

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

BRUNO BERTONI CUNHA

A CRÍTICA DA PROVA ONTOLÓGICA EM KANT

UBERLÂNDIA

2015

**BRUNO BERTONI CUNHA**

**A CRÍTICA DA PROVA ONTOLÓGICA EM KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Conhecimento e Ontologia

Orientador: Professor Dr. Marcos César Seneda

**UBERLÂNDIA**

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

C972c Cunha, Bruno Bertoni, 1987-  
2015 A crítica da prova ontológica em Kant / Bruno Bertoni  
Cunha. - 2015.  
169 f. : il.

Orientador: Marcos César Seneda.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Teses.
3. Ontologia - Teses. 4. Dialética - Teses. 5. Ilusão (Filosofia) - Teses.
6. Razão - Teses. I. Seneda, Marcos César, 1968-. II. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

---

CDU: 1

**BRUNO BERTONI CUNHA**

**A CRÍTICA DA PROVA ONTOLÓGICA EM KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Conhecimento e Ontologia

Uberlândia, \_\_\_\_ de novembro de 2015.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andrea Luisa Buccile Faggion  
(Examinadora – UEL)

---

Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider  
(Examinador – UFU)

---

Prof. Dr. Marcos César Seneda  
(Orientador – UFU)

## AGRADECIMENTOS

A Deus, que “tudo dispusestes com medida, número e peso”, Sabedoria, 11, 21.

À minha mãe Rita de Cássia Bertoni, pela paciência e ajuda financeira, e aos vários amigos que me incentivavam nos estudos.

Às professoras Edetilde M. de Paula e Maria Beatriz. J. Leite.

A todos os integrantes do grupo Hume-Kant do Instituto de Filosofia da UFU.

Ao Instituto de Filosofia da UFU por ter me oferecido o curso de Graduação e Pós-Graduação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa de estudos, que me permitiu empregar uma maior dedicação para realização desse trabalho.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andrea Faggion, por ter contribuído para a ampliação bibliográfica desse trabalho, e por ter se disponibilizado a participar da banca examinadora.

Ao Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider, por ter me orientado na Graduação, por ter oferecido o curso sobre Santo Anselmo que me ajudou a despertar a curiosidade para uma prova a priori da existência de Deus, sempre solícito nas correções de meus textos e nos ensinamentos filosóficos.

Ao meu orientador, e Prof. Dr. Marcos César Seneda, por ter dado todo o curso de Filosofia Moderna na Graduação, o que me possibilitou realizar esse trabalho. Pela orientação no mestrado, que ocorreu durante as segundas-feiras no período matutino nos últimos dois anos. Por ter liderado o grupo de estudos Hume-Kant com encontros que ocorreram pontualmente todas as semanas sem falta. Pela dedicação ao ensino, atenção, e amizade.

“É totalmente necessário que nos convençamos da existência de Deus; mas não é assim tão necessário que a demonstremos.” (KANT, 2004, AA II: 163).

## RESUMO

A pretensão de se provar a existência de Deus por meio da razão foi alvo de várias críticas desferidas por Kant. Estudaremos neste trabalho a posição kantiana sobre o argumento ontológico em três camadas. Num primeiro momento faremos uma introdução terminológica sobre a filosofia crítica. Debateremos a organização do ânimo no sistema filosófico da *Crítica da Razão Pura*, levando em conta a separação entre lógica e estética, razão e intelecto, ideias e categorias, e indicaremos como surgem naturalmente as ilusões da Razão. Num segundo momento, nos dedicaremos ao capítulo “O Ideal da Razão Pura”. Pesquisaremos qual o caminho natural que nos leva a uma prova da existência de Deus, quais os tipos de ilusões que nos fazem cometer essa hipóstase, e qual a preponderância da prova ontológica sobre as demais. Na ultima etapa, nos concentraremos nos argumentos apresentados por Kant para inviabilizar a pretensão de se provar a existência de Deus totalmente a priori. Apresentaremos uma divisão dos principais argumentos oferecidos na *Dialética Transcendental*, faremos uma comparação com a filosofia cartesiana, e também com o texto pré-crítico do *Único Argumento*. Finalmente, tendo explicado as objeções que levaram Kant a refutar a prova ontológica em 1781, poderemos comparar até que ponto tal refutação já fora antecipada pelo texto de 1762.

Palavras chaves: Kant; argumento ontológico; razão; ilusão; dialética; Único Argumento

## ABSTRACT

The arguments for God's existence through reason was target of several of Kant's criticisms. We will study in this present paper Kant's arguments about the Ontological argument for God's existence in three layers. In the first moment we will make a terminological introduction on Critical philosophy. We will debate the animus in the philosophical system of Kant's *Critic of the Pure Reason* taking into account the separation between logic and aesthetics, reason and intellect, ideas and categories, and we will point how Reason's illusions are born. In the second moment we will focus on the chapter "The Ideal of Pure Reason". We will research what is the natural way that leads us to a proof for God's existence what are the illusions that leads us to perpetrate this hypostasis, and what is the predominance of the ontological proof over the others. In the last part we will focus on the arguments presented by Kant to become totally unsuccessful the arguments of a priori proof of God totally unreasonable. We will present a division of the main arguments shown in the "Transcendental Dialectic", we will compare it with the Cartesian philosophy, and also with the pre-critic text of the *Unique Argument*. Finally, having the objections that leaded Kant to refute the ontological proof in 1781 been explained, we will be able to compare how far this argument have been anticipated by the 1762 text.

Key Words: Kant; ontological argument; reason; illusion; dialectic; Unique Argument

## **Sumário**

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>11</b> |
| <b>1 A CRÍTICA DA RAZÃO PURA .....</b>  | <b>13</b> |
| <b>1.1 Como o sistema kantiano inviabiliza uma prova ontológica da existência .....</b>                   | <b>13</b> |
| <b>1.2 O ânimo e suas divisões .....</b>  | <b>14</b> |
| <b>1.3 Os conceitos puros.....</b>  | <b>20</b> |
| <b>1.4 A Lógica .....</b>   | <b>22</b> |
| <b>1.5 O conhecimento em Kant .....</b>   | <b>25</b> |
| <b>1.6 A síntese nas duas edições .....</b>   | <b>28</b> |
| <b>1.7 Os três momentos da primeira dedução .....</b>   | <b>30</b> |
| <b>1.8 A dedução da segunda edição .....</b>  | <b>34</b> |
| <b>1.9 Uma solução para a modificação do texto da segunda edição sobre a dedução das categorias .....</b> | <b>35</b> |
| <b>1.10 A Dialética Transcendental e a ilusão (Schein) .....</b>  | <b>44</b> |
| <b>1.11 As Três Formas de Ilusão da Razão .....</b>   | <b>50</b> |
| <b>2 O IDEAL DA RAZÃO PURA.....</b>   | <b>52</b> |
| <b>2.1 As provas da existência de Deus .....</b>  | <b>52</b> |
| <b>2.2 A razão especulativa e a ordem das provas .....</b>  | <b>53</b> |
| <b>2.3 A objeção ao Ser supremo na seção três e a quarta antinomia .....</b>                              | <b>58</b> |
| <b>2.4 Scribano, a confusão entre argumentos ontológicos e cosmológicos, e a quarta antinomia.....</b>    | <b>66</b> |
| <b>2.5 A determinação do ideal da razão .....</b>   | <b>69</b> |
| <b>2.6 Um breve balanço desse capítulo.....</b>   | <b>81</b> |
| <b>3 A REFUTAÇÃO DA PROVA ONTOLÓGICA .....</b>  | <b>84</b> |

|  |            |
|--|------------|
| <b>3.1 Os dois eixos argumentativos sobre a seção “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus” .....</b> | <b>84</b>  |
| <b>3.2 A primeira objeção e a prova cartesiana .....</b>   | <b>85</b>  |
| <b>3.3 A segunda objeção e os juízos analíticos e sintéticos .....</b>   | <b>117</b> |
| <b>3.4 A terceira objeção, O Único Argumento e A. WOOD.....</b>  | <b>132</b> |
| <b>3.5 O cerne da prova ontológica e outras considerações.....</b>   | <b>147</b> |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>   | <b>161</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>  | <b>167</b> |

## INTRODUÇÃO

Um modelo para se fazer filosofia é possuir um problema filosófico para ser resolvido, e a partir dele buscar na História grandes autores que tentaram solucioná-lo. Nós estamos interessados em descobrir quais as possibilidades de se provar a existência de Deus de modo a priori, e escolhemos Immanuel Kant para nos ajudar a resolver essa questão.

Dois motivos nos induziram a escolher esse autor. O primeiro é o fato de Kant ter dedicado várias passagens das suas obras para examinar a prova a priori de uma existência necessária de Deus. O segundo se deve à crítica radical a que ele submeteu a pretensão metafísica de obter conhecimento teórico acerca da existência de um ente supremo. Desse modo, para qualquer estudioso que se aventure no campo da metafísica clássica, enfrentar as objeções kantianas será importante para realizar um trabalho mais consciente e mais bem fundamentado.

Embora tenhamos um maior apreço pela filosofia temática, ao escolher um filósofo para nos conduzir em uma pesquisa torna-se necessário compreender também o seu sistema de modo geral. Isso nos dá a possibilidade de esclarecer em que medida a objeção ou adesão de algum autor em relação a uma tese é antes uma consequência necessária de um sistema pré-estabelecido.

Portanto, inicialmente, dedicaremos nossos esforços para compreender de modo geral como Kant dispõem seu sistema filosófico. No primeiro capítulo estudaremos qual a disposição do ânimo para Kant e sua divisão entre conceito e intuição. Depois, compreenderemos a separação kantiana entre razão e intelecto. Em seguida, salientaremos as distinções entre pensar e conhecer. Para isso, trataremos de dois tipos de conhecimento: objetivo – por meio dos aparecimentos (*Erscheinungen*) e das categorias –, e ilusório – por meio de uma aparência enganadora (*Schein*).

Tendo feito a divisão das faculdades em Kant, e tendo exposto os três tipos de objetos ilusórios para ele, passaremos a estudar o capítulo do “Ideal da Razão Pura” que é dedicado inteiramente às ilusões que nos levam a provar a existência de Deus. No capítulo dois verificaremos qual o caminho natural da razão que nos leva a uma ideia do ser Soberanamente Real, descrito mais precisamente na terceira seção. Estudaremos também porque a prova

ontológica tem uma primazia sobre as demais provas da existência de Deus. E, finalmente, buscaremos compreender como é formado o ideal da razão e que tipo de ilusão se comete ao querer pretender determinar as “coisas” por meio dele.

O capítulo três será dedicado ao estudo da crítica feita por Kant ao argumento ontológico na seção quatro do “Ideal da Razão”. Também destacaremos e examinaremos partes do debate feito no texto pré-crítico *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Pretendemos verificar se a crítica feita por Kant à prova ontológica se sustenta, em quantas partes ela se divide, e qual o alcance dessa crítica. O argumento ontológico segundo a *Dialética Transcendental* é definido assim: “abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos”. Através dessa definição, travaremos um embate entre a primeira objeção de Kant e o argumento cartesiano. Logo após, o debate ganhará novos elementos e uma segunda objeção de Kant será proposta. Para enriquecermos a leitura de tal objeção, recorreremos aos textos da introdução da KrV que fornecem uma explicação pormenorizada da distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Em relação à terceira objeção, analisaremos a famosa tese de que a existência não é um predicado real. Após expor e tratar das três objeções, levantaremos o argumento de A. WOOD que contesta o exemplo fornecido por Kant para provar que a existência não pode ser um predicado real. Recorrendo a artigos de Faggion, Landim, e outros, tomaremos uma posição sobre esse debate.

Finalmente iremos fazer uma comparação entre o método utilizado na primeira crítica e aquele empregado no texto do *Único Argumento*. Verificaremos os argumentos de dois grupos distintos de comentadores. De um lado, há os comentadores que afirmam que a crítica da prova ontológica já está fundamentalmente realizada no texto de 1762; de outro, há os que contestam essa tese, já que em 62 Kant propôs um argumento *a priori*. Sendo assim, apenas com a concepção de existência nos “Postulados do pensamento empírico em geral” Kant conseguiria refutar qualquer tipo de prova ontológica.

## 1 A CRÍTICA DA RAZÃO PURA

### 1.1 Como o sistema kantiano inviabiliza uma prova ontológica da existência

O conceito de “ser absolutamente necessário” é posto por muitos filósofos para provar a existência de Deus por meio da lógica. Este é um conceito puro da razão, uma ideia que opera como um arquétipo, modelo de perfeição, que nunca encontra algo que lhe corresponda na experiência. Sua função tem melhor uso para regular o entendimento, do que para abrir horizontes de novos objetos.

Kant afirma que o “ser absolutamente necessário” é formado através do raciocínio hipotético seguinte: se temos “existe algo, seja o que for”, logo “temos que admitir também que algo existe necessariamente”(KANT, KrV A584/ B612)<sup>1</sup>. No entanto, ao se formular tal raciocínio, e ao pretender que através dele alcancemos uma efetividade, se ignora as condições que a nossa faculdade do entendimento carece para estabelecer relações entre conceitos e sensações.

Os defensores da prova ontológica muitas vezes apresentam definições meramente (nominais), revelando apenas proposições analíticas e outras características lógicas. Afiram que se trata de algo “cuja não-existência é impossível”(KANT, KrV A592/ B620). No entanto, essa afirmação não satisfaz o leitor e ele é imbuído a questionar quais são as condições que nos impedem de suprimir em pensamento algum objeto. Ou ainda, resta-nos saber se diante de um termo como “incondicionado” acabamos por deixar de exigir aquelas condições necessárias para que um objeto seja dado ao nosso entendimento. Quer dizer, em que medida essa palavra pode nos esclarecer se por este conceito, de ser incondicionadamente necessário,

---

<sup>1</sup> Como teremos de nos remeter diversas vezes às mesmas obras, para facilitar sua nomeação faremos as seguintes adaptações: a *Crítica da razão pura* será também nomeada primeira *Crítica* ou KrV. Será aqui utilizado o sistema de citação recomendado pela *Kant-Gesellschaft*, sendo empregadas as seguintes abreviaturas: KrV para a *Crítica da razão pura*; Log para o *Manual dos cursos de lógica geral*. À direita das abreviaturas, seguem a indicação da obra completa de Kant editada pela Academia Real Prussiana de Ciências (Akademie-Ausgabe, AA), o número do volume e a respectiva página. As traduções da primeira *Crítica* são de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; as da *Lógica*, de Fausto Castilho; as de *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* são de Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Inês Ribeiro Ferreira e Joana Quaresma Luís.

podemos obter um conhecimento teórico, ou se já não possuímos nenhum conteúdo objetivo ao qual possamos nos referir.

