

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDUARDO RUTTKE VON SALTIEL

ENTE NECESSÁRIO E RAZÃO: ESTUDO SOBRE A NOÇÃO DE
DEUS EM DOIS TEXTOS “PRÉ-CRÍTICOS” E NA *CRÍTICA DA*
RAZÃO PURA

PORTO ALEGRE, MARÇO DE 2017

Eduardo Ruttke von Saltiel

Ente necessário e razão: estudo sobre a noção de Deus em dois textos “pré-críticos” e na *Crítica da Razão Pura*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Sílvia Altmann

Porto Alegre, Março de 2017

CIP - Catalogação na Publicação

Saltiel, Eduardo Ruttke von
Ente necessário e razão: estudo sobre a noção de Deus em dois textos pré-críticos e na Crítica da Razão Pura / Eduardo Ruttke von Saltiel. -- 2017.
224 f.

Orientadora: Sílvia Altmann.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Kant. 2. Metafísica. 3. Existência. 4. Ente necessário. 5. Conhecimento. I. Altmann, Sílvia, orient. II. Título.

*À Tieli,
amor completo*

Agradecimentos

O presente trabalho foi possível graças ao financiamento com uma bolsa de doutorado da Fundação Capes; sem esse aporte financeiro, ele certamente não teria sido realizado. Por isso, agradeço à agência financiadora e a todos os envolvidos no processo de seleção para recebê-la.

Gostaria de agradecer aos mestres do Departamento de Filosofia, onde realizei graduação, mestrado e onde realizo agora o doutorado. Foram muitos os professores marcantes, com quem muito aprendi sobre filosofia e sobre Kant, claro. Dentre eles, gostaria de citar expressamente os nomes dos professores João Carlos Brum Torres, Balthazar Barboza Filho, José Pinheiro Pertille, Paulo Francisco Faria, Fernando Fleck, Jaime Rebelo, Gérson Louzado e André Klaudat. Gostaria de agradecer ao orientador no programa Master Mundus, o professor Robert Theis, cujos estudos sobre Kant são fonte de permanente admiração para mim e influenciaram na escolha da pesquisa.

Gostaria de agradecer aos professores Gérson e André também pela leitura atenta e pelas pertinentes e necessárias observações em meu exame de qualificação. Busquei levar em conta o que eles observaram para dar uma forma mais acabada à tese. Agradeço também aos professores Renato Duarte Fonseca e Roberto Hofmeister Pich, por terem aceitado o convite para participar da banca de doutorado, bem como pelas observações no sentido de melhoria da tese.

Preciso agradecer profundamente à minha orientadora, a professora Sílvia Altmann. Seu compromisso com minha orientação e confiança em meu trabalho foram fundamentais para que eu me decidisse trilhar os caminhos que se bifurcam da filosofia. A professora Sílvia me orienta desde os primórdios de minha pesquisa acadêmica na graduação, e sua inteligência e seriedade profissional são modelo para mim. Seu conhecimento da filosofia de Kant, em especial, e sua dedicação em ler meus textos com atenção permitiram que meu trabalho se desenvolvesse e se concretizasse.

Agradeço a muitos colegas e professores com quem aprendi muito ao longo de minha formação filosófica. Dentre os amigos (e muitos agora professores de filosofia, nos níveis básico e superior) que fiz durante esse tempo, gostaria de nomear algumas pessoas importantes: Diego Machioli, Eduardo Záchia, Vicente Medaglia, Ricardo Rangel Guimarães (e muitos outros amigos e amigas da leva de 2004 da filosofia da UFRGS), Paulo MacDonald, Priscila Spinelli, Ana Rieger Schmidt, Marília do Espírito Santo e Melina Duarte. Dentro os amigos especiais que fiz durante todo esse tempo de UFRGS, gostaria de nomear particularmente Gabriel Goldmeier, por ser um companheiro de todas as horas.

Agradeço também aos amigos dos tempos do Aplicação: Maurício Carraro, Leonardo Posenato, Leonardo Paim, Nelson Zimmermann, Marcus Rodrigues. E aos do tempo da praia: Guilherme Spomberg, Sérgio Canarim (também filósofo, pensador infatigável) e Alex Wojtowicz, Gabriel Aladrén.

Agradeço também a amigos que fiz durante o tempo que participei do programa Master Mundus: Daniel Wiwenes, Yusuke Ikeda, Lorenzo Langbehn, Kwun-lam Lo, Masumi Nagasaka. Levarei sempre comigo os diferentes lugares que conhecemos juntos. Gostaria de mencionar ainda o nome do querido amigo Gonzalo Tinajeros, de quem fiquei muito amigo ao longo do doutorado. Gostaria de lembrar também dos nomes dos professores Jônadas Techio, Flávio Williges e Raphael Zillig, de quem me tornei amigo depois da graduação, e com quem também muito aprendi. Agradeço também ao professor Luciano Codato.

Agradeço aos amigos que fiz em Santa Maria, ao longo dos últimos meses: Ana Paula Becker, Maria Isabel Orselli, Felipe Luz, Diogo Topolski, Huander Andreolla, Larissa Schaefer, Tiago

Volkmer, Letícia Togny, Luis Peroza, Diego Zanella e Márcio Cenci. Nossa amizade tornou minha vida muito mais divertida.

Agradeço a minha família de Guaíba: Selmo, Terezinha, Alexandre, Cassiano, Tuane e Morgana, todos sempre muito queridos.

Agradeço em especial a Anôr (pai), Norma (mãe), Débora (irmã) e Andreas (cunhado), que serviram e continuarão servindo sempre de lugar de abrigo. Junto a eles, sei que sou amado em todas as circunstâncias da vida, o que é inestimável. Tenho consciência de que sou privilegiado por ter tido uma família que teve sempre condições de me apoiar, e que nunca faltou, mesmo nos momentos difíceis. Muito obrigado a vocês!

Gostaria de dedicar esse trabalho a minha esposa, Mitieli Seixas da Silva, que é a verdadeira responsável por tê-lo concluído. Somente por termos tido a paixão em comum pela filosofia que consegui perseverar, e encontrar sentido em meu trabalho. É difícil expressar o tamanho da gratidão, talvez a melhor palavra seja mesmo alegria de vivermos juntos. De qualquer forma, a ela também, portanto, gostaria de falar da minha mais profunda gratidão.

Resumo

Nesta tese, estudamos o desenvolvimento da noção de Deus dentro da obra de Immanuel Kant. Com esse intuito, oferecemos a análise de três textos publicados pelo filósofo. Em nosso primeiro capítulo, voltamos nossa atenção para um texto publicado em 1755, sua tese de habilitação *Nova Dilucidatio*. Examinamos, aqui, como Kant tratava dos princípios de contradição e de razão suficiente, e como apresentava uma nova prova para a demonstração da existência de Deus no contexto de discussão desses princípios. Examinamos também como os princípios metafísicos de Sucessão e de Coexistência, apresentados pela *Nova Dilucidatio*, se relacionam com a prova da existência de Deus, bem como com os princípios de razão e contradição. Em nosso segundo capítulo, examinamos a obra *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, de 1762. Em um primeiro momento, analisamos a prova *a priori* fornecida aqui por Kant, assim como examinamos qual noção de Deus resulta dessa argumentação. Em um segundo momento, buscamos apresentar a argumentação *a posteriori* oferecido por *O Único Argumento* para demonstrar a existência de Deus. Nossa intenção é mostrar como o discurso “pré-crítico” de Kant articulava metafísica e investigação científica. Em nosso último capítulo, analisamos como a discussão sobre a existência de Deus ocorre em passagens da *Crítica da Razão Pura*, de 1781. Para tanto, analisamos as críticas de Kant à argumentação cosmológica, assim como dedicamos particular atenção à seção “Do ideal transcendental”, onde Kant retoma a discussão de sua prova *a priori* pré-crítica. Oferecemos, ao longo dessa análise, hipóteses interpretativas sobre os motivos da mudança da posição do filósofo com respeito à existência de Deus, e argumentamos que elas se deixam melhor entender se levarmos em consideração também a Quarta Antinomia da *Crítica da Razão Pura*.

Palavras-chave: metafísica, existência, ente necessário, conhecimento.

Abstract

In the present thesis, we study the development of the notion of God in the work of Immanuel Kant. Accordingly, we offer an analysis of three texts published by the philosopher. In our first chapter, we turn our attention to a work appeared in 1755, his habilitation thesis *Nova Dilucidatio*. We examine here how Kant treated the principles of contradiction and sufficient reason, and how he presented a new proof for the demonstration of the existence of God in the context of the discussion of these principles. We examine also how the metaphysical principles of Succession and Coexistence, presented in *Nova Dilucidatio*, relate to the proof of God's existence, just like to the principles of contradiction and sufficient reason. In our second chapter, we examine the text *The Only Possible Argument for a Demonstration of the Existence of God*, from 1762. Firstly, we analyze the *a priori* proof here offered by Kant and we examine what notion of God results from such argumentation. Secondly, we present the *a posteriori* argumentation offered by *The Only Possible Argument* to support God's existence. Our aim is to show how such pre-critical discourse articulated metaphysics and scientific investigation. In our third chapter, we analyze how the discussion about the existence of God takes place in passages from the *Critique of Pure Reason*, from 1781. Accordingly, we analyze Kant's criticisms of the cosmological argumentation, and we dedicate close attention to the section "On the transcendental ideal"; here, Kant retakes the discussion of his pre-critical *a priori* proof. We offer, throughout this analysis, interpretative hypothesis about the reasons of the philosopher's change of mind in relation to the existence of God, and we argue that they are better understood if we consider the Fourth Antinomy of the *Critique of Pure Reason* as well.

Key-word: metaphysics, existence, necessary being, knowledge.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1. Deus na <i>Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico</i>	22
1.1. O Tratamento do Princípio de Contradição na <i>ND</i>	24
1.1.1. Algumas Noções Ontológicas Wolffianas.....	26
1.1.2. A Crítica Crusiana à <i>Ontologia</i>	33
1.1.3. A <i>ND</i> e a Primazia do Princípio de Identidade.....	35
1.2. O Tratamento do Princípio de Razão na <i>ND</i>	40
1.2.1. Razões Antecedente e Consequentemente Determinantes.....	40
1.2.2. Razão Antecedentemente Determinante e Razão de Verdade.....	46
1.2.3. Deus e Razão de Existência.....	48
1.3. O Princípio de Sucessão e o Princípio de Coexistência na <i>Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico</i>	58
1.3.1. O Princípio de Sucessão.....	59
1.3.2. O Princípio de Coexistência.....	62
1.3.3. Deus e os Princípios de Sucessão e Coexistência.....	65
Capítulo 2. Deus em <i>O Único Argumento Possível Para Uma Demonstração Da Existência de Deus</i>	68
2.1. A prova <i>a priori</i>	68
2.1.1. Da Estrutura Geral da Prova da Existência de Deus.....	69
2.1.2. Da Existência em Geral e da Possibilidade Interna.....	70
2.1.3. Possibilidade Interna e Existência.....	72
2.1.4. Duas Impossibilidades Diferentes?.....	76
2.1.5. Duas Possibilidades Diferentes?.....	79
2.1.6. A Existência e as Propriedades do Ente Necessário (Terceira Consideração da Primeira Seção).....	83
2.1.7. Do Ente Necessário à Afirmação da Existência de Deus (a Quarta Consideração da Primeira Seção).....	91
2.1.8. Transição para o Aperfeiçoamento da Físico-Teologia.....	94

2.2. O Esforço Por Melhorar a Físico-Teologia.....	96
2.2.1. A Existência de Deus a Partir de seus Efeitos.....	97
2.2.2. Uma Breve Caracterização da Físico-Teologia Ordinária.....	98
2.2.3. Necessidade Natural.....	100
2.2.4. Argumentação <i>A Posteriori</i>: Unidade nas Essências das Coisas	101
2.2.5. Espaço e Unidade no Múltiplo das Essências das Coisas.....	103
2.2.6. Leis do Movimento e Unidade no Múltiplo das Essências das Coisas.....	106
2.2.7. Duas Maneiras Pelas Quais Todas as Coisas Dependem de Deus: Dependência Moral ou Não-moral.....	113
2.2.8. Outras Duas Maneiras Pelas Quais as Coisas do Mundo Dependem de Deus: Por Meio da (Dupla) Ordem da Natureza, ou Sem a Mesma.....	117
2.2.9. Como Utilizar o Argumento <i>A Priori</i> para Ajuizar a Perfeição do Mundo de Acordo com o Curso da Natureza?.....	120
2.2.10. Dos Problemas da Físico-Teologia Ordinária.....	126
2.2.11. Reinventando a Físico-Teologia.....	128
2.2.12. A Suficiência Total de Deus.....	139
Capítulo 3. Deus na <i>Crítica da Razão Pura</i>.....	142
3.1. Uma Nova Discussão da Prova Cosmológica.....	146
3.1.1. A Crítica “Pré-Crítica” ao Argumento Cosmológico.....	146
3.1.2. A Faculdade da Razão e a Relação com a Ilusão Transcendental.....	148
3.1.3. A Quarta Antinomia.....	153
3.1.4. Diferentes Sentidos de Contingência.....	157
3.2. A Seção “Do Ideal Transcendental (<i>Prototypon Transscendentale</i>)”.....	168
3.2.1. O Princípio Ontológico de Determinação Completa.....	169
3.2.2. A Noção Crítica de Realidade e de <i>Omnitudo Realitatis</i>.....	178
3.2.3. A Noção Crítica de Razão e a Gênese da Ideia de Deus.....	186
3.2.4. Entre a Ideia Transcendental e o Ideal da Razão Pura.....	194
3.2.5. Ideal e Ilusão Transcendentais.....	199
3.2.6. Sobre as Demais Provas da Teologia Racional.....	206

Conclusão.....214

Referências bibliográficas.....218

Introdução

Podemos dizer (embora nem todos precisem necessariamente concordar) que a pergunta sobre a natureza de Deus é uma das mais interessantes que existem. Isso parece poder ser confirmado ao menos de um ponto de vista da história da filosofia: clássicos da disciplina buscam aprofundar nosso conhecimento sobre o tema, e tentam nos ensinar sobre sua existência ou inexistência; e, em caso de existência, sobre as propriedades que podemos ou devemos atribuir a Deus.

O mesmo pode ser dito sobre a obra de Immanuel Kant: ao se perguntar na *Crítica da Razão Pura*¹, sua obra geralmente mais admirada, sobre a possibilidade da metafísica, o filósofo se perguntava, dentre outras coisas, se dispomos de condições de conhecer a existência de tal ente.

Para compreender as diferentes respostas kantianas a tal pergunta, encontradas ao longo de sua extensa obra (ou ao menos para nos aproximarmos do sentido dessas respostas), e para melhor avaliar a resposta fornecida *Crítica da Razão Pura*, pareceu-nos instrutivo investigar as razões que levavam o filósofo a tratar da noção de Deus em três importantes escritos. Por meio de um exame desses textos, buscamos compreender os motivos que levavam Kant a introduzir ou discutir tal noção.

Dito de maneira mais específica, nossa pesquisa investiga o desenvolvimento da função desempenhada pela ideia de Deus na filosofia de Immanuel Kant, desde o ano da publicação de sua tese de habilitação, em 1755, até a publicação da *Crítica* [doravante: *KrV*], no ano de 1781.

Antes de examinar o texto da *KrV*, levamos em conta a maneira como o filósofo integrava a ideia de Deus em sua filosofia em dois textos: na *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico* e em *O Único Argumento Possível Para Uma Demonstração Da Existência De Deus*. Vários obstáculos se colocam aqui, podendo ser resumidos na seguinte dificuldade textual: a *KrV* não menciona explicitamente as argumentações *kantianas* pré-críticas, razão pela qual não temos como saber, com certeza, a natureza da incompatibilidade do idealismo transcendental com tais provas. A análise desses dois textos pré-críticos constitui os dois primeiros capítulos de nosso estudo, e o último capítulo é dedicado ao exame de teses apresentadas na *KrV*.

Assim, em nosso *primeiro capítulo*, dedicamos atenção às teses desenvolvidas na *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio* [doravante: *ND*], de 1755. Trata-se da tese de habilitação do então jovem filósofo, cujas duas primeiras seções discutem os princípios de contradição e de razão suficiente. A terceira e última seção é dedicada à exposição dos

¹ Sobre as traduções da *Crítica da Razão Pura* empregadas: dado que dispomos de ao menos três boas traduções da obra (embora nenhuma seja perfeita, é claro), optamos por utilizar a que achávamos mais precisa em cada passagem. Embora tal método possa trazer certo desacordo terminológico, acreditamos que ele era mais adequado do que tentar traduzir certas passagens por nossa própria conta. Dessa maneira, pensamos que talvez ajudamos a consolidar o trabalho científico da comunidade de pesquisadores da filosofia de Kant no Brasil.

princípios de Sucessão e de Coexistência, apresentados por Kant nesse escrito.² Fazemos preceder a análise das referidas seções de uma breve reconstrução do debate então realizado por autores como Christian Wolff e Christian August Crusius em torno da possibilidade de uma fundamentação do princípio de razão sobre o de contradição. Acreditamos que tal debate é importante, uma vez que a *ND* pode ser compreendida como um esforço para fundamentar o princípio de razão, tão importante para a ontologia da época, sobre bases distintas daquelas apresentadas pela chamada filosofia da escola de C. Wolff.

Em um primeiro momento, buscamos fornecer uma interpretação à tese da Seção I da *ND* segundo a qual o princípio duplo de identidade é o primeiro princípio na demonstração das verdades. A análise da Seção II busca considerar a importância do princípio de identidade na demonstração das verdades, relacionando tal princípio ao que essa seção chama de “razão de verdade”. A validade irrestrita do princípio de razão determinante no domínio das verdades (nada pode ser verdadeiro sem uma razão antecedentemente determinante) é contraposta pela *ND* à razão que determina algo a existir. É nesse contexto que está localizada a argumentação de Kant em prol do ente necessário: tal ente é apresentado como o fundamento de todas as realidades possíveis (pressupostas na representação da determinação completa de entes existentes em geral), e corresponde àquilo que explica por que algo em geral existe.

Com isso, esperamos dar inteligibilidade às afirmações da *ND* de que, no domínio das verdades, há uma validade irrestrita do princípio de razão, embora ele valha apenas aos entes contingentes no plano da existência. A exigência “menos rigorosa”, por assim dizer, do domínio das verdades (bastando demonstrar a identidade entre sujeito e predicado da proposição a ser demonstrada, não importando tratar-se de um ente contingente ou necessário) é apresentada como abrangente o suficiente para incluir sob si também a verdade relativa à existência do ente necessário. O ente necessário, nesse quadro, pode ser compreendido como sendo idêntico à razão de existência dos demais entes, e demonstrar tal identidade é suficiente para demonstrar a verdade da existência de Deus. De outra parte, o ente necessário fica excluído da vigência do princípio de razão no plano da existência (pois existe sem uma razão suplementar).

Como não podia deixar de ser, dados os objetivos norteadores de nosso estudo, uma parte importante do primeiro capítulo consiste no exame da argumentação da *ND* em prol da existência do ente necessário, apresentada justamente no contexto do debate sobre a razão de existência. Tal análise nos revelou que a existência do ente necessário é afirmada levando em consideração teses relativas à determinação completa do que quer que venha a existir. Isso, por sua vez, vinculou a noção de ente

² É preciso conceder que a interpretação da *ND* é eivada de dificuldades, possivelmente em parte por conta da maneira como o então jovem filósofo expunha suas ideias, fazendo uso de distinções e princípios de difícil compreensão.

necessário à de *ens realissimum*, quer dizer, de um ente composto unicamente por realidades e nenhuma privação. A noção de Deus, portanto, na *ND*, era concebida como fundamental para tornar inteligível a existência de entes contingentes, compostos de realidades e privações. Dito de outra maneira: a Seção II sustenta que a existência de todos os entes de realidade limitada encontra fundamento na de um ente que contém em si todas as realidades.

Tal função desempenhada pela ideia de Deus dentro do (incipiente) sistema filosófico da *ND* também é, de certa forma, constatada pelo exame da terceira e última seção do texto de 1755. Como buscamos mostrar, os princípios de Sucessão e Coexistência apresentados por Kant aqui consistem em um aprofundamento da compreensão kantiana do princípio de razão. O que tais princípios buscam mostrar é que o fato de que entes (substâncias) estão sujeitos a uma sucessão de determinações – o fato de que há entes contingentes, portanto – somente se deixa explicar por meio da pressuposição de que existe um ente necessário. Tal ente necessário, responsável por estabelecer o nexos entre as substâncias sujeitas à mudança, permite considerá-las como mutáveis justamente por conta de ser, como argumentava a Seção II da *ND*, o princípio comum de existência dessas substâncias.

Dessa maneira, em que pese nosso tortuoso exame das teses da *ND*, julgamos que ele permite obter uma imagem interessante para pensarmos a natureza da função da ideia de Deus na filosofia kantiana de então. Segundo tal resultado, em sua argumentação *a priori* (Proposição VII da segunda seção), Kant formulava a tese de um ente concebido como o princípio comum de toda possibilidade. A conclusão da argumentação *a priori* se articulava com a sequência da *ND* da seguinte maneira: na terceira seção, o ente necessário é apresentado como o melhor caminho explicativo para o fato de haver entes contingentes cujas modificações devem ser retraçadas a uma interação entre eles. Dito de maneira talvez anacrônica, mas útil a nossos propósitos de examinar o desenvolvimento da ideia de Deus em diferentes textos kantianos: a constatação à qual nos conduzia a *ND* era a de que, *na ausência de um ente necessário, não seria compreensível a referida representação de que há uma ordem objetiva, constitutiva do que compreendemos ser a experiência*³. Nisso consiste, talvez, o principal resultado de nossa análise do texto de 1755. Com algumas modificações, acreditamos que tal articulação entre os objetivos mais importantes das seções II e III da *ND* orientava grandemente a maneira como se estruturava o texto kantiano examinado em nosso segundo capítulo.

Nosso *segundo capítulo*, como dissemos, se dedica a examinar de que maneira a noção de Deus é introduzida, e qual função ela cumpre, no sistema filosófico de *O Único Argumento Possível Para Uma Demonstração da Existência de Deus* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*; doravante: *EmB*], de 1762. Aqui, fundamentalmente,

³ Voltaremos a tratar do sentido desse anacronismo (em relação ao próprio Kant) depois de termos examinado algumas das teses presentes na *KrV*. Adiantamos que a principal razão desse anacronismo consiste no fato de a noção de experiência não desempenhar a mesma função que desempenhará na *KrV*.

reencontramos a mencionada articulação entre as teses da *ND*: uma argumentação *a priori*, elaborada ao longo da Primeira Seção do *EmB*, é apresentada como a base metafísica para uma determinada maneira de considerar a natureza, a saber, de que ela é “perfeita” – no sentido de que obedece uma ordem (definitória, de certa forma, daquilo em que consiste a natureza).

Nossa tarefa inicial, no segundo capítulo, consistiu em analisar a maneira como se estrutura a argumentação *a priori*, contida na Primeira Seção do texto de 1762. Dizer que o *EmB* desenvolvia aqui uma argumentação *a priori* significa dizer que Kant partia da consideração das possibilidades para concluir que o ente necessário existe. Uma vez que tal linha de raciocínio faz uso constante de teses relativas às noções de existência e de possibilidade, um de nossos objetivos principais consistiu em investigar qual significado deve ser atribuído a tais noções no contexto dessa prova. Dito em poucas palavras, a intenção do *EmB* consistia em sustentar que toda possibilidade pressupõe um certo conteúdo, cuja inexistência impede que algo efetivamente conte como uma possibilidade. Tal conteúdo – referido pelo *EmB* como o “elemento material”, ou o “real” de toda possibilidade – precisa existir, o que significa, de acordo com o texto, que precisa ser “posto de maneira absoluta”, quer dizer, não apenas como tomando parte em uma relação de predicação, mas como sendo afirmado de modo não relativo.

Partindo dessas ponderações, Kant defendia que somente um ente necessário podia responder pelo fato de que há possibilidades. A base da argumentação kantiana aqui era de que somente um tal ente é capaz de explicar o caráter necessário da objetividade de nosso pensamento; quer dizer, somente um ente que contenha em si, a título de fundamento, todas as realidades possíveis seria capaz de tornar compreensível o fato de que há algo a ser pensado. Buscava-se tornar compreensível, dessa maneira, a base para distinguir entes contingentes, compostos de realidades e privações, do ente necessário (*ens realissimum*).

Esperando ter obtido a base que permitia afirmar a existência de um ente necessário, o próximo passo do *EmB* consistia em mostrar que a característica de sua necessidade servia de meio para deduzir outras propriedades tradicionalmente atribuídas a Deus. Nesse sentido, a obra é bem mais pretensiosa do que a *ND*: o *EmB* reserva grande atenção à demonstração de que sua argumentação *a priori* é útil (e mesmo necessária) para o estabelecimento da teologia racional. O exame dessas passagens do *EmB* serviu também de ponto de apoio para a transição em direção à análise do segundo grande bloco do texto de Kant, a saber, a pretendida reforma da físico-teologia baseada sobre a argumentação *a priori* apresentada em sua Primeira Seção.

Em um segundo momento, nosso segundo capítulo buscou tornar clara a natureza do projeto kantiano de construir uma físico-teologia reformada sobre a tese da existência de um ente necessário, concebido como o fundamento de todas as possibilidades. Para tanto, precisamos contrastar a argumentação kantiana *a posteriori* da Segunda Seção do *EmB* com a físico-teologia tradicional, a

qual Kant buscava mostrar que era obsoleta.

A nova físico-teologia somente seria possível, sustentava o *EmB*, caso reconhecêssemos haver uma espécie de “necessidade natural”. Tal necessidade está refletida no fato de os fenômenos da natureza obedecerem certas regras cuja inobservância é incoerente com a própria noção que temos de objetividade (compreendida em um sentido lato, como a constatação de que há um conteúdo para nosso pensamento). Formulado nos termos do *EmB*, isso equivale a dizer que uma caracterização adequada da objetividade precisa levar em conta que os entes naturais são constituídos por essências. Isso porque é por apelo às essências desses entes que nos tornamos capazes de explicar o fato de eles necessariamente obedecerem a certas leis.

Tal ponto é estendido pelo *EmB* no que toca à consideração da natureza como um todo. O fato de toda a natureza se comportar obedecendo a certas leis gerais somente pode ser explicado com base na representação de que há uma unidade fundamental que lhe é subjacente. Isso significa que é preciso concebermos que há uma essência comum a todas as coisas que tomam parte na natureza, pois somente sob o pressuposto dessa essência seria possível explicar por que razão toda a natureza se comporta obedecendo leis gerais.

O *EmB* crê ser possível confirmar o fato de que há uma unidade fundamental na multiplicidade dos entes que tomam parte na natureza levando em consideração propriedades espaciais, bem como as leis que eles observam ao se moverem nesse espaço. É na consideração desses aspectos revelados pela natureza – nos traços naturais que revelam que ela está sujeita a uma ordem necessária – que o *EmB* visa a estabelecer uma base sobre a qual constituir uma nova argumentação de estilo físico-teológico. Para tanto, claro está, era preciso explorarmos as distinções kantianas relativamente à maneira como a natureza vem a ser concebida como dependendo de Deus.

Nos termos do *EmB*, há dois modos de dependência em relação a Deus: moralmente ou não-moralmente. A intenção de Kant era a de valorizar a explicação dos fenômenos naturais, os quais ocorrem obedecendo leis necessárias, sem que fosse preciso recorrer a princípios cuja base explicativa não fossem os próprios entes que tomam parte na natureza. Isso significava explicar os eventos naturais recorrendo à essência de seus entes: por estarem fundamentados na essência desses entes, é possível compreender que tais eventos ocorrem de maneira necessária. Tal dependência dos entes em relação a Deus, central para a físico-teologia concebida pelo *EmB*, era classificada como uma dependência não-moral.

Como buscamos mostrar, outro elemento importante dessa reforma da físico-teologia do *EmB* consistia em estimular uma releitura de noções tradicionalmente associadas à físico-teologia. Principalmente os conceitos de perfeição e de ordem, pensados comumente dentro do quadro de referência da físico-teologia tradicional, precisam ser reinterpretados. Segundo a físico-teologia tradicional, de acordo com o *EmB*, a perfeição e a ordem observadas na natureza eram indissociáveis

do que Kant chamava de “dependência moral” de Deus, quer dizer, encontravam sua razão de ser no arbítrio divino.

A físico-teologia proposta pelo *EmB*, em contraparte, defende que é possível identificar a existência de uma perfeição e de uma ordem naturais cujo fundamento se encontra na própria essência do que é natural. Kant acreditava que o estudo atento da natureza era capaz de revelar a existência de uma ordem e de uma perfeição nela, não obstante o fato de ambas características não encontrarem explicação na vontade (arbítrio) divina. Apesar da multiplicidade de entes que compõem a natureza, Kant se amparava no fato de que consideramos que o mundo (a natureza em seu conjunto) segue um curso guiado por leis naturais para formular sua físico-teologia. Na unidade relativa a tal diversidade, o *EmB* julgava ser possível encontrar um sentido adicional para a representação de que o mundo deve ser considerado perfeito: fenômenos naturais transcorrem em consonância com uma ordem que é necessária, por isso também podemos discernir um sentido que o mundo denota uma perfeição ligada à necessidade.

Reservamos também algumas páginas de nosso estudo a esclarecer alguns aspectos da metodologia concebida pelo *EmB* para a melhoria da físico-teologia. Em certo sentido, a obra almejava defender a tese de que os dois planos argumentativos em prol da existência de Deus (*a priori* na Primeira Seção, *a posteriori* na Segunda) cooperavam no sentido de mostrar que o conhecimento metafísico precisava ser suposto para explicar o conhecimento empírico. Era a certeza da existência do ente necessário, fundamento de todas as realidades, que permitia justificar a representação, pressuposta em nosso conhecimento da natureza, de que ela se organiza de acordo com uma ordem necessária.

Quer dizer, somente a demonstração da existência de um ente necessário, concebido na Primeira Seção como o fundamento do “fato” de que há possibilidades, seria capaz de explicar (na Segunda Seção) como é possível que a natureza, não obstante a diversidade e a infinidade de entes das quais é composta, venha a observar uma ordem necessária (concebida como obediente a leis gerais). Na base dessa ordem necessária, Kant situava o ente necessário. Dentro do plano mais amplo da obra, o discurso teológico *a priori* era apresentado sem perder de vista sua função explicativa para a representação da natureza como um todo. Nisso, não havia uma diferença significativa com relação à *ND*.

Como denominador comum de nossos dois primeiros capítulos, acreditamos poder extrair a seguinte conclusão: Kant partia da “constatação” da objetividade (do fato de que há um conteúdo para nosso pensamento, em virtude do que há algo a ser pensado em lugar de nada), e com base nisso concluía haver um ente necessário. Quer dizer, com base na representação da objetividade, tanto a *ND*, quanto o *EmB* identificavam o ponto de apoio para sustentar a existência de Deus. Isso porque, de acordo com essa linha de raciocínio, apenas um ente necessário seria capaz de tornar inteligível o

caráter necessário (no sentido de ser inegável que há algo a pensar) característico da objetividade. A Kant parecia ser inegável afirmar a existência de algo, e a recusa de que não pode não haver nada constituía a razão de conhecimento da existência do ente necessário.

Acreditamos que o abandono da perspectiva de que uma tal fundamentação *a priori* é imprescindível para explicar o conhecimento empírico (ou seja, de que não há alternativa para explicar o fato de que a diversidade de fenômenos naturais é concebida como respeitando leis universais, com validade necessária, senão recorrendo à fundamentação da natureza como um todo em um ente necessário) é uma das principais marcas da *KrV*. Tal mudança de perspectiva vem associada a uma diferente avaliação com relação à possibilidade de demonstrar, de maneira *a priori*, a existência de Deus, e a reflexão sobre as dificuldades com tal demonstração constitui na verdade uma parte substancial do que a *KrV* sustenta em passagens importantes de sua *Dialética Transcendental*.

De outra parte, é razoável dizer que os motivos que levam a *KrV* a recusar a argumentação pré-crítica não são facilmente identificáveis ao longo da obra. De fato, existe certo consenso entre os estudiosos da evolução do pensamento kantiano de que a segunda seção (“Do ideal transcendental (*prototypon transscendentale*)”) do capítulo dedicado ao exame da “ideia transcendental” de Deus na *Dialética* contém um reexame crítico da argumentação *a priori* pré-crítica. De outra parte, é muito difícil compreender o sentido das teses de Kant nesse texto sem levar em conta o contexto maior (outras passagens da obra) no qual tal reexame é apresentado.

Por isso, em nosso *terceiro capítulo*, dedicado a expor teses relativas ao que a *KrV* chama de “ideia transcendental” de Deus, julgamos adequado iniciar pela análise de passagens que apresentam claras mudanças do pensamento de Kant com relação à possibilidade de uma demonstração da existência de Deus. O primeiro momento em que isso ocorre claramente na *KrV* é no contexto da *Antinomia da Razão Pura*: é aqui que Kant inicialmente problematiza a tentativa de passagem do que é da ordem da contingência para aquilo que existe de maneira necessária.

Mais especificamente na *Quarta Antinomia*, a qual descreve o conflito racional a respeito da demonstrabilidade de um ente necessário como parte ou causa do mundo, podemos observar uma argumentação que veta a passagem do que é contingente em sentido *empírico* para a afirmação da existência de um ente absolutamente necessário. Tal veto se dá por conta de tal afirmação somente poder apoiar-se sobre uma noção de contingência em sentido *puro*, cuja relação com a experiência é problematizada. Nisso consiste o que chamamos de *objeção crítica* à argumentação cosmológica, uma vez que não a encontramos nos textos pré-críticos por nós examinados.

A fim de mostrar como tal *objeção* especificamente crítica é levada a cabo, foi preciso expor as linhas gerais como o *EmB* (e também outras passagens da *KrV*) recusava a prova cosmológica com base na tese de que ela dependia do argumento ontológico (a qual pressupunha, de acordo com Kant,

que a existência é um predicado). Kant argumenta que os motivos que nos levam a concluir, com base na contingência empírica, a existência de um ente necessário guardam relação com o que a *KrV* chama de uma “ilusão transcendental”. Uma vez que a obra vincula tal ilusão com a faculdade da razão pura, foi preciso dedicar algumas palavras a analisar como tal faculdade está relacionada ao surgimento dessa ilusão.

Em seguida, apresentamos, em linhas gerais, como se estruturava o conflito da Quarta Antinomia. É na Observação à Tese dessa antinomia que encontramos a referida advertência sobre a dificuldade de concluir, com base na contingência empírica, a existência de um ente absolutamente necessário. Acreditamos ser possível mostrar que também aqui – e não somente na seção “Do ideal transcendental” – encontramos os motivos pelos quais a *KrV* abandona a fundamentação pré-crítica *a priori* do que é possível em um ente necessário.

Dessa forma, chegamos à importante tese crítica de que o emprego da noção pura de contingência (como de resto de todas as categorias) não pode ser assumido sem que antes sejam investigadas as condições que lhe garantem a aplicabilidade adequada. Sabidamente, a via perseguida pela *KrV* consiste em justificar o emprego das categorias por meio de uma referência às condições de possibilidade da experiência. A exposição dessa estratégia crítica ocupou uma breve parte de nosso estudo, pelo que apresentamos, em linhas gerais, como a obra classificava as faculdades da sensibilidade e do entendimento, e que sentido isso possuía para a fundamentação da existência contingente em um ente necessário.

Nosso próximo objetivo consistiu em fornecer uma interpretação para as teses desenvolvidas por Kant em seções do capítulo “O Ideal da Razão Pura”. Sabidamente, o capítulo apresenta mais um caso em que a faculdade da razão pura está na base da gênese de ideias transcendentais – no caso, especificamente, de uma ideia transcendental envolvida na asserção da existência de Deus.

De acordo com a Dialética, tal ideia permite que sejam aproximadas a “unidade empírica” de “uma unidade sistemática” de nosso conhecimento. Por meio da denominação “ideal”, por sua vez, Kant entendia a representação de uma ideia “*in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia” (A 568/B 596)⁴. Na parte da obra dedicada ao exame do ideal da razão pura, portanto, constatamos um processo por meio do qual tal faculdade busca determinar completamente (de maneira *a priori*) uma coisa singular, apoiando-se apenas sobre uma ideia para tanto.

Para compreender melhor em que consistia a resposta da *KrV* às demandas da teologia racional, nosso próximo passo consistiu em dedicar grande atenção à argumentação apresentada por Kant na seção “Do ideal transcendental” (A 571-583/B 599-611). Se, ao tratar da prova cosmológica,

⁴ Trad. Santos e Morujão. Sobre a noção de ideal da razão pura, ver também: Pissis, *Kants transzendente Dialektik*, p. 123-124.

a *KrV* apontava para a inadequação de estabelecer a existência de um ente necessário com base na contingência empírica, agora, ao ponderar sobre uma argumentação que lembra a prova pré-crítica *a priori*, Kant a apresenta como a maneira pela qual vimos equivocadamente a identificar aquilo que é necessário de um ponto de vista da experiência àquilo que é em si mesmo necessário.

Para compreender o percurso desse equívoco aludido pela seção, examinamos primeiramente o sentido da afirmação kantiana de que a determinação completa é apenas uma ideia que jamais pode ser efetivamente apresentada *in concreto*. Tal discussão está relacionada ao princípio da determinação completa, pelo qual, de acordo com a *KrV*, coisas são distinguidas de conceitos. Nesse contexto, ponderamos sobre a importância da tese crítica da necessidade da contribuição da faculdade da sensibilidade para a mera idealidade dessa representação, e consideramos também em que sentido tal ideia decorre do fato de nosso conhecimento dar-se através de conceitos (representações gerais). Orientamos tal discussão como um comentário aos parágrafos um a três da seção “Do ideal transcendental”.

Nosso próximo passo consistiu em analisar o sentido crítico da *omnitude realitatis*. Para, tanto buscamos recuperar certas teses presentes em capítulos anteriores da *KrV*, pelas quais podemos compreender em que sentido as noções de realidade e de negação, centrais para compreender a noção de *omnitude realitatis*, são introduzidas e justificadas como categorias do entendimento. A tese kantiana de que tal noção precisa ser pressuposta para representarmos uma coisa qualquer é então explorada. Nossa exposição tomou por ponto de partida o que a seção “Do ideal transcendental” afirma em seus parágrafos quatro a oito.

Em um terceiro momento, nos voltamos para a caracterização kantiana da *faculdade da razão*, especialmente em sua relação com a origem da representação desse ideal (apoiados na análise do parágrafo nove). Na *KrV*, a razão é vinculada, em seu uso lógico, à realização de “inferências mediatas”. Introduzimos, assim, a noção do que conta como condição e como regra nesse contexto, do mesmo modo que buscamos mostrar em que sentido a razão pura é identificada por Kant como a faculdade que está na base da concepção do específico incondicionado da ideia transcendental de Deus. Aqui é particularmente importante, também, a noção de silogismo disjuntivo. Por meio da determinação da noção de realidade em geral, formalizada por um tal silogismo, chegamos à noção de *ens realissimum*.

Dessa maneira, torna-se concebível a representação de um ente que guarda em si o máximo de realidade, e cuja limitação, de certa maneira, parece fornecer uma explicação sobre o motivo pelo qual todos os demais entes são limitados quanto à realidade. A dificuldade que temos de enfrentar, então, diz respeito à natureza da relação entre essas duas espécies de entes: quão plausível é dizer que somos capazes de derivar os entes contingentes desse ente necessário? Para examinar tal questão, nos detivemos sobre o que os parágrafos dez a quatorze têm a nos dizer sobre o sentido da representação

de um ideal da razão pura.

Com base na argumentação desses parágrafos, buscamos mostrar em que sentido é pensada a fundamentação de todas as coisas em um ente realíssimo. Basicamente, argumentamos que a noção de um conjunto da realidade pode ser tomada como consistindo na noção de um ente que é, em si mesmo, necessário. Isso poderia parecer que estamos de posse do conceito de um ente cujo oposto é em si mesmo impossível. Fosse esse o caso, seria possível estabelecer, de maneira *a priori*, a existência de algo que contém em si o grau máximo de realidade.

Pensamos que uma tal argumentação *a priori* somente pode ter lugar caso concedamos a possibilidade de um ente cuja não existência seja em si mesma impossível – o que equivale a dizer que corresponde à noção intelectual de necessidade (aquilo “cujo oposto é em si mesmo impossível”⁵). Tal como compreendemos a argumentação da seção “Do ideal transcendental”, a representação necessária de um conjunto da realidade empírica não é suficiente para justificar tal argumentação *a priori*: a pressuposição de uma *omnitude realitatis* equivale efetivamente a algo sem o que nada pode ser dado como uma coisa para nós, mas isso não quer dizer que sejamos capazes de conceber um ente que seja, em si mesmo, necessário⁶.

Argumentamos que é basicamente contra tal equívoco que se volta a seção “Do ideal transcendental” – um equívoco, fundado sobre uma ilusão transcendental, que identifica condições necessárias para que algo seja uma coisa para nós com condições para que uma coisa em geral seja necessária. É à exposição desse engano, tal como apresentado pelos parágrafos quinze a dezoito da seção, que nos dedicamos em seguida.

Nesse intuito, foi preciso mostrar também como Kant descreve tal equívoco por meio da noção de uma “sub-repção transcendental”, a qual faz que passemos de uma unidade distributiva para uma unidade coletiva da experiência. Tal distinção fez que tocássemos rapidamente na “solução crítica” para o emprego das ideias transcendentais, apresentado no Apêndice à Dialética (onde Kant defende a legitimidade de um uso regulativo das ideias transcendentais).

Realizada a exegese da seção “Do ideal transcendental”, nosso próximo objetivo consistiu em mostrar por que a *KrV* atribuía a primazia à afirmação da existência do ente necessário à argumentação cosmológica (e não à linha de raciocínio presente no texto “Do ideal transcendental”). Essencialmente, isso pode ser explicado pela maneira como a *KrV* concebia a faculdade da razão – que segue a máxima de buscar o incondicionado para o conhecimento dado como condicionado.

Finalmente, reservamos mais algumas palavras ao que a Dialética nos diz sobre as demais provas tradicionais da teologia. Aqui, além de retomar a questão sobre a natureza da objeção *crítica*

⁵ Para empregar uma definição do *EmB* (Ak. II, 81).

⁶ Admitir a cogitabilidade de um ente em si mesmo necessário nos comprometeria com a tese de que a existência é uma espécie de predicado. Mas isso é recusado por Kant, sabemos, ao menos desde o *EmB*. Por isso, podemos falar de uma reavaliação da importância da tese sobre a existência com a seção por conta da indicação de uma ilusão transcendental.

à argumentação cosmológica, tivemos oportunidade de ponderar sobre a maneira como as reflexões pré-críticas que fundamentavam uma físico-teologia melhorada encontram uma base diversa daquela oferecida pelos textos pré-críticos⁷. Nesse sentido, cremos ser adequado dizer a adoção de algumas teses críticas foram importantes como uma alternativa explicativa à representação de que o que existe empiricamente somente pode ser explicado adequadamente com base em um *ens realissimum*.

⁷ Ressaltamos, aqui, duas mudanças que julgamos importante para compreender o destino da físico-teologia na *KrV*: a “interiorização” do espaço, assim como a centralidade da atividade do entendimento na síntese de nossas representações.

Capítulo 1

Deus na *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*

A tese de habilitação *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico* (em latim no original: *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*), do ano de 1755, constitui um ponto importante para compreendermos a história do pensamento kantiano, em especial aspectos de sua filosofia que contêm reflexões sobre Deus. De modo mais específico, podemos dizer que a *ND* nos oferece teses que defendem o conhecimento da existência de Deus orientadas pela discussão de temas de metafísica familiar a Kant. Em razão disso, referências a autores como Descartes, Leibniz, Wolff, Crusius e Baumgarten são recorrentes.

Como depreendemos do título da obra, o objetivo principal da *ND* consiste em lançar nova luz sobre os primeiros princípios do conhecimento metafísico. Em especial, é reservada atenção particular à discussão sobre os princípios de contradição e de razão suficiente. É com base na discussão desses princípios, portanto, que a *ND* concebe argumentos para demonstrar a existência de Deus, concebido como o ente necessário. Mas por que o sistema filosófico da *ND* enxerga necessidade de introduzir a ideia de Deus?

Para responder tal pergunta, precisamos levar em conta os objetivos de Kant na obra, os quais são apresentados na sua introdução. Nela, lemos que são três suas tarefas principais, em razão das quais estão dispostas as três seções da *ND*:

- i) “avaliar [...] as alegações correntes em favor da primazia suprema do princípio de contradição em relação a todas as outras verdades [...]”; ii) “no que toca ao princípio de razão suficiente, expor tudo o que contribui para a sua exata compreensão e demonstração [...]”; e iii) estabelecer: “dois novos princípios do conhecimento metafísico, princípios de um conhecimento que não me parece desprezível, e que não sendo certamente primeiros nem muito simples, são talvez melhor adaptados à experiência prática e possuem, mais do que qualquer dos outros, uma maior extensão de aplicação”⁸.

Nossa estratégia no presente capítulo consistirá em examinar, sucessivamente, as três seções da *ND* com o intuito de obter uma apresentação minimamente unificada da maneira pela qual a noção de Deus aparece nesse primeiro sistema filosófico de Kant. Antecipando os resultados que buscaremos defender, apoiados na análise do texto de Kant, pode-se dizer em primeiro lugar que a *ND* busca resolver aporias colocadas ao princípio de razão suficiente por meio do princípio de identidade; e, em segundo lugar, que a *ND* vê necessidade de introduzir a noção de Deus na medida em que ela serve de fundamento para explicar a possibilidade de todos os entes, ou, dito de outro modo, na medida em que somente ela é capaz de dar inteligibilidade à existência de entes

⁸ *ND*, Ak. I, 387. Todas as traduções da *ND* são nossas, salvo indicado em contrário.

contingentes.

Entremeada à análise do texto kantiano, introduzimos a apresentação e discussão de teses de autores importantes para a sedimentação do projeto contido na *ND*. Em especial, julgamos oportuno expor em primeiro lugar, ainda que em linhas gerais, o sistema filosófico de Christian Wolff, por conta da influência exercida pelo mesmo no cenário alemão da primeira metade do século XVIII. Em segundo lugar, também acreditamos ser necessária uma exposição sucinta das críticas realizadas por Christian August Crusius a teses de Wolff. Seguimos tal estratégia em virtude de acreditarmos que as teses da *ND* se deixam compreender de modo mais adequado se consideradas como realizando um diálogo com as teses dos autores citados.

Uma observação preliminar, de ordem metodológica, se faz necessária: embora a *ND* seja um texto importante no estudo da gênese das teses de Kant – em razão de nela aparecerem ao menos traços gerais de teses que continuarão a constituir o centro da reflexão kantiana relativo à existência de Deus – o fato de a *ND* ser um texto que exprime o início das reflexões de Kant sobre a temática de nossa pesquisa tende a colocar seu estudioso diante de dificuldades interpretativas particulares. Parece evidente que, na *ND*, o estágio da reflexão kantiana ainda não atingiu a maturidade presente em obras como aquelas da chamada fase crítica, razão pela qual ela apresenta aporias cuja resolução demanda recursos que não estão presentes no próprio texto. Tal característica torna a *ND* um texto de interpretação ainda mais difícil do que outros textos da obra kantiana.

Por isso, nossa intenção não consistirá aqui em buscar exaurir, por assim dizer, todas as possibilidades interpretativas que o texto da *ND* permite. Em lugar disso, tentaremos mostrar como a discussão de algumas das teses principais examinadas por nossa pesquisa (como a maneira pela qual as reflexões de Kant sobre a existência de Deus se relacionam com a discussão sobre o princípio de determinação completa, a representação da existência de uma determinação recíproca entre os entes do mundo, e as noções de juízo ou silogismo disjuntivos) estão presentes de modo expreso ou subjacente ao pensamento da *ND*.

1.1. O Tratamento do Princípio de Contradição na *ND*

Começamos nosso estudo pela análise do que a *ND* afirma sobre o princípio de contradição. De modo característico, a fim de apresentar uma *nova elucidatio* dos princípios do conhecimento metafísico, a *ND* é inicialmente negativa: contra a tese de que o princípio de contradição é capaz de constituir o princípio de todas as verdades, sua Proposição I defende não existir um princípio único para as verdades.

Por que não pode haver tal princípio, segundo a Proposição I? A alegação de Kant é de que nenhum princípio *único* pode estar na base da demonstração tanto de verdades afirmativas quanto de negativas; caso fosse único, seria ou bem afirmativo, ou bem negativo. Portanto, segundo a *Nova Dilucidatio*, nem mesmo o princípio de contradição – por ser simples – pode constituir o princípio absolutamente primeiro da demonstração de todas as verdades. Logo, para demonstrarmos uma proposição qualquer, é preciso supor uma pluralidade de princípios.⁹

Como vemos, central para o raciocínio de Kant aqui é a distinção entre proposições afirmativas e negativas, pois é com base em uma espécie de irredutibilidade entre essas proposições que a *ND* busca negar a existência de um princípio único e universal de todas as verdades.

É útil voltarmos, portanto, nossa atenção inicialmente para o modo como a *ND* compreende a diferença entre proposições afirmativas e negativas no contexto da demonstração de verdades. Em que pode consistir tal distinção?

Ora, a base mais natural para essa diferença, ao menos se levarmos em consideração as influentes teses de Christian Wolff para o cenário no qual se movia a *ND*, consistia entre proposições que atribuem um predicado a um sujeito (afirmativas) e proposições que excluem um predicado de um sujeito (negativas). Nesse sentido, sua *Philosophia Rationalis sive Logica, Methodo Scientifica Pertractata et ad Usus Scientiarum atque Vitae Aptata* [doravante *Lógica Latina*] explica que afirmar é atribuir algum predicado a um sujeito, ou significar que o predicado convém ao sujeito. O signo da afirmação é a cópula. Uma proposição negativa, por sua vez, é dada quando algum predicado é removido de seu sujeito, ou quando quer-se dizer que o predicado não convém ao sujeito. O signo da negação, finalmente, é uma partícula negadora prefixada à cópula¹⁰.

Outro aspecto da “lógica wolffiana” ao qual recorreremos para lançar luz sobre a natureza da

⁹ Ver a Proposição I da *ND*.

¹⁰ Wolff, *Lógica Latina*, §§ 205-207, p. 219-221. Em sentido semelhante, no *Auszug aus der Vernunftlehre* (§§292-294), compêndio de lógica publicado em 1752 e que serviria de referência para os cursos dados por Kant, George Friedrich Meier define os juízos afirmativos como aqueles por meio dos quais o predicado convém ao sujeito; juízos negativos são definidos como aqueles por meio dos quais é representada uma relação em que o predicado não convém ao sujeito. Juízos, por sua vez, são definidos como a representação de uma relação lógica de conceitos; por fim, a “relação lógica dos conceitos” pode consistir na concordância ou na repugnância conceitual. Cf. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Ak. XXI, 624-626 e 635-636. Note-se que a Anfibolia dos Conceitos de Reflexão da *KrV* continuará relacionando a qualidade de juízos aos conceitos de concordância e repugnância (A 261/B 317 e sq.).

argumentação da *ND* em sua primeira seção consiste na distinção entre métodos de demonstração. A *Lógica Latina* define dois tipos de demonstrações: diretas (ostensivas) e indiretas (apagógicas)¹¹. A primeira demonstra a conveniência do predicado com o sujeito da proposição por meio da noção do sujeito. O wolffiano Baumeister dá como exemplo de uma demonstração direta o seguinte raciocínio: tendo por base as definições de Deus (ente perfeitíssimo) e da vontade perfeita (não quer senão o ótimo), bem como de dois axiomas (“o ente perfeitíssimo deve ter vontade perfeitíssima” e “o que quer que tenha vontade perfeitíssima não pode querer senão o ótimo”), somos capazes de demonstrar – ostensivamente – que Deus quer o ótimo¹².

Ainda segundo a *Lógica Latina*, demonstrações indiretas procedem mediante a afirmação do contrário daquilo que deve ser provado, e obtêm a conveniência do predicado com o sujeito através da demonstração de que seu contrário gera contradição. Wolff observa que tais demonstrações são empregadas com frequência na geometria, como na prova de que dois círculos internamente tangentes não possuem o mesmo centro. Para realizar tal demonstração, é suposto o oposto daquilo que se deseja provar, a saber, que eles possuem o mesmo centro. Ocorre que isso permitiria deduzir a igualdade da parte com o todo, o que é contraditório. Logo, fica provado que dois círculos internamente tangentes não possuem o mesmo centro¹³.

Ora, a fim de identificar os primeiros princípios de todas as verdades, a *ND* lembra dos dois métodos de demonstração, e sustenta, tendo por base a análise do modo de realização das demonstrações nessas duas diferentes formas, que é o princípio (duplo) de identidade quem governa as verdades:

Mais uma vez invoco os dois gêneros de demonstração de verdades, a saber, o direto e o indireto. O primeiro modo de concluir retira a verdade da conveniência das noções do sujeito e do predicado, e sempre tem esta regra como fundamento: quando quer que o sujeito, considerado em si mesmo ou em relação <vel in se vel in nexu spectatum>, põe aquilo que envolve a noção do predicado, ou exclui aquilo que é excluído pela noção do predicado, deve ser estabelecido que este [i.e. predicado] compete àquele [i.e. ao sujeito]. O mesmo um pouco melhor explicado: sempre quando é encontrada identidade entre as noções do sujeito e do predicado, a proposição é verdadeira; o que, expresso nos termos mais gerais, como convém a um princípio primeiro, diz: **tudo que é, é, e tudo que não é, não é**. Logo, o princípio de identidade dirige, por certo, qualquer maneira de argumentação direta¹⁴.

Tentemos interpretar o sentido da caracterização fornecida pela *ND* acerca do método direto: sempre que um sujeito, considerado em absoluto ou em conexão com outras coisas, põe ou exclui aquilo que é posto ou excluído pelo predicado, então se conclui que o predicado pertence ao sujeito. Dito ainda de outro modo, sempre que uma identidade¹⁵ entre os conceitos do sujeito e do predicado

¹¹ Cf. Wolff, *Lógica Latina*, §§549-550, p. 412.

¹² Baumeister, *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolffii conscriptae*, pp. 216-218.

¹³ *Lógica Latina*, §§549-550, p. 412.

¹⁴ *ND*, Ak. I, 389. Ver também a própria Proposição II da *Nova Dilucidatio*: “Existem dois princípios absolutamente primeiros de todas as verdades, um para as verdades afirmativas, a saber, a proposição: *tudo que é, é*, e outro para as verdades negativas, a saber, a proposição: *tudo que não é, não é*. Ambos são, em conjunto, geralmente chamados de princípio de identidade”. Ver: *Ibidem*.

¹⁵ A *Lógica Latina* (§ 213) de Wolff define uma proposição idêntica como aquela na qual a mesma noção corresponde ao

é descoberta, a proposição é verdadeira.

Em primeiro lugar, algumas palavras sobre a maneira de consideração do sujeito (“*vel in se vel in nexu spectatum*”) referida pela *ND*. É importante lembrar que essa distinção constituía a base sobre a qual Christian Wolff diferenciava proposições categóricas de hipotéticas. Para bem compreender como Wolff fundamentava tal distinção, assim como para julgarmos em que medida as afirmações da *ND* acerca da primazia do princípio de identidade, é interessante lembrarmos de algumas noções fundamentais da filosofia wolffiana, bem como de certas orientações metodológicas que orientavam esse autor.

1.1.1. Algumas Noções Ontológicas Wolffianas

As bases do sistema filosófico wolffiano apresentado na *Philosophia Prima, sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractada, qua omnis Cognitionis Humanæ Principia Continentur* [doravante *Ontologia*¹⁶] correspondem aos princípios de contradição e de razão suficiente. A ciência da ontologia é definida aí como “a ciência do ente em geral, ou enquanto é ente” (§ 1). Mas é interessante notar que Wolff inicia o exame “Da Noção de Ente em Geral e das Propriedades que Dela se Seguem” (Parte I da obra) com a apresentação “Dos Princípios da Filosofia Primeira” (Seção I), os quais correspondem justamente aos princípios de contradição e de razão suficiente. É com base nesses princípios que a *Ontologia* passará à Seção II (“Da Essência e Existência do Ente”), na qual a noção de ente somente será definida após capítulos dedicados à discussão de noções como “possível/impossível” e “determinado/indeterminado”. Nesse sentido, o tratamento direto da noção de ente, objeto alegadamente primordial de atenção da ontologia, precisa esperar pela solução de questões acerca dos princípios de contradição e de razão suficiente, assim como pela introdução de outras noções que estão na base da definição de ente.

Dois preceitos metodológicos adotados por Wolff precisam ser levados em consideração a fim de compreendermos por que o autor estruturava dessa maneira sua filosofia primeira. Em primeiro lugar, é preciso prestar atenção para a definição de filosofia adotada por ele. Em seu *Discursus Præliminaris de Philosophia in Genere* [doravante *Discurso Preliminar*], Wolff define o conhecimento filosófico como a “*cognição da razão daquilo que é ou vem a ser*”,¹⁷ contrastando tal conhecimento com a “*cognição histórica*”, a qual se detém na mera observação de fatos. Em outros termos, é distintivo da filosofia revelar a razão do que é, ou explicar por que os fatos ocorrem da

sujeito e ao predicado. Um exemplo: a proposição “Deus criou o universo” é idêntica, caso liguemos à palavra Deus a noção de criador do universo. Também é idêntica uma proposição como “O homem é homem”. Dessa maneira, não são idênticas somente aquelas proposições nas quais está evidente a identidade entre sujeito e predicado.

¹⁶ Todas as traduções dos textos de Wolff para o português são por nossa conta.

¹⁷ *Discurso Preliminar*, § 6.

maneira como ocorrem¹⁸.

Em segundo lugar, Wolff identificava as regras do método da filosofia com aquelas do método obedecido pela matemática. Observemos como o filósofo caracterizava tais regras observando este interessante trecho do § 139 do *Discurso Preliminar*:

[N]o método filosófico não devem ser utilizados senão termos cuidadosamente explicados por uma definição precisa (§116), nem é aceito como verdadeiro senão o que é suficientemente demonstrado (§§117,118); nas proposições, sujeito e predicados são igualmente determinados com cuidado (§§121,130), e tudo é ordenado de tal modo, a fim de que seja antecipado aquilo mediante o qual a sequência é compreendida e provada (§§133,123,124). Mas, por conta de nosso comentário sobre o método matemático¹⁹ [...], torna-se claro que, também no ensino da matemática, os termos devem ser explicados através de uma definição cuidadosa (§§17,18 de Meth.), e que os termos que constituem as definições subsequentes, devem ser explicados nas antecedentes; [...] que os princípios devem ser suficientemente estabelecidos; que, por meio de definições e proposições anteriormente obtidas, são demonstradas proposições de forma rigorosa (§§43,45 e seg. Meth.), nas quais sujeito e predicado são determinados com precisão (§30 e seg. Meth.). E por toda a parte é observada a lei que devemos antecipar aquilo por meio do que o restante pode ser conhecido e provado (§§14,43,44 Meth.). Quem não vê, que as regras do método matemático são as mesmas daquelas do método filosófico?²⁰

Em função dessa “metodologia matemática”, portanto, Wolff prescrevia à filosofia um cuidado com a definição dos termos empregados, assim como condicionava a admissão de uma proposição como verdadeira à sua demonstração. Proposições demonstradas, por sua vez, eram explicadas pelo filósofo como sendo deduzidas por silogismos concatenados entre si, nos quais não são utilizadas como premissas senão definições, experiências indubitáveis, axiomas e proposições já demonstradas anteriormente²¹. Tal caracterização andava de mãos dadas com a definição wolffiana de ciência, identificada com uma condição <habitus> de demonstrar proposições, ou seja, de inferir-las de princípios certos e inabaláveis por meio de consequência válida.²² Como vimos, o primeiro desses princípios, no caso da ciência da ontologia, consistia no princípio de contradição.

No que diz respeito a tal princípio, a *Ontologia* o formula da seguinte forma:

*Não pode ocorrer que o mesmo é e não é, ou, o que é o mesmo, se A é B, é falso que o mesmo A não é B, denote A um ente considerado absolutamente, ou visto sob uma dada condição.*²³

Wolff sustenta que o fundamento desse princípio se encontra na experiência que temos da natureza de nossa mente: somos incapazes, simultaneamente, de afirmar e negar o mesmo (§ 27).

¹⁸ Ver também como Wolff define a forma das proposições filosóficas: “Na filosofia, deve ser fornecida a razão por que os possíveis podem vir a ser em ato (§31), conseqüentemente por que algo deve ser afirmado ou negado de uma coisa. Mas se, portanto, a razão pela qual o predicado convém a seu sujeito está contida na definição ou em alguma condição, o filósofo deve mostrar de que maneira o predicado convém ao sujeito em função dessa definição ou dessa condição” (*Discurso Preliminar*, §121). Teremos oportunidade de explorar o sentido da distinção wolffiana entre a maneira de conveniência de um predicado a um sujeito (pela definição do sujeito ou por conta de uma condição).

¹⁹ As próximas referências de Wolff têm por objeto: *De Methodo Mathematica Brevis Comentatio*, pp. 5-17, constante em: *Elementa Matheseos Universae*, [1713-1715], Halle, 1730.

²⁰ *Discurso Preliminar*, § 139.

²¹ *Lógica Latina*, § 544.

²² *Discurso Preliminar*, § 30. Sobre a concepção de ciência adotada por Wolff, ver: Honnefelder, *Scientia transcendens*, p. 298-311. Ver também: Ciafardone, *Die Philosophie der Deutschen Aufklärung*, p. 22-25.

²³ *Ontologia*, §28, p. 16. Teremos oportunidade, abaixo, de abordar o sentido da diferença entre a consideração de um ente de modo absoluto ou sob dada condição.

Tendo identificado um princípio certo e inabalável, a *Ontologia* argumenta em favor de sua “fecundidade”, em virtude de todas as demonstrações lógicas estarem apoiadas sobre o mesmo (§ 29). Vemos que a relevância do princípio de contradição aqui está relacionada com a definição esposada por Wolff de que toda ciência é demonstrativa, assim como com a representação de que toda demonstração está apoiada sobre o princípio de contradição. Uma intenção fundamental da *Ontologia* no que tange ao restante do capítulo dedicado a esse princípio consiste em mostrar que toda ciência repousa sobre o princípio de contradição.

Estando assentada a importância desse princípio para a filosofia primeira, e em decorrência dos compromissos metodológicos supracitados assumidos, o próximo objetivo da *Ontologia* (Capítulo 2 da obra) consistia em expor o segundo princípio da filosofia primeira, ou seja, o princípio de razão suficiente. E por certo, um elemento importante do pensamento ontológico wolffiano consiste justamente na articulação entre o princípio de razão suficiente e o princípio de contradição.

Para tanto, Wolff precisa introduzir, de maneira sucessiva, noções como a de razão suficiente (§56: “Por *razão suficiente* entendemos aquilo, pelo que entendemos, por que algo seja”), de nada (§57: “Chamamos de *nada* aquilo ao qual não corresponde nenhuma noção”) e de algo (§59: “*Algo* é a que corresponde alguma noção”); e discute, entre outras coisas, o que podem denotar termos vazios (§63) e por que o nada não pode conter uma razão (§66). É então que o §70 da *Ontologia* efetivamente busca provar o princípio de razão suficiente:

Nada é sem razão suficiente, por que antes é, do que não é, isto é, se algo é colocado, deve também ser colocado algo mediante o qual seja compreendido por que o mesmo é, ao invés de não ser. Ou <Aut> nada é sem razão suficiente, por que antes é, do que não é; ou <aut> algo pode ser sem razão suficiente por que antes é, do que não é (§53²⁴). Suponhamos ser A sem razão suficiente, por que antes é, do que não é. Logo, nada deve ser posto, de onde é compreendido, por que A é (§56²⁵). É admitido desse modo, que A é, pois é suposto que o nada é: uma vez que isso é absurdo (§69²⁶), sem razão suficiente nada é, ou, se algo é suposto, deve-se também admitir haver algo, de onde é compreendido, por que algo é²⁷.

Segundo a *ND*²⁸, a trilha perseguida pela *Ontologia* encontra uma exposição fiel e concisa na *Metaphysica* de A. G. Baumgarten. O autor desse manual de metafísica, utilizado por Kant nos cursos ministrados ao longo de sua carreira universitária, definia inicialmente as noções de possível e de impossível mediante o princípio de contradição, e posteriormente introduzia a noção de razão. De posse dessas noções, Baumgarten argumentava em favor do “princípio de razão”:

§20. Todo possível ou <aut> tem uma razão, ou <aut> não, §10. Se tem uma razão, algo é sua razão, §8. Se não tem, nada é sua razão, §7. Logo, a razão de todo possível é ou <aut> nada, ou <aut> algo, §10. Se nada fosse a razão de algo possível, seria cognoscível a partir do nada, por que ele é, §14., portanto o mesmo nada seria representável e um algo, §8, e o nada um algo §§14, 8. Logo, algum possível seria impossível §§7,8.q.a. §9. Logo, de todo

²⁴ A referência é ao princípio do terceiro excluído, que Wolff pretende ter deduzido do princípio de contradição.

²⁵ No §56 da obra, Wolff fornece a definição de razão suficiente: “Por razão suficiente compreendemos aquilo pelo que é compreendido por que algo é”. Cf. Wolff, *Ontologia*, §56, p. 39.

²⁶ No §69, Wolff sustenta que, “Se nada é posto, não é posto algo”. *Idem*, §69, p. 46.

²⁷ *Ontologia*, §70, p. 47.

²⁸ *ND*, Ak. I, 397.

possível algo é razão, ou todo possível é fundamentado, ou *nada é sem razão*, ou, colocado algo, está colocado que algo é sua razão. *Essa proposição é chamada de princípio de razão [...]*²⁹.

De fato, é possível dizer que Wolff e Baumgarten seguem o mesmo padrão argumentativo, qual seja, o da via indireta. Segundo esses autores, afirmar a existência de um ente sem uma razão que o determine quanto a ser em lugar de não ser implica dizer que o nada deve ser afirmado como aquilo a partir do que pode ser compreendido por que o ente é. Ora, afirmar que o nada seja algo (a razão de algo) significa entrar em contradição. Logo, é falso que algo exista sem uma razão; assim, tudo tem uma razão suficiente, por que antes é, do que não é (Wolff), ou ainda, colocado algo, colocado também está algo que é sua razão (Baumgarten).

Em sua análise do texto da *Ontologia*, Effertz³⁰ estrutura a prova de Wolff de acordo com os seguintes passos principais: (i) Colocamos que A existe sem razão suficiente, por que antes é, do que não é (suposição da prova indireta). (ii) Nada deve ser colocado, de onde seja compreendido por que A é (Wolff faz referência à definição de razão de §56). (iii) Concede-se que A é, pois é suposto que nada é (e aqui consiste a suposta contradição apontada por Wolff, decorrente da suposição de que algo seja sem razão suficiente). A fim de escapar de uma contradição, segundo Wolff e Baumgarten, não resta senão uma alternativa: afirmar a validade irrestrita do princípio de razão suficiente.

Dito ainda de outra forma, Wolff pensa ser possível inferir a proposição (i) a partir da proposição (ii); isto é, ele concebe a contradição em (iii) ao supor que dizer que “nada é a razão” significa o mesmo que dizer que algo, a saber, o “nada”, é a razão. Desse modo, a partir da posição da ausência de uma razão (“nada é a razão de A”) Wolff chega à contradição que afirma que o nada é.

A *Ontologia* não se contenta, entretanto, em demonstrar o princípio de razão, e aduz outros argumentos em favor de tal princípio. Nesse sentido, lemos que a experiência não o contraria (§72), que o mesmo pode ser abstraído de exemplos (§73), e que ele é natural para a nossa mente (§74). Wolff discute também a questão sobre se o princípio pode ser aceito sem uma prova (no que evoca a posição de Leibniz (§75)).

Pode-se, talvez, ponderar que tais argumentos, acrescentados à demonstração contida no §70, são insuficientes para contemplar as exigências metodológicas autoimpostas pela filosofia de Wolff, para quem, como vimos, era central o caráter demonstrativo da ciência. Para bem resolver tal questionamento, seria necessário que investigássemos outros aspectos de sua filosofia, como a natureza do conhecimento sobre a qual Wolff entendia poder assentar suas demonstrações.

De qualquer forma, não resta dúvida que o sistema filosófico apresentado pela *Ontologia* faz largo uso do princípio de razão, o qual, vimos, é apresentado como o segundo princípio da filosofia

²⁹ *Metaphysica*, §20, p. 7.

³⁰ Cf. Effertz, *op. cit.*, p. XXV.

primeira. Isso está refletido na mencionada distinção wolffiana entre juízos categóricos e hipotéticos: o filósofo era capaz de introduzir as noções ontológicas que subjazem tal distinção somente por meio da suposição da legitimidade do princípio de razão suficiente. Vejamos brevemente como isso acontece.

Após a Seção I da *Ontologia* expor os dois princípios da filosofia primeira (de contradição e de razão suficiente), a seção seguinte da obra, como lembramos acima, ocupava-se do exame das noções de ente e de existência, além de outras noções correlatas. Como também já pudemos entrever anteriormente, uma dessas noções correspondia ao par possível/impossível (Capítulo I). Para fornecer tal definição, a *Ontologia* recorre ao princípio de contradição: impossível é aquilo contraditório, enquanto possível corresponde àquilo que não guarda nenhuma contradição (§79 e §85, respectivamente).

O capítulo seguinte é dedicado ao exame das noções de determinado (definido como aquilo de que algo deve ser afirmado (§112)) e de indeterminado (aquilo de que algo não deva ser afirmado, embora tal afirmação não seja contraditória (§105)).

A *Ontologia* introduz aqui também a noção de determinante, a qual, como veremos, se revelará importante para a compreensão da distinção wolffiana entre juízos categóricos e hipotéticos. Determinante é aquilo pelo que outros são determinados, ou seja, que determina outros (§114). Segundo tal caracterização, pela posição (afirmação) dos determinantes, é posto também aquilo que por eles é determinado, de modo que, “assim que os determinantes são, os determinados também são” (§115). Ou seja, no que diz respeito à relação entre determinantes e determinados, os primeiros constituem condição (ou razão) suficiente da afirmação dos últimos.

Como sustentamos acima, quando frisávamos a função basilar exercida pelos princípios de contradição e de razão suficiente para o edifício teórico de Wolff, é útil lembrar que noções tais como os pares possível/impossível, determinado/indeterminado e determinado/determinante eram introduzidas a fim de que fosse fornecido um tratamento àquilo que é, expressamente, o tema central da *Ontologia*, a saber, a noção de ente (Capítulo III).

Em linhas gerais, é possível dizer que, depois da introdução dessas noções, Wolff acreditava encontrar-se de posse dos elementos necessários para introduzir a definição de ente: aquilo que pode existir, ou ainda, aquilo que não é contraditório com a existência (§134). Uma vez que a *Ontologia* defende também a tese que o que é possível pode também existir (§133), o filósofo conclui que todo possível é ente (§135). Para Wolff, portanto, a noção de ente é fortemente relacionada à noção de possibilidade.

Em seu comentário à linha de pensamento contida na *Ontologia*, Étienne Gilson sustenta que, a fim de obtermos um conhecimento mais aprofundado sobre o ente – o objetivo último da obra de

Wolff – é preciso investigarmos quais são as causas de sua possibilidade³¹. A primeira delas consiste na ausência de contradição interna – condição contemplada por Wolff através de sua definição de ente como o que é possível (isento de contradição). Mas a ausência de contradição não basta para dar conta da possibilidade, ou da posição de um ente: além disso, Wolff argumenta no §142 pela necessidade de conceber-se algo que seja primeiro no ente. A própria inteligibilidade da noção de ente demanda que lhe atribuamos elementos constitutivos, ou seja, determinações não somente compatíveis entre si (não contraditórias), mas que sejam também seus elementos primários. Com isso, a *Ontologia* prepara terreno para introduzir a noção de essência.

Quais são os elementos constitutivos de um ente, e no que consiste sua essência? Aquilo que não é determinado por nenhum elemento estranho a tal ente (caso em que não seria algo do próprio ente), e que tampouco é determinado por qualquer um dos outros elementos constitutivos do mesmo (caso em que não seria primeiro). Assim, somente aquilo que não deve ser afirmado no ente em função de algo diferente de si mesmo, e apenas seus elementos determinantes devem ser contados entre aquilo que é concebido primeiramente no ente. Wolff define tais elementos como *essentialia*, ou seja, eles correspondem às determinações que são concebidas do ente em primeiro lugar (sem as quais a própria possibilidade do ente é suprimida). Segundo a *Ontologia*, portanto, corresponde a todo ente uma essência, constituída pelos *essentialia*, os quais respondem por aquilo que é concebido em primeiro lugar de um ente.

Wolff define os *essentialia* como determinações “no ente que não se contradizem mutuamente, mas que tampouco se determinam reciprocamente” (§143).³² A *Ontologia* nos fornece o seguinte exemplo: são *essentialia* de um triângulo equilátero o número três e a igualdade da extensão dos lados. Tais noções não se repugnam, mas tampouco se determinam reciprocamente (ou seja, a afirmação do número três não permite concluirmos haver igualdade na extensão dos lados; e vice-versa: tendo por base a igualdade da extensão dos lados, não é possível concluir pelo número três). Por outro lado, caso alguma dessas condições não for satisfeita, não haverá triângulo equilátero. Isso se coaduna com a caracterização da noção de essência, ou seja, sem a satisfação da qual o ente não pode existir, e que é concebida em primeiro lugar acerca do ente.

Uma vez que constituem sua essência, determinações essenciais existem de modo constante no ente, e devem, por isso, sempre ser afirmadas do ente – independentemente de quaisquer relações que o ente em questão possa manter com outros entes. Dessa maneira, proposições categóricas, que por definição atribuem algum predicado a um sujeito de modo absoluto, tem nos *essentialia* um de seus fundamentos ontológicos³³.

³¹ Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 178 e seguintes.

³² Na *Lógica Latina*, lemos: “Ea, quae constanter insunt, quorum tamen unum per alterum non determinatur, *essentialia* appello” (§64).

³³ *Lógica Latina*, § 216: “*Propositio categorica* est, in qua praedicatum absolute, seu nulla adjecta conditione, de subjecto

Outro fundamento ontológico dessa caracterização lógica (das proposições categóricas) é encontrado nos *attributa*, ou seja, naquilo que vem a ser determinado exclusivamente pelos *essentialia*. Diferentemente desses últimos, os *attributa* não são primeiros no sentido de que são determinados ou que decorrem da condição dada pelos *essentialia*. De outra parte, assim como os *essentialia*, os *attributa* caracterizam de maneira constante o ente, uma vez que decorrem ou são determinados por suas propriedades essenciais, sem as quais, vimos, o ente não pode existir. Em razão disso, também os *attributa* podem ser afirmados dos entes de maneira absoluta, ou seja, independentemente das relações que mantenham com outros entes.³⁴

Por fim, àquilo que não repugna aos *essentialia* do ente, mas que tampouco por eles é determinado, Wolff atribui a denominação de *modo* (acidentes ou predicáveis de acordo com a terminologia escolástica, segundo o autor (§148)³⁵). Somente a inerência potencial dos *modi* no ente é explicada pela essência, enquanto que sua inerência atual encontra fundamento em outro ente.³⁶ Ademais, por não decorrem dos *essentialia*, não é possível afirmar a inerência dos *modi* nos entes sem que alguma condição suplementar seja satisfeita – uma vez que apenas o ente, considerado em absoluto, não permite realizar tal afirmação. A contraparte lógica dos *modi* são os juízos hipotéticos, nos quais um predicado é enunciado de um sujeito sob uma condição adicional³⁷.

Ficam, assim, exauridas as diferentes determinações que podem existir <in esse> no ente: *essentialia*, *attributa* ou *modi* (§149). Tais distinções estão na base para a distinção wolffiana entre juízos categóricos e hipotéticos.

Eis uma exposição sumária de alguns aspectos da filosofia de Wolff, dedicada particularmente aos princípios da filosofia primeira (de contradição e de razão suficiente) e à relação enxergada pelo filósofo entre noções ontológicas importantes (*essentialia*, *attributa* e *modi*) e formas do juízo desenvolvidas na *Lógica Latina* (categóricos e hipotéticos).

Se lembrarmos agora do que nos dizia a *ND* sobre todas as demonstrações – em especial, o

enunciatur”, p. 224. Dentro de nossa pesquisa, que se importa sobretudo com as reflexões kantianas sobre o quadro teórico estabelecido pelo wolffianismo, parece adequado constatar o seguinte: apesar de a noção de ente, objeto de exame da *Ontologia*, demandar a distinção das noções de *essentialia*, *attributa* e *modi*, resta perguntar sobre o que explica a existência dessas noções. Elas são adquiridas via o intelecto, ou se amparam sobre os sentidos? O que explica que haja algo que dê conteúdo a essas distinções ontológicas? Aparentemente, Wolff parece pressupor uma espécie de “paralelismo noético-noemático”, para empregar uma expressão de Honnefelder, de acordo com o qual conceitos indecomponíveis, pelos quais a noção de ente adquire conteúdo, se legitimam por si mesmos (Honnefelder, *Scientia transcendens*, p. 413-415). Mas restaria perguntar: tal paralelismo é justificado? Ou deveria ser introduzida uma cláusula que explicasse em que caso o mero pensamento é suficiente para garantir a sua afirmação? Como buscaremos mostrar abaixo, a questionabilidade desse ponto parece consistir um dos principais motivos que levam ao desenvolvimento dos escritos de Kant.

³⁴ Como exemplo de um atributo, temos que o número de três ângulos decorre da essência de um triângulo equilátero (§146). A *Lógica Latina* caracteriza da seguinte maneira os *attributa*: “Ea, quae constanter insunt, sed per essentialia simul determinantur, *attributa* dico” (§65).

³⁵ Como exemplo de um modo, Wolff dá o calor como modo de uma pedra (§146).

³⁶ Cf. Andersen, *Ideal und Singularität*, p. 50.

³⁷ *Lógica Latina*, § 218: “*Propositio hypothetica* est, in qua praedicatum tribuitur subjecto sub adjecta conditione”, p. 225.

modo de consideração do sujeito de uma proposição a ser demonstrada: “considerado em si mesmo ou em relação” – parece adequado afirmar que Kant fazia referência aqui àquilo que tornava possível, dentro da escola wolffiana, a distinção entre juízos categóricos e hipotéticos. Assim, ao afirmar que o fundamento de todas as demonstrações é a identidade entre sujeito, quer considerado em si (ou seja, nos termos da classificação proposta por Wolff, no caso de um juízo categórico), quer considerado “em nexos” (quando o sujeito pertence a um juízo hipotético) e seu predicado, temos que, para a *ND*, o fundamento para a demonstração de proposições categóricas e hipotéticas é o mesmo, a saber, a identidade.

Ou seja, a *ND* condiciona a demonstração de juízos categóricos ou hipotéticos à indicação de que eles exprimem uma identidade entre sujeito e predicado da proposição a ser demonstrada.

1.1.2. A Crítica Crusiana à *Ontologia*

Ora, é sabido que um ataque incisivo ao edifício teórico wolffiano foi publicado em Leipzig, no ano de 1743, por Christian A. Crusius. Em sua dissertação *De Usu et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis* [doravante *De Usu*], Crusius alveja um dos fundamentos da ciência projetada por Wolff, a saber, o princípio de razão suficiente. Para tanto, o *De Usu* esmera-se em mostrar que a argumentação de Wolff, apresentada ao longo de seus textos dedicados à ontologia,³⁸ é incapaz de articular de maneira satisfatória os princípios de contradição e de razão suficiente.

Para Crusius, a demonstração apresentada pelo §70 da *Ontologia* faz uso do seguinte silogismo:

Quem diz ser algo, A, por conta disto, pois supõe-se que ser é nada, diz algo absurdo. Mas o que diz ser algo, A, sem razão suficiente, por que antes é, do que não é, aquele diz ser A por conta disto, porque se supõe que ser é nada. Portanto, diz algo absurdo³⁹.

A respeito do raciocínio utilizado por Wolff, Crusius responde que o oponente do princípio de razão suficiente não incorre em contradição. Para tanto, no que toca especificamente o silogismo contido na citação acima, o *De Usu* nega a premissa menor: para Crusius, quem nega que A tenha razão suficiente não supõe uma identidade entre ser e nada, ou que o nada é a razão suficiente de A.

O que o oponente do princípio em questão nega, prossegue Crusius, é a necessidade da existência de algum outro ente, em decorrência da simples posição de A, a título de razão de A, a

³⁸ Crusius passa em revista (e critica) os argumentos desenvolvidos por Wolff na chamada *Metafísica Alemã* (*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*), assim como na *Ontologia*.

