.

KANT, I., *Crítica da Razão Prática*, tr. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1994.

-----, *Crítica da Razão Prática*, tr. Valério Rohden, 3ª ed., S. Paulo: Martins Fontes, 2011.

-----, *Crítica da Razão Pura*, tr. Alexandre Fradique Morujão / Manoela dos Santos, Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1997.

-----, *Critique of pure reason*, ed., tr. Paul Guyer / Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

-----, *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Georg Reimer Verlag / Walter de Gruyter, 1900ff.

Endereço do Autor:

Rua Visconde de Pirajá, 175 Ap. 502 – Ipanema
22410-001 Rio de Janeiro – RJ

edgard@puc-rio.br