Do que tratam exatamente o conceito e o conceito puro? Podemos considerar o “ser absolutamente necessário” como conceito da razão? Por que o conceito puro da razão funciona melhor para impor limites ao entendimento, do que para estendê-lo a novos objetos?

## 1.2 O ânimo e suas divisões

Kant denomina de ânimo (Gemüt) o conjunto total de nossas representações. A representação (Vorstellung) é qualquer modificação do estado do ânimo. Como a representação é o ponto mais simples da filosofia kantiana, ela não poderá ser definida em partes, pois, para isso, precisaríamos recorrer a outras representações (KANT, 2002, p. 71 – Log., AA9: 34).

O ânimo é dividido em duas partes. Ele recebe um corte “ao meio” se opondo em dois campos que não possuem comunicação direta. Uma das partes, comumente denominada de faculdade inferior, é a sensibilidade (Sinnlichkeit). Esta denominação é atribuída à sensibilidade porque ela só dá ao pensamento a parte material. Ela também é reconhecida como faculdade da receptividade (Receptivität) por ser passiva, isto é, por receber a matéria do conhecimento; outra parte, comumente chamada de faculdade superior - por submeter a matéria recebida a regras e conceitos- é o intelecto (Verstand). Ela também é reconhecida como faculdade da espontaneidade (Spontaneität), e recebe este nome porque esta faculdade é discursiva, opera com o material recebido da sensibilidade (KANT, 2002, p. 75 – Log., AA9:36).

É dito que a sensibilidade opera por intuições, enquanto o intelecto opera por conceitos. Para a maioria dos filósofos modernos, a transição de um conteúdo sensível para um conteúdo intelectual se dá de maneira contínua. É assim com Hume, da passagem das impressões para as ideias. E com a filosofia de Descartes, onde sentir e pensar são uma “mesma coisa”. Nas Meditações Cartesianas, quando o autor se prepara para fazer uma crítica radical do conhecimento, ele começa analisando os sentidos, depois inicia uma análise do

sonho, etc., depois dos objetos matemáticos, passando assim de uma faculdade à outra sem ruptura, de maneira continuada. Isso quer dizer que para esses autores não há um corte profundo do ânimo ao meio, ou uma separação radical entre intelecto e sensibilidade. No entanto, no sistema kantiano há uma separação radical entre a parte sensível e a parte discursiva como vimos acima. E se torna necessário salientarmos as distinções do entendimento e da sensibilidade em suas operações com o conceito (Begriff) e com a intuição (Anschauung).

A intuição é uma percepção (representação com consciência) objetiva, imediata e singular. Ela é objetiva, pois se refere a um objeto; é imediata porque recebe diretamente a matéria da sensação; e singular, pois se refere ponto a ponto ao objeto intuído. Sendo assim, quando estou tendo a intuição desta folha em que escrevo, recebo sem intervenções as sensações dela, e a percebo ponto a ponto, com suas particularidades, sua cor branca, sua maciez, etc. Isto é, tenho a intuição desta folha singular com todas as suas características.

O conceito também é uma percepção objetiva, porém mediata e geral. Ele é mediato porque opera por meio de notas, portanto, é discursivo. Ele é geral porque se refere a vários objetos. Assim, quando tenho o conceito de papel eu o defino como uma unidade geral que contém várias notas comuns. Poderíamos estipular a título de exemplo que as notas que reunimos sobre o conceito de papel são: objeto achulado, feito de material fibroso, tem o formato de folha ou rolo. Por *meio* destas notas pensamos num conceito que se aplica, de forma geral, a todos os objetos que possuem estas características: a esta folha que escrevo aqui, a esse papel que você tem sob suas mãos, e a vários outros.

O conceito tem matéria e forma. Forma é a universalidade, e matéria o seu objeto. Quanto ao objeto, podemos dizer que o conceito é puro, ou empírico. O conceito empírico é formado a partir das três atividades do intelecto, chamadas: comparação, reflexão, abstração. Portanto, para fazer um conceito passamos por estas três operações lógicas do intelecto. Primeiro decido comparar “n” objetos; depois reflito sobre suas notas em comum, ou traços de intuições; finalmente abstraio todas suas dessemelhanças. Por exemplo: vejo três objetos na minha sala e começo a compará-los. Percebo que esses objetos têm como que quatro estacas, ou pernas, um tampão sobre elas, e um encosto. No entanto, uma é feita de madeira, outra é de plástico e possui braços, e a última é de ferro e possui um estofado. Eu abstraio as

características distintas dos três objetos comparados, e reúno suas notas numa unidade geral que denominarei de cadeira (KANT, 2002, p. 187 – Log., AA9: 94).

Acabamos de ver como se forma um conceito empírico. O seu conteúdo advém da experiência. Após termos formado este conceito, e se estamos numa situação que percebemos um objeto qualquer, e se também notamos que ele possui as três notas do conceito formado, então podemos dizer que o conceito subsume aquele objeto. Porém, há também o conceito puro que leva este nome por não ser extraído da experiência. Ele recebe o seu conteúdo do intelecto (KANT, 2002, p. 183 – Log., AA9: 92).

Para tratarmos do “ser absolutamente necessário”, que Kant afirma ser um conceito puro da razão, teremos que expor outra marcação muito importante do sistema kantiano. A primeira divisão do ânimo que mostramos foi entre a sensibilidade e o intelecto. Esta divisão além de diferenciar Kant dos demais modernos, como Hume, Leibniz e Descartes, o remete para um tipo de sistema mais medieval como em Tomás de Aquino - que possui uma divisão interna com grupos bem delimitados de faculdades: imaginação, intelecto, sensibilidade; ou antigo, como Aristóteles, que possui a divisão entre (*nous* e *aisthesis*).

O segundo corte se refere à parte superior do ânimo, ele modifica completamente a forma de tratar o conhecimento metafísico e ontológico. Este corte kantiano apresenta a divisão do ânimo entre a razão (*Vernunft*) e o intelecto (*Verstand*). Se com o primeiro corte Kant se distingue dos modernos, com o segundo ele se distancia de todos os autores metafísicos que acreditam ser possível obter conhecimento teórico através de ideias.

A principal característica que distingue a razão do intelecto é a congruência com a experiência. A experiência está sob o campo fenomênico, situado na sensibilidade. Enquanto o intelecto tem congruência com a experiência, a razão não consegue se referir a este campo. Ambas as faculdades operam por conceitos, mas de uma dizemos que opera com conceitos do intelecto; de outra, com conceitos puros da razão, também denominados de ideias.

Aproveitando uma lição de Wolff, a de que é melhor utilizar uma linguagem natural, do que artificial, quando for cunhar os conceitos, Kant retoma a filosofia platônica e aristotélica para precisar a distinção entre razão e intelecto. O ideal, segundo Wolff, seria através de uma linguagem natural, construir uma linguagem conceitual. Assim, se evita o uso contínuo de uma linguagem artificial, que dificulta a compreensão do leitor e gera a dificuldade de quase se ter uma nova língua (WOLFF, 2006, p. 180 – 182).

Em conformidade com este conselho, Kant aproveita o termo ideia que remonta a Platão, e categoria, que remonta a Aristóteles, já que essas palavras possuíam algumas das características que ele iria usar para tratar das operações da razão e do intelecto. Uma vez encontrado os termos, sua tarefa se dirige para uma definição mais precisa dos mesmos. Segundo Kant:

Forjar palavras novas é pretender legislar sobre as línguas, o que raramente é bem sucedido e, antes de recorrermos a esse meio extremo, é aconselhável tentar encontrar esse conceito numa língua morta e erudita e, simultaneamente, a sua expressão adequada (KANT, KrV A312/ B369).

Tendo adotado este conselho, Kant passa a analisar como a palavra ideia era empregada por Platão em sua filosofia. Segundo ele, a ideia platônica nunca provinha dos sentidos. E, além disso, essa palavra nunca possuía nenhuma congruência com a experiência. Ora, a faculdade da razão em Kant também não possui congruência com a experiência. Isso quer dizer que através de um conceito puro da razão (ideia) não conseguimos localizar, ou ter alguma referência do mundo fenomenal, ou, da experiência.

Em oposição à ideia platônica, Kant encontra na categoria de Aristóteles um conceito que possui congruência, se apresentando como sendo chaves de experiências possíveis. Este termo aristotélico é útil para a filosofia kantiana, uma vez que ele precisa salientar a operação do intelecto que, embora não provenha dos sentidos, “soletra simples fenômenos pela unidade sintética para podê-los ler como experiência” (KANT, KrV A314/ B371).

Aristóteles foi o primeiro a tratar sobre as categorias, ou predicados, que em sua filosofia funcionam como os modos pelos quais nós podemos dizer o ente. Num primeiro momento, o filósofo de Estagira afirma que o ente se dá segundo dez predicamentos e pós-predicamentos: “Substância, Quantidade, Relação, Qualidade, Quando; Onde; Estar-em-uma posição; Ter; Fazer; Sofrer.”(ARISTÓTELES, 2005, p. 202). Posteriormente, ele acreditou encontrar mais cinco modos e os denominou de pós-predicamentos<sup>2</sup>. Embora Kant faça uso

---

<sup>2</sup>Kant faz uma crítica ao modo com Aristóteles expõem as suas categorias. Segundo o filósofo alemão, a falta de um princípio para deduzir de uma só vez e exaurir todos os elementos das categorias, fez com que Aristóteles reunisse aqui e ali os elementos que lhe apareciam. No entanto, para exemplificar a falha desse método, ele acaba citando em (A81/ B107) que, após apresentar dez predicamentos, Aristóteles teria falado em mais cinco pós-predicamentos. Aqui Kant comete um erro histórico, pois os pós-predicamentos foram sugeridos por Porfírio de Tiro.

deste termo aristotélico, suas categorias são diferentes, e segundo o mesmo, mais completas. Isto porque ele deduziu suas categorias estando de posse de um princípio<sup>3</sup>, enquanto Aristóteles reuniu alguns, incompletamente, à medida que lhes apareciam (KANT, KrV A81/B 107).

Por sua vez, em Platão, o termo ideia trata de algo que ultrapassava aquilo que Aristóteles compreendia como categorias. Na filosofia Platônica as ideias nunca são tiradas da experiência. A ideia para Platão é como um arquétipo, uma imagem, funcionando como uma perfeição almejada. Tratando do campo moral, uma ideia opera como um modelo de adequação do qual você pode ir se aproximando. Para Kant, se tratando da moral, a experiência é uma péssima fonte para se obter princípios de ação (KANT, KrV A317/B374). Os modelos devem ser buscados em conceitos puros - independentes da experiência - da razão. Portanto, Platão felizmente notou que a faculdade de conhecimento carece de uma coisa que ultrapassa aqueles conceitos puros descobertos por Aristóteles que operam como chaves de explicações dos objetos (KANT, KrV A314/B371). No entanto, Platão não emprega o termo ideia apenas para o estudo da moral, estendendo também para o campo especulativo. Kant não acompanha o filósofo ateniense nesse ponto, e com os próximos esclarecimentos das divisões do ânimo isto ficará mais claro.

Pelo que foi exposto até o momento, podemos dizer que Kant estabelece dois impedimentos para as antigas pretensões metafísicas. Um deles se dá pelo primeiro corte que apresentamos. Há uma barreira no ânimo, pois as representações não transitam da parte inferior para a parte superior. Tem-se uma separação entre intelecto e sensibilidade. Ora, o filósofo de Königsberg afirma que a intuição só ocorre na parte inferior do ânimo. Sendo assim, não existe uma possibilidade de intuição intelectual no seu sistema (KANT, KrV B309). Isto afasta o seu método de autores como Platão, Descartes, Agostinho, onde um tipo de intuição não sensível é possível.

---

<sup>3</sup>A crítica feita por Kant a Aristóteles devido sua maneira rapsódica de tratar as categorias – sem um princípio norteador para sua dedução – é confirmada e ecoada pelo tradutor e comentador José Veríssimo Teixeira na tradução mencionada acima: “A apresentação da tábua das categorias, como está posta no tratado das Categorias, é simples e direta. Nela, positivam-se elementos da lógica aristotélica, mas não se explica de onde eles são obtidos, nem de que modo. Mais – não se observa, no tratado, qualquer interesse do filósofo naquilo que seria uma marca da preocupação de Kant, em face de suas próprias categorias, isto é, na dedução das categorias.”(ARISTÓTELES, 2005, p.11).

Para Descartes, em contraste, nossa idéia de Deus é a representação imediata em pensamento de uma “natureza verdadeira e imutável” – a natureza de um ser supremamente perfeito, no qual todas as perfeições são dadas a nós em sua unidade indivisível. A partir de nossa idéia de tal natureza, adquirimos conhecimento das propriedades quer pertencem a ele pela predicação dessa natureza a qualquer coisa que possa ser retirada dela – incluindo, é claro, a existência necessária que pertence a ele juntamente com todas as outras perfeições. Com efeito, Descartes vê as idéias de naturezas imutáveis e verdadeiras não só como conceitos, mas também como intuições (no sentido Kantiano) de objetos que eles representam (A.WOOD, 2008, p. 132).