³⁹ *De Usu*, §. XII, p. 15: “Quicumque dicit, aliquid, A, propterea esse, quod nihil esse sumitur, ille absurdum dicit. Atqui qui dicit, aliquid, A, esse sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, ille dicit, A propterea esse, quod nihil esse sumitur. Ergo absurdum dicit”. Na tradução alemã, publicada no ano seguinte, lemos: “Wer da sagt, ein Ding A sey deswegen, weil gesetzt wird, daß nichts sey, der saget etwas ungereimtes. Nun aber wer da sagt, daß ei Ding A ohne zureichenden Grund sey, warum es vielmehr sey als nicht sey, der sagt, A sey deswegen, weil gesetzt wird, daß nichts sey. Also sagt er etwas ungereimtes” (p. 48).

partir do qual se torna possível compreender o porquê da existência de *A*. Segundo o *De Usu*, aquele que se volta para a questão acerca da demonstração do princípio de razão não toma *A* como algo absurdo. Assim, sua existência é ou bem suposta, ou bem conhecida a partir da experiência, de modo *a posteriori*. Em que pese a não contradição de *A*, suposição comum de defensores e oponentes do princípio de razão, Crusius contesta ser possível, a partir da existência (ou não contradição) de *A*, concluir por sua razão.

Pelo contrário: através da posição do ente não é posto nada além da posição do ente; não decorre, de tal posição somente, necessariamente, sua razão suficiente. Como vimos, segundo a estratégia argumentativa da *Ontologia* de Wolff e da *Metaphysica* de Baumgarten, negar o princípio de razão era absurdo, uma vez que equivalia a identificar ser e nada. Mas Crusius responde que tal identificação não decorre de parte daquele que nega tal princípio: o oponente do princípio de razão suficiente somente nega ser necessário supor, a partir da posição de um ente, a existência de uma razão desse ente. O que decorre da existência desse ente? Segundo o oponente do princípio de razão, nada mais além da própria existência do ente.

Não é possível depreender, *além* de sua existência, a existência de sua razão. Uma vez que, em função da afirmação do ente, não é preciso afirmar também sua razão, a contradição que Wolff pretende encontrar na posição do opositor ao princípio de razão não se segue: não é afirmado, de parte desse opositor, que a razão do ente em questão é o nada; nega-se ser necessário haver (decorrer da posição de *A*) uma razão para tal ente em decorrência de sua mera suposição. Não se está, com isso, afirmando que o nada é sua razão. Logo, não se está incorrendo em contradição, pois não se afirma ser o nada a razão do ente. Nega-se, somente, que o ente em questão é condição suficiente para afirmar sua razão. Afirma-se apenas a existência desse ente, e nada mais.

Uma vez que a contradição apontada por Wolff e Baumgarten seria resultado exclusivo da afirmação de que o nada é a razão do ente; mas que, como vimos, isso não é afirmado pelo oponente do princípio de razão suficiente; segue-se não haver contradição de parte de quem nega o princípio de razão. A mera posição de algo não implica a posição da razão desse algo; logo, quem nega o princípio de razão suficiente não incorre em contradição. Dito ainda de outro modo: não se afirma ser o nada a razão do ente; apenas é negada a possibilidade de inferir pela verdade da razão deste ente.

Observemos que a impossibilidade de realizar a articulação almejada pela ontologia wolffiana entre os princípios de contradição e de razão suficiente, apontada por Crusius, podia ser interpretada como um duro golpe ao projeto filosófico do autor da *Ontologia*. No *Discurso Preliminar*, Wolff dispunha sua filosofia teórica de acordo com os três tipos de entes supostamente conhecidos por nós: Deus, alma humana e coisas materiais. Utilizando-se do princípio de razão, caracterizava a teologia natural como a ciência daquilo que é possível através de (que encontra sua razão em) Deus (§57); a

psicologia é definida como a ciência daquilo que é possível através da alma humana (pois nela encontra sua razão) (§58); e, finalmente, a física como a ciência do que é possível através dos corpos (pois encontra nos corpos seu fundamento) (§59).

A incapacidade de demonstrar o princípio de razão, do qual Wolff fazia largo uso, parecia lançar suspeita sobre a solidez do edifício teórico projetado por sua *Ontologia*: se não é contraditório negar a validade desse princípio, como explicar a verdade das características das determinações comumente atribuídas a entes como Deus, a alma e o mundo?

1.1.3. A *ND* e a Primazia do Princípio de Identidade

Podemos sustentar que a *ND*, talvez convencida pela pertinência das críticas crusianas, desistiu da estratégia de fundamentar o princípio de razão da maneira empregada por autores como Wolff e Baumgarten. Como começamos a ver acima, em lugar do princípio de contradição, a *ND* atribuía ao princípio de identidade a primazia sobre todas as verdades, fossem elas verdades afirmativas ou negativas, dissessem respeito a entes considerados de modo absoluto ou em algum nexo, e fossem elas demonstradas de maneira direta ou indireta. Uma análise mais detida de algumas afirmações da *ND* deve mostrar como Kant pensava ser isso possível, e, além disso, lançar luz sobre algumas de suas teses que dizem respeito ao ente necessário, objeto principal de nossa pesquisa. Retomemos o exame da argumentação sustentada pela *ND* a respeito da primazia do princípio de identidade, e busquemos compreender de que maneira ela conferia a esse princípio a capacidade de resguardar o princípio de razão de ataques tais como aqueles realizados por Crusius.

Ora, já vimos os motivos pelos quais a *ND* recusava ao princípio de contradição a primazia na hierarquia dos princípios de todas as verdades (essencial era a distinção entre proposições afirmativas e negativas). No lugar do princípio de contradição, a Proposição II da *ND* coloca o princípio de identidade no ápice da hierarquia das verdades:

Há dois princípios absolutamente primeiros de todas as verdades. Um deles é o princípio das verdades afirmativas, a saber, a proposição “tudo aquilo que é, é”; o outro é o princípio das verdades negativas, a saber, a proposição “tudo aquilo que não é, não é”. Esses dois princípios tomados em conjunto são comumente chamados de princípio de identidade⁴⁰.

Como compreender, portanto, a caracterização da *ND* sobre as demonstrações de que todas as verdades repousam sobre o princípio de identidade? Que motivos podemos aduzir em favor da representação de que todas as demonstrações estão assentadas sobre a identidade?

Em primeiro lugar, vale observar que a constatação de uma relação entre juízos idênticos e proposições indemonstráveis não é inovadora. O manual de lógica de George F. Meier, por exemplo,

⁴⁰ *ND*, Ak. I, 389.

apresenta uma ideia semelhante, embora não considere a identidade senão para o caso de juízos afirmativos: para Meier, a identidade observada entre sujeito e predicado⁴¹ em juízos idênticos não pode ser demonstrada, de modo que é ela que serve, em última instância, de base para toda demonstração.

Por sua vez, a *ND* distingue duas identidades diferentes: aquela que justifica a demonstração de proposições afirmativas daquela que justifica a de proposições negativas. Como conciliar a exposição kantiana com a importância atribuída ao Princípio de Identidade nas demonstrações?

Em relação à explicação fornecida pela *ND* relativa ao modo como são realizadas as demonstrações diretas, supomos ser plausível o seguinte esquema, a fim de exprimir a identidade contida em todas as verdades: na base de todas essas demonstrações encontram-se proposições da forma “A é A” (para o caso das afirmativas, ou seja, daquelas proposições nas quais se afirma um predicado de um sujeito) ou da forma “A não é não-A” (para o caso das negativas, ou seja, daquelas proposições nas quais se nega um predicado de um sujeito).

De acordo com essa hipótese interpretativa, caso possamos reduzir uma proposição da forma “S é P” (afirmativa) a uma proposição da forma “S é S”⁴², ou uma proposição da forma “S não é P” (negativa) a uma proposição da forma “S não é não-S”⁴³, poderemos dizer que realizamos uma demonstração direta. Tal esquematização nos parece útil na medida em que permite representar o que é fundamental para a demonstração direta de uma verdade: a constatação da identidade entre aquilo afirmado pelo sujeito e pelo predicado ou entre aquilo excluído pelo sujeito e pelo predicado.

Dito de outra maneira, tal representação esquemática parece condizente com a afirmação de Kant de que a demonstração da verdade de uma proposição repousa, em última instância, quer sobre uma identidade positiva (isto é, sobre aquilo que é posto por sujeito e predicado), quer sobre uma identidade negativa (ou seja, sobre o que é excluído por sujeito e predicado). Isso porque, no caso das afirmativas, há uma identidade entre o que é posto pelo sujeito e pelo predicado de “S é S” (assumindo que sujeito e predicado sejam constituídos, respectivamente, por “S” e “é S”), assim como há, no caso das negativas, uma identidade entre aquilo excluído pelo sujeito e pelo predicado de “S não é não-S” (assumindo que sujeito e predicado sejam constituídos, respectivamente, por “S” e “não é não-S”).

⁴¹ Meier diz que os juízos são demonstráveis ou indemonstráveis. A verdade dos últimos é esclarecida por eles mesmos, assim que eles são conhecidos com distinção; a dos demonstráveis exige uma prova. Em relação aos juízos afirmativos, Meier explica que seu predicado é idêntico ou diferente de seu sujeito, e que, em caso de identidade, trata-se de um juízo idêntico. Por sua vez, um juízo idêntico, designado também como “vazio”, pode ser *ex toto identicum*, caso em que é completamente vazio, ou *ex parte identicum*, quando a identidade é parcial. No caso do juízo “completamente vazio”, não há diferença entre sujeito e predicado; no caso da identidade parcial, o predicado consiste em uma parte do sujeito. A verdade de todos os juízos vazios, isto é, idênticos, é conhecida assim que eles são compreendidos, sendo portanto indemonstráveis. Meier acrescenta que apenas os juízos idênticos são indemonstráveis. Ver: *Auszug aus der Vernunftlehre* (§§ 313-314).

⁴² Por exemplo: para demonstrar que “S é P”, seria necessário mostrar que “P é S”, o que permitiria concluir que “S é S”.

⁴³ De maneira análoga à demonstração das afirmativas, para demonstrar a verdade de “S não é P”, seria preciso mostrar que “P é não-S”, o que permitiria realizar o juízo de que “S não é não-S”.

A alternativa rechaçada pela *ND*, ao longo de sua Seção I, consiste na possibilidade de demonstrar, diretamente, proposições afirmativas tendo por base o “lado negativo” do princípio de identidade, da mesma forma que não é possível demonstrar proposições negativas tendo por base seu “lado positivo”. Como compreender tal alegação? Uma hipótese para justificá-la é a seguinte: a demonstração da identidade entre “S” e “P” na proposição “S é P” é feita tendo por base o esquema “A é A”, o qual é expresso nos termos “o que é, é”. Mas não é possível demonstrar a identidade entre o que é posto por “S” e por “P” apelando ao princípio que afirma “o que não é, não é”, uma vez que se busca uma justificativa para a identidade entre aquilo que é *posto* por “S” e por “P”, e não para o que é excluído mediante essas noções.

Da mesma forma, a demonstração direta da identidade entre “S” e “P”, na proposição “S não é P”, somente pode ocorrer tendo por base o esquema “A não é não-A”: o princípio ao qual apelamos para indicar a identidade entre o que é excluído pelo sujeito “S” e o predicado “P” não é outro senão o que diz “o que não é, não é”. Isso porque é buscado aqui fornecer uma explicação ao fato de ser o mesmo aquilo *excluído* pelas noções de sujeito e de predicado. Nesse sentido, não é possível explicar tal identidade fazendo apelo ao princípio que afirma a identidade entre aquilo que é posto por essas noções.

Essa parece ser a base para a *ND* recusar a possibilidade de redução, no caso de demonstrações diretas, de proposições afirmativas a negativas, assim como de negativas a positivas: os princípios aos quais apelamos nesses casos para demonstrar verdades (“o que é, é” e “o que não é, não é”) são eles mesmos irredutíveis. Dito de outra maneira, não é possível é demonstrar diretamente uma proposição afirmativa fazendo apelo ao princípio de identidade negativo, tampouco demonstrar diretamente uma negativa apelando ao princípio positivo.

No que diz respeito ao método indireto de demonstração de verdades, é razoável interpretarmos de modo semelhante o texto de Kant em relação aos motivos pelos quais não é possível encontrar um princípio único a partir do qual possam ser deduzidas todas as verdades, assim como por que é, em última instância, o princípio duplo de identidade o que está na base dessas demonstrações. Vejamos o que a *ND* nos diz:

Se questionares sobre a razão de conclusão indireta, encontrarás o mesmo princípio gêmeo como substrato último. Com efeito, sempre devem ser invocadas essas duas proposições: 1) tudo aquilo, cujo oposto é falso, é verdadeiro, isto é, tudo aquilo, cujo oposto é negado, deve ser afirmado; 2) tudo aquilo, cujo oposto é verdadeiro, é falso. Da primeira delas se seguem proposições afirmativas, da segunda, proposições negativas⁴⁴.

Como procedem as demonstrações indiretas? Nelas, a verdade da proposição é obtida por meio da demonstração de que sua oposta é contraditória. No caso da demonstração de verdades afirmativas, partimos de uma proposição negativa e encontramos nela uma contradição; de posse

⁴⁴ *ND*, Ak. I, 389.

desse resultado, estamos justificados a afirmar a proposição que era oposta à proposição negativa que se revelou contraditória. Segundo Kant, a passagem da falsidade de uma proposição negativa para sua oposta afirmativa ocorre mediante o princípio que diz “tudo aquilo cujo oposto é falso, é verdadeiro”.

No caso da demonstração de verdades negativas, partimos de uma proposição afirmativa e encontramos nela uma contradição; de posse desse resultado, estamos justificados a negar a proposição que encerra uma contradição, de modo que estamos de posse, por fim, de uma proposição negativa. Segundo Kant, a passagem da falsidade de uma proposição afirmativa para sua oposta negativa ocorre mediante o princípio que diz “tudo aquilo cujo oposto é verdadeiro, é falso”.

Segundo a *ND*, mais uma vez, é ao princípio duplo de identidade que precisamos recorrer quando desejamos demonstrar indiretamente qualquer verdade. A razão aduzida por Kant para justificar a supremacia do princípio de identidade é a seguinte: no caso da demonstração indireta de proposições afirmativas, o princípio ao qual recorreremos para efetuar a passagem da contradição da proposição negativa para a afirmação de sua oposta (“tudo aquilo cujo oposto é falso, é verdadeiro”) deve ser compreendido como afirmando que “tudo aquilo cujo oposto é negado deve ser afirmado”. Segundo a *ND*, ao expressarmos essa última proposição nos termos mais simples possíveis, o que obtemos é “o que não não é, é”. Uma vez que a dupla negação implica em um cancelamento, o que temos ao final do processo de “tradução” dos termos contidos no princípio que permite a passagem de proposições negativas a proposição afirmativas em demonstrações indiretas é o “lado positivo” do princípio de identidade: “o que é, é”.

No caso da demonstração indireta de proposições negativas, o princípio ao qual recorreremos para efetuar a passagem da contradição da proposição afirmativa para a negação de sua oposta (“tudo aquilo cujo oposto é verdadeiro, é falso”) deve ser compreendido como afirmando que “tudo aquilo cujo oposto é afirmado deve ser negado”. Seguindo a mesma linha de raciocínio aplicada à análise da demonstração indireta de afirmativas, ao expressarmos a proposição “tudo aquilo cujo oposto é verdadeiro, é falso” nos termos mais simples possíveis, o que obtemos é “o que não é, não é”. Assim, o que temos ao final do processo de “tradução” dos termos contidos no princípio que permite a passagem de proposições afirmativas a proposições negativas em demonstrações indiretas não é senão o “lado negativo” do princípio de identidade: “o que é, não é”.

Pode-se, assim, concluir que toda demonstração – seja direta ou indireta, trate-se da demonstração de uma proposição afirmativa ou negativa – faz uso, em última instância, do princípio duplo de identidade que diz: “*o que é, é, e o que não é, não é*”. Essa nos parece ser uma apresentação razoável da argumentação kantiana relativa à superioridade do princípio de identidade duplo como constituindo o princípio de todas as verdades.

Uma característica importante dessa caracterização de Kant é que a demonstração se faz

sempre sob o pressuposto de que seja encontrada uma identidade entre sujeito e predicado: uma identidade afirmativa ($A \text{ é } A$) ou negativa ($A \text{ não é não-}A$). Parece-nos que, dessa forma, obtemos o que trechos seguintes da *ND* aludem como sendo a razão de verdade, a qual se contrapõe a outros tipos de razão introduzidos em sua seção seguinte. É importante agora voltarmos nossa atenção para a segunda seção da *ND*, reservada ao exame do princípio de razão suficiente, e vermos por que tal princípio não pode ser confundido com a razão de verdade.

1.2. O Tratamento do Princípio de Razão na *ND*

Realizada a avaliação acerca das “alegações correntes em favor da primazia suprema do princípio de contradição em relação a todas as outras verdades [...]”, o próximo passo da *ND* consiste em “expor tudo o que contribui para a [...] exata compreensão e demonstração”⁴⁵ do princípio de razão suficiente. Acabamos de ver como a *ND* sustenta que o princípio (duplo) de identidade é primeiro em relação a todas as verdades. Agora, ao abordar o tema do princípio de razão suficiente, precisaremos explicar de que maneira o princípio de identidade se relaciona com a exposição fornecida pela *ND* em sua segunda seção. O princípio de identidade está na base do princípio de razão suficiente? De que forma? Se sim, quais consequências isso traz para o objeto de exame principal de nossa pesquisa?

1.2.1. Razões Antecedente e Consequentemente Determinantes

Primeiramente, é preciso lembrar como a *ND* inicia o tratamento da questão relativa ao princípio de razão suficiente. Segundo Kant, é conveniente substituir a expressão “razão suficiente” por “razão determinante”⁴⁶. Para entendermos como a *ND* compreende (e defende) o Princípio de Razão, é necessário voltar nossa atenção para a maneira pela qual o texto define noções centrais de sua argumentação:

DEFINIÇÃO. PROPOSIÇÃO IV. Determinar é pôr um predicado com a exclusão de seu oposto. Aquilo que determina um sujeito a respeito de qualquer de seus predicados é chamado razão. Razão é distinguida em antecedentemente e consequentemente determinante. Antecedentemente determinante é aquela, cuja noção precede o determinado, isto é, quando não suposta o determinado não é inteligível. Consequentemente determinante é aquela, que não seria posta, a menos que a noção que é determinada por ela já não tivesse sido posta alguns. Podes chamar a primeira também de razão *por que*, isto é, razão de essência ou vir a ser, e a última de razão *que*, isto é, de conhecimento.*

*Aqui se deixa enumerar a razão *idêntica*, onde a noção do sujeito determina o predicado por meio de sua perfeita identidade com o predicado; e. gr. um triângulo tem três lados; aqui a noção do que é determinado nem se segue nem precede o conceito determinante.⁴⁷

Cabe observar que a *ND* apresenta aqui uma série de definições que devem servir para explicar e demonstrar o princípio de razão. Como veremos (algo que será explorado nas proposições restantes da Seção II da *ND*), os conceitos de “determinar”, “razão”, “razão antecedente” e “razão consequente”

⁴⁵ *ND*, Ak. I: 387.

⁴⁶ *ND*, Proposição IV, Ak. I: 393. Não aprofundaremos aqui a investigação acerca da razão pela qual Kant prefere o adjetivo “determinante” a “suficiente”. Um motivo aventado por comentaristas é a influência da obra de Crusius (autor da obra *De Usu et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis*) sobre a compreensão da *ND* em relação à problemática do princípio de razão suficiente (ou determinante). Crusius também fazia uso da terminologia “razão determinante”.

⁴⁷ *ND*, Ak. I, 391-392.

estão a serviço da tarefa de elucidar o escopo da validade de tal princípio. Para compreender quais são as conclusões da *ND* acerca desse princípio, portanto, é preciso realizar um exame dessas noções fundamentais para sua argumentação. Para tanto, de modo semelhante àquele pelo qual procedemos com o que a *ND* afirmava acerca do princípio de contradição, recorreremos a textos de autores influentes para a obra kantiana, em particular, para noções encontradas em textos de Christian Wolff.

As duas primeiras definições (do que seja “determinar” e do que é uma “razão”) parecem oferecer menor dificuldade ao leitor. Em primeiro lugar, parece clara a afirmação da *ND* de que toda determinação de um sujeito por um predicado ocorre com a concomitante exclusão do predicado oposto àquele determinado (de modo que, por exemplo, a posição do predicado P no sujeito S ocorre com a exclusão de não-P). Em segundo lugar, que a razão seja aquilo que determina o sujeito em relação a qualquer de seus predicados também parece claro. Talvez as maiores dificuldades interpretativas surjam quando buscamos distinguir em que consistem os diferentes tipos de razão aludidos pela Definição (Proposição IV) da *ND*.

Um exemplo dessa dificuldade é o asterisco adicionado à definição da *razão antecedentemente determinante* [doravante, RAD]: como é possível que a razão idêntica, que não precede aquilo que é determinado por ela, seja contada entre as “antecedentes”? Ademais, os sinônimos oferecidos para a RAD (*razão por quê*, *razão de essência* ou *de vir a ser* <*cur*, *essendi*, *fiendi*>), bem como para a *razão consequentemente determinante* [doravante RCD] (*razão quê*, *de conhecimento*) podem não ser completamente esclarecedores: em que sentido há antecedência da *razão por quê*, e como ela se distingue da razão de conhecer, por exemplo? As especificações contidas na definição da RAD (*razão de essência*, *de vir a ser*) são excludentes ou meramente sinônimas? Além disso, cabe perguntar como a razão idêntica se relaciona com as definições fornecidas pela Proposição IV.

Começemos pela distinção entre RAD e RCD. A fim de ilustrá-la, a *ND* fornece o seguinte exemplo⁴⁸: sabemos que o mundo está determinado quanto a ter males. De que maneira sabemos disso? Através da experiência. A experiência é, portanto, a razão de conhecimento que faz que coloquemos o predicado “possui males” no sujeito “mundo”, ao mesmo tempo que exclui desse sujeito o predicado “não possui males”. Mas não é a experiência que faz que o mundo seja determinado em si mesmo quanto a ter males; antes, é por conta de o mundo ser assim determinado que vimos a conhecê-lo dessa maneira. A razão que o determina dessa maneira é outra, mesmo que não possamos precisar qual seja.⁴⁹ A experiência, embora permita determinar tal sujeito, para fazer uso da terminologia da *ND*, é mera consequência do modo como ele é. A distinção traçada aqui por

⁴⁸ *ND*, Ak. I, 392.

⁴⁹ A título de simples observação, podemos dizer que está enunciado aqui o problema filosófico sobre a origem do mal (como é possível encontrar uma razão para a existência de mal no mundo?).

Kant parece indicar esse sentido.⁵⁰

O segundo exemplo utilizado pela *ND* para ilustrar a distinção entre RAD e RCD é o seguinte: observações astronômicas (mais especificamente, eclipses dos satélites de Júpiter) permitem concluir que a luz se propaga de modo sucessivo⁵¹. Dessa maneira, a proposição que afirma “a observação dos eclipses dos satélites de Júpiter atrasa” está na base (constitui a razão) da determinação do sujeito “luz” quanto à propagação sucessiva na proposição “a luz se propaga de maneira sucessiva”. Mas a observação dos eclipses não é aquilo que faz que a luz, ela mesma, se propague sucessivamente; pelo contrário, é consequência desse fato, pois, caso a luz não se propagasse dessa maneira, os eclipses não ocorreriam do modo como ocorrem⁵². Nesse sentido, argumenta a *ND*, os eclipses são tão somente razão de conhecer da propagação sucessiva da luz – decorrem dessa propriedade da luz – mas não explicam por que a luz se propaga assim. Explicam tão somente que se propaga de maneira sucessiva, ou seja, indicam *quê*, mas não o *porquê*.

Em relação aos exemplos da propagação sucessiva da luz, a RAD aventada pela *ND* (fala-se na passagem em questão de *ratio fiendi*, ou seja, razão de vir a ser) de a luz se propagar de maneira sucessiva encontra-se em uma propriedade dos “glóbulos elásticos do ar”, os quais atrasam a propagação luminosa. Uma tal razão diz respeito não àquilo que determina nosso conhecimento da luz, mas ao que explica por que a luz (nela mesma, por assim dizer) se propaga sucessivamente, e não de forma instantânea.

É por conta de uma propriedade desses glóbulos que a luz não se desloca de maneira imediata. Por que estaríamos, aqui, diante de uma RAD, e não de uma RCD? Pois, se tal propriedade não fosse posta, não teria lugar aquilo que por ela é determinado (ou seja, a propagação sucessiva da luz).⁵³ Parece adequado sustentar, portanto, que um dos objetivos principais da *ND* com a distinção entre RCD e RAD consiste em distinguir dois planos: aquele atinente ao conhecer daquele que diz respeito ao ser.

Tal distinção, sem dúvida, é importante para explicar o significado e a abrangência do princípio de razão suficiente, objeto de exame principal da Seção II da *ND*: razões que explicam nosso

⁵⁰ Colocando em termos de uma proposição hipotética, parece que teríamos a seguinte formulação: “Se o mundo não tivesse males, a experiência não testemunharia sua existência. Ora, percebemos que há males. Logo, o mundo está determinado quanto a ter males”.

⁵¹ *ND*, Ak. I, 392-393. Nesse ponto, a argumentação da *ND* parece apoiar-se nas descobertas do astrônomo dinamarquês Ole Rømer (1644-1710), que, ao observar eclipses dos satélites do planeta Júpiter, percebeu que o momento da ocorrência desses fenômenos variava em função da distância desse planeta em relação à Terra. Para explicar o lapso de tempo relativo à observação dos eclipses, a hipótese avançada por Rømer foi a de que a luz não tem uma propagação imediata (pois, assim pensou o astrônomo, a imagem dos eclipses levava mais tempo para atingir a Terra quando esses se encontravam mais distantes de nosso planeta do que quando Júpiter e seus satélites estavam mais próximos). De posse dessas constatações, Rømer foi mesmo capaz de calcular uma velocidade de propagação da luz (o que obviamente comprovava que a luz não se propaga de modo imediato).

⁵² Além de os eclipses dependerem da satisfação de outras condições, como a existência de satélites no Planeta Júpiter, por exemplo.

⁵³ *ND*, Ak. I, 393: “Haec foret ratio antecedenter determinans, s. qua non posita determinato locus plane non esset”.

conhecimento não devem ser identificadas, sem mais, a razões que explicam como o ser, independentemente daquilo que possamos vir a conhecer dele, está determinado. Tal distinção parece essencial para evitar-se uma espécie de idealismo no qual ser e conhecer são indiscerníveis. E com efeito, como teremos oportunidade de ver, ao argumentar em favor da ampla aplicação do chamado Princípio de Sucessão, a terceira seção da *ND* expressamente defenderá uma posição contrária ao idealismo, alegando que a existência real dos corpos se deixa compreender, ou está ligada, à maneira pela qual a obra apresenta o princípio de razão⁵⁴.

Tomemos por assentado, portanto, que a RCD diz respeito a razões que explicam nosso conhecer, enquanto que a RAD trata da ordem do ser. Mas como devemos compreender essa última caracterização? De que maneira a *ND* entende viger razões na ordem do ser, ponto central para uma compreensão adequada do princípio de razão suficiente?

Como vimos, o trecho da *ND* supracitado nos diz que “*antecedentemente* determinante é aquela [razão], cuja noção precede o determinado, isto é, quando não suposta o determinado não é inteligível”. Mas também a razão idêntica (“onde a noção do sujeito determina o predicado por meio de sua perfeita identidade com o predicado”) se deixa acrescentar a razões cuja suposição torna inteligível o determinado. Ademais, RADs são chamadas de razão de essência ou de vir a ser.

Se voltarmos nossa atenção para teses contidas na *Ontologia* acerca de noções “aparentadas” à de RAD, a fim de encontrarmos elementos capazes de lançar luz sobre afirmações da *ND*, constatamos que passagens interessantes estão contidas no capítulo dedicado à noção de causa. Aqui, Wolff inicia por definir “princípio” como aquilo que contém em si a razão de outro, enquanto “princiado” corresponde ao que tem sua razão em outro.⁵⁵ Wolff divide da seguinte forma os *princípios*: aquele que contém em si a razão da possibilidade de outro ente é chamado de princípio *essendi*; o que contém em si a razão da atualidade, de princípio *fiendi*.⁵⁶ Um pouco mais adiante, em suas considerações sobre a noção de causa, Wolff a define da seguinte forma: “*Causa* é o princípio pelo qual a existência ou atualidade de um ente diverso do mesmo depende [...]. *Causado* diz-se de um principiado cuja existência ou atualidade depende de um ente diverso de si [...]”⁵⁷. Portanto, os conceitos wolffianos de causa e de causado abrangem tanto existência quanto determinações: algo

⁵⁴ Crusius também chamava atenção para a importância da distinção entre razões relativas às ordens do ser e do conhecer. Ver o § XL do *De Usu* para uma representação esquemática das distinções crusianas em relação a diferentes princípios. A *ND* argumenta em prol da importância da RCD também por meio do seguinte exemplo: desconhecemos se Mercúrio rota em torno do próprio eixo ou não, embora o planeta seja, em si mesmo, determinado quando a rotar ou não rotar. Dessa maneira, a distinção entre RAD e RCD torna inteligível de que modo algo que é em si determinado (na ordem do ser) seja indeterminado para nós (na ordem do conhecer). Sobre a influência de Crusius, ver: Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 405-406.

⁵⁵ *Ontologia*, §866.

⁵⁶ *Ontologia*, §874.

⁵⁷ *Ontologia*, §881, p. 652. Na *Metaphysica* de Baumgarten – de modo semelhante (mas não idêntico) a Wolff – vemos que o princípio de possibilidade corresponde ao princípio *essendi* (ou de composição), enquanto que o princípio *fiendi* (ou de geração) é identificado à causa (concebida como princípio da existência) (*Metaphysica*, §§ 307-311).

pode ser causa (ou ser causado) em relação a existir, ou em relação somente a alguma determinação.

É importante notar que tais noções estão contidas na seção da *Ontologia* dedicada à explicação da causa como explicando de que modo as substâncias se relacionam entre si. Por que isso é relevante? Porque tais conceitos são claramente introduzidos e definidos em um contexto onde Wolff visava a explicar como é possível a interação causal. Mas a explicação wolffiana acerca da maneira pela qual devemos compreender tal interação era justamente aquilo colocado em xeque por teses como as sustentadas por Crusius, tal como vimos acima. Logo, se a *ND* utiliza essa terminologia emprestada da ontologia e da lógica wolffianas, é importante ter em mente que, nesse momento, a *ND* entra no debate relativo às críticas crusianas avançadas acerca da validade de utilização de conceitos tais como o de causa, causado, princípio e principiado.

Lembrando agora das distinções traçadas na *ND*, gostaríamos de avançar uma hipótese interpretativa relativamente à caracterização das RADs. De acordo com nossa interpretação, a obra distingue basicamente duas maneiras de exprimir RADs: ou bem por meio de proposições cuja verdade tem fundamento na essência de seu sujeito (*ratio essendi*), ou bem através de proposições cujo fundamento não está totalmente contido na essência do mesmo, e que por isso demanda uma razão suplementar (*ratio fiendi*).

Exemplo da primeira poderia ser dado nesta proposição, encontrada na própria definição da Proposição IV da *ND*: “o triângulo tem três lados”⁵⁸. Nesse caso, a razão para determinar o sujeito (triângulo) quanto ao predicado (ter três lados) encontra-se na própria essência do sujeito da proposição. Exemplo de uma *ratio fiendi* também poderia ser ilustrado com base no texto da *ND*: além da noção (ou da essência) de luz, poder-se-ia argumentar, é preciso recorrer a uma condição suplementar (a elasticidade dos glóbulos da atmosfera, segundo o texto de Kant) para explicar por que a luz se propaga de maneira sucessiva (ou seja, de forma não imediata). Ou dito de outro modo: aquilo que explica como a luz está determinada quanto à celeridade finita é a citada elasticidade em conjunto com a essência da luz. Em resumo, não parece inadequado sustentar que, na Definição da Proposição IV, a *ND* aponta, no fundo, para a razão expressada por proposições categóricas e hipotéticas ao caracterizar RADs como razões *essendi* ou *fiendi*⁵⁹. É claro, em contraste com as RCDs, as RADs dizem respeito ao ser, e não somente ao conhecer.

É possível buscar um esclarecimento suplementar à natureza da distinção traçada pela *ND* entre RADs e RCDs ao lembrarmos de que maneira a *Lógica Latina* caracterizava os silogismos, em especial, como Wolff compreendia os chamados silogismos hipotéticos⁶⁰. Como vimos acima, a

⁵⁸ Note-se que o mesmo exemplo é utilizado por Wolff para explicar a noção de essência: *Ontologia*, §143, p. 120.

⁵⁹ *ND*, Ak. I, 391-392.

⁶⁰ A respeito da importância da concepção wolffiana de silogismo hipotético para a distinção da *ND* entre RADs e RCDs, ver a obra de Longuenesse (*Kant on the Human Standpoint*, p. 130).

Lógica Latina distinguia proposições categóricas de hipotéticas tendo por base a distinção ontológica entre *essentialia*, *attributa* e *modi*. Em parágrafos posteriores, após introduzir sucessivamente noções importantes para uma formulação adequada de silogismo, lemos no §361 da obra que aqueles silogismos constituídos unicamente por proposições categóricas são igualmente chamados de categóricos (ou simples). Compostos, por sua vez, são aqueles silogismos onde uma ou mais premissas não são constituídas por categóricos (§403).

Portanto, silogismos nos quais a premissa maior é constituída por uma proposição hipotética correspondem a um silogismo composto hipotético (também chamado de condicional ou conexo (§404)). São dois os modos dos silogismos hipotéticos: *ponens* e *tollens*. Ou seja, há duas maneiras pelas quais podemos obter uma conclusão, de acordo com os silogismos hipotéticos: por meio da afirmação do antecedente (*modus ponens*), ou através da negação do conseqüente (*modus tollens*). Se fizermos uso da terminologia adotada pela *ND*, podemos dizer que a conclusão de um silogismo hipotético, de resto como toda verdade, determina um sujeito em relação a seu predicado por meio do antecedente ou do conseqüente de uma proposição hipotética.

Eis, portanto, uma explicação suplementar para a diferença entre RADs e RCDs: RADs determinam um sujeito por meio do antecedente de um silogismo hipotético, como neste exemplo: “Se as partículas do ar são elásticas, então a luz não se propaga de modo instantâneo; ora, as partículas são elásticas; logo, a luz não se propaga de modo instantâneo”. RCDs, de sua parte, realizam essa determinação por meio do conseqüente de um tal silogismo, como neste raciocínio: “Se a propagação da luz é instantânea, então não há atraso nos eclipses dos satélites de Júpiter; ora, há atraso nesses eclipses; logo, a propagação da luz não é instantânea”⁶¹. A fim de contrastar razões que dizem respeito ao ser de razões que dizem respeito apenas ao conhecer, a *ND* utiliza as distinções presentes nos juízos hipotéticos: a determinação de um sujeito em relação a um predicado, segundo a *ND*, pode ser obtida por meio do antecedente ou do conseqüente de um juízo hipotético.

Segundo Longuenesse, tal distinção permite enxergar que RADs e RCDs não têm a mesma força: enquanto o *modus ponens* permite afirmar universalmente que a luz se propaga de maneira não imediata, o *modus tollens* somente permite negar um juízo universal (ao negar que toda luz se propaga instantaneamente). Em virtude dessa diferença, as RADs são capazes de tornar inteligível a determinação de um sujeito em relação a um predicado (no caso em questão, por que a luz está determinada, da maneira como está, com relação a sua maneira de propagação). A RCD, em contraste, não explica por que ocorre tal determinação; apenas permite afirmar que a luz não se propaga sempre de maneira instantânea.

⁶¹ A explicação e os exemplos são de Longuenesse. Ver: Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint*, p. 124.

De outra parte, vimos que a Seção I da *ND* sustentava que a demonstração de todas as verdades é regida pelo princípio de identidade. Podemos nos perguntar agora se essa tese é consistente com a interpretação que apoia a distinção entre RADs e RCDs sobre a determinação via antecedentes e consequentes de um juízo hipotético. É possível reduzir uma proposição hipotética a uma proposição idêntica, tal como exige, segundo a *ND*, toda demonstração?

Na *Lógica Latina*, lemos que proposições idênticas são constituídas por um sujeito e um predicado com a mesma noção (§213). Em seguida, Wolff afirma que definições constituem proposições idênticas (§214). Isso nos leva a crer que a forma das proposições idênticas é expressa por proposições categóricas. Por outro lado, a *Lógica Latina* afirmava a possibilidade de reduzir proposições categóricas à forma hipotética (§226). Em relação à redução dos silogismos hipotéticos e categóricos na primeira figura, Wolff argumenta que isso ocorre facilmente no caso de premissas maiores hipotéticas nas quais antecedente e consequente têm o mesmo sujeito (§413). O mesmo não é tão fácil de ser obtido no caso em que os sujeitos de antecedente e consequente de uma premissa hipotética não são os mesmos (§415).

Portanto, apesar do “fundamento ontológico” distinto (*essentialia* e *attributa* para silogismos categóricos, *modi* para hipotéticos), a *Lógica Latina* previa o trânsito de uma forma lógica para outra. Dessa forma, uma proposição categórica pode ser expressa mediante uma hipotética, e vice-versa. Tal mudança na expressão da proposição pode ser realizada com vistas a facilitar a exposição, por exemplo⁶².

Uma vez que proposições categóricas e hipotéticas podem ser equivalentes, é compreensível de que maneira a RAD pode ser expressa tanto por meio de um juízo categórico, como no caso da identidade, quanto mediante um juízo hipotético, como no caso da propagação sucessiva da luz em decorrência da elasticidade dos glóbulos. É coerente com teses da *Lógica Latina*, portanto, sustentar que, para a *ND*, a demonstração de todas as verdades é realizada por meio da exposição da identidade entre sujeito e predicado, a qual pode ocorrer tanto em juízos categóricos, quanto hipotéticos.

1.2.2. Razão Antecedentemente Determinante e Razão de Verdade⁶³

Lembremos agora que decorre do texto da *ND* que tanto proposições que exprimem a essência (categóricas), quanto aquelas que exprimem a determinação de um ente por algo externo a sua essência (hipotéticas), são redutíveis a juízos de identidade – uma vez que, supostamente, é através do recurso ao princípio de identidade que são demonstradas todas as verdades (Seção I). Se as coisas

⁶² Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 101.

⁶³ É preciso dizer aqui que nossa reflexão sobre a distinção entre os sentidos de razão foi suscitada pela tese de doutorado de: Louzado, “*Non est* não é *est non: phaenomenon* e *noumenon* na *Crítica da Razão Pura*”, 2003.

se passam desse modo, então faz sentido dizer que, para a *ND*, todas as RADs se deixam exprimir por meio de juízos de identidade. Isso parece resultar das teses da *ND*, em especial se nos preocupamos em dar coerência às afirmações contidas em suas duas primeiras seções.

Tendo em mente tais observações, é importante observar agora como a justificativa aduzida pela *ND* para sua Proposição V (de que nada é verdadeiro sem uma razão determinante) é apoiada nas definições expostas em sua Proposição IV:

Toda proposição verdadeira indica que o sujeito é determinado em relação ao predicado, quer dizer, o predicado é posto com exclusão do oposto: assim, em toda proposição verdadeira é necessário que o oposto do predicado em questão seja excluído. Contudo, um predicado é excluído se for incompatível com outra noção que já foi posta, em virtude do princípio de contradição. Logo, nenhuma exclusão ocorre caso nenhum predicado estiver presente que não contradiga com o oposto a ser excluído. Logo, há algo em toda verdade que determina a verdade da proposição excluindo o predicado oposto. Uma vez que isso é o que é chamado de razão determinante, está estabelecido que nada é verdadeiro sem uma razão determinante.⁶⁴

Ou seja, a partir do exame do que é necessário para haver uma proposição verdadeira (que sempre indica a determinação de um sujeito com relação a um predicado), a *ND* conclui pela necessidade de haver algo (uma razão determinante) que determine o sujeito em relação ao predicado (enquanto exclui seu predicado oposto⁶⁵). Disso, a *ND* conclui que nada é verdadeiro sem uma razão determinante: sem uma razão, não seria explicada a determinação do sujeito, de modo a não ser possível a verdade.

Levando em conta as definições dadas na Proposição IV, parece adequado afirmar que a razão referida por Kant na Proposição V é sempre uma RAD, ou seja, uma razão que explique o porquê de o *sujeito* (e não nosso conhecimento dele) ser determinado em relação ao predicado. Disso, conclui-se não ser nada *verdadeiro* sem uma RAD (ainda que haja casos em que desconheçamos qual a RAD e disponhamos somente de uma RCD). No “domínio das verdades”, portanto, podemos falar de uma validade irrestrita do princípio de razão.

A conjunção de teses da Seção I (todas as verdades são demonstradas por meio da identidade) com as proposições IV e V (definições das noções de razão, a redutibilidade de todas as razões à relação de identidade, bem como afirmação de que nada pode ser verdadeiro sem uma razão) pode dar a entender que a *ND* esperava ter obtido a demonstração do Princípio de Razão com a Proposição V. Todavia, esse não parece ser o caso. O que a *ND* está ocupada em fazer, até esse momento do

⁶⁴ “Omnis propositio vera indicat subiectum respectu praedicati esse determinatum, i.e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi principii contradictionis. Ergo exclusio locum non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat, nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est”. *ND*, Ak. I, 393.

⁶⁵ A *ND* não é totalmente clara aqui em relação ao tipo de oposição excluída simultaneamente por qualquer determinação, mas é razoável supor tratar-se da oposição de contraditoriedade, uma vez que o oposto é excluído justamente em função do princípio de contradição.

texto, consiste em expor condições gerais que devem ser satisfeitas para haver verdades. Sustentamos tal interpretação por duas razões.

Em primeiro lugar, por uma razão sistemática: em que pese a possibilidade de trânsito entre proposições categóricas e hipotéticas, é preciso reconhecer que a base para a distinção entre elas permanece sem explicação. Vimos que, a fim de explicar como é possível uma proposição hipotética, é preciso justificar a atribuição de um predicado a um sujeito recorrendo a algo externo a esse sujeito. Ora, uma tal relação supõe a vigência de uma relação causal (da dependência de uma determinação do sujeito em relação a algo que lhe seja externo), cuja justificativa era colocada em questão. Nesse sentido, parece adequado dizer que a *ND* apenas estava expondo condições a serem satisfeitas para haver verdades: é preciso a vigência de relações tais como aquelas expressas por proposições categóricas ou hipotéticas, quer dizer, relações essenciais ou acidentais.

Em segundo lugar, por razões textuais: ao concluir o tratamento sobre a relação entre verdade e razão determinante, a *ND* anuncia que passará a examinar “as razões que determinam a existência”⁶⁶. Tal exame está presente nas Proposições VI a VIII da *ND*, onde Kant pretende ter obtido, finalmente, a demonstração do Princípio de Razão Determinante⁶⁷. Ora, para compreender melhor o significado dessas teses (bem como sobre o porquê de a *ND* somente afirmar ter obtido aqui a demonstração do Princípio de Razão), será preciso lançar ao menos algumas hipóteses sobre aquilo que a obra compreendia como sendo a *existência*.

1.2.3 Deus e Razão de Existência

No caso do Princípio de Razão, busca-se saber o que determina, ou seja, qual a razão que explica por que o sujeito é determinado em relação ao predicado. As evidências textuais são de que a *ND* não adota ainda com clareza a tese de que a existência não é um predicado, tal como será o caso em textos posteriores, ao menos desde *O Único Argumento Possível para Uma Demonstração da Existência de Deus*.⁶⁸

Kant parece assumir como definitório de todo ente que, para ser existente, tenha de ser completamente determinado. Fazendo uso da caracterização posterior da *KrV*, lembremos que isso significa dizer que, em relação a todo par de predicados contraditoriamente opostos possíveis, um dos

⁶⁶ *ND*, Ak. I, 394.

⁶⁷ “Essa é a demonstração do princípio de razão determinante, que foi agora finalmente completamente iluminada com toda a luz da certeza (...)”. *ND*, Ak. I, 396.

⁶⁸ Considere-se a seguinte passagem da *ND*: “Porque, se nada é verdadeiro sem uma razão determinante, isto é, se um predicado não pertence a um sujeito a menos que haja uma razão determinante, igualmente se seguiria não haver tampouco *predicado de existência* se não houvesse nenhuma razão determinante” (grifo nosso). *ND*, Ak. I, 396. Em contraste, o *EmB* (de 1762) abre a discussão sobre a demonstração da existência de Deus sustentando a tese de que “a existência certamente não é predicado ou determinação de qualquer coisa”: *EmB*, Ak. II, 72.

opostos tem sempre de convir ao ente existente⁶⁹. Não aprofundaremos aqui a questão sobre a justificação dessa tese, a qual é pressuposta pelo tratamento da questão pela *ND*, mas parece adequado supor que ela lhe foi transmitida através de autores como Leibniz, Wolff e Baumgarten⁷⁰.

Ora, no que diz respeito à existência, notamos que a Proposição VI contesta que algo possa ter em si mesmo a razão de sua existência⁷¹. O que poderia ser interpretado como uma recusa do conceito de ente necessário é, na verdade, uma recusa a certa maneira de compreendê-lo. A justificativa invocada pela *ND* para recusar a representação de que um ente tenha razão de sua existência em si mesmo está na identificação operada por Kant entre os conceitos de *razão de existência* e *causa*. Uma vez que aquilo que é causa é anterior ao causado, algo não pode ser causa de si mesmo, pois isso implicaria em ser anterior e posterior a si mesmo, o que é absurdo.⁷²

De qualquer modo, a Proposição VI deixa em aberto a cogitabilidade de um ente que existe sem que haja uma razão antecedente que o determine quanto à existência. Isso não seria possível caso todos os entes existentes estivessem, por definição, sujeitos a uma razão de existência. Como vimos, ao menos desde Crusius encontramos argumentos que colocavam em dúvida a possibilidade de deduzir o princípio de razão a partir do princípio de contradição, ou seja, de modo a deixar de ser absurda a noção de entes que existem sem razão que os determine quanto à existência. A posição de Kant a respeito dessa questão não deixa de ser curiosa: para a *ND*, aparentemente seguindo a trilha crusiana, uma vez que a existência de um ente não implica logicamente na existência de sua razão, não há contradição em supor que um ente exista sem razão. Uma vez suposta a existência de um ente sem razão, sustenta Kant, não há contradição alguma em afirmar que a razão desse ente é um não-ser⁷³.

Além disso, ao lembrarmos que a *ND* sustenta serem todos os juízos verdadeiros demonstráveis por meio da identidade, e se acrescentarmos a isso a tese de que a existência está relacionada com a determinação completa de algo (o que não exclui, observemos, o tratamento da existência como um predicado, a saber, como uma espécie de sinônimo de determinação completa), é possível concluir que somente o ente que servir de fundamento a todas as determinações (realidades)

⁶⁹ *KrV*, A 573/B 601.

⁷⁰ No *Discurso de Metafísica* (§8), por exemplo, encontramos um nexa entre a noção de substância individual e a ideia de um ser completo. Ver também: *Ontologia* (§225-227), p. 187-189, onde os entes singulares são relacionados à determinação completa. Em Baumgarten, reencontramos a caracterização de entes singulares como completamente determinados (*Metaphysica*, §148, p. 109 da tradução alemã). Mas a origem da tese que relaciona indivíduo e determinação completa parece ir mais longe: Ludger Honnefelder, por exemplo, expõe que também para João Duns Scotus há uma forte vinculação entre atualidade, indivíduo e determinação completa (ver, por exemplo: *Scientia transcendens*, p. 129-131).

⁷¹ “PROP. VI. Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est”, *ND*, Ak. I, 394.

⁷² Na *Ontologia* também encontramos afirmada a tese de que princípios são anteriores (em sentido temporal) a principiaos (§867). No §309, vemos que o ente necessário, em contraste com o contingente, contém a razão suficiente de sua existência em sua essência.

⁷³ *ND*, Ak. I, 397-398.

pode ser considerado como necessário – ou o que é o mesmo, que tal ente vem a ser pensado como a condição necessária para qualquer existência.⁷⁴

Nesse sentido, é sugestiva a ideia de que a mera identidade da noção que exprime tal ente é suficiente para concluir por sua existência. Também faz parte desse quadro teórico a representação de que o ente necessário deve ser afirmado a fim de explicar a existência de todas as demais possibilidades, compostas de realidades e privações. Essa parece ser a linha de raciocínio presente na Proposição VII da *ND*, onde Kant pretende fornecer uma demonstração da existência de Deus, compreendido como o ente que existe sem razão de existência. A Proposição VII, em princípio, deve apresentar a razão que permite identificarmos a existência de um ente necessário.

Dada a importância desse pensamento para nossa pesquisa, citaremos a Proposição VII em sua integridade (excluindo apenas seu escólio):

Proposição VII. Há um ser cuja existência é anterior à própria possibilidade sua e de todas as coisas e do qual, por isso, é dito existir de modo absolutamente necessário. Esse ser é chamado Deus.

Uma vez que a possibilidade resulta apenas da conjunção de certas noções que não se contradizem, a noção de possibilidade advém, portanto, de uma comparação; com efeito, em toda comparação é necessário que aquilo comparado esteja disponível, e, onde nada existe em geral, não há lugar para a comparação e para a noção de possibilidade, que corresponde àquela; conseqüentemente, nada pode igualmente ser concebido como possível, a menos que tudo que é real em toda noção possível exista, e, de fato (pois, se negares isso, em geral nada seria possível, isto é, seria apenas impossível), exista de modo absolutamente necessário. É necessário, ainda, que essa realidade, que é de toda sorte, esteja reunida em um único ente.

Pois suponha que essas realidades, que são, por assim dizer, o material de todos os conceitos possíveis, fossem encontradas distribuídas entre um número de coisas existentes; seguir-se-ia que cada dessas coisas teria sua existência limitada de certa maneira. Em outras palavras, a existência de cada dessas coisas estaria combinada com certas privações. A necessidade absoluta não é compatível com privações tal como é com realidades. Privações, contudo, pertencem à determinação completa de uma coisa, e sem essa determinação completa uma coisa não poderia existir. Isso sendo o caso, segue-se que as realidades que são limitadas dessa maneira existirão de modo contingente. É, portanto, uma exigência para a necessidade absoluta delas, que elas devam existir sem qualquer limitação, em outras palavras, que elas devem constituir um Ente Infinito. Dado que a pluralidade desse ente, caso imaginasse tal coisa, seria uma repetição feita um número de vezes e portanto uma contingência oposta à necessidade absoluta, deve ser concluído que apenas um tal Ente existe de maneira absolutamente necessária. Logo, existe um Deus, e apenas um Deus, o princípio absolutamente necessário de toda possibilidade.⁷⁵

Vemos que as condições necessárias a serem satisfeitas por toda possibilidade estão no centro da prova fornecida pela *ND* para a existência do ente necessário. Mas a qual tipo de possibilidade é aludida aqui? Trata-se da possibilidade de entes completamente determinados (existentes, ou seja, de possíveis existentes)? Ou a referência aqui são entes indeterminados, não determinados completamente (tal como a noção de triângulo em geral, determinada quanto a possuir três lados, mas

⁷⁴ Ou ainda: se consideramos agora que todo ente existente é completamente determinado, aquele ente que for completamente determinado por si mesmo, ou ainda, cuja noção basta para tornar inteligível sua determinação completa, existirá sem razão de existência. Ele será o grau último, por assim dizer, de uma cadeia de razões que explica como algo vem a ser determinado. Sobre a consideração da existência como predicado, ver: *ND*, Ak. I, 396.

⁷⁵ *ND*, Ak. I, 395.

não determinada quanto a ser equilátero, isósceles ou escaleno)? Ou ambas alternativas? Não nos parece contradizer o texto kantiano que a possibilidade referida aqui cubra tanto aquela de entes completamente, quanto de entes parcialmente determinados (não existentes ou não atuais). Inclusive, acreditamos ser possível iluminar tal característica da Proposição VII levando em conta afirmações contidas no capítulo sobre o ideal da razão pura da *KrV*.

Mas voltemos para o início de nosso percurso. Vimos que a noção de possível como aquilo que não envolve uma contradição é coerente com a representação de possibilidade em Wolff; ademais, vimos que a *Ontologia* (§142) argumentava em prol da necessidade de introdução da noção de essência para dar conta da noção de possibilidade: sem uma essência, não é possível haver algo de que se possa dizer que existe de modo não contraditório; nesse sentido, a simples ausência de contradição, também em Wolff, não apresenta uma condição suficiente para explicar como é possível a noção de ente.

Encontramos um raciocínio aparentado na *ND*: toda possibilidade pressupõe uma realidade a partir da qual é “composta”, por assim dizer. Trate-se de um ente apenas parcialmente determinado (como na definição de um triângulo: “figura plana determinada por três linhas retas”) ou de um ente completamente determinado (existente), qualquer possibilidade resulta de uma comparação <collatione>. No caso do triângulo, da comparação das realidades expressas por sua definição; no caso do existente, na coleção de todas as determinações realidades (e privações, ou seja, negações de realidades) das quais é composto. Sem tais realidades, portanto, nada pode ser concebido como possível.

Disso, a *ND* conclui que toda possibilidade pressupõe a existência do que quer que seja real em toda possibilidade <quicquid est in omni possibili notione reale>. Kant argumenta que a modalidade de existência disso que é real em toda possibilidade não é da ordem da possibilidade, mas da necessidade, uma vez que negar o que é real em toda possibilidade equivaleria à impossibilidade. Talvez tão controversa quanto a afirmação acerca da modalidade do que é real em toda possibilidade é o passo seguinte do argumento da Proposição VII, a saber, de que essa realidade de toda sorte <omnimoda haec realitas> está reunida em um único ente.

Essa última afirmação encontra justificativa na tese de que a existência necessária do que é real em toda possibilidade somente pode ser contemplada caso haja um único ente composto exclusivamente por realidades, fundamento de todas as realidades possíveis. Caso não contivesse em si todas as realidades, uma vez que é existente (e, portanto, completamente determinado), tal ente seria composto por realidades e privações; mas, nesse caso, não seria necessário, uma vez que não serviria de fundamento para as realidades que se encontram fora dele (razão pela qual constituiriam privações nele). Logo, uma vez que o que é real em toda possibilidade existe de modo necessário, sustenta a *ND*, é preciso que esteja reunido em um único ente. Além disso, todas as demais coisas,

compostas por realidades e privações, existirão de maneira contingente. Disso se segue a infinitude (pois contém em si todas as realidades possíveis, e é ilimitado nesse sentido) do único ente necessário. Assim, a *ND* identifica Deus como o único “princípio absolutamente necessário de toda as possibilidades”⁷⁶.

Como veremos em capítulos posteriores, também para a *KrV* há uma espécie de “anterioridade lógica” da realidade em relação à privação: toda privação é concebida como privação de *algo*, de modo que, sem a realidade, não é possível haver privação. Nesse sentido, toda possibilidade, enquanto possibilidade, exige realidade – um ponto que, queremos sustentar, encontramos também na *ND*. Ora, se toda possibilidade supõe uma realidade, e se todas as coisas existentes são completamente determinadas, argumentará a *KrV* (A 571-576/B 599-604), nenhum ente pode ser pensado como existente sem que seja pensado, da mesma forma, algo que reúna em si todas as realidades e que dê inteligibilidade à representação da determinação completa de uma coisa qualquer.

De maneira análoga, queremos sustentar, a *ND* defende a necessidade de atribuir existência ao ente que contém em si todas as realidades, uma vez que o mesmo constitui condição prévia de tudo que é possível (trate-se, insistimos, de um possível completa ou parcialmente determinado). Todos demais entes não são concebidos como necessários, pois não contêm em si, em última instância, o que está na base de qualquer possibilidade. Assim, algo cuja noção fosse constituída por todas as realidades com exceção de uma, por exemplo, não conteria em si o fundamento de sua determinação completa.

Tomemos um exemplo a fim de ilustrar nossa interpretação do argumento kantiano da Proposição VII: podemos dizer que a noção de “triângulo” está determinada por uma razão antecedente (*essendi*), a qual permite afirmarmos “o triângulo possui três lados”. Dito de outro modo, para a verdade dessa proposição ser possível, é necessária uma razão antecedente (uma essência), que desempenha a função de fundamento da determinação do sujeito “triângulo” quanto a possuir três lados (com a concomitante exclusão do predicado oposto). Como a *ND* sustenta, tal determinação ocorre de acordo com o princípio de identidade: se é um triângulo, então possui três lados.

Concebida como a condição necessária para a determinação daquilo que é fundamentado por ela, pode-se dizer que toda razão é necessária para aquilo que dela depende. Por outro lado, essa necessidade pode ser concebida de modo absoluto, ou não: se o ente A for necessário para B, mas não for necessário para C, então a necessidade de A não será absoluta, mas somente relativamente a B. A necessidade daquilo que for absolutamente necessário, por sua vez, corresponderá à condição a ser satisfeita para o ser de qualquer coisa, isto é, seja ela A, B, C etc.⁷⁷

⁷⁶ “Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium”. *ND*, Ak. I, 395.

⁷⁷ Nesse sentido, no escólio da Proposição VII, encontramos a distinção entre a necessidade absoluta das essências e o pertencimento das essências às coisas de modo absolutamente necessário. Parece-nos que, assim, reproduzimos os

Ao nos perguntarmos sobre o que pode responder pela existência da realidade em todas as possibilidades, estaremos, portanto, em busca do que constitui o fundamento dessas possibilidades. Ora, aquilo que serve de fundamento para todas as possibilidades é absolutamente necessário, no sentido de que negar sua existência implica em anular tudo que é possível. No caso de negarmos o fundamento de toda possibilidade, não restaria mais nenhuma possibilidade. É assim que vimos a saber, de acordo com a *ND*, da existência do ente necessário: pretender negá-lo resulta em uma impossibilidade, uma vez que tal negação equivaleria ao aniquilamento da possibilidade de todas as coisas. Como lembramos acima, corresponde à noção, e portanto está contido na identidade do ente necessário, que ele contém em si todas as realidades.

Dessa maneira, queremos sustentar, o argumento da Proposição VII da *ND* está fortemente vinculado à representação de que o que existe é completamente determinado, de modo que o ente necessário é pensado como uma condição necessária a ser satisfeita para a pensabilidade (e para a existência) de qualquer possibilidade. Podemos dizer que encontramos formulada aqui a vinculação entre o ente necessário e a determinação completa.

Se avançarmos agora em direção à Proposição VIII, encontraremos o argumento kantiano em prol da tese de que nada que existe de maneira contingente pode prescindir de uma razão de existência antecedente⁷⁸. Para tanto, a *ND* argumenta de modo indireto, baseada sobre teses desenvolvidas em proposições anteriores:

Suponha que algo que existe de modo contingente carecesse de uma razão antecedentemente determinante. Não haverá nada que o determinasse a existir, senão a própria existência da coisa. Mas a existência é, não obstante, determinada. Quer dizer, a existência está posta de tal modo que o que quer que é oposto à determinação completa está inteiramente excluído. Segue-se disso, portanto, que não haverá outra exclusão do oposto além daquela que advém da posição da existência. Uma vez que essa exclusão, contudo, é idêntica (pois nada impede uma coisa de não existir, senão o fato de não ser não-existente), segue-se que o oposto da existência é excluído por si mesmo; em outras palavras, o oposto da existência será absolutamente impossível. Em outras palavras, a coisa existe de modo absolutamente necessário. Mas isso contradiz nossa hipótese.⁷⁹

Se aplicarmos o que afirmamos acima sobre o ente necessário ao presente argumento da *ND* e lembrarmos da importância do princípio de identidade na primeira seção da obra, podemos afirmar que a mera identidade do ente que não contém em si o fundamento de todas as determinações permite concluir pela necessidade de uma RAD que explica sua existência (que o determina quanto à existência). Isso porque, para haver atribuição de existência de um ente contingente, é preciso pressupor sua determinação completa, ou seja, todas as suas determinações (realidades e privações).

Mas precisamente isso não é explicável pelo ente contingente: não está contido, nele, o fundamento de todas as possibilidades, uma vez que, como acabamos de ver, para a *ND*, todo ente

principais traços da argumentação da *Nova Dilucidatio* sobre a razão de o Ser necessário ser único. Cf. *ND*, Ak. I, 395.

⁷⁸ “Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante”, *ND*, Ak. I, 396.

⁷⁹ *ND*, Ak. I, 396.

contingente, necessariamente, é composto de realidades e privações. Vimos que a explicação da determinação completa dos contingentes exige a inteligibilidade das realidades correspondentes, motivo pelo qual, para explicarmos como são completamente determinados, é preciso que consideremos possibilidades que não estão neles contidas.

Dito ainda de outra maneira: somente as noções correspondentes a um ente contingente não dão conta de sua determinação completa, razão pela qual é preciso apelar, em última instância, ao ente necessário para explicar a existência de qualquer ente contingente. Assim, tal como sustenta a formulação do Princípio de Razão Determinante (ou Suficiente) da *ND*, a existência de todos os entes contingentes carece de uma razão antecedente, que contém a razão de existência dos mesmos, ou seja, que os determina completamente.

O mesmo raciocínio não se aplica ao ente necessário, todavia, caracterizado como idêntico com a existência (ou cuja existência é anterior à possibilidade de todas as coisas⁸⁰). Portanto, para explicar como um ente está determinado quanto à existência, no caso dos contingentes, é preciso fazer referência a alguma razão que lhe dá existência. Dito ainda de outra forma, a mera identidade não é suficiente para explicar a existência, e nisso consiste a contingência de sua existência, ou seja, que sua existência não pode ser determinada por sua simples identidade. No caso de todos os entes contingentes (em contraste com o necessário), há uma insuficiência da determinação completa por meio de sua identidade. Em função disso, é preciso buscar a razão da existência do que é contingente. Segue-se, de sua mera noção, que é preciso indicar a razão antecedente que o determina quanto à existência. Ou ainda, é possível dizer que a mera identidade dos entes contingentes basta para compreendermos ser necessário buscar uma RAD que explique sua existência.

A Proposição VIII sustenta que, caso a mera identidade de um ente bastasse para que ele fosse completamente determinado, não estaríamos diante de um ente contingente, mas de um ente necessário. Nesse caso, tratar-se-ia de um ente que existiria de modo absolutamente necessário, ou seja, cuja existência seria determinada somente a partir de si mesmo. Dessa maneira a *ND* pretendia demonstrar, no que toca à existência, que todo ente contingente carece de uma razão para existir.

Assim, na *ND* temos presente a tese de não ser correto identificar condições que determinam um ente quanto à existência àquelas que determinam uma proposição quanto a ser verdadeira. Duas passagens em especial do texto de Kant ressaltam a importância da distinção entre *ratio veritatis* e *ratio existentiae*. A primeira delas ocorre na Proposição VIII da obra, onde a *ND* pretende fornecer a demonstração da validade do princípio de razão determinante, vulgo suficiente, para todos os seres que existem de forma contingente. No Escólio dessa Proposição, Kant explica a necessidade de distinguir entre as razões de verdade e de existência antes de demonstrar o princípio de razão

⁸⁰ Proposição VII (*ND*, Ak. I, 396).

determinante:

Antes de tudo, com efeito, distingui cuidadosamente entre razão de verdade e de existência, embora possa ter parecido que a universalidade do princípio de razão determinante, que vale no domínio das verdades, pudesse estender-se sobre a existência. Porque, se nada é verdadeiro sem uma razão determinante, isto é, se um predicado não pertence a um sujeito a menos que haja uma razão determinante, igualmente se seguiria não haver tampouco predicado de existência se não houvesse nenhuma razão determinante. Porém, concorda-se que não há necessidade de uma razão antecedentemente determinante para estabelecer a verdade: a identidade que existe entre o predicado e o sujeito é suficiente para o propósito⁸¹. Mas, no caso das coisas existentes, é necessário buscar a razão antecedentemente determinante. Se não há tal razão, então o ser em questão existe de necessidade absoluta. Se a existência for contingente, então, como já demonstrei irrefutavelmente, a razão antecedentemente determinante não pode deixar de preceder a existência⁸².

Outra passagem que enfatiza a diferença entre as razões de existência e de verdade ocorre no contexto da Proposição IX, na qual Kant busca resolver dificuldades que acoçam o princípio de razão determinante, vulgo suficiente:

Qualquer um que examine nossas várias alegações encontrará que distingui cuidadosamente a razão de verdade e razão de efetividade <*ratione actualitatis*>. Tudo o que está envolvido no primeiro caso é a posição de um predicado. Uma tal posição é efetuada por meio da identidade que existe entre os conceitos que estão contidos no sujeito, seja ele considerado de modo absoluto, ou em conexão com outras coisas, e o predicado; o predicado que já se agrega ao sujeito é meramente desvelado. No último caso, aqueles predicados que são postos como inerindo no sujeito são examinados com respeito à questão, não *se* sua existência é determinada, mas *de onde* <*non utrum, sed unde*> é determinado. Se nada está presente, à parte a posição absoluta da coisa ela mesma, que exclua o oposto, ela deve ser condenada a existir em si mesma e com absoluta necessidade. Mas, se é assumida existir contingentemente, então deve haver outras coisas presentes que, por determiná-la assim e não de outro modo, antecedentemente excluem o oposto de sua existência⁸³.

Sobre a distinção entre razões de verdade e de existência, cabe observar que o movimento geral da *ND*, ou ao menos assim nos parece, vai no sentido de reservar espaço à representação de verdades que independem de razão de existência, tal como é o caso da existência de Deus. Uma vez que o critério para a verdade é a demonstração da identidade entre sujeito e predicado, o desafio que a *ND* precisa enfrentar é a apresentação de uma razão que permita identificar o ente necessário. Realizada tal identificação, fica demonstrada a existência do mesmo.

Acerca da relação entre o argumento da Proposição VII e a razão idêntica, podemos dizer o seguinte: a defesa da razão de verdade baseada sobre a identidade parece servir também para explicar como é possível explicar a existência de Deus apelando para “o que é real em toda possibilidade”. Por definição⁸⁴, tal prova não pode apelar para a razão de existência, ou para uma identificação do

⁸¹ No caso da razão idêntica, por exemplo: a noção do predicado não precede, nem sucede a noção do sujeito, cf. Kant, *ND*, Ak. I, 392).

⁸² *ND*, Ak. I, 396-397, *apud*: Louzado, *op. cit.*, p. 2.

⁸³ *ND*, Ak. I, 398. Em uma direção oposta, Giovanni Sala interpreta essa passagem como indicadora de que Kant identifica denotarem o mesmo tipo de razão as chamadas *rationes anteceder determinans, existentiae, essendi, cur e veritatis* (Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, p. 43). De acordo com a interpretação assumida em nosso trabalho, todavia, é um erro afirmar que a chamada “razão de verdade” se deixa identificar com as demais razões mencionadas; como a continuação do texto buscará tornar claro, Kant parece contrapor um certo tipo de razão de verdade com as demais razões.

⁸⁴ A *Ontologia* dedica um capítulo à noção de causa: Wolff, *Ontologia*, §§866-951, 645-687.

que explica de que maneira um sujeito vem a ser determinado quanto a sua existência: enquanto ente necessário, é infrutífero buscar encontrar uma razão que explique tal existência. O ponto de partida do argumento são as possibilidades, ou melhor, aquilo que é real em toda possibilidade. A partir do exame do que está contido nessa noção, conclui-se que toda possibilidade está fundamentada na mesma; conclui-se, dessa maneira, que há uma razão (a consideração do que há de realidade em toda possibilidade) que permite concluir pela existência de um ente cuja noção é idêntica à existência.

Com isso, acreditamos ter coberto os principais passos da argumentação kantiana na *ND* no que tange à relação entre a demonstração da existência do ente necessário e a existência em geral. Como dissemos, tal relação está baseada fortemente sobre a tese de que o existente (atual) é completamente determinado. Outro aspecto que buscamos ressaltar em nossa leitura da *ND* foi uma tentativa de conciliar a tese de que todas as verdades são demonstradas por meio da identidade à representação de que a obra procura responder ao desafio do princípio de razão lançado por autores como Crusius.

De um lado, o princípio de razão encontra-se justificado na *ND* através da apresentação das condições necessárias para a existência de qualquer verdade (as RADs). Como vimos, também aqui a noção de determinação completa desempenha um papel importante, uma vez que a mera identidade do ente contingente, por não conter o fundamento de todas as realidades, é suficiente para concluirmos pela existência de uma RAD que o determine quanto à existência.

Por outro lado, embora a *ND* afirme (de maneira decidida) a existência do ente necessário, é preciso notar uma peculiaridade do argumento apresentado pela Proposição VII: a demonstração do ente necessário visa a mostrar como precisamos dele *para pensar os entes contingentes* (possíveis), de modo que é nos entes contingentes que é possível encontrar o ponto de apoio a partir do qual a existência do ente necessário pode ser demonstrada. Dito de outro modo: a demonstração da existência do ente necessário é pensada aqui em relação com o que é contingente, pois somente aquilo que é contingente pode servir de ponto de partida para demonstrar o necessário.

A tal linha de raciocínio, talvez, devesse ser colocada a seguinte questão: por que é este o ponto de partida para a demonstração da existência do ente necessário? E por que a mera identidade da noção de ente necessário não constitui via de acesso adequada, segundo a *ND*, à noção de Deus? Um ponto de apoio para a recusa de argumentos que partam da própria noção de ente necessário pode ser encontrado nos motivos que levam a Proposição VI da *ND* a recusar o “argumento cartesiano”, caracterizado como um argumento no qual a noção de ente necessário já é determinada quanto à existência⁸⁵.

A respeito de tal argumento, a *ND* diz que nada garante que a existência desse ente não seja

⁸⁵ Trata-se, aqui, do argumento apresentado por Descartes em sua Quinta Meditação.

uma existência apenas em ideias, não em realidade⁸⁶. Talvez seja possível compreender Kant como ponderando aqui que, caso o argumento parta da própria noção de ente necessário, a existência de tal ente não seria demonstrada, mas já seria suposta como válida previamente a qualquer demonstração.

Outra possibilidade interpretativa para a recusa do argumento cartesiano guarda relação com a compreensão do que é a existência para a *ND*: embora ela seja uma espécie de predicado “resumo” (na medida em que corresponde à determinação completa de algo), a existência já parece ser um predicado peculiar. Não corresponde a uma determinação a mais, mas à completude do que conta como determinação. Nesse sentido, não é lícito tratar dela da maneira pela qual ela é tratada pelo argumento criticado por Kant.

Desde a *ND*, portanto, Kant vincula o que é do domínio das possibilidades à existência do ente necessário. Independentemente desse nexos – em especial, da necessária determinação completa do que pode ser existente – não é possível demonstrar a existência do ente necessário. Nisso, Kant talvez destoe de outros autores, uma vez que condiciona a demonstração da existência do ente necessário à indicação de como o que é contingente depende do que é necessário quanto à sua possibilidade.

A representação de que a demonstração da existência do ente necessário se encontra, por assim dizer, subordinada à demonstração da maneira pela qual tal existência está relacionada aos entes contingentes também pode ser encontrada na argumentação da terceira seção da *ND*. É o que buscaremos mostrar no que segue, além de procurar mostrar como o princípio de identidade também é importante para mostrar como está estruturado o sistema filosófico apresentado na terceira seção da obra.

⁸⁶ “Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur”. *ND*, Ak. I, 394.

1.3. O Princípio de Sucessão e o Princípio de Coexistência na *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*

Se dirigimos nossa atenção para a Seção III da *ND*, e consideramos que ela está empenhada na “*apresentação dos dois princípios do conhecimento metafísico, ambos extremamente ricos em consequências e derivados do princípio de razão determinante*”,⁸⁷ tal como anuncia seu título, parece razoável dizer que nos encontramos frente a uma questão interpretativa importante. Os “dois princípios do conhecimento metafísico” aludidos correspondem aos princípios de Sucessão e de Coexistência, apresentados respectivamente nas proposições XII e XIII da *ND*. Mas qual a relação desses princípios com o de Razão Determinante?

Em linhas gerais, o Princípio de Sucessão sustenta que a sucessão de determinações em substâncias somente pode ocorrer por conta de elas interagirem. No Princípio de Coexistência, vemos a *ND* defender que tal interação precisa ser garantida por um princípio comum da existência dessas substâncias, por meio do qual é estabelecido o nexo entre as mesmas. Para a *ND*, é o entendimento divino que explica tal princípio comum.

Como podemos constatar ao examinar a Seção III, a tentativa por parte de Kant de mostrar a riqueza de consequências a partir desses princípios é patente: após buscar apresentar, demonstrar e elucidar os princípios de Sucessão e de Coexistência, a obra lista itens destinados a mostrar a proficuidade de aplicação desses princípios para a metafísica. Fazemos uma descrição sumária dos principais resultados obtidos com o estabelecimento desses princípios.

No caso do Princípio de Sucessão, a *ND* nos apresenta quatro aplicações: em primeiro lugar, lemos que esse princípio está na base de uma afirmação da existência real de corpos (logo, de uma rejeição do idealismo). Em segundo, que o Princípio de Sucessão é suficiente para rejeitar a harmonia preestabelecida de Leibniz. Em terceiro, de que a todos os espíritos deve ser atribuído algum corpo orgânico. E, finalmente, o Princípio de Sucessão seria proveitoso no sentido de permitir deduzir a imutabilidade de Deus a partir de um princípio que é peculiar a sua natureza.

Em relação ao Princípio de Coexistência, as aplicações relativas ao conhecimento metafísico são ainda mais numerosas (a *ND* apresenta seis diferentes itens). A primeira consiste na possibilidade de constatar serem distintas as seguintes afirmações: i) a existência de uma pluralidade de substâncias e ii) a simultânea determinação de suas relações espaciais. A segunda “aplicação” do Princípio de Coexistência diz respeito à possibilidade metafísica, uma vez que isso satisfizesse à vontade divina, da existência de uma pluralidade de mundos. Em terceiro lugar, o Princípio permite inferir a

⁸⁷ “Bina principia cognitionis metaphysicae, consecratorum feracissima, aperiens, e principio rationis determinantis fluentia”. *ND*, Ak. I, 410.

existência de “uma causa suprema de todas as coisas” (de modo alegadamente mais satisfatório do que a prova “a partir da contingência”⁸⁸). A quarta aplicação do referido princípio consiste em uma refutação do Maniqueísmo, o qual identifica dois princípios igualmente primários e independentes como dominantes sobre o mundo. A quinta diz respeito ao conceito de espaço: ele vem a ser concebido como constituído por ações interconectadas de substâncias (ações que acarretam também reações conjuntas a elas). Em sexto e último lugar, a *ND* defende que o Princípio de Coexistência permite afirmar a existência de uma “*harmonia* universal das coisas” (no que é superior a outras explicações, como a influência física, a harmonia preestabelecida de Leibniz, e o ocasionalismo de Malebranche⁸⁹).

Se o Princípio de Razão Determinante, tal como exposto na Seção II da *ND*, é capaz de justificar todas essas teses (aplicações) decorrentes dos princípios de Sucessão e Coexistência, não restam dúvidas sobre a riqueza de conhecimentos no terreno da metafísica que ele é capaz de fundamentar. Há menor clareza, contudo, acerca do nexos efetivo afirmado pela *ND* no que diz respeito à relação entre os princípios do conhecimento metafísico de Sucessão e de Coexistência, de um lado, e o Princípio de Razão Determinante, de outro. Por que Kant concebia os princípios de Sucessão e de Coexistência como efetivamente derivados do Princípio de Razão? Para apresentarmos uma hipótese interpretativa a essa afirmação por parte de Kant, é preciso agora examinar como a *ND* argumentava em prol dos princípios de Sucessão e de Coexistência.

1.3.1. O Princípio de Sucessão

O Princípio de Sucessão é apresentado e demonstrado na Proposição XII da seguinte forma:

PROP. XII. *Nenhuma mudança pode acontecer a substâncias exceto na medida em que elas estão conectadas com outras substâncias; sua dependência recíproca sobre cada uma determina suas mudanças recíprocas de estado.*

Logo, uma substância simples isenta de todo nexos externo que é assim abandonada a si mesma é, por si mesma, claramente imutável.

Ademais, mesmo que essa substância simples fosse incluída em conexão com outras substâncias, se essa relação não mudasse, nenhuma mudança ocorreria, tampouco uma

⁸⁸ Na *KrV*, Kant dirá que Leibniz se referia ao que a obra chamará de “argumento cosmológico”, como sendo uma demonstração *a contingentia mundi* (A 604-B 632). Nos textos de Leibniz, tal argumento é encontrado, por exemplo, nos *Ensaio de Teodiceia*, §7, p. 137-138. Todavia, não é totalmente claro que seja essa forma de argumento (cosmológico) o argumento visado por Kant aqui na *ND*. Como teremos oportunidade de mostrar no capítulo seguinte, Kant criticava certo emprego da noção de contingência na físico-teologia. Walford e Meerbote, encarregados de realizar a tradução inglesa por nós utilizada, são da opinião de que Kant tinha em mente aqui não o que a *KrV* denominava de “argumento cosmológico”, mas o argumento da físico-teologia tradicional. Ver as notas dos editores e tradutores da *ND* em: *Theoretical philosophy, 1755-1770*. p. 421 (nota 63). Se isso estiver correto, devemos dizer que a concepção de ontologia apresentada pela *ND* já trazia consigo ao menos os princípios mais básicos do que o *EmB* apresentará como uma físico-teologia melhorada.

⁸⁹ A comparação com os referidos sistemas da harmonia preestabelecida e do ocasionalismo é reencontrada no posterior *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, a chamada *Dissertação de 1770*, em: Ak. II, 409. Trata-se, aqui (§22 da *Dissertação de 1770*), da identificação, por parte de Kant, do “princípio da forma do mundo inteligível” – o qual deve ser distinguido, na *Dissertação de 1770*, dos princípios da forma do mundo sensível (espaço e tempo).

mudança de seu estado interno. Logo, em um mundo que fosse isento de todo movimento (pois o movimento é o fenômeno de um nexu alterado), nada seria encontrado da natureza da sucessão, nem mesmo nos estados internos das substâncias.

Logo, se o nexu entre as substâncias for abolido, sucessão e tempo desaparecem da mesma maneira⁹⁰.

Demonstração. Suponha que uma substância simples, cujo nexu com outras substâncias tenha sido abolido, existisse isoladamente. Sustento que ela não poderia sofrer nenhuma mudança de seu estado interno. As determinações internas, que já pertencem à substância, estão postas em virtude de razões internas que excluem o oposto. Dessa maneira, se você quisesse que outra determinação se seguisse, você precisaria colocar também outra razão. Mas uma vez que o oposto dessa razão é interno à substância, e dado que, por pressuposição, nenhuma razão externa é acrescentada a ela, fica claro que a nova determinação não pode ser introduzida no ente.⁹¹

Tal demonstração do Princípio de Sucessão é rerepresentada duas vezes na Proposição XII da *ND*. Em ambas redações da demonstração do Princípio, a insistência é sobre a impossibilidade de obtenção de uma explicação satisfatória para a sucessão de determinações (algo que parece equivaler à impossibilidade de uma justificação para a mudança objetiva em geral) sem que se recorra à afirmação da existência de um nexu entre as substâncias, sujeitas a tal sucessão. Mas por que tal nexu é necessário, segundo a *ND*?

Tomadas isoladamente, substâncias somente oferecem razão de determinação de seus “estados internos”, compreendidos como estados que podem ser afirmados de um ente de maneira absoluta, isto é, sem que qualquer outro ente precise ser levado em consideração. Tais estados internos são predicáveis dessa substância, e a justificativa para sua afirmação não é outra senão o princípio de identidade (lembrando das teses da Seção I: “*o que é, é; e o que não é, não é*”). Tudo que está posto e excluído pela simples identidade da substância (suas “determinações internas”) serve de razão para afirmar ou negar a ela estados internos. Dessa maneira, estando presentes tais razões determinantes (o que é sempre o caso, enquanto a substância existir), deve-se afirmar suas determinações correspondentes.

A demonstração kantiana do Princípio de Sucessão segue a via indireta: suponha-se que a substância *A* existe de modo isolado, quer dizer, sem qualquer possibilidade de conexão com substâncias que sejam dela distintas (*B, C, D* etc.). Nesse caso, sustenta a *ND*, não há razões para determiná-la em sentido oposto àquele pelo qual *A* já é determinada: todos os estados de *A* encontram-

⁹⁰ “PROP. XII. Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat. Hinc substantia simplex omni nexu externo exempta, sibi que adeo solitario relictæ, per se plane est immutabilis. Porro, nexu etiam cum aliis complexa, si haec relatio non mutatur, nulla etiam interni status in ipsa contingere potest permutatio. In mundo itaque motus omnis experte (quippe motus est nexus permutati phaenomenon) nihil reperietur omnino successionis etiam in interno substantiarum statu. Hinc nexu substantiarum plane abolito, successio et tempus pariter facessunt.” *ND*, Ak. I, 410.