Em Descartes, além da intuição sensível, existe uma intuição intelectual. O que se visa permite uma representação clara e distinta da coisa. Em Platão há um direcionamento da “visão” para o inteligível. Pela contemplação e pela depuração dos enganos dos sentidos, pode-se chegar às essências imutáveis. Aqui temos uma espécie de intuição intelectual que não é enganadora como a intuição dos sentidos. Em Agostinho temos a inspiração divina. Na filosofia dele é possível obter uma luz, o que você não alcançaria pela razão, poderia obter pela fé. Todos esses modelos de filosofia entram em cheque, uma vez que Kant restringiu a intuição apenas à parte da sensibilidade onde se dá o mundo fenomênico.

Outro impedimento que vimos é a consequência da separação das faculdades da razão e do intelecto. Esta última, uma faculdade que possui congruência com a sensibilidade, tem a possibilidade de produzir conhecimento, que em Kant é a soma de intuição mais conceito. Já a faculdade da razão, que possui conceitos puros que ultrapassam o campo da sensibilidade, não é uma fonte segura para se produzir conhecimento teórico. Isso se dá, pois o conhecimento teórico em Kant exige o lado intuitivo da percepção. Não basta possuir uma estrutura conceitual que respeite as regras da lógica, a relação com a intuição torna-se necessária para verificarmos se o conceito tem um referente, se ele efetivamente pode ser preenchido por conteúdo objetivo. Mas se a faculdade da razão não nos permite buscar uma congruência com a sensibilidade através dos seus conceitos puros, qual a utilidade que ela tem no sistema kantiano? O seu uso quando corretamente empregado nos é útil para regular o conhecimento; criticar os limites das faculdades; orientar-nos no campo da práxis, onde seus conceitos puros, ideias, orientam nossas ações por aproximação de um fim, e não por congruência. Sendo assim, Kant resguarda para a razão o campo moral e regulativo. Anteriormente, os filósofos que pretendiam fazer da metafísica um campo de conhecimento teórico, acreditavam poderem

fazer ciência dos objetos mundo, alma, e Deus. Agora, com a cisão entre intelecto e razão, o conhecimento desses objetos foi colocado em questão.

### **1.3 Os conceitos puros**

Falamos que havia dois tipos de conceitos. De um lado, temos o conceito empírico, formado a partir das três operações do intelecto denominadas comparação, reflexão, abstração. Este conceito tem como fonte a matéria recebida das intuições. De outro lado, temos também um conceito puro, este, por sua vez, é independente da sensibilidade, ele não é contaminado por ela. No entanto, existem dois tipos de conceitos puros: um é o conceito puro do intelecto (categorias); outro é o conceito puro da razão (ideias). A analítica nos mostra que o conceito puro do intelecto é obtido por uma dedução transcendental.

O método adequado para se obter como os conceitos puros do intelecto são possíveis é através de uma dedução de um princípio. Segundo Kant, o método empregado por Aristóteles, que mencionamos de passagem aqui, não é satisfatório. Pois por meio dele, são tomados de forma rapsódica vários conceitos que podem ser a priori, ou não, à medida que eles vão aparecendo. Assim, fica impossível saber se a lista desses conceitos foi esgotada e qual será o fio condutor para organizá-los (KANT, KrV A67/ B92).

Qual o fio condutor que Kant utiliza para desvendar todos os conceitos puros do intelecto, de que forma seria possível revelar de modo acabado esgotando todas as possibilidades desta faculdade?

Segundo Kant, sua filosofia acessa os conceitos do intelecto através de um princípio, assim eles surgem do intelecto de acordo com uma unidade e ligados entre si por um “conceito ou uma ideia”. Sendo esses conceitos puros derivados de um princípio e relacionados a partir de um fio condutor, eles permaneceriam organizados e fechados num conjunto. Evitando assim dúvidas sobre o número de conceitos, ou mesmo da possibilidade de se acrescentar mais algum elemento ao grupo. Mas para entender melhor esse fio condutor traçado por Kant na organização desses conceitos é melhor clarear ainda mais o que ele caracteriza como sendo as operações do entendimento (KANT, KrV A67-68/ B91-92).

A operação do entendimento é discursiva, assim como toda a parte superior do ânimo, como várias vezes reiteramos. Isso se dá por ele operar por conceitos, ou seja, de modo mediato e espontâneo. Esses conceitos se situam em “funções”, isto é, operações responsáveis por organizar “várias representações” sob uma “representação comum”.

Já tratamos brevemente sobre a formação de conceitos empíricos que se dá através da comparação, reflexão, abstração. Aqui observamos que uma das atividades da parte espontânea do ânimo, sem ainda discriminá-la, é a faculdade da razão, ou do intelecto, é a de aglutinar sob uma representação comum diversas representações.

Essa ordenação de uma representação por outra representação é o modo espontâneo de operar do ânimo, também denominado de pensamento. O Intelecto é capaz, portanto, de formar conceitos, e também por intermédio destes, de formular juízos.

Mas o que seria o juízo? É o conhecimento mediato do objeto, como no conceito. Ele é a “unidade da consciência” de “diversas representações”, ou (e aqui se precisa melhor em diferença aos conceitos) a unidade da consciência da “relação” entre diversas representações. Assim, em cada juízo (Urteil) uma unidade de diversas representações (conceito) é relacionada à outra unidade de representações (outro conceito). Essa relação de conceitos comprehende, por sua vez, outra representação, que se refere a um objeto (KANT, Log., AA9: 101, e KrV B93).

Portanto, o juízo é visto como a representação da representação de um objeto. Devido a este modo mediato de representações que se referem a outras representações, tem-se nos juízos conceitos que são válidos para várias outros conceitos. Para tornar isso mais claro, Kant dá o seguinte exemplo: no juízo “todos os corpos são divisíveis, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenómenos que se apresentam a nós” (KANT, KrV A69-69/ B 93-94). Sendo esta operação de referir uma representação à outra o modo característico do juízo, e sendo esta a forma pela qual se dá tudo o que entendemos como faculdade espontânea, então também dizemos que é a forma de operar do intelecto em geral. Podemos dizer que todas as ações do intelecto podem ser reduzidas a juízos, quer dizer, aqui podemos dizer que ele é considerado uma “faculdade de julgar” (KANT, KrV A69/ B 94).

Para dar, de uma só vez, todo o leque das funções do entendimento, Kant expos totalmente as funções da unidade nos juízos. Para isso, ele ignorou todo e qualquer conteúdo dos juízos ficando apenas com sua simples forma operacional. Através dessa estratégia, ele

percebeu que as formas das funções do pensamento são de quatro tipos, cada uma contendo três momentos. Ele denominou essas funções de tabela dos juízos, são elas: i) Quantidade dos juízos (Universais, Particulares, Singulares); ii) Qualidade (Afirmativos, Negativos, Infinitos); iii) Relação (Categóricos, Hipotéticos, Disjuntivos); iv) Modalidade (Problemáticos, Assertóricos, Apodíticos)(KANT, KrV A 70/ B95).

#### **1.4 A Lógica**

Kant utiliza várias designações para se referir à parte superior do ânimo. Parte espontânea, operações do entendimento, faculdade judicativa, lógica. Esta última aparece no seu texto dividindo o ânimo no primeiro corte fundamental que mencionamos, sendo a Lógica englobante de toda a parte superior, e a Estética responsável por toda a parte inferior. Estética e Lógica são as duas ciências propedêuticas para Kant, sendo a última responsável pelas funções, e a primeira pelas afecções. Podemos ter representações claras e distintas tanto numa região do ânimo, como na outra. Aqui nos interessa centrar na parte superior do ânimo, que possui a gama de operações apresentada na tabela dos juízos, e que por vezes é denominada de Lógica Geral (allgemeine Logik).

Qual a posição da Lógica Geral, quer dizer, o que é esta lógica enquanto disciplina preparatória? Ela é o fundamento de todas as outras ciências, e é preparatória ou propedêutica para todas as demais ciências, pois se ocupa com as regras gerais de todo o pensamento. A Lógica Geral não se importa com a matéria do conhecimento, ou de onde vêm os conceitos que ela opera. Como ela se centra sobre a técnica de todo e qualquer uso geral da razão e do intelecto, e não discrimina qualquer uso objetivo, ela se torna preparatória para todo e qualquer uso específico posterior das faculdades da razão e do intelecto. Sendo assim, qualquer uso de alguma ciência tem a Lógica Geral como propedêutica(KANT, 2002, p.29 – Log., AA9: AA 13).

Visto a característica mencionada acima, também dizemos que a Lógica é um cânon (Kanon), e não pode ser tomada como um órganon (Órganon) das ciências. Ela não pode ser considerada órganon, pois ela não possui nenhuma instrução de como obter algum conhecimento. Uma ciência que é um ótimo órganon é a Matemática. Ela possui instrumentos

para construção de conhecimento, ela também possui princípios para, a partir deles, deduzir e ampliar por via demonstrativa seu campo, produzindo então conhecimento, e assim por diante. Já a Lógica não tem nenhuma instrução sobre um objeto de estudo, muito menos um recorte de campo e princípios próprios. Ela lida tão simplesmente com as regras de operações do próprio pensamento, nos mostrando se as operações são corretas ou falsas (KANT, 2002, p.29 – Log., AA9: 13). Carl Christian Erhard Schmid definiu assim no seu dicionário de Kant: “Canon-significa 1) em geral: uma ciência do uso correto de uma faculdade do conhecimento; Órganon-significa 1) em geral: uma ciência das regras mediante as quais uma ciência é possível”(SCHMID, 1996, “Canon” p.133, “Organon” p.412).

Tanto a Lógica Geral como a Metafísica são tidas como ciências puras, isso porque elas não têm contato com a sensibilidade. No entanto, a Lógica não é uma ciência de objeto, ela não pretende – como a Metafísica feita pelos antigos – obter conhecimento teórico. Ela é uma ciência do pensamento apenas. Ou dizemos que ela não é uma ciência de objeto, ou dizemos que ela possui como objeto apenas as regras do pensamento, são elas: “conceitos, juízos, ilações” (KANT, 2002, p. 69 – Log, AA9: 33).

Por se ocupar apenas com a forma lógica, ou seja, por querer saber tão simplesmente se um pensamento é correto, ou falso, a Lógica Geral é a mais formal das ciências. Neste sentido alógica de Jäsche afirma que ela é duplamente uma ciência racional. Isso se dá porque todas as ciências, e também a Lógica Geral, são racionais em sua forma, mas ao contrário das demais ciências, ela é racional também na matéria – uma vez que consideramos que sua matéria, ou objeto, é apenas as regras do pensamento em conceitos, juízos e ilações (KANT, 2002, p. 31 – Log., AA9: 14).

Finalmente temos que a Lógica Geral é um conhecimento de si mesma. Sua matéria é o próprio pensamento, quer dizer, a razão e o intelecto se debruçam sobre si mesmos e se atêm as suas regras gerais de funcionamento, sendo, por isso mesmo, essa ciência propedêutica indispensável para qualquer uso posterior da razão ou do intelecto.

Vimos várias características da Lógica Geral, sendo uma delas não se preocupar com a origem dos conceitos. Ela simplesmente opera com os conceitos que chegam até ela através da forma do pensamento. Aqui resta também saber como diversas representações são reduzidas, analiticamente, a um conceito. Sendo assim, independente do uso que façamos da parte superior do ânimo, teremos que respeitar as formas do pensamento, ou seja, a tabela dos

juízos. No entanto, temos outra Lógica também que se preocupa em como a faculdade do Intelecto se refere à região da sensibilidade, ou, mais especificamente, “mundo fenomenal”. Ela é denominada de Lógica Transcendental (*transzendentale Logik*), pois não se atém apenas em uma análise do conceito, como a outra, mas quer estabelecer qual é a “síntese pura” das representações. E por “pura” e por “transcendental” Kant estabelece aquilo que é anterior e que possibilita a experiência (KANT, KrV B104).

O que há de semelhante nas duas que faz com que tanto uma como a outra sejam chamadas de lógica? O mesmo tipo de função que faz com que várias representações sejam unificadas num juízo, também faz com que um conceito puro unifique o diverso recebido das formas puras da intuição (espaço e tempo). Ou seja, um mesmo entendimento que unifica as representações num juízo na Lógica Geral, através de uma unidade analítica, também unifica o diverso da representação recebido pela intuição pura através de uma unidade sintética a priori (KANT, KrV A74/ B105).

Agora nos resta saber qual a diferença entre uma e outra lógica. A Lógica Geral, como vimos, não se preocupa com a origem dos conceitos, ou seja, não investiga de onde surgem os conceitos com os quais opera. Além do mais, ela é uma operação geral do pensamento que faz completa abstração do conteúdo, se voltando apenas para as operações de conceito, juízo e ilação. De uma unidade geral do entendimento ela deduz quais são todos os tipos de juízos existentes. Sendo assim, para qualquer uso do entendimento, que é um uso judicativo, utilizamos algum juízo da tabela deduzida.

Já a Lógica Transcendental se preocupa com a origem das representações. E além do mais, ela se importa com o trajeto que as representações tomaram para chegar até às faculdades do ânimo. Diferindo das operações dos juízos que apenas se interessam pela correção das relações entre conceitos, ela é responsável por dar uma unidade sintética ao diverso das representações que ela recebe da intuição pura. Sendo assim, a Lógica Transcendental tem uma função de formar conceitos a priori, dando unidade a representações que são recebidas num estado em que ainda podem receber determinações intelectuais – já que a forma dada pelo espaço e o tempo à matéria das sensações ainda não é suficiente para termos um conhecimento. Sendo assim, é através dela que damos o primeiro passo para termos um tipo de conhecimento propriamente dito.

Para esclarecermos melhor o que vem a ser essa síntese, e qual as etapas percorridas por ela, ficaremos com uma definição mais geral utilizada por Kant na *Crítica da Razão Pura*: “Entendo por síntese o acto de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (KANT, KrV A73/ B103). Ora, vimos que as operações da Lógica Geral são capazes de dar unidade a diversas representações de modo analítico a um conceito, ou a um juízo. Notamos também que há uma semelhança na função do entendimento, pois ela é capaz de dar uma unidade no juízo, e também possibilita uma unificação sintética na Lógica Transcendental. Mas agora se acrescenta um termo novo, ao qual devemos prestar muita atenção, pois é determinante para a filosofia kantiana e para este texto que desenvolvemos aqui. No parágrafo citado agora por nós é empregada a palavra “conhecimento”. Então é mister compreender bem o que é necessário na filosofia kantiana para que ele ocorra.