⁹¹ “DEMONSTRATIO. Fac, substantiam aliquam simplicem nexu aliarum solutam solitario existere; dico nullam status interni permutationem ipsi contingere posse. Cum enim, quae iam competunt substantiae internae determinationes, rationibus internis ponantur cum exclusione oppositi, si aliam determinationem succedere vis, alia tibi ratio ponenda est, cuius cum oppositum sit in internis, et nulla externa ratio accedat, per supposita, illam enti induci non posse, aperte liquet.” *ND*, Ak. I, 410.

se determinados por sua própria identidade, motivo pelo qual não é possível atribuir a essa substância senão aquelas determinações fundamentadas em razões internas, as quais, como já lembramos, já estão todas dadas com a existência de *A* considerada em absoluto.

É preciso, portanto, “transcender” a identidade da substância *A* (ou seja, considerá-la como tomando parte em uma relação⁹² com outra(s) substância(s)) a fim de compreender como é possível que ela passe por uma sucessão de determinações; quer dizer, a fim de tornar inteligível a possibilidade de que *A* venha a ser determinada sucessivamente por estados opostos, não obstante o fato de permanecer a mesma substância⁹³. Ou seja, somente a consideração de outra(s) substância(s) – *B, C, D* etc., distinta(s) de *A* – torna inteligível a existência de uma razão que determine *A* de maneira contrária àquela pela qual ela era previamente determinada. Isso vai no sentido do que é afirmado por uma das demonstrações do Princípio de Sucessão: “se, portanto, uma mudança ocorre, é preciso que ela advenha de uma conexão externa”⁹⁴.

Ademais, sustenta a *ND*, é preciso que a relação de *A* com as demais substâncias se altere: o fato de ela travar contato com outras substâncias permite compreender como são possíveis estados externos, e tais estados servem para tornar inteligível como a mudança relativa de *A* é possível (com a simultânea identidade dos estados externos e a sucessão de determinações externas). Mas somente a mudança na relação entre *A* e as demais substâncias pode dar conta dessa sucessão de estados externos. Uma vez que há alteração na relação externa das substâncias, torna-se compreensível que *A* permaneça a mesma (em relação aos estados internos), mas que também seja, sucessivamente, determinada em sentido oposto (em relação aos externos).

Que é preciso para que haja sucessão, portanto? Não apenas que haja uma conexão entre substâncias, de modo a serem inteligíveis estados externos, mas também, como foi dito, que a maneira pela qual as substâncias se relacionam entre si se altere.

Voltemos agora a considerar a questão interpretativa acima lançada, a saber, em que sentido o Princípio de Razão Determinante da Seção II é a base conceitual para o Princípio de Sucessão? Considerando a argumentação da Proposição XII, é razoável afirmar que Kant sustentava que a interação entre substâncias é irreduzível a juízos de identidade de uma substância consigo própria. Se a simples identidade das substâncias não permite explicar a interação, é preciso perguntar o que

⁹² Podemos que se trata de uma relação real, no sentido de não ser nominal: não é redutível a uma propriedade da própria substância.

⁹³ Nesse ponto, a *ND* se distancia da compreensão de autores como Wolff e Baumgarten sobre a noção de substância. Para tais autores, mesmo uma substância simples (considerada de maneira absoluta) estava sujeita a mudança constante, em virtude de a substância corresponder a um princípio de atividade. Uma vez que toda atividade implica mudança, woffianos admitiam ser possível a mudança de estados internos independentemente de qualquer relação externa. Para a *Ontologia* de Christian Wolff (§725, p. 543), substâncias simples estão sujeitas a mudança constante em virtude de um princípio de atividade interno. Também a *Metaphysica* de Baumgarten caracteriza a espontaneidade de uma ação como sendo originada de um princípio interno (§210, p. 135-137 da tradução alemã). Sobre a discordância da *ND* com Leibniz, ver: Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 195-196.

⁹⁴ “Si igitur contingit, e nexu externo eam proficisci necesse est”. Ak. I, 411.

possibilita a existência de estados externos. Para a *ND*, é o ente necessário, compreendido como o princípio comum de todos os entes contingentes (Proposições VII e VIII), aquilo que torna inteligível como substâncias finitas se relacionam de maneira recíproca e passem por sucessivas determinações.

Ao analisar a Seção II, trouxemos bases textuais para sustentar que a *ND* caracterizava o ente necessário como aquele em razão do qual todos demais entes (contingentes) eram compreendidos (por meio de limitação da realidade de Deus, que contém em sua identidade todas as realidades possíveis). Baseado sobre essa representação de ente necessário, a Seção III sustenta agora que é Deus – mais especificamente, o entendimento divino – o responsável por estabelecer e sustentar o nexos (e sua mudança) entre as substâncias finitas. Dito de outra maneira, Kant buscou encontrar resposta para a justificação das relações causais entre substâncias através de uma reflexão sobre o que está contido na ideia de ente necessário.

1.3.2. O Princípio de Coexistência

A atribuição do nexos entre as substâncias finitas a Deus é realizada de maneira ainda mais clara na Proposição XIII, onde Kant apresenta o Princípio de Coexistência:

Proposição XIII. Substâncias finitas não se relacionam, em virtude somente de sua existência, umas com as outras, tampouco estão ligadas por nenhuma interação, senão na medida em que o princípio comum de sua existência, nomeadamente o entendimento divino, mantém-nas em um estado de conformidade recíproca em suas relações recíprocas.⁹⁵

Demonstração. Substâncias individuais, das quais nenhuma é causa da existência de outra, têm existência separada, quer dizer, uma existência que pode ser completamente entendida independentemente de todas outras substâncias. Se, portanto, a existência de alguma substância ou outra é posta simplesmente, não há nada inerente nela que prova a existência de outras substâncias distintas de si mesma. Mas uma vez que uma relação é uma determinação relativa, quer dizer, uma determinação que não pode ser compreendida em um ente compreendido absolutamente, segue-se que uma relação e sua razão determinante tampouco podem ser compreendidas em termos da existência de uma substância, quando a substância é posta em si mesma. Se, portanto, nada além disso fosse admitido, nenhuma substância entraria em relação com qualquer substância, e não haveria nenhuma interação entre substâncias. Uma vez, portanto, na medida em que cada substância individual tem uma existência que é independente de outras substâncias, nenhuma conexão recíproca ocorre entre elas; e uma vez que, não obstante, todas as coisas no universo são constatadas como conectadas reciprocamente umas com as outras – uma vez que tudo isso é o caso, deve ser admitido que essa relação depende da comunhão de uma causa, a saber, Deus, o princípio universal dos entes. Mas não se segue do fato de que Deus simplesmente estabeleceu a existência das coisas que existe também uma relação recíproca entre essas coisas, a menos que o mesmo esquema do entendimento divino, que dá existência, também estabelecesse as relações das coisas umas com as outras, ao conceber suas existências como correlacionadas com as outras. Disso fica aparente da forma mais clara que a interação universal de todas as coisas deve ser atribuída somente ao conceito dessa ideia divina⁹⁶.

⁹⁵ “PROP. XIII. Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatae sustinentur”. *ND*, Ak. I, 412-413.

⁹⁶ “DEMONSTRATIO. Substantiae singulae, quarum neutra est causa existentiae alterius, existentiam habent separatam h.e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem. Posita igitur cuiuslibet existentia simpliciter, nihil ipsi inest, quod arguat existentiam aliarum a se diversarum. Quoniam vero relatio est determinatio respectiva, h.e. in ente absolute spectato

O principal ponto da *ND* aqui consiste em chamar atenção para a impossibilidade de explicar, tendo base unicamente a identidade das substâncias finitas (ou daquilo “posto” por essas existências), a determinação recíproca entre elas. Se lembrarmos do debate levado a cabo por Wolff e Crusius, é razoável dizer que a alternativa kantiana consiste em uma tentativa de solução para a dificuldade da justificativa de relações causais entre as substâncias.

Por que a mera identidade de substâncias finitas é incapaz de explicar a interação recíproca de determinações entre elas? Um elemento importante do argumento kantiano consiste na noção de “substância individual”. Ao longo da Seção II, buscamos chamar atenção para a importância da tese da determinação completa para uma compreensão adequada da noção de existência para a *ND*. Ora, não parece inadequado levá-la agora em consideração a fim de caracterizar a noção de substância individual.

A Proposição XIII sustenta que substâncias individuais, enquanto não contêm razão de existência das demais, têm “existência separada”, quer dizer, podem ser “completamente compreendidas independentemente de todas as outras substâncias”. Vimos na Seção II que a *ND* esposava a tese de que todo ente existente era concebido como completamente determinado (de modo que, para todo par de predicados contraditoriamente opostos, um dos predicados deve convir a ele). Tal representação é consistente com a ideia de uma substância individual: pressuposta sua determinação completa relativamente a todos os predicados possíveis (exceção feita àqueles que exprimem estados externos, para os quais a referência a outras substâncias é necessária⁹⁷), compreende-se que ela é dotada de existência. Nesse sentido, a existência de uma substância é compreensível independentemente daquela de outras substâncias (exceção feita, como vimos, ao ente necessário, base para intelecção da determinação completa).

Mas, como já vimos ao longo da análise da argumentação em torno do Princípio de Sucessão, não se consegue deduzir, a partir da “posição” de uma substância individual apenas, predicados de natureza relacional: na medida em que substâncias finitas não são causa da existência de outras, nada justifica, a partir da mera afirmação de sua existência, a existência de outras substâncias. Ou seja, a razão para a existência dessas não pode estar contida na mera identidade da substância finita; dito ainda de outro modo, tal relação não pode ser tornada inteligível considerando-se apenas a identidade

haud intelligibilis, haec pariter ac ratio eius determinans per existentiam substantiae in se positam intelligi nequit. Si praeter hanc igitur nihil insuper accesserit, nulla inter omnes relatio nullumque plane commercium foret. Cum ergo, quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent existentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat, substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communionem causae, nempe Deo, existentium generali principio, pendere confitendum est. Quoniam vero inde, quia Deus simpliciter ipsarum stabiliverit existentiam, mutuus inter easdem respectus etiam non consequitur, nisi idem, quod existentiam dat, intellectus divini schema, quatenus existentias ipsarum correlatas concepit, eorum respectus firmaverit, universale rerum omnium commercium huius divinae ideae conceptui soli acceptum ferri, liquidissime apparet”. *ND*, Ak. I, 412-413.

⁹⁷ De fato, é bem possível entreter aqui a seguinte dúvida: por que predicados que exprimem relações externas podem ser excluídos de uma determinação completa de um ente?

entre sujeito e predicado de uma substância finita. Em virtude disso, se lembrarmos a caracterização dada pela Seção I a respeito da maneira pela qual são realizadas demonstrações de verdades, parece adequado dizer aqui que não é possível justificar logicamente a existência de uma substância individual a partir da simples existência de outra substância distinta (garantido que nenhuma delas seja causa da existência das demais).

Portanto, a fim de explicar o fato de que “todas as coisas no universo estão conectadas reciprocamente”⁹⁸, é preciso afirmar a existência de outro princípio (ou de outro ente), distinto daquele identificado à substância finita. A função desse princípio adicional consistirá em tornar inteligível de que maneira diferentes substâncias finitas participam de uma interação em função da qual podem atuar umas sobre as outras (de modo a se determinarem reciprocamente).

Outro ponto central da argumentação da Proposição XIII guarda relação com essa impossibilidade de deduzir, a partir da existência de uma substância finita, a existência de outras substâncias finitas. Também não é possível concluir, unicamente a partir da coexistência das substâncias (ou seja, da afirmação ou “posição” simultânea da existência de duas ou mais substâncias), que elas se encontram em interação, ou seja, que elas tomam parte em qualquer nexo causal entre si. Isso porque, sustenta a *ND*, assim como é possível compreender a existência de uma substância finita sem que a existência de qualquer outra seja afirmada, também é possível afirmar a existência de ambas (sua coexistência) sem que elas estabeleçam relações de determinação recíproca entre si.

A *ND* confere a Deus, compreendido como “o princípio universal dos entes”, a garantia da vigência desse nexo entre as substâncias finitas, pelo qual as substâncias finitas são mantidas nessa situação de determinação recíproca (uma “dependência harmoniosa”⁹⁹). Assim, em última instância, é a inteligência divina a responsável por explicar como as substâncias se relacionam entre si: uma vez pensadas (e criadas) por Deus como dotadas de estados externos, as substâncias finitas existem tomando parte em relações externas, e “sempre se relacionam umas com as outras enquanto continuarem a existir”¹⁰⁰.

O Princípio de Coexistência explica, portanto, não apenas (como seu nome sugere) como é possível a coexistência de substâncias finitas; ele corresponde ao princípio capaz de explicar como substâncias finitas podem determinar-se reciprocamente, de modo a possuírem estados externos, ou seja, de maneira a entrarem em relação com outras substâncias exteriores (diversas) a elas mesmas. Para a *ND*, somente o princípio comum a todas as substâncias finitas pode explicar tal possibilidade.

⁹⁸ *ND*, Ak. I, 413.

⁹⁹ *ND*, Ak. I, 413.

¹⁰⁰ *ND*, Ak. I, 414.

1.3.3. Deus e os Princípios de Sucessão e Coexistência

Se consideramos especificamente a maneira pela qual os princípios de Sucessão e de Coexistência têm implicações especificamente para a compreensão da noção de Deus, é interessante examinarmos dois itens das chamadas “aplicações” desses princípios. A quarta aplicação do Princípio de Sucessão afirma o seguinte:

4. Nossa prova deduz a imutabilidade essencial de Deus, não de uma razão de conhecer derivada de sua natureza infinita, mas de um princípio que é peculiar à natureza da Divindade Suprema. A Divindade Suprema é completamente livre de qualquer dependência, e, uma vez que as determinações que pertencem a Ele não estão baseadas sobre nenhuma relação externa, fica abundantemente claro do que dissemos que o estado de Deus é completamente livre de mudança.¹⁰¹

Assim, podemos afirmar que, no plano da teologia racional, o Princípio de Sucessão da *ND* é consistente com a representação de Deus como um ente imutável e necessário. Isso porque, diversamente dos entes contingentes sujeitos a modificações (em virtude do nexu mantido com outras substâncias), as determinações do ente necessário não estão baseadas sobre quaisquer relações externas. Segundo as teses estabelecidas pelo Princípio de Sucessão, todo ente sujeito a modificações precisa travar relações de dependência recíproca com entes distintos. Isso somente poderia ocorrer, para Deus, caso suas determinações fossem concebidas como dependentes de outras substâncias; mas isso vai contra a representação de Deus como ente necessário. Logo, o Princípio de Sucessão torna inteligível a imutabilidade divina.

Também o Princípio de Coexistência tem uma aplicação claramente teológica:

3. Uma vez, portanto, que a existência de substâncias é completamente insuficiente nela mesma para estabelecer sua interação recíproca ou qualquer relação entre suas determinações; e uma vez, portanto, que sua conexão externa prova que há uma causa comum de todas as coisas, na qual sua existência foi concebida como estando em relação com outras existências, e uma vez, também, que não é possível, sem essa comunhão de princípio, conceber uma conexão universal, segue-se que é possível inferir com a maior certeza que há uma causa suprema de todas as coisas, e, de fato, apenas uma, a saber, Deus. De fato, essa prova, em minha opinião, parece muito superior à prova a partir da contingência¹⁰².

Assim, a *ND* buscava apoiar sobre o Princípio de Coexistência a afirmação da existência Deus, concebido como o ente responsável pela existência de um nexu universal entre as substâncias dotadas de estados externos. Em outros termos, Kant enxergava no fato de que as substâncias apresentam conexão entre si o motivo para afirmar a existência de um princípio único comum a todas elas, sem

¹⁰¹ “4. Dei immutabilitatem essentialem non e ratione cognoscendi, quae ab infinita ipsius natura deprompta est, sed e genuino sui principio deducit. Summum enim numen omnis omnino dependentiae exsors, cum, quae ipsi competunt determinationes, nullo plane externo respectu stabiliantur, status mutatione plane vacare, abunde ex assertis elucet”. *ND*, Ak. I, 412.

¹⁰² “3. Cum itaque existentia substantiarum simpliciter ad commercium mutuum et determinationum respectus plane sit insufficiens, adeoque nexu externo arguat communem omnium causam, in qua respective informata sit earum existentia, neque sine hac principii communione nexu universalis concipi possit, evidentissimum inde depromitur summae rerum omnium causae, i.e. Dei, et quidem unius, testimonium, quod mea quidem sententia demonstrationem illam contingentiae longe antecellere videtur”. *ND*, Ak. I, 414-415.

o qual tal conexão não seria explicável.

Como dissemos acima, não é imediatamente claro qual a “prova a partir da contingência” aludida aqui por Kant (considerada inferior àquela defendida com base no Princípio de Coexistência). Acreditamos que a *ND* se referia aqui à argumentação de uma espécie de físico-teologia. Segundo esse tipo de raciocínio, a atenção a uma “ordem contingente” na natureza seria capaz de mostrar a existência de uma escolha sábia, realizada por um autor divino. Tal argumentação (que poderíamos caracterizar, segundo a nomenclatura do *EmB*, de “físico-teologia tradicional”, em contraste com uma estratégia argumentativa¹⁰³ que Kant viria posteriormente apresentar em detalhe nesse texto) apoiava-se principalmente sobre a natureza animal e vegetal, de modo a sustentar a existência de uma ordem “artificial” (uma vez que originada em um artífice) no mundo¹⁰⁴.

Teremos oportunidade de considerar com maiores detalhes em que consistia a físico-teologia tradicional, mas podemos já adiantar que Kant buscará desenvolver uma argumentação de natureza físico-teológica aperfeiçoada, baseada grandemente sobre considerações acerca do Princípio de Coexistência. Em linhas gerais, é possível afirmar que Kant passará a dar preferência a uma linha argumentativa que privilegie a compreensão da natureza como dotada de uma unidade necessária, o que pode ressaltar a dependência de todas as coisas em relação a Deus.

Se nos perguntarmos agora sobre a relação entre o Princípio de Razão Determinante e o Princípio de Coexistência, parece-nos que estas constatações podem ser realizadas: a representação de que todas as substâncias finitas vêm a ser concebidas como dependentes de um mesmo princípio (o que ocorre através de um ato perdurável, chamado pela *ND* de preservação) é condizente com a defesa do Princípio de Razão apresentada na Seção II da obra. Lá, Kant sustentava que somente a noção de um ente que guarda em si todas as realidades é capaz de tornar compreensível aquilo que é distintivo da existência, a saber, a determinação completa.

Ora, na Seção III, a noção de ente necessário reaparece. Ela corresponde àquilo que torna inteligível a sucessão de determinações em substâncias, e (na base disso) explica o fato de que as substâncias finitas se encontram em situação de interação, ou de determinação recíproca (com estados externos). Dessa maneira, é possível dizer que, tal como ocorria na Seção II, Kant sustenta agora na Seção III que somente o ente necessário (infinito) é capaz, em última análise, de dar inteligibilidade à noção de ente (ou substância) finito.

Segundo as proposições VII e VIII, somente Deus, concebido como o ente necessário (que contém em si todas as realidades possíveis), é capaz de dar conta da noção de existência de qualquer ente contingente. Baseadas sobre essa tese, as proposições XII e XIII sustentam que todas as

¹⁰³ O que convencionamos chamar em nosso estudo de “físico-teologia melhorada”.

¹⁰⁴ Theis, *Introduction a: Immanuel Kant, L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, Paris 2001, pp. 68-69.

substâncias finitas, na medida em que estão sujeitas a modificações de suas determinações, também somente se deixam ultimamente compreender caso seja admitida a existência do ente necessário. Esse parece ser o motivo pelo qual o título da Seção III afirma que seus dois novos princípios do conhecimento metafísico são derivados do Princípio de Razão.

Capítulo 2

Deus em *O Único Argumento Possível Para Uma Demonstração Da Existência de Deus*

2.1. A prova *a priori*

Algumas diferenças iniciais do *EmB* em relação à *ND* são facilmente perceptíveis: no *EmB*, Deus torna-se o centro das indagações de Kant (ou ao menos o horizonte declarado em função do qual são tematizadas as demais questões). Vimos que a noção de Deus desempenhava igualmente um papel central na *ND*, ao estar na base da explicação de Kant acerca da maneira pela qual são possíveis todos os entes (na Seção II da obra), assim como do modo pelo qual substâncias contingentes estão submetidas a uma sucessão de determinações (Seção III). Acreditamos que essa estrutura geral do discurso teológico kantiano é mantida no *EmB*: como examinaremos, sua Primeira Seção buscará demonstrar a existência de Deus a partir da noção de possibilidade, enquanto que sua Segunda Seção sustentará que a noção de Deus precisa ser suposta a título de fundamento comum de todas as leis vigentes no mundo natural.

Ainda assim, pode-se argumentar que o interesse principal da *ND* não era desenvolver de maneira elaborada uma demonstração da existência de Deus; ou ainda, que sua demonstração não se mostrava principalmente preocupada em ser congruente com a representação do ente dotado das características tradicionalmente relacionadas ao objeto da teologia. Seu objetivo primordial consistia na discussão de princípios de metafísica ou ontologia (os princípios de contradição e de razão suficiente), assim como em apresentar novos princípios do conhecimento metafísico que, segundo a compreensão de Kant, estavam relacionados com sua concepção do princípio de razão¹⁰⁵.

No *EmB*, em contraste, todas as discussões são realizadas em prol de um esclarecimento acerca da possibilidade de demonstrar a existência de Deus. Assim, sua Primeira Seção apresenta o argumento kantiano a favor dessa existência; a Segunda argumenta que a demonstração apresentada na Primeira Seção é consistente com uma determinada maneira de conhecer a natureza; e a Terceira Seção, por fim, compara os argumentos das duas primeiras seções com demonstrações concorrentes à prova kantiana da existência de Deus.

Dado o caráter central da prova apresentada na Primeira Seção – uma vez que, como dissemos, a Segunda Seção visa a mostrar que a demonstração da Primeira serve de base para conhecer a natureza de determinada forma – nosso objetivo inicial consistirá em analisar a natureza da prova

¹⁰⁵Ainda que, como vimos, a noção de Deus efetivamente desempenhasse um papel fundamental na resolução das questões levantadas pela *ND*.

contida na Primeira Seção. Em seguida, buscaremos mostrar qual a relação enxergada pelo *EmB* entre a demonstração contida na Primeira Seção e o conhecimento da natureza contido na Segunda Seção. Por fim, buscaremos mostrar como Kant compreendia a relação entre sua argumentação e as argumentações concorrentes. Ao longo de nossa exposição, faremos referência esporadicamente às teses sustentadas pela *ND*, examinadas em nosso primeiro capítulo, a fim de esclarecer a maneira como compreendemos alguns aspectos das teses encontradas neste texto de 1762.

2.1.1. Da Estrutura Geral da Prova da Existência de Deus

Como se estrutura o argumento do *EmB* para demonstrar a existência de Deus? Encontramos uma formulação concisa de seu argumento “ontoteológico”¹⁰⁶ na última seção da obra. Aqui, a argumentação realizada em sua Primeira Seção é comparada às demais possíveis provas da existência de Deus. A título de introdução nessa demonstração kantiana, vale a pena citar o texto do *EmB*:

Aqui, [quer dizer, em sua prova da existência de Deus] investiga-se se, pelo facto de qualquer coisa ser possível, um qualquer existente não teria de ser pressuposto, e se aquela existência, sem a qual não se encontraria nenhuma possibilidade interna, não contém tais propriedades como as que ligamos em conjunto no conceito de Deus.¹⁰⁷

Podemos distinguir aqui dois momentos essenciais dessa argumentação ontoteológica: o primeiro passo corresponde à constatação de que a possibilidade interna de todas as coisas pressupõe alguma existência. Kant ocupa-se dessa tese na Segunda Consideração da Primeira Seção do *EmB*. Essa Consideração prepara o nexa ontológico e constitui o plano sobre o qual se desenvolve o discurso teológico do *EmB* na Terceira e Quarta considerações de sua Primeira Seção.¹⁰⁸

Dentro do *EmB*, a apresentação propriamente dita do argumento é precedida, na Primeira Consideração, por uma discussão “Da existência em geral”¹⁰⁹. É com base nessa análise que a tese da

¹⁰⁶ Em verdade, a designação “ontoteologia” é posterior (ocorrendo na *KrV* (A 632/B 660), sendo aí descrita como uma espécie de teologia transcendental, que acredita conhecer a existência do ente originário através de meros conceitos e sem o menor auxílio da experiência. Não obstante, ela é utilizada, por exemplo, por J. Schmucker para descrever o raciocínio exibido pelo *EmB* (em sua obra *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*).

¹⁰⁷ *EmB*, Ak. II, 157. Todas as traduções do *EmB*, salvo indicado em contrário, são de Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Inês Ribeiro Ferreira e Joana Quaresma Luís. É interessante notar como essa formulação é condizente com a que encontramos em outro escrito da década de 1760, a saber, a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*: “O principal conceito que se oferece aqui [quer dizer, no plano do conhecimento filosófico de Deus] ao metafísico é a existência absolutamente necessária de um ser. Para chegar aí, ele poderia, primeiro, perguntar: *seria possível que nada existisse?* Ora, se ele se apercebe de que, não sendo dada nenhuma *existência*, também *não há nada para pensar e nenhuma possibilidade*, então só pode investigar o conceito da existência daquilo que tem de estar no fundamento de toda a possibilidade. Esse pensamento se ampliará e estabelecerá o conceito do ser absolutamente necessário” (*Investigação*, Ak. II: 296-297). Assim, supostamente, a metodologia defendida pela *Investigação* para a filosofia (análise de conhecimentos que são dados aos filósofos, em lugar da construção – síntese – de conhecimentos, tal como a maneira de proceder na matemática) encontra no *EmB* um exemplo. O motivo pelo qual essa estratégia foi posteriormente abandonada por Kant é uma das questões mais interessantes se queremos determinar o destino desse gênero de investigação (teologia natural) na posterior fase crítica.

¹⁰⁸ Theis, “Introduction”, in: Kant, *L’unique argument possible pour une démonstration de l’existence de Dieu*, p. 55.

¹⁰⁹ Trata-se do título da Primeira Consideração do *EmB*.

“fundamentação da possibilidade na existência” é construída. Por isso, nossa primeira tarefa consistirá em um exame de algumas das afirmações do *EmB* sobre a existência em geral. Feito isso, passaremos à reconstrução dos principais momentos sobre os quais a existência de Deus é afirmada na Primeira Seção da obra.

2.1.2. Da Existência em Geral e da Possibilidade Interna

A Primeira Consideração do *EmB* sustenta: “A existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma”.¹¹⁰ Tal tese é apresentada em concorrência com interpretações divergentes sobre a noção de existência, que sugerem ou explicitamente afirmam a identificação da existência com uma determinação ou um predicado (são mencionados os nomes de Wolff, Baumgarten e Crusius).

Considere-se, por exemplo, a *Metaphysica* de Baumgarten. Nela, a existência (fundamentada na determinação completa de um ente) é tratada como aquilo por meio do qual é preenchida a indeterminação dos predicados contidos nesse ente. Haveria, portanto, um “aumento de ser” em um ente existente em relação a um ente meramente possível, pois não restaria indeterminação no existente. Nesse sentido, é possível dizer que, para a *Metaphysica*, há mais realidades em um existente (completamente determinado) do que em um meramente possível.¹¹¹

Contra essa tese, o *EmB* objeta ser possível pensar um ente com *todas* as suas determinações possíveis imagináveis (“sem omitir sequer o tempo e o espaço”¹¹²), ao explicarmos (determinarmos) em que tal ente consiste, mas isso não é suficiente para decidir se o mesmo é um ente efetivamente existente ou meramente possível. Portanto, conclui o *EmB*, ao afirmarmos a existência desse ente, não acrescentamos nenhum predicado novo, *pois é exatamente o mesmo ente* cuja existência é agora afirmada. Por isso, não é correto dizer que a existência seja algum predicado ou determinação – ou

¹¹⁰ *EmB*, Ak. II, 72.

¹¹¹ *EmB*, Ak. II, 76. Sobre a compreensão de Wolff e Baumgarten a respeito da existência, Annelise Maier afirma o seguinte: “Die bekannte Wolffsche Definition der *actualitas* als *complementum possibilitatis* erfährt bei Baumgarten (§ 55 [de sua *Metaphysica*]) eine nähere Erläuterung: Existenz wird definiert als Inbegriff der zusammen möglichen Affektionen in einem Ding. Sie bildet daher die Ergänzung der *essentia* oder inneren Möglichkeit, die ja als Inbegriff der zusammen möglichen Bestimmungen (*essentialia*) angesehen wird. D.h. Baumgarten betrachtet die durchgängige innere Bestimmung als das wesentliche Moment der Existenz.” cf. Maier, *Kants Qualitätskategorien*, p. 87. Ver também: Theis, *Introduction*, pp. 49-53.

¹¹² *EmB*, Ak. II, 72. É interessante notar como as determinações espaço-temporais, ao que tudo indica, são concebidas pelo *EmB* como determinações positivas das coisas. Logo abaixo, teremos oportunidade de ver que a representação de espaço efetivamente desempenha um papel importante na chamada “físico-teologia aperfeiçoada” da obra. Tal tese é abandonada com o advento do criticismo, ou ao menos a partir do momento em que é assumida a ideia de que tais determinações não devem ser atribuídas às coisas independentemente de nossa sensibilidade (algo que, na *KrV*, ocorre na Estética Transcendental). Dentro do *EmB*, Crusius é citado como um autor para quem as determinações espaço-temporais cumprem o papel de critério acerca do que conta como existente. Contra essa explicação, o *EmB* defende i) que esses predicados podem pertencer a coisas meramente possíveis; e que ii) que ela implica na tese de que tudo o que existe é de natureza espaço-temporal. Ak. II, 76.

que um predicado ou uma determinação possa servir de critério para o que é existente. Nisso consiste o primeiro resultado (preponderantemente negativo) da análise do *EmB* sobre a existência em geral.

O segundo resultado da análise do conceito de existência do *EmB* tem um caráter positivo: ela vem a ser identificada com a *posição absoluta* de uma coisa, enquanto que aos predicados é restringida uma posição meramente relacional. Nesse contexto, Kant distingue dois usos do conceito de ser: um emprego absoluto, quando é dito que algo simplesmente é (ou existe); e um relativo (respectiva ou relacional), como quando é dito que certa determinação convém a algum ente (ou quando a palavra “é” corresponde à cópula em um juízo). Para explicar a diferença entre a existência e o emprego de um predicado “normal”, é preciso atentar à maneira do que é posto por um juízo.¹¹³

Segundo a explicação do *EmB*, caso uma coisa seja afirmada como existente, a palavra “é” não se relaciona a uma determinação da coisa; pelo contrário, refere-se a nossos pensamentos sobre essa coisa. A “posição”, nesse caso, é absoluta, e não porque não se dispõe de nenhuma razão para sua afirmação, mas porque ela é posta simplesmente, quer dizer, abstração feita de toda relação a qualquer determinação. Com outras palavras: o termo “é” significa nesse caso que nosso conceito da coisa é verdadeiro, ou ainda, que constitui um conceito ao qual corresponde algo na realidade.¹¹⁴

Mesmo quando é dito, por exemplo, que “hexágonos regulares existem” – e empregamos a palavra “existem” como um predicado gramatical – isso não significa outra coisa senão que a representação desse hexágono é um conceito da experiência, ou um predicado que convém a certas coisas na natureza (como os alvéolos das abelhas). Por isso, Kant defende que a existência desse hexágono não deve ser procurada em sua essência (ou ente), mas “na origem do conhecimento” que temos dele.¹¹⁵

Assim, o *EmB* identifica existência à posição absoluta de um ente, enquanto que é atribuída uma posição relativa àquilo meramente possível. O que significa nesse contexto uma posição meramente relativa? O sentido dessa tese pode ficar mais claro se atentarmos ao uso do verbo “ser” como termo de ligação (cópula) nos juízos. A cópula “é” serve aqui para unir duas possibilidades (ou conteúdos representacionais), e por isso a posição é sempre meramente relativa. Se dissermos, por exemplo, que “um triângulo tem três lados”, então colocamos o conteúdo pensado no predicado “três lados” *em relação* com o sujeito “triângulo”; isto é, não colocamos absolutamente (ou em si) nem triângulo, nem três lados, mas apenas relativamente. Não se trata, nesse caso, de exprimir a ideia de

¹¹³ Nesse sentido, é relevante a seguinte passagem da obra: “‘Deus é Onipotente’ mantém-se necessariamente uma proposição verdadeira, mesmo no juízo daquele que não reconhece a sua existência, se compreende bem como tomo o conceito de Deus. *Todavia, a existência de Deus deve pertencer imediatamente ao modo como se coloca o seu conceito, visto que tal existência não se encontra nos próprios predicados*”. *EmB*, Ak. II, 74 (itálico nosso).

¹¹⁴ É interessante notar que o grau de esclarecimento obtido com a identificação efetuada pelo *EmB* entre existência e posição absoluta é relativizado em: Ak. II, 73.

¹¹⁵ Essas teses se relacionam com os motivos que levavam Kant a recusar o argumento ontológico cartesiano no *EmB* (*EmB*, Ak. II, 156).

que haja algo que efetivamente corresponde aos conceitos “triângulo” e “três lados”; antes, limita-se a empregar um predicado a uma mera apresentação de uma possibilidade, que ainda não demanda em si nenhuma posição absoluta.

A tese de que predicados (diferentemente de juízos de existência) expressam uma afirmação meramente relacional, por sua vez, nos aproxima da tese tratada na próxima Consideração da Primeira Seção, a saber, de que toda possibilidade interna demanda uma existência. Antes de vermos como o *EmB* defende essa tese, cabe notar que a ideia expressa pela posição meramente relacional efetuada pela afirmação predicativa nos aproxima do Princípio de Identidade da *ND*. Parece adequado dizer que, no *EmB*, o Princípio de Identidade aparece como o aspecto formal da possibilidade: toda predicação deve ser realizada em consonância com o princípio de contradição, pois tudo que se contradiz é “internamente impossível”,¹¹⁶ de modo que toda possibilidade deve exibir uma concordância entre as realidades nela contidas. Por outro lado, o fato de que algo seja pensável dentro dos limites estabelecidos por esse princípio não é suficiente para dar conta da noção de possibilidade interna. Por que as coisas se passam desse modo somente é compreensível depois de termos analisado em que consiste a noção de possibilidade interna.

2.1.3. Possibilidade Interna e Existência

Já o título da Segunda Consideração (“Acerca da possibilidade interna, na medida em que pressupõe uma existência”) indica a importância da *possibilidade interna* na estrutura da argumentação kantiana.¹¹⁷ Ora, uma pergunta pertinente nesse contexto, fundamental para a compreensão da argumentação da Primeira Seção do *EmB*, diz respeito ao significado a possibilidade interna.

Podemos buscar responder essa questão buscando apoio na *Metaphysica* do “wolffiano” Baumgarten. Para essa obra, a tarefa principal da ciência da ontologia consiste em expor quais são os predicados *internos e relativos* dos entes em geral. Predicados internos, por sua vez, se dividem em universais (aplicáveis a todos os entes singulares) e disjuntivos (aplicáveis de maneira excludente aos singulares).¹¹⁸ O que predicados internos universais e disjuntivos têm em comum – em contraste com

¹¹⁶ *EmB*, Ak. II, 77.

¹¹⁷ A importância da possibilidade interna para a argumentação geral do *EmB* em prol da demonstração da existência de Deus se deixa confirmar também pela seguinte passagem: “Além disso, noto que aqui [quer dizer, na argumentação efetuada pelo *EmB*] se não falará, sempre, de nenhuma outra possibilidade ou impossibilidade senão da chamada interna ou simples e absoluta”. *EmB*, Ak. II, 78.

¹¹⁸ Assim, a discussão sobre predicados internos e externos ocupa um lugar central na organização da filosofia primeira, uma vez que efetivamente estrutura o “tratado sobre os predicados dos entes” da *Metaphysica*, ou seja, a parte da obra dedicada à exposição da Ontologia. Assim, predicados internos universais são tratados no Capítulo I da Primeira Parte da *Metaphysica*; internos disjuntivos são objeto de exame de Baumgarten no Capítulo II da Primeira Parte; e, por fim, o

predicados externos ou relativos – é o fato de serem todos ditos de entes de forma absoluta, quer dizer, predicáveis de entes independentemente de qualquer relação que mantenham com outros entes. Dito de outro modo: a possibilidade interna diz respeito à possibilidade de um ente enquanto o mesmo é considerado sem que outros entes sejam levados em consideração.

Acerca da diferença entre determinações internas e externas de um ente possível, a *Metaphysica* afirma o seguinte:

DETERMINATIONES possibilis aut sunt in eo repraesentabiles, etiamsi nondum spectetur in nexu, ABSOLUTAE, aut tunc demum, quando spectatur in nexu, §. 10, RESPECTIVAE (assumptivae). Determinationes possibilium respectivae sunt RESPECTUS (habitudines, τὰ πρὸς τὶ, relationes latius dictae, vel ad extra, vel ad intra). Respectus possibilium in iisdem in se spectatis non repraesentabiles sunt RELATIONES (strictius dictae, ad extra). Relationes possibilium sunt eorundem DETERMINATIONES EXTERNAE (relativae, ad extra, extrinsecae), reliquae omnes, INTERNAE.¹¹⁹

Voltemos nossa atenção para o *EmB*. Para a obra, um elemento incontornável na explicação da possibilidade interna consistia na compatibilidade lógica das realidades contidas na possibilidade em questão, as quais precisavam estar conformes ao princípio de contradição. Ou seja, a concordância entre sujeito e predicado consistia no aspecto formal da possibilidade, expressa por Kant pela ideia do aspecto formal da possibilidade¹²⁰. Agora, é preciso buscar apresentar por que o *EmB* sustentava que toda possibilidade interna está fundamentada sobre alguma existência. Para tanto, é importante atentarmos para o contraste proposto por Kant entre os aspectos formal e material das possibilidades.

Em termos simples, o material¹²¹ da possibilidade consiste nas realidades representadas como existentes em toda possibilidade; na falta dessas realidades, sustenta o *EmB*, haveria ausência de qualquer conteúdo representacional dessa possibilidade – o que equivaleria a dizer que a possibilidade não é nada, ou inexistente. Dito de outra maneira: uma vez que a possibilidade interna de toda entidade repousa sobre a compatibilidade (lógica) das realidades nela representadas, a existência de algo correspondente a essas notas ou realidades, cuja concordância possibilita em última instância a apresentação de uma possibilidade, constitui uma condição necessária adicional para a possibilidade de todo ente. Essa linha argumentativa é apresentada pelo *EmB* na seguinte passagem:

Do mesmo modo, em cada possibilidade, têm de ser distinguidos o qualquer coisa que é pensado e, em seguida, a concordância com o princípio de não-contradição daquilo que, ao mesmo tempo, é pensado nisso. Um triângulo que tem um ângulo recto é em si mesmo possível. O triângulo, tal como o ângulo recto, são os dados ou o elemento material neste

Capítulo III é dedicado à exposição dos predicados externos ou relativos (BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 7-350).

¹¹⁹ BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 37. Na tradução alemã, lemos: “Die BESTIMMUNGEN eines Möglichen sind entweder schon in ihm vorstellbar, obwohl es noch nicht in Verknüpfung betrachtet wird, dann sind es ABSOLUTE BESTIMMUNGEN, oder erst dann vorstellbar, wenn es in Verknüpfung betrachtet wird (§ 10), dann sind es BEZIEHUNGSBESTIMMUNGEN (Bestimmungen, die etwas hinzunehmen). Die Beziehungsbestimmungen des Möglichen sind BEZIEHUNGEN (Verhältnisse, τὰ πρὸς τὶ, Relationen in weiterer Bedeutung, nach außen und nach innen). Beziehungen, die nicht vorstellbar sind, wenn das Mögliche in sich betrachtet wird, sind RELATIONEN (in engerer Bedeutung, nach außen, extrinsische). Die Relationen des Möglichen sind deren AUSSERE (relative, äußerliche) BESTIMMUNGEN, alle übrigen deren INNERE BESTIMMUNGEN”, p. 69.

¹²⁰ *EmB*, Ak. II, 78.

¹²¹ *EmB*, Ak. II, 89-90.

possível, mas a concordância de um com o outro de acordo com o princípio de não-contradição é o elemento formal da possibilidade.¹²²

Ou seja, caso esses *data* faltassem, o material da possibilidade, a possibilidade como tal não seria pensável, pois não haveria nada a ser pensado. Em outras palavras, a noção de possibilidade seria incoerente. Esse é um outro caso, não contemplado por aquele expresso pelo conflito lógico (formal), no qual a possibilidade inteira seria aniquilada, “pois, então, nada de pensável é dado, mas todo o possível é algo que pode ser pensado e ao qual convém a relação lógica, de acordo com o princípio de não-contradição”.¹²³ E é justamente sobre o aspecto material da possibilidade interna, o qual não é redutível ao princípio lógico da identidade (ou de contradição), que o *EmB* vai buscar construir seu argumento para demonstrar a existência de Deus.

Antes de vermos como essa demonstração se dá, contudo, é preciso observar como Kant defende sua tese de que a fundamentação desse componente material, necessário de toda possibilidade, não pode ser explicado por outra possibilidade. Quer dizer, por que toda possibilidade interna precisa recorrer, em última instância, a uma posição absoluta – ou seja, que toda possibilidade interna repousa, ultimamente, sobre a afirmação de uma existência. Assim, o passo seguinte do argumento ontoteológico de Kant consiste na defesa da tese de que o aspecto material da possibilidade pressupõe sempre um existente (ou uma existência) como seu fundamento (real). Por quê?

Como já vimos, a simples ausência de conflito lógico nas possibilidades não é suficiente para que elas tenham conteúdo. Que pensemos na possibilidade “corpo”, como exemplifica Kant. Se atribuirmos a ele uma posição relativa, expressa pelo juízo “o corpo está em chamas” e buscarmos explicar tal possibilidade pelo princípio de contradição – pois as noções de “corpo” e “chama” não são incompatíveis (não geram contradição), e portanto expressam uma concordância lógica – tal estratégia não é suficiente para dar conta do fato de que as palavras “corpo em chamas” constituem efetivamente uma possibilidade.

Ora, além da consistência formal (lógica) é preciso que possibilidades (no caso, os conceitos ou notas “corpo” e “em chamas”) estejam disponíveis ao pensamento. Caso não houvesse nada que contasse ao pensamento a título de existente, algo que pudéssemos comparar de acordo com o princípio de contradição, então toda contradição desapareceria.

Se quiséssemos tentar fundamentar o aspecto material da possibilidade “corpo” mediante todas as notas contidas nele (por exemplo: extensão, impenetrabilidade, força etc.), dizendo que elas não exibem nenhum conflito lógico e, justamente por isso, são capazes de constituir uma possibilidade mais complexa, então se recolocaria a pergunta acerca da maneira como a possibilidade dessas realidades mais simples pode ser explicada. Chegaríamos num ponto (no exemplo do *EmB*, os

¹²² *EmB*, Ak. II, 77-78.

¹²³ *EmB*, Ak. II, 78.

conceitos de extensão e de espaço são limites para a fundamentação da possibilidade “corpo em chamas”) onde as possibilidades pensadas não poderiam mais ser decompostas.

Quer dizer, estar-se-ia diante da seguinte disjunção: ou bem afirmamos de maneira absoluta elementos últimos das possibilidades (conceitos indecomponíveis), que servem de fundamento às demais possibilidades e lhes dão conteúdo; ou bem buscamos fundamentar o aspecto material das possibilidades por meio da ausência de contradição. O problema com a última alternativa consiste no fato de que ela claramente levaria a um regresso ao infinito, o que geraria, em última instância, que as possibilidades não obteriam nenhuma explicação.

Talvez não seja preciso aceitar a existência de elementos últimos de nosso pensamento para compreender o sentido da argumentação de Kant (ou talvez esse não seja o ponto para o qual seu argumento quer chamar a atenção). Dizemos isso porque é possível que o esforço central do *EmB* (demonstrar a existência de Deus) estivesse suficientemente assegurado caso Kant tenha sucesso em seu intento de mostrar que tal regresso ao infinito somente pode ser evitado caso se reconheça que a existência é o que serve de fundamento a todas as possibilidades. É sempre a posição absoluta o que garante o conteúdo incontornável de toda possibilidade interna, reportando nosso pensamento à existência. Na ausência dessa posição absoluta, toda possibilidade interna seria efetivamente impossível.

O essencial na explicação do aspecto material de toda possibilidade interna é, portanto, o seguinte: para que haja alguma, nossos conceitos precisam se reportar a algo. Esse estado de coisas é descrito pelo *EmB* por meio de seu exemplo da possibilidade do conceito de espaço ou de extensão:

Posto que, por agora, não podereis mais decompor mais o conceito de extensão em *data* mais simples, para mostrar que nele nada há de antagônico, tal como tendes necessariamente de chegar, por fim, a qualquer coisa cuja possibilidade não pode mais ser analisada, a questão é, então, aqui, a de saber se o espaço ou a extensão são palavras vazias, ou se elas indicam qualquer coisa.¹²⁴

Claramente, para que o conceito de extensão possua algum significado, é condição necessária dessa possibilidade que sua matéria (espaço, extensão) denotem **algo** existente. Aqui, é feita a passagem da “afirmação relativa” à “posição absoluta” desse aspecto material da possibilidade.

Observe-se, por fim, que o exemplo kantiano que visa a mostrar a dependência de toda possibilidade de uma existência (em realidade, Kant apresenta tal argumentação a fim de tornar compreensível o pensamento da existência que está sempre na base mesmo da possibilidade interna¹²⁵) resulta na afirmação das propriedades espaciais das coisas. Como veremos, isso está em consonância com certas teses posteriores do *EmB*, em particular de sua Segunda Seção, onde Kant sustenta que a unidade na multiplicidade das essências das coisas pode ser demonstrada por meio das

¹²⁴ *EmB*, Ak. II, 80-1.

¹²⁵ *EmB*, Ak. II, 80.

propriedades do espaço.

2.1.4. Duas Impossibilidades Diferentes?

A compreensão da pressuposição necessária a toda possibilidade interna é central para o argumento ontoteológico kantiano, pois através dela o *EmB* explicava que a privação absoluta de toda a existência desencadearia a supressão de toda possibilidade. Se não há um existente, então toda possibilidade está aniquilada, uma vez que qualquer possibilidade repousa, em última instância, sobre uma base atual (existente). Assim como Kant considera a contradição como o *formal da impossibilidade*, o *EmB* identifica agora essa privação com o *real da impossibilidade*. E assim como a obra julgava encontrar uma explicação para o motivo de haver uma impossibilidade formal (a transgressão do princípio lógico de contradição), Kant acreditava ser também capaz de explicar o aspecto real da impossibilidade. Para tanto, o *EmB* precisava ampliar sua análise acerca da relação entre possibilidade interna e existência.

Assim, a Segunda Consideração afirma não ser possível identificar privação absoluta da existência e contradição. No primeiro caso, simplesmente não é afirmado (ou posto) nada. Uma contradição, por outro lado, consiste sempre no conflito entre determinações ou predicados incompatíveis (as quais pressupõem a referência a alguma existência). Por isso, nenhuma contradição poderia resultar de uma negação absoluta de toda existência. Levando em conta os desenvolvimentos do *EmB*, teríamos uma contradição caso quiséssemos negar toda existência mas sustentássemos ser possível resguardar alguma possibilidade¹²⁶.

Em sua continuação, o *EmB* apresenta agora uma tese controversa entre alguns de seus comentadores. O título da Segunda Observação é o seguinte: “É pura e simplesmente impossível que absolutamente nada exista”, e Kant prossegue da seguinte maneira:

Aquilo de que toda a possibilidade em geral foi suprimida é pura e simplesmente impossível. Pois estas são expressões com o mesmo significado. Mas, em primeiro lugar, através do que se contradiz a si mesmo, é suprimido o elemento formal de toda a possibilidade, a saber, a concordância com o princípio de não-contradição; por isso, aquilo que se contradiz a si mesmo é pura e simplesmente impossível. Mas este não é o caso no qual temos de considerar a total privação de toda a existência. Pois aí não se encontra, como foi mostrado, qualquer contradição interna. Simplesmente, por meio daquilo em que são suprimidos o elemento material e os *data* para todo o possível, é também negada qualquer possibilidade. Ora, tal acontece por meio da supressão de toda a existência; portanto, se toda a existência é negada, toda a possibilidade interna é também suprimida. *Com isso, é pura e simplesmente impossível que absolutamente nada exista.*¹²⁷

O que Kant queria dizer com essa passagem? Trata-se de um mero problema de expressão, ou efetivamente nos encontramos aqui diante de uma identificação entre a impossibilidade absoluta e a

¹²⁶ *EmB*, Ak. II, 78.

¹²⁷ *EmB*, Ak. II, 79 (itálico nosso).

privação completa da existência? Uma tal identificação soa estranha, pois “impossibilidade completa” e “supressão completa da existência” não são expressões sinônimas, ao menos à primeira vista.

Vejamus uma interpretação do argumento do *EmB* que identifica nessa linha de raciocínio uma falácia. Em *Kant und die Frage nach Gott*, G. Sala afirma o seguinte:

Até agora [i.e. na argumentação do *EmB*] foi dito: *se* existe algo possível, então é preciso que haja algo existente. Agora, Kant abandona essa tese incontroversa e afirma: é incondicionalmente preciso que haja algo existente, pois senão toda possibilidade seria aniquilada – e justamente isso é absolutamente impossível!¹²⁸

Para Sala, a equivocidade do *EmB* consiste na identificação entre, por um lado, uma afirmação que diz respeito ao conteúdo (ou, mais precisamente, à ausência de todo e qualquer conteúdo) – “completamente nada¹²⁹” ou “nada é possível”; e, de outro lado, uma afirmação de natureza modal (“impossível”). Sobre essa equivocidade repousaria o seguinte sofisma: “dado ser impossível que não haja nenhuma possibilidade, conclui-se ser absolutamente impossível que não exista nada”. A importância de uma tal objeção não é pequena, especialmente se levarmos em conta o desenvolvimento posterior da argumentação do *EmB*: é por base nas reflexões sobre essa impossibilidade (onde nada existe), que Kant concluía pela existência de um ente necessário, fundamento de toda existência e que, por isso, deve ser identificado a Deus.

A derivação da existência a partir da impossibilidade da negação das possibilidades constitui um elemento essencial da demonstração kantiana da existência de Deus. Mas acreditamos que a objeção de Sala somente é cogente caso a impossibilidade que o *EmB* busca evitar com a afirmação de um ente necessário consista em uma impossibilidade advinda de uma desatenção de princípios lógicos (de uma contradição).

O desenvolvimento da Segunda Consideração (seus números 2 e 3) sustentam não haver nenhuma contradição na negação de toda existência. Por isso, o *EmB* não pode estar amparado sobre a impossibilidade lógica para afirmar que “aquilo pelo que toda possibilidade em geral é suprimida” e “a impossibilidade absoluta” são expressões sinônimas. Se uma tal impossibilidade não pode surgir por razões lógicas, como é possível explicá-la?

Se Kant sustenta agora que “a privação completa de toda existência”¹³⁰ representa uma impossibilidade, uma interpretação coerente com o *EmB* consiste em compreendê-lo como afirmando que uma pré-condição a toda possibilidade não é realizada; além disso, precisamos identificar essa pré-

¹²⁸ “Bisher wurde gesagt: Wenn es etwas Mögliches gibt, dann muss es irgendein Existierendes geben. Jetzt geht Kant über diese unbestrittene These hinaus und behauptet: Es muss unbedingt etwas Existierendes geben, weil sonst alle Möglichkeit aufgehoben wird – und genau dieses letztere ist schlechterdings unmöglich!”. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, p. 121 (tradução nossa). P. Guyer também enxerga problemas nessa argumentação: “This argument is patently fallacious, because it infers from ‘Necessarily, something exists’ to ‘Something exists necessarily’”. Guyer, *Kant*, p. 145.

¹²⁹ Ao final do *EmB*, Kant resume assim sua prova: “É apenas no facto de a negação da existência divina ser, completamente < dass die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist >, nada que reside a diferença entre a sua existência e a das outras coisas”. *EmB*, Ak. II, 162.

¹³⁰ *EmB*, Ak. II, 79.

condição com o material de toda possibilidade, pelo qual toda realidade é dada. Em princípio não é impossível (não é contraditório) que não haja realidade alguma. Unicamente precisamos nos perguntar se restaria alguma possibilidade se toda existência fosse negada. A resposta do *EmB* é clara: não restaria nada, pois toda possibilidade é fundamentada por uma existência. Assim, o resultado é certamente uma espécie de impossibilidade (uma privação absoluta), mas que não pode ser explicada por meio da contradição.¹³¹

As ambiguidades do *EmB* levam Sala inclusive a contestar a natureza *a priori* do argumento de Kant: “Como *sabemos* que em geral há possibilidade, que o possível é (e por isso toda possibilidade) possível? Ou como sabemos que a possibilidade interna ocorre?”¹³² Segundo Sala, o *EmB* estava empenhado em assegurar-se de maneira *a priori* da existência da possibilidade, e por isso Kant identificava de maneira tácita (e ilegítima) impossibilidades formal e material. Uma vez que tal identificação é inválida, e dado que ela constitui o ponto de partida efetivo da demonstração kantiana da existência de Deus, Sala defende que o *EmB* repousa sobre um sofisma.

Acerca do caráter *a priori* do argumento kantiano, devemos observar o seguinte: lemos na Quarta Consideração que “O argumento que damos da existência de Deus está meramente construído de tal modo porque qualquer coisa [*etwas*] é possível. Por conseguinte, é uma prova que pode ser perfeitamente apresentada *a priori*”.¹³³ Ou seja, o caráter *a priori* da argumentação kantiana depende essencialmente do fato de que o *EmB* parte da noção de *possibilidade em geral*, noção cuja consistência ou possibilidade não é colocada em questão. Efetivamente, se ela mesma fosse colocada em questão, o argumento em si não teria condição alguma de funcionar (uma vez que seu próprio ponto de partida não seria dado como estabelecido). Que haja alguma possibilidade, ou que a noção de uma possibilidade em geral é concebível, eis um ponto de partida incontestado da argumentação kantiana. É sobre ela que repousa sua prova da existência de Deus.¹³⁴

¹³¹ Ao analisar tal passagem do *EmB*, Theis faz referência à chamada *Metafísica Pölitz* (Ak. XXVIII 1, p.310), a fim de interpretar a impossibilidade de uma privação completa da existência; nesse texto, Kant desenvolve uma linha de raciocínio segundo qual: “Il est absolument impensable que n'existe rien du tout, car la condition même pour penser que rien n'existe, est précisément qu'existe quelque chose : si rien n'existait, la pensée serait à vide, car il n'y aurait aucune réalité à penser ; par conséquent, on ne pourrait pas non plus penser la négation d'une réalité.” O próprio Theis faz referência à maneira problemática de se expressar de Kant, concedendo que o sentido de uma impossibilidade absoluta de uma privação completa da existência não se permite compreender somente a partir das premissas do texto kantiano. Cf. “Notes du traducteur”, in: Kant, *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, p. 198.

¹³² “Wie wissen wir, dass es überhaupt Mögliches gibt, dass das Mögliche möglich (und deshalb alle Möglichkeit) ist? Oder wie wissen wir, dass die innere Möglichkeit stattfindet?”. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, p. 124 (tradução nossa).

¹³³ *EmB*, Ak. II, 91. Trad. ingl.: 134-135.

¹³⁴ Sobre o ponto de partida da argumentação do *EmB*, ver também as considerações de J. Schmucker: tal ponto é “nämlich die Welt der möglichen Dinge, wobei diese so vorgestellt wird, dass sie wesentlich über die der aktuell existierenden Dinge hinausreicht. Kant diskutiert diese Voraussetzung seiner Argumentation nicht ausdrücklich, sondern übernimmt sie aus den Vorstellungen der damaligen Philosophie, die selbst wieder auf ältere der Scholastik zurückgehen, als selbstverständlich”. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 64-5. Acreditamos ser possível aproximar a noção de algo “em geral” da noção de “pensamento”. Assim, é possível dizer que o argumento do *EmB* repousa sobre o fato de que algo é pensável.

2.1.5. Duas Possibilidades Diferentes?

Recapitulemos os passos iniciais do argumento para a existência de Deus até aqui examinados. O *EmB* distingue, inicialmente, entre os aspectos formal e material de toda possibilidade. Em seguida, é abordada a questão sobre a relação entre possibilidade (interna) e existência, ou sobre por que toda possibilidade pressupõe uma existência. É então indicado que a supressão completa de toda possibilidade significa uma (espécie de) impossibilidade.

Como argumentamos, uma vez que o ponto de partida da reflexão kantiana é o conceito de possibilidade (ou ainda, a ideia de que a noção de possibilidade em geral é uma noção legítima), um dos objetivos principais do *EmB* consiste em explicar o que decorre dessa noção. Ou seja, será buscada uma base conceitual para negar a ausência dessa possibilidade. O que pode realizar tal intento?

Lembremos o que pode ocasionar uma tal ausência. Vimos que o *EmB* distinguia “dois aspectos”, por assim dizer, da impossibilidade: o formal (a violação do princípio de contradição) e o material (a negação total da existência). Uma vez que há algo possível em geral, é possível dizer que o formal da impossibilidade é evitado por meio de uma obediência às leis lógicas. Mas como evitar o material da impossibilidade? Quer dizer, como explicar ser falso que não há existência alguma?

Repitamos: dada a própria maneira pela qual o problema é colocado pelo *EmB*, é preciso ser encontrada uma justificação para a noção de possibilidade. Ora, uma vez que toda possibilidade repousa sobre uma existência, é preciso afirmar a existência de algo. Esse ente, enquanto base de toda possibilidade, deverá ser capaz de fundamentar a possibilidade em geral¹³⁵. Mas como precisa ser um ente a ponto de ser capaz de explicar a possibilidade em geral? Tal objetivo é reservado às Considerações seguintes do *EmB*.

Para o *EmB*, a definição nominal de ente necessário corresponde a algo cujo oposto é em si mesmo impossível¹³⁶. Ora, o ente que existe a título de fundamento de toda possibilidade deve ser considerado como necessário, uma vez que seu oposto aniquila a noção de possibilidade. Assim, a tarefa do *EmB* na Terceira Consideração consistirá em expor o que é possível saber desse ente, uma vez estabelecida a compreensão de seu caráter necessário.

Antes de examinarmos como o *EmB* realiza tal exposição, notemos que a caracterização da

¹³⁵ É possível perguntar-se sobre as garantias que temos em supor que há um ente na base de toda possibilidade: poderia haver vários entes, por exemplo. A linha de raciocínio de Kant parece ser a de que a noção de necessidade absoluta somente pode ser adequadamente justificada por meio de um ente que seja absolutamente necessário. Como veremos, esse é um ponto sobre o qual devemos encontrar mudanças com a *KrV*.

¹³⁶ *EmB*, Ak. II, 81. A *Ontologia* (§ 279) define o necessário como aquilo cujo oposto é impossível ou envolve contradição. A *Metaphysica* (§ 101) segue Wolff nesse quesito, e caracteriza o necessário como aquilo cujo oposto é impossível (e o contingente como não necessário). Cabe observar que a identificação wolffiana entre contraditório e impossível não parece ser seguida pelo *EmB*, por conta da distinção operada pela obra entre o formal e o material da impossibilidade.

necessidade desse “primeiro fundamento real”¹³⁷ de toda possibilidade é antecedida por uma distinção operada dentro do conceito de possibilidade em geral. O *EmB* enxerga duas maneiras pelas quais pode ocorrer a relação entre possibilidade e realidade: “Qualquer possibilidade está dada em qualquer coisa efectiva, ou nesta mesma como uma determinação, ou através dela como uma consequência”. Dito de outra maneira, o *EmB* realiza uma dicotomia dentro do conceito de possibilidade. Segundo Kant, é preciso compreendê-la seja como uma *determinação*, seja como uma *consequência* de um existente.¹³⁸

Embora o *EmB* não afirme, tal distinção, dentro da obra, serve à tarefa de abrir espaço para a diferença entre dois tipos distintos de entes (ou de possibilidades), a saber, o ente necessário (cuja pensabilidade demanda sua existência) e os demais entes (cuja possibilidade interna advém do fato de algo diverso que existe e constitui seu fundamento).¹³⁹ Tal dicotomia parece necessária também para distinguirmos o que é possível daquilo que é existente: se toda possibilidade (compreendida aqui como um sinônimo de ente) somente for pensada como existente, e não como consequência de algo existente, então a distinção entre o que é possível e o que é existente parece desaparecer.

Cabe perguntar se as teses avançadas anteriormente pelo *EmB* são suficientes para justificar tal distinção. Comentadores se dividem acerca dessa questão, e não sem razão, pois o ponto de Kant é realmente sutil. K. Reich, por exemplo, sustenta que a introdução da distinção entre possibilidade como determinação ou consequência de um existente não encontra amparo suficiente nas teses anteriormente expostas por essa obra de Kant¹⁴⁰.

J. Schmucker, por outro lado, defende ser bem fundamentada a introdução dessa diferença no contexto do *EmB*. O motivo disso, segundo o autor, é que o ente cuja possibilidade não precede sua existência, mas decorre logicamente dela, quer dizer, cuja possibilidade é idêntica com a existência (sendo uma determinação da existência), já tinha sido mencionado anteriormente pelo *EmB* – ainda que de forma geral, quando Kant sustenta que, se nada existe, não pode haver possibilidade alguma; logo, se nada existir, “há” somente impossibilidade. Dito de outro modo: Schmucker pensa que ambas possibilidades foram abordadas no desenvolvimento anterior (e sua diferença sugerida): tanto a

¹³⁷ *EmB*, Ak. II, 79.

¹³⁸ *EmB*, Ak. II, 79: “Ou o possível é apenas pensável, na medida em que ele próprio é efectivo, e então a possibilidade está dada no efectivo como uma determinação; ou ele é possível porque qualquer outra coisa é efectiva, quer dizer, a sua possibilidade interna é dada como uma consequência por meio de uma outra existência.” Sobre esse ponto, Schmucker afirma: “Nun folgt Kant in der n. 4 der 2. Betrachtung ganz logisch die grundsätzliche Diskussion zwischen der den Möglichkeiten zugrunde liegenden Existenz und den Möglichkeiten der Dinge selber, wobei er unterscheidet zwischen der Möglichkeit als *Bestimmung* eines Wirklichen (Existierenden) und als *Folge* eines Wirklichen (Existierenden)” (Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 78).

¹³⁹ Note-se que o próprio *EmB* admite a natureza um pouco injustificada dessa distinção, uma vez que o exemplo do único ente capaz de exemplificar a possibilidade que “somente é pensável enquanto existente” (trata-se claramente, como veremos, da ideia de Deus) não pode ainda ser adequadamente mencionado, pois resta ainda a provar sua existência.

¹⁴⁰ Segundo Reich, tal distinção é injustificada na Segunda Consideração, cujo objetivo era o de expor a relação entre possibilidade interna e existência. Ver: Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 79.

possibilidade que somente é pensável enquanto existente (o que se relaciona particularmente com o número 3 da Segunda Consideração, que vincula a supressão da existência com a possibilidade em geral); quanto aquelas possibilidades que são possíveis porque algo delas distinto é existente (quando Kant tratou das possibilidades das *coisas* e formulou o princípio de que sua possibilidade pressupõe uma existência e somente pode estar fundada em uma existência¹⁴¹ – algo que ocorre nos números 1 e 2 da Segunda Consideração).

Como resultado dessas teses do *EmB*, o quadro geral que obtemos é o seguinte: Kant parte em seu argumento para demonstrar *a priori* a existência de Deus do exame das possibilidades, e distingue aí duas espécies diferentes. A primeira (o primeiro tipo de ente) é concebida como uma determinação do existente, sendo sua possibilidade idêntica à existência. As demais possibilidades são compreendidas como encontrando seu fundamento no que é existente. Dentro da estratégia da obra, a intenção de Kant consiste em identificar a primeira possibilidade àquilo que está a título de fundamento de toda realidade, enquanto os demais entes possíveis vêm a ser explicados por meio daquilo que é unicamente existente (a possibilidade que não é consequência do existente, mas idêntica a ele).

Hans Seigfried, por sua vez, reconhece nessa distinção teses defendidas por Francisco Suárez em suas *Disputationes metaphysicae*. De acordo com Suárez, ser uma *coisa possível* significa existir apenas em uma causa; isso, por sua vez, significa que “existe em ato uma coisa na natureza que tem o poder de produzir a coisa possível na natureza”. Isso corresponderia, segundo Seigfried, à terminologia kantiana de algo que é possível porque há outra coisa existente (em ato), ou seja, sua possibilidade interna não é outra coisa senão um resultado (consequência) da atualidade de outra coisa. Assim, ser uma coisa meramente possível significa existir apenas no poder (*potentia*) de uma coisa na natureza¹⁴².

De qualquer forma, parece-nos que, por meio dessa distinção, o *EmB* buscava se resguardar, ainda que indiretamente, contra duas possíveis interpretações de sua argumentação: em primeiro lugar, da ideia de que toda possibilidade deve ser identificada com Deus (de modo a identificá-lo a um ente extenso, por exemplo). De outro lado, Kant pretendia encontrar nessa distinção uma resposta à chamada “oposição real”. Como veremos abaixo, tal distinção é importante para o *EmB* esclarecer sua tese de que “o ente necessário contém a realidade suprema”¹⁴³.

¹⁴¹ Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 79. Uma descrição da oposição entre Reich e Schmucker pode ser encontrada em: Theis, *La raison et son Dieu*, p. 76-77.

¹⁴² Ser uma coisa existente, em contraste (ainda segundo Suárez), significa não ser meramente no poder de outra coisa, mas ser ela mesma na natureza. Por isso, Suárez identifica existir fora de sua causa com existir em si (*in se*). Ver: Seigfried, “Kant’s thesis about being anticipated by Suárez?”, p. 513. A difusão dos escritos de Suárez na metafísica escolástica alemã do século XVII e sua sucessiva influência sobre a *Aufklärung* (ou seja, sobre autores como Christian Wolff) são conhecidas (ver, por exemplo: Honnfelder, *João Duns Scotus*, p. 195).

¹⁴³ *EmB*, Ak. II, 85.

A dificuldade em introduzir tal distinção dentro do conceito de possibilidade é admitida pelo próprio *EmB*, quando Kant concede ter problemas para exemplificar, dentro de seu argumento, o possível que somente é pensável enquanto é existente – uma vez que se trata do ente necessário, cuja existência ainda será objeto de exposição na Consideração seguinte¹⁴⁴. Aqui encontramos um ponto difícil dessa argumentação “ontoteológica”: o *EmB* buscava demonstrar a existência do ente necessário para justificar a noção de possibilidade, mas as realidades cuja existência ele defendia serem supostas como existentes para explicar a noção de possibilidade (realidades espaciais) não se deixam identificar com esse ente, senão a título de consequência do mesmo. Ou seja, até o presente momento, no texto do *EmB*, a existência do ente cuja existência precede ou é idêntica com sua existência não havia sido demonstrada (uma tarefa reservada à Consideração subsequente).

Teremos oportunidade de aprofundar nossa análise ao examinar a afirmação da Terceira Consideração de que “o ente necessário contém a realidade suma”¹⁴⁵.

Mediante essa distinção, de qualquer modo, o *EmB* buscava tornar mais preciso um ponto deixado em aberto pela *ND*, ao menos no contexto de sua Proposição VII. No texto de 1755, Kant descrevia Deus como fonte de todas as realidades.¹⁴⁶ Tal descrição podia sugerir ao leitor que todas as realidades devem ser efetivamente atribuídas a Deus, ou supor uma espécie de “spinozismo”, na medida em que o ente necessário podia ser compreendido como dotado da propriedade da extensão.¹⁴⁷ Se o *EmB* distingue agora entre duas maneiras distintas de possibilidade, abre-se espaço para uma diferença radical entre o fundamento de todas as possibilidades e as demais possibilidades fundamentadas.

Como dissemos, a Segunda Consideração do *EmB* obtinha a diferenciação entre duas razões primeiras da possibilidade interna e/ou absoluta: de um lado, o Princípio de Contradição é considerado como o primeiro fundamento lógico, “porque jaz na concordância com ele o formal da possibilidade”.¹⁴⁸ De outro, Kant identificava “aquele existente, pelo qual como um fundamento está dada a possibilidade interna de outros¹⁴⁹”, ao primeiro fundamento real da possibilidade absoluta.

A tarefa das Considerações restantes da Primeira Seção do *EmB* será a de mostrar no que

¹⁴⁴ “Os exemplos esclarecedores não podem ainda, de forma conveniente, ser aqui criados. A natureza daquele sujeito que é o único que pode servir como exemplo nesta consideração deve, primeiro que todos, ser mencionado” (*EmB*, Ak. II, 79).

¹⁴⁵ *EmB*, Ak. II, 85.

¹⁴⁶ *ND*, Ak. I, 396: Deus era descrito aqui como “omnis realitatis fonte”.

¹⁴⁷ Sobre a relação entre “spinozismo”, *ND* e *EmB*, ver: Laberge, *La théologie kantienne précritique*, p. 143: “Pour Spinoza, selon Kant, toutes les possibilités internes, toutes les *realitates*, sont des déterminations (Bestimmungen) de l’existence absolument nécessaire. Par ailleurs, seules certaines possibilités internes, certaines *realitates* sont des déterminations du Dieu kantien ; les autres n’en sont que les conséquences (Folgen). Pour employer le vocabulaire du chapitre de la *Critique de la Raison pure* consacré à l’Idéal transcendantal, le Dieu spinoziste est au fondement (zum Grunde liegen) des possibilités internes en tant qu’Inbegriff, le Dieu kantien en tant que Grund”.

¹⁴⁸ *EmB*, Ak. II, 80.

¹⁴⁹ *EmB*, Ak. II, 79.

consiste tal primeiro fundamento real – mais especificamente, que ele pode ser efetivamente identificado à noção tradicional de Deus. Nesse sentido, podemos falar de uma preocupação do *EmB* em apresentar-se conforme a preceitos da teologia tradicional.

De qualquer maneira, as análises realizadas pela Segunda Consideração já apontam para o significado central desse primeiro fundamento no que diz respeito à compreensão ontológica apresentada pelo *EmB*: trata-se de uma condição necessária de toda possibilidade interna, pois a matéria/realidade de toda possibilidade é garantida por ele. Nisso, a ontologia apresentada pelo *EmB* não se distancia significativamente daquela da *ND*.

2.1.6. A Existência e as Propriedades do Ente Necessário (Terceira Consideração da Primeira Seção)

Podemos dizer que começamos a vislumbrar de que maneira o *EmB* pensava mostrar o caráter necessário do ente que está na base de toda possibilidade: caso não houvesse um ente necessário (algo cujo oposto é impossível em si), a própria noção de que algo é possível não teria apoio. A Terceira Consideração propõe-se a tratar agora “Da existência absolutamente necessária”. Ela inicia com a indicação da já mencionada “definição nominal” desse ente: “é absolutamente necessário aquilo cujo oposto é em si mesmo impossível”.¹⁵⁰ A referida nominalidade repousa sobre o fato de ela não expor por que seu oposto é impossível. Ora, o *EmB* propõe-se justamente a mostrar por que há um ente que deve ser considerado como necessário; nesse sentido, podemos dizer que a obra visava a fornecer uma definição real desse ente.

Como as teses anteriores do *EmB* já indicavam, a razão para a impossibilidade é dupla: ela pode ser ocasionada seja pelo desrespeito ao primeiro fundamento lógico, seja por faltar o primeiro fundamento real. Assim como é possível distinguir duas vias pelas quais é possível reconhecer a impossibilidade, ao nos perguntarmos agora sobre o que nos permite compreender a necessidade contida no ente necessário, então ao menos duas alternativas parecem se oferecer: ou bem a impossibilidade de seu oposto está ligada à supressão do fundamento lógico, ou ela está relacionada com a supressão do fundamento real.

Caso seja perseguida a primeira alternativa – caso tentemos expor a existência do ente necessário por meio da necessidade de uma contradição daí decorrente – suporemos que um conflito

¹⁵⁰ *EmB*, Ak. II, 81. Reencontraremos a insatisfação de Kant com a definição nominal do necessário na *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, quando expõe o método a ser observado para alcançar-se certeza na metafísica: “A primeira e principal regra é esta: não se comece com definições, pois teria de ser procurada a mera definição nominal, por exemplo: “necessário é aquilo cujo oposto é impossível”. Mesmo aí, porém, há bem poucos casos em que se pode estabelecer, já no início, de maneira previdente, o conceito distintamente determinado” (*Investigação*, Ak. II, 285).

lógico pode ser descoberto na negação da existência de Deus. No *EmB*, tal maneira de proceder é associada à prova *a priori* fornecida por Descartes, segundo a qual a negação da existência de Deus acarretaria uma contradição.

Vimos que tal via é contrária às análises de Kant na Consideração “Da existência em geral”. Lá, era sustentado que a existência não é um predicado; assim, uma vez que toda contradição consiste na oposição entre predicados incompatíveis, jamais poderemos encontrar alguma contradição na negação da existência de uma coisa (pois a existência não pode estar jamais em conflito com algum predicado). Portanto, a questão da existência de uma coisa ou de sua negação jamais pode dizer respeito às relações lógicas entre essa coisa e suas propriedades.¹⁵¹

Recorrendo a um exemplo já utilizado na *ND*¹⁵², o *EmB* defende ser possível reconhecer uma necessidade de espécie lógica ou hipotética “nos predicados de conceitos meramente possíveis”¹⁵³: que três lados convenham a um triângulo, isso pode depender do mero conceito de triângulo, pois se segue do princípio de identidade que um triângulo consiste de três lados. De maneira análoga, que o ente necessário contenha em si o fundamento de todas as realidades, isso é algo que Kant acredita poder ser afirmado do mesmo, segundo o princípio de identidade, em razão da essência do ente necessário. O que não é passível de ser decidido unicamente através da noção de triângulo (ou de ente necessário) é a questão sobre se a existência é consequência dessa noção¹⁵⁴.

Resta, portanto, somente uma alternativa (aludida pelo próprio título da obra que examinamos) se quisermos expor a existência do ente necessário. Nessa direção, Kant se expressa nos seguintes termos: “Assim, ou bem o conceito da existência absolutamente necessária é um conceito totalmente ilusório e falso, ou bem ele precisa repousar sobre o fato de que a não existência de uma coisa é, ao mesmo tempo, a negação dos dados a tudo que é pensável”¹⁵⁵.

Vimos que a Segunda Consideração sustenta que toda possibilidade pressupõe necessariamente algo existente. Na Terceira, o *EmB* desenvolve a passagem da afirmação da necessidade de um existente para a afirmação de algo necessariamente efetivo, ou de uma existência

¹⁵¹ Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 81.

¹⁵² Na *ND*, Kant afirmava ser inadequado dizer que as “essências são absolutamente necessárias”: “Quamquam enim essentias (quae consistunt in interna possibilitate,) vulgo absolute necessariae vocitent, tamen *rebus absolute necessario competere* rectius dicerentur. Etenim essentia trianguli, quae consistit in trium laterum consertione, non est per se necessaria; quis enim sanae mentis contenderet, necessarium in se esse, ut tria semper latera coniuncta concipiuntur; verum triangulo hoc necessarium esse concedo, h.e. si cogitas triangulum, cogitas necessario tria latera, quod idem est ac si dicis: si quid est, est” (*ND*, Ak. I, 395).

¹⁵³ *EmB*, Ak. II, 82. Como vimos em nosso primeiro capítulo, também a *ND* sustentava que o Princípio de Identidade constituía o primeiro princípio de todas as verdades.

¹⁵⁴ A crítica contida na Terceira Seção do *EmB* ao dito argumento cartesiano o caracteriza em termos de uma tentativa de derivar do possível, como um princípio, a existência (de Deus) como uma consequência. O arrazoado kantiano exposto no *EmB*, em contraste, é descrito como tomando o possível como uma consequência da existência do ente necessário (Ak. II, 156).

¹⁵⁵ *EmB*, Ak. II, 82. Tradução nossa.

necessária¹⁵⁶. Como ela é realizada?

Esse existente (ou efetivo), que fundamenta os *data* de todas as possibilidades, é necessário justamente porque seu oposto suprimiria toda possibilidade interna; como dissemos acima, sua necessidade não consiste no fato de que, através da negação de sua existência uma contradição seria produzida. Dito de outra forma, o oposto desse primeiro fundamento da realidade é impensável, porque através da negação de sua existência o material de tudo que é pensável – e nesse sentido o próprio pensamento – seria suprimido. Quer dizer, a noção de que *algo* é possível, na medida em que pode ser equiparada à representação de um pensamento em geral, demanda a existência de um ente existente¹⁵⁷.

O *EmB* conclui assim de maneira ainda provisória sobre o ente existente que serve (ou sobre os entes existentes que servem) de base à noção de possível: “que uma existência de uma coisa ou de mais coisas subjaz a toda a possibilidade, e que esta existência é em si mesma necessária”¹⁵⁸. Tal existência necessária, a qual o *EmB* posteriormente se esforçará por identificar a Deus, é considerado aqui essencialmente como o *fundamento* de todas as possibilidades (de algo em geral), como aquele ente por meio do qual toda realidade adquire seu sustentáculo.

É por isso que dizemos que a conclusão de que Deus existe é derivada da pressuposição central de haver possibilidades que estão dadas. Ou, talvez de maneira mais precisa, que seu ponto de partida consiste na noção abstrata de possibilidade: tal noção engloba sob si o conjunto de todas as possibilidades, as quais demandam, em última instância, o conjunto de toda a realidade para terem conteúdo (uma vez que somente seu conjunto completo é capaz de explicar a noção de possibilidade na amplitude (irrestrita!) que é exigida pela questão).

A constatação da existência de um ente necessário vale agora como ponto de partida de onde Kant deriva as demais propriedades da tradição metafísica, à medida que sua argumentação começa a apresentar um conceito mais distinto do ente necessário¹⁵⁹. Ou seja, o *EmB* começa a tornar mais clara a relação entre efetividade e possibilidade afirmada em sua Segunda Consideração. Examinemos

¹⁵⁶ Theis, *Gott*, p. 65.

¹⁵⁷ Sobre o argumento kantiano, G. Lebrun comenta o seguinte: “Se “negar consiste sempre em afastar uma afirmação possível” – como escreve Bergson referindo-se a Kant – é preciso que todo conteúdo negado (determinado) ou negável (contingente) seja pensado em relação à *totalidade* das afirmações prévias. [...] Assim, para que a contingência de X tenha sentido (“aquilo cuja não existência é concebível”) é preciso – pelo menos implicitamente – por um pensável (*Denkliche*) tal que ele não seja abolido pela supressão de X, portanto uma totalidade de pensáveis que possa tolerar essa lacuna. [...] Logo, se partimos do fato de que possíveis *limitados* são *dados*, somos obrigados a fazê-los se destacar de um fundo por minoração, ou, ainda, por “recorte”. [...] Estranha prova “a contingência”: não digamos mais que a finitude reenvia à infinidade, mas que o infinito é simplesmente admitido como a condição sob a qual o finito tem sentido” (Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 182-183).

¹⁵⁸ *EmB*, Ak. II, 83. A unicidade desse ente é algo que o *EmB* ainda pretende demonstrar na Terceira Consideração a Primeira Seção.

¹⁵⁹ Embora a argumentação de Kant apresente dificuldades em derivar todas as propriedades divinas tradicionais. Como veremos, o *EmB* recorre a argumentos da chamada teologia natural para explicar a espiritualidade de Deus – o que força Kant a abandonar o terreno da pura ontologia.

brevemente de que maneira Kant esmiúça o conceito de ente necessário.

A primeira dessas propriedades derivadas do conceito de ente necessário é a característica de sua *unicidade*: o ente necessário precisa ser uno, pois vimos que conta como o “fundamento último de toda outra possibilidade”¹⁶⁰, e nessa medida as possibilidades de todas as outras coisas dependem dele como de um fundamento.

Quer dizer, de acordo com as teses defendidas pelo *EmB*, todas as demais coisas cuja possibilidade é dada como uma consequência do que é existente (não sendo identificadas a determinações do que existe) vêm a ser concebidas como uma consequência desse fundamento último: dependem desse fundamento quanto a sua possibilidade e a sua existência, sendo portanto contingentes em um sentido “real” (não meramente lógico)¹⁶¹. Tudo aquilo que é contingente não contém o fundamento de toda possibilidade. Caso houvesse, por exemplo, dois entes absolutamente necessários, eles precisariam se fundamentar reciprocamente (e precisaríamos considerá-los como uma mera consequência de outro ente, o que seria contrário a sua necessidade absoluta). Logo, não pode haver senão um único ente necessário.