## 1.5 O conhecimento em Kant

Representação é o gênero maior. Uma representação com consciência se chama percepção. A percepção subjetiva se chama sensação. Ela não pode ser comunicada, pois não é objetificada, é apenas a mudança de estado do sujeito. A percepção objetiva se chama conhecimento. Este conhecimento pode ser intuitivo, ou conceitual. A intuição é imediata e singular, ela remete ponto a ponto a um objeto de forma direta (KANT, KrV A320/ B377). O conhecimento intuitivo é o primeiro com o qual nós nos deparamos (KANT, KrV B1). O conceito pode ser puro ou empírico. Se for empírico ele é formado pelas operações de reflexão, abstração, comparação. O conceito puro pode ser formado por ideias (Razão) ou por categorias (Intelecto). Ora, neste parágrafo confirmamos que percepção objetiva é conhecimento. Sendo assim, quando temos operações apenas por conceitos (pensamentos), temos que admitir que haja algum tipo de conhecimento. No entanto, em algumas passagens Kant afirma que a Lógica Geral, por não se preocupar com a origem dos conceitos, e por fazer total abstração de conteúdos, se faz como disciplina propedêutica que não produz conhecimento. Ela não é órganon (KANT, 2002, p. 29 – Log., AA9: 13). Contudo, em outras partes do texto, ele afirma que o conhecimento só começaria a ocorrer “pela primeira vez no

sentido próprio da palavra” com a unidade sintética das categorias (KANT, KrV A78/ B104). Sendo assim, haveria alguma contradição no texto kantiano acerca do que caracteriza o conhecimento?

Não há contradição alguma. O que ocorre são níveis distintos do que seria o conhecimento. Com a sensação temos um tipo de percepção baixíssimo e incomunicável, “conheço” apenas como sou afetado pelo objeto. Com a intuição já temos suas formas puras, espaço e tempo, que organizam a matéria provinda da sensação, dando-nos algum tipo de percepção objetiva (conhecimento). O pensamento, ou as operações por conceito, apenas às vezes é chamado de conhecimento. No entanto, não se trata de conhecimento teórico. Para haver conhecimento teórico é necessário conceitos com intuições, portanto, é neste sentido que Kant afirma:

**Pensar** um objecto e **conhecer** um objecto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objecto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objecto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, **nada haveria nem poderia** haver a que eu pudesse aplicar o meu pensamento (KANT, KrV B146, grifo nosso).

Como a lógica lança mão de seu conteúdo, se preocupando apenas com a forma do pensamento e como ele ocorre em conceitos, juízos e ilações, nós dizemos que ela é uma disciplina de correção, pouco se importando com a verdade de suas proposições. Kant afirma:

[...] eis porque, enquanto propedêutica, a lógica é apenas como a antecâmara das ciências e, tratando-se de conhecimentos, pressupõe-se, sem dúvida, uma lógica para os julgar, mas tem que procurar-se a aquisição destes nas ciências, própria e objectivamente designadas por esse nome (KANT, KrV IX).

Já uma ciência teórica precisa se preocupar com a verdade das suas proposições, além do mais, ela precisa demonstrar o seu conteúdo, seja através de um modelo matemático.

A Lógica é uma ciência duplamente racional. Ela é racional em sua forma, e nisso não difere das demais ciências, mas é racional também no seu conteúdo, pois se ocupa apenas das regras gerais do pensamento. Sendo assim, por vezes, nós a denominamos de disciplina do pensamento, por operar por meio de conceitos apenas. Porém, temos também a velha

Metafísica, que também é duplamente racional, uma vez que o seu conteúdo não possui congruência com a sensibilidade, portanto, sendo constituída meramente de ideias. Frequentemente a Metafísica reivindicou o conhecimento de Deus, da alma e do mundo. Ela deteve as maiores pretensões, e alegou poder alcançar a essência, ou o fundamento de todas as coisas. Ocorre que ela também opera por conceitos (ideias são conceitos puros da Razão), e posto que na passagem “B 377” Kant denominou conhecimento qualquer percepção objetiva, ou seja, inclusive o mero pensamento, isso poderia nos levar a crer que através da velha Metafísica poderíamos obter algum tipo de conhecimento.

Nada poderia ser mais enganoso. O problema com a velha Metafísica estaria justamente em pretender alcançar objetos sem passar pela síntese das categorias. Através de conceitos puros (ideias), ela pretendeu produzir conhecimento teórico no seu campo de estudos, caindo na ilusão de conseguir provar o seu objeto sem recorrer a intuições.

Para deixar bem claro a separação entre essas duas disciplinas do pensamento, Kant livrou a Lógica Geral de toda pretensão de produzir conhecimento, de ser um organon, se opondo à filosofia aristotélica – em que o Filósofo acreditava que a ciência que ele criara seria capaz de construir conhecimento. “Também é digno de nota que não tenha até hoje **progredido**, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar.” (KANT, KrV BVIII). Ele afirma em “B 308” que não é apenas por um raciocínio não ser contraditório que ele seja verdadeiro ou falso, quer dizer, ele seria tão somente correto do ponto de vista lógico. Para respondermos de vez essa questão, exporemos um silogismo com premissas evidentemente falsas: i) Todo “Mamífero” é “Alado”; ii) Todo “Peixe” é “Mamífero”; iii) Todo “Peixe” é “Alado”. Esse formato de silogismo foi chamado pelos escolásticos de “Barbara”. Isso ocorre porque o nome Barbara possui três letras “a”, que dentro do critério deles significava o juízo universal afirmativo “Todo S é P”. O que nos interessa aqui é salientar que o formato “Barbara” é correto do ponto de vista lógico, e quando ele aparece em algum raciocínio, temos que admitir a sua coerência lógica. No entanto, essa coerência do formato lógico não nos diz nada a respeito da verdade do que está sendo afirmado ou negado nas preposições.

A Metafísica não se importa com a correção das formas do pensamento como a Lógica Geral. Ela utiliza dos princípios lógicos – identidade, não contradição e terceiro excluído –, para “construir conhecimento” formal sem precisar recorrer a intuições. O problema com essa

pretensão é justamente o fato de que ao abrirmos mão da intuição, nós ficamos sem uma referência para afirmarmos se o conhecimento pretendido é verdadeiro ou falso. E como vimos que em Kant não existe algum tipo de intuição intelectual, se deixarmos a experiência de lado, ou seja, a faculdade que dá acesso ao “mundo fenomênico”, ficamos sem nenhuma referência para produzirmos conhecimento (KANT, KrV B309).

Fizemos essa importante digressão sobre as condições e tipos de conhecimento no Kant crítico. Ela nos ajudou a delimitar melhor a importância da Lógica Transcendental em face da Lógica Geral. Tendo visto as qualidades que permitem um conhecimento teórico na Lógica Transcendental, precisamos agora voltar à questão da síntese, expor melhor como ela ocorre, e por quais etapas ela passa.

## 1.6 A síntese nas duas edições

A síntese a priori é a unificação do diverso das representações num todo organizado. Ela é a operação que organiza, dá unidade às representações, e faz isso a priori, ou seja, é anterior à experiência (transcendental). Kant fala em três momentos da síntese na dedução “A”. Primeiro o diverso da representação é recebido pelas formas puras da intuição, depois há uma síntese da imaginação, e por último o entendimento reporta essa síntese a conceitos:

O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos a priori é o diverso da intuição pura; a síntese desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem *unidade* a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um objeto e assentam no entendimento (KANT, KrV A79/ B105).

Na introdução da *Crítica* é afirmado que todo o nosso conhecimento começa com a experiência. No entanto, não é ele provindo totalmente da experiência. Não há dúvida que temporalmente a matéria que recebemos através dos sentidos é o primeiro fato. No entanto, ela possibilita o funcionamento das nossas faculdades. Há algo do conhecimento que é “material”, que é o conteúdo que recebemos através dos sentidos, na parte do ânimo inferior. No entanto, há uma parte do conhecimento que não é material, que faz parte da própria estrutura do nosso ânimo, e essa estrutura é responsável por receber e organizar o conteúdo material do

conhecimento. Sendo assim, apesar de todo o conhecimento ter o seu ponto inicial na experiência, existe outro tipo de conhecimento que não se restringe a ela (KANT, KrV B1).

Vimos que a sensibilidade (Sinnlichkeit) se refere à parte receptiva do ânimo. As sensações (Empfindung) são os conteúdos recebidos na sensibilidade. As sensações podem ser subjetivas ou objetivas. Kant denomina intuição pura aquela parte da intuição que não é advinda das sensações. Como ela não pode ser dada pelas sensações, ela já existe no ânimo anteriormente à experiência. Esse tipo de conhecimento, que é anterior à experiência, a priori, Kant denominou puro. No caso da sensibilidade, a parte afetiva do ânimo, Kant isolou a intuição das sensações. Tendo apenas a intuição, num segundo passo, separou dela tudo que dizia respeito a sua parte material, a posteriori, restando apenas sua parte pura. Desta última parte advém a Estética Transcendental, que estuda as formas puras da intuição, que são duas: espaço e tempo (KANT, KrV A22).

As formas puras da intuição, espaço e tempo, são responsáveis por ordenar a matéria das intuições segundo certas relações. É com as formas puras da intuição que temos um primeiro momento para realização da síntese. A imaginação, num segundo passo, ordena o diverso fornecido pelas intuições puras. E por fim, o conceito dá unidade à ordem do diverso. Bem, essas três etapas da síntese são descritas na edição “A” da *Crítica*, mas são suprimidas na edição “B”. E embora não reste dúvida sobre a importância da síntese na filosofia kantiana, e sua centralidade para que o conhecimento possa se dar, as alterações explicativas entre a primeira e a segunda edição da “KrV” geraram muitos problemas. Em primeiro lugar, a imaginação ganhou pouco espaço na *Crítica*, sendo tratada em poucas passagens; além disso, parte das poucas passagens que se referiam à imaginação na primeira edição (A 100-103), foram suprimidas na segunda edição; por fim, há passagens em que a imaginação é mencionada como “função cega” (A 78), no entanto, em outras obras de Kant, como na *Antropologia* e na *Crítica do Juízo*, ela ganha características produtivas.

Essas alterações dos textos kantianos dificultam um posicionamento confiante sobre o local em que devemos situar a imaginação no ânimo – se na sensibilidade juntamente com as afecções, região passiva; se na parte superior, devido a alguma possível característica produtiva; ou mesmo se numa posição intermediária entre as partes. O dicionário de Howard Caygill (CAYGILL, 2000, p, 353) salienta a diferença entre o tratamento distinto que Kant dá à síntese nas duas edições. Na “*Dedução A*” são esmiuçados os três momentos transcendentais

da síntese, explicando detalhadamente como eles ocorrem, bem como suas importâncias para produção de conhecimento. Na “*Dedução B*” os momentos transcendentais e suas relações com o tempo é deixado de lado, e o autor passa a tratar mais de uma ligação geral da unidade da síntese no diverso (CAYGILL, 2000, p. 294). No entanto, o dicionarista afirma que mesmo tendo a segunda edição um enfoque maior na ligação geral da síntese, e de uma ênfase na apercepção – responsável última pela unidade do diverso na consciência, nós não podemos “desviar a atenção do contínuo papel das sínteses da intuição e imaginação, sob o signo de sua representação como ligação.” Sendo assim, nos deteremos um instante nesses três momentos que na edição “A” foram denominados de *síntese de apreensão na intuição*, *síntese de reprodução na imaginação*, e *síntese de cognição no conceito*.

### **1.7 Os três momentos da primeira dedução**

A primeira síntese descrita em “A” por “*synthesis speciosa*” que também é designada como “*síntese figurativa*”, ou “*de apreensão em intuição*”(CAYGILL, 2000, p. 294), recebeu este nome por se dar na intuição. A intuição é a faculdade da sensibilidade que recebe as representações. E vimos que ela possui uma parte empírica, composta da matéria do conhecimento, e uma parte formal, parte estrutural do ânimo que não pode advir da experiência, uma vez que ela condiciona a possibilidade de qualquer experiência. Ora, asrepresentações – modificações internas do ânimo – podem ser “*produzidas pela influência*” de fatores internos, ou externos; podem ser puras, ou empíricas, no entanto, como modificações internas, elas devem ser submetidas à forma do sentido interno. Essa forma que dá sentido a essas modificações internas é o tempo. É através da ordenação do tempo que temos o múltiplo das representações. Sendo assim, um primeiro passo para um conhecimento é a ordenação que o tempo dá a várias representações em um múltiplo (KANT, KrV A99).

Para que um diverso da intuição seja representado de modo ordenado, é necessário que várias “impressões” que recebemos isoladamente sejam distinguidas numa série temporal de sucessões (KANT, KrV A99). As várias impressões que recebemos “por si mesmas” (se nos é permitido forçar a linguagem), não possuem uma sucessão em sua matéria. É a nossa forma pura da intuição, o tempo, que como estrutura da nossa receptividade recebe esse

material ordenando-o numa série temporal. Aqui Kant denomina “impressão” o conteúdo que ainda não foi ordenado pelo tempo, para distingui-lo de “representação”, que já subentenderia uma ordenação do sentido interno. Apesar de que na *Estética Transcendental* tanto o espaço quanto o tempo foram referidos como formas puras da intuição, é o tempo que ganha destaque na síntese por fazer parte do sentido interno da intuição. Enquanto o espaço é necessário para que quaisquer “sensações sejam relacionadas como algo exterior a mim” (KANT, KrV A23), o tempo é necessário para que sejam possíveis quaisquer “fenómenos em geral” (KANT, KrV A31/ B47). Portanto, enquanto o tempo é condição de todos os fenómenos em geral, o espaço se limita a condicionar os fenómenos enquanto externos. Sendo assim, o tempo tem primazia como forma pura da intuição e aparece como primeiro momento para se obter uma síntese, uma vez que ele “é, sem dúvida, a condição imediata dos fenómenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenómenos externos” (KANT, KrV A34/ B51).