A propriedade seguinte apresentada no decorrer do *EmB* é sua *simplicidade*. O ente absolutamente necessário, assim argumenta a obra, não pode ser meramente único, mas além disso não pode ser um ente composto; nesse sentido, quatro hipóteses são apresentadas em prol do caráter composto desse ente, cuja fragilidade deve expor sua propriedade da simplicidade.

A primeira hipótese diz: um ente necessário poderia consistir de várias partes, se aceitássemos simultaneamente que apenas uma parte desse todo é necessária. Se as coisas se passassem desse modo, as demais partes desse ente seriam contingentes, o que significaria ultimamente dizer que essas partes contingentes não poderiam existir ontologicamente como partes. Teríamos, além disso fundamento e consequência em um único ente, o que é absurdo. Ao contrário, sustenta o *EmB*: “então as outras [partes] em conjunto são apenas possíveis como consequência dela [quer dizer, através da parte necessária] e não lhe pertencem como partes concomitantes”¹⁶².

Poder-se-ia tentar defender a composição do ente necessário sustentando que várias, ou que todas as suas partes são necessárias; isso seria contudo contrário à tese da unicidade de ente necessário.¹⁶³ Poder-se-ia apresentar uma terceira alternativa, pela qual um agregado composto de partes contingentes é necessário em si, quer dizer, como agregado; mas seria preciso aceitar, como Theis escreve, que essa hipótese se choca com o princípio segundo o qual “o todo não pode ter mais

¹⁶⁰ *EmB*, Ak. II, 83. (Trad. nossa).

¹⁶¹ Como o número 2 da Terceira Consideração (“Existe um ente absolutamente necessário”) pondera.

¹⁶² *EmB*, Ak. II, 84.

¹⁶³ *EmB*, Ak. II, 84: “Se pensardes que haveria muitas necessárias, ou que todas o seriam, tal contradiria o número anterior”.

conteúdo de ser que as partes que das quais se compõe”.¹⁶⁴

Finalmente, poder-se-ia tentar pensar um ente composto necessário cujas partes consistissem nos últimos dados do pensamento em geral; dessa maneira seria contudo possível suprimir dados sem que todas as possibilidades fossem suprimidas, pois haveria conteúdos de possibilidade cuja fundamentação não demandaria os dados em geral. Nesse caso, tal composto não seria um ente necessário, pois a negação de suas partes não implicaria a impossibilidade absoluta (uma supressão de todas as possibilidades). Em razão disso, Kant conclui com base na necessidade excepcional e na simplicidade de sua essência que não pode haver ente necessário composto.

O estabelecimento da simplicidade do ente necessário constituía uma base importante para conclusões posteriores do *EmB*: ainda na Terceira Consideração, ao atribuir ao ente necessário o grau sumo de realidade, a representação de que ele se trata de um ente simples serve de base para eximi-lo da chamada oposição real, constatada nas realidades materiais.¹⁶⁵ Ademais, na Quarta Consideração da Primeira Seção será sustentado que o ente necessário é um espírito, algo que somente pode ser sustentado sob o pressuposto de que ele é imaterial ou inextenso¹⁶⁶.

Da necessidade desse ente é deduzida sua **imutabilidade** e **eternidade**. A razão para isso consiste na tese de que “mesmo a sua própria possibilidade, e qualquer outra, pressupõem esta existência”, e que por isso “o ser necessário não pode existir de modos diversos”. Ou seja, uma vez que possibilidade e efetividade coincidem no ente necessário (“porque este ser é simplesmente possível pelo facto de que existe”), sua possibilidade depende de sua existência, e não é possível “para além de que, de facto, existe”¹⁶⁷. Por isso, não pode existir de modos distintos. Sua eternidade é vinculada à impossibilidade de seu não-ser; portanto, não está sujeito a nenhuma origem ou desaparecimento, e é eterno de um ponto de vista temporal.

O sexto e último número da Terceira Consideração da Primeira Seção está empenhado em mostrar que ao ente necessário deve ser atribuída a “*realidade suprema*”¹⁶⁸. Para caracterizar o ente necessário como contendo a realidade suma, o *EmB* precisa explicar melhor em que consiste a relação entre a existência necessária e as coisas meramente possíveis, levando em consideração os resultados de argumentos anteriormente apresentados.

Enquanto a Segunda Consideração defendia a existência de um primeiro fundamento real, a Terceira Consideração especifica que o ente necessário possui “o maior grau de propriedades reais que se podem, alguma vez, encontrar numa coisa”¹⁶⁹. Com isso, o *EmB* argumenta em favor da

¹⁶⁴ “Das Ganze nicht mehr Seinsgehalt haben kann als die aus ihm bestehenden Teile”. Theis, *Gott*, p. 71.

¹⁶⁵ Voltaremos a tratar dessa questão abaixo.

¹⁶⁶ Esse é o caso ao menos para autores da tradição com a qual o *EmB* dialogava: Wolff e Baumgarten, por exemplo, defendiam que a simplicidade divina implica na recusa de sua materialidade (Theis, *Gott*, p. 71-2).

¹⁶⁷ *EmB*, Ak. II, 85.

¹⁶⁸ *EmB*, Ak. II, 85: “O ser necessário contém a realidade suprema”.

¹⁶⁹ *EmB*, Ak. II, 85. (Trad. nossa). Acerca disso, ver também: Theis, *Gott*, p. 73-4.

realidade suprema do ente necessário. Além de resguardar a argumentação do *EmB* de uma interpretação que enxergasse nele uma espécie de “spinozismo” (no sentido de conter uma doutrina segundo a qual tudo o que ocorre na natureza deve ser imputado a Deus), havia também outros motivos – problemas de ordem estritamente filosófica ou ontológica – que levavam Kant a sustentar a representação do ente necessário como contendo o grau máximo de realidade.

Para entender como o *EmB* estabelece esse importante ponto, é preciso ponderar que, de acordo com a obra, toda realidade está contida no ente necessário – uma vez que os dados para toda possibilidade devem ser retraçados ao mesmo, seja como suas determinações, seja como consequências desse ente (caracterizado aqui como um ente cuja possibilidade está dada como determinação do existente). Mas tais determinações, pelas quais esse ente constitui o fundamento mais elevado das demais possibilidades, permitem atribuímos a ele o *maior grau de propriedades* reais que podem estar presentes em uma coisa.

Muito embora ele seja o mais real de todos os entes possíveis, uma vez que todos os demais somente são possíveis por meio dele (já que ele fundamenta todos os seus dados, componentes necessários de sua possibilidade), Kant sustenta que isso não permite supor que todas as realidades possíveis pertençam a ele como suas determinações.

Primeiramente, há realidades que são incompatíveis, ou excludentes: o *EmB* dá como exemplo que um ser dotado de entendimento e vontade não pode ser identificado com um ente que é um corpo. Se são incompatíveis, não há como atribuir todas realidades ao mesmo ente (necessário). Além do mais, o *EmB* identifica a possibilidade de haver oposição real (além da lógica). É útil, aqui, considerar brevemente o que Kant diz mais detalhada mente sobre tal noção em outro texto da primeira metade da década de 1760.

No *Ensaio para Introduzir a Noção de Grandezas Negativas em Filosofia* [doravante *NG*], de 1764, constatamos a importância atribuída por Kant, próximo da época de redação do *EmB*, ao tema da maneira correta de compreender-se a noção de realidade. Vejamos brevemente alguns dos conceitos desenvolvidos pelo *NG* relativamente a essa temática, a fim de extrairmos dele alguns ensinamentos sobre o sentido da afirmação de que o ente necessário contém a realidade em grau máximo.

Sabidamente, uma das principais intenções de Kant no *NG* consistia em desenvolver a diferença entre dois tipos de oposição: oposições real e lógica (a menção a tais oposições também ocorre no *EmB*, mesmo que de forma abreviada).¹⁷⁰ O *NG* define a *oposição lógica* da seguinte maneira: “Ela consiste no seguinte: de uma e mesma coisa, afirma-se e nega-se algo ao mesmo tempo. A consequência dessa conexão lógica é *absolutamente nada* (*nihil negativum irrepraesentabile*),

¹⁷⁰ *EmB*, Ak. II, 85-86.

como exprime o princípio de contradição”. Em contraste, a consequência de uma *repugnância* (ou oposição) *real* é algo (pensável): “A segunda oposição, vale dizer, a real, é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo, a consequência é algo (*cogitabile*)”¹⁷¹. Como exemplo de oposição real, o *NG* menciona duas forças motoras, em direções opostas, às quais um mesmo corpo está sujeito: esses predicados (digamos, as forças motrizes A e -A) são simultaneamente possíveis em um corpo, mas anulam reciprocamente suas consequências. Em razão disso, o corpo não se move nem em direção nenhuma, e a consequência é o repouso (que é algo representável)¹⁷².

É possível dizer que, através dessas afirmações, Kant se afastava de autores como Wolff e Baumgarten, para quem realidades eram concebidas exclusivamente como determinações positivas, sem poderem travar relação de oposição entre si. Para Baumgarten, por exemplo, toda realidade é positiva; a negação (algo negativo), por sua vez, é definida como uma ausência de realidade. Em sua *Metaphysica*, lemos o seguinte:

Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt DETERMINATIONES, altera positiva, et affirmativa, §. 34, 10, quae si vere sit, est REALITAS, altera negativa, §. 34, 10, quae si vere sit, est NEGATIO. Negatio apparens est REALITAS CRYPTICA, realitas apparens est VANITAS¹⁷³.

No *EmB* (assim como no *NG*, onde o ponto é desenvolvido de maneira mais extensa), em contraste, Kant sustentava ser necessário dar inteligibilidade à ideia de que *realidades* podem se opor entre si (podem ser contrárias). Se nos perguntarmos agora sobre a maneira pela qual tais reflexões se relacionam com a pergunta sobre a realidade *suma de Deus*, a resposta do *EmB* parece ser a seguinte: uma vez que há oposição real, se atribuíssemos todas as realidades a um mesmo ente, teríamos realidades que se oporiam entre si, e o resultado seria uma privação no ente que contém o último fundamento real de todas as possibilidades. Com isso, inexistiria tal fundamento real. Por isso, não é adequado supor que todas as realidades contem como determinações do ente necessário.

¹⁷¹ *NG*, Ak. II, 171. Trad. V. de Figueiredo e J. Barboza.

¹⁷² *EmB*, Ak. II, 171. Segundo Anneliese Maier, a separação entre realidades e negações metafísicas, segundo a filosofia da escola de Wolff obedece certo critério de valor: identifica-se bom com realidade ou perfeição, enquanto o mau é identificado com a negação ou imperfeição (Maier, *Kants Qualitätskategorien*, p. 102). S. Grapotte contesta que Kant tenha adotado sem reservas tal concepção de realidade. Para Kant, a sensação de frio opõe-se à de calor, assim como duas forças motrizes em direções opostas (Grapotte, “L’originalité de la conception précritique de la réalité”, p. 87-96). G. Lebrun descreve o pensamento kantiano dessa época como buscando a conciliação entre as teses da metafísica clássica (representada por um autor como Leibniz, que negava continuidade do espaço) e da física newtoniana (na qual a representação de forças em oposição no espaço era uma parte constitutiva). Cf.: Lebrun, *Sobre Kant*, p. 25-36; *Kant e o fim da metafísica*, p. 204 e seguintes.

¹⁷³ *Metaphysica*, § 36. Na tradução alemã: “Was durch Bestimmen in einem Subjekt gesetzt wird (Merkmale und Prädikate), sind BESTIMMUNGEN; die eine ist positiv und bejahend (§34, 10), und wenn dies zutrifft, ist das eine REALITÄT, die andere negativ (§ 34, 10), und wenn dies zutrifft, ist es eine NEGATION. Eine scheinbare Negation ist eine VERBORGENE REALITÄT, eine scheinbare Realität ist eine NICHTIGKEIT”, p.67-68.

Por outro lado, uma vez que todas elas são dadas por esse ente, elas devem pertencer ao mesmo seja como suas determinações, ou ainda como suas consequências – como sustentava a Segunda Consideração.

Ademais, assim como não é adequado considerar todas as realidades como determinações do ente necessário, tampouco devemos considerar que se encontra nele o fundamento último das privações e negações das essências das demais coisas – muito embora ele contenha, de acordo com o *EmB*, o último fundamento real de todas as possibilidades. Nesse caso, concluiríamos que ele é caracterizado por predicados que denotam privações, não sendo constituído unicamente pelo que é real.

Para compreender por que ele não está na base também das privações e negações das demais possibilidades, sustenta Kant, é preciso atentar para o conceito de ente necessário: aqui, a existência é dada (originariamente) em sua própria possibilidade. Que haja outras possibilidades, da qual ele contém o fundamento real, segue-se, de acordo com o princípio de contradição, que elas não correspondem à possibilidade do ente realíssimo mesmo, e de que tais possibilidades contêm negações e privações. Quer dizer, decorre da noção de possibilidade que encontra o fundamento de sua realidade em outro ente que ela não seja constituída unicamente por realidades.

Vimos que a possibilidade das demais coisas, em relação àquilo que é real nelas, repousa sobre o ente necessário, como seu fundamento real. Suas privações, em contrapartida, repousam sobre o fato de que elas não se deixarem identificar ao ente originário – quer dizer, a razão pela qual as demais possibilidades são caracterizadas por privações e negações (além de realidades) decorre logicamente de suas essências. Kant fala aqui de um fundamento lógico, em contraste com o fundamento real fornecido pelo ente necessário. Assim, aquilo que é real na possibilidade depende do ente necessário, enquanto aquilo que é privação decorre de sua própria possibilidade, segundo o princípio de contradição.

Lembremos que o *EmB* argumenta aqui em favor da tese de que o ente necessário, concebido a título de fundamento real de todas as possibilidades, não deve ser concebido como o fundamento das privações (ou negações) presentes nas demais possibilidades. Para tanto, Kant pondera que, em verdade, as negações são uma espécie de não ser; por isso, não carecem de explicação para sua não existência. Ainda assim, uma vez que o ente necessário fundamenta tudo que é real, e privações denotam ausência de realidade, a explicação em razão do que podemos compreendê-las deve ser encontrada nas possibilidades que não contêm em si o grau máximo de realidade. Decorre da própria identidade dessas possibilidades (limitadas quanto à realidade) que elas sejam constituídas também por privações. Todas as negações presentes nas possibilidades das coisas, argumenta Kant, não se explicam por um fundamente real, mas por um fundamento lógico.

Com isso, o *EmB* parece sustentar que as negações se deixam explicar apenas por conta de

haver possibilidades que não podem ser compreendidas como determinações do existente, mas somente como sua consequência. Negações pressupõem realidades que têm um grau limitado, uma vez que, como vimos, negar o que tem grau ilimitado de realidade (ou grau máximo) implicaria aniquilar toda possibilidade.

A imagem geral que resulta de toda essa argumentação é de que as possibilidades somente se deixam explicar tendo por base aquilo que contém em si o fundamento de todas as realidades. A partir daí, como consequência da possibilidade que somente é dada como determinação do existente (o ente necessário), tornam-se concebíveis as demais possibilidades, dadas como consequência do que contém em si o grau máximo de realidade, mas que nem por isso se deixam identificar com ele. Assim, o *EmB* sustenta que o ente necessário contém em si a realidade mais elevada; trata-se de uma ente originário, mas apenas do que é real nas demais possibilidades.

Concebe-se, portanto, de dois gêneros distintos de possibilidade: aquela que é a primeira e originária (enquanto fundamento das demais, sendo única); e aquelas que se deixam compreender como consequência dessa primeira realidade.

2.1.7. Do Ente Necessário à Afirmação da Existência de Deus (a Quarta Consideração da Primeira Seção)

A próxima Consideração do *EmB* (“Argumento para uma demonstração da existência de Deus”) se ocupa da apresentação de argumentos em prol da ideia de que o ente necessário tratado pelas Considerações precedentes da obra consiste também em um espírito, o que significa dizer que esse ente é dotado de inteligência (ou entendimento) e vontade.

É preciso reconhecer que a argumentação da Quarta Consideração abandona claramente a reflexão puramente ontológica e o discurso estritamente demonstrativo das Considerações anteriores do *EmB*¹⁷⁴. Em função disso, é forçoso dizer que a consistência de seus argumentos sai prejudicada, uma vez que não encontra efetivo amparo nas teses anteriormente avançadas – ou que ao menos não é capaz de ser incorporada ao restante do texto de maneira natural. Caso obtivesse sucesso, completaria a tarefa principal do *EmB*, pois demonstraria não somente a existência de um ente necessário, como também do Deus da tradição religiosa.

¹⁷⁴ Segundo Schmucker, a argumentação de Kant apoia-se aqui sobre a teologia natural, “die von den Eigenschaften unserer geistigen Natur ausgeht, also von diesen bestimmten Möglichkeiten Verstand und Wille, deren Eigenart uns nur durch Erfahrung bekannt sein kann” (*Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 91). Nossa referência aqui é a distinção entre teologia natural e transcendental traçada posteriormente pela *KrV* (A 631/B 659). Nessa passagem, Kant afirma que a teologia natural pensa Deus por meio de um conceito extraído da natureza (nossa alma), a saber, como a inteligência suma. A teologia transcendental, em contraste, é concebida sobre um plano puramente ontológico. Teremos oportunidade de tratar da teologia transcendental no contexto da *KrV*.

A argumentação kantiana repousava sobre a expectativa de que os atributos da unicidade, simplicidade, eternidade, imutabilidade e da realidade suma estavam na base ou, ao menos, que tais propriedades eram *compatíveis* com a afirmação de que o ente necessário constitui um espírito. Por outro lado, cabe dizer que Kant não se ocupa detalhadamente da cogência de seus argumentos em favor da espiritualidade de Deus com base na representação de que Deus constitui o fundamento de todas as possibilidades¹⁷⁵.

Ponderemos sobre a importância de o *EmB* perseguir o objetivo de mostrar que o ente necessário, cuja existência sua argumentação de natureza preponderantemente ontológica alegadamente demonstrava, era também dotado de entendimento e vontade. Em primeiro lugar a resposta é óbvia: o conceito tradicional de Deus é geralmente definido como um ente dotado desses dois atributos. Além disso, para os objetivos da obra, o fato de que o ente necessário é um espírito permite explicar a tese de que todas as coisas foram por ele pensadas (criadas) e escolhidas.

Como consequência dos desenvolvimentos do *EmB* acerca da espiritualidade divina, Kant julgava possível afirmar que as naturezas escolhidas por Deus exibem unidade, e sua possibilidade interna exige que elas exibam harmonia e ordem.¹⁷⁶ Dito de outro modo, a argumentação *a priori* permite concluir pela conformação determinada das coisas encontradas na natureza: elas formam uma unidade na qual encontramos harmonia e ordem. Estar-se-ia justificado, portanto, a pressupor a existência de uma unidade da natureza, assim como em investigá-la esperando que ela exiba as características da harmonia e da ordem. Ao examinarmos a Segunda Seção do *EmB*, buscaremos determinar como Kant compreendia que o conhecimento da natureza era capaz de fornecer essa espécie de conhecimento.

Mas vejamos ainda como o *EmB* procede na sua argumentação em prol da natureza *espiritual* de Deus. Lembremos uma vez mais que o *EmB* introduzia uma dicotomia na noção de possibilidade/realidade, a qual “está dada em qualquer coisa efectiva, ou nesta mesma como uma determinação, ou através dela como uma consequência”.¹⁷⁷ Agora, Kant apresenta argumentos destinados a mostrar que um ente simples, que possui o grau mais elevado de realidade, tem entendimento e vontade, é um espírito.¹⁷⁸ Três linhas argumentativas são introduzidas tendo em vista esse objetivo.

A primeira parte da reflexão de que tanto entendimento quanto vontade são “verdadeiras realidades”, de modo a poderem ambos estarem conjuntamente reunidos com a maior de todas as

¹⁷⁵ “A partir de um dos fundamentos aqui aduzidos, ou de todos eles em conjunto, poderá ser aduzida a prova de que o ser necessário tenha de ter vontade e entendimento, por conseguinte, tenha de ser um espírito. Eu contento-me, meramente, em tornar completo o argumento. A minha intenção não é a de expor uma demonstração formal” (*EmB*, Ak. II, 88-89).

¹⁷⁶ Theis, *La raison et son Dieu*, p. 83.

¹⁷⁷ *EmB*, Ak. II, 79. Tradução nossa.

¹⁷⁸ Theis, *Gott*, p. 76.

realidades em um ente. Kant refere-se aqui à representação de que não estão sujeitos a uma oposição real, de modo a poder serem afirmados formal, e não apenas virtualmente (como no caso da propriedade da extensão), desse ente¹⁷⁹. Dito de outra maneira, o *EmB* aproxima essas realidades de uma noção metafísica de realidade (no sentido de serem isentas de oposição real).

A segunda linha argumentativa sustenta que, por serem realidades, entendimento e vontade devem pertencer formalmente como determinações ao ente necessário. Tais realidades não podem ser substituídas por nenhuma outra realidade. Se há possibilidades, as quais devem ser compreendidas como consequência do ente necessário, que possuem as qualidades do entendimento e da vontade, então o primeiro fundamento também deve possuí-las, senão haveria um grau maior de realidade na consequência do que no fundamento; isso seria contrário ao princípio metafísico que diz que “a consequência não pode superar (em realidade) o fundamento”¹⁸⁰.

A terceira linha argumentativa é *físico-teológica*:

Em terceiro lugar, a ordem, a beleza, e a perfeição em tudo o que é possível pressupõem um ser em cujas propriedades, ou estas relações estão fundadas, ou em que, pelo menos, as coisas, relativamente a estas relações, são possíveis como a partir de um fundamento superior¹⁸¹.

Uma vez que existe ordem, beleza e perfeição no mundo, e que o ente necessário é o fundamento de toda possibilidade, tais realidades também precisam estar fundamentadas nele, o que demanda uma vontade. Essa linha de raciocínio oferece igualmente uma transição à próxima Seção do *EmB*, onde as relações entre a ordem do mundo e Deus serão um tema condutor da obra.

Podemos dizer que a Quarta Consideração finalmente atinge o objetivo do *EmB* ao identificar a Deus o ente necessário, juntamente com todas as propriedades atribuídas a esse ente ao longo da obra:

Existe algo de pura e simplesmente necessário. Este é uno no seu ser, simples na sua substância, um espírito quanto à sua natureza, eterno na sua duração, imutável na sua constituição, totalmente suficiente no que diz respeito a todo o possível e a todo o efectivo. Existe um Deus.¹⁸²

Cabe aqui uma observação de ordem metodológica: a afirmação da existência de Deus ocorre somente em uma passagem do *EmB* onde as propriedades tratadas do ente necessário já foram apresentadas. Quer dizer, somente depois da demonstração dessas propriedades que Kant concluía pela existência de Deus, as quais se deixavam explicar por argumentos identificado com o ente resultante dos argumentos apresentados ao longo da obra. Quer dizer, a existência de Deus é apresentada como um resultado, e não como um ponto de partida do pensamento desenvolvido pelo *EmB*. Nisso, o percurso argumentativo realizado pelo *EmB* parece se coadunar com a metodologia

¹⁷⁹ Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 92.

¹⁸⁰ *EmB*, Ak. II, 88: “die Folge kann den Grund (in Realität) nicht übertreffen”.

¹⁸¹ *EmB*, Ak. II, 88.

¹⁸² *EmB*, Ak. II, 89.

prescrita à metafísica na *Investigação sobre os Princípios da Teologia Natural e da Moral*, de 1764¹⁸³.

2.1.8. Transição para o Aperfeiçoamento da Físico-Teologia

Realizada a análise da argumentação da Primeira Seção do *EmB* em prol de uma demonstração da existência do ente necessário, é importante agora apreendermos em que sentido essas linhas de raciocínio desenvolvidas por Kant se relacionam com a Segunda Seção da obra (“Da vasta utilidade que é especialmente própria deste modo de demonstrar”). Isso permitirá compreendermos melhor o real significado da noção de Deus para essa fase do pensamento kantiano.

Ao iniciar a transição para a Segunda Seção, o *EmB* sustenta haver uma incapacidade essencial em todas as provas que conduzem dos efeitos do ente necessário a sua existência. A razão disso, alega Kant, é o fato de elas serem incapazes de tornar compreensível a natureza da necessidade desse ente. É possível concluir, a partir da existência absolutamente necessária de algo, que ele é uma causa primeira de outro (ao menos, isso era o que a Primeira Seção de *EmB* pretendia mostrar). Da mesma forma, é possível concluir, do fato de que algo é uma causa primeira e independente e que seus efeitos existem, que essa causa também existe. O que não é possível concluir é que a causa exista de maneira absolutamente necessária.¹⁸⁴

O acento da insatisfação do *EmB* com demonstrações que tomam por ponto de partida os efeitos do ente necessário repousa sobre a incapacidade de elas explicarem a natureza do modo de existência da causa primeira: tais provas são capazes de mostrar que existe uma causa primeira e independente, mas não que essa causa existe de maneira absolutamente necessária (e é disso que se trata quando se busca demonstrar a existência de Deus). Em contraste, ao partirmos da constatação de que algo existe de modo absolutamente necessário (algo que a prova *a priori* do *EmB* pretendia realizar), estamos justificados em dizer que há uma causa primeira.¹⁸⁵

Segundo o *EmB*, sua demonstração da existência de Deus tem o mérito de tornar claro que Deus, a título de “primeiro fundamento real”, está na base das essências de todas as outras coisas –

¹⁸³ Acerca disso, ver: *Investigação*, Ak. II, 296-297.

¹⁸⁴ “Todas as provas que outrora podem ser introduzidas, partindo dos efeitos deste ser para a sua existência como causa, admitindo que elas pudessem demonstrar de forma mais rigorosa do que o fizeram, nunca poderiam tornar compreensível a natureza desta necessidade. Meramente a partir do facto de que qualquer coisa existe pura e simplesmente de modo necessário, é possível que qualquer coisa seja uma primeira causa de outras; mas, do facto, de que qualquer coisa seja uma primeira causa, quer dizer, uma causa independente, segue-se apenas que, se os efeitos estão aí, ela teria também de existir, mas não que esteja aí pura e simplesmente de modo necessário ” (*EmB*, Ak. II, 91).

¹⁸⁵ Antevemos aqui a tese kantiana sustentada ainda na fase crítica de que as demonstrações que partem dos efeitos do ente necessário (referidas na *KrV* como provas cosmológicas ou físico-teológicas) pressupõem a argumentação *a priori*, tal como contida no argumento ontológico. Não buscaremos investigar, aqui, o sentido mais preciso dessas objeções de Kant.

ou, o que é o mesmo, que o real de toda possibilidade encontra seu fundamento nesse ente único. Além disso, Kant acreditava que sua argumentação era capaz de mostrar a importante característica de que a vontade divina se encontra no maior acordo possível com sua essência. Assim, o *EmB* explica:

[...] não como se Deus, por meio da sua vontade, fosse o fundamento da possibilidade interna, mas precisamente porque a mesma natureza infinita, que tem a relação de um fundamento com todo o ser das coisas, tem ao mesmo tempo a relação do supremo desejo com as maiores consequências dadas através dele, e as últimas só podem ser fecundas através do pressuposto do primeiro¹⁸⁶.

Nesse sentido, Kant sustentava que sua argumentação explicava de que maneira, por meio dessa “natureza infinita” (que mantém com a essência de todas as demais coisas uma relação de fundamento a consequência), a possibilidade das coisas concordava também com o desejo divino; razão pela qual é nessa concordância que consiste o bem e a perfeição encontradas nas coisas. Dito de outra maneira: as possibilidades das coisas, dadas pela natureza divina, concordam com sua vontade suma. Disso, a obra extrai a importante consequência para a sequência do texto (um ponto a ser desenvolvido ao longo de sua Segunda Seção) de que há unidade, harmonia e ordem nas possibilidades das coisas.¹⁸⁷

A expectativa do *EmB* consistia em mostrar que um estudo atento das “propriedades essenciais das coisas”, reveladas pela experiência, permitiria enxergar “unidade na múltiplo” e “acordo em elementos separados”. Dessa maneira, ficava aberto um caminho *a posteriori* ao princípio único de toda possibilidade, o que possibilitava encontrar o “mesmo conceito fundamental de existência absolutamente necessária” obtido pela via *a priori*¹⁸⁸.

Vejamos agora como a Segunda Seção do *EmB* buscava realizar tal tarefa.

¹⁸⁶ *EmB*, Ak. II, 91.

¹⁸⁷ Como Theis nota, sobre essa base conceitual torna-se inteligível a estratégia de deduzir a ordem e a harmonia do universo a partir das propriedades essenciais das coisas. Theis, “Notes du traducteur”, in: *L’unique argument possible...*, p. 201.

¹⁸⁸ *EmB*, Ak. II, 92.

2.2. O Esforço Por Melhorar a Físico-Teologia

Tendo por base o argumento *a priori* desenvolvido na Primeira Seção, a sequência do *EmB* se empenhará em mostrar, por assim dizer, que esse argumento deve ser relacionado a certa maneira de contemplar a natureza. Ao transpor agora tal representação do ente necessário obtida na Primeira Seção para a contemplação da natureza, de modo semelhante àquele da *ND*, o resultado que Kant esperava obter era o de que tudo o que acontece na natureza também se deixa conceber como resultante de um fundamento único. Isso baseado sobre a tese de que é legítima a representação de que os eventos naturais ocorrem segundo um acordo necessário, ou, dito de outra maneira, a representação de que os eventos naturais estão sujeitos a uma ordem necessária.

A partir dessa constatação relativa à ordem natural, importante para a investigação científica da experiência, Kant buscará aperfeiçoar o chamado método físico-teológico. Uma vez que importa para nós sobretudo compreender a função desempenhada pela noção de Deus no *EmB*, será importante também expor como a obra descrevia a investigação da natureza, além de mostrar como o argumento *a priori* servia de base para a proposta de melhoria da físico-teologia. Ao longo desse trajeto, precisaremos também referir os pontos onde Kant enxergava inconsistência na chamada físico-teologia ordinária¹⁸⁹.

Dito de maneira abreviada, em seu cerne a argumentação físico-teológica do *EmB* visava a mostrar (em sua via “ascendente”) que a representação de que os eventos na natureza ocorrem de maneira necessária permite concluir a existência de um fundamento que é comum a todos os entes naturais. Em sentido inverso (pela via “descendente”, quer dizer, fazendo uso da argumentação *a priori*): a existência de um princípio comum a tudo que existe torna compreensível o fato de os eventos naturais ocorrerem de maneira necessária¹⁹⁰.

Como o argumento *a priori* serve de base para o raciocínio físico-teológico da Segunda Seção do *EmB*? Vimos que o ponto nodal da argumentação *a priori* consistia na ideia de que todas as coisas possíveis encontram seu fundamento no (único) ente necessário. Tal ideia, podemos acrescentar, apresenta uma continuidade com teses da *ND*, na medida em que, também no texto de 1755, era no ente necessário que todas as coisas possíveis encontravam justificação ulterior. Central para entendermos a necessidade da ideia de Deus, portanto, será mostrar de que maneira somente um ente

¹⁸⁹ Ao longo do presente capítulo, procederemos da seguinte maneira: todas as referências a Considerações [*Betrachtungen*] dizem respeito à Segunda Seção da obra *EmB*, salvo indicações em sentido contrário. Em segundo lugar, abreviaremos na maior parte do tempo a físico-teologia proposta pelo *EmB* (referida aqui como Físico-Teologia Melhorada) com as iniciais FTM. A físico-teologia criticada por Kant (“tradicional”, ou “ordinária”) será abreviada pelas iniciais FTO.

¹⁹⁰ A contraposição entre as vias ascendente e descendente é uma interpretação encontrada em: Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 107-135.

necessário, aos olhos de Kant, podia explicar, de modo convincente, a vigência de relações causais necessárias observada junto aos entes da natureza.

O método físico-teológico concebido pelo *EmB*, embora minuciosamente elaborado ao longo de toda a Segunda Seção da obra, é abandonado não muitos anos depois da publicação da obra (de modo que a *KrV* (A 620-630/B 648-658), por exemplo, nega que alguma físico-teologia possa obter sucesso em seu objetivo ulterior de demonstrar a existência de Deus). Talvez em virtude de tratar-se de um projeto abandonado pelo próprio Kant, pensamos que leitores contemporâneos tenham dificuldade em apreender grande parte das intenções do *EmB* ao propor uma físico-teologia melhorada [doravante FTM].

A fim de tornar mais acessível, por assim dizer, a natureza do projeto de uma FTM, optamos por iniciar a análise do tratamento dispensado por Kant à físico-teologia através de uma consideração dos pontos onde o *EmB* se mostrava insatisfeito com o proceder ordinário dessa argumentação (o qual é, em alguns aspectos, mais próximo de certos argumentos mais recentes que defendem a existência de Deus¹⁹¹).

Por isso, nossa primeira intenção consistirá em analisar como o *EmB* caracterizava a físico-teologia ordinária (ou tradicional) [doravante FTO]. Em seguida, forneceremos uma caracterização do método aperfeiçoado da físico-teologia proposto por Kant, para, enfim, mostrar de que maneira ele está relacionado com a argumentação *a priori* da Primeira Seção. Realizada tal tarefa, pensamos ser possível obter uma caracterização adequada da função desempenhada pela noção de Deus na filosofia de Kant, de acordo com o *EmB*.

2.2.1. A Existência de Deus a Partir de seus Efeitos

A Quinta Consideração do *EmB* distingue três maneiras pelas quais se busca provar a existência de Deus *a partir de seus efeitos*¹⁹²: a primeira delas são os milagres, ou aquilo que

¹⁹¹ Como o chamado “argumento do desígnio” de Paley, apresentado em sua *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity; Collected from the Appearances of Nature* (do ano de 1802). Estamos partindo aqui da presunção (talvez equivocada) de que a argumentação à la Paley é a físico-teologia mais difundida. Por outro lado, devemos ter cuidado para não esquecer que a argumentação físico-teológica em favor da existência de Deus considerada por Kant assume uma roupagem específica, que não deve ser imediatamente identificada, por exemplo, com a argumentação de Paley ou de outras formulações contemporâneas do chamado argumento do desígnio. Dizemos isso não apenas por “preciosismo histórico”, mas também porque é provável que os termos em que o debate testemunhado por Kant se desenvolvia contribuiu para a formulação de sua posição pessoal sobre o tema.

¹⁹² É interessante notar que tal classificação dos argumentos que visam a demonstrar a existência de Deus a partir de seus efeitos não menciona aquele que a *KrV* posteriormente chamará de “argumento cosmológico”. O motivo disso, provavelmente, está relacionado com o fato de que o *EmB* (assim como a *KrV*) considerava que o argumento cosmológico dependia do sucesso do chamado argumento ontológico para ter êxito. Nesse sentido, a Quinta Consideração do *EmB* não o incluía na lista daqueles argumentos que efetivamente partiam dos efeitos de Deus para provar sua existência.

“interrompe a ordem da natureza e manifesta imediatamente o poder ao qual a natureza está submetida”¹⁹³. Em nossa análise, abordaremos brevemente o tratamento fornecido pelo *EmB* aos milagres quando analisarmos a Quarta Consideração, dedicada à consideração da “perfeição do mundo” de acordo com o curso da natureza¹⁹⁴.

A segunda maneira consiste na atenção à ordem *contingente* da natureza. Ao observarmos que a natureza está disposta de maneira artificiosa, mas que poderia existir de modos diferentes, somos levados a afirmar a existência de um ente sábio, a título de autor da ordem natural¹⁹⁵. Essa é a via preferida pela FTO.

Por fim, sustenta o *EmB*, a terceira maneira pela qual se conclui a existência de Deus a partir de seus efeitos consiste na consideração do que a natureza tem de *necessário*. Essa é a maneira que teremos de explicar de modo mais detalhado, uma vez que corresponde à via escolhida por Kant para reformar a físico-teologia, e também porque fornecia, de acordo com o *EmB*, um acesso mais adequado ao conceito de ente necessário do que o permitido pela FTO.

Como teremos ocasião de ver com maior detalhe, para essa “terceira via”, a dependência da natureza em relação a Deus é, segundo os termos avançados pela Quarta Consideração, de ordem não-moral. Segundo o *EmB*, a não moralidade dessa dependência está ligada ao fato de a ordem observada poder ser explicada pela essência dos objetos que tomam parte na natureza. Voltaremos a fornecer uma caracterização pormenorizada dessa linha de raciocínio abaixo, após termos examinado brevemente como a existência de Deus se relacionava com a observação da ordem contingente.

2.2.2. Uma Breve Caracterização da Físico-Teologia Ordinária

Consideremos brevemente, portanto, como Kant caracterizava o método da FTO. Encontramos o cerne dessa linha de raciocínio na seguinte passagem:

[Q]ue a perfeição e a regularidade serem compreendidas, em primeiro lugar, a partir da contingência que lhes é própria, e de, em seguida, a ordem artificial ser demonstrada de acordo com as relações conformes com um fim que nela se encontram, para, a partir daí, se concluir uma vontade sábia e boa, mas para depois, imediatamente, através da consideração que a isso é acrescentada, da grandeza da obra, ser ligado a isso o conceito do poder incomensurável do criador¹⁹⁶.

¹⁹³ *EmB*, Ak. II, 116 (trad. nossa).

¹⁹⁴ Não teremos oportunidade de discutir como o *EmB* concebia a relação entre a graça e as ações humanas.

¹⁹⁵ Tal modo de proceder se aproxima do que contemporaneamente é chamado de “teoria do desígnio” ou de “desígnio inteligente”, quer dizer, a tese de que o reconhecimento na natureza de entes dotados de finalidade serve de base para a conclusão de um autor sábio, cuja inteligência permite finalmente explicar como é possível a existência de um ente com propósito na natureza. Todavia, a caracterização do que o *EmB* chama de “físico-teologia ordinária” não se deixa identificar imediatamente com a formulação familiar da “teoria do desígnio”.

¹⁹⁶ *EmB*, Ak. II, 117.

Vemos que o fundamento central da FTO consistia na *contingência* da ordenação de certos fenômenos observados na natureza. Certamente, a linha argumentativa em questão leva em consideração os raciocínios de autores como John Ray (1627-1705) e William Derham (1657-1735), citados ao longo do *EmB*, que enxergavam evidências na natureza da existência de um desígnio inteligente. A *Physico-Theology*¹⁹⁷ de Derham apoiava tal raciocínio para explicar não apenas fenômenos do domínio da vida, como a observação da visão em pássaros, o tímpano de nosso aparelho auditivo e o sistema digestivo, mas também de componentes ou características do globo terrestre, como a existência da atmosfera¹⁹⁸.

Nesse contexto, uma das perguntas mais relevantes em nosso estudo sobre a físico-teologia kantiana diz respeito à razão pela qual o *EmB* caracteriza o procedimento da “físico-teologia ordinária” como fundamentada sobre a contingência. Um motivo forte, mas meramente interno aos propósitos do *EmB*, consistia no fato de que, mediante tal caracterização, era possível estabelecer um contraste com a FTM kantiana, a qual, como veremos com maior detalhe, se construía em torno do conceito de necessidade.

Ainda assim, ficamos com a tarefa de compreender como Kant acreditava estabelecer tal contraste, o que significa mostrar em que sentido físico-teologia tradicional e contingência andavam juntas. Antes de realizarmos tal tarefa, e visto que aqui nossa intenção principal reside em mostrar qual a importância desempenhada pela noção de Deus no sistema filosófico kantiano pré-crítico, observemos como o *EmB* contrastava a observação das ordens contingente e necessária na natureza (as quais constituíam a bases para argumentos físico-teológicos distintos). A análise desta passagem da obra nos permitirá abordar a questão a respeito da maneira como Kant acreditava ser possível estabelecer uma físico-teologia sobre novas premissas.

A Terceira Consideração da Segunda Seção¹⁹⁹ distingue entre eventos naturais submetidos à “ordem necessária” da natureza daqueles sujeitos a sua “ordem contingente”:

Nomeadamente, há muitas leis da natureza cuja unidade é necessária, quer dizer, onde precisamente o mesmo fundamento de concordância com uma lei torna também necessárias outras leis. Por exemplo: a mesma força elástica e peso do ar, que é um fundamento da lei da respiração, é, de modo necessário, simultaneamente, um fundamento da possibilidade da máquina hidráulica, da possibilidade de engendramento de nuvens, da conservação do fogo, do vento, etc. É necessário que para os restantes se possa encontrar o fundamento, logo que para um só o mesmo fundamento esteja presente. Ao invés, quando o fundamento de um certo tipo de

¹⁹⁷ A *Physico-theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God* foi publicada pela primeira vez em 1713, e foi traduzida para o alemão em 1730. Ver: Theis, “Notes du traducteur”, in : *L’unique argument possible...*, p. 211. Também segundo a *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, de J. A. Eberhard, o nome “físico-teologia” deve sua origem ao trabalho de Derham, embora tal ciência já fosse conhecida de longa data: Ak. XVIII, 571.

¹⁹⁸ Himma, “Design Arguments for the Existence of God”. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁹⁹ *EmB*, Ak. II, 106: “Divisão dos acontecimentos naturais, na medida em que se encontram submetidos a uma ordenação necessária ou contingente [Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, in so fern sie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur stehen]”.

efeitos semelhantes, de acordo com uma lei, não é ao mesmo tempo, no mesmo ser, o fundamento de outro tipo de efeitos de acordo com outra lei, o acordo entre estas leis é contingente, ou domina nestas leis uma unidade contingente, e o que a partir daí sucede nas coisas acontece de acordo com uma ordem natural contingente.²⁰⁰

Começamos analisando em que consiste a maneira pela qual a natureza está submetida à ordem necessária. Mais adiante, voltaremos a tratar da distinção entre os dois tipos de ordem mencionados, e do sentido em que a natureza está ordenada de maneira contingente. Isso nos possibilitará, finalmente, explicar de modo mais adequado no que consistem as duas maneiras de proceder da físico-teologia.

2.2.3. Necessidade Natural

Vimos que, em relação à ordem necessária, a argumentação kantiana é de que “há muitas leis naturais cuja unidade é necessária”. Para mostrar que as coisas efetivamente se passam dessa maneira, o *EmB* exemplifica que as leis que governam o ar (sua “força elástica e gravidade”²⁰¹) estão na base – ou constituem o fundamento, poderíamos também dizer – das leis que regem nossa respiração. Ainda, para mostrar que existe uma unidade necessária em algumas leis observadas pela natureza, Kant sustenta que as mesmas leis obedecidas pelo ar explicam igualmente o funcionamento de estações de bombeamento de água, da manutenção do fogo, do movimento de ventos observados na atmosfera etc.

Aqui, o *EmB* se refere à situação em que “justamente o mesmo fundamento da concordância a uma lei” torna “outras leis necessárias”: quer dizer, a mesma lei (elasticidade e gravidade do ar) que explica por que a respiração ocorre da maneira como é observada, explica por que outros eventos naturais (como a manutenção ígnea) se conformam às leis observadas por esses eventos. Para dizer ainda de outro modo: nesse caso, nos encontramos (ou ao menos supomos nos encontrar) diante de

²⁰⁰ *EmB*, Ak. II, 106.

²⁰¹ É interessante apontar para a diferença da tradução do termo alemão *Schwere* entre a tradução inglesa de Walford e Meerbote (“*pressure*”) e a tradução francesa de Theis (“*pesanteur*”). Nesse contexto, é útil lembrar da afirmação de Theis de que desde a *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, do mesmo ano da *ND* (1755), Kant buscava apresentar uma cosmologia sobre bases mecanicistas, na qual a força da gravidade desempenhava uma função central. Vejamos esta afirmação da *Allgemeine Naturgeschichte*: “In dem zweiten Theile, der den eigentlichen Vorwurf dieser Abhandlung in sich enthält, suche ich die Verfassung des Weltbaues aus dem einfachsten Zustande der Natur bloß durch mechanische Gesetze zu entwickeln. [...] Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind. Beide sind aus der Newtonischen Weltweisheit entlehnt. Die erstere ist ein nunmehr außer Zweifel gesetztes Naturgesetz. Die zweite, welcher vielleicht die Naturwissenschaft des Newton nicht so viel Deutlichkeit als der ersteren gewähren kann, nehme ich hier nur in demjenigen Verstande an, da sie niemand in Abrede ist, nämlich bei der feinsten Auflösung der Materie, wie z.E. bei den Dünsten” (*Allgemeine Naturgeschichte*, Ak. I, 234-235). Ou seja, Kant planejava explicar o desenvolvimento da ordem da natureza por meio de duas forças fundamentais: as forças de atração e de repulsão, as quais se apoiavam na obra de Newton.

uma unidade do fundamento explicativo relativo à maneira como a natureza se comporta. Assim como a respiração obedece às leis com as quais o ar está conformado, outros fenômenos (bombeamento hidráulico, ciclos atmosféricos) também precisam obedecer tais leis. Ou seja, há uma unidade necessária em muitas leis que descrevem a natureza.

Esse, enfim, parece ser o sentido visado pela Terceira Consideração ao dizer que eventos naturais se encontram sob uma “ordem necessária”: vimos a considerá-los como passíveis de explicação por meio de um fundamento comum, o qual determina necessariamente a maneira pela qual todos os eventos podem ser observados.

Lembremos das distinções de “origem wolffiana” utilizadas pela *ND* para apresentar suas teses: de acordo com Wolff, encontramos fundamento ontológico para a caracterização lógica das proposições categóricas nos *essentialia* de um ente, os quais tornam inteligível as predicções necessárias. Dado constituírem sua essência, determinações essenciais existem de modo constante no ente, razão pela qual devem sempre (quer dizer, necessariamente) ser afirmadas do mesmo²⁰².

Se observarmos agora passagens anteriores do *EmB*, constataremos que sua Segunda Seção tem início justamente com o esforço de dar inteligibilidade à representação de que existe uma unidade fundamental, subjacente à diversidade das “essências das coisas”²⁰³. Com o intuito de esclarecer essa unidade fundamental e de ressaltar a importância dessa maneira de considerar a natureza (enquanto conforme a uma ordem necessária), o *EmB* sustenta inicialmente que tal pressuposto está presente na ciência da geometria. Teremos oportunidade logo abaixo de analisar com maior detalhe como a referida Primeira Consideração argumenta nesse sentido. Antes disso, porém, dediquemos algumas palavras à singular “argumentação *a posteriori*”²⁰⁴ da obra, na qual Kant procura mostrar a existência de Deus com base na tese de que há uma unidade nas essências das coisas.

2.2.4. Argumentação *A Posteriori*: Unidade nas Essências das Coisas

Para demonstrar a existência de Deus, a FTM argumentava tendo por base a unidade nas essências das coisas. Mas como o *EmB* argumentava em prol dessa ideia?

A estratégia empregada pela Primeira Consideração se baseia em uma reflexão sobre leis

²⁰² “*Si quid per essentialia determinatur, id enti constanter inesse debet*” (Wolff, *Ontologia*, §145, p.121).

²⁰³ Como indica o título da Primeira Consideração da Segunda Seção: “Na qual se conclui *a posteriori* a existência de Deus, a partir da unidade percebida na essência das coisas”. *EmB*, Ak. II, 92.

²⁰⁴ Como já indica o título da Primeira Consideração, a intenção do *EmB* era construir uma argumentação a favor da existência de Deus partindo de uma base *a posteriori* – na qual considerações sobre a natureza do espaço desempenhava um papel central. Nossa observação sobre a “curiosidade” desse procedimento repousa sobre o fato de que, em obras como a *KrV*, o caráter *a priori* do espaço constituirá um dos pilares do chamado idealismo transcendental.

essenciais da matéria e do espaço. Tal Consideração está centralmente ocupada em oferecer a contraparte *a posteriori* ao arrazoado *a priori* contido na Primeira Seção da obra; em outros termos, Kant está ocupado aqui em indicar as características do que se apresenta na natureza (ou na experiência) que permitem afirmar a conclusão de que existe Deus (concebido como ente necessário). Nesse sentido, pode-se dizer que ela é guiada por um raciocínio “ascendente”: partindo da ordem e unidade **naturais** necessárias, Kant apontava aqui para Deus como o que fundamenta, em última instância, tal estado de coisas.²⁰⁵ A demonstração de uma ordem e de uma unidade necessárias na natureza é fundamental para a intenção da obra de mostrar a existência de Deus.

Podemos dizer, assim, que a Primeira Consideração da Segunda Seção lança as bases de sua argumentação *a posteriori* da existência de Deus, a qual tem por ponto de partida a unidade constatada na essência das coisas. Dois pontos são vitais nessa argumentação: em primeiro lugar, é claro, trata-se de mostrar que a representação de que há uma unidade nas essências das coisas tem plausibilidade. Em segundo lugar, é importante também mostrar que a constatação de uma unidade **necessária** nessas essências constitui uma base adequada para a conclusão da existência de Deus, compreendido agora como o fundamento de uma **ordem** observada.

Como já afirmamos, à diferença do proceder ordinário da físico-teologia, o ponto de apoio para a argumentação *a posteriori* kantiana consistirá na representação de que essa ordem se reveste de uma necessidade. Nesse sentido, um de seus pontos mais importantes consistia em tornar clara a ideia de que há uma ordem conformada de maneira não apenas contingente, mas que existe também uma ordenação que apresenta um caráter de necessidade²⁰⁶. Mesmo aspectos estéticos da contemplação dessa ordem são arregimentados por Kant para fundamentar seu ponto²⁰⁷.

É fundamental notar que a FTM proposta se iniciava com a ideia de que é possível encontrar uma unidade nas essências das **coisas**, algo que tinha ponto de partida em uma reflexão sobre a ciência da geometria, a qual o *EmB* sustentava implicar na existência de uma ordem necessária. Dessa forma, apesar de a obra não discutir especificamente a questão sobre a natureza do espaço, ela utiliza o fato de as propriedades do espaço estudadas pela geometria indicarem a existência de uma ordem necessária como ponto de apoio para a afirmação de que há unidade nas essências das coisas – o que permite supor uma interpretação “realista”²⁰⁸ das propriedades espaciais, no sentido de serem

²⁰⁵ Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 110-112. Schmucker nota que essa intenção do *EmB* havia sido anunciada no último parágrafo de sua Primeira Seção (*EmB*, Ak. II, 92).

²⁰⁶ O *EmB* argumenta a favor disso, por exemplo, no início da Sexta Consideração (*EmB*, Ak. II, 123-124). Quer dizer, que a existência de uma ordem não deve ser interpretada, por ser necessária, como devendo ser atribuída ao acaso.

²⁰⁷ Ver, a esse propósito, as passagens do *EmB* em que a apresentação do método físico-teológico reformado (na Sexta Consideração) é colocada em relação com a temática do sublime (*EmB*, Ak. II, 132).

²⁰⁸ Tomamos “realismo”, aqui, em um sentido aproximado daquele que posteriormente a *KrV* chamará de “realismo transcendental”. É razoável supor que, uma vez que o estatuto da realidade das representações espaciais for alterado (como não explicáveis inteiramente sem uma referência à faculdade da sensibilidade, por exemplo), a estratégia

pensadas como inerentes às coisas.²⁰⁹ Ou seja, a constatação da existência de uma unidade necessária no espaço, refletida na ciência da geometria, servia aos propósitos do *EmB* de mostrar que as essências das coisas espaciais (conhecidas na experiência) exibem uma necessidade.

Ademais, ao discutir as propriedades estudadas pela geometria (as quais Kant tomava como necessárias), o *EmB* defendia a tese de que determinações necessárias são consistentes não somente com a existência de ordem, mas também com a de uma harmonia nessas determinações²¹⁰. Kant visava aqui também a constatar que todas essas determinações constituem e pressupõem um acordo, o qual não devia ser pensado como restrito a observações de determinações contingentes, cuja explicação, pretensamente, somente poderia ser dada de maneira satisfatória mediante apelo a um autor sábio²¹¹. Para tanto, era central mostrar que a ideia de que a existência de determinações necessárias não implicava no aniquilamento da vigência de uma ordem e uma harmonia entre essas determinações.

2.2.5. Espaço e Unidade no Múltiplo das Essências das Coisas

Dito isso, vejamos alguns dos principais traços argumentativos empregados pelo *EmB* para mostrar a existência de uma unidade subjacente às propriedades do espaço.

Para mostrar que há ordem, harmonia e unidade na geometria – ciência considerada pelo *EmB* como a mais perfeita – Kant propõe que se considere a simples construção de um círculo através de um “olho filosófico”. Para construir tal figura, delimita-se um espaço pela rotação de uma linha reta em torno de um ponto fixo. Tal construção, em princípio, não parece fornecer ocasião para supor-se a existência de uma grande diversidade de “fatos” geométricos sujeitos a regras que os ordenem. Para

argumentativa que consiste em afirmar a existência de uma unidade nas essências das coisas a partir da existência de uma unidade encontrada na geometria se encontre dificultada ou impossibilitada. Aqui, talvez, está uma das chaves de entrada para a mudança das teses sustentadas pela filosofia crítica relativas ao conhecimento da existência de Deus.

²⁰⁹ Ainda distante, portanto, da natureza de reflexões sobre a idealidade do espaço, ou da dependência das determinações espaciais de propriedades da sensibilidade, as quais afloram durante o período crítico, por exemplo. A *Ontologia* de Wolff, por exemplo, definia o espaço como a ordem dos entes simultâneos, enquanto eles são coexistentes (§ 589, p. 454-455). Na *Ontologia*, a noção de espaço é introduzida na Segunda Parte da obra, mais especificamente na Seção I, dedicada à exposição dos entes compostos (estando excluídos do espaço, portanto, os entes simples). Antes de Wolff, também Leibniz argumentava nesse sentido. Ver, por exemplo, sua Terceira Carta a Clarke (Leibniz, *Correspondência com Clarke*, p. 177). Notemos, por fim, que essa estratégia geral é coerente (e parece apresentar uma continuidade) com a seguinte afirmação da *ND*: “Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h.e. substantiae a se diversae mutuo agant (quippe una in altera nonnulla determinat), spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper iunctam esse necesse est” (*ND*, Ak. I, 415) (trad. ingl.: p. 42).

²¹⁰ Sobre isso, ver a sexta regra do “programa” da FTM na Sexta Consideração, bem como as argumentações desenvolvidas na mesma Consideração em prol da tese de que o estudo das propriedades do espaço seria capaz de revelar o “bem maior do todo”: *EmB*, Ak. II, 127 e 133-134.

²¹¹ Voltaremos a tocar no método da físico-teologia ordinária, para a qual a observação de determinações contingentes constituía, aos olhos de Kant, um momento central, na sequência de nosso estudo.

mostrar que esse é o caso, o *EmB* aduz o teorema das cordas, exposto nos *Elementos* de Euclides. Dito de maneira não técnica, esse teorema sustenta que *todas as cordas que porventura se entrecruzarem em um ponto qualquer dentro desse círculo estarão divididas segundo uma proporção geométrica*²¹².

Ora, não deixa de ser surpreendente que, não obstante a infinidade de cordas (com diferentes extensões e localizações espaciais) que podem entrecruzar-se dessa maneira nesse círculo, todas precisarão sempre obedecer a referida lei geométrica. Isso decorre da maneira pela qual foi construído o círculo: em um mesmo espaço no qual todas as cordas podem vir entrecruzá-lo (o que se encontra em relação direta com quantidade de possíveis consequências a serem extraídas dessa figura).

O conhecimento dessa riqueza de consequências está ao alcance de todas as pessoas capazes de seguir os raciocínios euclidianos, mas o ponto para o qual o *EmB* chama a atenção é para o fato de que a simples construção de uma figura seja capaz de determinar uma quantidade tão grande de relações geométricas. Mais especificamente, que a instauração de uma harmonia (expressa pela relação mantida entre a figura do círculo, suas cordas e pelas determinações espaciais necessárias) decorre da existência de uma unidade espacial subjacente à construção desse círculo.

O olhar filosófico pode revelar que, em realidade, a vigência de uma harmonia na multiplicidade das determinações exibidas pelas cordas e pelo círculo decorre do fato de ser o mesmo espaço subjacente a todas as determinações espaciais. Dessa maneira, é em última análise a unidade espacial fundamental a tudo o que nele ocorre que faz que dela resulte tanta ordem (como a proporção geométrica mantida entre as cordas) e uma extensão tão grande de conhecimentos.

A Primeira Consideração utiliza ainda outros exemplos, extraídos da geometria e da mecânica, a fim de mostrar como a figura do círculo é fértil em conhecimentos capazes de surpreender por sua simultânea exatidão e extensão. E é razoável dizer que tal figura está na base de um número verdadeiramente prodigioso de determinações necessárias, se lembrarmos da maneira simples pela qual foi construída.

Que lição adicional o *EmB* extraía disso? Que, no caso das determinações espaciais, o fato de estarem regidas por uma certa ordem e unidade não é razão para subtrair desse número notável de determinações seu caráter necessário. Assim, o *EmB* estendia para todo o espaço as conclusões obtidas com suas observações sobre o círculo e afirma a existência, nas propriedades espaciais necessárias, de uma unidade na mais ampla diversidade e uma conexão entre todas elas. Dessa maneira, Kant argumentava no sentido de que a existência de uma ordem necessária não é contrária à existência de uma harmonia ou de uma ordem, digna de ser caracterizada mesmo de sublime.

²¹² Lê-se nos *Elementos*: “Caso, em um círculo, duas retas se cortem, o retângulo contido pelos segmentos de uma é igual ao retângulo contido pelos segmentos de outra” (Livro III, Teorema XXXV, p. 182).

Podemos afirmar que o *EmB* busca demonstrar a seguinte tese: o que confere necessidade à diversidade imensa de determinações apresentadas pelo espaço, em uma palavra, é o fato de que todas estão relacionadas a um mesmo espaço, ou de serem determinações de um mesmo espaço geométrico. Todas essas determinações são essencialmente espaciais – razão pela qual exibem unidade. Portanto, o *EmB* defendia a tese de que somente tal unidade permite explicar como todas as demonstrações geométricas, inobstante o fato de versarem sobre diferentes figuras etc., exibem um caráter necessário. Somente a conclusão de que há uma mesma essência espacial a todas dá inteligibilidade a sua ordenação necessária.

Se as coisas se passam dessa maneira – que algo se ordene de maneira necessária, tal como é o caso das determinações espaciais – não existe contradição entre, por um lado, as ideias da existência de uma harmonia e de uma unidade subjacente a essas determinações, e, de outro, o fato de elas serem determinações necessárias. Portanto, torna-se possível constatar a existência de uma ordem independentemente da constatação de determinações contingentes, cujo fundamento não pode ser encontrado em outro lugar senão em algum livre-arbítrio (ou alguma sabedoria, responsável por dispor realidades de determinada maneira).

Passa a ser igualmente possível vincular a surpreendente multiplicidade dessas determinações (Kant usa aqui também o adjetivo “sublime”²¹³) com a propriedade de elas serem necessárias. Por isso, “a unidade na diversidade das essências das coisas” espaciais está relacionada a esse sentimento ligado ao conhecimento do que é necessário. Ao menos assim argumentava o *EmB*.

Aquilo que gera a “unidade nas consequências”, tal como daquelas observadas no caso de todas as cordas que porventura se entrecruzam dentro de um círculo, argumenta o *EmB*, consiste na unidade do fundamento das mesmas (para ficar no exemplo abordado: no fato de que tais cordas estão dispostas dentro de uma figura construída tal como o círculo). Ou seja: a necessidade constante na maneira pela qual essas cordas estão divididas é explicável por conta de elas estarem precisamente dentro de um círculo que faz parte do mesmo espaço ocupado pelas cordas. Ou ainda: no fato de que cordas e círculo exibem uma unidade essencial: a espacialidade.

Assim, a Primeira Consideração intentava mostrar a vigência de uma unidade na multiplicidade das essências das coisas por meio de uma consideração das propriedades do espaço. Lembremos que, de acordo com a arquitetura do *EmB*, tal reflexão precisava ser relacionada com o argumento *a priori* exposto na Primeira Seção de que todas as coisas têm um fundamento comum (o

²¹³ *EmB*, Ak. II, 95. Ao menos desde 1764, menos de dois anos depois do *EmB*, Kant buscava acomodar a noção de sublime dentro de uma teoria estética mais abrangente em suas *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

ente necessário). Para analisarmos a natureza da argumentação de Kant, é importante nos perguntarmos aqui em que consistem as “essências” por ele referidas.

Uma vez que o discurso do *EmB* aqui versa sobre a noção de espaço, parece razoável assumir que Kant se refere aqui a coisas (suas essências) enquanto espaciais. Para tanto, é argumentado inicialmente que o que fornece inteligibilidade às determinações necessárias da geometria (exemplificadas no chamado teorema das cordas) é o fato de todas elas estarem ordenadas segundo um mesmo espaço – ou, o que parece o mesmo, de todas elas serem essencialmente espaciais. Tal estado de coisas está na base da “harmonia prodigiosa” observada nas determinações espaciais. Se levarmos em conta todas as propriedades desveladas pela ciência da geometria (em certo sentido infinitas), a contemplação de tal ordenação tem um efeito sobre aqueles que a consideram de certa maneira vertiginoso²¹⁴.

Resumindo: a consideração do espaço serve para mostrar que há uma unidade fundamental (um mesmo espaço, geométrico) na base do que nele se encontra, pois somente tal unidade é capaz de explicar o caráter necessário de suas propriedades. É preciso confessar: a argumentação kantiana é aqui um pouco enigmática, pois o *EmB* não é explícito em sustentar que as coisas, *por estarem no espaço* (assumido um “realismo transcendental” do espaço, em termos críticos), se dispõem em conformidade a uma unidade fundamental. Mas este parece ser o sentido do argumento desse trecho da Primeira Consideração: mostrar que as diferentes coisas (e suas essências) têm um fundamento comum com base na representação do espaço.²¹⁵

2.2.6. Leis do Movimento e Unidade no Múltiplo das Essências das Coisas

A adequação da interpretação acima fornecida parece confirmada pela argumentação seguinte em prol da possibilidade de demonstrar-se *a posteriori* a existência de Deus: a tentativa de mostrar que há uma unidade fundamental, subjacente à diversidade de essências das coisas, por meio da consideração do que há de necessário nas leis do movimento. Dizemos isso porque o restante da argumentação da Primeira Consideração buscava mostrar a existência de uma unidade fundamental às coisas por meio da atenção ao fato de que elas estão sujeitas a leis que governam seu movimento – o que mais uma vez relaciona as coisas com sua situação espacial, pois o movimento ocorre no

²¹⁴ Razão pela qual do adjetivo “sublime”.

²¹⁵ Provavelmente, Kant não é explícito dessa forma em função de pressupor que as coisas se encontram no espaço. De qualquer forma, se era esse o sentido do argumento de Kant, fica claro que a posterior mudança do estatuto do espaço (sua “interiorização” com a filosofia crítica) obrigava o filósofo a revisar sua argumentação a favor da existência de Deus baseada sobre as propriedades espaciais, tal como fazia o *EmB*.

espaço²¹⁶. O sentido da argumentação kantiana passa então a ser o de ressaltar a existência de propriedades imanentes à matéria, buscando derivar dessas propriedades as leis desse movimento.

De maneira análoga àquela presente na consideração da geometria, também no caso das leis que governam o movimento, a quantidade de consequências decorrentes da essência material é virtualmente infinita. Trata-se de propriedades que as coisas têm em virtude de serem materiais. Nesse segundo caso, busca-se mostrar a existência de uma unidade comum aos diferentes entes que se movem no espaço, algo possível de ser realizado, segundo a tese da Primeira Consideração, levando-se em conta a essência das coisas materiais. Ou seja, o fato de possuírem a mesma essência (material) justifica a tese de que é possível constatar *a posteriori* uma unidade em todas as coisas que se movem no espaço.

Tais afirmações são importantes para termos clareza sobre a maneira como o *EmB* pensava filiar sua argumentação à “tradição” da físico-teologia. Se avançarmos a nossa leitura e considerarmos a Terceira Seção do *EmB*, veremos que argumentos físico-teológicos (em geral) buscam deduzir a existência e os atributos de Deus diretamente de dados ensinados pela experiência²¹⁷. Mas, no caso da FTM, uma vez que o *EmB* a concebia como um melhoramento da físico-teologia, é importante saber quais são os dados fornecidos pela experiência que permitem a afirmação da existência de Deus. Vimos que, ao longo de sua Primeira Seção, a obra apresentava argumentos para caracterizar Deus como sendo um ente espiritual necessário. Agora, quando Kant busca apresentar uma “contraparte *a posteriori*” daquela argumentação *a priori*, precisamos ter clareza sobre os dados revelados pela experiência que possibilitam afirmar a existência desse mesmo ente.

Como as leis do movimento podem testemunhar, portanto, a existência de unidade no múltiplo das essências das coisas? De certa forma, o mesmo olho filosófico, capaz de admirar a unidade subjacente a todas as relações espaciais como sendo a única explicação que permite justificar seu caráter necessário, deve ser empregado agora na observação dos fenômenos investigados pelas ciências naturais, em particular, por aquelas que levam em consideração o movimento no espaço. A sugestão kantiana é de que, da mesma maneira como é possível mostrar que as proposições necessárias expostas pela geometria repousam em última instância sobre uma unidade (e que às coisas espaciais subjaz igualmente tal unidade – pois todas elas denotam uma mesma essência: a espacialidade), é possível mostrar que as leis que regem o movimento dos diferentes fenômenos

²¹⁶ Uma vez que já realizamos uma análise relativamente detalhada do argumento *a posteriori* baseado sobre as propriedades do espaço, e que acreditamos que a argumentação construída sobre a consideração das leis do movimento guarda muitas similaridades com o argumento sobre o espaço, nossa análise sobre as leis do movimento não será tão extensa.

²¹⁷ No que se contrapõem ao “argumento cosmológico”: ao criticar a formulação desse argumento, o *EmB* sustenta que ele não demonstra a existência de Deus diretamente a partir desses dados, mas apenas indiretamente (pois precisa recorrer ao conceito *a priori* de ente necessário, o qual não é dado empiricamente). *EmB*, Ak. II, 156.

observados na natureza encontram sua explicação nas propriedades às quais está sujeita a matéria. Ou ainda: que as leis do movimento obedecem a uma mesma essência material.

Para sustentar a tese de que as leis do movimento atestam a existência de uma unidade na pluralidade das coisas, Kant fazia uso da distinção entre ordens contingente e necessária da natureza (ainda que somente a Terceira Consideração do *EmB* tornasse explícita a natureza dessa diferença)²¹⁸. De qualquer modo, Kant reconhecia que, caso seja descoberta na natureza uma ordenação que parece ter sido escolhida com vistas de um fim particular (como a capacidade de retração exibida pelas garras de um gato ou de um leão, que faz que essas garras sejam preservadas do desgaste), não é possível explicar tal fenômeno recorrendo simplesmente às propriedades gerais da matéria. Nesse caso, vimos a considerar tal disposição particular como contingente (e a explicação mais plausível não seria outra senão a escolha/livre-arbítrio (ou sabedoria) do autor da natureza²¹⁹). Sem dúvida, sustentava o *EmB*, estamos diante de um fenômeno natural que denota uma ordem, mas ela não é passível de ser explicada somente com base em propriedades gerais da matéria.

A intenção do *EmB* consistia em mostrar que a disposição contingente não consistia na única maneira pela qual é possível deduzir um autor da natureza, mas que é concebível uma outra via – que parte da consideração das propriedades mais gerais da matéria:

Simplesmente, quando certas qualidades mais universais, que são inerentes à matéria, para além de uma vantagem que proporcionam e graças à qual podemos ter a representação de que estão ordenadas de tal forma, sem a mais pequena nova disposição, mostram, não obstante, uma particular aptidão para uma ainda maior concordância; quando uma lei simples, que toda a gente, em prol de um certo bem, acharia simplesmente já necessária, mostrar, não obstante, uma fecundidade alargada em muitas outras ainda; quando as restantes utilidades e conveniências decorrem daí, não por artifício, mas sim de um modo necessário; quando, por fim, isto se encontra deste modo por toda a natureza material; então, residem claramente na própria essência das coisas relações permanentes de unidade e de conexão, e uma harmonia universal alarga-se sobre o próprio reino da possibilidade.²²⁰

Quer dizer, o *EmB* procura mostrar que certas características mais gerais contidas na matéria podem ser consideradas sob uma dupla perspectiva: por um lado, é possível pensá-las como ordenadas de maneira a possibilitar algum bem particular. A busca dessas características ou leis gerais, como causa das disposições mais vantajosas exibidas pela natureza, consistirá na porta de entrada da FTM²²¹.

²¹⁸ *EmB*, Ak. II, 106-108.

²¹⁹ Para o *EmB*, alguns fenômenos observados no mundo orgânico somente podiam ser explicados mediante apelo a um criador que tem algum fim em mente. E julgamos de maneira análoga caso se apresentem novo acordo, ordem e utilidade, assim como de meios que lhes são particularmente apropriados.

²²⁰ *EmB*, Ak. II, 96.

²²¹ *EmB*, Ak. II, 126.

Isso porque essas mesmas características gerais também se deixam considerar como dotadas de uma aptidão, por si, a uma grande concordância ou acordo – que a FTM julga ser muito maior e mais importante que aquele exigido pela fundamentação de um bem particular. A argumentação que visa a mostrar a existência de uma disposição a uma grande harmonia nas leis mais gerais da matéria se estrutura da seguinte maneira²²²: a FTM precisa tornar claro que uma mesma lei, necessária para que um bem particular seja realizado, pode ser considerada sob a perspectiva de que também fundamenta (com base nessas propriedades gerais da matéria) várias outras relações vantajosas na natureza – no que fica identificada uma espécie de aptidão ubíqua da matéria em relação a fundamentar muitos outros bens.

O *EmB* ilustra o método proposto considerando a possível utilidade da existência da atmosfera (ou do ar²²³). Vários candidatos se apresentam para responder em que consiste essa utilidade, e é possível dizer (se partirmos do pressuposto de que a atmosfera tem alguma utilidade) que o bem gerado por ela consiste em possibilitar a respiração de seres humanos e animais. Ora a mesma lei ou propriedade do ar (sua força elástica e seu peso), capaz de explicar como ele possibilita a respiração, está na base de uma infinidade de outras “belas consequências”, acompanhadas necessariamente por essas propriedades: amamentação, estações de bombeamento, a formação de nuvens e ventos²²⁴.

Dito de outra maneira: a FTM quer mostrar que uma lei simples, concebida como necessária para a efetivação de certo bem, também é fértil em bondade de maneira ainda mais distribuída, e que a utilidade e a harmonia resultantes dela ocorrem sem qualquer artifício, mas necessariamente, estando fundamentadas na própria noção de ente material. Por si, a matéria é fundamento de um sem número de bondades ou vantagens. Estando comprovado o argumento de que tal harmonia não tem por base senão a essência dos entes materiais, torna-se possível mostrar que, por toda a natureza material, vigora uma relação à unidade e à conexão, de modo que, como veremos, uma harmonia se propagará do mesmo modo sobre o domínio da possibilidade.

Mais uma vez, essa vantagem maior não resulta de arte (ou do fato de que foi pensada como útil para fundamentar tal relação), mas decorre, de maneira necessária, da noção do que é ser um ente material. Esses são, enfim, os dados fornecidos pela experiência – e considerados pela FTM – que permitiriam concluir que vigora nela uma unidade. A pergunta sobre a maneira como isso se relaciona com a existência de Deus, todavia, ainda precisa ser abordada. Isso somente é possível, concluía Kant, sob a pressuposição de que esses princípios bastante gerais da matéria regem o funcionamento geral

²²² Teremos oportunidade, logo abaixo, de analisar mais detalhadamente o procedimento do *EmB*.

²²³ O *EmB* parece tomar ar e atmosfera aqui como sinônimos para construir seu argumento.

²²⁴ Outra ilustração fornecida pela Primeira Consideração diz respeito ao que poderia fazer que temperaturas do litoral fossem mais agradáveis – algo obtível por meio de leis gerais do movimento, sem ser necessário recorrer-se à sabedoria suprema. *EmB*, Ak. II, 97-98.

da natureza. A pretensão kantiana era de que a harmonia exibida pela essência material pode ser expandida sobre o domínio da possibilidade, pois ela diz respeito à noção do que conta como sendo um ente material. Dessa maneira, nada que é material pode ser contrário a essa harmonia.

A Primeira Consideração discute ainda a importância do Princípio de Maupertuis²²⁵ para os objetivos gerais da *EmB* e de sua FTM. Maupertuis defendia que mesmo as leis mais universais, em função das quais a matéria em geral opera, estão submetidas a uma regra, pela qual é sempre observada a maior parcimônia (ou economia) na ação. O *EmB* enxergava aqui a possibilidade de trazer, sob uma fórmula geral, os efeitos da matéria em relação a conveniência, beleza e concordância:

[O] Sr. de Maupertuis demonstrou que mesmo as leis mais universais, de acordo com as quais a matéria em geral actua, tanto no equilíbrio como por ocasião de um choque, quer a dos corpos elásticos quer as dos não elásticos, tanto na atracção da luz na refacção como na sua repulsa ao reflectir-se, estão sujeitas uma lei dominante, a maior parcimônia na acção. Através desta descoberta, as acções da matéria, independentemente da grande diversidade que em si possam ter, são trazidas a uma fórmula mais universal, que exprime uma relação com a conveniência, a beleza e a harmonia²²⁶.

Kant parecia enxergar no Princípio de Maupertuis uma base adicional para sua tese de que as leis do movimento ou de atuação da matéria têm seu fundamento nas propriedades materiais essenciais, de modo a ser contraditório afirmar a existência da matéria e negar as referidas leis. Dessa maneira, tornava-se possível relacionar a “multiplicidade infinita do universo” e sua “necessidade às cegas” a um princípio supremo, capaz de explicar toda harmonia e conveniência verificada nessa ordenação²²⁷.

Ou seja: apesar da existência de uma diversidade de coisas ou de essências, as leis do movimento são explicadas por referência a uma essência que lhes é comum. Todas as coisas que se movem na natureza obedecem à essência material, e há uma pluralidade de consequências (desde a amamentação à construção de bombas hidráulicas!) fundamentadas nessa mesma essência. Mais uma vez, de maneira semelhante àquilo que explicava as propriedades espaciais (necessárias), o *EmB* argumenta que é o fato de poder ser explicado por uma mesma essência (material) o que torna

²²⁵ De acordo com Leonhard Euler, “Seu princípio [i.e. de Maupertuis] é o da *ação mínima*, pelo qual ele assume que, em todas as mudanças que ocorrem na natureza, a ação que as realiza é sempre a menor possível”. Ver: Bispo da Silva e Martins, “Maupertuis e o princípio mecânico de ação mínima: uma análise crítica”, in: Revista Brasileira do Ensino de Física. Theis nota que Maupertuis apresenta uma argumentação físico-teológica orientada pelo princípio da menor ação: “Dans le choc des corps le mouvement se distribue de manière que la quantité d’action, que suppose le changement arrivé, est la plus petite qu’il soit possible. Dans le repos les corps, qui se tiennent en équilibre, doivent être tellement situés, que s’il leur arrivait quelque petit mouvement, la quantité d’action serait la moindre”. Theis, “Introduction” à *L’Unique argument possible pour une démonstration de l’existence de Dieu*, p. 201.

²²⁶ *EmB*, Ak. II, 98-99.

²²⁷ O *EmB* aproximava Maupertuis ainda mais de sua FTM, uma vez que o último enxergava nessa conexão universal – *mais do que na ordenação segundo leis contingentes e modificáveis* – uma razão para afirmar um ente originário perfeito. Veremos abaixo a relevância do princípio de Maupertuis será retomada na Sexta Consideração do *EmB*, onde é discutida a maneira pela qual o estudo das propriedades do espaço podem servir de base para concluir na existência do bem do todo da natureza.

inteligível o caráter necessário observado nas leis do movimento. E mais uma vez, de modo semelhante àquele que explicava a concordância das propriedades espaciais (sua harmonia), o *EmB* argumenta que deve ser reconhecida uma disposição na matéria a conformar-se de acordo com um princípio geral. Para tornar explicável essa essência material, assim como a harmonia e concordância proporcionada pela matéria, é preciso supor a existência de um fundamento comum a tudo que é material.

Se dermos agora por assentado, tal como desejava Kant, que as propriedades do espaço, assim como as leis do movimento, atestam (de maneira *a posteriori*) a existência de uma unidade nas essências das coisas, a próxima pergunta que naturalmente se apresenta aos propósitos do *EmB* diz respeito à relação entre essa unidade e Deus. A Primeira Consideração aborda em que pode consistir essa questão na seguinte passagem:

Se a contingência é tomada em sentido real, de modo que consiste na dependência do material da possibilidade relativamente a um outro, é visível que as leis do movimento e as propriedades universais da matéria, que lhe obedecem, devem depender de um grande ser originário comum para o fundamento da ordem e da conveniência. Pois quem defenderia, diante disso, que num múltiplo extenso, no qual cada singular tivesse a sua própria natureza completamente independente, como que por meio de um estranho acaso tudo se ajustaria tão bem que se combinaria com os outros e se encontraria em total unidade? Simplesmente, salta claramente aos olhos o facto de que este princípio comum não teria de ir, meramente, à existência desta matéria e das propriedades que lhe são conferidas, mas sim à possibilidade de uma matéria em geral e à própria essência, pois aquilo que deve preencher um espaço, que deve ser capaz de movimento, do choque e do impulso, não pode ser pensado sob outras condições diferentes daquelas de que saem, de modo necessário, as mencionadas leis²²⁸.

A Primeira Seção definia a contingência, segundo o “entendimento real”, como aquilo cuja não existência é pensável²²⁹. Ora, embora seja preciso conceder que as leis obedecidas pela atuação da matéria decorram da noção de matéria (de sua essência) de forma necessária, de modo que não seja pensável que ela se mova de outra maneira senão essa pela qual é observada, tal maneira de considerar a matéria torna acessível o questionamento sobre o que torna possível a essência material. Se é a essência (ou possibilidade) da matéria em geral que dá inteligibilidade à representação de que toda a natureza, inobstante sua multiplicidade de entes, obedece suas leis – e que é em razão dessa noção geral de matéria que a natureza exhibe a harmonia e concordância expressas pelas leis que descrevem o comportamento do movimento da matéria – cabe também perguntar-se sobre o que torna possível ou dá conteúdo à possibilidade (logicamente possível, e constituída por *data*) da matéria²³⁰.

²²⁸ *EmB*, Ak. II, 99-100.

²²⁹ *EmB*, Ak. II, 83. A Primeira Seção contrapunha o entendimento real ao sentido lógico de contingência – quando um predicado não contradiz um sujeito.

²³⁰ Formulado ainda de outra maneira: a Primeira Consideração (no que ecoa a Seção III da *ND*) afirma que seria absurdo sustentar que, em uma multiplicidade, na qual cada indivíduo tivesse sua natureza completamente independente, tudo se conformasse pelo acaso, de modo a resultar uma unidade em um todo. É preciso supor a existência de um princípio comum, o qual não repousa apenas sobre a existência dessa matéria e as propriedades a ela atribuídas, mas mesmo sobre a possibilidade da matéria em geral e o próprio ente. Isso fica claro, pois aquilo que deve preencher um espaço (“capaz

Indaga-se, agora, por algo capaz de responder pela essência da matéria mesma, por sua possibilidade interna. Como ela é possível? Nesse sentido, a noção de matéria em geral (ou de sua essência) adquire visibilidade na argumentação do *EmB*. Aqui, Kant apela ao fato de que, embora logicamente necessárias (dada a existência da matéria), as leis que descrevem seu movimento e a matéria não são, em si mesmas, necessárias:

Sobre esta base, vê-se que estas leis do movimento são pura e simplesmente necessárias para a *matéria*, quer dizer, se a possibilidade da matéria é pressuposta, contradizê-la-ia agir de acordo com outras leis, o que é uma necessidade lógica de tipo superior; vê-se também, não obstante, que a própria possibilidade interior da matéria, nomeadamente os *data* e o real que subjazem a este pensável, não são dados independentemente ou por si mesmos, mas sim são postos através de um princípio no qual o múltiplo recebe unidade e o diverso recebe ligação, o que comprova a contingência das leis do movimento em sentido real²³¹.

Quer dizer, embora as leis de movimento da matéria sejam necessárias de um ponto de vista absoluto (considerada a essência da matéria, ela não poderia atuar segundo outras regras), a possibilidade interna da matéria (aquilo que faz que a ela corresponda algo a ser pensado) não é, em si mesma, necessária. Em nosso capítulo anterior, buscamos apresentar uma interpretação ao argumento *a priori* desenvolvido na Primeira Seção do *EmB*. Lá, pretendemos mostrar que Kant buscava fundamentar a existência de Deus tendo por base a constatação de que existem possibilidades. Ainda segundo aquela argumentação, possibilidades não podem ter por base senão um ente necessário, fundamento de todas as realidades.

Ora, a Primeira Consideração em exame busca tornar claro como a possibilidade (ou essência) da matéria é pressuposta para explicar a maneira como ela se comporta (se move). Mas agora – o *EmB* parece “aconselhar” – é preciso que nos perguntemos: como é possível a matéria? Se lembrarmos do que já ficara assentado na Primeira Seção, concluiremos que ela não pode ser explicada senão por aquilo que Kant chamava de “primeiro fundamento real”²³² – aquele efetivo [*dasjenige Wirkliche*] pelo qual é dada como um fundamento a possibilidade interna dos demais entes.