Kant afirma na dedução “A” que aquilo que permite a uma representação ser associada à outra segundo uma regra, é um princípio empírico já conhecido. Ele denomina reprodução essa associação de representações segundo uma regra. É certo que por vezes, quando temos consciência de uma representação, segue-se-lhe outra simultaneamente, ou em companhia. A capacidade de uma representação veicular outra por simultaneidade – mesmo sem a presença do objeto – é denominada de associação. Mas para as associações ocorrerem como uma regra é preciso que as próprias “aparências” estejam ligadas entre si. Se as associações fossem tiradas dos objetos (coisas em si), elas perderiam seu caráter de necessidade. No entanto, na filosofia crítica não temos objetos fora de nós, mas fenómenos, ou “aparências” que se mostram para nós de acordo com jogos internos da estrutura do nosso ânimo. Por existirem regras de associação das “aparências”, responsáveis por dar unidade a representações sucessivas, é que podemos falar duma faculdade da imaginação.

Vários exemplos podem ser dados sobre associações: da representação do cinábrio segue a cor vermelha; o diamante é acompanhado da dureza; o ouro é seguido do brilho. “Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto [...]” (KANT, KrV A100); se o diamante ora duro, ora mole; e se o ouro se mostrasse, por vezes, ofuscado de tal modo que os fenômenos não expressassem a submissão do diverso das representações a nenhuma regra, uma síntese de reprodução não seria possível. Ou seja, se não houvesse algo que liga o diverso da representação em sucessões, a faculdade da imaginação não teria papel algum.

É bem verdade que a associação foi muito explorada pelos empiristas John Locke e David Hume (CAYGILL, 2000, p. 42). Sabemos, também, que através da análise dela que Hume criou sua famosa crítica da causalidade. Para Kant, o filósofo escocês teria tirado o conceito de causa das associações daquilo que acontece com aquilo que antecede, ou seja, dum hábito<sup>4</sup> de conectar representações. Para Kant, as associações não são meros costumes advindos da experiência, nesse sentido. Ele não retira a regra da reprodução dos objetos exteriores, mas de uma estrutura a priori que faz a ligação do diverso fornecido pela intuição. É porque os objetos não são exteriores a nós (coisas em si), e porque eles aparecem para nós (aparência) segundo nossas determinações internas, que podemos falar de uma regra de ligação de representações. Para que possamos pensar numa sucessão de representações, quando se traça uma reta, por exemplo, é necessário que as representações iniciais da reta sejam unidas com as finais (KANT, KrV A102). Se não houvesse uma reprodução das partes iniciais da reta quando eu já estivesse nas partes finais dela, não seria possível traçar uma reta na consciência, ou ter alguma reprodução total. Mas se é possível ligar algo tão simples, ou associar uma banana, hoje verde, a uma amarela amanhã, é porque deve haver algo que torne essas reproduções possíveis. E se é verdade que podemos fazer essas associações, é porque temos uma faculdade da imaginação empírica.

Sendo assim, para que eu comprehenda que esta “dama da noite” que está desabrochada na minha frente é a mesma flor encolhida de horas atrás, é preciso que haja uma reprodução, associando a representação de horas atrás a esta. Primeiro vimos que o tempo é condição transcendental para a ordenação de qualquer “aparência”, seja a priori, ou a posteriori. Agora temos que, juntamente com a síntese de apreensão, para que possamos ter algum tipo de conhecimento, é necessário que exista a síntese da reprodução. Se além da sucessão temporal não ocorresse uma unidade sintética entre o diverso das representações, nem sequer conseguiríamos traçar uma reta virtualmente. Sendo assim, de acordo com a dedução da primeira edição, segue-se que temos uma faculdade transcendental da imaginação (KANT, KrV A102).

---

<sup>4</sup> “O ilustre David Hume (...). Deteve-se principalmente no princípio de causalidade e observou, muito justamente, que a verdade deste princípio (como de resto a validade objectiva do conceito de uma causa eficiente em geral) não repousa sobre nenhuma inteligência clara, isto é, nenhum conhecimento a priori e que, por isso, também não é, de forma alguma, a necessidade desta lei, mas uma simples possibilidade geral da sua utilização no decurso da **experiência** e uma **necessidade subjectiva** daí resultante, que designa por **hábito**, que constituem toda a autoridade desse princípio” (KANT, KrV A 760/ B 788, grifo nosso).

Finalmente temos a “síntese da recognição no conceito”. O conceito é responsável por unificar várias representações sob um gênero próximo. Apenas essa característica é suficiente para marcar sua importância para se ter um conhecimento. Para que um “objeto” se mostre como uma unidade é necessário que nós tenhamos uma forma de sintetizá-lo na unidade da nossa consciência. Pois, é sabido que na filosofia crítica não temos acesso ao “em si” - objeto fora da minha percepção- mas apenas ao modo como ele se dá aos jogos internos do meu ânimo. Por isso mesmo, para que haja uma unidade num “objeto qualquer” é necessário haver uma unidade sintética da minha “apercepção”. Primeiro o diverso da intuição tem que ser dado de modo simultâneo, em seguida, tem que haver uma reprodução desse diverso, que num terceiro momento será unificado por um conceito. E esse conceito, num último momento, terá de ser referido à unidade transcendental da nossa consciência.

Kant utiliza o exemplo do triângulo para auxiliar na compreensão. Segundo ele, para pensarmos um triângulo como objeto, fazemos a priori uma “*composição*” de três retas segundo uma regra que unifique o diverso das representações possibilitando um tipo X de intuição. Quer dizer, tem que haver um conceito que regre a minha composição, como numa “receita” que indica os passos de como cada reta deve ser traçada, ou combinada, etc. O conceito é o que unifica essas regras, e quando essas regras são aplicadas às composições, você tem uma intuição de um objeto “X” (KANT, KrV A105).

Composição é um termo utilizado para identificar um tipo de imaginação. E aqui, se trata de compor as retas de acordo com regras, sendo essas regras unificadas por um conceito, a partir do qual elas orientando o tipo de composição que deve ser feita. Assim, o conceito dá uma unidade para composição, e por isso, demarca o tipo possível de intuição que se tem quando se segue as regras para se formar um triângulo. É através da unidade das regras que um diverso é organizado de modo que se obtenha uma unidade da apercepção. O conceito é essa unidade que pode ser representada pelo objeto X. E o objeto X pode ser pensado pelos predicados que compõem um triângulo (KANT, KrV A105).

## **1.8 A dedução da segunda edição**

Vimos bem na dedução “A” os três momentos transcendentais da síntese. Já na dedução “B” foi escolhido uma estratégia diferente, e os três momentos transcendentais perderam espaço para uma análise geral da ligação do diverso da intuição numa unidade. Nesta dedução, Kant discorreu bastante sobre a ligação. Ele afirma que toda ligação é um ato do entendimento, pouco importando se é ligação da intuição, ou dos diversos conceitos. E a esse ato do entendimento de ligar intuições ou conceitos, ele dá o nome de síntese. Com isso, para que quaisquer objetos possam ser dados, as ligações das suas representações devem ocorrer a priori numa síntese. A ligação nunca pode ser tirada dos próprios objetos, ela sempre é um ato espontâneo do nosso entendimento de sintetizar a priori as representações que nos afetam. E para que tenhamos um objeto com uma unidade, além do diverso da intuição e da síntese desse diverso, é necessário que ocorra algo que dê uma unidade a esse diverso (KANT, KrV B130). No entanto, essa unidade não pode vir da ligação mesma, ao contrário, é a unidade juntamente com o diverso da representação que possibilita um conceito de ligação. Esta unidade também não pode vir da tábua das categorias, pois já podemos pensar numa ligação nos juízos, que por sua vez são funções lógicas que condicionam a estruturação das categorias (KANT, KrV B131). Portanto, tem que haver uma representação de unidade que é mais primordial que as categorias, e que não pode ser retirada do conceito de ligação. Essa unidade que permite a possibilidade das categorias, e até mesmo as ligações nos juízos é denominada “unidade sintética da apercepção”.

A “apercepção pura” foi o nome encontrado por Kant para tratar do ato de consciência que acompanha todas as nossas representações. A apercepção tem o papel de maior destaque na teoria, o que fica claro devido à argumentação utilizada para abrir o subcapítulo que trata dela. O “eu penso” deve acompanhar todas as minhas representações. Isso quer dizer, todas as minhas representações devem poder ser referidas como representações na minha consciência. Caso contrário, ou elas não poderiam ser pensadas, ou nada seriam para mim, o que daria no mesmo. Se por um lado é a intuição que possibilita termos representações antes mesmo de qualquer pensamento, é com o eu penso que podemos representá-las como nossas. Isso quer dizer que há uma relação necessária entre a intuição e o eu penso. No entanto, a representação de que uma representação é minha é um ato espontâneo, ele não pode pertencer à sensibilidade. Esse ato espontâneo do eu penso foi nomeado de “apercepção pura”. E por pura se comprehende que essa apercepção ao produzir o eu penso, que é uma representação que

acompanha todas as outras representações, não se mistura com elas. Além do mais, ela é transcendental, condição a priori de que quaisquer representações podem ser ligadas por ela possibilitando o conhecimento.

De acordo com Kant, dessa ligação originária da apercepção podemos extrair as seguintes consequências:

- i) Que a síntese do diverso da intuição só é possível por uma “*consciência da síntese*”. Isso quer dizer que a ligação das representações numa síntese deve referir-se a minha consciência (a representação de que uma representação está em mim). Para se ter uma consciência empírica basta que se acompanhe cada representação sem que haja uma referência à “*identidade do sujeito*” (KANT, KrV B132). Mas para se ter uma apercepção é necessário que além de acompanhar com a consciência cada ligação das representações, deve-se acrescentar uma representação a outra, possibilitando a consciência da síntese (KANT, KrV B133);
- ii) Como é possível unir várias representações numa representação com consciência, então posso dizer que todas essas representações são minhas. Se por outro lado houvesse tantas consciências em mim, como há distintas representações, então uma unidade para a síntese do conhecimento seria impossível. Mas a própria referência a uma consciência nos permite verificar que existe uma unidade que faz a ligação do diverso das intuições;
- iii) como a unidade sintética da apercepção é a priori, ela não está nos objetos, não pode ser retirada da percepção, é tão somente a operação do entendimento, capaz de ligar o diverso das representações e referi-lo à unidade da apercepção (KANT, KrV B135).

### **1.9 Uma solução para a modificação do texto da segunda edição sobre a dedução das categorias**

A exposição que fizemos sobre a dedução das duas edições da “*KrV*” confirmam a posição de Howard (CAYGILL, 2000, p. 92) sobre a mudança de tratamento no texto kantiano. A mudança argumentativa da síntese na segunda edição, antes de precisar ser buscada em algum comentador, é constatada por qualquer leitor iniciante. E se buscamos em Howard e em outros dicionaristas uma posição satisfatória sobre os motivos que levaram Kant a alterar o texto da segunda edição, amargamos apenas uma constatação de que a mudança de fato ocorre. O fato é que na dedução da primeira edição aparece de forma clara três momentos

da síntese, juntamente com uma descrição da apreensão na intuição, da reprodução na imaginação, e da apercepção. A primeira edição trata da imaginação, a coloca como uma faculdade, e salienta o papel que ela tem para se poder ter uma ligação do diverso. Mas a segunda edição confirma que uma unidade só pode ser obtida através da síntese da apercepção, e que essa síntese é espontânea. Além disso, a edição “A” traz que a “síntese em geral” é um “efeito da imaginação”, e esta, por sua vez é uma “função cega, embora imprescindível da alma” (KANT, KrV A78). Enquanto isso, em “B” é afirmado que “a ligação de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentido” e que a síntese é “um acto da espontaneidade da faculdade” (KANT, KrV B129-130). Essas passagens acima, vistas isoladamente, levam à contradição, de, por um lado, tratar a imaginação como *função cega* (portanto, passiva como o campo da intuição) e, por outro lado, registra que a síntese é um *ato espontâneo* (sendo que a edição “A” havia colocado a imaginação como uma das sínteses). Buscando uma melhor compreensão do difícil capítulo da dedução transcendental, e de uma melhor compreensão sobre a imaginação para termos uma visão mais concreta do conjunto das faculdades em Kant, recorremos à tese de doutorado de Olavo Pimenta<sup>5</sup>.

A tese de Pimenta traz um detalhado estudo sobre a imaginação que transborda os limites da “KrV” e vai buscar a significação mais adequada dessa faculdade em outras obras em que ela ganhou mais determinações. Sua tese nos é duplamente útil. Por um lado, ele promete resolver problemas que atravessam toda a crítica de Kant por mais de dois séculos, como: porque Kant muda o texto da segunda edição na dedução das categorias?; a imaginação é uma faculdade autônoma, e se for, qual o status dela perante as demais faculdades? Por outro lado, a tese também apresenta um rastreamento classificando as posições dos comentadores mais ilustres sobre as duas edições da primeira crítica. Assim, nos é oferecido um guia resumido para que possamos conferir os argumentos mais divergentes sobre esses temas, evitando assim um posicionamento dogmático.

A pesquisa de Pimenta começa com a descoberta de dois termos na obra kantiana para se referir ao fenômeno. Lendo uma passagem da tradução portuguesa<sup>6</sup> – que utilizamos aqui – ele desconfiou do termo “manifestação sensível” ser utilizado com “fenómeno” numa mesma

---

<sup>5</sup> PIMENTA, O.C. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós* [manuscrito]: e ainda, a propósito da doutrina do esquematismo e das duas deduções da categorias. UFMG. 2012. p. 209.

<sup>6</sup> KrV A248 “Chamam-se fenômenos as manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias”.

frase. Indo pesquisar em toda *Crítica* ele percebeu que as palavras (Erscheinungen) e (Phaenomena) apareciam conjuntamente em outras partes do texto, embora ambas fossem traduzidas apenas como fenômeno. Verificando outras obras de Kant, ele percebeu que essa diferenciação já aparecia desde a “*Dissertação de 1770*”, embora nela, ao invés da dupla “Erscheinung” e “Phaenomenon” eram mencionados “Phaenomenon” e “Aparentia” (PIMENTA, 2012, p. 3). Como ele não havia encontrado nada de significativo nos comentadores, passou a sondar o texto da “*KrV*” em busca de respostas para um possível uso distinto dos termos. Logo percebeu que essa “manifestação sensível” tinha algo a menos que o fenômeno, pois no último ocorria uma aplicação dos conceitos do entendimento. Portanto foi se desenhando dois tipos de “objetos para nós”, um que ainda não possuía uma aplicação dos conceitos do entendimento e uma unidade intelectual (aparência), e outro que possuía (fenômeno) (PIMENTA, 2012, p.8).

A hipótese levantada caracteriza o “aparecimento” como um “objeto indeterminado de uma intuição empírica (A20/ B34)” (PIMENTA, 2012, p. 9). Essa hipótese faz com que Pimenta tire duas conclusões: i) sendo a aparência um objeto indeterminado, logo ela não sofre as ordenações formais da faculdade do entendimento. Se segue, portanto, que a aparência estaria confinada no domínio da sensibilidade; ii) como objeto indeterminado da intuição empírica vimos que seu domínio é a sensibilidade, mas soma-se a isso o fato de possuir alguma “reunião da multiplicidade”, ainda não da faculdade do entendimento – já que vimos que esse objeto é indeterminado – mas das formas puras do espaço e do tempo e também da “matéria empírica das impressões” (PIMENTA, 2012, p. 9).

Dessa posição decorrem alguns grandes problemas das interpretações de Kant. A aparência estaria situada na sensibilidade e poderia ter algum tipo de “reunião da multiplicidade”, no entanto, normalmente a unificação do múltiplo é caracterizada como uma operação do entendimento, assim como vimos na segunda dedução. Outro ponto é a visão da sensibilidade como receptividade, meramente passiva, ou função cega. Uma vez admitido isso, uma possível operação da “reunião da multiplicidade” na sensibilidade torna-se estranha, por indicar certa espontaneidade a essa região do ânimo.

Apesar dessa aparente contradição, Pimenta continuou sua pesquisa por acreditar que Kant de fato expôs uma distinção de significados aos termos, e por perceber que, uma vez aplicado essa distinção, a obra de Kant ganhava clareza e maior riqueza nas explicações. A

famosa passagem que havia despertado sua pesquisa, agora segundo a sua observação, ficaria assim: “*Aparecimentos, na medida em que são pensados como objetos segundo a unidade das categorias, denominam-se fenômenos* (A248)” (PIMENTA, 2012, p.9).

Posteriormente, foi necessário verificar o capítulo do “*Esquematismos Conceitos puros do Entendimento*”. Pois é nele que Kant indicará como um conceito puro (categoria) poderá ser aplicado ao diverso da intuição. Como vimos, Kant separou as partes do ânimo em sensibilidade e entendimento, agora se torna necessário toda uma teoria dos esquemas para se esclarecer como conceitos (que estão na parte superior do ânimo) podem ser aplicados a intuições (que estão na parte inferior). Sendo a distinção entre aparência e fenômeno a unidade que o último recebe através de uma ligação da faculdade do intelecto, o capítulo do “*Esquematismo*” poderia servir para revelar a tese de Pimenta.

No entanto, o capítulo do “*Esquematismo*” conta com apenas doze páginas, e seu texto foi alvo das maiores contestações entre os críticos kantianos. A tese que tratamos aqui traz um levantamento daqueles comentadores que acreditaram que o texto estava mal redigido; ou possuía uma obscura tentativa de mediar intuições e conceitos através dos esquemas; ou haveria uma contradição na argumentação; que a exposição seria enigmática; ou que o problema de se ter esquemas para mediar à aplicação dos conceitos na intuição seria apresentada de forma abrupta, ou artificial; etc. São eles: *F.H. Jacobi, Kemp Smith, Schopenhauer, H.J. Paton, W.H. Walsh, M. Woods, C. La Rocca, A. Ferrarin, D. Koriako, J.A.D Guerzoni, Pendlebury*, etc (PIMENTA, 2012, p. 23-25). Por outro lado, em menor quantidade, houve aqueles que confirmaram a coerência e necessidade do capítulo do “*Esquematismo*” para a compreensão necessária do sistema kantiano: *P. Guyer, Heidegger, U. R. A. Marques, B. Longuenesse, Olavo C. Pimenta*, etc (PIMENTA, 2012, p. 25-26).

O esquema é apresentado como um terceiro termo necessário para mediar o conceito e a intuição. O problema enfrentado deve esclarecer como o conceito puro do entendimento poderá subsumir uma intuição empírica sendo que eles são de partes heterogêneas do ânimo. Para solucionar essa questão, Kant indicou que uma representação do conceito deverá ser “*homogénea*” à representação de uma intuição, pois apenas assim poderia haver a referida subsunção (KANT, KrV A137/ B176). Um exemplo que ficou famoso para ilustrar tal mediação se deu na passagem acima através da alusão entre o prato e o círculo. O redondo seria um homogêneo, ou terceiro termo, por meio do qual eu penso o “conceito geométrico

puro de círculo” e intuo o “conceito empírico de prato”. O esquema trabalha em dois sentidos. Por um lado ele prepara as intuições para serem “determinadas” pelos conceitos, e por outro, adapta os conceitos para sintetizarem as intuições (CAYGILL, 2000, p.126).

Resta tratar também de uma distinção entre o esquema e a imagem. *Luc Ferry*(FERRY, 2009, p. 47-52) salienta que o esquematismo é central na teoria criticista para que ela possa se estabelecer como alternativa do debate entre empiristas versus racionalistas. Os últimos, através da letra de Descartes, pressupunham que existem certas ideias inatas capazes de fornecer a todos os homens, sendo eles normais, a possibilidade de operações matemáticas, ou a possibilidade de imaginar que a reta é o caminho mais curto entre dois pontos, etc., o que poderia ser extraído da sua famosa frase de que “*bom-senso é a coisa mais bem partilhada do mundo*”; por outro lado, para os empiristas as ideias inatas que garantiam conhecimentos universais não faziam o menor sentido. Pois, tendo a obra de Hume como exemplo, todo o conhecimento é advindo da experiência. Com ele há toda uma teoria enfatizando a experiência como origem do conhecimento, e todo um modelo centrado no hábito e no método indutivo. Dentro de um empirismo radical, a ciência não passaria de uma crença como outras.

Nesta escola, tratar de conceitos que fossem comuns a todos seria muito complicado. Luc Ferry levanta o exemplo de pensar um triângulo. Segundo ele, para os empiristas não se poderia falar numa ideia inata de triângulo, já que haveria, ao pensar em triângulo, uma imagem particular do objeto para cada pessoa, com certo tamanho, cores, etc., sendo impossível daí tirar uma imagem geral de triângulo, ou uma ideia inata dele. A teoria dos esquemas, para Luc Ferry, resolve esse debate. Kant aceitaria a argumentação de Hume de que cada um teria uma imagem de triângulo no ânimo, no nível psicológico. Mas ele salva a universalidade do conceito, pois, apesar do triângulo ser representado por uma imagem, nele existe todo um esquema com regras e passos que devem ser os mesmos para todos que quiserem construir um triângulo na intuição, ou no quadro negro (FERRY, 2009, p. 47-52). Em conluio com essa argumentação, Kant traz um exemplo do número cinco. Quando temos cinco pontinhos lado-a-lado ( . . . . ), não temos um conceito do cinco, mas uma imagem dele. Essa imagem que aqui trazemos em pontinhos, também pode ser representada por signos arábicos, ou romanos. Mas o conceito de cinco não se assenta sob uma imagem, ao contrário,

ele é pensado como um método que permite sintetizá-lo sob certas regras (KANT, KrV A141/B180).

Um assunto também levantado pelo estudo do esquematismo trata da imaginação como operação fundamental para se poder realizar os esquemas: “o esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação”; “ora é esta representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem que designo pelo nome de esquema desse conceito” (KANT, KrV A140/ B179). Diante dessa posição importante do processo da imaginação mencionado no texto kantiano, Pimenta procurou fazer um estudo minucioso desse campo para verificar se ele traria resposta às questões colocadas pelo esquematismo e pela distinção de fenômeno e aparência.

Como as menções à imaginação são pouco fecundas e podem nos levar a caminhos aparentemente contrários na primeira “*Crítica*”, outros textos de Kant foram consultados para solucionar o problema. Diante da obra “*Antropologia de um ponto de vista pragmático*” é que as soluções começaram a se desenrolar. Neste texto é apresentado um tratamento da imaginação mais detalhado contendo “várias explicações e exemplos que extrapolam” (PIMENTA, 2012, p. 116) os textos apresentando na “*KrV*”. Como Kant trabalhou com esse texto em suas aulas por “vinte e quatro anos (de 1770 a 1794)” (PIMENTA, 2012, p. 116), e ele foi seu último livro publicado em vida, sendo que ele apresenta o maior estudo sobre a imaginação, logo as posições que ele revela sobre esse tema possui um peso crucial.

A *Antropologia* indica, primeiramente, uma primeira hipótese para solucionar o problema de uma distinção entre aparência e fenômeno. Com a posição de que na aparência se tem um objeto da intuição que ainda não recebeu o conceito do intelecto, se levanta a questão da possibilidade de haver algo que possa dar uma unidade no campo da sensibilidade para se ter “esse objeto”. Como a primeira *Crítica* menciona várias vezes o caráter meramente receptivo da sensibilidade, muitas correntes interpretativas frisavam que uma função de reunião do diverso –para poder se falar num objeto – só poderia advir de um caráter espontâneo apenas pertencente à parte superior do ânimo. No entanto, Kant trata de uma divisão da sensibilidade em sentidos e imaginação<sup>7</sup>, sendo que a última possuiria um caráter

---

<sup>7</sup> “Na faculdade de conhecer (faculdade das representações na intuição), a **sensibilidade** contém duas partes: o **sentido** e a **imaginação**. – O primeiro é a faculdade da intuição na **presença** do objeto; a segunda, também **sem a presença** deste” (KANT, 2006, *Antropologia*, p. 52).

produtivo, semelhante à espontaneidade (PIMENTA, 2012, p. 185), capaz de reunir o diverso da intuição antes mesmo de ser categorizado.

O levantamento das características da imaginação feita por Pimenta através do texto da *Antropologia*, distinguindo suas *cinco propriedades*<sup>8</sup> permitiu preencher as lacunas interpretativas para consolidar as distinções entre aparência e fenômeno, e também revelar as características diferentes de cada síntese. Com a compreensão da imaginação como faculdade *autônoma*<sup>9</sup> – isto é, capaz de unir o diverso da intuição sem precisar recorrer à faculdade do intelecto em alguns tipos de síntese – pode estabelecer os casos que ela tem uma autonomia para unificar o objeto da aparência. A aparência é um objeto para nós que consiste na reunião do múltiplo da intuição no espaço e no tempo sintetizado pela faculdade da imaginação (Einbildungskraft). No caso da dedução A teríamos a *síntese da apreensão* – um exemplo pode ser uma imagem sintetizada no espaço – e a *síntese da reprodução* – um exemplo é a associação de imagens no tempo. O fenômeno só surgiria quando a aparência recebe uma unidade discursiva, uma aplicação dos conceitos puros do intelecto.

Após a exposição compondo todas as características da faculdade da imaginação, Pimenta passa a buscar analogias com comportamentos animais para tornar suas explicações mais claras. Portanto, ele recorre a textos kantianos para se assegurar que esse método de argumentação possui algum respaldo. Aqui se trata de fazer uma analogia entre os “objetos para nós” em animais não racionais, e animais racionais (o homem). Ele encontra na *Lógica Jäsche* uma *classificação dos graus de conhecimento*<sup>10</sup>, e na característica quatro, há uma

<sup>8</sup> “A imaginação e suas propriedades: (i) **status**, é concebida ou não como uma **capacidade** com **identidade própria**, localizando-se no domínio da sensibilidade, do entendimento ou outra situação; (ii) qual seu **caráter**, consiste numa capacidade meramente **receptiva** (passividade), ou numa capacidade **espontânea** (atividade) como o entendimento; (iii) localizar as fontes de onde provêm os elementos com que a imaginação tem a **aptidão** de operar na elaboração das representações que exibe, isto é, se os componentes com que lida são **intuitivos** ou **discursivos** e se têm origem **a priori** ou **a posteriori**; (iv) ela assume **impulsos voluntários**, ou **involuntários**; (v) identificar os tipos de **conduta** que ela manifesta na execução das suas tarefas, isto é, se apresenta um comportamento operacional que é dirigido por regras alheias (**heteronomia**) ou se opera de modo independente e seguindo apenas seus próprios princípios de determinação (**autonomia**)” (PIMENTA, 2012, p. 118).

<sup>9</sup> “[...] a faculdade da imaginação possui tanto a capacidade de operar livremente, tendo é claro que respeitar apenas as condições **a priori** inerentes ao domínio da própria sensibilidade, como também a operar sob a direção de regras provenientes de outras capacidades (como, por exemplo, as representadas pelos conceitos puros do entendimento). No primeiro, em que suas operações são efetuadas de modo **independente** de regras alheias ao seu domínio, diremos que a imaginação assume uma conduta **autônoma**, enquanto que no segundo, em que suas operações são dirigidas por regras ou executadas para satisfazer a demandas provenientes de faculdades intelectuais, diremos que ela assume uma conduta **heterônoma**.“ (PIMENTA, 2012, p. 157).

<sup>10</sup> “[...] é atribuída aos animais não racionais a possibilidade de alcançar os três primeiros níveis de ‘conhecimento’ ali ordenados, sendo-lhes inclusive concedida a capacidade de adquirir algo caracterizado como

menção ao tipo de capacidade à qual o animal já não poderia mais abarcar – embora fique subentendido que ele galgaria as três primeiras etapas. A partir dessa declaração ele passou a construir analogias com animais que garantiram uma maior elucidação de suas teses.