Assim, o *EmB* alega que a matéria não pode ser equiparada a esse primeiro fundamento – o que torna compreensível a contingência real das leis que descrevem seu movimento. Ou seja, a noção de matéria não seria possível sem um princípio, razão pela qual não é necessária em si (embora seja fundamento das leis que regem seu movimento²³³); nesse quesito, é importante lembrar que o *EmB*

dos movimentos de choque e pressão”), não pode ser concebido sob outras condições senão aquelas das quais decorrem necessariamente as referidas leis. Dessa maneira, compreende-se que essas leis de movimento são necessárias à *matéria* de maneira absoluta; quer dizer, se for pressuposta a possibilidade da matéria, é contraditório que ela atue de acordo com outras leis. Mas o que explica que existe a essência da matéria? Se essa essência somente pode encontrar explicação em um ente originário, tal ente deve passar a ser considerado como o fundamento último da ordem e da harmonia descritas pelas leis do movimento.

²³¹ *EmB*, Ak. II, 100.

²³² *EmB*, Ak. II, 79.

²³³ De outra parte, tais leis mantêm certa autonomia em relação ao ente necessário, no sentido de que as leis

concebia a matéria desprovida da faculdade de pensar, de modo a não poder servir de base para a explicação (ao menos) dessa realidade²³⁴. O sentido mais preciso em que o *EmB* relacionava o ente necessário com a matéria e o espaço – a maneira mais detalhada pela qual a FTM realizava tal articulação – vem a ser tratado nas Considerações seguintes da obra, como buscaremos examinar agora²³⁵.

2.2.7. Duas Maneiras Pelas Quais Todas as Coisas Dependem de Deus: Dependência Moral ou Não-moral

A sequência do *EmB* introduz distinções que devem servir para tornar mais clara a maneira pela qual a obra concebia vigorar a relação entre a argumentação (*a priori*) da Primeira Seção e a FTM. Para tanto, a Segunda Consideração introduz a importante distinção sobre o modo de dependência de todas as coisas em relação a Deus: dos pontos de vista moral ou não moral.

Para explicar tal distinção, a Segunda Consideração relaciona *contingência* e *vontade*. Ambos estão relacionados, sustentava Kant, pois toda vontade pressupõe o conhecimento da possibilidade (e não da necessidade) daquilo que é objeto de escolha (e contrariamente: aquilo necessário não é passível de ser escolhido). Logo, eventos que poderiam ocorrer de maneira diversa são explicáveis pelo livre-arbítrio, enquanto que eventos que se comportam de forma necessária são avessos a essa dependência. Esse é o ponto central para a distinção entre a dependência não-moral e moral em relação a Deus: o que é necessário, quer dizer, decorre da essência das coisas, depende de maneira meramente não-moral de Deus (ou seja, a dependência se dá somente quanto ao fato dessa essência ter por fundamento o ente necessário, “primeiro fundamento real”). Em sentido contrário, aquilo que

observadas na natureza não obedecem senão às determinações internas da matéria (ou ao que é determinado por sua essência). Esse ponto será aprofundado especialmente quando analisarmos a Terceira Consideração.

²³⁴ Sobre esse ponto, é relevante esta passagem da Primeira Seção: “Em consequência, a possibilidade de todas as outras coisas, em relação àquilo que nelas é real, repousa no ser necessário, como um fundamento real, mas as faltas, no facto de serem outras coisas e não o próprio ser originário, como um fundamento lógico. A possibilidade do corpo, na medida em que possui extensão, forças e coisas semelhantes, está fundada no ser mais supremo de todos; na medida em que carece da força para pensar, esta negação reside nele próprio, de acordo com o princípio de não-contradição”. *EmB*, Ak. II, 87. Essa é a base sobre a qual Kant diferenciava a matéria (ou, no caso, o corpo) do ente necessário – o fato de não ser concebida como fundamento de todas as realidades (como da capacidade de pensar).

²³⁵ De acordo com Schmucker, a direção argumentativa é alterada nas três Considerações seguintes (da Segunda à Quarta). A Segunda (“Distinção da dependência de todas as coisas em relação a Deus segundo os pontos de vista *moral* e *não moral*”) e a Terceira Considerações (“Da dependência das coisas do mundo relativamente a Deus mediante a ordem da natureza, ou sem ela”) introduzem a base conceitual que permite lidar com a temática explorada na Quarta Consideração (“Emprego do nosso argumento na apreciação da perfeição do mundo segundo o curso da natureza”). Nesse sentido, pode-se falar da retomada de uma perspectiva “descendente” – o que significa dizer que, aqui, o *EmB* volta a argumentar em favor da maneira pela qual o argumento *a priori* (ontoteológico) é vantajoso no que diz respeito à maneira de considerar o mundo natural (Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 115-116). Voltaremos a contrapor as perspectivas ascendente e descendente abaixo, quando analisarmos a última Consideração da Segunda Seção.

não exhibe o traço da necessidade, ou que ao menos ocorre sem uma necessidade aparente, depende moralmente de Deus.

Como veremos, a Segunda Seção buscará desenvolver uma linha de raciocínio que enfatiza ser legítima uma representação da natureza obediente a leis necessárias, algo que conflita com a ideia de que os eventos naturais dependem da vontade divina (pois, nesse caso, seus fenômenos seriam meramente possíveis). Como vimos, o *EmB* defende ser possível constatar *a posteriori* que há fenômenos determinados pela própria essência dos entes situados no espaço e materiais.

Assim, enquanto a dependência denominada moral tem fundamento na vontade divina, a não moral corresponde a outra sorte de dependência: uma vez que Deus é identificado ao fundamento último das possibilidades internas das coisas, sustentava o *EmB*, tal dependência é de ordem não moral, pois trata-se de uma dependência relativa àquilo que possibilita que haja alguma essência. Ora, Deus deve ser creditado por ter escolhido a existência da matéria, por exemplo – e, nesse sentido, mesmo a matéria e suas leis dependem moralmente do ente necessário para existir. Todavia, deve ser reconhecido um outro sentido em que a dependência diz respeito àquilo que explica haver algo como a essência de uma matéria – um sentido em que somente o primeiro fundamento real de todas as possibilidades é capaz de explicar. Como buscaremos mostrar, é esse o sentido valorizado pela FTM, em razão de sua importância na descrição dos eventos da natureza.

Assim, tudo aquilo cujo fundamento deve ser procurado na livre escolha deve ser também, nessa medida, contingente. Em contraste, que várias e múltiplas consequências decorram necessariamente de um único fundamento não pode ser atribuído a uma decisão livre. Pelo contrário, Kant buscava aqui mostrar que, enquanto tais consequências estão fundamentadas sobre sua essência, é contraditório com sua própria natureza não serem determinadas da maneira como são determinadas. Dito de outro modo: segue-se de sua própria noção (e de nada mais) a maneira como ela se comporta.

O *EmB* volta a trazer exemplos já utilizados (quando defendia haver uma unidade na multiplicidade das essências das coisas levando em consideração o aspecto necessário nas leis do movimento) para dar plausibilidade à ideia de que a compreensão da maneira como a natureza se comporta está relacionada à representação de que existe uma essência comum, subjacente a ela. O *EmB* busca explicar da seguinte maneira como a possibilidade de bombas hidráulicas, da respiração, da elevação de materiais líquidos em desertos, ventos etc. são inseparáveis uns dos outros: todos esses fenômenos dependem de um fundamento comum, a saber, da elasticidade e da gravidade do ar. Nessa concordância de uma multiplicidade de efeitos em relação a um mesmo fundamento (uma única essência) – no que fica mostrada a fertilidade de uma lei em relação a várias consequências – não há nada contingente, razão pela qual não deve ser relacionada a um livre-arbítrio (ou a um fundamento moral).

Ao distinguir um sentido em que a natureza pode ser considerada como dependendo de maneira não-moral de Deus, o *EmB* continua buscando embasar sua tese de que, ainda que apresentada como um sistema de relações de causalidade necessária (por conta de haver uma essência comum, subjacente aos fenômenos nos quais se observa a necessidade), esse mesmo sistema pode (e deve) ser considerado como exprimindo um conjunto imenso de aptidões [*Tauglichkeiten*] a diversos fins. Tal conjunto de efeitos (no exemplo do *EmB*: a respiração, os ventos, etc.), fundamentado sobre uma essência comum (propriedades como a elasticidade e o peso do ar), justamente por conta de ter essa mesma base subjacente, deve ser compreendido como expressão de uma concordância necessária desses efeitos a um fundamento único.

Não deixa de ser curioso que o *EmB* empregue termos como “belas consequências” para descrever as consequências fundamentadas em uma mesma essência (material), e descreva tais consequências também como utilidades resultantes dessa relação causal. Tal escolha de palavras por parte de Kant causa certo desconcerto, pois em que sentido devemos dizer que movimentos atmosféricos são úteis, ou que a possibilidade de construção de bombas hidráulicas é uma bela consequência?²³⁶

Em nosso entender, a escolha dos termos empregados aqui estava relacionada ao fato de que a representação de que a matéria (ou a essência do ar, em um dos exemplos do *EmB*) encontra seu fundamento no ente necessário implica na ideia de que a própria natureza, na medida em que constitui um amplo sistema de relações causais, também deve ser considerada como um objeto de admiração. Tais consequências, como vimos, decorrem das determinações essenciais dos entes que constituem a natureza, e a intenção de conjunto do *EmB* consiste em fundamentar tais determinações por meio do ente necessário. Assim, um elemento da explicação fornecida por Kant consiste, sem dúvida, em uma espécie de divinização da natureza: Deus é apresentado como o fundamento da unidade subjacente, capaz de estabelecer as relações causais necessárias observadas na natureza; e, por ter realizado a escolha de uma essência tão fecunda em consequências, deve ser considerado como um ente sábio. É claro, o *EmB* sustenta que a escolha divina deveu-se justamente pelo fato de que tal escolha possibilitou a maior harmonia possível, a qual pode ser observada na natureza.

Por outro lado, Kant insiste haver um sentido em que o fundamento dessa unidade comum (que explica a possibilidade de eventos serem descritos em termos de leis gerais) não é a sabedoria divina, pois o fato de que a natureza está sujeita a leis gerais decorre da própria possibilidade dos entes que a constituem.

²³⁶ Dizemos isso porque a descrição desses fenômenos em termos de “beleza” contraria a noção (talvez natural) de que a ciência os compreende como eventos neutros de um ponto de vista estético.

A Segunda Consideração aproxima mais uma vez, de modo semelhante à Primeira, a representação da existência de uma unidade fundamental subjacente à pluralidade de essências na natureza (algo que permite concebê-la de acordo com tais leis gerais) com a tese de que a existência de uma unidade espacial fundamental explica a multiplicidade imensurável de determinações necessárias exploradas pela geometria.

Para tornar mais clara a ideia de uma dependência não-moral das coisas materiais em relação a Deus, repitamos o essencial da argumentação de Kant aqui: o *EmB* explica que a *existência* dessa harmonia, na medida em que a matéria deve preencher o espaço, deve ser atribuída com todas as suas consequências ao arbítrio da causa primeira. Quer dizer, há contingência relativa à existência das coisas materiais – sem o ente necessário, cujo arbítrio decidiu pela existência dessas coisas, elas não seriam possíveis. Nesse sentido, a dependência das coisas materiais em relação a Deus é de ordem moral, e não de ordem não-moral. Mas existe um sentido em que seria errado buscar localizar em uma vontade o fundamento relativo ao acordo de tantas consequências descritas por leis naturais, constitutivo da imensa harmonia observada na natureza. A razão desse acordo deve ser procurada na própria essência do que pode ser uma coisa material, e aqui o recurso ao arbítrio divino é inadequado.

Assim, que existam entes materiais líquidos ou corpos pesados, isso somente pode ser atribuído ao bel-prazer de um autor poderoso. Mas disso é preciso distinguir as consequências que jazem na essência da própria coisa; que pingos de chuvas assumam determinada forma quando descem do céu, por exemplo, decorre da própria natureza da matéria, não da vontade divina. Assim, o caráter do que é necessário no comportamento natural é explicado por meio da afirmação da existência de poderes causais nas essências da natureza, tal como a maneira pela qual o *EmB* explicava por que motivo a matéria obedecia de maneira necessária as leis do movimento. Tal explicação é remontada à essência dos entes materiais, a qual determina de que maneira tais entes precisam necessariamente se comportar.²³⁷

Por isso, podemos dizer que a Segunda Consideração reforça a ideia de que, embora a *existência* das coisas na natureza dependa de uma vontade de Deus, a explicação para os fenômenos naturais não deve ser atribuída ao arbítrio divino (ou pelo menos esse não deve ser a única forma de explicá-los). O *EmB* nega tal atribuição, pois sustenta que os eventos naturais apresentam uma necessidade incompatível com a representação de que são dependentes do livre-arbítrio divino; a maneira pela qual ocorrem somente pode ser explicada com base na ideia de que são determinados pelas essências das coisas naturais. Como veremos, o ponto de que os fenômenos naturais não

²³⁷ Sobre esse ponto, ver: Massimi, “Prescribing laws to nature. Part I. Newton, the pre-Critical Kant, and three problems about the lawfulness of nature”.

obedecem outras leis senão aquelas fundamentadas nas próprias essências desses entes passa a ser explorado pelas Considerações seguintes do *EmB*.

2.2.8. Outras duas Maneiras pelas quais as Coisas do Mundo dependem de Deus: por meio da (dupla) Ordem da Natureza, ou sem a mesma

A Terceira Consideração visa a tornar mais nítido o ponto de partida do argumento físico-teológico do *EmB* por meio de outras duas distinções. A primeira delas diz respeito à maneira pela qual as coisas do mundo dependem de Deus: por intermédio da ordem natural, ou sem a mesma. Tal “dependência ordenada” é objeto de uma dicotomia adicional: eventos da natureza podem estar sujeitos a uma ordem necessária ou contingente. Vejamos o sentido dessas distinções, assim como de que maneira elas servem para explicar a físico-teologia reformada do *EmB*.

Em relação à dicotomia entre eventos naturais e sobrenaturais, o *EmB* declara o seguinte:

Uma coisa está submetida à ordem da natureza, na medida em que a sua existência ou a sua variação estão suficientemente fundamentadas nas forças da natureza. Para isto é necessário, em primeiro lugar, que a força da natureza seja a causa eficiente disso; em segundo lugar, que o modo como ela está dirigida à produção desse efeito esteja suficientemente fundamentado numa regra da lei natural dos efeitos. Tais acontecimentos também se chamam pura e simplesmente acontecimentos *naturais* do mundo. Em contrapartida, onde isto não acontece, o caso que não esteja sob o fundamento de tal lei é algo de sobrenatural, e isto acontece, ou quando a causa eficiente directa é exterior à natureza, isto é, quando a força divina a produz directamente, ou, em segundo lugar, quando também o modo como as forças da natureza foram dirigidas para este caso não estiver contida numa lei da natureza. No primeiro caso, eu designo os acontecimentos como *sobrenaturais materialiter*, no segundo, *sobrenaturais formaliter*.²³⁸

Como o *EmB* caracteriza, portanto, “eventos absolutamente naturais”? Tais eventos devem estar submetidos a uma ordem natural, concebida pelo *EmB* nos seguintes termos: algo está sob essa ordem caso sua existência ou sua modificação estejam fundamentadas de maneira suficiente em forças da natureza. Para tanto, duas condições precisam ser satisfeitas: em primeiro lugar, é necessário que a força da natureza seja a causa eficiente da existência ou modificação desse algo. Em segundo lugar, é preciso que a maneira como essa força está dirigida à produção desse efeito (existência ou modificação) esteja suficientemente fundada em uma regra das leis de efeito naturais.

Se esse não for o caso, de acordo com a classificação proposta, estaremos diante de algo da ordem do sobrenatural. Eventos sobrenaturais (como a existência ou a modificação de algo) podem ocorrer caso sua causa eficiente próxima se encontre fora da natureza (quando uma força divina a produz imediatamente – evento materialmente sobrenatural), ou se a maneira como as forças da

²³⁸ *EmB*, Ak. II, 103-104.

natureza aplicadas para produzi-los não está contida sob uma regra da natureza (formalmente sobrenatural). É claro, tanto eventos sobrenaturais em sentido material quanto formal não dependem de Deus por conta de estarem sujeitos à ordem natural.

O *EmB* dedica certo tempo para explicar a diferença entre eventos sobrenaturais nos sentidos material e formal: fosse um terremoto visto como um evento explicável em função de uma condenação divina (dirigida contra eventuais faltas humanas, por exemplo), ainda assim o tremor da terra deveria ser visto como algo sobrenatural. A razão disso é o fato de que tal evento não satisfaria a condição de que sua força natural, responsável por sua existência, estivesse suficientemente fundada em regras que regulam efeitos naturais. Para explicar como o terremoto se tornou realidade, nesse caso, seria preciso recorrer à disposição especial das forças da natureza por Deus; quer dizer, as simples leis naturais não seriam suficientes para explicar como o evento veio acontecer.

Tal digressão é importante pois lança luz sobre a concepção de evento estritamente natural ponderada por Kant: a explicação em termos naturais demanda não apenas que as forças que produzem um evento sejam naturais, como também que elas sejam explicáveis segundo leis naturais. Tais leis dizem respeito à maneira como a natureza atua, sendo pensadas como tendo seu fundamento na essência dos entes da natureza. Como vimos acima, a representação de que existe uma unidade entre as diferentes essências das coisas da natureza é importante para fundamentar a característica de que ela obedece leis de maneira necessária.

Em relação à diferença entre a ordem natural a qual os eventos estão sujeitos (ordens necessária ou contingente), lembremos a passagem do *EmB* já citada acima, acompanhada da continuação onde há são fornecidos exemplos de uma ordem contingente:

Nomeadamente, há muitas leis da natureza cuja unidade é necessária, quer dizer, onde precisamente o mesmo fundamento de concordância com uma lei torna também necessárias outras leis. Por exemplo: a mesma força elástica e peso do ar, que é um fundamento da lei da respiração, é, de modo necessário, simultaneamente, um fundamento da possibilidade da máquina hidráulica, da possibilidade de engendramento das nuvens, da conservação do fogo, do vento, etc. É necessário que para os restantes se possa encontrar o fundamento, logo que para um só o mesmo fundamento esteja presente. Ao invés, quando o fundamento de um certo tipo de efeitos semelhantes, de acordo com uma lei, não é ao mesmo tempo, no mesmo ser, o fundamento de outro tipo de efeitos de acordo com outra lei, o acordo entre estas leis é contingente, ou domina nestas leis uma unidade contingente, e o que a partir daí sucede nas coisas acontece de acordo com uma ordem natural contingente. O homem vê, ouve, cheira, degusta, etc., mas as propriedades que são o fundamento do ver não são exactamente as mesmas do gosto. Deve ter órgãos diferentes para ouvir e para gostar. O acordo entre faculdades tão diferentes é ocasional e, na medida em que tende para a perfeição, é artificial. Em cada órgão há, novamente, uma unidade artificial. No olho, a parte que deixa a luz entrar é diferente da parte que a absorve mal ela surge, e diferente da que colhe a imagem.²³⁹

Já mencionamos acima como compreendemos as observações do *EmB* no tocante à ordem

²³⁹ *EmB*, Ak. II, 106.

necessária da natureza. Cumpre agora explorar o significado da contingência nessa passagem. Em primeiro lugar, sobressai a ideia de que há casos onde aparentemente somos forçados a reconhecer a conformidade de um ente natural a uma pluralidade de leis ou razões; ou que, sem supor a vigência de uma pluralidade de leis, é difícil explicar os efeitos observados no ente em questão. Em segundo lugar, em casos como os extraídos do mundo orgânico, a pluralidade de leis que explicam a conformação de um ente (o fato de ser dotado dos sentidos da visão, audição, olfato, paladar etc, por exemplo) é contingente no sentido de elas não serem pensadas como determinadas umas pelas outras: é difícil explicar as leis que regulam nossa visão por meio daquelas que descrevem nossa audição, por exemplo (e vice-versa).

Nesses casos, portanto, nos encontramos diante da dificuldade de explicar o que a experiência nos apresenta recorrendo a uma única lei ou princípio. Entretanto, o ponto principal para o qual o *EmB* buscava chamar atenção aqui não diz respeito à necessidade de admissão de uma pluralidade de leis – para lembrar do exemplo anterior, era igualmente necessário admitir uma multiplicidade de leis que para explicar o comportamento do movimento das nuvens, do fogo etc. O que está em jogo é o fato de, somente no caso das leis que servem para descrever o organismo humano, não ser concebida uma unidade necessária entre elas. Nesse sentido, a ordem exibida por nosso organismo é contingente, pois ele é pensado como sujeito a uma pluralidade de razões ou leis que não se deixam determinar uma pela outra, tampouco por uma lei fundamental.

A natureza (ou ser vivo) que se regula por tais leis obedece portanto a uma ordem contingente; por isso, em contraste com a unidade necessária exibida por muitas leis naturais, sua dependência em relação a Deus não ocorre através de uma ordem essencial da natureza, ou daquilo que é necessário nessa ordem. Ainda que esses entes naturais também devam ser considerados como regidos por uma ordem natural – ou seja, de acordo com a caracterização oferecida pelo *EmB* de eventos naturais, que sejam forças naturais suas causas eficientes, e que tais forças estejam fundadas sobre regras naturais da ação – tal ordem, ou relação entre leis, não é pensada como necessária. Nesses casos, vimos a considerar entes que estão sujeitos a uma ordem contingente da natureza.

Para as intenções mais gerais do *EmB*, que se propunha também a encontrar um embasamento renovado para a físico-teologia, era importante identificar de maneira precisa esse aspecto exibido pela natureza, a fim de tornar claro em que consistia efetivamente sua proposta (como vimos, baseada grandemente sobre a noção de ordem natural necessária). Ainda assim, é preciso encontrar uma maneira de acomodar a ordem natural contingente ao quadro mais amplo do *EmB*, pois continua sendo preciso explicar como seria possível conciliar as duas referidas ordens naturais com a argumentação da obra a favor da existência de Deus. Vejamos como a Consideração seguinte da obra faz uso da argumentação *a priori* a fim de ajuizar sobre as “perfeições” exibidas pelo mundo natural, assim

como ela propõe uma conciliação entre as duas ordens naturais.

2.2.9. Como utilizar o argumento a priori para ajuizar a perfeição do mundo de acordo com o curso da natureza?

A Consideração seguinte (Quarta) do *EmB* relaciona o argumento de sua Primeira Seção em prol da existência de Deus com as distinções trabalhadas na Segunda e na Terceira Considerações, relativas à maneira pela qual todas as coisas, ou as coisas do mundo, dependem de Deus. Acabamos de ver que tal dependência pode ser de ordem moral ou não-moral, assim como através da ordem natural ou sem a mesma.

De certa maneira, como é sugerido pelo título da Quarta Consideração, a intenção de Kant no *EmB* consistia em mostrar que a argumentação *a priori*, realizada na Primeira Seção da obra, servia para mostrar que o princípio supremo da possibilidade das essências das coisas permite repensar a relação existente entre Deus e mundo. Nesse sentido, pontos de vista e princípios importantes para a pesquisa científica da natureza teriam nessa argumentação *a priori* uma fundamentação, algo refletido pelos títulos dos números que compõem as subdivisões da Quarta Consideração (que ressaltam a vantagem <Nutzen>²⁴⁰ advinda da prova *a priori*).

Ainda em relação ao título da Quarta Consideração (“Emprego do nosso argumento na apreciação da perfeição do mundo segundo o curso da natureza”), cabe dizermos uma ou outra palavra sobre o conceito de perfeição. Na Primeira Seção, o *EmB* toma distância da tese de que toda realidade seja idêntica a uma perfeição, assim como da ideia de que seu sentido seja exaurido pela representação do maior consenso a formar uma coisa²⁴¹. Nessa mesma passagem, Kant acrescenta que expressão “perfeição” se refere sempre a algum ente dotado de conhecimento e desejo²⁴².

Parece-nos que podemos buscar um esclarecimento adicional ao conceito utilizado aqui por Kant se lembrarmos de algumas passagens do *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, de 1759. Nesse texto, Kant propunha a distinção entre duas acepções do termo perfeição. A perfeição

²⁴⁰ As duas subdivisões da Quarta Consideração levam o título, respectivamente, de “O que se pode concluir do nosso argumento quanto à prioridade da ordem da natureza em relação ao sobrenatural” e “Do que se concluir do nosso argumento a favor de uma ou de outra ordem da natureza”.

²⁴¹ *EmB*, Ak. II, 90. A noção de perfeição como consenso em relação a uma coisa é encontrada em obras como a de Wolff (“*Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consensus vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum. Dicitur perfectio a Scholasticis bonitas transcendentalis*”. *Ontologia*, § 503, p. 390) e Baumgarten: “Si plura simul sumpta unius rationem sufficientem constituunt, CONSENTIUNT). Consensus ipse est PERFECTIO, et unum, in quod consentitur, RATIO PERFECTIIONIS DETERMINANS (focus perfectionis).” *Metaphysica*, § 94). Encontramos uma identificação entre realidade e perfeição, por exemplo, em Spinoza: “6. Por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa” (*Ética*, p.52).

²⁴² *EmB*, Ak. II, 90.

absoluta de uma coisa consiste em seu grau de realidade. Enquanto perfeição compreendida em sentido *relativo* corresponde ao consenso de uma multiplicidade com respeito a certa regra, Kant acrescentava que, no sentido absoluto, algo somente é perfeito na medida em que a multiplicidade nele presente contém em si o fundamento de uma realidade. Ademais, a grandeza dessa realidade determina seu grau de perfeição²⁴³. Por fim, lemos que, “porque Deus é a realidade mais elevada, esse conceito concordaria com aquele [de perfeição em sentido absoluto], pois se diria que algo é perfeito na medida em que concorda com as propriedades divinas”.²⁴⁴

Se interpretarmos agora o título da Quarta Consideração levando em conta a referida distinção entre perfeições, é adequado dizer o seguinte: Kant buscava relacionar a argumentação desenvolvida na Primeira Seção com uma físico-teologia reformada através da ideia de que tal argumento dá inteligibilidade à perfeição natural do mundo. De que maneira isso poderia ser realizado? Como veremos, por meio da ideia de que o argumento *a priori* dá inteligibilidade ao fundamento da realidade exibida pela natureza. Quer dizer, a perfeição do mundo segundo o curso da natureza – a representação de que as leis naturais dão conta da explicação acerca da maneira como a natureza se comporta – tira proveito do argumento defendido ao longo da Primeira Seção, de acordo com o qual o ente necessário contém em si todas as realidades possíveis. Vejamos mais de perto como o *EmB* defende essa posição tendo por base as distinções traçadas na Segunda e na Terceira Considerações.

Em que consiste essa vantagem do argumento *a priori* em relação à consideração da natureza? Primeiramente, a tese do *EmB* é de que o argumento desenvolvido na Primeira Seção do *EmB* permite explicar a preponderância da dependência dos eventos do mundo por intermédio da ordem natural em detrimento da dependência sobrenatural (seja ela em sentido material ou formal). Em segundo lugar, veremos que o *EmB* sustenta que também a ideia de que a natureza está ordenada de acordo com leis necessárias encontra uma base na argumentação da Primeira Seção. Nossa tarefa agora é expor como Kant enxergava tais dependências teóricas.

Vimos em nossa análise do raciocínio desenvolvido por Kant em prol da existência de Deus ao longo da Primeira Seção que Deus era apresentado ali como o princípio supremo da possibilidade das essências de todas as coisas. Se considerarmos agora que, conseqüentemente, Deus deve ser também compreendido como o princípio da possibilidade das coisas da natureza, ou ainda como seu autor, devemos também conceder que elas são (ao menos em grande parte) suficientes para a obtenção do bem maior, ou da perfeição total do universo. A razão para isso, sustenta o *EmB*, não é outra senão

²⁴³ *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, Ak. II, 30-31.

²⁴⁴ “[...] weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, in so fern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammenstimmt”. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, Ak. II, 30 (trad. nossa).

que elas dependem, em sua própria essência, de Deus.

Tal relação entre o argumento *a priori* da Primeira Seção e a ordem natural é expressa da maneira mais direta na seguinte passagem da Quarta Consideração:

Como pode acontecer que as leis gerais da natureza, no decurso dos acontecimentos do mundo que se sucedem de acordo com elas, correspondam de modo tão belo à vontade do Altíssimo, e qual o fundamento que permite atribuir-lhes esta conveniência, pois que não se deveriam admitir, com mais frequência do que o que se observa, meios secretos sobrenaturais que viessem socorrer incessantemente os seus defeitos? Aqui o nosso conceito da própria dependência de todas as coisas em relação a Deus permite-nos ainda uma utilidade mais alargada do que a que se esperaria nesta questão. As coisas da natureza trazem, até mesmo nas determinações mais necessárias da sua possibilidade interna, a marca da dependência daquele ser em si, no qual tudo concorda com as qualidades de sabedoria e de bem. Pode-se esperar delas uma concordância e uma bela ligação, e uma unidade necessária nas diversas relações proveitosas que um único fundamento tem com muitas leis convenientes.²⁴⁵

A representação, central para o argumento *a priori*, de que há uma dependência da essência de todas as coisas em relação a Deus serve aqui para mostrar a suficiência geral das leis **naturais** para explicar como a natureza se comporta. Quer dizer, tal dependência é importante para explicar por que algo, na medida em que transcorre segundo o curso da natureza de acordo com leis gerais,²⁴⁶ não carece de um milagre para ocorrer de maneira apropriada. A tese, de certa maneira paradoxal, defendida pelo *EmB* é a de que somente a existência de Deus, tal como defendida pela Primeira Seção da obra, torna compreensível a suficiência das leis naturais para explicar a maneira pela qual a natureza se comporta (de acordo com leis necessárias).

Dessa maneira, havendo um fundamento comum a todos os entes da natureza, torna-se compreensível como eles estão sujeitos a leis universais sem que seja necessário postular alguma influência sobrenatural a fim de explicar a obediência necessária a essas leis. Tal interpretação a respeito da vantagem conferida pelo argumento da Primeira Seção em favor da ordem natural é coerente com o que é afirmado na nota de rodapé acrescentada por Kant ao trecho supracitado:

Esta questão ainda está muito longe de ser suficientemente respondida quando fazemos apelo à sábia escolha de Deus, que já teria ordenado, uma vez, tão bem o curso da natureza que seriam desnecessários melhoramentos posteriores. Pois a maior dificuldade consiste em saber como teria sido sequer possível unificar numa ligação dos acontecimentos do mundo, de acordo com leis universais, uma tão grande perfeição, sobretudo quando se considera a quantidade das coisas da natureza e a imensamente longa série das suas modificações, e como poderia ter surgido daí uma harmonia, de acordo com a lei universal da sua efetuação recíproca, que não necessitasse de nenhuma influência sobrenatural posterior.²⁴⁷

Vemos que o *EmB* critica aqui a tese de que a (sapiientíssima) escolha divina é adequada para explicar como a efetividade recíproca entre as coisas naturais pode dar origem a uma harmonia entre elas *sem influência sobrenatural*. Subjacente a essa crítica está a representação de que somente a

²⁴⁵ *EmB*, Ak. II, 109-110.

²⁴⁶ *EmB*, Ak. II, 112.

²⁴⁷ *EmB*, Ak. II, 109.

dependência de todas essas coisas em relação ao mesmo princípio comum (o ente necessário) é capaz de explicar por que tal harmonia (ou perfeição) resulta da própria essência dessas coisas. Ora, (e aqui parece incidir a crítica), sem o reconhecimento desse princípio comum, estaríamos desprovidos do nexó teórico capaz de explicar por que a causalidade recíproca das coisas é suficiente, independentemente de eventuais emendas (milagres), para que dessa causalidade resulte uma harmonia.

Como podemos observar na Quarta Consideração, a ênfase dada aqui por Kant é sobre os pressupostos assumidos pela concepção de que eventos que ocorrem de acordo com leis naturais são suficientes para explicar como as coisas atingem sua finalidade. Ou ainda, o peso da posição do *EmB* é no sentido de mostrar como a argumentação da Primeira Seção dá inteligibilidade à representação de que os entes que tomam parte na natureza obedecem a leis naturais, não obstante o fato de serem necessárias.

Dessa maneira, a Quarta Consideração argumentava que o argumento desenvolvido na Primeira Seção da obra tornava inteligível a regra admitida por filósofos e pela “sã razão” [*gesunde Vernunft*] de “sem um motivo forte não se pode admitir um milagre ou um acontecimento sobrenatural”²⁴⁸. O *EmB* detalha que nesse princípio estão contidas duas teses: primeiramente, que milagres são raros; e, em segundo lugar, que as leis da natureza são suficientes para realizar-se a perfeição total do universo – quer dizer, que tal perfeição é obtida sem a influência *sobrenatural* conforme a vontade divina. Pode-se concluir, assim, que tais pressuposições – ou princípios fundamentais – de nosso entendimento adquiriam inteligibilidade por meio do argumento *a priori*.

Dentro desse quadro geral, milagres somente devem ser admitidos para o caso de seres dotados de liberdade, em virtude dos quais o curso da natureza pode por vezes conflitar com a vontade divina. Somente aqui pode-se esperar por um “complementação divina”.

A consideração seguinte realizada pelo *EmB* com relação ao argumento *a priori* diz respeito à distinção avançada entre ordens necessárias e contingentes exibidas pela natureza. Como se relaciona essa distinção e esse argumento?

Como vimos, a Quarta Consideração se propõe a esclarecer em que sentido o argumento *a priori* apresentado na Primeira Seção permite ajuizar a perfeição do mundo *segundo o curso da natureza*. Sobre esse quesito, é preciso considerar, portanto, de que maneira as duas ordens mencionadas permitem avaliar tal perfeição.

Sobre esse tema, a primeira ponderação do *EmB* consiste em lembrar de uma regra observada na “filosofia purificada”, segundo a qual:

Em toda indagação da causa de certos efeitos, deve-se prestar uma grande atenção

²⁴⁸ *EmB*, Ak. II, 108.

para conservar, tanto quanto possível, a unidade da natureza; isto é, múltiplos efeitos devem ser conduzidos para um único fundamento já conhecido, e não se devem aceitar imediatamente novas e diversas causas eficientes para efeitos diversos, por causa de uma diferença aparentemente maior. Assim, presume-se na natureza uma grande unidade tendo em vista a suficiência de um único fundamento de vários gêneros de efeitos, e acredita-se ter a causa para olhar para a união de uma espécie de fenômenos com outra, a maior parte das vezes, como algo de necessário e não como o resultado de uma ordenação superficial e contingente.²⁴⁹

Aqui, o parentesco com a argumentação desenvolvida na Primeira Seção é claro: o *EmB* argumentava lá que todas as coisas têm seu fundamento no ente necessário, e essa mesma representação é evocada agora, quando o objetivo de Kant consistia em mostrar de que maneira aquele argumento servia para ajuizar a perfeição do mundo segundo o curso da natureza. O que está na base dessa presunção da “filosofia purificada” de que vige uma grande unidade suficiente para explicar uma pluralidade de consequências – de modo a tornar necessária a reunião de vários fenômenos de determinado gênero com outros de gênero distinto, negando que a natureza esteja organizada de maneira contingente – o que está nessa base, dizíamos, sustenta o *EmB*, não é outra coisa senão a ideia de um ente necessário, no qual é possível encontrar a explicação para a essência de todos os entes da natureza.

Assim, Kant sustenta que o argumento da Primeira Seção permite deduzir a vigência de uma ordem necessária na natureza, uma vez que todos os seus eventos têm uma base (ou essência) comum. É fornecida uma base metafísica, por assim dizer, ao mencionado princípio de que, no estudo das razões dos acontecimentos naturais, deve-se buscar sempre preservar da melhor maneira possível a unidade da natureza²⁵⁰.

Mas como o *EmB* lida com a ordem contingente, também ela presente na natureza, como nos atestam os fenômenos do mundo orgânico? Aqui é difícil estabelecer uma relação direta, uma vez que animais e plantas exibem disposições que não podem ser suficientemente justificados por leis naturais necessárias e universais, e justamente sobre essa possibilidade repousa o peso da argumentação da Primeira Seção. A Quarta Consideração exclui de pronto que as primeiras plantas ou animais sejam considerados como uma consequência secundária mecânica de leis gerais²⁵¹. Mas, se esse é o caso, surge uma dificuldade no que diz respeito à gênese dos primeiros seres vivos. As alternativas consideradas pelo *EmB* para explicar a origem desses entes são as seguintes:

Se cada indivíduo [plantas e animais] nasce imediatamente de Deus e, portanto, tem origem sobrenatural, e somente a reprodução, isto é, a passagem do tempo para o tempo, é confiada ao desenvolvimento do princípio natural, ou se alguns indivíduos

²⁴⁹ *EmB*, Ak. II, 113.

²⁵⁰ Ou, de acordo com Schmucker: devemos presumir, ao estudar a natureza, que impera nela uma grande unidade relativamente à suficiência de um único fundamento a uma multiplicidade de consequências, tal como ilustram os exemplos da gravidade e da hipótese do éter. Fica justificada dessa forma que a natureza (ou a experiência) é única (*Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 117-118).

²⁵¹ *EmB*, Ak. II, 114.

dos reinos vegetal e animal, frutos de uma criação imediatamente divina, receberam a faculdade, incompreensível para nós, não apenas de originar os seus descendentes, mas de os procriar, de acordo com uma lei regular da natureza²⁵²

De acordo com Kant, ambas alternativas pareciam eivadas de dificuldades: nenhuma delas era capaz de permitir compreender a perfeição do mundo em termos estritamente naturais, quer dizer, sem recorrer a uma explicação sobrenatural sobre a origem dos seres vivos.

No primeiro caso, em que os indivíduos são produzidos imediatamente por Deus (ainda que seu desenvolvimento ao longo do tempo seja conferido a uma lei natural), a impossibilidade de descrever o mundo em termos estritamente naturais é clara. Nos termos aduzidos pela Segunda Consideração, trata-se de um evento materialmente sobrenatural.

No segundo caso, em que a alguns indivíduos dos reinos animal e vegetal (eles mesmos de origem divina imediata) foi conferida a faculdade de gerar outros indivíduos semelhantes, a dificuldade relativa à admissão de uma origem sobrenatural tampouco é superada. Mesmo aqui estamos diante de um evento sobrenatural (ainda que em sentido formal, nos termos da Segunda Consideração).

Uma vez que ambas teorias são problemáticas do ponto de vista da compreensão da maneira como entes naturais produzem suas consequências, ou de que maneira eventos do mundo orgânico podem ser descritos em termos puramente naturais, o *EmB* finaliza a Quarta Consideração sugerindo que se dê preferência à adoção de um ponto de vista de acordo com o qual a efetividade dos entes *naturais* ocupe uma centralidade maior. Como veremos, tal representação é importante para a avaliação que a obra faz da físico-teologia tradicional.

É importante para a consideração fornecida pelo *EmB* relativa à ordem contingente da natureza a dificuldade de conciliar a ideia de perfeição do mundo segundo o curso natural com a noção de que esse mesmo mundo, considerado de um ponto de vista natural, exhibe ao menos traços que são conflitantes com a noção de que ele é perfeito. Isso porque a noção de perfeição natural parece dever ser atribuída ao que é acabado de um ponto de vista natural, mas há dificuldades de acomodar com a constatação de uma ordem contingente na natureza. Como veremos, a busca por uma conciliação entre as ordens naturais necessária e contingente constituirá uma preocupação da FTM.

²⁵² *EmB*, Ak. II, 114. A situação é recolocada nos seguintes termos nesta outra passagem da Quarta Consideração: “É então inevitável, ou que, em cada acto de engendramento, se atribua a formação do fruto a um acto divino imediato, ou que, então, se atribua uma aptidão à primeira criação divina das plantas e dos animais, para, no seguimento, não somente desenvolver o seu semelhante de acordo com uma lei natural, mas também para verdadeiramente o engendrar”. *EmB*, Ak. II, 115.

2.2.10. Dos Problemas da Físico-Teologia Ordinária

Na Quinta Consideração, o *EmB* tematiza a insuficiência do método comum da físico-teologia, e introduz noções destinadas a contrastar a FTO com aquela que a obra buscará relacionar com seu argumento da existência de Deus, contido em sua Primeira Seção. No início de nosso capítulo, vimos como Kant distinguia três maneiras pelas quais se buscava assegurar o conhecimento da existência de Deus “a partir de seus efeitos”. Agora é chegado o momento de examinar qual juízo o *EmB* emitia sobre a estratégia então comumente adotada pela físico-teologia (cujo ponto de partida consistia na “ordem contingente” da natureza).

O *EmB* caracterizava a FTO da seguinte maneira:

A característica principal do método físico-teológico usado até agora consiste no facto de a perfeição e a regularidade serem compreendidas, em primeiro lugar, a partir da contingência que lhes é própria, e de, em seguida, a ordem artificial ser demonstrada de acordo com todas as relações conformes com um fim que nela se encontram, para, a partir daí, se concluir uma vontade sábia e boa, mas para depois, imediatamente, através da consideração que a isso é acrescentada, da grandeza da obra, ser ligado a isso o conceito do poder incomensurável do criador.²⁵³

Ora, é preciso reconhecer, ponderava o *EmB*: há casos em que se sobressai a contingência da ordem (da unidade) apresentada pela natureza, e não sua necessidade. Vejamos, em termos gerais, como a FTO procedia: em primeiro lugar, observava-se a “maneira artificiosa” como a natureza está organizada, ou ao menos alguns elementos da experiência. O exemplo principal advém do mundo orgânico. No caso dos seres vivos, fica claro que eles são entes caracterizados por diferentes faculdades. Por sua vez, tais faculdades são explicadas por diferentes leis; ademais, tais faculdades permitem que esses entes realizem determinadas finalidades. Quer dizer, há determinados fenômenos (como o mundo orgânico) que parecem exigir a consideração de uma intenção vigente na natureza, o que justifica como esses entes estão constituídos de maneira a realizar certas finalidades. A partir daí, infere-se a vigência de uma vontade boa e sábia. Considera-se, então, a grandeza da obra – razão pela qual deve ser atribuído ao autor de todos esses fenômenos um poder imensurável. O que permite concluir pela existência de Deus.

A essa maneira de proceder da FTO, o *EmB* opunha três considerações. A primeira delas criticava a restrição efetuada pela FTO de toda “perfeição, harmonia e beleza” ao que é da ordenação contingente, excluindo desse domínio a perfeição, harmonia e beleza decorrentes “das leis mais essenciais da natureza”. A representação de que tais qualidades devem ser identificadas na natureza, mesmo quando ela atua em conformidade com leis necessárias, é um dos pontos mais importantes da

²⁵³ *EmB*, Ak. II, 117.

argumentação “físico-teológica melhorada” [doravante FTM] do *EmB*.

Quer dizer, a FTM defendia que há perfeição, harmonia e beleza não somente na observação do domínio da vida (como na maneira como os corpos de animais e plantas estão dispostos), mas também no que diz respeito à natureza inorgânica (no modo como os planetas se movem, por exemplo; ou mesmo na forma adquirida pela gota de chuva ao cair do céu). O segundo caso também dá amostras de uma “concordância”²⁵⁴ [*Wohlgereimtheit*] entre entes da natureza.²⁵⁵

A alegação subjacente à FTO, segundo Kant, era de que seria impossível demonstrar a existência de um autor sábio do mundo, senão através da perfeição natural contingente – de modo que a sujeição da natureza a leis necessárias passava a ser vista como um obstáculo à estratégia argumentativa que pretendia provar a existência divina “a partir de seus efeitos”²⁵⁶. Contra isso, a FTM kantiana sustentava que também a sujeição da natureza a um ordenamento necessário pode servir de premissa à conclusão de que Deus existe.²⁵⁷

O segundo motivo pelo qual o *EmB* rejeitava a FTO estava relacionado à discussão sobre a possibilidade de enxergar a vigência de perfeição não somente em uma ordem contingente, mas também em uma ordem necessária. A incapacidade de reconhecer que a natureza também se ordena de acordo com regras essenciais certamente limitava a capacidade explicativa dos fenômenos naturais da FTO: de acordo com essa versão da físico-teologia, grande número de eventos que seriam mais apropriadamente descritos como decorrentes de leis gerais de funcionamento da natureza deveriam ser interpretados como fundados no arbítrio ou vontade do autor da ordem natural. Isso porque, a partir da constatação de que há utilidade em alguma disposição natural, a FTO concluía imediatamente que ela dependia da vontade divina. Ora, tal maneira de raciocinar não é “suficientemente filosófica”²⁵⁸, no sentido de ser incapaz de descrever aptidões ou disposições dos entes naturais sobre bases puramente naturais (ou seja, de modo a fundamentar fenômenos sobre leis cuja inteligibilidade não carece da vontade divina)²⁵⁹.

Não por acaso, aplicada de forma sistemática, a FTO se esforçava por subtrair ao acaso não apenas as finalidades características dos reinos vegetal e animal (no que, para o *EmB*, era exitosa),

²⁵⁴ *EmB*, Ak. II, 118.

²⁵⁵ Logo, uma vez que, segundo o *EmB*, é possível constatar que muitas perfeições decorrem de regras essenciais da natureza, encontramos repetidas vezes expressa a tese de que “nada é mais pernicioso à físico-teologia do que considerar a contingência da perfeição natural como necessária para demonstrar um criador sábio”.

²⁵⁶ *EmB*, Ak. II, 116.

²⁵⁷ Assim, vemos que grande parte do esforço argumentativo do *EmB* consistia na formulação e defesa de uma noção de necessidade vigente na natureza que não fosse incompatível com a noção de perfeição. De acordo com essa concepção, algo pode ocorrer de maneira necessária e, não obstante, suceder em conformidade a uma perfeição.

²⁵⁸ *EmB*, Ak. II, 119.

²⁵⁹ Um dos exemplos dados pelo *EmB* é a gênese das montanhas e rios: enquanto a FTO procura ligá-la ao desígnio divino, uma via explicativa mais promissora era a que a relacionava com as leis gerais do movimento (*EmB*, Ak. II, 119-120).

mas também fenômenos que exibem necessidade mecânica, em conformidade com leis gerais da natureza material. Mas isso é indesejável, argumentava o *EmB*: a natureza material, por exemplo, se deixa explicar de maneira muito mais satisfatório através das mencionadas leis gerais.

Uma vez que a FTO exhibe esse déficit explicativo, é necessário reconhecer nela um obstáculo ao estudo da natureza, e nesse sentido sua insuficiência filosófica pode ser compreendida como uma concepção que não estimula adequadamente as ciências. A FTO não promove o estudo da natureza, uma vez que tende a explicar todos os seus eventos de uma única maneira, a saber, por meio da vontade divina que escolheu determinada disposição natural em vista de alguma finalidade considerada boa.

Por fim, a terceira consideração crítica levantada pelo *EmB* contra a FTO lança dúvidas sobre seu êxito em fazer jus ao objetivo da teologia natural (demonstrar a existência de Deus tendo por base a consideração da natureza). A alegação de Kant era de que tal método, ao basear-se sobre a maneira como a matéria está organizada, pressupunha o material a partir do qual essa própria natureza é constituída. Nesse sentido, a FTO se mostrava inerentemente incapaz de demonstrar a existência de um criador da matéria e da origem dos elementos do universo; o máximo que ela é capaz de mostrar, prossegue o *EmB*, é a existência de um criador “do nexa e da composição” da maneira como a natureza se mostra. Nesse quesito, trata-se de uma deficiência considerável para quem desejava refutar o “ateísmo refinado”: a ideia de que Deus podia ser vista no máximo como um artesão, e não como um criador do mundo. Quer dizer, para ser um criador, seria preciso explicar também como Deus serve de fundamento à matéria, e não “somente” que deu forma à matéria de determinada maneira²⁶⁰.

Como já sabemos, o *EmB* buscará remediar as três referidas dificuldades apresentadas pela FTO por meio da proposta de uma nova físico-teologia. Vejamos como a FTM deve ser compreendida como uma tentativa de sanar os problemas da FTO.

2.2.11. Reinventando a Físico-Teologia

Para remediar os mencionados descaminhos da FTO, uma das tarefas mais importantes da FTM consistia em dar plausibilidade à ideia de que a existência de uma ordem *necessária*, não menos que uma ordem contingente, era capaz de apresentar uma premissa adequada ao argumento que visa

²⁶⁰ Não obstante, para o *EmB* era preciso reconhecer que há várias ordenações na natureza cuja razão consistem na intenção final de seu criador, sendo esse caminho mais fácil para conduzir ao mesmo (como os seres vivos, na opinião de Kant). Por isso, mais vale complementar a físico-teologia do que refutá-la (algo do que se ocupará a Sexta Consideração).

a estabelecer a existência de um autor da natureza, ou do mundo. Assim, pouco importa se as coisas mantêm relações contingentes ou necessárias, argumentava Kant: atestada a existência de uma ordem e de uma harmonia múltipla e vantajosa na natureza, é possível concluir pela existência de tal autor.

Termos como “vantagem” ou “aptidão”, utilizados pela FTM para descrever tanto a natureza orgânica quanto inorgânica, por sua vez, devem ser compreendidos aqui em um sentido amplo. Isso significa que deve ser incluído sob tal denominação fenômenos como a “aptidão” dos ventos a se moverem de determinada maneira, assim como a “vantagem” da existência de órgãos em animais em prol do cumprimento de alguma função (que lhes permita respirar, por exemplo). Quer dizer, o *EmB* também utilizava tais termos de maneira suficientemente abrangente, a fim de descrever eventos estritamente naturais, ou seja, que obedecem certas relações causais de modo necessário, bem como fenômenos explicáveis por meio de uma unidade contingente.

Como a FTM procurava mostrar, ordens e aptidões contingentes e necessárias observadas na natureza podem constituir argumentos cuja conclusão consiste na afirmação da existência de Deus. Todavia, há diferença em relação à maneira pela qual é pensada a dependência da natureza e seu autor.

Segundo a posição do *EmB*, a constatação de uma grande regularidade em uma “harmonia polifônica” demanda, mesmo para o entendimento comum, a existência de um autor inteligente. Na Sexta Consideração, Kant parece sugerir que somente a FTM é capaz de fazer justiça ao sentimento de admiração ou surpresa que acomete esse entendimento quando considera a grande regularidade e concordância constitutivas da natureza:

Ao invés, uma grande regularidade e sintonia, num todo harmônico e concordante, provoca perplexidade, e a própria razão comum de forma alguma o pode achar possível sem um criador inteligente. A única regra da conveniência pode já encontrar-se essencialmente na outra <Die eine Regel der Anständigkeit mag in der andern schon wesentlich liegen>, ou estar arbitrariamente ligada a ela, precisamente por isso acha-se impossível que a ordem e a regularidade se possam encontrar por si mesmas, ou devido ao acaso, ou também entre várias coisas que têm uma existência distinta, pois uma extensa harmonia nunca é, segunda a sua possibilidade, suficientemente dada sem um fundamento racional. E aqui exprime-se, imediatamente, uma grande diferença entre os modos como se tem de avaliar a perfeição, segundo a sua origem.²⁶¹

A base da argumentação da FTM, portanto, é de que não parece racional ao entendimento comum fundamentar ordem e regularidade (sejam elas de tipo contingente ou necessária) sobre o acaso, assim como lhe é contrária a representação de que vige uma harmonia entre diferentes coisas que existem separadamente, ao mesmo tempo que é negada uma razão inteligente que torna possível tal harmonia.

²⁶¹ *EmB*, Ak. II, 124.

De qualquer forma, é preciso reconhecer que um dos pontos mais importantes da estrutura geral do *EmB* consiste na tese de que a FTM tem por ponto de partida a ordem *necessária* da natureza²⁶². É sobre essa ordem, prioritariamente, que se estrutura a FTM. A razão principal disso, como veremos, consiste na alegação do *EmB* de que (quando se trata de físico-teologia) somente argumentos que partem da consideração da ordem necessária da natureza são capazes de dar acesso à noção de ente necessário. Mas por que, afinal de contas, o *EmB* vincula a ordem necessária exibida pela natureza com “o único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus”?

Pensamos que podemos começar a responder essa pergunta se lembrarmos do que vimos acima sobre a noção de *essência* em Wolff, um autor representativo do pensamento filosófico que moldou a formação de Kant. Vimos que sua *Ontologia* vinculava essência à noção de determinação necessária: determinações necessárias de entes são explicáveis por suas essências, e, de maneira semelhante, podemos compreender a argumentação da FTM como repousando sobre a tese de que tudo aquilo que ocorre de maneira necessária aos entes naturais deve ser explicado por meio de uma justificação que envolve uma referência a suas essências. Logo, a FTM desenvolve um interesse especial pela essência dos entes da natureza em sua argumentação.

Outro elemento importante na estratégia da FTM é a noção de *perfeição*, relacionada à de essência. Vimos acima que a Quarta Consideração defendia que o argumento kantiano *a priori* servia para compreender a perfeição do mundo de acordo com o curso da natureza. Basicamente, a alegação de Kant na Quarta Consideração era de que seu argumento *a priori* dava inteligibilidade à tese de que todas as coisas dependem de um único ente, da mesma maneira que a natureza é perfeita, quer dizer, suficiente para explicar como é possível a ocorrência de eventos segundo a ordem natural.

Agora, para explicarmos como a FTM relacionava ordem necessária natural e Deus, é importante considerar mais uma vez a ideia de que há uma perfeição expressa na maneira pela qual a natureza se comporta. Contida nessa ideia está a representação de que a natureza está organizada segundo princípios gerais, os quais precisam ser obedecidos (podendo a atividade científica resultar na formulação de leis gerais, responsáveis por descrever a maneira como a natureza se comporta, ou em que consiste sua “vantagem”). Tal obediência decorre da própria essência das coisas naturais²⁶³. Quer dizer, a ideia de que a natureza obedece a certos princípios (como aqueles decorrentes de sua

²⁶² Ver, por exemplo: *EmB*, Ak. II, 116.

²⁶³ Em outras palavras, sem a noção do que conta como essência natural, não seria possível obter-se justificativa para a ideia de que ela é perfeita. Por sua vez, a natureza é perfeita no sentido não somente de constituir uma multiplicidade que obedece a certa regra, mas também porque é pensada como contendo em si o fundamento todas as realidades naturais. Por fim, é importante pensar a perfeição natural como *completa*: tudo está organizado conforme princípios gerais, de modo que é contrário à noção de natureza que uma parte dela esteja organizada conforme princípios que estejam em conflito.

essência material, enfatizados ao longo do *EmB*), os quais estão fundamentados na própria essência do que é ser um ente natural, serve para ligá-la à ideia de perfeição.

Caso não houvesse uma essência dos objetos naturais, não seria possível estabelecer princípios gerais em razão dos quais eles se comportam. Por outro lado, contido na noção de perfeição da natureza está a representação de suficiência plena na explicação dos eventos em termos naturais. Ou seja, assim como a Primeira Seção e seu argumento *a priori* argumentava que tudo que pode existir encontra seu fundamento no ente necessário, a Segunda Seção e sua FTM sustenta agora que a ordem necessária observada pela natureza encontra seu fundamento em uma única essência comum.

Disto a regularidade ou unidade contingente, base da FTO, é incapaz: através dela não é possível nem mesmo entrever a possibilidade de um ente que constitui o fundamento de todas as realidades. A FTO conclui pela existência de um ente capaz de explicar como alguma perfeição ou regularidade somente pode ser explicada por referência a uma causa final, a qual encontra uma explicação na intenção do autor da natureza. Mas através desse raciocínio não somos “despertados” para a representação de um ente necessário, fundamento de todas as realidades possíveis. É por isso que a ênfase dada pela FTM é sobre a ordenação necessária da natureza: somente ela possibilita que a natureza seja pensada como tendo por fundamento o ente necessário.

Assim, podemos dizer em resumo que a FTM vincula a noção de necessidade à ideia de essência de ente natural, e é a noção de essência do que é natural que unicamente é capaz de dar inteligibilidade à representação de que a natureza é perfeita (ou de que as leis naturais, que descrevem forças naturais, são suficientes para explicar a ocorrência de eventos naturais). Chegamos, assim, à “contraparte *a posteriori*” da argumentação *a priori* da Primeira Seção: à representação de que a natureza, em seu conjunto, obedece certa forma geral, a qual é finalmente capaz de fornecer acesso à ideia de algo que é fundamento de tudo que pode existir.

Compreendidas, ainda que em termos gerais, as razões pelas quais a FTM se apoia sobre a ordem necessária da natureza, é preciso ver também como o *EmB* buscava remediar outra incapacidade da FTO, a saber, sua impossibilidade de demonstrar que também a matéria (e não apenas a maneira como ela se encontra disposta) deve ser considerada como fundada em Deus.

Vimos que a Quinta Consideração defendia que a constatação da ordem contingente na natureza levava à conclusão de que há um autor responsável por organizar a matéria de maneira sábia; por outro lado, Kant criticava a insuficiência da FTO com relação aos propósitos da teologia natural (ao menos de acordo com as pretensões que visavam a demonstrar a existência do Deus bíblico). Isso

porque é consistente com a argumentação da FTO, que se apoia sobre a maneira como a matéria está organizada, que a própria matéria seja eterna e independente desse autor²⁶⁴.

A alternativa escolhida pela FTM consiste em ressaltar que há regras que são de grande utilidade ou vantagem²⁶⁵ (tal como o *EmB* buscava mostrar ao defender a existência de uma unidade nas essências das coisas através da consideração do que é necessário nas leis do movimento²⁶⁶), regras essas que são ligadas com unidade necessária, cuja conexão tem por base a própria possibilidade das coisas. Ou ainda, cujo fundamento se encontra em suas essências. De maneira semelhante à unidade e à harmonia (contingentes) exploradas pela FTO, a unidade e a harmonia consideradas pela FTM (necessárias, pois fundadas na essência do que toma parte na natureza), plena de vantagens, tampouco são possíveis sem um autor – o qual é compreendido aqui como o fundamento comum a todas as realidades que podem ser as coisas que podem fazer parte da natureza. Por isso, a FTM continua sendo uma físico-teologia: a partir do que a experiência nos ensina é inferida a existência de Deus e de seus atributos²⁶⁷.

Assim, prossegue a FTM, uma vez que essa unidade está todavia fundamentada na própria possibilidade (ou na essência) das coisas, devemos concluir pela existência de um ente **sábio**, sem o qual essas próprias coisas naturais não são possíveis, e no qual, como em um fundamento, as essências de todas as coisas da natureza se reúnem de acordo com relações regulares:

Porque, entretanto, esta mesma unidade está ela própria fundada na possibilidade das coisas, tem de haver um ser sábio sem o qual todas estas coisas da natureza não seriam elas próprias possíveis, e no qual, como num grande fundamento, os seres de tantas coisas da natureza se unem em relações tão regulares.²⁶⁸

Não é surpreendente que a tese que sustenta que as possibilidades de todas as coisas da natureza têm por base um ente sábio exige do *EmB* uma explicação adicional. Na Primeira Seção da obra, por exemplo, lemos que a realidade do pensamento é contraditória com a possibilidade do que seja um corpo²⁶⁹. Mas vimos que a FTM da Segunda Seção se apoia grandemente sobre a multiplicidade de entes espaciais, assim como nas leis do movimento no espaço, para mostrar que há uma unidade percebida na essência das coisas (a fim de concluir de modo *a posteriori* pela existência de Deus). Quer dizer, a consideração da matéria e de sua essência parece constituir o cerne da FTM.

²⁶⁴ *EmB*, Ak. II, 124-125.

²⁶⁵ “Regeln von großer Nutzbarkeit”: *EmB*, Ak. II, 125.

²⁶⁶ Algo que, como vimos, é argumentado de maneira mais extensa na Segunda Consideração da Segunda Seção (“A unidade no múltiplo da essência das coisas, mostrada naquilo que é necessário nas leis do movimento”). *EmB*, Ak. II, 96.

²⁶⁷ *EmB*, Ak. II, 156.

²⁶⁸ *EmB*, Ak. II, 125.

²⁶⁹ “A possibilidade do corpo, na medida em que possui extensão, forças e coisas semelhantes, está fundada nos ser mais supremo de todos; na medida em que carece da força para pensar, esta negação reside nele próprio, de acordo com o princípio de não-contradição”. *EmB*, Ak. II, 87.

Mas como é possível fundamentar nela que o ente necessário é sábio, dadas as afirmações de Kant acerca do conflito lógico entre corpo e pensamento?

O *EmB* busca contornar essa dificuldade apelando para uma distinção relativa à maneira pela qual “essas naturezas” dependem de Deus, de modo a podermos compreender a concordância da natureza com as leis da sabedoria:

Se agora se perguntasse como é que estas naturezas dependem de um tal ser, de modo que, a partir daí, eu possa compreender a concordância com as regras da sabedoria, respondo: elas dependem daquilo que, neste ser, na medida em que contém o fundamento da possibilidade das coisas, é também o fundamento da sua própria sabedoria, pois esta pressupõe em geral aquela. Mas nesta unidade do fundamento, tal como do ser de todas as coisas, como da sabedoria, bondade e poder, é necessário que toda a possibilidade se harmonize com estas propriedades.²⁷⁰

Quer dizer, para explicar como a FTM podia afirmar do ente necessário o atributo da sabedoria (ao mesmo tempo que Deus era identificado como o fundamento último dos corpos), Kant defendia que tanto as coisas da natureza quanto sua sabedoria dependiam daquilo que nesse ente contém o fundamento da possibilidade das coisas. A alegação do *EmB* é de que Deus não seria sábio caso não houvesse concordância e unidade nas possibilidades das coisas²⁷¹. Uma vez que a sabedoria divina encontra explicação na essência de todas as coisas, Kant afirmava haver uma unidade do fundamento dessas essências, assim como da sabedoria e bondade divinas (razão pela qual tais essências se harmonizam com essa sabedoria).

A questão específica sobre as condições que devem ser satisfeitas para que Deus possa ser concebido simultaneamente como um ente que é completamente independente e sumamente sábio é abordada em uma nota de rodapé:

A sabedoria pressupõe que seja possível a concordância e a unidade nas relações. Aquele ser que é de uma natureza totalmente independente, pode apenas ser sábio na medida em que nele estão contidos os fundamentos de tal harmonia e perfeição possíveis, que se apresentam à sua prossecução. Se na possibilidade das coisas não se encontrasse nenhuma relação com a ordem e a perfeição, a sabedoria seria uma quimera. Mas, se esta possibilidade não estivesse fundada no próprio ser sábio, esta sabedoria nunca poderia ser independente em todos os propósitos²⁷².

Vemos assim que o *EmB* sustentava que Deus somente pode ser independente dessa maneira na medida em que nele estiverem contidas as razões mesmo daquela harmonia e perfeição possíveis que se oferecem a sua realização. Caso não houvesse nas possibilidades das coisas uma relação à ordem e à perfeição, sua sabedoria seria quimérica (pois a escolha sábia precisa denotar ordem e perfeição). Por outro lado, caso essa possibilidade não estivesse fundamentada no próprio ente sábio, tal sabedoria não poderia ser independente em toda perspectiva. De certa maneira, toda a FTM (em

²⁷⁰ *EmB*, Ak. II, 125.

²⁷¹ *EmB*, Ak. II, 125-126.

²⁷² *EmB*, Ak. II, 125-126.

contraste com a FTO) vai no sentido de mostrar a prioridade das possibilidades fundadas no ente necessário sobre seu livre-arbítrio.

Podemos considerar também que a perspectiva reiterada ao longo do *EmB* de que harmonia, ordem e perfeição entre as possibilidades decorrem de suas próprias essências constitui um aprofundamento de teses da Primeira Seção da obra. Vimos, ao examinar o argumento *a priori* em prol da existência de Deus fornecido pela Primeira Seção, que uma das teses centrais desse argumento era de que toda possibilidade pressupõe uma existência (ou ainda de que nada seria possível, caso não houvesse alguma existência) – o que servia, em última instância, para mostrar que toda possibilidade somente é inteligível por meio de um ente necessário. Se a Segunda Seção defende agora que harmonia, ordem e perfeição são explicáveis pelas próprias possibilidades, podemos dizer que o sentido geral do *EmB* consiste em explicar tais propriedades por meio do próprio ente necessário. Essa parece ser a justificativa para a tese de que o livre-arbítrio divino é, em algum sentido, “posterior” à concordância exibida pelas possibilidades²⁷³.

A finalidade dessas distinções teológicas consistia em fornecer amparo à alegação (central à FTM) de que não apenas o modo de ligação – mas também as próprias coisas – somente são possíveis através de Deus. Assim, Kant sustentava que todas essas coisas somente podem existir como efeitos dele – o que dá a conhecer, pela primeira vez, a dependência completa da natureza (inclusive da matéria) em relação a Deus. Dito de outra maneira ainda: somente o argumento *a priori* do *EmB* (em conjunção com sua contraparte *a posteriori*, representada pela FTM), era efetivamente capaz de demonstrar a existência do ente necessário.

Uma vez que é a consideração dos aspectos necessários do funcionamento da natureza o que permite aceder à noção de um ente necessário, a FTM não pode orientar-se por outros aspectos em sua atenção aos “efeitos de Deus”, senão pela ordem essencial constatada nos entes da natureza. Por isso, a ordem contingente – cuja constatação na natureza o *EmB* não tem intenção de negar – passa a ser considerada como uma espécie de base auxiliar na tarefa primordial da teologia natural. É preciso incorporar, de alguma maneira, a ordenação contingente da natureza utilizada pela FTO à explicação da ordenação da natureza fornecida pela FTM. Ainda assim, ela não servirá como a verdadeira premissa a partir da qual a existência de Deus pode ser conhecida.²⁷⁴

²⁷³ Uma tese expressa também pelo seguinte trecho da Oitava Consideração (“Da omni-suficiência de Deus”): “A fecundidade de um único fundamento em tantas consequências, a conjugação e a conveniência das naturezas, no concordar num plano regular segundo leis universais sem oposições frequentes, teriam de se encontrar, em primeiro lugar, nas possibilidades das coisas, e só então pode a sabedoria exercer a função de as escolher”. *EmB*, Ak. II, 151.

²⁷⁴ Ou ainda: a estratégia geral da FTM consistirá em preservar a utilidade do que é organizado de modo contingente na natureza, ao mesmo tempo que busca mostrar que é possível identificar um outro sentido de utilidade (ou preservar um sentido de vantagem) naquilo que é organizado de maneira necessária.

Na Sexta Consideração, encontramos seis preceitos a serem seguidos pela FTM²⁷⁵. Tais regras deveriam reparar as deficiências da FTO, ao mesmo tempo em que combinariam um conhecimento da existência de Deus através de “seus efeitos” com a promoção do conhecimento científico da natureza. Ainda em outros termos, tais regras propunham maneiras pelas quais seria revelada a fecundidade da crença na dependência das leis naturais gerais em relação a Deus. Passemos brevemente em revista as regras da FTM:

1. De modo consistente com a ênfase dada à unidade necessária da natureza, a primeira regra da FTM consistia em buscar relacionar a leis universais o princípio mesmo das constituições mais vantajosas da natureza (de modo a não fundamentar tais constituições sobre leis “particularistas”, voltadas especificamente para o efeito em questão). Quer dizer, a FTM dá prioridade ao “prisma” explicativo que repousa sobre as leis necessárias, as quais podem constituir um fundamento para efeitos particulares.

2. Uma vez que há duas maneiras distintas de concluir pela dependência de algo em relação a Deus (a partir do que é necessário, ou do que é artificial e escolhido), e que a FTM é grandemente estruturada em razão da tese segunda a qual é a conexão necessária que efetivamente permite acedermos ao conceito de ente necessário, a segunda regra propunha que fosse observado o necessário na ligação de diferentes aptidões em um fundamento. Tal maneira de observar a natureza, ademais, é profícua de um ponto de vista do conhecimento que podemos ter dela: a conexão necessária de diferentes vantagens segundo leis constantes e necessárias é dotada de um sucesso explicativo maior do que o acaso aproximado. O *EmB* parece assumir que a explicação de um fenômeno que recorre a uma ligação contingente de leis não pode afastar dela um elemento explicativo aproximado.

3. A terceira regra consiste em supor a existência de uma unidade necessária maior da natureza do que aquela existente à primeira vista, seja ela orgânica ou não. Mesmo em relação à conformação de um animal, a FTM propunha a vigência de uma única disposição como fundamento para várias vantagens (ao passo que uma primeira explicação pareceria sugerir a necessidade de supor várias disposições ou leis, a fim de explicar as diferentes vantagens observadas). Mais uma vez, a crença subjacente é de que tal atitude é proveitosa ao raciocínio físico-teológico e à promoção da ciência.

4. Ainda assim, é preciso que a FTM concilie as ordens contingente e necessária, ambas presentes na natureza. Tal conciliação se dá primeiramente da seguinte forma: a ordem artificial deve ser utilizada para concluir-se pela sabedoria de um autor como o fundamento dessa ordem, pois é através da sabedoria divina que é explicado o fato de que a natureza apresenta a ordem contingente. Por outro lado, a unidade essencial e necessária nas leis naturais deve servir de premissa para a

²⁷⁵ *EmB*, Ak. II, 126-127.

conclusão da existência de um ente sábio, como o fundamento dessa unidade. Já tivemos oportunidade de vislumbrar as questões de natureza teológica nas quais o *EmB* tinha de adentrar a fim de explicar a maneira pela qual concebia a dependência da ordem necessária em relação a Deus. A quarta regra observada pela FTM precisa que o meio para afirmar-se a existência do ente necessário não consiste na sabedoria divina, mas faz uso daquilo nesse ente que precisa se harmonizar com essa sabedoria para concluir por sua existência²⁷⁶.

5. Sempre segundo a FTM, ligações ou nexos contingentes observados no mundo servirão de base para concluir-se pela existência de um autor do modo como o universo está encadeado. Por outro lado, a unidade ou o encadeamento necessários servirão de base para concluir-se pela existência de um autor da matéria, ou do material fundamental do qual todas as coisas da natureza são constituídas. O que significa dizer, claramente, que a conclusão cuja premissa parte da unidade natural necessária é mais forte: ela permite afirmar a existência de um autor não apenas da maneira como a natureza está conformada, como também da própria matéria de todas as coisas da natureza²⁷⁷.

6. A sexta e última regra da FTM defende que o recomendado método de atenção às leis universais na explicação dos fenômenos naturais seja ampliado, de maneira a tornar-se inteligível como as razões da harmonia do que é necessário mecânica ou geometricamente constituem também o melhor do todo. Tornamos a encontrar, mais uma vez, a tese que fundamenta o caráter necessário das realidades mecânica e geométrica por meio da essência divina, na qual o melhor do todo exclusivamente encontra explicação. Com esse intuito, o *EmB* propunha considerar as propriedades do espaço segundo a perspectiva de que ele contribui para a formação do melhor, prestando atenção à unidade presente na grande multiplicidade espacial. Tal regra da FTM já prenuncia a preocupação central da Sétima Consideração do *EmB*, consagrada a uma cosmogonia específica: nela, Kant formula uma explicação mecânica da origem dos corpos celestes e das causas de seus movimentos²⁷⁸.

Em relação ao restante da Sexta Consideração, acreditamos ser adequado destacar os seguintes pontos: depois de debater e criticar o procedimento da FTO²⁷⁹ em sua explicação da formação da superfície da Terra, Kant retoma seu argumento de que hipóteses não baseadas sobre a intervenção sobrenatural, e que privilegiam a explicação com bases em leis da mecânica, tendem a ser mais fecundas para a pesquisa científica da natureza.

Pode-se dizer que o *EmB* estava ocupado aqui com a justificativa de certos preceitos

²⁷⁶ No que é retomada a tese de que a base para a afirmação dessa existência tem por base a essência divina, e não seu livre-arbítrio.

²⁷⁷ Tal proposta claramente visa a conciliar duas características observadas na natureza: a existência de conformações contingentes e a existência de uma unidade necessária. Ambas servem de base para inferir a existência do autor da natureza, ou da maneira como o universo está organizado.

²⁷⁸ Em nossa análise do *EmB*, não nos deteremos sobre essa cosmogonia.

²⁷⁹ Exemplificado na Sexta Consideração pelo teólogo anglicano Thomas Burnet.

metodológicos, a serem observados pelo investigador da natureza. E esta era a maneira pela qual a obra defendia ser obtido, ao menos em grande parte da observação natural, o progresso científico: através da consideração daquilo que há de necessário na natureza (do fato de que seus fenômenos decorrem de leis de alcance geral, fundadas na essência das coisas da natureza), nos tornamos efetivamente capazes de explicar por que ela se comporta da maneira como a observamos²⁸⁰.

Como buscamos mostrar, nisso consistia, aos olhos de Kant, a grande vantagem da prova da existência de Deus avançada pela Primeira Seção do *EmB*: ela permitia enxergar de que maneira todas as coisas têm um fundamento único – o que acabava por potencializar a explicação científica. Assim, podemos dizer que o discurso teológico do *EmB* estava a serviço da ideia de uma ordenação geral da natureza, ou ainda da representação de que o mundo pode ser visto como dotado de uma unidade essencial.²⁸¹

Em segundo lugar, observemos que a Sexta Consideração aprofunda sua crítica à FTO: sua utilização do livre-arbítrio divino é insuficiente para dar conta do caráter necessário da ligação entre diferentes leis obedecidas pela natureza:

Com o arbítrio divino, não é ainda aduzido um fundamento suficiente pelo qual estes meios, que seriam simplesmente necessários para obter um fim, são ainda vantajosos em tantas outras relações. Aquela comunidade maravilhosa, que domina sob o ser de tudo o que foi criado, de modo que as suas naturezas não são estranhas entre si, mas, ligadas em múltipla harmonia, convêm por si mesmas umas com as outras e contêm no seu ser uma compatibilidade vasta e necessária para uma total perfeição, é um fundamento de tantas múltiplas utilidades, que, segundo o nosso método, pode ser vista como a demonstração de um supremo criador sábio, mas não, em todos os casos, como disposições que foram ligadas, por meio de uma sabedoria particular, com as restantes, em prol de vantagens particulares necessárias.²⁸²

Em outros termos, a sabedoria divina é insuficiente para explicar por que os mesmos meios que seriam necessários para atingir-se um fim (pensemos aqui em meios necessários para obter-se um fim específico), são também “proveitosos” em outra relação (no caso, a relação com o todo da natureza). Nesse sentido, o poder explicativo do livre-arbítrio (ou da sabedoria divina) em relação à maneira como a natureza se comporta é limitado: explica somente a existência de meios em relação a certo fim, mas não em relação ao todo da natureza. Ou seja: serve para explicar a conformidade de

²⁸⁰ Algo que se relaciona com a tentativa de fornecer uma explicação de eventos em termos puramente naturais, no sentido avançado pela Terceira Consideração.

²⁸¹ Para retomarmos o exemplo empregado de maneira recorrente no *EmB*: através do recurso aos princípios gerais aos quais está sujeito o ar, vimos a explicar a possibilidade da respiração e de estações de bombeamento, do comportamento do fogo e dos ventos na atmosfera. Ou seja, é o fato de esses fenômenos estarem todos sujeitos a uma mesma lei aquilo que explica sua ocorrência. Ora, porque a natureza é pensada como sujeita a princípios gerais, os fenômenos nela observados vêm a ser supostos como necessariamente conformes a uma unidade – e a suposição de que a natureza se encontra sujeita a leis gerais lhe confere o caráter de estar ordenada de modo necessário. Ou seja, uma vez que um evento ocorre na natureza, e que um fenômeno está submetido a determinada lei geral, não é possível que ele se comporte de maneira diversa daquela observada. Em outras palavras, estamos aqui diante de uma conformação necessária da ordem natural.

²⁸² *EmB*, Ak. II, 131.

um meio a certo fim, mas não para explicar como esse mesmo meio atua em conformidade com o todo da natureza.

É essa conformidade ao todo que fundamenta as múltiplas utilidades ou conveniências ressaltadas pelo *EmB*, as quais servem de base para que a FTM afirme a existência de um autor sumamente sábio, mas não em todos os casos como disposições pensadas como conformes a vantagens particulares. Ora, pondera Kant, seria um equívoco tomar cada dispositivo como prova da existência de um autor inteligente, responsável por organizar a natureza segundo seu arbítrio a fim de que determinado objetivo acessório fosse alcançado. Disso advinha a necessidade de reformar a FTO.

Portanto, a FTM minimiza a importância da sabedoria ou do livre-arbítrio divinos, ao mesmo tempo que enfatiza a característica da comunidade existente entre as essências de tudo o que é criado. Lembremos mais uma vez: no que consiste a ordem dos entes criados, refletida pela existência de uma comunidade? Na característica de que suas naturezas não são estranhas umas às outras: pelo contrário, estão ligadas por uma harmonia múltipla, se conformam reciprocamente e contêm em suas essências uma ampla união necessária, em prol da perfeição completa. É importante conceber que efetivamente há uma perfeição completa, pois a natureza é representada como organizada conforme princípios gerais, de modo a ser contrário à noção de natureza que parte dela esteja organizada de acordo com princípios que são contraditórios a esses princípios gerais.

Dessa maneira, a afirmação da existência de um ente sábio é posterior à observação dessa ordem necessária: segundo a FTM, como vimos, podemos compreender que a natureza está organizada em conformidade com as leis da sabedoria porque a sabedoria suprema está em harmonia com a essência divina – de sorte que tal sabedoria é uma decorrência da essência divina. Com isso, o *EmB* buscava justificar que a sabedoria ou o livre-arbítrio divinos não são adequados como bases a partir da qual é possível compreender a natureza da dependência das coisas em relação a Deus.

Por fim, cabe observar que a Sexta Consideração buscava aprofundar a compreensão da sexta regra da FTM, que relacionava o estudo das propriedades espaciais, ou do fundamento do que é necessário geométrica e mecanicamente, com o fundamento do bem do todo:

Se se deve perguntar qual é, então, o uso que se pode fazer da grande unidade nas diversas relações do espaço que o geômetra investiga, presumo que os conceitos universais da unidade dos objectos matemáticos poderiam dar também a conhecer os fundamentos da unidade e da perfeição na natureza.²⁸³

Em outras palavras, o *EmB* defendia que o espaço possui propriedades capazes de mostrar que unidade e perfeição vigem na natureza. Parece, portanto, que o *EmB* acreditava ser possível encontrar uma confirmação empírica da tese de que a natureza, em virtude da característica da espacialidade,

²⁸³ *EmB*, Ak. II, 133.

se organiza de maneira a promover a perfeição²⁸⁴. Aqui, há inclusive espaço para reflexões que aproximam o *EmB* da temática estética da sublime, uma vez que o alargamento das leis universais deveria servir para que o princípio da natureza fosse trazido à consideração do investigador da natureza.

2.2.12. A Suficiência Total de Deus

Vejamos, por fim, qual conceito de Deus resulta do conjunto das teses sustentadas ao longo das duas seções do *EmB*, tal como podemos identificá-lo na Oitava Consideração. Antes, algumas palavras sobre a Oitava (e última) Consideração da Segunda Seção.

Podemos dizer que ela exhibe a contraposição das duas maneiras de conceber e argumentar, contidas nas duas primeiras seções da obra. Por um lado, identificamos a via “ascendente”²⁸⁵, que parte da ordem natural necessária em direção ao cume do raciocínio *a priori*, “um conceito de um ente supremo, que compreende tudo em si, que pode ser pensado”²⁸⁶. De outro lado, exhibe também um movimento argumentativo “descendente”: tal conceito do ente supremo permite decidir, de forma *a priori*, sobre questões relativas à natureza que seriam insolúveis por meio da observação do universo. Nesse sentido, a argumentação *a priori* (na Primeira Seção) se revela como fundamental para justificar determinada maneira de investigar a natureza.

Como resultado geral do desenvolvimento do *EmB*, a noção de Deus que sobressai é de um ente que guarda em si tudo o que é possível de ser pensado – motivo pelo qual Kant prefere pensá-lo por meio do conceito da “omni-suficiência” [*Allgenugsamkeit*]²⁸⁷. Por meio dos raciocínios desenvolvidos ao longo da obra, Kant buscava fazer jus à representação de Deus como constituindo o fundamento de tudo aquilo, na possibilidade das coisas, que se apresenta como uma predisposição à perfeição e à beleza – em lugar de considerá-las como um objeto necessário em si (quer dizer,

²⁸⁴ Isso parece ser abandonado na chamada fase crítica de Kant. Na *KU*, por exemplo, Kant continuará buscando encontrar uma justificativa para aquilo que será chamado de “Princípio da Finalidade Formal da Natureza”, mas tal justificativa será de natureza transcendental (Ak. V, 181-186). Sua transcendentalidade advém do fato de corresponder a uma condição a ser satisfeita para que coisas possam vir a ser objetos de nosso conhecimento. Fica excluída, dessa maneira, a ideia de que ele é passível de ser confirmado empiricamente.