Um dos exemplos utilizados por Pimenta discorre sobre o comportamento do gado quando criado com cerca elétrica. Segundo ele, é sabido por todos que a vaca possui um *condicionamento* segundo o qual tendo uma vez se esbarrado numa cerca eletrificada, ela não mais cometeria esse ato. Esse comportamento seria fruto de uma associação entre a imagem da cerca que lhe provocou uma dor anteriormente, associada à imagem da cerca presente. Sendo assim, a vaca consegue fazer um tipo de síntese da imaginação. Segundo as interpretações sobre a faculdade da imaginação aqui expostas, essa associação que condiciona o comportamento da vaca – em analogia com uma percepção nossa, caso também levássemos choque de uma cerca elétrica – é obtida pela faculdade da imaginação, que por sua vez situa-se na sensibilidade. Sendo assim, ela pode oferecer um objeto para nós, ou aparência (*Erscheinungen*), objeto este que ainda não foi categorizado (PIMENTA, 2012, p. 192).

A continuação do exemplo do choque se estende para o caso de se formar um fenômeno. Na continuação do texto, é debatido que, caso esbarrássemos no portão de nossa casa e recebêssemos um choque, não pararíamos no condicionamento de evitar o portão a partir desse momento. O homem pode ir além. O portão para nós não é um mero aparecimento, ele é um fenômeno. Sendo assim, o concebemos como um objeto “submetido a leis necessárias da natureza”, e as circunstâncias em que esse fenômeno ocorre deve estar situadas de acordo com “condições formais, materiais e gerais da experiência”, conforme prescreve os “Postulados do pensamento empírico em geral” (PIMENTA, 2012, p. 193).

O exemplo da vaca clarifica dois pontos. Primeiramente temos um animal não racional capaz de um condicionamento associativo. Sendo assim, fica fácil pensar num objeto, ou na reunião do múltiplo da intuição numa apercepção, quer dizer, se prova que não há necessidade de recorrer aos conceitos do intelecto para ter um objeto unificado, como pareciam aludir

um saber [kennen] (noscere): 1) representar-se algo; 2) perceber ou representar-se algo com consciência; 3) saber algo, ou representar-se algo na comparação com outras coisas tanto segundo a identidade como a diversidade; 4) conhecer, ou seja, saber algo com consciência; ‘os animais também sabem dos objetos, mas não os conhecem’; 5) entender algo, quer dizer, conhecer pelo entendimento capaz de conceitos ou conceber; 5) discernir, ou conhecer algo pela razão: discernimento, ou perspicácia, em que o conteúdo do conhecimento atinge raro grau de aperfeiçoamento; 7) compreender algo, ou seja, conhecer pela razão ou **a priori**, num grau suficiente ao nosso propósito’ (Log: AA 09, 64-5)” (PIMENTA, 2012, p. 187).

algumas interpretações da edição *B* quando analisadas separadamente do resto da obra kantiana. Em segundo lugar, a possibilidade de uma associação feita por um animal não racional, nos induz a confirmar a tese de Pimenta, de que a sensibilidade pode ter um lado espontâneo na imaginação. Sendo possível pensar numa síntese imaginativa no caso da vaca, e compreendendo que ela não possui uma operação categorial, temos que concluir que os animais não racionais, a partir da pura sensibilidade, possuem alguma possibilidade de síntese imaginativa, que por sua vez não é meramente receptiva. Sendo assim, os comentários de que a sensibilidade é mera receptividade na *Crítica* devem ser especificados apenas para a sensibilidade enquanto sentido, e não enquanto imaginação, como vimos na *Antropologia*.

Kant faz um comentário sobre a distinção jurídica entre “a questão de direito (*quid juris*)” e a “questão do facto (*quid facti*)”, aplicando-a dedução dos conceitos puros do entendimento. Segundo ele, quando é pedido um prova numa questão jurídica, se denomina dedução a tentativa de demonstrar uma legitimidade de uma *quid juris* (KANT, KrVA84/ B117). No entanto, quando se tem uma *quid facti* é possível recorrer a conceitos empíricos e à experiência para atestar a veracidade do que está sendo tratado. Vimos que na filosofia kantiana são apresentados dois tipos de conceitos, um puro e outro empírico, e, tendo em visto, a analogia com o campo jurídico, é afirmado que precisamos de uma *dedução transcendental* para explicar como podemos nos referir a objetos que não podem jamais ser extraídos de uma experiência (KANT, KrV A85/ B118). Pois, para esse tipo de dedução, não nos serve aquele modelo que usa como fonte as intuições, possibilitando formar conceitos através de comparação, reflexão e abstração.

Se guiando por esta estratégia de dedução a priori de como os conceitos puros do entendimento podem ser aplicados aos objetos indeterminados é que foi redigida a dedução das categorias na primeira e segunda edição. Como o debate está centralizado na relação entre os conceitos puros e os objetos indeterminados, isso quer dizer que os meios de sínteses pelos quais a aparência se dá vem subentendidos nesta relação (PIMENTA, 2012, p. 196). No entanto, apesar de estarem subentendidos, a síntese da aparência não é a tese central entre a relação dos conceitos puros com os objetos indeterminados. Por isso, é possível que Kant tenha abrido mão na edição *B* de esmiuçar como a aparência é sintetizada. O ponto em questão é que as três sínteses – apreensão, reprodução, apercepção – são importantes dentro do sistema kantiano. No entanto, se temos em mente a relação entre os conceitos puros do entendimento

com os objetos indeterminados (aparência), focamos em como as categorias podem ser aplicadas a priori, em clara analogia com a dedução do *quid juris*. Enfim, as deduções de ambas as edições devem se completar para uma visão mais abrangente do sistema kantiano. E como foi grafado no dicionário de Howard Caygill, apesar de que na segunda edição “*os modos de síntese e seu relacionamento no tempo*” foram amenizados“a favor de um tratamento da ligação em geral” não devemos “desviar a atenção do contínuo papel das sínteses da intuição e imaginação, sob o signo de sua representação como ligação”(CAYGILL, 2000, p. 295).

### **1.10 A Dialética Transcendental e a ilusão (Schein)**

A *Dialética Transcendental* é a parte da primeira crítica dedicada ao uso ilusório da razão. Enquanto na *Analítica* são situados os limites do uso do entendimento – que vimos um pouco na apresentação da tábua dos juízos, das categorias, da dedução das categorias e do esquematismo –, a dialética traz o mau uso da razão ao transgredir os limites da analítica.

Kant começa esse capítulo definindo a dialética em geral como uma “*lógica da aparência*” (KANT, KrV, A293/ B350). Aqui não se trata da aparência (Erscheinung), que vimos com a tese de Pimentao tratarmos do objeto indeterminado de uma intuição empírica. A *aparência transcendental* é uma (Schein), ilusão acarretada entre a relação da razão com a sensibilidade. Kant afirma que o erro e o acerto se dão entre a relação do juízo com a sensibilidade. Sendo assim, na representação sensível não pode se dar a aparência transcendental, pois nela não há juízo, nós recebemos imediatamente essa representação no ânimo, não podendo falar de erro ou acerto aqui. Em outra medida, se temos um conhecimento completamente adequado às leis do entendimento, quer dizer, a aplicação das categorias à sensibilidade de acordo com o esquematismo, também não podemos ter uma aparência. A aparência só surgiria no juízo sobre o objeto, na medida em que é pensado (KANT, KrV A294/ B350).

Se na sensibilidade não pode haver erro, e se o entendimento – tomado isoladamente – também não erra, a verdade ou a aparência só pode se dar na relação de um campo com o outro. E segundo Kant, a sensibilidade tanto é a fonte de “conhecimentos reais”, quando ela é

submetida às leis do entendimento; quanto também pode ser a fonte de aparência, quando ela influencia o pensamento a “determinar e julgar” ultrapassando o uso empírico (KANT, KrV, A295/ B351). Um exemplo de como a sensibilidade pode influir para que a razão caia numa ilusão se dá ao tomar o objeto dos sentidos como algo fora de nós, tendo uma realidade “*em si*”. Desconsiderando assim o fato dele ser um para nós, e vislumbrando poder conhecê-lo em sua totalidade para além das nossas estruturas a priori do ânimo.

Neste texto é apresentado uma distinção da “*aparência empírica*” da “*aparência lógica*” e da “*aparência transcendental*”. A primeira se trata de um erro provocado pela influência da imaginação no momento de empregar as regras do entendimento na sensibilidade. Como exemplo é citado a ilusão óptica. A segunda se trata de raciocínios lógicos que apresentam uma forma falsa. Já em Aristóteles se tinha dezenove combinações de silogismos válidos que são divididos em quatro figuras. No entanto, existem algumas combinações silogísticas que não apresentam uma forma válida, essas argumentações viciosas recebem o nome de paralogismo, sofisma, e é um tipo de aparência na lógica. No entanto, a aparência que é tratada no capítulo da *Dialética* é a transcendental, e para esclarecê-la melhor Kant expõem a diferença dos termos “*transcendental*”, “*transcendente*” e “*imanente*”.

Vimos nas explicações sobre o ânimo que possuímos estruturas da percepção que são capazes de receber e organizar a matéria do conhecimento. Como essas estruturas são a priori, independentes e anteriores à experiência, dizemos que elas são transcendentais. No entanto, essas formas puras, seja da sensibilidade (espaço e tempo), seja do entendimento (categorias), devem ser aplicadas nos limites da experiência. Quando não se tem apenas um uso empírico, e ocorre um ultrapassamento dos limites da experiência, dizemos que há um uso *transcendente* dos princípios da razão. Mas, se a crítica feita por Kant à faculdade da razão for efetiva, então podemos estabelecer que o uso de princípios apenas situados no campo empírico será “*imanente*”, em oposição à ilusão, que ultrapassa os limites da experiência em busca do *em si* (que transcende) as possibilidades de experiência (KANT, KrV A296/ B353).

Diferentemente das aparências empíricas e lógicas, a transcendental não pode ser evitada. A ilusão da razão ocorre devido à natureza de operar dessa faculdade, que possui princípios subjetivos que induzem ligações de conceitos no entendimento, os quais acabam sendo tomados objetivamente por determinação das “*coisas em si*” (KANT, KrV, A297/ B354). Isso quer dizer que o raciocínio característico da razão, que busca sempre a condição

da coisa dada, nos leva sempre a uma ilusão. Portanto, longe de pretender acabar de vez com a aparência transcendental, o estudo da *dialética transcendental* deverá revelar a “*ilusão natural*” dos juízos transcendentais para que possamos nos desviar desse erro (KANT, KrV A298/ B354).

Kant atribui duas características para a razão. A primeira trata-se de um uso lógico, apenas formal, que recebeu a definição de “*inferir mediadamente*” pelos lógicos. Esse nome se deve por causa da oposição das inferências imediatas. A segunda característica da razão não se reduz à lógica, ela é produtora, e concebe conceitos (ideias) que não são advindos nem dos sentidos, nem do entendimento (KANT, KrV A299/ B356). Já que a razão é dividida nessas duas capacidades, uma lógica, outra transcendental, foi preciso buscar um conceito comum que englobe essas duas características (KANT, KrV A300/ B356).

Fazendo analogia com os conceitos do entendimento, Kant buscou através dos conceitos lógicos uma determinação comum das características da razão e a origem dos seus conceitos. E enquanto na “*Lógica transcendental*” o entendimento foi tido como “*faculdade das regras*”, na *Dialética* a razão é tida como a “*faculdade dos princípios*”. E por princípios, neste contexto, é entendida qualquer proposição universal (todo S é P) que é tomada como premissa maior do raciocínio, pouco importando, por exemplo, se foi obtida através de um método indutivo (KANT, KrV A300. B357). Tem-se um conhecimento por princípios quando através de um universal se deduz um particular mediante conceitos. Assim, qualquer raciocínio é uma dedução por princípio, pois ele opera através de uma premissa maior (juízo universal) do qual, por intermédio de uma premissa menor, é deduzida necessariamente uma conclusão. Como todo conhecimento universal pode servir de premissa maior num raciocínio, logo esses juízos fornecidos pela faculdade do entendimento podem ser nomeados de princípios. Além disso, esses juízos fornecidos pela faculdade do entendimento, tomados isoladamente, não são nada além de conhecimento por conceitos (KANT, KrV, A299/ B356).

Comentamos a característica formal da razão, denominada pelos lógicos “*inferir mediadamente*”, e agora cabe mostrar a sua diferença com o conhecimento imediato. Kant utiliza o exemplo do triângulo. Segundo ele, o conhecimento de que o triângulo tem três ângulos é imediato, se conhece diretamente que numa figura limitada por três lados, se tem três ângulos, sem precisar do uso de raciocínios para isso (KANT, KrV A303/ B360). Falamos que um raciocínio é composto de uma proposição que serve de princípio (premissa maior) e

que dela é extraída uma conclusão. A partir disso, temos que uma inferência mediata ocorre quando precisamos de uma premissa menor (*a consequência*) pela qual a conclusão é deduzida necessariamente. Porém, quando se tem uma *inferência imediata* tiramos uma conclusão do princípio (premissa maior) diretamente, sem precisar da intermediação de um termo médio. Kant utiliza o exemplo do princípio (*Todos os homens são mortais*) para ficar mais fácil de visualizar. Dessa proposição podemos inferir imediatamente – sem o uso de um termo médio – que “*alguns homens são mortais*”; “*alguns mortais são homens*”; e “*nada do que é imortal é homem*”. Tudo isso já está contido no juízo “*todo homem é mortal*”. No entanto, desse princípio não podemos inferir que “*todos os sábios são mortais*”, pois o termo sábio não está contido nesta proposição, e somente através de um termo médio poderemos deduzi-lo (KANT, KrV A303/ B360). Pra isso teríamos que ter o seguinte silogismo: i) Todo homem é mortal; ii) Todo sábio é homem; iii) logo, Todo sábio é mortal. Perceba nesse caso que “homem” é utilizado como termo médio – o termo médio aparece nas duas primeiras proposições, mas falta na conclusão –, e que a proposição (ii) é a premissa menor que permite deduzirmos imediatamente a conclusão (iii) do princípio (i). Com outras palavras, em todo raciocínio da razão primeiro se coloca, através do entendimento, uma “*regra (maior)*”. Em seguida, mediante a “*faculdade de julgar*”, se “*subsume*” um conhecimento da “*regra (minor)*” na maior. E então, se determina necessariamente um conhecimento “*conclusio*” pela razão (KANT, KrV A304/ B361).