²⁸⁵ A distinção entre as vias ascendente e descendente é enfatizada por Schmucker no exame da Segunda Seção do *EmB*. (*Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 107-135).

²⁸⁶ *EmB*, Ak. II, 151.

²⁸⁷ Optamos aqui por seguir a opção de M. S. de Carvalho na tradução do termo alemão “*Allgenugsamkeit*” (Carvalho, “Recensão de *L’unique argument possible...*”, p. 477). É interessante notar que a centralidade do caráter da suficiência total (ou omni-suficiência) divina para a teologia é mantida na chamada “fase crítica” da filosofia kantiana. Ver, por exemplo, esta passagem da *Crítica da razão prática*: “[...] tão logo se admita que *Deus* enquanto ente originário universal seja a *causa* também da *existência da substância* (uma proposição a que jamais se pode renunciar sem ao mesmo tempo renunciar ao conceito de Deus como ser de todos os entes e, com isso, à sua total suficiência, à qual tudo na Teologia diz respeito) [...]” Ak. V, 100 (trad. V. Rohden).

independentemente de Deus) da sabedoria divina. Quer dizer, era importante ao *EmB* que o ente necessário fosse compreendido como o fundamento tanto da existência (por ter escolhido que algumas coisas possíveis se tornassem existentes), quanto da própria perfeição das coisas²⁸⁸.

Algumas respostas a perguntas que animavam o debate sobre o otimismo, abordadas, por exemplo, pelo opúsculo *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, de 1759, encontravam um embasamento metafísico na doutrina exposta pelo *EmB*. O *EmB* perguntava-se primeiramente se, dentre todos os mundos possíveis, há uma ascensão até o infinito nos graus de perfeição, uma vez que nenhuma ordem natural seria pensada em comparação com a qual outra ordem não é representável como ainda mais perfeita. Outra questão levantada era esta: sob pressuposição de que determinado grau da ordem do universo é o mais elevado, são pensáveis vários mundos sumamente perfeitos?²⁸⁹ Tais perguntas refletiam, dentre outras questões, a preocupação da época em dar plausibilidade à representação de que o mundo tem origem em um criador sumamente bondoso.

A Oitava Consideração sustentava que as teses desenvolvidas ao longo do *EmB* ofereciam elementos para uma resposta a esses questionamentos:

Presumirei, portanto, que nas possibilidades de todos os mundos não podem existir relações tais que, na escolha racional do ser supremo, tivessem de conter um motivo de embaraço; pois precisamente este ser supremo contém o fundamento último de toda esta possibilidade, na qual nunca mais se deve encontrar senão o que pode ser concordante com a sua origem.²⁹⁰

Quer dizer, uma vez que, como o *EmB* extensamente argumenta, o ente necessário deve ser compreendido como contendo em si o fundamento de todas as possibilidades, não resta algo que se encontre em Deus que não se harmoniza com sua origem. Como vimos, isso significava dizer que não há possibilidade independentemente do ente necessário (de modo que diferentes mundos pudessem ser comparados entre si e criassem um impasse relativo a seus graus de bondade). Ou seja, tais questões passam a ser decididas pelo *EmB* através da tese da omni-suficiência divina, quer dizer, de que o ente necessário contém em si o fundamento de todas as realidades²⁹¹. Razão pela qual esse não ficaria perplexo ante uma escolha entre dois mundos que seriam igualmente perfeitos.

Tais questões se deixam responder a partir “de cima”: a partir de Deus, como fundamento de todo real das possibilidades, é possível concluir pela característica interna do domínio das próprias possibilidades. É possível concluir que há nesse domínio suma perfeição, bem como unidade, harmonia e ordem perfeitíssimas. Disso resulta a conclusão de que, também nas coisas da natureza, por conta de suas relações essenciais necessárias, tal ordem, beleza e harmonia são vigentes – uma

²⁸⁸ *EmB*, Ak. II, 151.

²⁸⁹ *EmB*, Ak. II, 153.

²⁹⁰ *EmB*, Ak. II, 153-154.

²⁹¹ Uma discussão que está relacionada às supracitadas distinções teológicas sobre “antecedência” ou “posterioridade” do livre-arbítrio em relação à essência de Deus.

conclusão dedutivamente provada da perfeição e harmonia no domínio das possibilidades à perfeição e harmonia nas essências das coisas, e, com isso, de uma perfeita ordem natural necessária e essencial, que não carece de influência sobrenatural para sua melhoria. Conclui-se *a priori* que somente o nosso mundo é o mais perfeito de todos; fundamenta-se metafisicamente também os princípios da ciência natural: o todo transcorre segundo a ordem natural, sobretudo necessária, sem necessidade de interferência divina²⁹².

Portanto, a noção de Deus era fundamental ao sistema filosófico desenvolvido por Kant em *EmB*: sua argumentação *a priori* era pensada como capaz de demonstrar que nenhuma possibilidade pode ser pensada sem o ente necessário, enquanto sua FTM, que encontrava na argumentação *a priori* sua fundamentação metafísica, servia para mostrar como a noção de ente necessário é fundamental para o conhecimento científico da natureza. Por fim, fica claro que o *EmB* acreditava ser possível articular os discursos *a priori* e acerca do conhecimento empírico de maneira unificada. Veremos agora, ao analisar o discurso kantiano contido em sua *KrV*, como essa obra discute algumas das teses mais importantes encontradas no *EmB*.

²⁹² Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, p. 125-126.

Capítulo 3

Deus na *Crítica da Razão Pura*

Vimos como a *ND* e o *EmB* desenvolviam estratégias argumentativas para demonstrar a existência de Deus. Fundamentalmente, Kant articulava um discurso *a priori*, de acordo com o qual a realidade contida nas possibilidades encontrava uma fundamentação em um ente realíssimo, a um discurso (especialmente no caso do *EmB*) que tocava a consideração da natureza. De acordo com essa compreensão da natureza, os eventos naturais eram descritos como ocorrendo em conformidade com uma essência comum, ou única.

Ao nos voltarmos agora para o exame da *KrV*, o quadro que encontramos com relação à possibilidade da metafísica especial da teologia se encontra bastante alterado. Ao longo do capítulo da Dialética Transcendental dedicado ao exame do Ideal da Razão Pura, encontramos reiteradas afirmações sobre nossa incapacidade de demonstrar a existência de Deus. Na raiz da insatisfação com a teologia racional, Kant aponta para a impossibilidade de nossa razão em compreender como, afinal, o ente realíssimo pode estar na base daquilo que, por definição teológica, é diferente dele, ou seja, daquilo que é contingente, ou meramente possível.

Isso não quer dizer (um ponto reiterado pela Dialética Transcendental) que a ideia de um ente sumamente real ou necessário seja em si mesma incoerente, ou contraditória, tampouco que não seja necessária do ponto de vista do uso da razão. De certa forma, como buscaremos argumentar, mostrar que a ideia transcendental de Deus não é contraditória e de que devemos atribuir-lhe uma gênese racional consistirá em um dos principais objetivos da seção denominada “Do ideal transcendental (*prototypon transscendentale*)” (A 571-583/B 599-611).

Antes disso, porém, buscaremos mostrar o sentido do principal obstáculo identificado pela *KrV* com relação à teologia racional. O problema se mostra na dificuldade de apontar para uma maneira precisa pela qual possamos relacionar aquilo que é do domínio da experiência e contingente com aquilo que lhe excede e está em sua base. Sem uma tal explicação, a intenção fundamental dessa teologia fica comprometida, uma vez que a metafísica especial dedicada à demonstração da existência de Deus e de seus atributos revela-se apoiada sobre uma base que ela mesma não pode explicar: como, afinal de contas, devemos compreender que Deus está na base de todas as realidades?

Como buscamos apresentar anteriormente, nisto consistia, em suma, a explicação pré-crítica relativamente à maneira como Deus se relaciona com os demais entes: Deus era pensado como fornecendo o fundamento sobre o qual repousa tudo que há de real nas possibilidades (na argumentação *a priori*), ou como o ente que reunia em si o fundamento comum a tudo que é observável na experiência (físico-teologia melhorada).

A *KrV* lança dúvidas sobre a inteligibilidade de uma tal fundamentação²⁹³. Em lugar de supor que as noções das quais fazia uso a argumentação da *ND* e do *EmB* estavam bem definidas, ou que eram autoevidentes²⁹⁴, a filosofia crítica examina se o emprego de tais noções encontra uma justificativa legítima. Em razão da maneira pela qual a *KrV* vem a justificar o emprego de conceitos centrais na argumentação *a priori* pré-crítica – conceitos tradicionalmente relacionados à ciência da ontologia, como noções modais e que servem para representar relações causais – Kant conclui que as bases sobre a qual estavam construídas sua teologia racional não firmes o suficiente.

Mas é possível localizar na *KrV* não apenas elementos que nos permitem reconstruir o motivo da insatisfação de Kant com a argumentação *a priori*. A obra contém também uma espécie de nova interpretação para tal argumentação, na seção “Do ideal transcendental (*prototypon transscendentale*)”, em que o filósofo se esforça por mostrar que um raciocínio muito próximo da maneira como seus textos anteriores provavam a existência de Deus deve ser relacionado com um certo uso da razão.

De outra parte, uma vez que o projeto pré-crítico articulava argumentação *a priori* e investigação da natureza, fica claro que também o papel explicativo desempenhado pela físico-teologia tinha de ser revisado. Também a necessidade constatada no funcionamento da natureza tinha de ser explicada sobre outra base, uma vez que colocada em suspensão a inteligibilidade da fundamentação da natureza pelo ente necessário²⁹⁵. No que segue, buscaremos mostrar como compreendemos alguns aspectos da “interpretação crítica” da pretensão da físico-teologia contida no *EmB*.

Duas tarefas principais precisam ser cumpridas em nosso terceiro capítulo: em primeiro lugar, cumpre mostrar por que a *KrV* rejeita toda argumentação que busca demonstrar a existência de Deus partindo da noção do que é possível, ou do que existe de maneira contingente. Para tanto, será preciso analisar especificamente suas passagens em que são distinguidos diferentes sentidos do que conta como possível e contingente. Nossa tese é de que, com a identificação de uma distinção não realizada anteriormente com relação especificamente aos conceitos da modalidade, Kant passa a recusar a

²⁹³ Quer dizer, surgem perguntas como as seguintes: “no que pode consistir tal fundamentação?”, “Como compreender que, com base no fato de haver possibilidades que nos são dadas, há um ente necessário que *fundamenta* tais possibilidades?”.

²⁹⁴ Dizer que o *EmB* tomava como auto evidentes as noções empregadas em sua argumentação *a priori* talvez seja inadequado, uma vez que é razoável dizer que Kant concebia a obra em conformidade a um método que fazia da análise de conceitos o principal objetivo a ser perseguido (ver, por exemplo, a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, redigida pouco tempo depois). Ainda assim, como buscaremos mostrar, a *KrV* traça distinções inexistentes nos textos pré-críticos.

²⁹⁵ Dito de outra maneira: sem explicar como se dá a relação de fundamentação entre o que é do plano das possibilidades e o do ente necessário, conclui agora Kant, não estamos realmente em posse de uma explicação adequada da existência de Deus. Uma vez que tal dificuldade cognitiva dificulta a prova físico-teológica, é preciso reconhecer também que a físico-teologia apresenta problemas.

validade à argumentação pré-crítica para demonstrar a existência de Deus.

A segunda tarefa principal consistirá em mostrar como a *KrV* reinterpreta a argumentação *a priori* dos textos pré-críticos na seção “Do ideal transcendental”. Como dissemos, localizamos nesta seção aquilo que Kant qualificava como sendo a origem racional da ideia de *ens realissimum*. Trata-se de mostrar, essencialmente, de que maneira a ideia de um ente realíssimo pode vir a ser formada, o que significa dizer que tal ideia não é absurda ou contraditória, e que, ademais, ela está ligada ao exercício da razão.

Como veremos, de acordo com a *KrV*, o principal motivo pelo qual tal ideia vem a ser hipostasiada – ou seja, pelo qual se atribui existência a um ente correspondente a ela – relaciona-se com a necessidade de encontrar um fundamento à existência em geral. Quer dizer, como a *KrV* sustenta ao longo do texto “Do ideal transcendental” e em seções subsequentes do capítulo da Dialética, os motivos primários que levam à hipostasiação dessa ideia não devem ser localizados na própria ideia de um *ens realissimum*, mas sim na necessidade de encontrar uma explicação para o que existe de modo contingente.

Como buscaremos mostrar, a dificuldade reconhecida por Kant em dar um sentido adequado à maneira pela qual o ente necessário se encontra a título de fundamento de tudo que é contingente – uma dificuldade relacionada à impossibilidade de atribuir um sentido preciso à noção de causalidade sem justificá-la por intermédio de uma experiência possível²⁹⁶ – é interpretada pela *KrV* como um impeditivo da pretensão pré-crítica de demonstrar a existência do ente necessário.

De outra parte, tal impossibilidade se liga de maneira complexa à argumentação contida na seção “Do ideal transcendental”. Como buscaremos mostrar, de certa forma, a dificuldade de realizar a demonstração *a priori* pré-crítica se encontra refletida tanto na impossibilidade de empregar a noção intelectual de contingência (o que é inicialmente ressaltado na Antinomia), quanto na dificuldade de utilizar um conceito intelectual de necessidade (o que encontramos em “Do ideal transcendental”).

A primeira passagem da *KrV* a problematizar a natureza da relação entre existência contingente e necessária é a Quarta Antinomia. Nela, Kant começa a expor os motivos pelos quais acredita que um argumento tal como aquele aos moldes do *EmB* não é convincente (em que “investiga-se se, pelo facto de qualquer coisa ser possível, um qualquer existente não teria de ser pressuposto”²⁹⁷). Por isso, passamos a examinar o que a *KrV* nos diz a respeito do chamado “argumento cosmológico”, contido na Quarta Antinomia. Também levaremos em consideração o que

²⁹⁶ Embora o raciocínio apresentado na seção “Do ideal transcendental” parecer indicar uma tentativa de fundamentação da ideia de Deus apelando também à ausência de contradição.

²⁹⁷ *EmB*, Ak. II, 157. É claro, Kant não faz referência explícita à argumentação do *EmB*, mas acreditamos que podemos interpretar as afirmações da *KrV* dessa maneira.

a seção “Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus”, contida no capítulo dedicado ao exame do Ideal da Razão Pura, afirma a respeito de tal prova.

3.1. Uma Nova Discussão da Prova Cosmológica

3.1.1. A Crítica “Pré-Crítica” ao Argumento Cosmológico

Como dissemos, acreditamos que a mudança da posição de Kant acerca do estatuto sobre o conhecimento da existência de Deus pode ser particularmente bem compreendida se atentarmos às passagens da *KrV* em que é questão de examinar o que significa existir de forma contingente, assim como se levarmos em consideração a estratégia pela qual a obra passa a definir a noção de possibilidade. Como buscaremos mostrar, a *KrV* demanda uma revisão das teses pré-críticas sobre o que conta como contingente ou possível, e o resultado dessa mudança tem consequências significativas para a pretensão de afirmar a existência do *ens realissimum*.

Acreditamos que tal mudança fica particularmente nítida ao analisarmos como a *KrV* se distancia da maneira como é repellido o chamado argumento cosmológico. Para recusá-lo, o *EmB* mirava na alegada dependência desse argumento com relação ao ontológico. A convicção pré-crítica era de que, embora pudesse ser concedido ao argumento cosmológico que ele era capaz de mostrar a existência de um ente necessário, passos posteriores de tal argumentação buscavam identificar tal ente ao *ens realissimum* com bases em considerações puramente conceituais²⁹⁸.

Quer dizer, segundo Kant, embora a argumentação cosmológica levasse em consideração a experiência na medida em que buscava mostrar, tendo por base regras de raciocínios causais, que “*se alguma coisa existe, existe também alguma coisa que não depende de outra coisa*”²⁹⁹, era com base em uma análise conceitual da noção do que pode ser um ente necessário que se obtinha a conclusão de que somente um *ens realissimum* pode ser um ente necessário. Contra essa linha argumentativa, o *EmB* objetava que ela dependia, essencialmente, da argumentação ontológica, de acordo com a qual “aquilo em que está toda a realidade, existe necessariamente”³⁰⁰. Uma vez que o *EmB* julgava que o argumento ontológico não era cogente, no entanto, Kant condenava também a argumentação cosmológica.

Sabidamente, a *KrV* retoma, na Quinta Seção do Ideal da Razão Pura (“Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus”), o exame da argumentação cosmológica, e o formula da seguinte maneira: se algo existe, então é preciso que também um ente absolutamente necessário

²⁹⁸ É verdade que a discussão sobre o princípio de razão, característica das preocupações kantianas desde a *ND*, fazia que fosse apenas com reservas que Kant aderisse à argumentação cosmológica (*EmB*, Ak. II, 158). Ainda assim, o *EmB* não julga ser necessário expor de modo detalhado os motivos que o fazem duvidar da prova cosmológica (além de sua dependência com relação ao argumento ontológico).

²⁹⁹ *EmB*, Ak. II, 157-158.

³⁰⁰ *EmB*, Ak. II, 158.

também exista (premissa maior). Ora, pelo menos eu existo (premissa menor). Logo, existe um ente absolutamente necessário (A 604/B 632). Kant explica que, enquanto a premissa menor contém a referência a uma experiência, a maior aponta para a conclusão, com base em uma experiência em geral, da existência de um ente necessário (A 604-5/B 632-633).

Ao examinar tal argumentação nas passagens supracitadas, a *KrV* reitera e aprofunda, em seu essencial, a objeção pré-crítica ao argumento cosmológico. Assim, Kant volta a insistir que tal argumento depende, em um ponto fundamental, do chamado argumento ontológico. É verdade, como veremos um pouco mais detalhadamente abaixo, que a prova cosmológica começa estabelecendo que existe um ente necessário como estando na base do que é empiricamente contingente. Ainda assim – e aqui incide a recusa de natureza pré-crítica por nós referida –, em um segundo momento, a argumentação cosmológica conclui *através de uma análise conceitual*, que somente um ente que contivesse em si todas as realidades poderia ser necessário. Com isso, sustenta que somente um ente realíssimo é capaz de explicar a contingência percebida na experiência.

A insatisfação kantiana contra esse aspecto da prova cosmológica consiste em ela tornar ociosa toda base supostamente empírica do argumento. Dessa maneira, em verdade, sustenta a *KrV*, não se procede, tal como prometido, de modo distinto daquele presente na prova ontológica – de modo que o sucesso da prova cosmológica depende somente da possibilidade de uma argumentação ontológica.

Todavia, os motivos especificamente críticos para recusar a prova cosmológica são mais complexos. E, como buscaremos mostrar, a maneira pela qual tal recusa ocorre traz consequências para a própria argumentação pré-crítica (kantiana). Basicamente, acreditamos ser possível indicar que o que leva Kant a desistir de apresentar uma demonstração da existência de Deus nos moldes pré-críticos é o fato de a *KrV* conter uma reflexão aprofundada sobre as condições em que algo pode ser dito existir de maneira contingente. É principalmente com base nessa reflexão que fica colocado em suspenso o ponto de partida da argumentação *a priori* pré-crítica. Com isso, torna-se problemática a pretensão kantiana de demonstrar a existência de Deus.

Algumas passagens da *KrV* permitem atestar que, ao examinar o pretense nexos almejado pela prova cosmológica entre contingência empírica e existência necessária, a obra investe contra tal objetivo com base em argumentos diferentes. Aqui, Kant passa a dizer que é necessário distinguir sentidos diferentes do que pode contar como “contingente”. Uma dessas passagens se encontra na Observação à Tese da Quarta Antinomia (A 459-460/B 488-489). Outra passagem relevante está na referida seção do Ideal da Razão Pura dedicada a criticar a prova cosmológica (A 609/B 637). Tais

textos, em nossa opinião, mostram que a *KrV* recusa a argumentação cosmológica sobre bases novas, não presentes nos textos pré-críticos por nós examinados.

Na base dessa recusa está o que a obra denuncia como uma “ilusão transcendental”. Por isso, é preciso caracterizar tal conceito a fim de compreender como a Dialética Transcendental estrutura seu tratamento da teologia racional. Apresentado o sentido geral da noção de “ilusão transcendental”, nossa próxima tarefa consistirá em oferecer uma exposição esquemática daquilo que está em jogo na Quarta Antinomia. Cumprida essa tarefa, apenas indicaremos como o idealismo transcendental proposto pela *KrV* se relacionava especificamente com esse conflito racional. Tal apresentação visa principalmente a situar o leitor com relação ao sentido da distinção reclamada por Kant entre os diferentes sentidos de contingência, central para a discussão realizada pela obra com respeito à possibilidade da teologia racional. Feito isso, examinaremos mais detidamente as passagens da *KrV* em que Kant apresentava a referida distinção entre esses sentidos.

3.1.2. A Faculdade da Razão e a Relação com a Ilusão Transcendental

Depois de mostrar, na Analítica, o sentido em que o entendimento deve ser compreendido como uma faculdade que contribui para a solução do “problema crítico” acerca da possibilidade da metafísica (como são possíveis juízos sintéticos *a priori*), a Dialética Transcendental é apresentada como o estudo de uma certa ilusão <*Schein*> transcendental (A 293-298/B 349-355). Kant atribui a tal ilusão o motivo pelo qual acreditou-se ser possível constituir um edifício científico sobre os terrenos da psicologia, cosmologia e teologia racionais.

A apresentação da noção de uma *ilusão transcendental* é sucedida por uma exposição da tese de que a *razão pura* consiste na sede dessa ilusão. Vejamos, em linhas gerais, em que consistia tal ilusão e como a faculdade da razão pura era concebida como estando em sua base.

A *KrV* identifica a origem dessa ilusão em uma “influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, quando os fundamentos subjetivos do juízo confluem com os objetivos e o desviam de sua destinação”³⁰¹. Em uma nota de rodapé a essa afirmação, Kant parece ver-se obrigado a detalhar que a relação entre sensibilidade e entendimento, tal como os capítulos precedentes da *KrV* expõem, não traz sempre resultados negativos:

a sensibilidade, subordinada ao entendimento como o objeto a que ele aplica sua função, é a fonte dos conhecimentos reais. Justamente ela, contudo, na medida em que

³⁰¹ Trad. F. Mattos.

influencia a própria ação do entendimento e o determina para os juízos, é a fonte do erro³⁰² (A 294/B 350-351).

Não obstante, parece claro que a *KrV* julgava essencial distinguir com precisão sensibilidade e entendimento não apenas para descrever adequadamente o conhecimento, mas também para resolver as dificuldades encontradas no exercício da razão pura.

Dessas afirmações, contidas na Introdução à Dialética, podemos concluir que o tipo específico de ilusão investigado primariamente pela *KrV* se originava em uma espécie de influência da sensibilidade sobre a ação do entendimento, em razão da qual fundamentos ou princípios <*Gründe*> subjetivos do juízo desviam os fundamentos objetivos de seu emprego adequado. A Introdução prossegue e especifica que tal ilusão:

influi sobre princípios cujo uso jamais se apoia na experiência – caso em que teríamos ao menos uma pedra de toque de sua correção – mas, contra as advertências da Crítica, conduz-nos inteiramente para além do uso empírico das categorias e entretém-nos com a fantasmagoria de uma ampliação do *entendimento puro*³⁰³ (A 295/B 352).

A faculdade da *razão*, por sua vez, é caracterizada de modo geral pela *KrV* como “a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios” (A 302/B 359). Kant também faz uso da denominação “faculdade dos princípios” para caracterizá-la (A 299/B 356). Tal denominação decorre do fato de o “conhecimento a partir de princípios” ser identificado àquele em que o particular é conhecido no universal através de conceitos, algo propiciado pelas inferências da razão³⁰⁴.

Kant explica que silogismos mediatos consistem em uma forma de derivar um *conhecimento* a partir de um *princípio*. Para explicar tal afirmação, a *KrV* aponta para o fato de todo silogismo ser constituído por uma premissa maior (um princípio), onde encontramos um conceito que faz que tudo que venha a ser subsumido sob sua condição possa ser conhecido a partir desse conceito segundo um princípio (A 300/B 357)³⁰⁵.

³⁰² Trad. F. Mattos. Abaixo, buscaremos mostrar que a maneira como a sensibilidade influi sobre a razão e gera uma ilusão transcendental relativa ao conhecimento de Deus ocorre de maneira menos direta que no caso, por exemplo, da Antinomia da Razão Pura (onde o ponto de partida para a constituição das ideias cosmológicas assenta sobre os fenômenos). A razão disso tem que ver com o fato de a “tentação” de afirmar a existência do *ens realissimum* advir menos do *conceito* de um ente que contenha em si o fundamento de todas as condições para as possibilidades em geral (ou para pensar objetos em geral) do que da necessidade (também racional, mas apresentada pela Quarta Antinomia e pelo chamado argumento cosmológico) de encontrar um fundamento último e absoluto para o que é dado como existente, mas meramente condicionado. Tal nexos entre o *ens realissimum* e o ente necessário é exposto em seções seguintes do Ideal da Razão Pura (começando pela seção “Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo”. Trad. F. Mattos). A seção “Do ideal transcendental”, por sua vez, explica sobretudo a maneira como o conceito de *ens realissimum* é formado, isolando o processo puramente racional de gênese dessa ideia. Não se trata de mostrar, na seção “Do ideal transcendental”, como tem lugar a referida ilusão transcendental ocasionada pelo “desvio” do entendimento por influência da sensibilidade – pela qual somos levados a assumir que um princípio de validade meramente subjetiva é suposto como possuindo validade objetiva.

³⁰³ Trad. Rohden e Moosburger.

³⁰⁴ “Em consequência disso, denominaria conhecimento a partir de princípios aquele em que conheço o particular no universal mediante conceitos” (A 300/B 357, trad. Moosburger e Rohden).

³⁰⁵ A título de mera observação, lembremos que a discussão sobre a natureza da razão como a faculdade dos

Assim, do ponto de vista do *uso lógico da razão*, Kant relaciona essa faculdade ao emprego de *inferências mediatas*. Isso porque, em toda inferência, é possível distinguir ao menos três elementos: uma proposição (que constitui seu fundamento); uma conclusão (extraída a partir do fundamento); e a consequência, “de acordo com a qual a verdade da última está indelevelmente conectada com a verdade da primeira”. Silogismos ou inferências de razão [*Vernunftschlüsse*], por sua vez, consistem em inferências mediatas: “se além do conhecimento posto como fundamento, no entanto, um outro juízo ainda é necessário para efetuar a conclusão, a inferência se denomina então inferência da razão”³⁰⁶ (A 304/B 359-360).

A Dialética Transcendental investiga agora se essa função lógica da razão, de maneira análoga àquela exposta pela Analítica Transcendental (em relação à função lógica do entendimento), não pode ser, também ela, fonte de conceitos (não por acaso, o primeiro livro da Dialética leva o nome “Dos conceitos da razão pura”).

De certa forma, o que Kant parece estar nos dizendo é que, se levarmos a sério a hipótese de que a razão pura, de maneira análoga à gênese das categorias pelo entendimento, origina ideias que são fonte de conhecimento (sintético *a priori*), então precisamos atentar para a contribuição específica dessa faculdade de acordo com “a ciência das regras do entendimento” (A 52/B 76), isto é, segundo o que nos ensina a lógica³⁰⁷. Uma vez que essa ciência sustenta que a razão corresponde àquela faculdade responsável pela efetuação de inferências mediatas, é preciso investigar se, com base nessa atividade, somos capazes de obter conhecimento não meramente formal, mas, também, de modo semelhante àquele exposto pela Analítica com relação ao entendimento, um conhecimento transcendental – de natureza *a priori*, mas sobre os objetos³⁰⁸.

A doutrina da *KrV* sobre as ideias transcendentais parte, assim, de um exame da função lógica exercida pela faculdade da razão. Kant sustenta que a função da razão nos silogismos consiste “na universalidade do conhecimento segundo conceitos”, e o próprio silogismo consiste em um juízo que é determinado *a priori* em toda a extensão de sua condição (A 321-322/B 378). Mais especificamente, tal determinação *a priori* tem lugar na conclusão – depois de assegurada a subsunção do

princípios volta a ocupar a *KrV* quando tem lugar a discussão sobre o sumo bem (A 807/B 835). Aqui, Kant sustenta que a razão pura contém princípios da possibilidade da experiência “não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso prático, a saber, o uso moral” (trad. Rohden e Moosburger). A análise desse texto, todavia, ultrapassa os limites de nossa pesquisa. Abaixo, teremos algo a dizer sobre a contraposição entre o “uso natural” e o “uso especulativo” da razão (A 635/B 663 e sq.).

³⁰⁶ Trad. F. Mattos. Contrapõem-se, aqui, inferências da razão (silogismos) a inferências imediatas (do entendimento).

³⁰⁷ Na *Lógica de Jäsche*, encontramos a lógica definida como a “ciência das leis necessárias do intelecto e da razão – ou, o que é o mesmo – da mera forma do pensamento em geral”. Ak. IX, 13. Trad. B. Castilho.

³⁰⁸ Ou dito ainda de outra maneira: é preciso investigar se a razão é fonte de conhecimento sintético *a priori*.

conhecimento sob a condição da regra (o que ocorre na premissa menor), e de a própria regra ser enunciada (na premissa maior).

Como resultado desse “conhecimento do particular no universal”, temos que o silogismo subsume um conhecimento sob uma regra cuja validade se estende também para outros objetos (para os quais ela também vale), de modo que a razão se encontra sempre buscando trazer a grande diversidade de conhecimentos do entendimento sob um número reduzido de princípios, com o intuito de obter a maior *unidade* entre eles (A 305/B 361). Dessa forma, assim como o entendimento é apresentado como a faculdade responsável pela unificação do múltiplo sensível, a razão é apresentada pela *KrV* como a faculdade incumbida de unificar os juízos sob princípios³⁰⁹. De um ponto de vista racional, portanto, prima-se pela busca da *maior unidade possível entre os juízos*.

Outra característica importante da faculdade da razão, como já notamos acima, consiste no fato de ela jamais se reportar diretamente a intuições, mas apenas a conceitos e juízos (A 306-307/B 363-364). Isso parece apontar, dentre outras coisas, para a dificuldade de extrair o que é universal de representações que são singulares (intuições). Assim, em um conhecimento a partir de princípios, propiciado pela faculdade da razão, visamos a conhecer o particular no universal por meio de conceitos.

Kant explica essa tese por meio da análise deste silogismo: “todos os homens são mortais; Caio é homem; logo, Caio é mortal”. Nele, buscamos determinar o particular (o objeto Caio) com base na universalidade contida na premissa maior, em lugar de extrair tal conhecimento da experiência (A 322/B 378). Para tanto – para extrair tal conhecimento com base em princípios – buscamos identificar a condição de aplicação da regra que é satisfeita pelo particular. Quer dizer, procuramos no particular em questão – no caso, o conhecimento de “Caio” – aquilo que permite ligá-lo a uma regra em virtude do que o predicado “mortal” é afirmado em sua generalidade. Procuramos em Caio a condição que ele traz consigo em virtude do que podemos dizer que algo pode ser afirmado com universalidade desse conhecimento. Encontrada tal condição (ser homem), torna-se possível conhecer o particular (Caio) no universal (mortal).

Dessa maneira, podemos dizer que o “conhecimento a partir de princípios” resulta da identificação de condições em virtude das quais podemos conhecer o particular no universal. Ademais, como lembramos acima, ao identificarmos a condição que permite subsumir um particular sob certa regra, unificamos nosso conhecimento particular com outros conhecimentos. Como resultado importante para a argumentação da Dialética, temos que a unificação dos juízos efetuada

³⁰⁹ “Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento” (A 302/B 359), trad. F. Mattos.

por silogismos ocorre por meio da identificação da condição capaz de subsumir nosso conhecimento sob uma regra.

Ocorre que a própria regra (a premissa maior), responsável pela unificação do conhecimento particular (Caio) por um princípio com outros conhecimentos (Pedro, José), está, também ela, “exposta a essa mesma busca da razão” de encontrar as condições que a explicam. Isso significa dizer que a razão demanda a busca da condição dessa condição, de modo que não apenas o conhecimento particular, como também a regra venha a ser considerada como um conhecimento condicionado. Aqui, a *KrV* se refere à realização de prossilogismos, pelos quais as premissas que constituem as condições de uma determinada conclusão figuram como conclusão de outro silogismo. Assim, em seu uso lógico, a faculdade da razão busca ascender no grau das condições que explicam o conhecimento condicionado do entendimento³¹⁰.

Como consequência, também o conhecimento expresso pela regra contida na premissa maior é considerado pela faculdade da razão em seu uso lógico como condicionado. De acordo com esse uso, portanto, a razão obedece ao seguinte princípio: buscar o incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento, de modo a ser obtida a unidade do mesmo (A 307/B 364). Assim, nossa razão obedece, em seu uso lógico, ao princípio de buscar a totalidade das condições que permitem conhecer o particular no universal, ou, o que é o mesmo, de buscar o incondicionado.

Kant afirma que tal “máxima lógica” se torna um princípio da *razão pura* quando se assume que, se o condicionado está dado, estão igualmente dadas todas as condições desse condicionado como contidas no particular – a *KrV* afirma: “contidas no objeto e em seu nexa <Verknüpfung>” (A 307-308/B 364). Isso parece querer dizer que o emprego da razão pura como uma faculdade por meio da qual é possível obter um conhecimento objetivo somente pode ser concretizado se for pressuposta a totalidade das condições como dada junto à síntese das intuições.

Quer dizer, o emprego da razão como uma fonte de conhecimentos *sui generis* pressupõe que esteja dada a totalidade das condições na síntese do múltiplo sensível. De acordo com esse quadro, começa a ganhar forma a tese de que a compreensão do que se apresenta como condicionado na experiência somente se deixa explicar totalmente por meio de incondicionados inferidos pela razão

³¹⁰ Na Preleção sobre Lógica de Hechsel, encontramos um contraste entre epissilogismos e prossilogismos. Tem-se um *epissilogismo* quando a conclusão de um silogismo se torna a premissa de outro. Como exemplo de um epissilogismo, temos o seguinte silogismo composto: “Tudo que pensa é simples, a alma pensa, logo ela é simples. Tudo que é simples é indivisível. A alma é simples, logo ela é indivisível”. No caso de um *prossilogismo*, em contraste, a premissa de um silogismo torna-se a conclusão de outro. Exemplo: “Tudo que é imperecível é indivisível, a alma é imperecível, logo ela é indivisível. Tudo que persiste é imperecível, a alma persiste, logo a alma é imperecível” (trad. nossa). Ver: *Lectures on Logic*, p. 413 (p. 112 do manuscrito da chamada Lógica de Hechsel). Vê-se, com isso, que por meio de prossilogismos são expostas as condições das condições da conclusão da qual partimos (no caso presente, da conclusão “a alma é indivisível”).

pura, distintos de tudo que é da ordem do entendimento. Assim, a *KrV* começa a mostrar como a faculdade da razão, em seu uso puro, está na origem de diferentes ideias transcendentais – o que equivale a dizer que ela se encontra na base de diferentes espécies de incondicionados.

Vimos que, na conclusão de um silogismo mediato, um predicado, pensado anteriormente (na premissa maior) em toda a sua extensão sob certa condição, é restringido a um certo objeto. Kant chama essa extensão completa do predicado, em relação à condição da regra, de *universalitas*. Na síntese das intuições, tal universalidade corresponde à totalidade (*universitas*) das condições:

Por isso, na conclusão de um silogismo restringimos um predicado a um certo objeto, depois de o termos pensado na premissa maior em toda a sua extensão sob uma certa condição. Essa magnitude inteira da extensão em relação com uma condição denomina-se *universalidade (universalitas)*. A esta corresponde na síntese das intuições a totalidade (*universitas*) das condições (A 322/B 378-379)³¹¹.

Isso parece querer dizer que a conclusão do silogismo somente pode ser afirmada com base no pressuposto de que a totalidade das condições é satisfeita pela síntese das intuições. Assim, considera-se que as intuições servem como ponto de partida adequado para afirmar-se que está satisfeita a totalidade das condições para o conhecimento condicionado do entendimento. Com base nisso, a *KrV* define o conceito de razão transcendental (ou a ideia transcendental) como o incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado (A 322/B 379). Isso significa dizer que a ideia transcendental é gerada através de um processo pelo qual é explicada a síntese, efetuada por princípios, do condicionado.

Tal conceito de razão contém o fundamento da síntese do condicionado por conta de corresponder àquilo que permite unificar todas as condições de um determinado conhecimento condicionado do entendimento. Abaixo, teremos oportunidade de considerar o significado da caracterização crítica da faculdade da razão para o contexto da seção “Do ideal transcendental”. Agora, nossa intenção é mostrar como uma Antinomia da Razão Pura pode resultar da ilusão transcendental.

3.1.3. A Quarta Antinomia

A Antinomia da Razão Pura constitui o segundo capítulo da parte da Dialética Transcendental dedicada ao exame Das Inferências Dialéticas da Razão Pura, tendo Kant já tratado da espécie de ilusão transcendental³¹² relacionada à ideia de alma. Na Antinomia, a *KrV* visa a expor uma ilusão a

³¹¹ Trad. Rohden e Moosburger.

³¹² Teremos oportunidade abaixo de tratar de maneira mais aprofundada sobre o conceito crítico de “ilusão transcendental”.

respeito do mundo, a qual apresenta a curiosa característica de produzir argumentos que se contradizem. Todas as ideias transcendentais apresentadas aqui (e nisso se distinguem dos Paralogismos e do Ideal da Razão Pura) resultam da tentativa da razão de pensar um objeto empírico.

Kant parte da tese de que todos os fenômenos (todos os objetos de uma intuição empírica) são “condicionados”: eles são da forma como são por conta de outras coisas. Ao buscar explicar a maneira como são tais objetos, ainda que de maneira implícita, a faculdade da razão persegue o incondicionado, formando a ideia de uma totalidade absoluta de condições para os fenômenos. Assim, partindo da experiência, a razão nos leva sempre à mesma ideia, a saber, para a totalidade de condições para tudo que é empírico³¹³.

A série descrita pelo quarto desses conflitos antinômicos investigados pela *KrV* é originada pelo fato de o contingente na experiência dever ser tomado como condicionado. A existência do contingente nos remete a sua condição, que por sua vez demanda uma condição mais elevada, e a razão encontra na “totalidade desta série a *necessidade* incondicionada”³¹⁴ (A 415/B 442). A ideia cosmológica resultante desta série corresponde à “*integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno*” (A 415/B 443).

Assim, a Tese da Quarta Antinomia procura demonstrar que existe um ente necessário (a título de parte do mundo, ou de sua causa). A base sobre a qual se busca apoiar tal conclusão é a constatação de que o mundo sensível, compreendido como a totalidade dos fenômenos, contém uma série de modificações. A razão disso, sustenta a *KrV*, é que tal série de modificações constitui uma condição sem a qual não poderíamos representar a série temporal. Uma vez que a série temporal equivale a uma condição sem a qual o mundo sensível não nos seria dado, é preciso conceder que o mundo sensível contém uma série de modificações.

Ocorre que toda modificação se encontra submetida a uma condição que a precede no tempo, condição em virtude da qual a modificação se torna necessária. Ora – assim prossegue a argumentação cosmológica – todo condicionado que está dado pressupõe, relativamente a sua existência, uma série completa de condições até o absolutamente necessário, o qual unicamente é necessário de maneira absoluta. Sem tal incondicionado, não haveria explicação para a existência do que existe condicionadamente. Portanto, é preciso que exista algo de modo absolutamente necessário, se existe uma modificação como sua consequência.³¹⁵

³¹³ Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason*, p. 231-232.

³¹⁴ Trad. Santos e Morujão.

³¹⁵ Em sua análise do argumento da Tese, M. Grier defende que o objetivo de sua primeira parte consiste em mostrar que “existe um ente necessário de alguma sorte” (Grier, *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 218).

Como a argumentação da Tese também procura assegurar, tal ente necessário pertence ao mundo sensível – seja como a própria inteira série cosmológica, seja como uma parte dela. Assim, a Tese conclui que pertence ao mundo algo que é absolutamente necessário (seja a inteira série do mundo, ou uma parte do mesmo)³¹⁶.

É importante notar que as descrições da prova cosmológica apresentadas na Tese da Quarta Antinomia e na Quinta Seção do Ideal da Razão Pura têm em comum o fato de efetivamente partirem da experiência (sejam as modificações atribuídas a fenômenos, ou minha existência) para demonstrar a existência de Deus. Quer dizer, busca-se apoiar a constatação da existência do ente necessário com base em propriedades constatadas no mundo empírico. A propriedade empírica crucial nessa argumentação é a da *contingência*.

A Antítese da Quarta Antinomia, é claro, arrola argumentos que servem para concluir justamente o oposto do que é defendido na Tese: que não há, em parte alguma, ente absolutamente necessário (nem no mundo, nem fora dele como sua causa). Para tanto, Kant argumenta por via indireta, afirmando as conclusões obtidas pela Tese.

Primeiramente, a Antinomia supõe haver um ente necessário na série das modificações do mundo sensível. Duas possibilidades se oferecem nesse caso, de acordo com a Tese: a primeira consiste em dizer que haveria um começo dessa série, o qual seria absolutamente necessário e que, portanto, existiria sem causa. O problema com essa hipótese é que ela não se coaduna com a “lei dinâmica” pela qual são determinados todos os fenômenos no tempo (uma vez que tal determinação pressupõe um momento anterior).

A segunda possibilidade em que um ente necessário pode se encontrar na série das modificações seria aquela em que a própria série fosse desprovida de começo. Nesse caso, ela seria no todo absolutamente necessária e incondicionada, apesar de todas as suas partes serem contingentes e condicionadas. Ocorre que isso é contraditório, objeta Kant, uma vez que um conjunto não pode ser necessário caso parte alguma do mesmo possua uma existência necessária. Portanto, não é possível, de acordo com a Antinomia, haver no mundo um ente necessário (A 453/B 481)³¹⁷.

Se supuséssemos, em sentido contrário, que o ente necessário não se encontra no mundo, sendo exterior a ele, havendo uma causa necessária do mundo fora dele, tal causa consistiria no membro mais elevado na série das causas das mudanças do mundo. Nesse caso, ela iniciaria a existência dessas mudanças, assim como sua série. Mas, então, pondera a Antítese, seria preciso que

³¹⁶ Não buscaremos reproduzir, aqui, como a Tese defende que o ente necessário pertence ao mundo sensível. Para tanto, ver: Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 219-227.

³¹⁷ Também aqui referimos, para consideração mais aprofundada da Antítese de Kant, a obra de Grier: Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 219-229.

ela mesma começasse a atuar, para o que sua causalidade estaria no tempo. Nesse caso, ela estaria no conjunto dos fenômenos, quer dizer, no mundo; portanto, ela mesma, a causa, não estaria fora do mundo, o que contradiz a suposição de sua exterioridade (A 453-455/B 481-483).

Toda essa argumentação contrária ao argumento cosmológico (contida na Antítese) é estranha aos textos pré-críticos por nós examinados³¹⁸. Como dissemos anteriormente, a insatisfação kantiana com a prova cosmológica repousava principalmente sobre a dependência dela com relação ao argumento ontológico. Na *KrV*, a Antítese nos apresenta argumentos para apoiar a tese de que todos os membros da série empírica têm uma existência empiricamente condicionada, de modo que devemos buscar sua condição em uma experiência possível. Quer dizer, a Antítese coloca em dúvida a viabilidade de buscar fundamentar uma existência empírica com base em uma condição exterior à série empírica, ou ainda de que possamos tomar algo nessa série como tendo existência necessária.

Sabidamente, a solução crítica para pôr fim a esse conflito que Kant considera ser inerente à razão consiste em distinguir *fenômenos* de *coisas em si mesmas*. Não problematizaremos o sentido dessa distinção célebre e controversa entre os leitores e estudiosos de Kant; isso levantaria questões que não teremos condições de responder aqui. Mas gostaríamos de chamar a atenção para uma virtude, ao menos dentro do objetivo geral da obra: tal distinção, possibilitada pelo idealismo transcendental, permite que Tese e Antítese da Quarta Antinomia sejam simultaneamente verdadeiras, uma vez que têm validade em planos diferentes. Dessa maneira, é claro, Kant compreendia encontrar uma solução para o referido conflito da razão humana.

Assim, de acordo com a proposta kantiana, estamos justificados a dizer, com a Antítese, que, no plano dos fenômenos, tudo tem existência empiricamente condicionada (no mundo sensível). Igualmente que em parte alguma há alguma propriedade que denote uma necessidade incondicionada, de modo que em todos os membros da série empírica devemos procurar sua condição em uma experiência possível. Dessa maneira, não há justificativa para derivar alguma existência de uma condição que seja exterior à série empírica, ou mesmo para tomar algo na própria série como absolutamente independente (A 561/B 589).

De outra parte, em consonância com a Tese da Quarta Antinomia, a distinção possibilitada pelo idealismo transcendental de que consideremos as coisas não como fenômenos, mas como coisas em si mesmas, permite conceber que a totalidade da série empírica esteja fundamentada em um ente

³¹⁸ Vale observar que a chamada *Dissertação de 1770* constitui uma mudança em relação à *ND* e ao *EmB*, por conta de tematizar a diferença entre dois sentidos de contingência. Assim, o § 29 aponta para o “axioma sub-reptício” que consiste em transpor aos objetos condições que não são senão próprias ao sujeito, como o axioma segundo o qual “*tudo o que existe de modo contingente não existiu alguma vez*”. A partir desse axioma, alguns julgavam (erroneamente, segundo a *Dissertação*) que “*daquilo que alguma vez não tenha sido, não são dadas notas características suficientes de sua contingência pela inteligência comum*” (Ak. II, 417). A *KrV*, como veremos, distingue dois sentidos para a noção de contingência: o puro, e aquele no qual a contingência está relacionada à temporalidade.

inteligível, quer dizer, livre de toda condição empírica, e que contém o fundamento da possibilidade de todos os fenômenos (A 562/B 590). Dessa forma, é aberto espaço para a pensabilidade da noção de ente necessário, no sentido de que ela não é em si mesma contraditória, e é mesmo necessária.

3.1.4. Diferentes Sentidos de Contingência

Concentremos nossa atenção agora nos motivos levantados por Kant que o levavam a recusar a possibilidade de estabelecer-se um nexos entre o que é contingente empiricamente e a existência necessária – ou sobre a possibilidade de concluir que há algo absolutamente necessário com base na constatação da contingência empírica.

A Observação à Tese da Quarta Antinomia aborda especificamente o tema sobre sentidos diversos que pode assumir a noção de contingência, e indica que a argumentação cosmológica (a Tese, no caso da Antinomia) necessariamente deixava indefinida a resposta à questão sobre se o ente necessário é *parte* ou *causa do mundo*. Para que tal questão fosse decidida, pondera a *KrV*, seria preciso recorrer a princípios que não são mais cosmológicos, e que não estão mais na série dos fenômenos:

Com efeito, para resolver esta última questão, requerem-se princípios que já não são cosmológicos e não se encontram na série dos fenômenos; e, além disso, conceitos de seres contingentes em geral (considerados simplesmente como objetos do entendimento) e um princípio que os ligue a um ser necessário por meros conceitos³¹⁹ (A 456/B 484).

Uma interpretação natural a tal passagem consiste em tomá-la como uma alusão à referida tese de que a argumentação cosmológica depende da ontológica para ter êxito. De fato, como vimos, um dos traços mais característicos da crítica de Kant à argumentação cosmológica, desde a fase pré-crítica, consistia no fato de o argumento não poder ser efetivamente realizado sem um abandono do plano empírico.

Por outro lado, acreditamos ser mais adequado aproximar a linha argumentativa aqui aludida da argumentação *kantiana* presente em textos pré-críticos a favor da existência de Deus. De certa

³¹⁹ Trad. Santos e Morujão. Para decidir tal questão, argumenta Kant, são necessários princípios que não são mais “cosmológicos”, quer dizer, que não permanecem na série dos fenômenos, mas de conceitos de entes contingentes em geral (na medida em que são meramente considerados como objetos do entendimento), e de um princípio pelo qual tais entes são ligados a um ente necessário *através de meros conceitos* (A 456/B 484). Kant caracteriza tal raciocínio como algo que diz respeito a uma “filosofia transcendente”, que abandona a conexão causal dos fenômenos. Mas, uma vez que a Quarta Antinomia se origina em uma consideração da “*integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno*” (A 415/B 443; trad. Santos e Morujão), argumenta Kant, não cabe desconsiderar os fenômenos. O exame de uma tal filosofia transcendente será objeto de atenção da *KrV* principalmente no capítulo seguinte à Antinomia, quer dizer, no Ideal da Razão Pura. Ainda assim, como buscaremos mostrar abaixo, Antinomia e Ideal da Razão Pura constituem dois capítulos estreitamente relacionados na explicação kantiana sobre a origem do que a Dialética chama de “ilusão transcendental”, quer dizer, um mecanismo ligado ao exercício da razão, pelo qual vimos a hipostasiar a ideia Deus.

forma, tal passagem da Antinomia chama atenção para o fato de não ser legítimo empregar a noção de contingência a fim de construir sobre ela um argumento em prol do ente necessário sem antes investigar as condições que permitem um uso adequado de tal noção – da maneira como a argumentação *a priori* contida na *ND* e no *EmB* buscava realizar.

Isso nos parece ser atestado pela Observação à Tese da Quarta Antinomia, a qual toca os dois diferentes sentidos da noção de contingência. De acordo com o texto, há duas maneiras pelas quais podemos definir ou compreender a contingência: “no sentido puro da categoria”, é contingente “aquilo cujo oposto contraditório é possível” (A 459/B 487). Devemos aproximar tal pureza do ponto de partida do *EmB* para provar a existência do ente necessário: no texto pré-crítico, Kant sustentava que “em sentido real, é contingente aquilo cujo não-ser pode ser pensado, isto é, cuja supressão não suprime todo o pensável”.³²⁰ Quer dizer, o *EmB* identificava ser contingente a ser pensável como desprovido de ser; ou ainda, como algo cujo oposto contraditório é possível³²¹.

Na *KrV*, em contraste, percebemos uma insatisfação com o emprego da contingência em seu sentido puro, uma vez que Kant levanta dúvidas se tal conceito de fato pode ser aplicado adequadamente. Dito de outra forma: não é adequado assumir que a definição de contingente como algo cujo oposto contraditório é possível sem antes averiguar se tal definição efetivamente possui aplicação, ou se temos como determinar que algo efetivamente satisfaz tal conceito.

Uma vez que é central para o raciocínio de Kant (e, de acordo com nossa convicção, para o destino da argumentação *a priori* pré-crítica) a tese de que aquilo que muda no “mundo sensível” (os fenômenos) não serve como testemunha de que algo é contingente nesse sentido puro referido pela *KrV*, é proveitoso examinar o que nos diz a Observação à Quarta Antinomia:

Ora, a partir da contingência empírica não se pode absolutamente inferir a contingência inteligível. O oposto daquilo que muda (o oposto do seu estado) é real num outro tempo, por conseguinte, também possível. Logo, esse estado não é o oposto contraditório do estado antecedente, para o que se requer que no mesmo tempo em que o antecedente era, o oposto teria podido ser em seu lugar; isto de modo algum pode ser inferido da mudança. Um corpo que estava em movimento (=A) passa ao repouso (= non A). Ora, a partir do fato de que um estado oposto ao estado A siga a este não se pode absolutamente inferir que o oposto contraditório de A seja possível, e, por conseguinte, que A seja contingente. Pois, para tanto requerer-se-ia que no mesmo tempo em que havia movimento houvesse, ao invés dele, repouso. Ora, não sabemos senão que o repouso no estado seguinte era real e, por conseguinte, também possível. Mas o movimento em um tempo e o repouso em outro não se opõem contraditoriamente entre si. Logo, a sucessão de determinações opostas, isto é, a mudança de modo algum prova a contingência segundo conceitos do entendimento puro e tampouco pode conduzir à existência de um ente necessário segundo conceitos puros do entendimento. A mudança prova somente a contingência empírica, isto é, que com base na lei de causalidade, o novo estado não teria podido ocorrer sem uma causa pertencente ao estado anterior. Assim esta causa, mesmo que admitida como

³²⁰ *EmB*, Ak. II, 83.

³²¹ Paralelamente, a “definição nominal” de ente necessário era dada pelo *EmB* como algo cujo oposto é impossível (*EmB*, Ak. II, 81).

absolutamente necessária, tem que ser encontrada no tempo e pertencer à série dos fenômenos (A 456-460/B 484-488)³²².

Tal passagem é particularmente interessante, uma vez que mostra como a distinção entre os dois sentidos de contingência era central para a recusa *crítica* da argumentação cosmológica. De acordo com o argumento de Kant, portanto, aquilo que compreendemos como sendo empiricamente contingente não constitui uma base adequada para concluirmos que o conceito puro de contingência pode ser empregado.

Para mostrar tal ponto, Kant examina o caso de um corpo que passa do movimento ao repouso: assim, ao longo desse processo, o corpo passa por diferentes determinações, sendo a anterior (=A) contrária à seguinte (= *non* A). Mas isso não prova que o oposto do contraditório seja possível (ou que a contingência no sentido puro da categoria seja aqui satisfeita): o repouso no momento posterior *não equivale* ao oposto contraditório do momento anterior.

Que um corpo possua a determinação A em um primeiro momento, e seja *non* A posteriormente, *não prova* que o oposto contraditório de algo seja possível, uma vez que suas determinações contrárias ocorrem em tempos distintos. Logo, não é possível atestar empiricamente tal compreensão da contingência. Por isso, a questão sobre o que permite utilizar a noção de contingência ou de possibilidade permanece em aberto: não podemos aplicar sem mais à experiência a noção de contingente no sentido da categoria pura³²³.

Uma vez que não prova a contingência nesse último sentido, a contingência empírica não pode ser utilizada como base para demonstrar a “existência de um ente necessário segundo conceitos puros do entendimento” (A 460/B 488). Acreditamos ser adequado interpretar tal passagem como uma espécie de confissão de que a estratégia pré-crítica (*ND* e *EmB*) para demonstrar tal ente tinha problemas. A dificuldade com essa estratégia não estava no fato de que ela partia da experiência; como vimos, seu ponto de partida consistia em uma argumentação que Kant descrevia como realizada *a priori*.

O que a *KrV* fundamentalmente enxerga como problemático nessa tentativa pré-crítica é, mais propriamente, o emprego das noções modais (como de *contingência* e necessidade) sem um prévio exame daquilo que justifica seu uso. Aqui podemos localizar um dogmatismo kantiano pré-crítico, uma vez que emprega noções “*sem uma crítica prévia de sua capacidade* [i. e., da razão pura]” (B

³²² Trad. Moosburger e Rohden.

³²³ Cabe lembrar, aqui, da crítica kantiana à formulação do princípio de contradição, segundo a qual ele consistiria em dizer que “é impossível que alguma coisa seja e não seja *ao mesmo tempo*” (A 152/B 191). Contra tal formulação, Kant sustenta que a expressão adequada do princípio, desprovido de qualquer conteúdo e puramente formal, consiste em dizer que “a coisa alguma pode convir um predicado que a contradiga” (A 151/B 190). A crítica kantiana à formulação temporal repousa sobre o fato de ela restringir sua vigência a relações de tempo, algo contrário à universalidade do princípio. Para o contexto de nossa análise, cabe lembrar que o oposto contraditório de um corpo *C* com a determinação A em t_1 (“*C* é A em t_1 ”) é *non* A em t_1 (“*C* é *non* A em t_1 ”) – ou seja, não é *non* A em t_2 (“*C* é *non* A em t_2 ”).

XXXV)³²⁴. A fim de oferecer uma alternativa ao dogmatismo, uma parte significativa do esforço dos capítulos anteriores à Dialética Transcendental da *KrV* são dedicados a uma exposição das condições que garantem a empregabilidade de noções puras (ao menos para Kant), tais como as de modalidade e de dependência causal.

De outra parte, uma característica distintiva da via perseguida por Kant na *KrV* consiste em *relacionar tais condições de emprego do que a obra chama de categorias à totalidade da experiência possível*. Assim, lemos na Analítica dos Princípios ser “a possibilidade da experiência [...] o que dá realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*” (A 156/B 195). No mesmo espírito, a Analítica dos Conceitos defenderá que “para o conhecimento das coisas, a categoria não possui nenhum outro uso além de sua aplicação a objetos da experiência”³²⁵ (B 146).

A estratégia crítica de fazer uso das condições da totalidade experiência para justificar o conhecimento sintético *a priori* expresso pela metafísica se reflete no fato de a *KrV* enfatizar a necessidade de identificar *duas* fontes diferentes do conhecimento humano: sensibilidade e entendimento (“os objetos nos sendo dados por meio da primeira, mas pensados por meio do segundo”³²⁶, A 15/B 29).

Assim, antes de explicar como um conhecimento sintético *a priori* seja possível com base na maneira como pensamos os objetos (objetivo da Analítica Transcendental), a obra apresenta a “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (A 21/B 35), ou seja, uma Estética Transcendental³²⁷. A justificativa expressa da razão pela qual a Estética antecede a Lógica Transcendental na *KrV* é de que as condições sensíveis do conhecimento humano antecedem aquelas sob as quais seus objetos são pensados (A 16/B 29)³²⁸. Vale lembrar algumas das teses mais importantes sustentadas na Estética e na Analítica transcendentais, de maneira a expor, esquematicamente, como Kant buscava vincular a especificação das condições do uso dos conceitos puros com a totalidade da experiência. Tal esquematização deve tornar mais claro o sentido em que a via trilhada pela *KrV* compromete a aprovação das teses defendidas na *ND* e no *EmB*.

No §1 da Estética Transcendental, lemos que nosso conhecimento sempre se reporta de maneira imediata a objetos por meio de *intuições*, as quais somente nos são dadas caso os objetos, de

³²⁴ Trad. F. Mattos.

³²⁵ Trad. Rohden e Moosburger.

³²⁶ Trad. F. Mattos.

³²⁷ Levando em conta o contexto presente de estudo da Dialética, parece adequado dizer que isso significa que os referidos princípios da sensibilidade *a priori* precisam ser levados em consideração para que seja conferida uma explicação adequada da possibilidade de princípios fundados no entendimento ou na razão pura.

³²⁸ Sobre a questão da precedência da Estética Transcendental, ver também o Apêndice à Analítica Transcendental: no capítulo “Da Anfibolia dos Conceitos de Reflexão Através da Confusão do Uso Empírico do Entendimento com o Uso Transcendental”, Kant sustenta que a forma da intuição precede toda matéria (das sensações) (A 267-268/B 323-324). Nessa passagem, Kant argumenta também que a matéria dos fenômenos, em relação a sua possibilidade, pressupõe uma intuição formal como dada.

alguma maneira, afetem nossa mente [*Gemüt*]. A tal capacidade de receber representações pelo modo como somos afetados por objetos a *KrV* dá o nome de sensibilidade – a única via pela qual objetos nos são dados. A Estética define, então, uma série de noções:

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos por ele afetados, é a *sensação*. A intuição que se relaciona ao objeto por meio da sensação é denominada *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica se denomina fenômeno.

Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas aquilo que faz com que o diverso [*Mannigfaltige*] do fenômeno possa ser ordenado em certas relações eu denomino a *forma* dos fenômenos (A 19-20/B 34)³²⁹.

A Estética argumenta, então, que tal forma tem de estar pronta *a priori* na mente, à diferença da matéria de todo fenômeno, dada *a posteriori* (A 20/B 34). Importa notar aqui que a noção de forma dos fenômenos é introduzida por Kant como aquilo que permite conceber o *diverso* (ou *múltiplo*) como ordenado em certas relações. Quer dizer, a sensibilidade é posta na teoria kantiana da experiência como vinculada ao princípio que explica a diversidade constatada nos fenômenos.

Tal diversidade, por si só, não é suficiente para explicar como o conhecimento³³⁰ pode vir a ser constituído:

A espontaneidade de nosso pensamento exige, no entanto, que esse diverso [*Mannigfaltige*] seja primeiramente, de um certo modo, percorrido, incorporado e conectado, para somente assim produzir-se um conhecimento. A esta ação eu denomino síntese (A 77/B 102)³³¹.

Assim, a Analítica Transcendental ocupa-se essencialmente com a exposição da contribuição *a priori* da faculdade que explica como realizar tal síntese (o entendimento). Kant explica inicialmente que o entendimento não é a faculdade da intuição, e que o conhecimento do entendimento humano se dá por conceitos; isso quer dizer que conhecemos discursivamente, não de maneira intuitiva, ao utilizarmos conceitos (A 67-68/B 92-93). A discursividade em questão está relacionada ao fato de as representações conceituais serem utilizadas em juízos³³², os quais constituem funções de unidade de nossas representações:

Todos os juízos são, assim, funções de unidade de nossas representações, de tal modo que, em vez de empregar uma representação imediata para o conhecimento do objeto, empregamos uma *mais elevada*, que abarca sob si tanto aquela como outras, e assim reunimos muitos conhecimentos possíveis sob um único. Nós podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos e, assim, representar o *entendimento* em geral como uma *faculdade de julgar*. Pois ele é, segundo o exposto acima, uma

³²⁹ Na tradução de F. Mattos.

³³⁰ Na *Lógica* de Jäsche, vemos que “todos os conhecimentos, isto é, todas as representações conscientemente referidas a um objeto, são ou *intuições* ou *conceitos*” (Ak. IX, 91). Trad. B. Castilho.

³³¹ Na tradução de Fernando Costa Mattos. Sobre a necessidade da cooperação entre intuições e conceitos, ver também a seguinte passagem da *KrV*: “Em nós, o *entendimento* e a *sensibilidade* só podem determinar objetos quando em ligação” (A 258/B 314). Trad. F. Mattos.

³³² “Agora, o entendimento não pode fazer nenhum uso desses conceitos que não o de julgar por meio deles” (A 68/B 93, trad. F. Mattos). Na literatura secundária, cabe mencionar aqui o estudo de H. Allison, que enfatiza ser a tese da discursividade do entendimento humano constitui uma das características mais importantes do idealismo transcendental (*Kant's Transcendental Idealism*, p. 77-96).

faculdade de pensar. Pensar é o conhecimento por meio de conceitos. **Os conceitos, porém, como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado.** Assim, o conceito de corpo significa algo, por exemplo, um metal, que pode ser conhecido por meio desse conceito. Ele só é conceito, portanto, na medida em que sob ele estejam contidas outras representações por meio das quais ele possa referir-se a objetos. **Ele é, portanto, o predicado de um juízo possível,** como, por exemplo, “todo metal é um corpo” (A 69/B 94) [negrito³³³ nosso].

Conceitos, portanto, compreendidos como predicados de juízos possíveis, são peças-chave na explicação de Kant da maneira como é possível unificar nossas representações. Ao sustentar que todas as ações do entendimento podem ser reduzidas a juízos, a *KrV* apresenta os conceitos como fundados em uma concepção segundo a qual o entendimento é representado como uma faculdade de julgar, ocupada essencialmente em determinar o que venha a ser objeto de nosso conhecimento. Fundamentalmente, conceitos servem para unificar o múltiplo sensível ao serem utilizados em juízos; para exercer tal tarefa, são concebidos necessariamente como representações gerais, através das quais uma multiplicidade de representações são abarcadas sob eles.

A centralidade da síntese na explicação do conhecimento para a filosofia kantiana, por sua vez, é encontrada exemplarmente na seguinte passagem da Dedução Metafísica:

Em seu significado mais geral, porém, entendo por *síntese a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento*. Tal síntese é *pura* quando o diverso é dado não empiricamente, mas sim *a priori* (como aquele no espaço e no tempo). Antes de qualquer análise de nossas representações, estas têm antes de ser dadas, e não pode surgir nenhum conceito, analiticamente, que seja *relativo ao conteúdo*. **A síntese de um diverso, porém (seja ele dado empiricamente ou a priori), produz primeiramente um conhecimento** que, de fato, pode ser a princípio ainda cru e, assim, carecer de uma análise; **mas é a síntese quem realmente recolhe os elementos para os conhecimentos e os unifica em um certo conteúdo; é ela, portanto, a primeira coisa a que devemos dirigir nossa atenção se queremos julgar sobre a primeira origem de nosso conhecimento** (A 77-78/B 103) [negrito nosso].

Quer dizer, a *KrV* condiciona a posse de conhecimento à unificação do múltiplo sensível efetuada por conceitos, uma vez que parte da representação de que dispomos de um entendimento discursivo³³⁴. Assim, em primeiro lugar, conceitos são um elemento indispensável na explicação da maneira pela qual tal unificação ocorre. Em segundo lugar, dada a natureza de nosso intelecto (sua discursividade), conceitos constituem representações gerais que tornam possível a determinação do objeto de nosso conhecimento.

Em outros termos, a Analítica Transcendental apresenta nosso entendimento como

³³³ Empregamos negrito, aqui, assim como na citação seguinte, para distinguir o que buscávamos ressaltar no texto de Kant daquilo que é destacado pelo próprio texto da *KrV* (em itálico).

³³⁴ Sobre a caracterização da faculdade do entendimento através da atividade de síntese do múltiplo sensível, ver, por exemplo: B 145. Uma análise esclarecedora da atividade judicativa em Kant (assim como sua contraposição com a tradição “empirista britânica”) é fornecida por Hannah Ginsborg. Ver o capítulo “Thinking the particular as contained under the universal” (Ginsborg, *The normativity of nature*, p. 148-169).

responsável pela atividade que explica a síntese do múltiplo fornecido pela sensibilidade. Para explicar tal síntese, Kant argumenta ser necessário atentarmos para o emprego de representações gerais (conceitos) em juízos, de modo que a diversidade sensível seja unificada e dê origem ao conhecimento propriamente dito.

Na Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, a *KrV* argumenta que o múltiplo dado em uma intuição sensível pertence necessariamente sob a chamada “unidade sintética da apercepção”, pois somente por meio da atividade de síntese do “eu penso” é possível a unidade sensível (da intuição). A Dedução Transcendental identifica ainda a ação do entendimento, por meio da qual o múltiplo de representações dadas são trazidas sob a apercepção, com a função lógica dos juízos.

Dessa forma, como teorema importante do idealismo transcendental, obtemos que a maneira pela qual é fornecida uma justificativa para o emprego de conceitos e de princípios puros do entendimento se dá através de uma referência à totalidade da experiência. Com isso, a indispensabilidade desses princípios encontra uma justificativa *a priori*, mas não desvinculada da experiência. Isso pode ser dito com clareza a respeito da justificação crítica dos princípios da *permanência da substância* e da *causalidade*,³³⁵ cuja brevíssima exposição aqui deve servir apenas como um esquema geral da argumentação kantiana.

Na Primeira Analogia, a *KrV* defende que, a fim de pensar os fenômenos como estando no tempo, é preciso haver algo fixo e imutável, e uma vez que não percebemos o tempo em si mesmo, é preciso conceber algo de permanente nos fenômenos; o que significa dizer que é preciso empregar o conceito de substância para pensar a temporalidade dos fenômenos (A 182-189/B 224-232). Em linhas gerais, a Segunda Analogia argumenta que a *experiência da mudança objetiva* (em contraste com a simples mudança de nossas representações) é necessária para a experiência de uma *ordem temporal objetiva*, e que a distinção entre mudanças ocorrendo meramente em nossas representações e mudanças ocorrendo no mundo objetivo somente pode ser feita empregando o conceito de causalidade.

Um pouco mais detalhadamente, podemos dizer que tal argumentação se constrói sobre o resultado da Primeira Analogia, de acordo com a qual toda mudança tem de ser considerada como uma mudança em substâncias³³⁶. A questão seguinte investigada pela Segunda Analogia diz respeito

³³⁵ Mais precisamente, trata-se, no caso da causalidade do “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade” (B 232). No que diz respeito à exposição da argumentação kantiana das Analogias da Experiência, nos apoiamos na apresentação fornecida por S. Gardner (*Kant and the Critique of Pure Reason*, p.171-176).

³³⁶ Pode-se exigir que as três analogias sejam lidas de maneira articulada, formando um único grande argumento. A importância do estabelecido pela Primeira Analogia para o sentido da Segunda Analogia é refletido no capítulo sobre O Ideal da Razão Pura da *KrV*: aqui, Kant contrastará os usos *natural* e *especulativo* da razão, e dirá que através do primeiro referimos o que *acontece*, quer dizer, os estados das substâncias, a sua causa. Buscar encontrar uma causa para

à maneira pela qual mudanças podem ser referidas a substâncias (objetivamente), em vez de serem reportadas ao sujeito. Para tanto, não é suficiente o conceito de substância. É preciso também que sejamos capazes de pensar a relação de sucessão nos fenômenos como objetiva, quer dizer, como uma sucessão nos próprios objetos, independentemente da sucessão que ocorre nas representações do sujeito. A menos que sejamos capazes de pensar na ocorrência de *sucessões objetivas*, em oposição a sucessões meramente subjetivas, não somos capazes de reportar a mudança aos próprios objetos.

Ora, para ser pensada como objetiva, a relação de sucessão precisa ser, nas palavras de Kant, “determinada”, ou seja, necessária e irreversível (A 198-199/B 243-244). Para explicar tal ponto, Kant contrasta dois casos: aquele em que nossa experiência muda enquanto o objeto permanece o mesmo, e aquele em que a experiência muda enquanto o próprio objeto está mudando. O primeiro caso considera a observação de uma casa enquanto damos uma volta em torno dela, e o segundo examina o que está envolvido na constatação de que um barco se move correnteza abaixo (A 190-193/B 235-238).

Em ambos os casos, há sucessão subjetiva, quer dizer, em ambos temos a experiência de representações diferentes, uma sucedendo a outra (a frente da casa, sua lateral, seus fundos etc.; ou o barco que ocupa distintas posições ao longo do rio). De outra parte, no primeiro caso a mudança é apenas na experiência, uma vez que a casa permanece sem mudar, e nossa experiência poderia igualmente – com relação a seu conteúdo objetivo – ter ocorrido na ordem reversa: poderíamos ter andado em torno da casa em sentido horário, ou em sentido anti-horário, e a casa permaneceria a mesma.

No caso do barco, em contraste, nossa experiência muda porque o objeto nele mesmo está mudando. Aqui, nossa experiência não poderia igualmente ter acontecido em uma ordem reversa: caso ela tivesse ocorrido de maneira diversa, nossa experiência teria sido de algo diferente, a saber, de um barco se movendo correnteza acima em lugar de correnteza abaixo. Assim, no caso do barco, diferentemente do da casa, há sucessão *objetiva*, correspondente à sucessão subjetiva, e o que faz a diferença, de acordo com Kant, é que no caso do barco nossa experiência é organizada de acordo com uma regra que torna necessária e irreversível a ordem em que percebemos as coisas. E o conceito de uma sucessão necessária e irreversível é, diz Kant, o conceito de uma relação causal: a relação de causa e efeito é tanto necessária quanto irreversível.

Dessa maneira, o princípio de causalidade é justificado na constatação de que apenas uma regra *a priori*, em virtude do que um fenômeno é considerado como necessitando outro, permite-nos

as próprias coisas (para as próprias substâncias), por outro lado, equivaleria a tomar a própria substância como empiricamente contingente. Mas isso significaria fazer um uso especulativo (e inadequado) da razão (A 635-636/B 663-664).

reportar mudanças a objetos, tal como exigido por uma ordem temporal objetiva. De acordo com a estratégia crítica, precisamos do princípio da causalidade para explicar as condições de possibilidade da experiência objetiva³³⁷.

Assim, a Analítica defende ser sempre preciso “recorrer a uma intuição, para, por seu intermédio, pôr em evidência a realidade objectiva do conceito puro do entendimento”³³⁸ (A 235/B 288). Uma consequência disso é a impossibilidade de extrair-se, das simples categorias, uma proposição sintética. Um exemplo aduzido pela *KrV* de proposição sintética cuja prova não pode ser fornecida tendo por base unicamente as categorias é justamente o princípio de que “tudo o que existe como contingente tem uma causa”³³⁹ (B 289).

Ao demonstrar tal proposição (nas Analogias da Experiência), a *KrV* especifica que tal princípio somente tem validade em relação aos objetos de experiência possível. Isso porque, basicamente, na ausência de uma causa, não somos capazes de compreender a existência do contingente. Trata-se, portanto, de uma condição transcendental da experiência, sem a qual a experiência não pode adquirir inteligibilidade. Nesse sentido, Kant defende que tal proposição somente pode ser demonstrada como um princípio da possibilidade da experiência, ou ainda, “do conhecimento de um objeto dado na *intuição empírica*, e não a partir de conceitos”³⁴⁰ (B 289).

Além disso, o conceito de contingente ao qual se apela aqui é compreendido de tal maneira “que contém, não a categoria da modalidade (como algo cuja não-existência se pode *pensar*), mas a da relação (como alguma coisa que só pode existir como consequência de outra)”³⁴¹ (B 290). Ou seja, não é a noção de contingência em seu sentido puro (“aquilo cujo oposto contraditório é possível” (A 459/B 487)) que vem a ser demonstrada ao ser provado o princípio de que “tudo o que existe como contingente tem uma causa”. Trata-se da contingência *em sentido empírico*, que, como dizia a Observação à Tese da Quarta Antinomia, era tudo o que podia ser provado tendo por base a mudança: algo que equivalia a dizer “que o novo estado não poderia surgir por si próprio sem uma causa, pertencente ao tempo anterior”³⁴² (A 460/B 488).

³³⁷ Sobre a estratégia crítica de justificar o princípio da causalidade através da identificação das condições da experiência, é importante considerar a seguinte passagem do capítulo sobre O Ideal da Razão Pura: “O princípio pelo qual daquilo que acontece (o empiricamente contingente) como efeito infere-se uma causa, é um princípio do conhecimento natural, mas não do especulativo. Com efeito, se se abstrai de um tal princípio enquanto contém a condição da experiência possível em geral, e se ao se abandonar todo o empírico se quer afirma-lo acerca do contingente em geral, então não resta a mínima justificação para uma tal proposição sintética para daí depreender como, de algo que existe, posso passar a algo totalmente diferente dele (chamado causa); antes, em tal uso especulativo tanto o conceito de causa quanto o de contingente perdem toda a significação cuja realidade objetiva pode ser compreendida *in concreto*” (A 635/B 663. Trad. Rohden e Moosburger).

³³⁸ Trad. Santos e Morujão.

³³⁹ Trad. Santos e Morujão.

³⁴⁰ Tradução de Santos e Morujão.

³⁴¹ Tradução de Santos e Morujão.

³⁴² Tradução de Santos e Morujão. Um dos pontos para o qual a *Antítese* chama a atenção é para o fato de que,

Dessa forma, resulta possível demonstrar o princípio de que “tudo o que existe de maneira contingente tem uma causa”, *mas apenas para aquilo que pode vir a ser objeto da experiência*. Tal prova, por outro lado, seria insuficiente para as pretensões das teses da *ND* e do *EmB*, uma vez que não justifica a conclusão de que um ente necessário deve ser compreendido como estando na base do que é contingente em geral.

Um pouco adiante na *Analítica dos Princípios*, ao tratar da distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*, Kant retoma a tese da impossibilidade de tornar compreensível a possibilidade dos objetos das categorias sem nos referirmos às “condições da sensibilidade, portanto à forma dos fenômenos, como aquilo a que, enquanto seus únicos objetos, elas têm de estar limitadas”³⁴³ (A 240-241/B 300). A respeito da proposição que afirma que “todo contingente tem uma causa”, Kant é enfático em dizer que o “sentido puro” da contingência é inadequado aqui, uma vez que não somos capazes de conhecer a possibilidade da não existência de algo sem a representação de uma sucessão na série dos fenômenos:

O pretoso princípio, de que todo o contingente tem uma causa, apresenta-se, na verdade, bastante solene, como se tivesse em si a sua própria dignidade. Entretanto, pergunto: que entendeis por contingente? E respondeis: aquilo cujo não-ser é possível. Assim eu gostaria de saber em que quereis reconhecer esta possibilidade do não-ser, se não vos representais, na série dos fenômenos, uma sucessão, e nesta uma existência, que suceda ao não-ser (ou inversamente), por conseguinte, se não vos representais uma variação. Com efeito, que o não-ser de uma coisa não se contradiga a si mesmo, é um apelo viciado a uma condição lógica que, na verdade, é necessária para o conceito, mas não é nem de longe suficiente para a possibilidade real; do mesmo modo posso eliminar em pensamento toda substância existente sem contradizer-me a mim próprio, mas nem por isso de modo algum concluir a contingência objetiva de sua existência, isto é, a possibilidade do seu não-ser em si mesmo (A 243-244/B 301-302).³⁴⁴

Tomadas em conjunto, essas passagens da *Analítica* e da *Antinomia* apontam para uma dificuldade adicional à argumentação cosmológica, que não tinha sido identificada anteriormente por Kant, a saber, que é preciso investigar as condições que permitem o emprego de noções tais como a de contingência e de necessidade. A alegação *crítica* é de que, previamente à elaboração de um argumento que vise a demonstrar a existência de um ente necessário (tendo por base a noção de ente contingente), cumpre investigar se a noção de contingência empregada nesse argumento encontra uma justificativa adequada.

O ponto é retomado na seção da *KrV* dedicada especificamente à refutação da prova

uma vez relacionadas contingência e temporalidade, não é mais possível utilizar-se da contingência para concluir a existência de um ente necessário. Não é estranho que essa linha argumentativa estivesse ausente na *ND* e no *EmB*, uma vez que, nesses textos, diferentemente da *KrV*, Kant ainda não condicionava a legitimação do emprego dos conceitos puros à referência à experiência possível.

³⁴³ Trad. F. Mattos. Kant trata aqui também da dificuldade de fornecer uma “definição real” de categorias recorrer às condições sensíveis. Desprovidos de uma definição real, somos incapazes de dizer em que casos um conceito (no caso, as categorias) pode ou não ser empregado (A 242/B 300).

³⁴⁴ Trad. Rohden e Moosburger.

cosmológica, quando Kant faz referência ao “ninho de presunções dialéticas”³⁴⁵ contidas nessa argumentação (a ser exposto por uma crítica transcendental (A 609/B 637)). O primeiro dos princípios enganosos mencionados não é senão a falta de cuidado em investigar a legitimidade do emprego de um princípio transcendental:

Entre esses [princípios enganosos] efetivamente se encontram, por exemplo: 1) o princípio transcendental de inferir do contingente a uma causa, que possui significação apenas no mundo sensível e fora do qual não tem sentido algum. Com efeito, o simples conceito intelectual de contingente não pode de modo algum produzir uma proposição sintética, como o faz o conceito de causalidade, não possuindo o princípio desta última absolutamente nenhuma significação e nenhum sinal característico do seu uso, a não ser no mundo dos sentidos; aqui, porém, deveria prestar-se precisamente para ultrapassar o mundo dos sentidos (A 609/B 637)³⁴⁶.

É claro, para ser efetivo e demonstrar a existência de um ente necessário, ocorre que o argumento cosmológico precisa utilizar-se do princípio de que “todo contingente tem uma causa” para sair do “mundo dos sentidos”, no qual não há senão contingência empírica. Dessa maneira, obteria êxito em demonstrar a existência de um ente necessário com base na representação de que é possível inferir a existência de uma causa para o que existe de modo contingente. Mas isso equivaleria a transgredir os limites aos quais tal princípio pode ser empregado de maneira legítima: se pretenderia inferir a existência de um ente necessário, que se encontraria fora da série das condições empíricas, com base em um princípio cuja justificativa somente pode ser dada para o que a *KrV* chama de “mundo sensível”³⁴⁷.

Como vemos, esse é um ponto sobre o qual a *KrV* insiste com força não apenas na Antinomia, mas também no Ideal da Razão Pura. De certa forma, o que encontramos nesses textos é uma reflexão por parte de Kant em que são expostos os motivos pelos quais teses centrais de textos anteriores não têm o poder de convencimento que seu autor julgava possuir. A tarefa seguinte (realizada principalmente na seção “Do ideal transcendental (*prototypon transscendentale*)”) consistia em fornecer uma interpretação renovada para a tese pré-crítica de que um ente necessário deve ser afirmado como o fundamento de toda possibilidade. É para o exame de tal texto que nos voltamos agora.

³⁴⁵ Trad. Rohden e Moosburger.

³⁴⁶ Trad. Rohden e Moosburger.

³⁴⁷ Kant enumera outros “princípios espúrios” que se somam ao supracitado na prova cosmológica. Alguns deles têm relação com o conflito racional contido na Quarta Antinomia, em que são apresentadas teses que interdita a afirmação da existência de uma causa primeira na experiência (o que é expresso na Antítese). Ver a sequência do texto de Kant em: A 609/B 637. Sobre essa dificuldade formulada no tratamento crítico da físico-teologia, ver: A 621/B 649.

3.2. A Seção “Do Ideal Transcendental (*Prototypon Transscendentale*)”

Como foi observado por várias pessoas que se dedicaram a examinar a *KrV*, encontramos na seção “Do ideal transcendental” uma espécie de argumentação semelhante às provas *a priori* dos textos pré-críticos (como a *ND* e o *EmB*). Todavia, diferentemente desses textos anteriores, nos quais Kant se julgava autorizado a concluir pela existência de um *ens realissimum*, na *KrV* resta apenas a necessidade do pensamento do conjunto de toda a realidade. O que pode explicar essa mudança da parte de Kant quanto ao estatuto dessa ideia? Na análise da seção que segue, buscaremos fornecer uma resposta a essa pergunta.

Para respondê-la, dedicaremos inicialmente nossa atenção à afirmação de que a determinação completa é apenas uma ideia. O próximo passo consistirá em analisar o sentido crítico da *omnitudo realitatis*. Em seguida, nos debruçaremos sobre a faculdade (crítica) da razão do sentido em que a seção “Do ideal transcendental” incorre em uma ilusão transcendental (ou descreve tal processo).

Tal ilusão é apresentada no contexto de uma reflexão sobre o que pode tornar possível pensar as coisas em geral. Também é constitutiva da explicação encontrada na *KrV* da gênese do ideal da razão a tese de que tal representação está ligada à atividade sintética desempenhada pelos silogismos disjuntivos, por meio dos quais a razão pura gera a representação de uma espécie particular de incondicionado. Por isso, precisaremos examinar a natureza dessas teses críticas, bem como o sentido de que a totalidade das condições para pensar os objetos em geral equivale à concepção do conjunto de toda a realidade.

Podemos adiantar que buscaremos relacionar as reflexões críticas sobre a inadequação da argumentação cosmológica com a inadequação da linha de raciocínio apresentada na seção “Do ideal transcendental”. Realizado esse trabalho exegético, temos melhores condições de compreender por que a análise da seção não é plenamente suficiente para explicar a “ilusão transcendental” que leva a razão pura a afirmar a existência do *ens realissimum* (sendo preciso considerar também a prova cosmológica).

Para obter essa explicação, de acordo com evidências textuais e internas à organização da *KrV*, é preciso também levar em consideração teses presentes em seções posteriores do Ideal da Razão Pura,³⁴⁸ assim como a posição geral da *KrV* em relação ao argumento cosmológico. Teremos algumas

³⁴⁸ De certa forma, nossa interpretação concorda com a de M. Grier, que identifica nas seções “Do ideal transcendental” e “Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de Deus” uma espécie de articulação necessária relativa à explicação da origem racional da noção de Deus (ver: Grier, “The ideal of pure reason”; ver também seu: *Kant's doctrine of transcendental illusion*, p. 233: “In fact, I believe that sections 2 and 3 constitute two stages in a single extended argument”). Também encontramos apoio na interpretação fornecida por E. Scribano, que dedica atenção à distinção operada pela Quarta Antinomia relativa aos diferentes sentidos de contingência (Scribano, *L'existence de Dieu*, 287-335).

palavras a dizer sobre a maneira pela qual a obra passa a considerar a prova ontológica, e indicaremos algumas das teses críticas que julgamos importantes para compreender a mudança kantiana relativa ao estatuto da físico-teologia.

3.2.1. O Princípio Ontológico de Determinação Completa

1.³⁴⁹ O primeiro movimento argumentativo da seção consiste em formular o “princípio da determinabilidade”, ao qual todo conceito está subordinado: em relação àquilo (predicados) que não está contido no conceito (ao que tudo indica, Kant se refere aqui ao conteúdo conceitual³⁵⁰), somente um, de dois predicados que mantêm uma relação de oposição contraditória entre si, pode vir a determinar o conceito em questão. A seção relaciona o princípio da determinabilidade ao princípio de contradição, o qual constitui uma condição necessária (mas não suficiente) da verdade de qualquer conhecimento³⁵¹. Uma vez que tem validade independentemente do conteúdo do conhecimento (se considerarmos a mera forma de um conceito, saberemos que ele somente pode ser determinado – o que significa torná-lo mais específico³⁵² – em conformidade ao princípio de contradição), o princípio de determinabilidade parece dever ser contado como um princípio atinente à disciplina de lógica geral pura.

2. Enquanto o princípio de determinabilidade abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, o que significa dizer de toda relação do conhecimento com seu objeto (A 55/B 79), as coisas se passam de modo inverso com o chamado “princípio de determinação completa”, o segundo princípio formulado pela seção “Do ideal transcendental”. Aqui, trata-se de investigar o que está em jogo quando buscamos representar uma *coisa*, ou ainda, é questão aqui de explicar como é possível que nosso pensamento tenha objetividade. No que diz respeito à possibilidade de uma coisa, diferentemente da possibilidade de representações gerais (conceitos), considera-se que ela está determinada *completamente* com relação a todos os possíveis pares de predicados contraditórios; por isso, a *KrV* sustenta que coisas estão submetidas ao princípio da determinação completa.

Kant defende também que o princípio não repousa somente sobre o de contradição, pois, além de levar em consideração a relação de oposição entre dois predicados contraditórios, a *KrV* sustentará

³⁴⁹ Ainda que tal opção não nos pareça sem problemas, optamos por dividir nosso texto dedicado à análise da seção “Do ideal transcendental” de acordo com os parágrafos do texto de Kant. Assim, todos os números em negrito indicam os parágrafos da referida seção a cujo texto nos referimos primariamente em nossa análise.

³⁵⁰ Sobre o contraste entre conteúdo e extensão de conceitos, ver: *Lógica*, §7 (Ak. IX, 95).

³⁵¹ A *KrV* caracteriza o princípio de contradição na seção “Do princípio supremo de todos os juízos analíticos” (A 150-153/B 189-193). Sobre a noção de lógica geral, ver a Introdução à Lógica Transcendental, em especial “Da lógica em geral” (A 50-55/B 74-79).

³⁵² Sobre a determinação lógica (em contraste com a abstração lógica), ver: *Lógica*, §15 (Ak. IX, 99).

que a representação da determinação completa só é possível se nos representarmos que toda coisa mantém uma relação com o conjunto total [*Inbegriff*] da possibilidade, quer dizer, com o complexo de todos os predicados pelos quais as coisas são representadas como determinadas³⁵³. Nesse sentido, a representação da possibilidade de uma coisa vem a ser pensada como encontrando sua condição em um pressuposto *a priori*. Dessa maneira, como veremos, a seção pretende “retraçar”, por assim dizer, o processo pelo qual toda coisa é representada como “derivada” – no sentido de sua possibilidade ser concebida como uma fração do referido conjunto completo de possibilidades. A natureza da representação dessa derivação também é objeto de exame da *KrV* aqui.

Em uma nota de rodapé, Kant especifica que o princípio de determinação completa relaciona toda coisa a um “correlato comum”³⁵⁴. Tal correlato (identificado com a possibilidade completa), ao prover o material a todos os predicados possíveis, torna compreensível a existência de uma “afinidade” de tudo que é possível por conta de uma identidade do fundamento de todas as possibilidades. Aqui, nos parece que podemos identificar uma linha de raciocínio que visa a dar conta da questão acerca da existência de possibilidades em geral.

Vimos que tal problema, já na Proposição VII da *ND*, servia de ponto de partida para uma argumentação que buscava demonstrar a existência de Deus. Em nosso primeiro capítulo, buscamos mostrar tal argumentação à luz da questão sobre o que torna compreensível que haja algo a ser pensado em geral, ou seja, que haja possibilidades que estão disponíveis a nós. Tal linha de raciocínio é retomada no argumento *a priori* do *EmB*, no qual, como também vimos, a noção de possibilidade servia de ponto de partida a um argumento para a existência de Deus.

Na presente seção da *KrV*, tal questão é retomada. Assim, Kant indaga sobre as condições de possibilidade do princípio da determinação completa e questiona o que pode tornar compreensível, em geral, aquilo que poderíamos chamar de “objetividade”, ou o que a seção nomeia aqui de “coisa” [*Ding*]. Quer dizer, nos parece que a seção “Do ideal transcendental” pode ser lida com proveito se considerarmos a origem da ideia transcendental de Deus como uma resposta ao problema da existência de algo em geral. Demonstrar a existência do ente necessário, nesse caso, tal como se esforçavam por estabelecer os textos pré-críticos por nós examinados, significaria o mesmo que obter uma justificativa para a existência das coisas, ou ainda, para a objetividade.

³⁵³ A tradução para o português (bem como o sentido preciso) do termo *Inbegriff* coloca algumas dificuldades aos estudiosos da *KrV*. Na *Lógica*, por exemplo, encontramos que o termo está pelo latino *complexus* (Ak. IX, 61). Nessa passagem da *Lógica*, tratava-se da questão sobre a determinação da essência lógica de uma coisa. Preleções de metafísica indicam como era importante a discussão de conceitos como “todo” (substancial e ideal), “composto” etc. Ver, por exemplo: Kant, *Metaphysik Mrongovius*, Ak. XXIX, 849-854. Em razão disso, optamos por mencionar o termo alemão no corpo do texto quando ele é importante para o raciocínio da *KrV*.

³⁵⁴ Para uma interpretação do significado dessa nota que a aproxima dos objetivos de Kant na *KU*, ver: Longuenesse, *Kant on the human standpoint*, 211-235.

Vimos que tanto a *ND* quanto o *EmB* argumentavam que tal pergunta somente podia ser respondida apontando para a noção de Deus, identificado ao ente realíssimo e necessário. A *KrV* claramente não considera mais a questão sob a mesma ótica, mas restam grandes dúvidas sobre os motivos dessa mudança por parte de Kant: quais são as principais teses *críticas* que interditavam a solução pré-crítica ao problema da objetividade? Importa agora compreender como a obra enxerga uma alternativa explicativa ao problema referido.

A referida nota de rodapé relaciona ainda o princípio de determinação completa à categoria presente em juízos singulares (da totalidade). Trata-se de mais um indício, em nossa interpretação, de que Kant lidava na seção com o problema que visava a explicar a existência de coisas, ou da objetividade (em contraposição com o princípio de determinabilidade, subordinado à universalidade). Dizemos isso porque, caso pudesse ser estabelecida a relação de toda as coisas a um correlato comum – “a possibilidade total” <*die gesamte Möglichkeit*> (A 572/B 600), presumivelmente encontrada na ideia de uma única coisa – ficaria provada a afinidade de tudo que existe de maneira contingente, ou de tudo que é possível, através da identidade de sua causa. Isto é, por terem todas as possibilidades um mesmo fundamento, estaria provado que há uma afinidade entre elas³⁵⁵.

Como dizíamos, a nota prossegue e relaciona a determinação completa da coisa como subordinada à *universitas*, ou *totalidade* de predicados. Na Dedução Metafísica, a categoria da totalidade é apresentada como tendo seu fundamento nos juízos singulares (A 70/B 95, B 111). Tomamos tal afirmação como significando que a compreensão do princípio de determinação completa demanda que as coisas sejam referidas à representação de uma coisa singular, que (de alguma forma a ser melhor explicada) compreende em si a totalidade de predicados. Embora se encontre em uma nota de rodapé, tal afirmação nos parece muito importante, pois, se não pudéssemos referir todas as possibilidades a um *único* conjunto de possibilidades, não nos encontraríamos em condições de indicar o fundamento de *todas* as possibilidades.

A tal subordinação, a nota contrapõe a maneira pela qual conceitos são pensados como sujeitos ao princípio da determinabilidade: nesse caso, Kant nos diz que conceitos são pensados como sujeitos à *universalitas*, o que parece significar que qualquer conceito é pensado como obedecendo ao princípio da exclusão de um mediador entre dois predicados opostos (podendo ser determinado por somente um desses predicados). Assim, a subordinação à qual estão sujeitos os conceitos é expressa por um juízo universal (o que indica que a categoria correspondente não seria a de totalidade, mas sim a de unidade).

Mediante tal contraste, a *KrV* passa a impressão de que quer reforçar a tese de que a

³⁵⁵ A via argumentativa perseguida na Proposição VII da *ND* e na Primeira Seção do *EmB*.

inteligibilidade de qualquer coisa demanda necessariamente a pressuposição de um ente singular que contenha em si totalidade de predicados pelos quais uma coisa pode ser conhecida. Somente um tal ente seria capaz de tornar compreensível a objetividade.

Kant afirma ainda que, no caso do princípio de determinação completa, é tocado o conteúdo, e não apenas a forma lógica das representações; trata-se do princípio que explica a *síntese de todos os predicados*, sem a qual a representação do conceito completo de uma coisa não seria possível. Isso parece querer dizer também que a gênese da ideia de Deus, descrita pela seção “Do ideal transcendental”, deve ser compreendida à luz da questão sobre o que permite explicar a existência de *todas as realidades* (e daí sua síntese). Somente através do pensamento do conjunto de todas as realidades é possível podem justificar como constituir uma coisa existente em geral.

No caso do princípio da determinação completa, Kant argumenta, é realizada a “pressuposição transcendental” da matéria para toda possibilidade, que contém *a priori* os dados para a possibilidade particular de qualquer coisa. O que significa dizer que tal pressuposição é realizada *a priori*?

Uma possível interpretação para tal caráter *a priori* consiste em dizer que a pressuposição da matéria para toda possibilidade decorre da própria *noção* do que seja uma “coisa”, como uma espécie de condição necessária a ser satisfeita para a objetividade de nosso pensamento.

Uma interpretação alternativa consiste em dizer que seu caráter *a priori* guarda relação com o raciocínio referido pela Quarta Antinomia, cujo resultado permitiria mostrar se o ente necessário demonstrado por sua Tese era o próprio mundo, ou uma coisa diversa dele. Lembremos que, para dirimir tal questão, a Antinomia sustentava ser preciso apelar a “princípios [...] que não se encontram na série dos fenômenos; e, além disso, conceitos de seres contingentes em geral (considerados simplesmente como objetos do entendimento) e um princípio que os ligue a um ser necessário por meros conceitos”³⁵⁶ (A 456/B 484). Dizer, como argumenta Kant em “Do ideal transcendental”, que toda coisa, por conta de estar submetida ao princípio de determinação completa, demanda a pressuposição transcendental da matéria para toda possibilidade, parece constituir o primeiro passo desse raciocínio referido pela Antinomia. Ainda assim, como buscaremos mostrar abaixo, não devemos identificar, sem mais, o movimento argumentativo aludido pela Quarta Antinomia ao raciocínio desenvolvida na seção “Do ideal transcendental”.

A Antinomia faz referência à ligação de conceitos de entes contingentes em geral com um ente necessário por meio de um princípio através de meros conceitos, enquanto a seção “Do ideal transcendental” estabelece um nexos entre a possibilidade de qualquer coisa e a matéria de toda possibilidade por meio do princípio de determinação completa. Gostaríamos de mostrar abaixo que

³⁵⁶ Trad. Santos e Morujão.

se trata, em ambos os casos, de um movimento argumentativo com uma característica comum, a saber, a não preservação de uma diferença entre noções empíricas e puras. Em ambos os casos, é possível reconhecer semelhanças com a argumentação *a priori* pré-crítica para demonstrar a existência de Deus.

Como vimos acima, a Observação à Tese da Quarta Antinomia contesta a legitimidade de uma argumentação que parte de entes contingentes em geral e conclui pela existência de um ente necessário. Se a Observação se referisse efetivamente à argumentação que encontramos na seção “Do ideal transcendental” seria, de certa forma, surpreendente que o Ideal da Razão Pura retomasse um problema discutido pela Antinomia³⁵⁷.

A nosso juízo, um dos objetivos principais da *KrV* na seção “Do ideal transcendental”) consiste em explicitar o raciocínio pelo qual vimos a ligar um *ente necessário* a *seres contingentes em geral* (e não, tal como na prova cosmológica criticada pela Observação à Tese da Quarta Antinomia, *seres contingentes em geral* a um *ente necessário*). Como buscaremos mostrar, tal vinculação do ente necessário a seres contingentes, descrita por “Do ideal transcendental”, não se dá sem uma participação da sensibilidade.

Para explicar tal processo, uma primeira caracterização do princípio de determinação completa consiste em dizer que ele não pertence à lógica geral ou formal, cujos princípios abstraem de todo conteúdo do conhecimento. Isso porque ele leva em conta o *conteúdo* do conhecimento (para explicar tal princípio, precisamos nos referir à totalidade de predicados ou realidades possíveis). Por isso, Kant sustenta que ele não diz respeito a uma representação analítica.

3. Em seu terceiro parágrafo, a seção “Do ideal transcendental” aprofunda a compreensão sobre o que o princípio de determinação completa (*todo existente é completamente [durchgängig] determinado*) significa de um ponto de vista epistêmico. Tal princípio não diz respeito apenas a uma forma lógica do conhecimento (uma vez que guarda relação com a síntese de todos os predicados que constituem o conceito completo de uma *coisa*), e seu sentido é transcendental³⁵⁸.

A referida pressuposição permite uma “comparação transcendental” da própria coisa com o

³⁵⁷ Por outro lado, poder-se-ia argumentar, a formulação quase enigmática da Antinomia, que fazia referência a “um princípio que [...] ligue [os conceitos de seres contingentes em geral] a um ser necessário por meros conceitos”, efetivamente demandava uma descrição mais acurada desse princípio.

³⁵⁸ Na Introdução à Lógica Transcendental, a *KrV* apresenta a ideia dessa lógica como uma disciplina que (diferentemente da lógica *geral*) “contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objeto” (A 55/B 80). Na base da lógica transcendental está a tese de que há um “pensamento puro” dos objetos, assim como a Estética Transcendental busca mostrar que há intuições puras. No caso da lógica transcendental, é uma questão de primeira ordem investigar a origem de nossos conhecimentos dos objetos (se *a priori* ou dados empiricamente). De toda forma, a *KrV* espousa a tese de que há conceitos *a priori* que determinam nossos conhecimentos objetivos, e é uma tarefa primordial da obra especificar quais são esses conceitos (e princípios). Nesse sentido, não há lógica transcendental sem levar em conta o conteúdo do conhecimento. Sobre a distinção entre lógica geral (ou formal) e lógica transcendental, ver: Paton, *Kant's metaphysics of experience*, v. I, p. 187-242.

conjunto completo de predicados possíveis, e a seção inclui a primeira referência ao termo “ideia”, que tem seu assento supostamente apenas na razão. A justificativa para isso é de que a determinação completa de um existente demanda o conhecimento de todos os predicados que determinam tal coisa; ocorre que tal determinação jamais pode ser levada a cabo, pondera Kant, e, por isso, a determinação completa não consiste senão em uma ideia que fornece ao entendimento a regra para seu emprego perfeito.

Dito de outra maneira: do ponto de vista de nosso conhecimento da coisa, tal princípio demanda que se conheça todas as possibilidades e a determine afirmativa ou negativamente com relação a esse todo. A *KrV* reserva a tal intento de determinação completa a representação de uma *ideia*³⁵⁹, que tem seu assento na razão, e que prescreve uma regra para que o entendimento seja utilizado em sua plenitude.

Uma maneira pela qual podemos aprofundar nossa compreensão com relação aos motivos da impossibilidade da determinação completa consiste em lembrar de algumas das teses defendidas por Kant ao longo da *KrV*. Mais especificamente, é possível relacionar tal impossibilidade com o caráter geral das representações conceituais; na *KrV*, conceitos (representações gerais e mediatas³⁶⁰) são elementos incontornáveis na explicação do modo como vimos a determinar logicamente nosso conhecimento.

Uma interpretação natural para as razões que levam a seção a atribuir a denominação de “ideia” guarda relação com o fato de ela jamais poder ser levada a cabo completamente por conta de teses da Estética e da Analítica transcendentais. De acordo com tais textos, é possível dizer que, muito embora sejamos capazes de formar uma concepção abstrata da determinação de qualquer coisa existente a partir do conjunto completo de possibilidades, a efetiva determinação do conceito de um objeto somente se dá via percepção sensível (por meio da colaboração das faculdades da sensibilidade e do entendimento).

Ora, uma vez que a percepção sensível (cuja forma espaço-temporal pode ser sempre estendida no espaço e no tempo) jamais é completa, temos que tampouco nossa concepção dos predicados possíveis das coisas pode ser completa. Por isso, a ideia racional de um incondicionado que inclui em si todas as possibilidades conflita com o fato de a percepção-sensível jamais poder nos

³⁵⁹ Lembremos que a *KrV* expõe o que entende por “ideia” no primeiro livro da Dialética Transcendental (de nome “Dos Conceitos da Razão Pura”). Aqui, Kant caracteriza a ideia (também referida como “conceito da razão”) como “um conceito a partir de noções [isto é, de conceitos puros, com origem apenas no entendimento], que ultrapassa a possibilidade da experiência” (A 320/B 377). O Apêndice à Dialética aprofunda a compreensão do sentido em que a ideia de Deus contribui, caso utilizada de forma regulativa, para o conhecimento. Teremos oportunidade abaixo de tratar de maneira mais detalhada sobre o sentido da noção de ideia no contexto da seção “Do ideal transcendental”.

³⁶⁰ A *KrV* define conceitos como uma percepção objetiva (*cognitio*) que se refere mediatamente ao objeto através de uma nota [*Merkmals*], que pode ser comum a várias coisas. Intuições, em oposição, são definidas como percepções objetivas que se referem imediatamente ao objeto, e como sendo singulares [*einzel*] (A 320/B 376-377).

fornecer o conhecimento de qualquer coisa incondicionada³⁶¹.

Nesse sentido, pode-se argumentar que ocorreu uma mudança importante entre as teses da *KrV* e aquelas da Primeira Seção do *EmB*. No texto de 1762, Kant distinguia condições formais (ausência de contradição) de materiais de uma possibilidade (seu real ou *data*),³⁶² e com base nisso inferia a existência de um ente que contivesse em si o fundamento dessas realidades. Tal cenário teria sido alterado, pode-se dizer, pela exigência crítica de satisfação das condições *a priori* oriundas da sensibilidade. Assim, nos Postulados do Pensamento Empírico em Geral, por exemplo, Kant relaciona a existência àquilo “que se conecta [*zusammenhängt*] com as condições materiais da experiência (da sensação)”³⁶³ (A 218/B 266). Um dos resultados dessa mudança consiste no fato de que a sensação precisa atestar a existência – e que ela passa a ser a única atestação possível do ponto de vista da razão teórica. De acordo com tal explicação, ficava comprometida a estratégia pré-crítica que visava a fornecer uma argumentação *a priori* da existência de Deus.

Como vimos acima, ao examinarmos os pontos sobre os quais a *KrV* criticava a argumentação cosmológica, a obra questiona a legitimidade do movimento que infere um ente necessário como estando na base do que existe de maneira contingente, uma vez que a própria noção de contingência utilizada para tal conclusão é problemática. Não à toa, a *KrV* faz a exposição das inferências dialéticas da razão pura ser precedida por um exame da maneira mais adequada pela qual justificar o emprego das categorias (incluindo aí as noções modais)³⁶⁴.

Podemos mencionar como uma inovação importante, portanto, em relação à problemática examinada por nosso estudo, o fato de Kant ver-se obrigado a revisar a noção de possibilidade, a qual desempenhava o ponto de partida para a argumentação *a priori* para a existência de Deus na fase pré-crítica. Na *KrV*, sendo ressaltada a necessidade de um vínculo entre conhecimento e sensibilidade – que objetos devem poder ser dados a nossos sentidos para que seu conhecimento seja atestado – articula-se de maneira mais forte a tese de que algo satisfaça as condições da mera pensabilidade (a não-contradição) sem satisfazer as condições de conhecimento (justamente por não ser condizente às condições exigidas pela sensibilidade).

Para nossos propósitos imediatos de análise da seção “Do ideal transcendental”, é interessante

³⁶¹ O fato de Kant caracterizar como uma ideia (e não como algo existente) o conjunto completo de toda possibilidade em função da tese especificamente crítica da necessidade da percepção sensível como componente do conhecimento é explorada por P. Guyer (Guyer, *Kant*, p. 146).

³⁶² Em especial: *EmB*, Ak. II, 77-81.

³⁶³ Tradução nossa.

³⁶⁴ Nas palavras de G. Lebrun, que contrapunha *KrV* e *Dissertação de 1770* com relação ao conhecimento metafísico, ver: “A *Dissertação*, em suma, dizia-nos: por incosequência, falamos das coisas do além como coisas daqui. Ela retomava, assim, a crítica que dirigia Aristóteles à tradição grega, dos Eleatas a Platão, inclusive. A *Crítica* dá um passo a mais, *ensinando-nos que não sabemos nem mesmo falar convenientemente do sensível (e é por isso que as antinomias castigam o metafísico)*”. Lebrun, *Sobre Kant*, p. 49.

chamar a atenção para o fato de que o acento da tese da “discursividade do entendimento”, desenvolvida ao longo da Analítica, pode ser enumerada como importante para a compreensão dos motivos que levam Kant a colocar a determinação completa das coisas sob a égide de uma ideia, compreendida no sentido especificamente kantiano de jamais poder ser concretizada. Isso porque, se é bem verdade que os objetos de nosso conhecimento vêm a ser determinados através de conceitos (como predicados de juízos possíveis), é também verdade que tal determinação é realizada por meio de cognições que são representações gerais (uma característica que, vimos, é central na explicação da função de unificação que elas são capazes de desempenhar dentro de juízos).

Quando lemos, portanto, que, para conhecer uma coisa completamente, é preciso conhecer todos os predicados possíveis e determiná-la positiva ou negativamente com relação a todos eles (o que traduz em termos epistêmicos o significado primariamente ontológico do princípio de determinação completa), somos lembrados de que tal exigência decorre da maneira pela qual se efetiva nosso conhecimento discursivo. E se refletirmos sobre as condições pelas quais esse conhecimento seria mais perfeito de um ponto de vista de sua determinação conceitual, concluiremos que isso ocorre quando a coisa estiver determinada com relação a todos os predicados possíveis (o que corresponderia ao grau máximo de determinação).

Se lembrarmos agora da dicotomia de faculdades em torno da qual estão estruturadas a Analítica e a Estética transcendentais – de modo que, por um lado, conceitos são representações refletidas (tendo origem na espontaneidade do pensamento), e que se referem a seu objeto por meio de notas comuns àquilo que é dado sensivelmente; mas que, de outra parte, o diverso do fenômeno nos é dado por representações que se referem imediatamente aos objetos (intuições) – podemos sustentar que há um sentido em que a diversidade de origem sensível é irreduzível à unidade originada pela atividade intelectual³⁶⁵. Portanto, não é possível apreender conceitualmente de maneira exaustiva

³⁶⁵ Ao final da Introdução à *KrV*, Kant escreve haver “dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam talvez de uma raiz comum, mas por nós desconhecida; quais sejam a sensibilidade e o entendimento” (A 15/B 29), trad. F. Mattos. Ou seja, a obra parece fundamentalmente articulada em torno da ideia de que ambas as faculdades cooperam como componentes essenciais do conhecimento – em certo sentido irreduzíveis entre si. Evitaremos discutir a questão exegética sobre se há conhecimento intuitivo (sensível) sem o componente intelectual. Além de tratar-se de questão difícil, o foco principal de nosso estudo consiste em compreender justamente a *relação* que as faculdades cognitivas desenvolvidas pela *KrV* (sensibilidade, entendimento, capacidade de julgar e razão) mantêm entre si, não em que sentido elas podem “funcionar” separadamente. Isso porque uma compreensão adequada da gênese da ideia de Deus fornecida pela *KrV* (objeto principal de exame do presente capítulo) nos parece depender de uma explicação da maneira como as referidas faculdades estão vinculadas. Em relação a esse tópico, é importante lembrar a observação que a *KrV* faz ao tratar “da razão em geral”: “Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, sobe então para o entendimento e termina na razão, além da qual não há nada de mais elevado, em nós, que permitisse trabalhar o conteúdo da intuição e colocá-lo sob a mais alta unidade do pensamento” (A 298/B 355). Ainda sobre a relação entre as faculdades, é interessante considerar também o que a Introdução à Dialética Transcendental nos diz um pouco mais adiante, ao comentar o “uso puro da razão”: “o silogismo não se refere a intuições para colocá-las sob regras (como o entendimento com as suas categorias), mas sim a conceitos e juízos. Ainda que a razão pura se refira a objetos, ela não tem com estes e sua intuição uma relação imediata, mas apenas com o entendimento e seus juízos, que se aplicam em seguida aos sentidos e sua intuição para determinar-lhes o seu objeto” (A 306-307/B 363). Ver também: “Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos por

a coisa que, embora seja pensada e determinada por meio de representações gerais, é dada apenas sensivelmente. Esse parece ser o motivo de fundo pelo qual Kant sustenta, na seção “Do ideal transcendental”, que a determinação completa das coisas corresponde a um conceito que não pode ser concretizado, mas que serve de ideia para guiar o uso do entendimento em sua plenitude (a determinação conceitual em seu grau mais elevado).

Além do mais, isso parece ser confirmado pela caracterização geral da gênese das ideias fornecida pela Dialética Transcendental: já notamos acima que a *KrV* começava a exposição da doutrina da Dialética classificando ideias como “conceitos de razão” formados a partir de conceitos puros – isto é, de conceitos originados apenas no entendimento (“não na mera imagem da sensibilidade”) – e que, além disso, ultrapassam a possibilidade da experiência (A 320/B 377). Ora, podemos considerar agora que a exigência racional de completa determinação lógica do que é objeto de nosso conhecimento se funda em um emprego do entendimento de modo a dar origem a uma ideia (no sentido kantiano) que faz todo sentido de ser perseguida, mas que não pode ser concretizada justamente pela maneira como interagem entendimento e sensibilidade (colaboração que vimos ser necessária para a explicação do conhecimento). Fosse desconsiderada a contribuição da sensibilidade, poder-se-ia talvez concluir que tal ideia está por um ente efetivamente existente, que guarda em si o fundamento de todas as realidades expressas pelos predicados através dos quais determinamos as coisas³⁶⁶.

Ainda assim, atribuir a recusa crítica da argumentação *a priori* contida na *ND* e no *EmB* unicamente à importância que passa a ser conferida à sensação na explicação do conhecimento nos parece insatisfatório. Em primeiro lugar, parece questionável que a referência à percepção sensível não fosse um elemento importante também da argumentação do *EmB* com relação àquilo que permitia explicar a materialidade das possibilidades³⁶⁷. Em segundo lugar, os motivos de recusa da argumentação pré-crítica *a priori* a favor da existência de Deus, como buscaremos mostrar, são ligados a sua incapacidade de justificar o emprego de um conceito central da teologia racional pré-

meio de regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento” (A 302/B 359), trad. F. Mattos. Por fim, como nosso estudo tem por objetivo principal analisar a ideia de Deus na *KrV* – e como tal ideia é explicada principalmente através da maneira como entendimento e razão estão relacionados – julgamos viável não tratar da questão sobre se há (ou não) conhecimento puramente intuitivo.

³⁶⁶ Se lembrarmos aqui que a distinção entre sensibilidade e entendimento não ocorre nos textos pré-críticos presentes em nosso estudo, e considerarmos que tal distinção é central para o abandono kantiano de uma argumentação *a priori* para a existência de Deus, parece que conseguimos identificar um dos motivos centrais da necessidade de revisão das conclusões de Kant sobre tal problemática a partir da adoção das teses da *KrV*. Abaixo, retomaremos a questão sobre a importância da identificação da faculdade da sensibilidade no abandono, por parte de Kant, da defesa de uma teologia transcendental.

³⁶⁷ Ver, por exemplo, as duas primeiras Considerações da Primeira Seção do *EmB*, onde são discutidas as noções de existência e de possibilidade interna.

crítica, a saber, o conceito de um ente absolutamente necessário.

3.2.2. A Noção Crítica de Realidade e de *Omnitudo Realitatis*

4. Os parágrafos seguintes da seção “Do ideal transcendental” visam a explicitar os motivos que apoiam a tese de que o referido conjunto completo de predicados, pressuposto na aplicação do princípio de determinação completa, se deixe ele próprio determinar-se completamente, tornando-se assim o conceito de um objeto singular. O ponto para o qual a *KrV* chama a atenção é de que uma análise mais aprofundada dessa representação mostra que alguns predicados estão excluídos desse “conceito originário”, de modo que tal conjunto progressivamente deixa de ser um conceito indeterminado.

Em conformidade com a terminologia adotada pela *KrV*, de acordo com a qual um objeto singular pensado pela razão constitui um “ideal”, Kant passa a descrever aqui o processo de formação da representação que dá nome à parte Dialética Transcendental preocupada com as inferências dialéticas da razão no domínio da teologia: a depuração de um conjunto de todos os predicados possíveis em direção à representação do “ideal da razão pura”.

5. Para mostrar que o conceito do conjunto de todas as possibilidades ou predicados se deixa depurar na representação de um ideal, a *KrV* retoma a contraposição entre uma consideração meramente lógica e uma transcendental desses predicados. Kant argumenta que, se não considerarmos os predicados possíveis segundo a mera forma do pensamento (caso em que assumiríamos o ponto de vista da lógica geral), mas se ponderarmos de um ponto de vista transcendental – o que significa considerar tais predicados possíveis “de acordo com o conteúdo que pode ser pensado neles *a priori*” – reconheceremos que por meio de alguns predicados é representado um ser, enquanto através de outros é representada uma negação.

O sentido preciso desse “conteúdo que pode ser pensado *a priori* nos predicados” é certamente aberto a diferentes interpretações. Acreditamos que seu sentido começa a ser esclarecido se lembrarmos da argumentação de natureza *a priori* empreendida pela *ND* e pelo *EmB* para demonstrar a existência de Deus. Do *EmB* em especial, no qual tal argumento ocorre de maneira mais desenvolvida, gostaríamos de lembrar da importante distinção entre os dois aspectos da possibilidade: o elemento lógico e o elemento material (ou real) da possibilidade. Vimos que Kant argumentava nesse texto que a abolição completa do elemento material (ou da existência de um dado a pensar) equivalia à desaparecimento de toda possibilidade.

Com isso queremos chamar a atenção ao fato de que desde os textos pré-críticos a noção de

realidade desempenhava um papel essencial na maneira pela qual Kant explicava a noção de possibilidade. Ao examinar a argumentação da Primeira Seção do *EmB* em nosso capítulo anterior, tivemos oportunidade de ver, por exemplo, que Kant se apoiava na tese de que a noção de possibilidade em geral somente podia ser explicada com base na ideia de um ente que servisse de fundamento de todas as realidades possíveis.

Se voltarmos agora nossa atenção para as afirmações contidas no quinto parágrafo da seção “Do ideal transcendental”, temos de lembrar que, de acordo com a *KrV*, a noção de *realidade*³⁶⁸ mantém uma origem *a priori*. É por conta de ser um conceito puro do entendimento que a noção de realidade ocupa, sob o título da Qualidade, um lugar na tábua das categorias, assim como as noções de negação e limitação (A 80/B 106). Por outro lado, a maneira como a obra explica a origem *a priori* das categorias de realidade, negação e limitação é diferente daquela encontrada no *EmB*.

Na chamada Dedução Metafísica, Kant sustenta que todos os conceitos puros do entendimento podem ser descobertos se atentarmos para as funções de unidade pelas quais diferentes representações são ordenadas sob uma representação comum (A 67-69/B 92-4). Tais funções de unidade são apresentadas pela Dedução Metafísica em uma tábua (“Da Função Lógica do Entendimento nos Juízos”, (A 70/B 95), §9 da *KrV*), a qual busca expor os modos de combinação de conceitos minimamente necessários para que sejam possíveis as funções de subsunção de objetos individuais sob conceitos, bem como de inferência silogística e o arranjo sistemático do conhecimento e do pensamento³⁶⁹.

A função de unidade expressa pela qualidade dos juízos representa, respectivamente, a inclusão da esfera de um conceito sob a esfera de outro (caso dos juízos afirmativos), a exclusão da esfera de um conceito (caso dos negativos), ou, por fim, ainda a subordinação da esfera de um conceito sob a esfera de um conceito indeterminado (caso dos infinitos³⁷⁰). Na seção “Do ideal transcendental”, por exemplo, Kant comenta sobre a “negação lógica” que ela “nunca se prende a um conceito, mas à relação deste com outro no juízo, e pode, portanto, não ser nem de perto suficiente para designar um conceito em relação a seu juízo³⁷¹”.

Não teremos condições de analisar aqui os detalhes do complexo argumento pelo qual a *KrV* vincula as categorias de realidade, negação e limitação (conceitos que se reportam de maneira *a priori* a *objetos* da intuição) às funções lógicas desempenhadas pelos juízos afirmativos, negativos e

³⁶⁸ De acordo com Allison, Kant compreende aqui por “realidade” não a existência de uma coisa, mas aquilo que define sua quiddidade, essência, ou “coisidade”. Allison, *Kant's transcendental idealism*, p. 399.

³⁶⁹ Longuenesse, *Kant on the human standpoint*, p. 81-116.

³⁷⁰ Para uma interpretação do vínculo entre juízos infinitos e o discurso de uma teologia negativa com base na Dialética Transcendental, ver: Caimi, “A função dos juízos infinitos”, p. 151-161.

³⁷¹ Trad. F. Mattos.

infinitos³⁷². Ainda assim, é importante lembrar que a estratégia *crítica* consiste em demonstrar a origem *a priori* das categorias por meio do papel que elas desempenham na atividade de unificação de nossas representações sensíveis. Tal estratégia para justificar o uso desse conhecimento puro que tem origem unicamente no entendimento “baseia-se no seguinte, como sua condição: que nos sejam dados objetos na intuição aos quais aquele possa ser aplicado. Pois sem intuição todo o nosso conhecimento fica desprovido de objetos, e fica então completamente vazio” (A 62/B 87)³⁷³.

A maneira como as diferentes categorias podem ser aplicadas a fenômenos começa a ser apresentada de maneira mais precisa, na exposição da *KrV*, no texto “Do Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento”. Aqui, Kant argumenta ser preciso identificar uma representação mediadora, que seja simultaneamente *pura*, *intelectual* e *sensível*, de modo a ser capaz de tornar compreensível como representações de gêneros tão distintos (representações oriundas do intelecto e da sensibilidade, quer dizer, categorias e fenômenos) sejam relacionadas³⁷⁴.

Dessa maneira, a *KrV* fornece uma explicação sobre a subsunção de fenômenos sob as categorias mostrando como as últimas podem ser “esquemáticas”. Para apresentar a possibilidade de uma tal esquematização, sabidamente, leva-se em consideração a representação do tempo, o qual a Estética Transcendental identificara à “forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno” (A 33/B 49)³⁷⁵.

O argumento que vincula tempo e esquematismo é apresentado na seguinte passagem da *KrV*:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do múltiplo em geral. Como a condição formal do múltiplo do sentido interno, por conseguinte da conexão de todas as representações, o tempo contém na intuição pura um múltiplo *a priori*. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a unidade de tal determinação) na medida em que é *universal* e repousa numa regra *a priori*. Por outro lado, a determinação do tempo é homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o *tempo* está contido em toda representação empírica do múltiplo. Logo, será possível uma aplicação da categoria a fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo que, como o esquema dos conceitos do entendimento, media a subsunção dos fenômenos à primeira (A 138-139/B 177-178)³⁷⁶.

Portanto, no que tange à possibilidade de subsunção de intuições às categorias contidas sob o

³⁷² Ver, por exemplo: “Desse modo surgem precisamente tantos *conceitos puros do entendimento, que se referem a priori a objetos da intuição em geral* [...]”, (A 79/B 105) [itálico nosso]. Trad. Rohden e Moosburger. Ver também a caracterização de conceitos puros na caracterização da lógica transcendental em A 57/B 81. Dentre outras coisas, um exame desse argumento precisaria debruçar-se sobre a Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, onde Kant relaciona a unidade *objetiva* do múltiplo dado na intuição com a atividade sintética do *eu penso* (apercepção transcendental), bem como com a maneira pela qual *juízos*, fundados nessa atividade, realizam tal síntese objetiva.

³⁷³ Trad. F. Mattos. Ver também: A 77/B 103 e A 301/B 357. Encontramos aqui uma compreensão do entendimento humano de acordo com sua discursividade, no sentido de sua atividade ser melhor compreendida como um exercício de unificação de representações que precisam lhe ser dadas.

³⁷⁴ Sobre a heterogeneidade das representações intelectuais e sensíveis dentro do contexto do capítulo sobre o Esquematismo, ver: A 137-138/B 176-177.

³⁷⁵ Ver também a seguinte passagem da Estética, na qual é afirmado que tempo não é “senão a condição subjetiva sob a qual podem ocorrer em nós todas as intuições” (A 33/B 49). Trad. Rohden e Moosburger.

³⁷⁶ Trad. Rohden e Moosburger.

título da Qualidade, a restrição do uso dos conceitos puros do entendimento “à condição formal e pura da sensibilidade” (A 140/B 179) consistirá em relacionar o conceito de realidade (assim como dos conceitos de negação e limitação) àquilo que é real no tempo. Com isso, a *KrV* preparava terreno para a distinção reclamada pela Observação à Quarta Antinomia entre contingência empírica (temporal) e pura. Dessa forma, o Esquematismo contribui para o esforço crítico de mostrar como as noções *a priori* oriundas do entendimento contribuem para dar inteligibilidade à noção de forma da experiência.

Não obstante, é central lembrar que o conceito de realidade é necessário para pensarmos uma coisa uma vez que torna inteligível a matéria de nosso pensamento dela, e tem, por isso, origem *a priori*. Quer dizer, por meio das categorias de realidade e negação indicamos, respectivamente, um ser e uma ausência de ser nas coisas (e a ausência completa de ser equivale a não haver coisa alguma pensada). Tais considerações, exceção feita à necessidade de identificação da condição formal e pura da sensibilidade, são bastante próximas da argumentação contida, por exemplo, na Primeira Seção do *EmB* (nos referimos, em especial, às ponderações de Kant sobre “possibilidade interna de todas as coisas”).

Descontada a necessidade da esquematização da categoria, resultante da maneira pela qual a *KrV* justifica os conceitos intelectuais, o resultado que obtemos não é distante, assim, do ponto de partida da argumentação pré-crítica para demonstrar a existência de Deus: a noção de possibilidade de uma coisa demanda a satisfação do conceito de realidade, seja em 1755, 1762 ou em 1781.

Sobre o esquematismo dos conceitos puros da Qualidade, a *KrV* afirmava o seguinte:

No conceito puro do entendimento a realidade é aquilo que corresponde a uma sensação em geral; é, portanto, aquilo cujo conceito indica em si mesmo um ser [*Sein*] (no tempo). A negação é aquilo cujo conceito representa um não ser [*Nichtsein*] (no tempo). Logo, a contraposição de ambos ocorre na distinção do mesmo tempo enquanto preenchido ou vazio. Já que o tempo é somente a forma da intuição, por conseguinte dos objetos enquanto fenômenos, então aquilo que neles corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos enquanto coisas em si (a coisalidade [*Sachheit*], realidade [*Realität*]) (A 143/B 182)³⁷⁷.

O ponto de partida dessa esquematização indica a importância das distinções da Estética Transcendental para a maneira pela qual a obra justificava o uso das categorias. Além de fornecer a representação mediadora entre os conceitos puros e os fenômenos (o tempo como forma do sentido interno), a Estética sustentava que nosso conhecimento somente se relaciona imediatamente aos objetos por meio de intuições, e que essas representações são recebidas por nós na medida em que os objetos nos são dados (o que significava dizer que eles nos afetam). O conceito de sensação era então definido como “o efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos

³⁷⁷ Trad. Rohden e Moosburger.

por ele afetados”, e aquilo que no objeto indeterminado de uma intuição empírica (quer dizer, no fenômeno) corresponde à sensação era tomado pela Estética como a “matéria do fenômeno” (A 19-20/B 33-34).

Ao tratar da esquematização das categorias encontradas sob o título da Qualidade, e ao dizer que “no conceito puro do entendimento a realidade é aquilo que corresponde a uma sensação em geral”, Kant reitera o ponto de partida da Estética de acordo com o qual as coisas precisam afetar nossa sensibilidade (caso contrário nossas cognições permanecem vazias, como nos lembrava acima a Introdução à Lógica Transcendental³⁷⁸). Ou seja, é reiterada a tese crítica de que podemos encontrar uma justificativa para tal conceito se o vincularmos às condições da totalidade da experiência.

Dessa maneira, o emprego da noção de realidade, quer dizer, daquilo que diz respeito à coisa (e indica em si mesmo um ser) é justificado por conta de ser apresentado como necessário para explicar o que corresponde a uma sensação em geral. Com isso, a esquematização dos conceitos puros de realidade, negação e limitação, pela qual é explicada a possibilidade de subsumir intuições sob eles (o que significa tornar compreensível como tais conceitos *a priori* se referem aos fenômenos), tem por resultado que categorias que indiquem ser e não-ser das coisas podem ser empregadas adequadamente – uma vez relacionadas à sensação.

Isso parece querer dizer que a mudança em relação à noção de realidade apresentada pelo *EmB* é maior do que poderia sugerir uma primeira leitura da referida passagem do Esquematismo: embora a noção continue sendo considerada como constitutiva da noção de coisa – é necessária, pois explica o ser da coisa, sua “coisidade”³⁷⁹, sem a qual não faria sentido reportar nossas intuições a uma unidade objetiva –, a justificativa para empregar tal conceito de origem *a priori* e intelectual não desconsidera de que maneira a coisa se reporta à sensibilidade.

Na argumentação *a priori* pré-crítica, em contrapartida, partia-se da representação de que a noção de coisa (sua possibilidade interna) demandava a existência de realidades, e buscava-se a fundamentação para a existência de todas as realidades no ente necessário. Na *KrV*, a fim de justificar o emprego da categoria de realidade, ela é apresentada como “aquilo que corresponde a uma sensação em geral” (reflexo da estratégia geral da obra de buscar uma alternativa capaz de conciliar uma explicação que desse conta da origem *a priori* desse conceito com a condição de que nosso conhecimento dos objetos demanda que eles nos sejam dados sensivelmente).

Por outro lado, como dissemos, não é menos verdade que, mesmo de acordo com as teses da *KrV*, a noção de coisa efetivamente resulta do emprego de conceitos *a priori*. Como lemos no quinto parágrafo da seção “Do ideal transcendental”, que opõe negação e afirmação transcendentais, essa

³⁷⁸ Ver: A 62/B 87.

³⁷⁹ Vimos que os tradutores Rohden e Moosburger preferem o termo “coisalidade”.

última “é um algo, cujo conceito expressa já em si mesmo um ser, denominando-se, em virtude disso, realidade [*Realität*] (coisidade [*Sachheit*]), pois unicamente através dela e somente até onde ela alcança são os objetos um algo (coisas [*Dinge*])” (A 574/B 602).

Em verdade, o emprego das categorias de realidade e negação – que denotam, respectivamente, ser e não-ser nas coisas – são centrais para as pensarmos como completamente determinadas, tal como afirma o princípio de determinação completa do segundo parágrafo da referida seção. Sem a suposição de que as coisas (diferentemente de conceitos) são caracterizadas por realidades e negações, não é possível pensá-las como completamente determinadas, uma vez que sua determinação diz respeito justamente a predicados que exprimem realidades ou negações (ou afirmações e negações transcendentais).

Com isso, temos que a seção “Do ideal transcendental” pressupõe um resultado duplo obtido por capítulos anteriores da *KrV*: de um lado, de certa forma, temos a inevitabilidade do emprego de conceitos puros (tais como da categoria da realidade), uma vez que eles consistem em condições para o pensamento das coisas. De outra parte, ocorre que não dispomos, para as categorias não esquematizadas, de um procedimento através do qual seja tornado compreensível que elas se reportam à experiência – a única justificativa aceita pela *KrV* como legítima de que tais conceitos expressam conhecimento.

Com isso, duas características do ideal da razão pura tornam-se mais claras: trata-se, por um lado, de um processo ligado à atividade racional, uma vez que a *KrV* o vincula ao pensamento das coisas em geral; de outra parte, tal processo pode apresentar dificuldades quanto à maneira pela qual os conceitos nele empregados se reportam à experiência.

6. O passo seguinte do raciocínio que deve servir para refletir a gênese do ideal da razão pura consiste em mostrar que pensar algo como determinado por uma negação pressupõe a afirmação que lhe é oposta (a qual exprime uma realidade), uma vez que essa negação não significa outra coisa senão a não determinação de algo por essa realidade³⁸⁰. Em razão disso, sustenta Kant, conceitos (ou predicados) de negação são em verdade derivados daqueles que expressam realidades.

Assim, se pensamos as coisas (quanto a sua possibilidade) como determinadas com relação a todo par de predicados contraditórios, é preciso que pensemos também em todos os predicados que exprimem realidades. Isso porque tais realidades contêm os dados que tornam pensável a determinação completa de todas as coisas. Uma vez que as coisas são completamente determinadas quanto a sua possibilidade, como a seção “Do ideal transcendental” sustenta – o que parece significar

³⁸⁰ Ver o conceito de *nihil privativum* (objeto vazio de um conceito) da tábua da divisão do conceito de nada. Dentro dessa classificação, a negação corresponde ao “conceito da falta de um objeto, como a sombra, o frio”. (A 291-292/B 347-348). Trad. Santos e Morujão.

que decorre da própria noção de *coisa* ser completamente determinada – tal reflexão dá um passo à frente em direção à tese segundo a qual as coisas são possíveis em virtude dessas realidades.

7. Kant introduz, então, na descrição dos pressupostos que permitem representarmos algo como completamente determinado, a importante ideia de uma *omnitudo realitatis*, isto é, de um todo da realidade: trata-se de um “substrato transcendental” que guarda em si a provisão de todo o material relativo a todos os predicados possíveis das coisas. Com isso, na base também de todos os predicados negativos, encontra-se a ideia de um substrato ilimitado, de um todo relativo às realidades³⁸¹.

Ao introduzir o conceito de *omnitudo realitatis*, parece que nos aproximamos mais do supracitado princípio de uma “filosofia *transcendente*”, referido na Quarta Antinomia, que permitia conectar “conceitos de seres contingentes em geral (considerados tão somente como objetos do entendimento)” com “um ser necessário através de meros conceitos”³⁸² (A 456/B 484). Quer dizer, volta a ser pensada a representação de uma série meramente intelectual, constituída por entes contingentes e necessário, uma vez que vimos a considerar as coisas por meio de categorias modais.

A noção de um substrato ilimitado, como algo existente que dá conteúdo a todo pensamento, aparece agora como embasada na própria noção de que a realidade constitui uma categoria (pura). Isso porque, embora a lógica transcendental se esforce por mostrar que todo emprego legítimo das categorias somente possa ser fornecido por meio do papel necessário que elas desempenham como condição de possibilidade da experiência³⁸³, também é correto dizer que as categorias são concebidas como conceitos que permitem que nosso pensamento se refira de maneira *a priori* a objetos. A origem das categorias é *a priori* e intelectual. Isso vale também, é claro, para as categorias de realidade, negação e limitação.

³⁸¹ É importante notar aqui que encontramos divergências entre duas importantes pesquisadoras que se dedicaram ao exame do sentido do conceito de *omnitudo realitatis*. B. Longuenesse, de um lado, sustenta que essa noção se reporta à esfera infinita do conceito “objeto dado no espaço e no tempo” ou de “objeto da experiência” (*Kant on the Human Standpoint*, p. 218). Especialmente importante para a interpretação da autora é a caracterização da possibilidade nos Postulados do Pensamento Empírico da Crítica da Razão Pura: “Aquilo que concorda com as condições formais da experiência (segundo a intuição e os conceitos) é possível” (B 265/A 218, trad. Rohden e Moosburger). M. Grier, de outra parte, seguindo sugestão de A. Wood (*Kant's Rational Theology*, p. 46-48.), afirma que a referência da *omnitudo realitatis* é a possibilidade “absoluta” das coisas em geral, isto é, de algo possível em todos os aspectos, e não apenas na experiência (*Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 240). Grier e Wood têm como ponto de referência a seguinte passagem, encontrada também nos Postulados do Pensamento Empírico: “Na verdade, porém, a possibilidade absoluta (válida em todos os sentidos <die in aller Absicht gültig ist>) não é um simples conceito do entendimento e não pode de modo algum ser de uso empírico, mas pertence unicamente à razão <Vernunft> que ultrapassa todo o uso empírico possível do entendimento” (B 285/A 232, trad. Rohden e Moosburger). Ao falar sobre o *ens realissimum*, Grier diz: “reason demands not just the idea of the totality of all empirical reality, but indeed the idea of all reality in general” (Grier, “The ideal of pure reason”, p. 271).

³⁸² Trad. F. Mattos. Como buscaremos mostrar abaixo, há um sentido em que a linha de raciocínio desenvolvida na seção “Do ideal transcendental” que leva à representação de ente necessário não ocorre “através de meros conceitos”, pois ocorre com participação da experiência, ou da sensibilidade.

³⁸³ Uma argumentação desenvolvida principalmente na Dedução Transcendental. Ver, por exemplo: “Não podemos pensar nenhum objecto que não seja por meio de categorias; não podemos conhecer nenhum objecto a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos” (B 165, trad. Santos e Morujão).

O Esquematismo se esforça por mostrar que, sem pressupor categorias, não há como pensarmos em algo (ou ausência de algo, no caso da negação) correspondente à sensação. Por outro lado, o fato de elas se referirem de modo *a priori* a objetos – sendo pensados, por meio delas, objetos de maneira *a priori* (A 57/B 81) – parece deixar em aberto uma linha de raciocínio de acordo com a qual através delas, somente, seria possível obter-se conhecimento sintético. Exemplo de uma tentativa de obtenção de conhecimento sintético de modo unicamente intelectual é exposto no tratamento kantiano “Do ideal transcendental”.

Como é sabido, na Dialética a via crítica assume um discurso que lembra constantemente sobre a impossibilidade de construir um conhecimento sintético *a priori* sem que haja uma referência às condições da experiência, ao mesmo tempo que mostra que há um sentido de acordo com o qual se poderia pensar que um tal conhecimento poderia ser obtido levando em conta unicamente a maneira pela qual pensamos os objetos (apartado das condições da experiência). Tal tentativa está na base do raciocínio que leva à gênese do ideal da razão pura.

Vejam como as coisas se passam com a categoria de realidade: tal como a *KrV* a apresenta, ela se fundamentava na preocupação de expressar uma determinação objetiva por meio de nossas representações, ou seja, na tentativa de tornar inteligível a referência de nosso pensamento às coisas, e não somente a nossas representações delas. Categorias sob o título da Qualidade explicam o que está envolvido no pensamento de uma coisa, em determinações objetivas. Para pensarmos uma coisa, é preciso pensá-la como constituída por realidades, negações e limitações, o que significa que tais conceitos são aplicáveis *a priori* a ela – sem pensarmos nesses conceitos, a noção de coisa não seria coerente.

Na descrição do ideal da razão pura (retomando uma linha de raciocínio expressa já em 1755 pela *ND*, e aprofundada pela Primeira Seção do *EmB*), toma-se como ponto de partida a constatação de que nosso pensamento se refere a coisas (como distintas de nossas representações), ou ainda, de que há algo. A partir da constatação desses seres contingentes em geral, infere-se a existência do que a *KrV* chama de “substrato transcendental”, por meio do qual a referida provisão de realidade em sua integralidade é explicada. Tal provisão é igualmente capaz de explicar como são possíveis negações, uma vez que, como vimos, negações são derivadas de realidades. Introduce-se aqui também a representação de uma limitação desse todo de realidade, pelo que as negações são explicadas. Dessa maneira, fica exposto um princípio pelo qual um ente necessário e realíssimo é pressuposto como constituindo a base da possibilidade em geral.

8. A ideia de que realidades servem para tornar inteligível como é possível o pensamento objetivo, em conjunção com a representação de um todo da realidade como necessária para dar conta da determinação completa do que é existente – isso tudo está na base da afirmação de que, por meio

dessa posse total de realidade, é pensada uma *coisa em si mesma* (uma expressão que serve também para contrastar a natureza – “robusta”, por assim dizer – dessa coisa com a mera representação de uma coisa³⁸⁴).

A afirmação do oitavo parágrafo de que a representação dessa posse total de realidade resulta na representação de uma “coisa em si mesma” remete-nos a teses desenvolvidas na Estética, de acordo com a qual o conhecimento resultante da contribuição das formas de nossa sensibilidade resulta sempre em fenômenos³⁸⁵.

Para nossos propósitos imediatos de compreensão da seção “Do ideal transcendental”, o que a referência a uma coisa em si mesma (como decorrente da representação completa das coisas) parece querer indicar é a tentativa de conhecer um ente singular com base apenas na análise das condições de pensabilidade das coisas em geral (sua determinação completa). É próprio dessa tentativa desconsiderar a necessária contribuição da sensibilidade para a possibilidade de conhecimento.

Assim, embora a reflexão sobre as condições que permite pensarmos na existência de algo em geral poderia parecer como oferecendo uma base para obter-se um conhecimento sintético *a priori* – gerando a representação de um indivíduo de maneira *a priori*, determinando o mesmo somente com os predicados que expressam um ser – Kant lembra na Dialética que a maneira pela qual vimos a conhecer a existência desse ente singular infringe certas normas necessárias para a obtenção de conhecimento em geral.

O próximo passo de nossa análise da argumentação da seção “Do ideal transcendental” consiste em mostrar como a *KrV* vinculava especificamente a *razão pura* como sendo a faculdade que explica a representação de um *ens realissimum*.

3.2.3. A Noção Crítica de Razão e a Gênese da Ideia de Deus

9. Diferentemente da Analítica, a Dialética Transcendental não estava ocupada em expor “os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais um objeto de maneira alguma pode ser pensado” (A 62/B 87). Ainda assim, sem uma argumentação que desse razoabilidade à tese de que *há* um tal conhecimento *a priori* (oriundo da atividade do entendimento), a necessidade

³⁸⁴ Ver também a referência à representação de uma coisa em si

³⁸⁵ Ver, por exemplo: B 164. Uma vez que os objetos precisam afetar nossa sensibilidade para nos serem dados (de modo a se tornarem conhecidos), e que Kant denomina de fenômenos [*Erscheinungen*] as coisas enquanto são objetos de nossos sentidos (A 34/B 51), não dispomos de conhecimento para além dos fenômenos, de acordo com as teses da *KrV* – ficando bloqueado nosso acesso cognitivo às “coisas em si mesmas”. Em nosso estudo, nos contentaremos com essa consideração geral acerca da importância que as teses desenvolvidas pela Estética mantêm para o raciocínio descrito por Kant na seção “Do ideal transcendental”.

da existência da Dialética não seria percebida: excluída toda possibilidade de conhecimento *a priori* originado pelo entendimento, não restaria dúvidas de que todo conhecimento puro intelectual seria falso. De outra parte, estabelecida a tese de que tal conhecimento existe, resta averiguar se não pode haver enganos quanto aos casos em que tal conhecimento pode ser efetivamente aplicado.

A *KrV* introduzia a Dialética na lógica transcendental com base na seguinte ponderação:

Todavia, visto ser muito atraente e sedutor servir-se destes conhecimentos e princípios sozinhos, e isto inclusive acima dos limites da experiência, unicamente a qual pode nos fornecer a matéria (objetos) à qual aqueles conceitos puros do entendimento podem ser aplicados, o entendimento corre então o risco de, mediante sofismas [*Vernünfteleien*] vazios fazer um uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e julgar indiscriminadamente sobre objetos que não nos são e talvez não possam ser dados de modo algum (A 63/B 87-88)³⁸⁶.

Quer dizer, a Dialética Transcendental e, conseqüentemente, a seção “Do ideal transcendental” eram concebidas como incumbidas da tarefa de mostrar uma utilização descabida (“um uso material”) de princípios do entendimento puro. Como vemos, tal inadequação repousa sobre o fato de essa utilização ultrapassar os “limites da experiência”, a qual fornece a matéria sobre a qual tais princípios podem ser aplicados. Por sua vez, a tese de que os conceitos puros do entendimento somente são capazes de fornecer-nos conhecimento das coisas quando aplicados dentro dos limites da experiência, defendida ao longo da Analítica Transcendental, contém em si a necessidade de uma referência desses conceitos a intuições empíricas.³⁸⁷ Isso significa dizer que os princípios do entendimento puro, para fornecerem conhecimento das coisas, precisam ser aplicados a intuições que se relacionam a objetos através da sensação.³⁸⁸

Acima, argumentamos que a esquematização das categorias da qualidade exposta pela *KrV* levava em conta a necessidade de uma relação com a sensação (pelo que, unicamente, ser e não-ser das coisas são conhecidos). Em relação aos conceitos originados na razão pura, por outro lado, a dificuldade consiste no fato de ser impossível mostrar como aplicá-los à experiência.

Ao tratar acima do conceito de ilusão transcendental, trouxemos evidências textuais e argumentativas em prol da tese de que a ideia transcendental, ou o conceito de razão, é compreendida como contendo o fundamento da síntese do condicionado. Isso pode ser afirmado por conta de tal ideia corresponder àquilo que permite unificar todas as condições de um determinado conhecimento condicionado do entendimento. No contexto da seção “Do ideal transcendental”, é preciso mostrar como especificamente o emprego, por parte da razão pura, dos silogismos disjuntivos está na base da gênese de uma ideia que contém em si todas as condições para o que é pensado de maneira

³⁸⁶ Trad. Rohden e Moosburger. Na referida passagem da *KrV*, Kant atribui ao entendimento o erro de realizar sofismas a serem investigados pela Dialética. Ainda assim, mais usual da parte de Kant é conferir tal engano à faculdade da *razão pura*.

³⁸⁷ Ver, por exemplo: B 147-148.

³⁸⁸ Ver a definição de intuição empírica em: A 20/B 34.

condicionada pelo entendimento. Para tanto, é preciso considerar brevemente a classificação kantiana da relação dos juízos.

As principais maneiras pelas quais nosso entendimento representa uma relação entre suas representações consistirão, dentro da lógica geral de Kant, nas três principais formas de silogismo, uma vez que correspondem às maneiras pelas quais pensamos que um conhecimento contém uma condição que satisfaz uma regra. Tais formas são apresentadas pela Dedução Metafísica sob o título da Relação, e são identificadas, respectivamente, aos juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Essas três diferentes espécies de relação entre representações constituirão diferentes maneiras pelas quais concebemos que um conhecimento condicionado satisfaz uma regra. Dito de outra maneira, tais “funções lógicas do entendimento” permitem representar modos diferentes pelos quais os conhecimentos são pensados como contendo em si as condições para satisfazer regras (universais).

Assim, haverá tantos conceitos puros da razão quanto há maneiras pelas quais as categorias representam as *relações* entre uma regra e sua condição. Aqui, é preciso lembrar que, na Dedução Metafísica, o título da Relação distinguia três diferentes espécies de síntese: aquela que exprime a relação do predicado ao sujeito (contida nos juízos categóricos); aquela do fundamento à consequência (juízos hipotéticos); e, por fim, aquela do conhecimento dividido e dos membros reunidos da divisão entre si (juízos disjuntivos) (A 73/B 98).

Os três “momentos” da Relação incluídos sob esse título (juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos) determinam as três principais formas de inferência consideradas pela lógica kantiana: os chamados silogismos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, constituídos, respectivamente, por premissas maiores categóricas, hipotéticas ou disjuntivas. Nosso objetivo principal aqui consistirá em apresentar uma interpretação para a afirmação da *KrV* de que a observância da forma lógica do silogismo disjuntivo está na base da geração do incondicionado presente na seção “Do ideal transcendental”. Ainda assim, é preciso examinar um pouco mais de perto a relação entre as noções de juízo e de regra³⁸⁹.

Pode-se argumentar que combinar conceitos em um juízo categórico universal significa obter uma premissa para uma inferência silogística, na qual se atribuir o predicado *P* desse juízo a qualquer coisa *x* pensada sob seu conceito-sujeito *S*. Em razão disso, Kant se referia a um juízo categórico universal como uma “regra”, e ao conceito-sujeito como a condição dessa regra. Trata-se de uma condição suficiente, não necessária: que algum objeto *x* seja um *S* é condição suficiente para ser *P*. Ou ainda: uma vez que ser um *S* é condição suficiente para ser *P*, subsumir qualquer indivíduo *x* sob

³⁸⁹ Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, p. 93-106. Ver também: Longuenesse, *Kant on the human standpoint*, p. 211-235. No que segue, buscamos oferecer uma exposição da classificação kantiana da relação levando em conta uma possível justificação para a mesma.

S fornece uma razão suficiente para afirmar-se P de x .

Um tipo diferente de condição de uma regra (a qual permite subsumir um indivíduo a um conceito) é representado pelo juízo hipotético, o segundo momento do título da relação da Dedução Metafísica. O que essa forma lógica exprime é o fato de um conceito não constituir, em si mesmo, a condição para afirmar-se certa nota de um objeto. Em lugar disso, tal atribuição da nota só pode ser feita *sob uma condição suplementar*: “Se Q é R (o que corresponde à condição acrescentada), então S é P ”. Nesse caso, fica implícita a seguinte possível subsunção: qualquer indivíduo x que é S será também P , se for o caso que Q é R . A condição, nesse caso, não é dada por um conceito apenas, mas por uma proposição (no que difere de uma condição para aplicação da “regra” categórica).

De maneira central para nossa análise do ideal da razão pura, o terceiro momento do título da relação corresponde ao juízo disjuntivo, o qual exprime um terceiro tipo de condição de uma regra (pela qual, uma vez mais, nos tornamos capazes de atribuir um predicado a um objeto qualquer). Segundo a *KrV*, é distintivo do juízo disjuntivo que ele:

contém uma relação de duas ou mais proposições entre si, mas uma relação não de derivação e sim de oposição lógica na medida em que a esfera de uma exclui a da outra e, não obstante, uma relação ao mesmo tempo de comunidade na medida em que aquelas proposições em conjunto preenchem a esfera do conhecimento efetivo, por conseguinte uma relação entre as partes da esfera de um conhecimento, já que a esfera de cada parte é complementar à esfera da outra quanto ao conjunto [*Inbegriff*] do conhecimento dividido (A 73-74/B 98-99)³⁹⁰.

É interessante aqui lembrar também o que os *Prolegômenos* afirmam acerca dos silogismos disjuntivos em sua conexão com o ideal transcendental: de acordo com a obra, *nos juízos disjuntivos toda possibilidade com relação a certo conceito é considerada como dividida*, e o princípio ontológico da determinação completa das coisas consiste no princípio de todos os juízos disjuntivos³⁹¹. Isso significa duas coisas: se parece adequado afirmar que a função própria desse tipo de juízo consiste em uma espécie de recapitulação, por assim dizer, das especificações possíveis de um conceito³⁹², então o ponto de partida de um silogismo disjuntivo, como dissemos anteriormente, é um *conceito*, quer dizer, uma representação geral (mais especificamente, a divisão exaustiva dessa cognição). Em segundo lugar, os *Prolegômenos* indicam que o princípio da determinação completa torna compreensível como todos os juízos disjuntivos são possíveis, o que ocorre por conta de tal princípio, de alguma forma, estar na base de um incondicionado desses juízos.

³⁹⁰ Trad. Rohden e Moosburger.

³⁹¹ *Prolegomena*, Ak. IV, 330. Em que sentido o princípio de determinação completa constitui o princípio de todos os juízos disjuntivos é algo que nossa análise da argumentação da seção “Do ideal transcendental” busca mostrar abaixo.

³⁹² B. Longuenesse (*Kant on the human standpoint*, p. 189-190) afirma que, dentro da lógica kantiana, silogismos disjuntivos são pensados como a formalização do processo de especificação lógica dos conceitos. Sobre uma interpretação para a relação entre a forma lógica do silogismo disjuntivo e a categoria de comunidade, ver também: Longuenesse, *Kant on the human standpoint*, p. 184-208.

Segundo a forma do juízo disjuntivo, um conceito *a* é dividido em suas especificações mutuamente exclusivas, por exemplo, *b*, *c*, *d* e *e*. Uma maneira pela qual tal juízo pode ser considerado como uma regra possível para subsunção, e desse modo em virtude da qual se poderia atribuir um predicado a qualquer indivíduo pensado sob a condição da regra, é aquela correspondente às inferências clássicas do *modus ponendo tollens* e do *modus tollendo ponens*.

No primeiro caso, a asserção de qualquer especificação do conceito dividido *a* (digamos, *b*: “*a* é *b*”) constitui uma condição suficiente para negar as demais especificações (“*a* não é *c*, nem *d*, nem *e*”). O *modus ponendo tollens* permite excluir um objeto que cai sob a extensão de *a* das extensões de *c*, *d* e *e*. No segundo caso, a negação de todas as especificações, com exceção de uma delas, é condição suficiente para afirmar-se a especificação restante do conceito (“*a* não é *b*, nem *c*, nem *d*; logo, *a* é *e*”). Quer dizer, a exclusão das extensões de *b*, de *c* e de *d* da extensão de *a* permite afirmar o predicado *b* do objeto que cai sob *a*.

Ainda de acordo com a caracterização da *KrV*, com base nas diferentes maneiras pelas quais o entendimento relaciona uma regra e sua condição, a razão (em sua máxima lógica) demandará a busca por três espécies de incondicionados, cujas existências serão “dialeticamente” afirmadas pela razão pura. Três diferentes espécies de incondicionados que precisam primeiramente ser procurados, como resultantes do uso dos silogismos: o incondicionado (a totalidade das condições) da síntese categórica em um sujeito, da síntese hipotética dos membros de uma série, e, por fim, o *incondicionado da síntese disjuntiva das partes em um sistema* (A 323/B 379).

É importante perceber que, no caso do silogismo disjuntivo, o ponto de partida da inferência não é propriamente a experiência (como no caso dos Paralogismos e da Antinomia³⁹³), mas um conceito. Isso poderia parecer contradizer a maneira pela qual, como vimos, a *KrV* descreve a importância de uma influência da sensibilidade sobre o entendimento na explicação da ilusão transcendental.

De acordo com nossa interpretação, Kant mostra na seção “Do ideal transcendental” ser necessário distinguir sentidos diferentes de necessidade, análogos àqueles relativos à noção de contingência. Dessa maneira, é possível identificar uma ilusão transcendental presente também na gênese da ideia transcendental de Deus, resultante de uma influência descabida de princípios empíricos sobre a razão. Aqui podemos mostrar um sentido em que há uma influência da sensibilidade.

³⁹³ Sobre a Antinomia, ver, por exemplo, a importância dos fenômenos (portanto, também da sensibilidade) na origem das ideias cosmológicas em: A 415/B 443. Ainda sobre isso, ver também: A 407-408/B 434-435. Sobre os Paralogismos, ver, por exemplo: B 429-430. Aqui, Kant sustenta que na proposição “existo pensando” há referência à espontaneidade do pensamento e à receptividade do intuição, quer dizer, “o pensamento de mim próprio aplicado à intuição empírica do mesmo sujeito” (trad. Santos e Morujão).

Um segundo sentido em podemos identificar tal influência “perniciosa” é encontrado se levamos em conta o que seções posteriores da *KrV* nos dizem sobre os motivos que nos fazem afirmar a existência de Deus. Temos em mente aqui principalmente a crítica de Kant à argumentação cosmológica, que começa mostrando como o descuido com relação aos conceitos de contingência parecia autorizar a conclusão de um ente necessário. Mas para ver com mais precisão em que consiste a influência da sensibilidade sobre o entendimento no caso da seção “Do ideal transcendental”, é preciso mostrar em que consiste o incondicionado gerado pelos silogismos disjuntivos.

Ao descrever tal incondicionado, a *KrV* localiza a gênese da ideia transcendental de Deus na “*unidade absoluta da condição de todos os objectos do pensamento em geral*”³⁹⁴ (A 334/B 391). Por meio da qualificação “do pensamento em geral”, cremos que Kant indicava que tal ideia é inferida a partir das condições que tornam compreensível como algo *em geral* (sem qualquer especificação) pode ser pensado. Nessa mesma direção, encontraremos um pouco mais adiante na *KrV* a afirmação de que o “objeto da teologia” é a “coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes)” (A 334/B 391), o que deve propiciar uma teologia transcendental – o que parece indicar aqui uma doutrina que pretende estabelecer um conhecimento sintético *a priori* de Deus.

Por fim, somos informados de que, de acordo com o silogismo disjuntivo, ao tomarmos por base *a totalidade das condições para pensar objetos em geral*, na medida em que podem nos ser dados, *inferimos* a unidade sintética absoluta de todas as condições das coisas em geral:

No *terceiro* tipo de inferência sofisticada, por fim, eu infiro da totalidade das condições para pensar objetos em geral, na medida em que me são dados, a unidade sintética absoluta de todas as condições de possibilidade das coisas em geral, i.e., das coisas que não conheço no que diz respeito ao seu mero conceito transcendental infiro o ser de todos os seres, que conheço menos ainda através de um conceito transcendental e de cuja necessidade incondicionada não posso formar nenhum conceito (A 340/B 398)³⁹⁵.

Como podemos ler, Kant efetivamente faz referência aqui às condições para pensar os objetos em geral “na medida em que podem nos ser dados”, algo que indica que a gênese da ideia transcendental *não desconsidera* que os objetos precisam nos ser dados para serem pensados (para que nosso pensamento tenha conteúdo; uma tese, de resto, central para a *KrV*). Ainda assim, há um sentido em que o ponto de partida a partir do qual somos levados a cometer equívocos ao pensarmos no ideal da razão pura tem relação com condições que explicam como os objetos em geral podem ser

³⁹⁴ Trad. Santos e Morujão.

³⁹⁵ Ver ainda as passagens da Antinomia onde Kant afirma que a terceira espécie de argumentos dialéticos “tem por tema a unidade incondicionada das condições objetivas da possibilidade dos objetos em geral” (A 406/B 433), bem como onde a *KrV* sustenta que o ideal da razão pura é constituído pela “totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral” (A 408/B 434-5). Trad. Santos e Morujão.

pensados.

Dizemos isso porque, em todas essas passagens, contidas no livro da Dialética ocupado com a exposição “Dos Conceitos da Razão Pura”, assim como naquela por nós aduzida do livro dedicado a tratar “Das Inferências Dialéticas da Razão Pura”, constatamos que a ideia de Deus é retraçada por Kant a um pensamento sobre os objetos em geral, sem desconsiderar a tese de que realidades somente podem ser obtidas através da experiência.

Ora, de um ponto de vista intelectual (ou do entendimento), para que um objeto qualquer nos seja dado, é preciso que disponhamos de realidades, uma vez que são elas que conferem conteúdo a nosso pensamento. Em que pode consistir a condição para pensar objetos *em geral*, nesse sentido? Apenas o conjunto completo <*Inbegriff*> de todas as realidades será capaz de exaurir o conceito de objeto em geral. Tal conjunto corresponderá, portanto, ao incondicionado dos silogismos disjuntivos que torna compreensível o emprego de qualquer silogismo dessa forma. Essa deve ser a razão pela qual os *Prolegômenos* sustentam que o princípio da determinação completa está na base de todos os silogismos disjuntivos: tal princípio explica a gênese da *omnitudo realitatis*.

Se lembrarmos agora que a *KrV* define o conceito racional através da ideia do incondicionado, na medida em que ele contém um fundamento da síntese do condicionado (A 322/B 379), aplicado ao ideal transcendental isso deve significar que ele contém o fundamento da síntese pela qual as coisas vêm a ser pensadas. Se nos perguntamos sobre o sentido em que o emprego da forma silogística da disjunção leva à ideia de uma “unidade sintética absoluta de todas as condições de possibilidade das coisas em geral”³⁹⁶, o melhor que temos a fazer é examinar o que o texto da seção “Do ideal transcendental” apresenta em seu nono parágrafo.

O nono parágrafo da seção “Do ideal transcendental” é a passagem da *KrV* na qual é abordada da maneira mais detalhada a relação existente entre o procedimento observado pela razão ao realizar silogismos e a gênese da ideia transcendental de Deus. Tal utilização do silogismo disjuntivo (um procedimento de determinação conceitual através do qual as coisas são representadas como completamente determinadas) corresponde a um emprego da faculdade da razão que está na origem da ideia do todo da realidade – assim como silogismos categóricos e hipotéticos eram apresentados como fundamentais na descrição da gênese das ideias transcendentais expostas nos capítulos relativos aos Paralogismos e à Antinomia da Razão Pura.

No referido parágrafo, dizíamos, a representação de que as coisas se deixem compreender como determinações de um “ente realíssimo” é apresentada por meio de um silogismo disjuntivo. A seção “Do ideal transcendental” nos informa que a premissa maior de um silogismo disjuntivo contém

³⁹⁶ Trad. Santos e Morujão.

uma divisão lógica (partição da esfera de um conceito geral), enquanto a menor limita essa esfera até uma parte, e a conclusão determina o conceito por meio dessa parte (A 576-577/B 604-605). A nosso juízo, a intenção de Kant consiste em mostrar que a aplicação desse procedimento formal com relação à noção de realidade em geral explicitaria como as coisas são pensadas em sua determinação completa.

No que tange à determinação do *conceito de realidade em geral*, a *KrV* condiciona o conhecimento de espécies determinadas de realidade à experiência, razão pela qual não é possível realizar a determinação lógica de realidade de forma *a priori*. De certa forma, tal afirmação encontra apoio na esquematização da categoria de realidade, de acordo com a qual o conceito puro de realidade era descrito como “o que corresponde a uma sensação em geral” (A 143/B 182) – o que significaria que não pode ser obtido de modo *a priori*. Quer dizer, é preciso pressupormos o conceito da totalidade da experiência para que seja compreensível a determinação completa das coisas, uma vez que todas as realidades somente podem nos ser dadas através da experiência; tal conceito decorre de uma consideração sobre a maneira pela qual nos são dadas todas as realidades.

Tal descrição do procedimento observado pela razão na gênese do ideal da razão pura pode desconcertar, em vista de, de certa maneira, não desconsiderar a relação do emprego do entendimento com a sensibilidade. Como buscaremos mostrar, contudo, a influência problemática da sensibilidade sobre o entendimento identificada pela seção “Do ideal transcendental” se encontra em um momento posterior à consideração da maneira pela qual temos acesso a realidades em geral³⁹⁷.

O que precisa ser pensado, portanto, como constituindo a premissa maior do processo que explica tal determinação lógica (de realidade) não é outra coisa senão a representação do conjunto ou complexo (*Inbegriff*) de toda a realidade, pois é questão aqui de mostrar o que torna possível a representação da realidade em geral. Isso somente é possível recorrendo à ideia do conjunto completo dessa realidade, a qual compreende *em si* todos os predicados que exprimem um ser (ou realidade) – quer dizer, uma ideia que se identifica com a totalidade desses predicados, ou ainda, de um substrato transcendental da realidade.

Nesse contexto, tal conjunto completo consiste no *conjunto completo de toda a realidade empírica*: se não podemos conhecer realidades senão através da experiência, somente um tal conjunto permite justificar a representação de toda a realidade (de maneira a dar conteúdo à noção de *realidade em geral*). Portanto, a representação da determinação completa das coisas limitadas (constituídas por realidades e negações, predicados positivos e negativos) parte de uma premissa maior na qual é representado um conceito que contém em si todas as realidades, e cuja limitação – refletida na

³⁹⁷ A referência ao *pensamento da totalidade do que é dado na experiência* é parte integrante da explicação kantiana do que há de problemático nos enganos relativos à gênese do ideal da razão.

determinação conceitual expressa por um silogismo disjuntivo – permite representar toda coisa como completamente determinada:

A determinação lógica de um conceito através da razão se baseia em um silogismo disjuntivo no qual a premissa maior contém uma divisão lógica (a divisão da esfera de um conceito universal) [...] Assim, a premissa maior transcendental da determinação completa de todas as coisas não é outra coisa senão o conjunto completo de toda realidade: não apenas um conceito que compreende todos os predicados *sob si* no que diz respeito a seu conteúdo transcendental, mas que os compreende *em si*; a determinação completa de cada coisa se baseia na limitação desse *todo* da realidade, na medida em que *algo* do mesmo é atribuído à coisa, e o resto é excluído, o que concorda com o *ou-ou* da premissa maior disjuntiva e com a determinação do objeto por meio de um dos membros dessa divisão na premissa menor (A 577/B 605)³⁹⁸.

A intenção de Kant na seção “Do ideal transcendental” consiste em mostrar como vimos a pensar no *ens realissimum*, em razão de um processo no qual levamos em consideração a totalidade das condições necessárias para pensar os objetos (na medida em que podem nos ser dados). O conjunto de toda a realidade obtida com a experiência começa a tornar compreensível uma representação pela qual “descemos”, a partir de um incondicionado de realidade (ilimitado), até aquilo que é condicionado (limitado) – de modo a vincular a faculdade da razão à gênese da “unidade sintética absoluta de todas as condições de possibilidade das coisas em geral” (A 340/B 398)³⁹⁹. Com relação à problemática do ideal da razão pura, isso significa que, para pensarmos a realidade limitada dos objetos, vimos a considerá-los como tendo sua realidade derivada de um ente que contém em si o material para toda realidade.

Dessa maneira, ganha contornos mais precisos a tese da Dialética de que somos levados a representar uma ideia conforme à *omnitudo realitatis*, com base no fato de nenhuma coisa poder ser pensada por nós (caso não seja pressuposto o conjunto de toda a realidade). Trata-se de um princípio atinente à maneira pela qual *nosso pensamento* pode ser exercido, motivo pelo qual, de certa forma, a representação dessa ideia é inevitável. Se o princípio em questão diz respeito a uma condição cuja não satisfação impede que pensemos algo em geral, estamos efetivamente diante de uma ideia *necessária* da razão.

De outra parte, como pondera Kant, isso é diferente de conceber que dispomos de meios para atestar a existência de um ente correspondente a tal ideia.

3.2.4. Entre a Ideia Transcendental e o Ideal da Razão Pura

10. O décimo parágrafo afirma não ser preciso pressupor a existência de um ente conforme ao

³⁹⁸ Trad. F. Mattos. Para uma explicação alternativa com relação à maneira como silogismo disjuntivo e ideia transcendental de Deus estão relacionados, ver: Mario Caimi, “Zur metaphysischen Deduktion der Ideen in der *Kritik der reinen Vernunft*”, p. 33-34.

³⁹⁹ Trad. Santos e Morujão.

ideal da razão pura para que a razão se represente a determinação completa e necessária das coisas. Ainda assim, é importante não perder de vista que a razão precisa pressupor uma tal ideia, através da qual é tornada compreensível a derivação da existência do que é limitado ou condicionado (uma espécie de simples “cópia” do que é realmente existente) a partir da totalidade incondicionada (e que corresponde ao ideal, que vem a ser considerado como o “ente original” no que tudo que é limitado é fundamentado quanto ao material para sua realidade). A distância entre cópias e original, em certo sentido, é vista como intransponível; todavia, é preciso lembrar, toda tentativa mais concreta de compreender como efetivamente se dá tal relação entre ente originário e entes derivados se apresenta em “Do ideal transcendental” que escapa à inteligibilidade.

11. Ainda assim, é minimamente compreensível uma representação de acordo com a qual a possibilidade das coisas é considerada como derivada de uma única possibilidade, a qual resulta de uma síntese do múltiplo relativo ao conteúdo das demais coisas. Quer dizer, é na tese de que um ente contém em si todas as realidades (e dá inteligibilidade à representação de que elas se encontram unificadas) que a ideia de um “ente originário” encontra apoio.

Kant faz aqui uma primeira aproximação da maneira como concebia a relação de derivação das possibilidades das demais coisas desse ente originário: trata-se inicialmente de uma analogia entre as diferentes figuras geométricas como limitações de um único espaço, da mesma maneira como os entes limitados quanto à realidade são considerados como limitações do ente ilimitado. Todas essas limitações (negações) pressupõem a realidade mais elevada, e nesse sentido dependem dela no que tange a seu conteúdo, pois correspondem a uma maneira diversa de limitar o conceito supremo (substrato comum). Esse objeto do ideal, que se encontra somente na razão, é chamado de ente originário, ente sumo e ente de todos os entes.

Como dissemos, todavia, ainda que a representação do ideal da razão seja necessária, a maneira pela qual objeto do ideal (o “ente originário”, “sumo” e “ente dos entes”) se relaciona com os demais entes não é determinada o suficiente a ponto de permitir a afirmação de sua existência – como se, digamos, a existência dos entes derivados ou “inferiores” oferecesse uma base adequada sobre a qual pudéssemos estabelecer a existência do ente originário.

As razões da insatisfação da *KrV* podem ser interpretadas de duas maneiras: poderia parecer, por um lado, que a obra exprime uma discordância com relação à necessidade da representação do *ens realissimum*. Mas esse não parece ser o caso: enquanto objeto de uma ideia transcendental, é adequado dizer que Kant identificava tal ente a uma representação necessária da razão pura.

Uma interpretação alternativa para a insatisfação constante na seção “Do ideal transcendental” com tal ideia está relacionada à pretensa capacidade de compreensão da relação de fundamentação dos entes derivados com base em um ente realíssimo. Acreditamos ser principalmente contra isso que

se volta a *KrV*, ou seja, contra a tentativa de pretender estabelecer um discurso científico de acordo com o qual entes contingentes possam compreendidos como fundamentados sobre a existência de um ente necessário. Mesmo assim, parece-nos que o sentido da fundamentação analisado pela seção precisa ser melhor especificado.

Acerca dos conceitos puros do entendimento, a *KrV* efetivamente sustenta que eles constituem condições necessárias sem as quais não seria possível pensar objeto algum. Por outro lado, uma vez que não temos maneira de obter conhecimento através desses conceitos sem reportá-los de alguma maneira à experiência, não temos como obter, com base apenas em consideração sobre os conceitos (não esquematizados) de contingência e necessidade, conhecimento sintético *a priori*.

Vale aqui indicar como são diversas a representação de fundamentação dos entes derivados com base no ente ilimitado da maneira pela qual a Analítica justificava o emprego da categoria de causalidade, por exemplo. Vimos, em linhas gerais, como a Analítica dos Princípios argumentava em favor da validade irrestrita da lei da causalidade com relação a mudanças *que sucedem no tempo*: a noção de causalidade era apresentada como um conceito sem o qual somos incapazes de distinguir mudanças objetivas de mudanças meramente subjetivas (que ocorrem apenas em nossas representações). Dessa maneira, a *KrV* vinculava a contingência empírica (a mudança representada pela sucessão de determinações em um objeto) com a vigência do princípio da causalidade, de modo que a sucessão de determinações ficava condicionada a uma causa que lhe antecede no tempo. Tal referência temporal era essencial para mostrar como um princípio de síntese de nossas percepções, cuja origem se encontra na atividade do entendimento, pode ser reconhecido nos fenômenos.

Ao mesmo tempo que provava a necessidade do emprego do conceito de causalidade para bem caracterizar a contingência empírica, Kant restringia o sentido em que noções como as de causalidade e de contingência podem ser justificadamente aplicadas: tais noções dizem respeito a condições através das quais torna-se compreensível a experiência, algo pretensamente diverso da argumentação apoiada na seção “Do ideal transcendental” (em que coisas limitadas de um ponto de vista da realidade são representadas como fundamentadas no *ens realissimum*).

Na Dialética, pondera-se sobre a tentativa de sustentar a existência de um ideal da razão pura com base na tese de que tal ideal constitui o fundamento de todas as coisas possíveis limitadas. Ora, ao lermos na seção “Do ideal transcendental” que a natureza da relação entre o “ente originário” e os demais entes não é da ordem de uma “relação objetiva de um objeto existente [*wirklich*] com outras coisas”⁴⁰⁰ (A 579/B 607), poderíamos tomar como subentendido o fato de que a relação entre o ente originário e os derivados não é suscetível de ser explicada em conformidade com as condições

⁴⁰⁰ Tradução nossa.

necessárias da experiência, tais como informadas pela Estética e pela Analítica transcendentais.

Mas esse não parece ser o sentido de fundo da argumentação de Kant na seção “Do ideal transcendental”. O acento do texto não é colocado sobre a inadequação da noção de “primeiro fundamento real”, para tomarmos uma expressão do *EmB*, ou de que a fundamentação das coisas possíveis sobre o conjunto de toda a realidade empírica colide com pressupostos centrais da epistemologia estabelecida na Estética e na Analítica. A fundamentação que parece ser motivo de alusão da seção parece ser antes uma que supõe explicar a existência de um *ens realissimum* com base na tese de que negar tal existência vai contra as condições de pensabilidade de algo em geral.

Com outras palavras, queremos dizer que, uma vez que tal relação de fundamentação não parece poder ser explicada, por exemplo, pela noção de causalidade empregada para dar inteligibilidade à contingência empírica, parece que não resta alternativa para demonstrar tal existência senão fundamentá-la na tese de que negá-la equivale a incorrer em contradição. Em que caso isso pareceria poder ocorrer? No caso em que a posse de um conceito permitisse estabelecer que seu oposto (a negação de um ente) fosse impossível por ser impensável. Em outros termos, poder-se-ia fundamentar todas as possibilidades (ou entes contingentes) em um ente realíssimo (ou necessário) caso fosse possível indicar que estamos de posse do conceito de um ente cuja negação é impensável. Essa parece ser a via pela qual é buscado estabelecer, por uma via *a priori*, a existência de um ente necessário.

12. A representação de que um tal conceito pode ser obtido parece ser aprofundada pela aparente possibilidade de derivar propriedades da simples noção de ente originário. A proximidade com a argumentação *a priori* pré-crítica fica clara aqui: a seção “Do ideal transcendental” faz referência à tentativa de demonstrar a simplicidade desse ente por meio de um raciocínio que já tínhamos encontrado na Primeira Seção do *EmB*.

Kant menciona a tentativa de demonstrar a propriedade da simplicidade do ente absolutamente originário desta forma: não podemos explicá-lo por meio de uma pluralidade de outros entes (caso contrário, não seria efetivamente originário; tratar-se-ia em verdade de um contrassenso, pois sua constituição repousaria sobre outros entes que o pressupõem). Por isso, trata-se de um ente simples, não consistindo de outros seres derivados. Isso indica também, é claro, o quão próxima a linha de raciocínio descrita pela seção “Do ideal transcendental” está da argumentação pré-crítica (*a priori*).

13. Consideremos como a *KrV* representava tal derivação das demais possibilidades a partir do ente originário, a fim de mostrar como tal representação efetivamente consistia em uma espécie de relação de fundamentação. Ainda que a derivação de todos os entes limitados a partir do que é originário de um ponto de vista da realidade (não da existência) seja uma mera representação que decorre do que é pensado por meio desse conjunto da realidade, é possível especificar mais em que

consiste essa derivação descrita até aqui.

Em primeiro lugar, Kant nos informa o que ela *não* é: não se trata de uma limitação da realidade *suma*, de modo que os entes derivados resultassem de uma espécie de divisão do ente originário. Fosse esse o caso, o ente originário seria considerado um mero agregado de seres derivados – de modo a não ser propriamente originário (ainda que isso pudesse ter sido sugerido anteriormente pelo exemplo das diferentes figuras como limitações de um espaço infinito).

Já tínhamos visto, ao examinar como a *KrV* anunciava a “dedução subjetiva” das ideias transcendentais, que elas correspondiam à totalidade das condições pelas quais o condicionado é tornado compreensível. Ora, o pensamento da relação entre o que é incondicionado e as demais possibilidades que são limitadas quanto à realidade é concebido igualmente aqui como um ente originário que está na base de todas as coisas limitadas quanto a suas possibilidades.

A representação de que o ideal corresponde ao fundamento de todas as coisas limitadas, e não a seu conjunto, é coerente, ademais, com a tese de que se trata de um ente simples. Em razão disso, a derivação da multiplicidade de entes possíveis é mais apropriadamente considerada como a representação de acordo com a qual toda essa multiplicidade consiste em uma consequência do ente originário⁴⁰¹.

Uma vez que, como vimos, a realidade dos entes pressupõe que ela nos seja dada sensivelmente, torna-se concebível a representação de que toda a nossa sensibilidade, por assim dizer, e toda a realidade dada no fenômeno da experiência passe a ser representada igualmente como uma consequência de um ente realíssimo. Por viger tal relação de dependência com esse ente, tudo que é dado no fenômeno não pode pertencer como um “ingrediente” desse ente supremo (A 579/B 607).

Mais uma vez, parece possível interpretar a insatisfação da seção com relação a tal representação de dependência dos entes limitados como se ela consistisse no fato de ela pressupor uma compreensão sobre tal relação como se fosse de fundamento e consequência que não se coaduna com os requisitos críticos da Estética e da Analítica. Mas talvez fosse mais apropriado dizer que o que a seção objeta é contra a pretensão de obter-se um conhecimento (a ideia de um *ens realissimum*) cuja negação fosse impossível.

14. Perseguindo a via de acordo com a qual um tal conhecimento é possível, pareceria possível, tal como de resto já empreendera a Primeira Seção do *EmB*, de deduzir propriedades desse ente por meio de uma análise de seu conceito. Nesse sentido, pareceria possível uma teologia

⁴⁰¹ Lembremos aqui da Primeira Seção do *EmB*, onde era estabelecida a seguinte dicotomia no conceito de possibilidade: “Qualquer possibilidade está dada em qualquer coisa efectiva, ou nesta mesma como uma determinação, ou através dela como uma consequência” (Ak. II, 79). Tratava-se, aqui, de mostrar como toda possibilidade que não se deixa identificar ao ente necessário deve ser compreendida como uma *consequência* do mesmo.

transcendental, depurando o conceito de ente realíssimo até o ponto de podermos identificá-lo ao conceito de Deus.

Partindo-se das condições necessárias a serem satisfeitas para que um objeto possa ser-nos dado, obteríamos o resultado de que se trata de um ente único, simples, totalmente suficiente, eterno, etc. Dessa forma, se pretenderia fornecer uma especificação do que supomos fornecer todas as condições para que nosso pensamento tenha algum conteúdo. Com isso, como dissemos, o ideal da razão pura é objeto de uma teologia transcendental⁴⁰².

3.2.5. Ideal e Ilusão Transcendentais

15. Muito embora a tentativa de fundamentação das possibilidades das coisas em uma possibilidade extramundana e realíssima advenha de uma representação racional necessária, todo o movimento argumentativo da seção do capítulo do Ideal da Razão Pura vai no sentido de mostrar que não estamos justificados em afirmar a existência do ente necessário como algo dado *objetivamente*. A posição kantiana é de que tal emprego do ideal extrapola os limites para o qual tal ideia tinha sido inicialmente pensada, e para o qual era necessária, a saber, para a determinação completa das coisas (ou ainda: para explicar as condições do pensamento de um objeto dado na experiência em geral).

Nossa razão *exige*, para pensarmos as coisas como completamente determinadas, o conceito de um conjunto de toda a realidade. De acordo com a Dialética, o emprego desse conceito deve ser retraçado àquilo que permite identificar “a totalidade das condições necessárias para pensar os objetos em geral” (A 340/B 398). De outra parte, isso não é o mesmo que dizer que temos boas razões para afirmar que essa realidade é dada objetivamente e que constitui uma coisa. Hipostasiar essa multiplicidade reunida em um único ente – quer dizer, tomar tal necessidade para que algo seja uma coisa empírica para nós como significando que há algo que existe de maneira necessária – é algo para o que não estamos autorizados a fazer, defende Kant ao longo do Ideal da Razão Pura. Na seção “Do ideal transcendental”, o motivo principal dessa impossibilidade consiste no fato de não dispormos de uma justificativa adequada que explicaria que conhecemos a existência de um *ente necessário*. Por conta disso, não dispomos de uma boa explicação sobre como entes contingentes (possibilidades) podem estar fundamentados em um tal ente necessário.

16. Não obstante, e aqui a argumentação da seção “Do ideal transcendental” acena para as seções seguintes da *KrV*⁴⁰³, somos levados a incorrer em um engano no emprego da ideia de um *ens*

⁴⁰² Para uma descrição desse processo de “depuração” desprovido de uma crítica transcendental, ver o procedimento contido na Terceira e na Quarta Considerações do *EmB*. Ver o capítulo anterior.

⁴⁰³ E, de certa forma, lembra da crítica à argumentação cosmológica fornecida pela Quarta Antinomia.

realissimum. A pergunta que a *KrV* se coloca diz respeito, então, às fontes de onde advém essa ilusão [*Schein*] da razão (pela qual o ideal da razão pura é hipostasiado no objeto da teologia transcendental⁴⁰⁴). Kant utiliza aqui a expressão, até certo ponto curiosa, de “fenômeno do entendimento”⁴⁰⁵, cujas causas são explicadas por meio de teses sustentadas anteriormente na *KrV*. Para a seção “Do ideal transcendental”, tal hipostasiação está fundada sobre uma ideia natural, inerente à atividade de nossa razão, e que por isso não é meramente arbitrária. Cabe a nós tentar esclarecer agora o sentido dessa asserção.

17. A fim de expor os motivos pelos quais tal hipostasiação ocorre, Kant retoma algumas das teses da Analítica. Podemos mencionar dois aspectos importantes com relação à possibilidade dos “objetos dos sentidos” (A 581/B 609) resultantes de teses ali apresentadas. Primeiramente, dito de modo geral, as formas da sensibilidade (pelas quais a multiplicidade sensível é intuída) e o princípio da unidade sintética da apercepção (que explica como intuições são reunidas de maneira objetiva através de conceitos) estão na base de um sistema de “todos os princípios sintéticos do entendimento puro” (A 158/B 197). Nos termos do parágrafo 17 da seção “Do ideal transcendental”, isso equivale a dizer que a “forma empírica” desses objetos dos sentidos pode ser pensada de maneira *a priori*⁴⁰⁶.

De outra parte, também é uma tese crítica que esses objetos não podem ser pensados caso sua matéria não nos for dada. Isto é, o pensamento desses objetos demanda que nos seja dada a realidade no fenômeno, e se é questão de pensarmos os objetos em sua integridade, tal como sustenta a seção “Do ideal transcendental”, precisamos pressupor como dada a realidade em seu conjunto completo – não poderíamos representar as coisas como completamente determinadas⁴⁰⁷. Trata-se efetivamente de um conceito pelo qual pensamos como algo pode ser um objeto para nós. Ademais, apenas os objetos dos sentidos, dentro do contexto de uma experiência possível, podem ser-nos dados; portanto,

⁴⁰⁴ Ver, por exemplo: A 334-335/B 392.

⁴⁰⁵ Nos referimos uma “estranheza da expressão” pelo fato de a *KrV* dar preferência utilizar o termo “fenômenos” (em oposição a *noumena*) para a descrição de representações sensíveis.

⁴⁰⁶ Dentro da representação sistemática da Analítica dos Princípios, cabe aqui lembrar a reformulação crítica das noções modais contida nos Postulados do Pensamento Empírico em Geral: “o que está de acordo com as condições formais da experiência (quanto à intuição e aos conceitos) é possível” (A 218/B 265). Trad. Santos e Morujão. É preciso reconhecer aqui que há uma certa dificuldade em conciliar a afirmação de Kant contida no parágrafo 17 da seção “Do ideal transcendental” (de que a possibilidade da representação dos objetos dos sentidos depende da matéria do fenômeno para ser pensada) com a definição de possibilidade avançada pelos Postulados do Pensamento Empírico. A dificuldade com a noção de possibilidade utilizada por Kant na Dialética (em comparação com a noção de possibilidade definida pela Analítica) é efetivamente um tema sobre o qual se debruçaram alguns comentadores. Acreditamos que a melhor forma de resolver esse dilema seja interpretar a recapitulação, na Dialética, como sendo realizada em termos mais gerais do que os resultados da Analítica. Nesse sentido, Kant podia dizer que a Analítica mostrou que, para pensarmos os objetos dos sentidos, é preciso distinguir sua forma empírica da matéria – de modo a não serem possíveis sem que esses dois aspectos sejam contemplados.

⁴⁰⁷ Quer dizer, quanto à possibilidade dos objetos de nosso conhecimento (dos sentidos), é preciso reconhecer que, se sua matéria não for dada no fenômeno (em virtude do que é constituída sua realidade), o objeto não pode ser pensado. Portanto, é preciso pressupor-se a experiência que compreende tudo como dada em um *Inbegriff*, sobre cuja limitação repousa toda possibilidade de objetos empíricos.

para nós, nada é um objeto se não for pressuposto o conjunto de toda a realidade empírica como sua condição de possibilidade.

O conjunto de uma “experiência que tudo compreende” (A 582/B 610), que reúne em si a matéria para a possibilidade dos objetos dos sentidos, pode ser facilmente tomado como aquilo que explica como são possíveis *objetos em geral*, e não apenas aqueles dos sentidos. Assim como a *KrV* censurava a prova cosmológica por conta de não distinguir dois sentidos diversos de contingência, podemos observar na seção “Do ideal transcendental” uma censura à identificação entre o conjunto *<Inbegriff>* que permite pensar os objetos da experiência e aquele conjunto que torna compreensível como são possíveis entes contingentes em geral.

No caso da discordância em relação à prova cosmológica, a crítica kantiana incidia sobre a inexatidão do sentido de contingência empregado; na seção “Do ideal transcendental”, temos a contraparte dessa crítica, aplicada à outra ponta da prova cosmológica, a saber, à noção de ente necessário. Kant objeta agora ser inadequado assumir que são a mesma coisa o conjunto da matéria que dá conteúdo a toda realidade empírica e o conjunto que reúne em si a matéria de uma coisa em geral.

Ao analisar as críticas à argumentação cosmológica, buscamos mostrar como ela partia de uma noção intelectual de ente contingente com vistas a demonstrar a existência de um ente necessário, cuja não existência é apresentada como impossível no sentido de oposto contraditório ser impossível (ou impensável). Na seção “Do ideal transcendental”, Kant apresenta em que pode consistir aquilo que torna possível que nos enganemos quanto a estarmos legitimados a empregar um conceito equivalente a uma “concepção pura”, por assim dizer, de um ente necessário.

De acordo com a maneira pela qual a Analítica mostra que organizamos a experiência, a noção mais próxima desse ente necessário da qual fazemos uso consiste naquela de um conjunto da matéria de todos os objetos dos sentidos. Sem tal pressuposição, nada pode ser considerado uma coisa por nós. Mas isso é diferente de dizer que tal noção equivale a de um princípio da possibilidade das coisas em geral, ou seja, que através da noção de conjunto da matéria de toda a realidade empírica estamos autorizados a empregar a noção de ente necessário, cujo oposto é contraditório por ser o ente realíssimo⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Como buscamos mostrar acima, a argumentação cosmológica visava a estabelecer a noção de ente necessário para provar a existência de Deus. Aquilo por nós apontado na crítica da Quarta Antinomia (a ser criticado também pelo capítulo contido no Ideal da Razão Pura, quando for questão de examinar a prova cosmológica) era a inadequação de tomar a noção de contingência em sentido puro como confirmada pelas mudanças observadas na experiência. Na seção “Do ideal transcendental”, cabe mostrar que a noção de ente necessário também não pode ser identificada, sem prévio exame, à noção de conjunto da realidade empírica. Dessa maneira, é colocada em dúvida a legitimidade do emprego de dois conceitos centrais na argumentação cosmológica: as noções de ente contingente e de ente necessário. As ressalvas quanto ao emprego da noção de ente necessário serão importantes também para a análise crítica do argumento ontológico, no qual se visa a mostrar a existência de tal ente com base na noção de ente necessário.

Com isso, temos que a seção “Do ideal transcendental” – diferentemente das objeções da *KrV* ao argumento cosmológico – não visa a ressaltar a diferença entre dois sentidos de contingência (empírica e pura, ou intelectual), mas sim dois sentidos de necessidade. Necessário em *um sentido intelectual* seria aquilo cujo oposto é impensável por ser contraditório; necessário no *sentido empírico*, da totalidade da experiência, é aquilo que compreende em si toda a realidade dos “objetos dos sentidos”⁴⁰⁹. Embora nenhuma coisa possa existir para nós sem o pensamento do conjunto da realidade empírica, a *KrV* aponta agora para o erro que consiste em equiparar tal conjunto a um princípio válido para as coisas em geral.

Tal engano é, de certa forma, explicável: os dois conceitos são realmente muito próximos, e acreditamos que a reflexão apresentada pelo ideal tem um caráter quase autobiográfico, uma vez que parece fazer alusão aos motivos que levaram textos como a *ND* e o *EmB* a incorrer nesse equívoco metafísico. Cabe à seção “Do ideal transcendental” indicar como tal “ilusão” pode ter lugar, e o parágrafo 17 diz ser uma ilusão natural tomar a referida condição como não sendo algo atinente somente a nós, mas como tendo validade para os objetos em geral.

O erro consiste em tomarmos um “princípio empírico” (A 582/B 610), que toca nossos conceitos da possibilidade das coisas (pois nada pode ser um objeto para nós, caso não seja pressuposto o conjunto de toda a realidade empírica), por um “princípio transcendental” dessa possibilidade (como se consistisse em um princípio pelo qual a possibilidade das coisas fosse explicada de maneira *a priori*⁴¹⁰). Dessa maneira, equivocadamente, um princípio empírico (não mais a contingência empírica, como no caso da prova cosmológica, mas a ideia pela qual é explicada a pensabilidade de todo objeto da experiência) é tomado como equivalente a um princípio transcendental, válido para as coisas em si mesmas.

Tal princípio transcendental pretensamente justificaria o emprego do conceito de um ente cuja oposto contraditório é impossível, ou seja, de um conceito intelectual de ente necessário. Tal ente necessário, que contém em si toda a realidade, tornaria compreensível a derivação *a priori* da possibilidade das coisas, constituídas por uma limitação do fundamento de toda a realidade.

Acreditamos que tanto a *ND* quanto o *EmB* poderiam ser acusados de incorrer em tal engano: vimos como ambos os textos consideravam as condições que davam inteligibilidade às possibilidades (guardando especial atenção a seu aspecto material), e concluíaam que somente um ente necessário (primeiro fundamento de toda realidade) poderia explicar tais possibilidades. A seção “Do ideal

⁴⁰⁹ É claro, a distinção entre os dois sentidos de contingência e de necessidade repousa sobre uma diferença entre sentidos *puro* e *empírico* de emprego desses conceitos modais.

⁴¹⁰ Ver o sentido de “transcendental” em: A 56-57/B 80-81. Interpretamos a noção pré-crítica de ente necessário como uma noção intelectual do mesmo.

transcendental” mostra agora que uma identificação do fundamento de todas as realidades empíricas com o ente necessário em um sentido puro não pode ser atingida: trata-se de um princípio (conjunto de toda a realidade empírica) que explica como objetos podem ser-nos dados, mas isso não nos permite afirmar que vimos a conhecer a existência de algo “cujo oposto é em si mesmo impossível”⁴¹¹. Tal necessidade é, de certa forma, subjetiva: diz respeito a uma condição sem a qual nada pode ser pensado como uma coisa por nós, mas isso não significa dizer que tal condição corresponda a um objeto que é, ele mesmo, necessário.⁴¹²

Se estivéssemos justificados em empregar tal noção intelectual de ente necessário, parece que seríamos capazes de argumentar de maneira totalmente *a priori*, derivando a existência de tal ente de seu próprio conceito. De fato, argumenta a *KrV*, nada pode ser um objeto para nós se não pressupusermos o conjunto da realidade empírica (ou a experiência que compreende tudo em si). Mas isso é diferente de dizer que estamos autorizados a empregar o conceito de algo cuja não existência é contraditória, ou cujo oposto é impensável. Muito embora nada pode ser, para nós, uma coisa a não ser que admitamos o conjunto de toda realidade no fenômeno, isso não significa dizer que a não existência desse conjunto é impensável⁴¹³. Ou ainda: isso não significa dizer que estamos autorizados a empregar o conceito de algo cuja não existência é contraditória.

A fim de explicar como tal ilusão ocorre, o parágrafo seguinte da seção “Do ideal transcendental”, começa por distinguir dois sentidos de unidade.

18. A importância dessas teses parece poder ser constatada se examinarmos as afirmações contidas no parágrafo seguinte da seção “Do ideal transcendental”. Nela, lemos que a referida

⁴¹¹ *EmB*, Ak. II, p. 81. No texto de 1762, Kant buscava fornecer uma “explicação real” ou “definição real” <*Realerklärung*> do ente necessário, e podemos dizer que acreditava poder fornecê-la por meio de sua argumentação *a priori* em favor da existência de Deus. Na *KrV*, aparentemente, Kant chega à conclusão de que tal explicação não pode ser obtida. Ver o que a Doutrina do Método nos fala sobre definições (em especial, da dificuldade de definir conceitos dados *a priori*), em: A 728-729/B 756-757.

⁴¹² Sobre a ideia de que a prova pré-crítica *a priori* exprime uma necessidade subjetiva, vale a pena conferir o que nos dizem as preleções de Kant sobre a doutrina filosófica da religião, editadas por Pöhlitz. Aqui, ao refletir sobre a argumentação *a priori* desenvolvida no *EmB*, Kant afirmava ser essa prova da existência de Deus “a mais satisfatória”. Segundo a preleção editada por Pöhlitz, tal prova repousa sobre a tese de que, *se o ente originário for abolido, é abolido simultaneamente o substrato da possibilidade de todas as coisas*. Mas ela contém uma dificuldade com relação à modalidade de sua conclusão: tal demonstração não é apodítica, uma vez que é incapaz de expor a necessidade de um tal ente, devendo apenas ser assumida sua necessidade de um ponto de vista subjetivo. Ainda assim, Kant mantém que ela não pode ser refutada de maneira nenhuma, pois tem seu fundamento na natureza da razão humana. Ainda de acordo com a preleção, nossa razão nos obriga sempre a aceitar um ente a título de fundamento de tudo que é possível; caso contrário, em parte alguma poderíamos saber como algo é possível (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, ed. Pöhlitz, Ak. XXVIII, 1034).

⁴¹³ Mesmo que nos cause calafrios pensar na não existência de toda a realidade, não parece haver contradição alguma em negar tal existência. Poderia parecer que, assim como a contingência intelectual parece poder ser verificada pela experiência, também a necessidade intelectual (aquilo cujo oposto é contraditório, ou impensável) encontra amparo na ideia de um todo da realidade empírica. Contra isso, o sentido geral da *KrV* consiste em dizer que, também no caso da noção pura de necessidade, não devemos assumir dogmaticamente que nosso conceito pode ser empregado “*sem uma crítica prévia de sua capacidade* [i. e., da razão pura]” (B XXXV, trad. F. Mattos).

hipostasiação da *omnitude realitatis* é explicada pela passagem, através de uma “sub-repção transcendental”, da “unidade distributiva do emprego empírico do entendimento” em sua “unidade coletiva”. Aparentemente, por conta dessa sub-repção, uma *coisa singular* é pensada como estando no cume da possibilidade de todas as coisas, por conta de se encontrarem nessa coisa singular as condições reais de todas as possibilidades.

Várias questões exegéticas se apresentam aqui. De um ponto de vista terminológico, é importante esclarecer em que consistem as diferentes unidades em questão, assim como em que consiste a sub-repção transcendental. Isso nos permitirá fornecer bases textuais em razão das quais acreditamos que as mudanças da filosofia crítica com relação à demonstração da existência de Deus fornecem elementos para compreendermos por que a seção “Do ideal transcendental”, diferentemente da *ND* e do *EmB*, não conclui pela existência de Deus com base em um raciocínio puramente *a priori*.

Lembremos, inicialmente, que o termo “sub-repção” já havia feito uma aparição na *KrV*, mais especificamente na Antinomia da Razão Pura (A 509/B 537). Nessa passagem, Kant contrapõe um emprego regulativo da regra que “impõe uma regressão na série de condições de fenômenos dados” a um emprego constitutivo da referida regra, em virtude do qual a totalidade absoluta da série das condições é considerada como dada em si no objeto. Tomar um princípio meramente regulador da razão por um princípio constitutivo faz que se atribua realidade objetiva “a uma ideia que serve unicamente de regra”, e nisso consiste uma sub-repção transcendental.

Com base nesse texto, dizemos que a referida sub-repção está relacionada a um emprego inadequado da ideia em questão. Vimos acima que a ideia de uma *omnitude realitatis* de fato é útil para pensarmos a determinação completa das coisas. Quer dizer, como será explorado pelo Apêndice à Dialética Transcendental, cabe distinguir um sentido em que tal ideia precisa ser utilizada como guia do entendimento, de modo que ele unifique a experiência sob princípios cada vez mais abrangentes⁴¹⁴. A sub-repção transcendental, por sua vez, parece consistir aqui na desconsideração

⁴¹⁴ Acerca da conexão entre os usos constitutivo e regulativo das ideias transcendentais, e sobre a sub-repção, é interessante notar a seguinte passagem, onde a Dialética discute a origem da ilusão constante nas provas transcendentais da existência de um ente necessário: “[...] o ideal do ser supremo não é outra coisa senão um *princípio regulativo* da razão para considerar toda ligação no mundo *como se* surgisse de uma causa necessária e omni-suficiente [*allgenugsamen*], de modo a fundar a regra de uma unidade sistemática, e necessária segundo regras universais, na explicação do mundo; ele não é, pois, a afirmação de uma existência em si necessária. É também inevitável, contudo, *através de uma sub-repção transcendental, representar-se esse princípio formal como constitutivo e conceber essa unidade de maneira hipostasiada*” (A 619/B 647). Itálico nosso, trad. alterada de F. Mattos. Sobre tal uso regulativo especificamente em relação à ideia teológica, ver a seguinte passagem do Apêndice à Dialética: “Por fim, e em *terceiro lugar* (em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo único e omni-suficiente, ou seja, [*gleichsam*] uma razão originária, criadora e autônoma, relativamente à qual dirigimos todo o uso empírico da *nostra* razão, na sua máxima extensão, *como se* os próprios objetos proviessem desse protótipo de toda a razão. Quer isto dizer: [...] não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da ideia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo” (A 672-673/B 700-701). Trad. Santos e Morujão.

do emprego meramente regulativo de ordenação da experiência por meio dessa ideia em prol de uma hipostasiação, a qual não tem verdadeira justificativa epistêmica.

Tal como compreendemos, tal hipostasiação consiste principalmente em julgar ser possível inferir, por meio do processo descrito na seção “Do ideal transcendental”, o conceito de algo que é em si mesmo necessário, e que contém em si a condição dos objetos em geral. Realizada tal hipostasiação do que a *KrV* chama de *omnitude realitatis*, pareceria ser possível constatar, de maneira *a priori*, a existência de um *ens realissimum*, concebido em conformidade com uma noção pura de necessidade⁴¹⁵.

Passemos, então, à análise do que Kant se referia por meio das noções de “unidade distributiva” e “unidade coletiva”. Especificamente no contexto da Dialética, a oposição entre ambas reaparece em um momento posterior, no Apêndice à Dialética Transcendental. Aqui, Kant se ocupava centralmente com a questão de mostrar como ideias transcendentais podem contribuir positivamente para o conhecimento da natureza, por meio de uma distinção entre usos constitutivos e regulativos das ideias da razão.

A *KrV* relacionará, então, a unidade efetuada pelo entendimento – que unifica o múltiplo no objeto através de conceitos, e consiste em uma condição necessária da experiência – com a chamada *unidade distributiva*. Ideias, por sua vez, unificam o múltiplo dos conceitos ao proporem “uma certa *unidade coletiva*” às ações do entendimento (A 644/B 672). Em resumo, tal contraste entre unidades sublinha o grau da unificação: enquanto a unidade distributiva corresponde à síntese desempenhada pelo entendimento de maneira localizada, quer dizer, em determinada parte do todo da experiência (e que permite explicar a possibilidade da experiência), a unidade coletiva responde pela unificação da experiência em seu conjunto.

Uma interpretação possível para o sentido do contraste entre as unidades proposta por Kant aqui é o seguinte: assim como a unidade distributiva consiste em um elemento necessário da explicação da experiência, também a necessidade da representação da unidade coletiva pareceria significar que ela justifica a posse de um conhecimento necessário, tal como o processo descrito pela seção “Do ideal transcendental”.

Aqui é importante lembrar de que o sentido geral da Dialética Transcendental consiste em

⁴¹⁵ Pode-se falar, também, de uma espécie de reavaliação do sentido da tese pré-crítica de que a existência não é um predicado: julgamos ser adequado dizer que Kant, ao reexaminar a estratégia que assegurava sua argumentação pré-crítica *a priori*, percebe que não tinha percebido o alcance da importância dessa tese. Dizemos isso por conta de ela vetar a inteligibilidade do conceito de um ente necessário – aquilo cujo oposto é impossível, ou seja, cuja inexistência é vetada por ser logicamente impossível. Se a existência não é um predicado, parece nos dizer agora a *KrV*, nada nos garante estarmos de posse do conceito de um ente em si mesmo necessário – nem mesmo a *omnitude realitatis*, necessária para pensarmos como coisas em geral podem nos ser dadas. Tal compreensão da existência veta a inteligibilidade do sentido puro de necessidade.

apontar para a necessidade de distinguir o emprego legítimo de ideias transcendentais do uso dessas ideias ao qual somos levados por conta de uma ilusão transcendental. No caso da ideia transcendental envolvida no Ideal da Razão Pura, isso consiste em mostrar que é possível empregar a ideia de uma unidade da condição de todos os objetos do pensamento em geral⁴¹⁶ (pela qual é pensada a unidade coletiva da experiência), sem vincular tal emprego à pretensão – suscitada, como buscamos mostrar, pela própria natureza dessa ideia – de obter por meio dela o conhecimento de um ente que é em si mesmo necessário. Isso consistiria no que a *KrV* chama de uma “sub-repção transcendental”: o todo dos fenômenos vem a ser identificado ao conceito de uma coisa singular, quer dizer, na ideia de um ente realíssimo que contém em si o material para toda possibilidade.

A solução oferecida pelo Apêndice à Dialética, como é sabido, consiste em mostrar que é possível distinguir um sentido em que há um emprego adequado da noção de todo da experiência sem que ela implique na referida hipostasiação. Com isso, a *KrV* mostrava ser possível empregar a noção de um todo dos fenômenos sem que isso acarretasse na afirmação de um ente objetivamente necessário, compreendido em um sentido intelectual de necessidade (aquilo cujo oposto contraditório é impossível).

Realizada a análise do texto da seção “Do ideal transcendental”, gostaríamos de apenas indicar como nossa interpretação se relaciona com seções posteriores do capítulo sobre o Ideal da Razão Pura. Com isso, nossa intenção é mostrar, em linhas gerais, como compreendemos algumas das características mais importantes do discurso da *KrV* sobre a teologia racional.

3.2.6. Sobre as Demais Provas da Teologia Racional

Vimos acima que a *KrV* definia a faculdade da razão como “a faculdade da unidade de regras do entendimento sob princípios” (A 302/B 359), ou ainda de “faculdade dos princípios” (A 299/B 356). Dessa forma, a obra ressaltava o fato de “o conhecimento a partir de princípios” – pelo qual o particular é conhecido no universal através de conceitos – ser propiciado por inferências da razão (ou mediatas). Como também buscamos mostrar, de acordo com a *KrV*, para determinar o particular com base na universalidade, procuramos no particular a condição que ele traz consigo que permite ligá-lo a uma regra, de modo a permitir que algo seja afirmado com universalidade sobre o particular.

Dessa maneira, podemos dizer que a razão unifica uma multiplicidade de conhecimentos ao apontar para as condições em virtude das quais vimos a conhecer o particular no universal. Como

⁴¹⁶ Caracterização da ideia transcendental oferecida em A 334/B 391 do que poderia constituir um objeto da teologia transcendental.

consequência disso, temos que, em seu uso lógico, a faculdade da razão se esmera por ascender no grau de condições que explicam o conhecimento condicionado do entendimento. Assim, ela obedece ao princípio de encontrar o incondicionado (a totalidade das condições) que permitem conhecer o particular no universal.

Em virtude dessa caracterização da faculdade da razão, faz sentido não localizar o impulso inicial pelo qual a faculdade da razão conclui pela existência de um ente necessário em um conceito desse ente, mas sim na atividade de retrair condições para o que é dado como *condicionado*. Por isso, a *KrV* sustenta que a verdadeira motivação pela qual a existência de um ente necessário é requerida pela razão pura é seu processo de regredir na série das condições do que é dado *na experiência* (e não em um simples conceito) até o que existe de maneira incondicionada.

Podemos atestar tal ponderação na seção “Dos argumentos da razão especulativa em favor da existência de um ser supremo”:

A despeito dessa urgente necessidade da razão de pressupor algo que possa servir inteiramente de fundamento ao entendimento para a determinação completa dos seus conceitos, ela observa demasiado facilmente o que há de ideal e de meramente fictício em um tal pressuposto para unicamente através disso persuadir-se a admitir como um ente efetivo uma simples criatura do próprio pensamento, se ela não fosse impelida por alguma outra coisa a procurar em alguma parte o seu repouso, no regresso do condicionado, que é dado, ao incondicionado, que na verdade em si e segundo o seu simples conceito não é dado como real mas que unicamente pode completar a série das condições reconduzidas aos seus fundamentos. Ora, este é o caminho natural que toma toda razão humana – mesmo a mais comum – se bem que nem todas [*nicht eine jede*] perseverem nele. Ela não começa a partir de conceitos, mas da experiência comum e toma, portanto, como fundamento algo existente. Esse terreno, todavia, se afunda quando não repousa sobre a rocha imóvel do absolutamente necessário. Esta própria rocha também vacila sem apoio se fora e abaixo dela há espaço vazio e se ela mesma não preenche tudo e não deixa assim mais nenhum lugar para o *porquê*, isto é, se não é infinita quanto à realidade (A 583-584/B 611-612)⁴¹⁷.

De acordo com esse raciocínio:

Se algo existe, seja lá o que for, também tem de ser admitido que algo existe *necessariamente*. Pois o contingente existe apenas sob a condição de um outro como sua causa, e a conclusão vale também para este, e assim por diante, até uma condição que não seja contingente e, justamente por isso, exista sem condição. Este é o argumento em que a razão funda a sua progressão até o ser originário (A 584/B 612).

Trata-se aqui da argumentação cosmológica (que, como buscamos mostrar acima, não distingue os sentidos diversos de contingência) que julga ser possível fundamentar a existência de todos os entes contingentes na existência de um necessário. Vimos que tal imprecisão conceitual permitia uma espécie de “salto”: uma vez que a série ascendente de condições empíricas, por ser temporal, não permitia encontrar um membro supremo dessa série, passava-se subitamente do conceito empírico de contingência (temporal) para o conceito intelectual (aquilo cujo oposto contraditório é possível) (A 459/B 487).

⁴¹⁷ Trad. Rohden e Moosburger.

Tal conceito puro de contingência, como vimos, por não estar vinculado à temporalidade, permitia concluir (por meio de uma série meramente inteligível) que há uma causa absolutamente necessária sobre a qual precisa repousar a completude da série. Como compreendemos a argumentação kantiana, em ambos os casos, tanto com a argumentação cosmológica, quanto com a argumentação que busca mostrar a existência de Deus a partir do conceito de um ente em si mesmo necessário (seção “Do ideal transcendental”), o descontentamento da *KrV* está ligado ao uso dos conceitos puros de contingência e de necessidade realizado pela teologia racional.

Não se deve tomar como idêntico aquilo que é *contingente* do ponto de vista *empírico* (algo que não pode surgir por si próprio sem uma causa, pertencente ao tempo anterior) ao que é contingente do ponto de vista *intelectual* (ou puro). Da mesma forma, não se deve tomar aquilo que é *necessário* do ponto de vista *empírico* (a unidade coletiva do todo da experiência) como sendo o mesmo que o necessário do ponto de vista *intelectual* (“aquilo cujo oposto é em si mesmo impossível”⁴¹⁸). Como buscamos mostrar, tal advertência é importante também para compreender os motivos que levavam Kant a desistir da argumentação pré-crítica constante na *ND* e no *EmB*.

Por isso, podemos dizer que o abandono da estratégia pré-crítica se encontra refletido tanto na rejeição à argumentação cosmológica, quanto na recusa da validade do raciocínio desenvolvido na seção “Do ideal transcendental”.

De qualquer forma, como dissemos, em virtude da própria maneira como a *KrV* apresenta a faculdade da razão em seu uso lógico – obedecendo a máxima de acordo com a qual deve ser buscado o incondicionado (a totalidade das condições) a partir do que é condicionado –, é compreensível que seja atribuído ao raciocínio cosmológico a via mais natural pela qual vimos a atribuir existência ao ente absolutamente necessário⁴¹⁹.

Seções posteriores dedicadas ao exame do Ideal da Razão Pura passarão em revista, sucessivamente, as provas ontológica, cosmológica e físico-teológica da existência de Deus. Pensamos ser adequado dizer que, em relação à prova ontológica, há uma mudança na avaliação de Kant sobre a importância da tese de a existência não ser um predicado. Assim, a *KrV* aprofunda a objeção à prova que buscava estabelecer a existência de um ente a partir de seu simples conceito: encontramos ponderações contrárias à argumentação ontológica baseadas também na distinção crítica entre juízos analíticos e sintéticos, assim como nas distinções modais fornecidas pelos Postulados do

⁴¹⁸ *EmB*, Ak. II, 81. A *KrV* também assume, ao tratar do argumento ontológico, a definição nominal de um ente absolutamente necessário como sendo aquilo cujo não ser é impossível (A 592/B 620).

⁴¹⁹ Dessa maneira, como acabamos de dizer, a *KrV* descreve o processo natural da razão humana em direção à inferência da existência de Deus nos seguintes termos: seu ponto de partida não se dá efetivamente em um conceito, mas na *experiência comum*. Seguindo a conexão causal, busca fundamentar aquilo que existe, de maneira apenas contingente, em algo que existe de maneira necessária – pois somente uma tal existência pode garantir a completude da série do que é da ordem da contingência.

Pensamento Empírico em Geral. Desse modo, muito embora a tese de que a existência não é um predicado não seja exclusivamente crítica, podemos falar em uma mudança da avaliação de sua importância por parte de Kant⁴²⁰.

Com relação à crítica à argumentação de tipo cosmológico, como sustentamos acima, é possível dizer que a *KrV* apresenta argumentos novos, uma vez que Kant não se limita a indicar a dependência dessa prova sobre a ontológica (como encontramos no *EmB*)⁴²¹. Agora, passa a ser importante também mostrar como é preciso distinguir sentidos diferentes de contingência. Dentro do contexto da obra, isso é importante por indicar que é preciso distinguir diferentes sentidos de necessidade (algo que, como buscamos mostrar, é importante para a argumentação da seção “Do ideal transcendental”). Assim como no caso da crítica kantiana à prova ontológica, as objeções levantadas pela *KrV*, portanto, contêm elementos pré-críticos (como podemos ler na Terceira Seção do *EmB*), mas não se reduzem a eles.

Na *KrV*, a insatisfação com a dependência da argumentação cosmológica em relação à ontológica serve de ponto de partida para uma relativa admiração da físico-teologia. Assim, Kant critica tal dependência, muito embora ela aparente tomar, como ponto de partida, “apenas a *experiência* indeterminada, i. e., alguma existência, como fundamento empírico” (A 590/B 618)⁴²², e não o mero conceito de um ente necessário (tal como no caso do argumento ontológico). A insatisfação kantiana parece repousar sobre o fato de tal argumento, de certa forma, não levar realmente em conta a experiência na determinação da existência de Deus.

Isso quer dizer, nos parece, que, uma vez que o conceito intelectual de ente necessário não pode ser fornecido pela experiência – uma vez que partimos de uma noção empírica de contingência (modificações, mudanças de determinações de substâncias) para demonstrar a existência de Deus, e que não podemos utilizar tal ponto de partida para nos servir de uma noção categorial de contingência – nada nos garante que podemos concluir pela existência de um ente absolutamente necessário tomando por base a experiência (uma vez que tal ente somente poderia ser inferido a partir de uma noção intelectual de contingência). Disso se segue que, para demonstrar a existência de Deus, a argumentação precisa abandonar o plano empírico.

Em contraste, a *KrV* considera com estima “os caminhos (...) [que] partem da *experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos*, que ela dá a conhecer, e daí ascendem,

⁴²⁰ Não teremos oportunidade de oferecer aqui um tratamento mais aprofundado sobre o exame crítico da argumentação ontológica.

⁴²¹ Para uma opinião diferente, ver: Schmucker, “On the development of Kant’s transcendental theology”, p. 496-497.

⁴²² Trad. F. Mattos. Itálico nosso.

segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo”⁴²³ (a argumentação físico-teológica). Vimos, em nosso capítulo precedente, que o *EmB* se esforçava por renovar a físico-teologia, de modo a conciliá-la com a argumentação *a priori*, baseada em uma reflexão sobre as possibilidades.

A *KrV*, de sua parte, parece enxergar nessa espécie de “verdadeira convicção” de que a natureza pode nos revelar a existência de Deus um valor superior na argumentação físico-teológica, muito embora tampouco ela obtenha êxito em aceder à noção de Deus sem fazer uso de uma argumentação ontológica (*a priori*). Considere-se, por exemplo, esta passagem:

Esta prova deverá sempre ser citada com respeito; é a mais antiga, a mais clara e a mais adequada à razão humana comum. Vivifica o estudo da natureza assim como dele extrai a existência e recebe sempre novas forças. Introduce finalidades e desígnios onde a nossa observação, por si mesma, os não teria descoberto e dilata os nossos conhecimentos da natureza, mediante o fio condutor de uma unidade particular, cujo princípio é exterior à natureza⁴²⁴. Estes conhecimentos retroagem, contudo, sobre sua própria causa, qual seja, a ideia que os ocasionou; e aumentam assim, até o ponto de uma convicção irresistível, a fé em um criador supremo⁴²⁵ (A 623-624/B 651-652).

Como buscamos mostrar em nossos capítulos anteriores, as provas *a priori* apresentadas pela *ND* e pelo *EmB* apareciam articuladas com determinada compreensão da natureza. Particularmente no *EmB*, no qual a argumentação pré-crítica atinge um grau de clareza superior, observamos o esforço de Kant em mostrar como a representação de que a natureza obedece, em seu funcionamento, a leis gerais, bem como do fato de que tais leis gerais pressupõem uma espécie de unidade fundamental a esse funcionamento, servia de ponto de partida para um aprimoramento da físico-teologia.

A argumentação *a priori*, por sua vez, na qual o *EmB* e a *ND* buscavam mostrar que a existência de possibilidades pressupunha a existência de um ente necessário (no qual poderíamos fundamentar o conteúdo de todas as realidades), era apresentada também como sendo a contraparte *a priori* dos raciocínios de espécie *a posteriori* para provar a existência de Deus. Em resumo, com base na unidade fornecida pela ideia do *ens realissimum*, Kant julgava possível explicar o fato de que há *uma* natureza, obediente a princípios e leis universais. Tal unidade necessária, constitutiva de nossa representação de natureza, reclamava por uma justificação que somente podia ser adequadamente obtida por meio do *ens realissimum* das provas pré-críticas *a priori*.

O principal motivo elencado pela *KrV* para desistir da físico-teologia consiste na impossibilidade de inferir, a partir da *grandeza*, da *ordem* e da *unidade do mundo* (resultantes da observação empírica), a existência da *onipotência*, da *sabedoria suprema* e da *unidade absoluta* de seu autor. Com isso, temos que a base empírica sobre a qual se apoia a físico-teologia não é capaz de

⁴²³ Trad. Santos e Morujão. Itálico nosso.

⁴²⁴ Trad. Santos e Morujão.

⁴²⁵ Trad. F. Mattos.

satisfazer os requisitos para fundamentar a religião, quer dizer, para fornecer um conceito determinado da causa do mundo suprema (A 628/B 656). Dito de outra maneira, sem um apelo ao *conceito* de um ente absolutamente necessário – inferido depois que a físico-teologia enceta na via da prova cosmológica, de acordo com a qual é empregado (sem legitimidade) um conceito transcendental de contingência – a físico-teologia também promete mais do que pode efetivamente cumprir⁴²⁶.

Dentre as teses adotadas pela obra que nos parecem ser as mais importantes para explicar a mudança de Kant quanto à avaliação da cogência da argumentação *a priori*, como buscamos mostrar, talvez a mais significativa seja a de que é realizada a distinção entre a noção de algo que é necessário para representar uma coisa empírica, e a noção de algo que é em si mesmo necessário. Nessa identificação, em linhas gerais, consistia o engano cometido pela *ND* e pelo *EmB* em razão do que era sustentada a cogência da prova *a priori*.

Se quisermos compreender o destino da argumentação pré-crítica *a posteriori* na *KrV*, é preciso dizer o seguinte: em primeiro lugar, dada a dependência da argumentação *a posteriori* sobre a *a priori*, é fácil perceber que o abandono da última traz consequências negativas para a afirmação da cogência da primeira. Uma vez que não é possível fundamentar a físico-teologia em uma prova *a priori*, uma determinada compreensão da natureza perde consistência.

Em segundo lugar, se lembrarmos de teses críticas que antecedem a discussão da teologia racional na *KrV*, nos parece adequado dizer o seguinte: ao desenvolver uma argumentação que visava, dentre outras coisas, a mostrar como é possível fornecer um conteúdo *a priori* às categorias, a obra de certa forma “interioriza” o espaço em sua Estética. Isso tem consequências importantes para a físico-teologia pré-crítica: enquanto a *ND* e o *EmB* partiam da tese de que o espaço era algo que concernia às coisas em si mesmas, a Estética Transcendental o transforma em “uma forma de todos os fenômenos dos sentidos externos” (A 26/B 42)⁴²⁷. Isso nos parece significativo, pois, se o espaço deixa de estar por algo que possui uma existência independente de nossa sensibilidade, a argumentação que tencionava se servir do espaço (em especial de sua unidade) como ponto de partida para provar a existência de um ente necessário (existente em si mesmo, não apenas atinente a nossas representações sensíveis) perde força⁴²⁸. Com isso, outra base da argumentação pré-crítica *a*

⁴²⁶ Sobre a passagem da físico-teologia para a prova cosmológica, ver: A 629/B 657. Sobre a mudança da perspectiva crítica em relação àquela sustentada pela físico-teologia, Lebrun escreveu: “[A *KU*] persuade-nos de que uma teologia digna desse nome nada tem a esperar da documentação que a natureza oferece nem do modo de conhecimento que esta requer. Dissipa a ilusão naturalista à qual cedia ainda o jovem Kant no *Único Fundamento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, de 1762, onde punha como princípio da unidade das leis naturais um “Deus sábio” do qual, não obstante, não se tinha o direito de invocar a “sabedoria” antropomórfica [...]” (Lebrun, *Sobre Kant*, p. 90).

⁴²⁷ Trad. Santos e Morujão.

⁴²⁸ Ver, em especial, a Primeira Consideração da Segunda Seção do *EmB* (Ak. II, 93-100).

posteriori fica abalada.

Uma segunda tese importante que é desenvolvida pela *KrV* em passagens anteriores à discussão do Ideal da Razão Pura e que influi na avaliação feita pela obra da físico-teologia kantiana pré-crítica consiste na identificação da “unidade originariamente sintética da apercepção” (B 131). Tal tese é desenvolvida por Kant sobretudo na Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento. Aqui, a atividade do entendimento é apresentada como fundamentalmente ocupada com a unificação do múltiplo sensível fornecido pela sensibilidade. É interessante notar como alguns dos conceitos-chave da seção “Do ideal transcendental”, como as noções de “*Inbegriff*”, “afinidade” e “unidade coletiva” desempenham um papel importante também para a argumentação da Dedução Transcendental (em especial na versão de 1781⁴²⁹).

Nessa versão da Dedução Transcendental – mais especificamente, em uma nota de rodapé onde Kant trata da “Da relação do entendimento *aos objetos em geral* e da possibilidade de se conhecerem *a priori*” (A115)⁴³⁰ – a noção de unidade coletiva é relacionada à atividade do entendimento. Ora, é sugestivo que a noção de unidade coletiva, importante para caracterizar o referido processo de hipostasiação, ocorre em uma seção da Dedução Transcendental dedicada a expor a relação do entendimento a objetos em geral.

Como vimos, a *KrV* retraçava a gênese da ideia transcendental de Deus à “unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral” (A 334/B 391). Um pouco mais adiante, lemos que o “objeto da teologia” é a “coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes)” (A 334/B 391). Por fim, somos informados de que, de acordo com o silogismo disjuntivo, ao tomarmos por base *a totalidade das condições para pensar objetos em geral*, na medida em que podem nos ser dados, inferimos a unidade sintética absoluta de todas as condições das coisas em geral (A 340/B 398). Quer dizer, em todos esses casos, a Dialética defende que a ideia de Deus está vinculada a certo uso da razão pura quando ela pensa sobre os objetos em geral. Ora, tal atribuição agora é desempenhada grandemente pela atividade de síntese do entendimento, a qual ao menos a primeira versão da Dedução Transcendental explicitamente atribui a unidade coletiva de nossas representações.

Isso nos leva a crer que a adoção por parte de Kant do entendimento como uma atividade unificadora de nossas representações (a qual está vinculada também à tese das formas da

⁴²⁹ Sobre as noções de unidade coletiva, natureza, e afinidade de representações na primeira versão da Dedução Transcendental, ver: A 112-117. Sobre a noção de conjunto de nosso conhecimento em relação com a atividade sintética do entendimento, bem como sobre a “concordância” *a priori* de todas as nossas representações, ver o capítulo dedicado à distinção de todos os objetos em geral entre *phaenomena* e *noumena*: A 236-237/B 296.

⁴³⁰ Trad. Santos e Morujão (itálico nosso). Ou seja, a noção de unidade coletiva exprime uma condição pela qual objetos em geral podem ser pensados e conhecidos *a priori*.

sensibilidade, pela qual o múltiplo sensível é explicado), abriu uma nova perspectiva, pela qual a unidade da experiência (ou da natureza) pudesse ser fundada sem necessariamente fazer apelo à ideia do *ens realissimum*. Isto é, a tese de que tal unidade tem de ser explicada pela atividade essencialmente sintética do entendimento, por meio da qual compreendemos nossas representações como unificadas em conceitos de objetos (que seguem leis gerais e constituem um todo empírico), também constitui uma das razões pelas quais a afirmação da existência de Deus deixa de ser indispensável do ponto de vista da razão especulativa.

Ainda que a *KrV* atribua à faculdade da razão a tarefa de reunir em uma “unidade coletiva” todas as nossas representações, está claro que tal unidade somente pode ser desempenhada sob o pressuposto da atividade de unificação do entendimento. Em razão disso, sustentamos que tal unidade não se deixa compreender sem a atividade sintética realizada pelo entendimento. Por isso, a argumentação pré-crítica *a posteriori* vem a ser compreendida como, ao menos, incompleta. Para explicar como é possível pensar os objetos, é preciso sobretudo atentar também para a atividade de nosso entendimento – ainda que essa atividade não possa dar-se sem uma experiência em razão da qual nosso pensamento adquire conteúdo.

Vale lembrar, aqui, uma passagem do segundo Prefácio à *KrV*, onde Kant vincula a filosofia crítica à possibilidade de obtenção de um conhecimento *a priori* (o objetivo da metafísica) ao mesmo tempo que explica como leis jazem de modo *a priori* ao conjunto dos objetos da experiência (ou que estão na base de nossa concepção de natureza):

Esta tentativa alcança o êxito desejado e promete à metafísica o caminho seguro de uma ciência na sua primeira parte, na qual se ocupa com conceitos *a priori* cujos objetos correspondentes podem ser dados adequadamente na experiência. *Após esta mudança na maneira de pensar, pode-se com efeito explicar muito bem a possibilidade de um conhecimento a priori e, mais ainda, dotar de provas satisfatórias as leis que subjazem a priori à natureza enquanto conjunto dos objetos da experiência, <Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen versehen> coisas impossíveis segundo a maneira de proceder adotada até agora (B XIX-XX)*⁴³¹.

Dessa forma, podemos constatar que Kant compreendia que teses apresentadas pela Analítica (e pela Estética) desempenhavam agora um papel explicativo reservado anteriormente à noção de *ens realissimum*. De certa forma, passa-se a dar primazia à unidade sintética realizada pela atividade do entendimento, ficando preterida a unidade de ordem *metafísica* que servia de princípio à natureza.

⁴³¹ Trad. Rohden e Moosburger. Itálico nosso.

Conclusão

Ao longo de nosso estudo, buscamos mostrar alguns dos aspectos mais importantes em função dos quais a noção de Deus ocorria nos textos da *ND*, do *EmB* e da *KrV*. Pudemos constatar, tanto em seus escritos pré-críticos quanto na *KrV*, que a tentativa de demonstrar a existência de Deus era relacionada à prova de que existe um ente necessário que contém em si o fundamento de todas as realidades. Embora essas propriedades não exaurissem a representação tradicional de Deus – pois não demonstra como Deus é um ser espiritual, por exemplo – fica claro que a representação de um ente necessário e realíssimo constituía um elemento essencial da noção cuja existência buscava ser demonstrada.

Lembremos inicialmente dos principais estágios percorridos por nosso estudo: ao examinarmos a argumentação da *ND* em prol do ente necessário, argumentamos que sua existência era afirmada levando em consideração teses relativas à determinação completa do que quer que venha a existir. Dessa maneira, obtemos uma vinculação, no texto de 1755, entre a noção de ente necessário e a de *ens realissimum*, quer dizer, um ente composto unicamente por realidades e nenhuma privação. Assim, temos que a noção de Deus era concebida como fundamental para tornar inteligível a existência de entes contingentes, compostos de realidades e privações. Por isso dizemos que encontramos na Seção II da *ND* a representação de que a existência de todos os entes de realidade limitada encontra fundamento na de um ente que contém em si todas as realidades.

Julgamos poder ver um reflexo dessa função desempenhada pela ideia de Deus de acordo com a prova *a priori* da *ND* ao examinarmos a terceira e última seção do texto de 1755. Aqui, nós buscamos apresentar os princípios de Sucessão e de Coexistência como um aprofundamento da compreensão kantiana do princípio de razão. Tais princípios buscavam mostrar que o fato de que entes (substâncias) estejam sujeitos a uma sucessão de determinações – o fato de que há entes contingentes – somente se deixaria explicar por meio da pressuposição de um ente necessário. Tal ente, ao estabelecer o nexo entre as substâncias sujeitas à mudança, permitiria considerá-las como mutáveis justamente por conta de ser, como argumentava a Seção II da *ND* (e o argumento de sua Proposição VII), o princípio comum de existência dessas substâncias.

Dessa maneira, torna-se inteligível a representação de um ente concebido como o princípio comum de toda possibilidade. Na terceira seção da *ND*, a argumentação *a priori* se mostrava útil para explicar uma ontologia de acordo com a qual entes contingentes passam por modificações que devem ser retraçadas a uma interação entre eles. Como dissemos anteriormente, a *ND* fazia depender a inteligibilidade de uma ordem objetiva, constitutiva do que compreendemos ser a experiência, da pressuposição de um ente necessário.

No *EmB*, também, a argumentação *a priori* partia da consideração das possibilidades para concluir que o ente necessário existe. Como vimos, Kant defendia aqui que toda possibilidade pressupõe certo conteúdo, cuja inexistência impede que algo efetivamente conte como uma possibilidade. Tal conteúdo – referido pelo *EmB* como o “elemento material”, ou o “real” de toda possibilidade – precisa existir, o que significa, de acordo com o texto, que precisa ser “posto de maneira absoluta”, quer dizer, não apenas como tomando parte em uma relação de predicação, mas como sendo afirmado de modo não relativo.

Na *EmB*, uma vez mais, Kant defendia que somente um ente necessário podia responder pelo fato de que há possibilidades. A base da argumentação kantiana aqui era de que somente tal ente é capaz de explicar o caráter necessário da objetividade de nosso pensamento; quer dizer, somente um ente que contenha em si, a título de fundamento, todas as realidades possíveis seria capaz de tornar compreensível o fato de que há algo a ser pensado. Buscava-se tornar compreensível, dessa maneira, a base para distinguir entes contingentes, compostos de realidades e privações, do ente necessário (*ens realissimum*).

Vimos também que a noção desse ente aparecia como articulada com uma certa forma de físico-teologia, estreitamente ligada à noção de que existe uma espécie de “necessidade natural”. Sem pressupormos tal necessidade, defendia o *EmB*, não é possível pensarmos os fenômenos da natureza como sujeitos a leis universais; sem tal sujeição da natureza às leis, não dispomos de uma noção coerente de objetividade (compreendida em um sentido lato, como a constatação de que há um conteúdo para nosso pensamento).

Vimos também que o *EmB* condicionava uma caracterização adequada da objetividade à tese de que os entes naturais são constituídos por essências. Essências naturais eram importantes, porque por meio delas o *EmB* explica a obediência necessária dos entes a leis gerais.

Como também vimos, o ponto é estendido pelo *EmB* no que toca à consideração da natureza como um todo. O fato de toda a natureza se comportar obedecendo a certas leis gerais somente podia ser explicado com base na representação de que há uma unidade fundamental. Isso, por sua vez, significava que era preciso pressupor que há uma essência comum a todas as coisas que tomam parte na natureza, pois somente sob o pressuposto dessa essência seria possível explicar por que razão toda a natureza se comporta obedecendo leis gerais.

Dedicamos também algum tempo a compreender como as propriedades espaciais se relacionavam com essa unidade fundamental, subjacente à multiplicidade de entes naturais. Buscamos mostrar também as linhas gerais dessa físico-teologia pré-crítica, que valorizava o aspecto necessário na explicação dos fenômenos naturais. Com isso, noções da físico-teologia tradicional precisavam ser reformuladas: perfeição e ordem naturais deviam ser fundamentadas na própria

essência do que é natural. Tratamos também de apresentar em linhas gerais a metodologia da físico-teologia defendida por Kant.

Tal como buscamos mostrar, o *EmB* compreendia que somente a existência de um ente necessário, pensado como fundamento de todas as realidades, permitia justificar a representação pressuposta em nosso conhecimento da natureza, ou seja, de que ela se encontra organizada de acordo com uma ordem necessária. Nesse sentido, a prova *a priori* era apresentada com vistas a explicar uma representação da natureza como um todo. Também nisso julgamos encontrar uma convergência com a *ND*.

Por fim, com a *KrV*, temos que os argumentos pré-críticos são abandonados. De outra parte, embora a filosofia crítica se caracterize por uma espécie de oposição ao dogmatismo, resulta não ser fácil determinar com precisão os motivos que levam Kant a abandonar a pretensão de afirmar um conhecimento sobre a existência de Deus. Vários obstáculos se colocam aqui, sendo o primeiro textual: a *KrV* não menciona explicitamente as argumentações *kantianas* pré-críticas, e por isso não temos como saber, com certeza, a natureza da incompatibilidade do idealismo transcendental com tais provas.⁴³²

Tal característica da *KrV* é ainda mais surpreendente por conta do fato de os textos anteriores por nós analisados se mostrarem claramente insatisfeitos com as provas contemporâneas da existência de Deus. Como o próprio título da obra de 1762 indica, Kant acreditava ter descoberto *o único argumento possível* para demonstrar a existência de Deus – o que indicava que considerava serem inadequadas as demais provas.

Para compreender os motivos da mudança da posição geral de Kant, iniciamos apontando para uma alteração na natureza da objeção ao argumento cosmológico. Na *KrV*, a primeira passagem onde tal objeção ocorre é no contexto da Quarta Antinomia. Aqui, observamos uma argumentação que veta a passagem do que é contingente em sentido *empírico* para a afirmação da existência de um ente absolutamente necessário. Como vimos, Kant introduzia aqui a distinção entre dois diferentes sentidos de contingência (*empírico* e *puro*), e argumentava que a desatenção a essa diferença estava na base de um equivocado raciocínio, segundo o qual seria possível mostrar que um ente necessário deve ser concebido como a causa da série de mudanças do mundo sensível.

Tal argumento tem similitudes com a argumentação pré-crítica *a priori*, ainda que a *KrV* o qualifique como um “argumento cosmológico”. Tal semelhança se dá por conta de a argumentação *a*

⁴³² Há mesmo interpretações que sustentam que não são as teses desse idealismo que colidem com as provas *kantianas* pré-críticas, mas argumentos desenvolvidos antes da consolidação da Estética e da Analítica transcendentais. Ver: Schmucker, “On the development of Kant’s transcendental theology”, p. 495-500. É claro, o sentido da noção de “idealismo transcendental” precisaria ser bem determinado para que uma resposta a tal questão avançasse.

priori pré-crítica estar fundamentada sobre a consideração do que é meramente possível, para daí inferir a existência do ente necessário. Mas o ponto de partida pré-crítico é colocado em questão agora pela *KrV*: de acordo com a obra de 1781, a noção de ente contingente assumida pela *ND* e pelo *EmB* (aquilo cujo oposto contraditório se deixa pensar) não se deixa justificar pela noção de mudança observada na experiência. Com isso, fica bloqueado o caminho que partia da experiência em direção à existência absolutamente necessária.

Ao examinarmos a argumentação contida na seção “Do ideal transcendental”, de outra parte, constatamos que também a noção de necessidade reclamada pela experiência não se deixa identificar ao objetivo central da teologia racional *a priori*. De acordo com a pretensão desta disciplina, visava-se a obter-se o conhecimento de um ente necessário por vias puramente racionais. Isso significava dizer que, tal como pretendiam a *ND* e o *EmB*, se pretendia conhecer a existência de um ente necessário (Deus) por uma via *a priori*.

A seção “Do ideal transcendental” nos mostra que noção de experiência traz consigo também uma noção de necessidade, mas que não deve ser identificada à necessidade em um sentido absoluto. Para mostrar o sentido dessa existência necessária envolvida na noção de experiência, foi preciso retomar os passos da argumentação da referida seção. Um exame de teses importantes à argumentação de Kant (como o princípio de determinação completa, a noção de *omnitudo realitatis* e de *ens realissimum*), assim como a análise da maneira pela qual a faculdade da razão se relaciona com a noção de um ideal transcendental nos mostra que a noção de existência necessária envolvida na experiência devia ser distinguida da noção de ente absolutamente necessário.

Com isso, temos que a Dialética mostra que deve ser reservado um lugar para o conceito de algo que explique como é possível o conjunto da realidade, sem o qual nada pode ser dado na experiência, e que existe necessariamente. E, nesse sentido, não há pensamento sem uma existência necessária.

De outra parte, dados certos compromissos teóricos da *KrV*, temos que não há possibilidade de conhecer a existência de um ente absolutamente necessário de maneira *a priori*. Fosse esse o caso, deveríamos ser capazes de apreender o conceito de um ente cuja negação não é possível. Somente aqui teríamos condições de dizer que somos capazes de apreender, de maneira *a priori*, um ente necessário.

Assim como o *EmB*, a *KrV* sustentava a tese de que a existência não é um predicado. De outra parte, pensamos que a distinção *crítica* entre os diferentes sentidos de necessidade (empírica e absoluta) torna inteligível em que sentido a noção de ente necessário, ou de existência necessária, vem a ser desvinculada da tese de que ela é idêntica ao objeto de estudo da teologia racional.

Referências bibliográficas

Fontes primárias:

Obras de Kant:

KANT, Immanuel. *Kants Werke* [ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften]. Berlin: Georg Reimer, 1912. Todas as obras de Kant citadas fazem referência a essa edição, com exceção da *Crítica da razão pura*, para a qual as referências são suas edições (A e B).

Traduções das obras de Kant utilizadas:

Crítica da razão prática (trad. V. Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Crítica da razão pura (trad. V. Rohden e U. Moosburger). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Crítica da razão pura (trad. M. Santos e A. Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

Crítica da razão pura (trad. F. Mattos). Petrópolis: Vozes, 2013.

Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntniß (trad. J. v. Kirchmann), in: *Kant im Kontext* (CD-ROM).

Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas (trad. V. de Figueiredo e J. Barboza), in: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 51-100. [Cit.: NG]

Escritos pré-críticos (trad. Jair Barboza... [et al.]). São Paulo: UNESP, 2005.

Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral (trad. L. Codato), in: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 101-140. [Cit.: *Investigação*]

Lectures on logic (trad. M Young). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Lógica (trad. G. A. de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. [Cit.: *Lógica*]

L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu (trad. R. Theis). Paris: Vrin, 2001.

Manual dos cursos de lógica geral (trad. F. Castilho). Campinas: UNICAMP, 2014. [Cit.: *Lógica*]

O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

Theoretical philosophy, 1755-1770 (trad. D. Walford e R. Meerbote). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico, in: *Textos pré-críticos*. (trad. A. Reis e J. de Andrade). Porto: Rés-Editora, 1983.

Textos pré-críticos. (trad. A. Reis e J. de Andrade). Porto: Rés-Editora, 1983.

Obras de outros autores:

BAUMEISTER, Christian. *Institutiones Philosophiae Rationalis Methodo Wolffii Conscriptae*. Wittenberg: Joachim Ahlfed, 1747 (arquivo em formato PDF).

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Metaphysica* (Halle: 1760) (Reproduzido em Kants Werke, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vols. XIV, XV e XVII). Tradução alemã: *Metaphysik* (trad. G. Gawlick e L. Kreimendahl). Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011. [Cit.: *Metaphysica*]

CRUSIUS, Christian August. *De Usu et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis*, 1743 (arquivo em formato PDF). Trad. alemã: *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und dem Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinirenden Grunde*. Leipzig: Langenheim, 1744 (arquivo em formato PDF). [Cit.: *De Usu*]

DESCARTES, René. *Obra escolhida* (trad. J. Guinsburg e B. Prado J.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

EBERHARD, J. A. *Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*. (Halle: 1781) (Reproduzido em Kants Werke, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. XVII, p. 491-606).

EUCLIDES. *Os Elementos* (trad. I. Bicudo). São Paulo: Unesp, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad. W. Piauí. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Correspondência com Clarke* (trad. C. de Mattos), in: *Os pensadores*.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Princípios da Natureza e da Graça*. Trad. F. Gallas. Fonte: <http://www.leibnizbrasil.pro.br>

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Oeuvres de Leibniz*. Editions la Bibliothèque Digitale, 2012 (formato Kindle).

MEIER, George Friedrich. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Reproduzido em: Kants Werke, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. XVI, p. 1-872.

PALEY, William. *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity; Collected from the Appearances of Nature*. In: BONJOUR, Laurence e BAKER, Ann. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 634-642.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética* (trad. T. Tadeu). Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

WOLFF, Christian. ----- . *Elementa matheseos universae*, [1713-1715¹], Halle, 1730 (arquivo em formato PDF).

----- . *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [1720¹], 1751. (arquivo em formato PDF). [Cit.: *Metafísica Alemã*]

----- . *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractada, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (Gesammelte Werke, ed. J. École, J. E. Hofman, M. Thomann, H. W. Arndt. 2.Abt. Vol. 1). Reimpresso por: Hildesheim 1962 [1730¹]. Trad. Alemã: *Erste Philosophie oder Ontologie nach wissenschaftlicher Methode behandelt, in der die Prinzipien der gesamten menschlichen Erkenntnis enthalten sind. §§1-78* (trad. D. Effertz). Hamburgo: Meiner, 2005. [Cit.: *Ontologia*]

----- . *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractada ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Frankfurt e Leipzig: Renger, 1732 [1728¹] (arquivo em formato PDF). [Cit.: *Lógica Latina*]

----- . *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. In: *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractada ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Regner: Frankfurt e Leipzig, 1732 [1728¹] (arquivo em formato PDF). Trad. Alemã: *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen* (trad. G. Gawlick e L. Kreimendahl). Frommann-Holzboog: Stuttgart/Bad Cannstatt, 2006.

Fontes secundárias:

ALLISON, Henry. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*, ed. revisada e aumentada. New Haven: Yale University Press, 2004.

ALTMANN, Sílvia. “Lógica geral e lógica transcendental”, in: KLEIN, Joel. (Org.) *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

ANDERSEN, Svend. *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*. Berlim: De Gruyter, 1983.

BECK, L. (ed.) *Proceedings of the third international Kant Congress*. Dordrecht: Reidel, 1972.

BISPO DA SILVA, Ana Paula; MARTINS, Roberto de Andrade. “Maupertuis e o princípio mecânico de ação mínima: uma análise crítica”, in: *Revista Brasileira de Ensino Física*. v. 29 n.4. São Paulo, 2007.

BONJOUR, Laurence e BAKER, Ann. *Filosofia: textos fundamentais comentados* (consultoria e revisão técnica M. Santos Rocha e R. H. Pich). Porto Alegre: Artmed, 2010.

CAIMI, Mario. “A função dos juízos infinitos”, in: *Studia Kantiana* vol. 1, n. 1, pp. 151-161, 1998.

------. “Zur metaphysischen Deduktion der Ideen in der *Kritik der reinen Vernunft*”, in: *Methodus* n. 7, pp. 23-41 (2012).

CARVALHO, Mário Santiago de. “Recensão de *L’unique argument possible pour une démonstration de l’existence de Dieu* (intr. trad. e anotado por R. Theis). Paris: Vrin, 2001”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 22, 2002, p. 476-478.

CIAFARDONE, Raffaele. *Die Philosophie der Deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung* (ed. N. Hinkse e R. Specht). Stuttgart: Reclam, 1990.

FISCHER, Norbert. FORSCHNER, Maximilian. (Eds.) *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Herder: Freiburg im Breisgau, 2010.

GARDNER, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 1999.

GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos* (trad. S. F. Burillo). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.

GINSBORG, Hannah. *The normativity of nature. Essays on Kant’s Critique of Judgment*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

GRAPOTTE, Sophie. *La conception kantienne de la réalité*. Olms: Hildesheim/Zurique/Nova Iorque, 2004.

------. “L’originalité de la conception précritique de la réalité”, in: THEIS, Robert. SOSOE, Lukas. (Org.) *Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e et XVIII^e siècles. Actes du 6^e Congrès international de la Société d’études kantienne de langue française*. Paris: Vrin, 2005.

GRAPOTTE, Sophie. PRUNEA-BRETONNET, Tinca. (Orgs.) *Kant et Wolff. Héritages et ruptures* Paris: Vrin, 2011.

GRIER, Michelle. *Kant’s doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

------. “The Ideal of Pure Reason”, in: GUYER, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.

------. “Kant’s Critique of Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/kant-metaphysics/>>.

GUYER, Paul. (ed.) *The Cambridge companion to Kant’s Critique of Pure Reason*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.

GUYER, Paul. *Kant*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2006.

HIMMA, Kenneth Einar. “Design Arguments for the Existence of God”, in: The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>. Acessado em outubro de 2016.

HONNEFELDER, Ludger. *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburgo: Meiner, 1990.

------. *João Duns Scotus* (trad. R. H. Pich). São Paulo: Loyola, 2010.

KLEIN, Joel. (Org.) *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

KOYRÉ, Alexandre. *From the closed world to the infinite space*. Nova Iorque: Harper, 1957.

KOYRÉ, Alexandre. *Descartes und die Scholastik* (trad. E. Stein e H. Conrad-Martius). Freiburg im Breisgau: 2005.

LABERGE, P. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa: Éditions de l’Université d’Ottawa, 1973.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica* (trad. C. R. de Moura). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant* (trad. J. Morais, M. da Rocha e R. Rodrigues F.). São Paulo: Iluminuras, 1993.

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the human standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

------. *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l’Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

------. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (trad. C. Wolfe). Princeton: Princeton University Press, 1998.

LOUZADO, Gerson. “*Non est não é est non: phaenomenon e noumenon na Crítica da Razão Pura*” (Porto Alegre: UFRGS, 2003) (Tese de doutorado).

MAIER, Anneliese. *Kants Qualitätskategorien* (Berlim: Kant-Studien, Erg.-Heft 65, 1930).

MASSIMI: “Prescribing laws to nature. Part I. Newton, the pre-Critical Kant, and three problems about the lawfulness of nature”, in: Kant-Studien 105, 491-508.

MOTTA, Giuseppe. “« Ratio fiendi » La redéfinition kantienne des principes fondamentaux de l’ontologie dans la *Nova Dilucidatio* de 1755”, in: GRAPOTTE, Sophie. PRUNEA-BRETONNET, Tinca. (Org.) *Kant et Wolff. Héritages et ruptures* (Paris: Vrin, 2011).

PATON, Herbert James. *Kant’s metaphysic of experience. A commentary on the first half of*

the Kritik der reinen Vernunft (2 vols.). Bristol: Thoemmes, 1997.

PISSIS, Jannis. *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin: De Gruyter, 2012.

SALA, Giovanni. *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin/Nova Iorque: De Gruyter, 1990.

SCHMUCKER, Josef. "On the development of Kant's transcendental theology", in: BECK, L. (ed.) *Proceedings of the third international Kant Congress*. Dordrecht: Reidel, 1972, p. 495-500.

------. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin/Nova Iorque: De Gruyter, 1980.

SCHNEEWIND, Boris. *A invenção da autonomia. Uma história da filosofia moral moderna* (trad. M. Lopes). São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

SCRIBANO, Emanuela. *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant* (trad. C. Barone). Paris: Éditions du Seuil, 2002.

SEIGFRIED, Hans. "Kant's thesis about being anticipated by Suárez?", in: ROBINSON, Hoke (ed.) *Proceedings of the eighth international Kant Congress*. Dordrecht: Reidel, 1972, p. 510-520.

SIROVÁTKA, Jakub. "Kants langer Weg zur kritischen Metaphysik und zur Gottesfrage", in: FISCHER, Norbert. FORSCHNER, Maximilian. (eds.) *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Herder: Freiburg im Breisgau, 2010.

STANG, Nicholas. *Kant's modal metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

ROBINSON, Hoke (ed.) *Proceedings of the eighth international Kant congress*. Dordrecht: Reidel, 1972.

THEIS, Robert. *Gott: Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*. Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

THEIS, Robert. *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*. Paris: Vrin, 2012.

THEIS, Robert. "Kants frühe Theologie und ihre Beziehungen zur Wolffschen Philosophie", in: FISCHER, Norbert. FORSCHNER, Maximilian. (eds.) *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Herder: Freiburg im Breisgau, 2010.

THEIS, Robert. SOSOE, Lukas. (Org.) *Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e et XVIII^e siècles. Actes du 6^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française*. Paris : Vrin, 2005.

TONELLI, Giorgio. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*. Turim: Edizioni di « Filosofia », 1959.

WOOD, Allen. *Kant*. Oxford: Blackwell, 2005.

WOOD, Allen. *Kant's rational theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.