As diversas inferências da razão surgem da relação entre a regra da premissa maior com o conhecimento que dela se deduz. Segundo Kant, há três espécies de raciocínios: *categóricos*, *hipotéticos* e *disjuntivos*. A razão evoca as regras do entendimento, e procura unificá-las em um número reduzido de princípios (KANT, KrV A305/ B361), compostos por juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, dos quais podemos lançar mão para termos um raciocínio válido. O número mínimo desses juízos é alcançado através de uma “*lei subjectiva de economia*” que chega a um número mínimo de regras do uso do entendimento ao comparar seus conceitos entre si (KANT, KrV A306/ B363).

Vimos como se dão os princípios lógicos da razão. Agora nos resta saber se da razão pura podemos extrair algum princípio sintético. Vimos que os raciocínios não podem se dirigir imediatamente à experiência. E que diferentemente das categorias, eles não oferecem uma

unificação do objeto, mas tão somente uma unificação dos juízos e dos conceitos do entendimento. Então como poderia a razão alcançar algum princípio sintético?

Kant explica que a razão, por meio de seu uso natural, procura sempre a “*condição geral*” de um juízo (*conclusão*). O meio de proceder, como vimos, é obter uma “*condição*” (premissa menor), e subsumi-la numa premissa maior. No entanto, essa regra que procura uma condição geral de um juízo pode ser repetida inúmeras vezes, como num “*pro-silogismo*” (KANT, KrV A307/ B364). Sendo assim, o princípio da razão de buscar uma condição em geral, acaba nos levando a buscar uma condição da condição e assim sucessivamente. E se supormos que através da condição do entendimento possa nos ser dada um conjunto total da série ascendente dos condicionantes, o princípio da razão nos conduzirá até o incondicionado, no qual deve estar subsumida a série total de condições. E se de uma causa podemos extrair outra causa analiticamente, o mesmo não podemos dizer do incondicionado. Este só pode surgir sinteticamente, pois por meio de algumas proposições causais, não podemos chegar analiticamente ao incondicionado.

Esse princípio sintético induzido pelo raciocínio lógico é transcendente, ou seja, ultrapassa os limites da experiência. Sendo assim, dele não faz uso o intelecto, que tem a sua aplicação restringida ao campo empírico. Se esse princípio transcendente pode fornecer algum tipo de conhecimento objetivo, ou se ele é apenas uma ilusão provocada pelo raciocínio da razão, é a tarefa que a dialética transcendental pretende resolver. Ela divide sua tarefa em dois pontos: i) tratar dos conceitos transcendentais da razão (ideias); ii) tratar dos raciocínios transcendentais da razão (KANT, KrV A309/ B366).

Vimos na divisão superior do ânimo que há as faculdades do intelecto e da razão. Enquanto os conceitos puros da faculdade do intelecto receberam o nome de categorias, os conceitos puros da razão receberam o nome de ideias. Explicamos brevemente como Kant buscou esses termos na história da filosofia e os determinou para utilizá-los no seu sistema. Vendo agora uma breve explicação da faculdade da razão, fica mais claro porque as ideias não têm nenhuma relação com a experiência. Sendo assim, embora com as categorias possamos fornecer uma unificação do objeto indeterminado da experiência, por meio do conceito da razão ultrapassamos os limites da experiência em busca da totalidade da experiência possível. Essa totalidade da experiência pode ser exemplificada no caso em que por meio da regra geral se busca o incondicionado. Sendo o conhecimento empírico apenas uma parte da totalidade da

experiência – assim com qualquer condição é apenas uma parte da totalidade da série condicionada –essa totalidade concebida pelo conceito da razão ultrapassa o campo empírico. Por conseguinte, Kant afirma que os conceitos da razão (ideias) “servem para conceber”, já os conceitos do entendimento (categorias) “servem para entender (as percepções)” (KANT, KrV A311/ B367).

O conceito da razão (ideia) recolhe a “totalidade” das “condições” de um condicionado dado. Num raciocínio sempre se busca a premissa maior (universalidade), e por meio de uma regra geral, se busca a condição de um condicionado dado. E se temos um pro-silogismo, uma totalidade da extensão das condições é buscada. Como é o incondicionado que contém um “fundamento da síntese do condicionado”, nós podemos defini-lo como conceito da razão (KANT, KrV A322/ B379). E o número de conceitos da razão são equivalentes às espécies de raciocínios que conduzem a séries incondicionadas através de pro-silogismos. Essas espécies de raciocínios são equivalentes às “relações” (categóricos, hipotéticos, disjuntivos) da representação do entendimento por meio das categorias: i) *“incondicionado da síntese categórica num sujeito”*; ii) *“incondicionado da síntese hipotética dos membros de uma série”*; iii) *“incondicionado da síntese disjuntiva das partes num sistema”* (KANT, KrV A323/ B368).

Os conceitos da razão, portanto, possuem como objetivo a totalidade da síntese do lado das condições. Dado a natureza da faculdade da razão, ela ascende em pro-silogismos, projetando a unidade do entendimento até o incondicionado. E se não é mostrada uma dedução objetiva desses conceitos da razão, assim como se pretendeu dar aos conceitos do intelecto, se deve ao fato de eles não possuírem nenhuma relação com qualquer objeto dado que lhes pudesse corresponder. Mesmo porque eles são ideias que ultrapassam o campo da experiência. Mas há duas contribuições da dialética transcendental até o momento. A primeira diz respeito à separação dos conceitos da razão e do intelecto, que os filósofos dogmáticos trazem mesclados, surgindo daí uma série de confusões. A segunda diz respeito à origem das ideias, e qual o seu número, correspondente às espécies de raciocínios que ascendem para um incondicionado (KANT, KrV A338/ B396).

### 1.11 As três formas de ilusão da razão

No capítulo dos “Raciocínios Dialéticos da Razão Pura” é apresentada a separação entre o objeto da ideia e o conceito do intelecto. Aí se afirma que embora a razão tenha concebido uma ideia, de acordo com sua natureza de operar, dela não se espera que possa ser revelado um objeto, ou que um objeto de uma intuição possa ser obtido. No entanto, é justamente isso que ocorre com um conceito do intelecto.

Os conceitos puros da razão se originam de uma necessidade natural de seus raciocínios, e não de conceitos que possuem qualquer objetificação. Por meio de raciocínios que não possuem “premissas empíricas”, e partindo de algo conhecido ascendendo para uma outra coisa, obtemos uma ideia. Esta, por sua vez, não possui nenhum conteúdo que possa ser referido a um objeto. E devido a uma ilusão, ou aparência transcendental, lhe atribuímos uma “realidade objetiva” (KANT, KrV A339/ B397).

Esses raciocínios que nos levam naturalmente para uma ilusão foram denominados de “sofismas” da razão pura. E como já vimos, há três espécies de raciocínios sofísticos da razão: i) O primeiro Kant denominou de “paralogismo transcendental”. No paralogismo, a partir de um conceito transcendental do sujeito é inferida uma “unidade absoluta” do mesmo; ii) o segundo foi denominado de “antinomia da razão pura”. Esse raciocínio sofístico está assentado no “conceito transcendental da totalidade absoluta de serie de condições de um fenômeno dado”. Em face dessa série, se formam duas posições contrárias e antinômicas. Por um lado, a finitude da série é afirmada, por outro, é negada. Como as posições não são contraditórias, e não possuem uma base na experiência, se colocam uma em face da outra com igual força de razão; iii) a última trata do raciocínio sofístico do “ideal da razão pura”. Ele parte da totalidade das “condições para se pensar o objeto em geral” e disso conclui “a unidade sintética absoluta de todas as condições de possibilidades de coisas em geral”. Quer dizer, partindo das condições totais de possibilidades – que não se conhece – é inferido o ser absoluto, o qual se conhece ainda menos, e do qual um conceito objetivo não poderá ser formado (KANT, KrV A340/ B398).

Esses três raciocínios sofísticos levam ao estudo da psicologia racional (paralogismos da razão), cosmologia racional (antinomias), e teologia racional (ideal da razão). Nos concentraremos agora no ideal da razão, pois nos interessa compreender como se forma a ideia

desse ser absolutamente necessário, e como é produzida a sua prova da existência dentro do sistema kantiano.

## 2 O IDEAL DA RAZÃO PURA

### 2.1 As provas da existência de Deus

O capítulo “O Ideal Da Razão Pura” é dedicado ao estudo e à crítica das provas da existência de Deus. Ele possui sete seções. As duas primeiras estão centradas na explicação do que é o ideal. A terceira seção faz uma introdução das vias possíveis para se provar a existência de Deus. As seções quatro, cinco e seis são dedicadas às refutações das provas ontológica, cosmológica e físico-teológica respectivamente. A sétima, e última seção, faz um balanço e uma conclusão sobre a crítica.

A nossa principal preocupação assenta sobre a prova ontológica, cuja seção quatro trata inteiramente da sua refutação. No entanto, neste capítulo, não gostaríamos de restringirmo-nos sobre a crítica de uma prova ontológica. Queremos compreender o ideal da razão como um todo e buscar respostas para: i) qual a gênese da ilusão que nos leva naturalmente a provar a existência de Deus; ii) se a prova ontológica realmente tem uma primazia sobre as provas cosmológicas e físico-teológicas, porque isso se dá?; iii) a Analítica Transcendental tem algum papel contrário às provas da existência de Deus?

Primeiramente nós iremos analisar uma característica importante das críticas das provas da existência de Deus. Trata-se da gênese realizada por Kant para explicar a origem da ilusão que leva a considerar a existência de um ideal da razão. Para nos guiar nessa leitura da terceira seção, utilizaremos os comentários de Robert Theis e de Emanuela Scribano.

Sobre as duas primeiras seções, que tratam sobre o ideal da razão, verificamos a explicação de outro tipo de ilusão natural da razão. Esta, segundo a letra de Kant, é provocada pelos desdobramentos da Analítica Transcendental. Também percebemos outra característica desta seção. Nos dois últimos parágrafos da segunda edição é exposto como se dá a possibilidade dos objetos dos sentidos. Nessas passagens são apresentados os elementos que

fazem parte da Analítica Transcendental. É dito, por exemplo, que o fenômeno se compõe de matéria e forma, sendo a matéria (sensação) a parte de realidade no fenômeno que possibilita um conteúdo para ser pensado. Visto isso, queremos verificar se a alusão a esses elementos são suficientes para impedir uma hipóstase que leva a considerar o ideal da razão como existente.

Vários comentadores mencionaram a primazia que a prova ontológica tem sobre a cosmológica e físico-teológica. Além disso, no final da seção três, Kant anuncia que examinará primeiro a prova ontológica, para somente depois verificar em que medida os demais argumentos das provas cosmológicas e físico-teológicas poderiam enriquecer-la. Se for verdade que a prova ontológica se faz mais fundamental que as outras duas, queremos entender dois pontos: i) porque ela teria primazia?; ii) se ela tem primazia, porque as origens da ilusão fazem remissão a uma prova cosmológica?

## **2.2 A Razão especulativa e a ordem das provas**

O “ideal da razão” na KrV é dividido em sete seções. A primeira seção trata do ideal da razão pura. A segunda seção é sobre o ideal transcendental. E das seções 3 a 7 o assunto abordado são as provas da existência de Deus. Robert Theis gosta de dividir essas seções sobre as provas em três momentos. Um primeiro momento, a seção três, trata de um texto introdutório. As seções 4 a 6 são destinadas às provas ontológica, cosmológica, e físico-teológica, respectivamente. Finalmente, a seção 7 é construída em cima de um balanço das provas e uma conclusão.

A terceira seção pretende mostrar como a razão especulativa se dirige naturalmente em busca de algo que abarque, ou que explique toda a série das coisas existentes. Para explicar essa ilusão da razão são mostrados alguns passos percorridos por ela. Por exemplo: Parte-se da suposição de que há um possível; e que deva existir uma causa necessária para esse possível; e se chega ao soberanamente real, portador de todas as possibilidades positivas.

No final da terceira seção é apresentado um título contendo dois parágrafos: “*Só há três provas possíveis da Existência de Deus para a razão especulativa*”. Dele se segue em ordem a definição de três provas: as de origem cosmológica “partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo”; as de origem físico-teológica “põem, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer”; as de origem ontológica “abstraem de toda experiência e concluem, inteiramente a priori, a existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos” (KANT, 1994, KrV A591/B619).

Após a apresentação das três provas possíveis, Kant as distingue segundo duas vias: i-empírica, partindo da existência de algo dado (prova cosmológica e físico-teológica); ii-transcendental, parte apenas do conceito, independente de qualquer coisa externa (prova ontológica). Por fim, é admitido que embora a prova que a razão primeiramente se depara é a da via empírica, ele começará sua crítica pela prova ontológica, por acreditar que o conceito transcendental tem prioridade no processo para se provar a existência de Deus. A seção terceira se encerra e dá início à seção quarta, que fará uma crítica minuciosa da prova ontológica.

O texto da seção três tem características que o distinguem das demais seções (4 a 7). Isso se patenteia quando consideramos os seus primeiros dez parágrafos (A584/B612 a A590/B618). Essa diferença de tom levou alguns intérpretes a considerar que o texto foi escrito em várias camadas e em períodos distintos. Essa não é a posição de Robert Theis. Ele afirma que se fosse assim, Kant teria mudado o texto na segunda edição. Segundo ele, a argumentação proferida nos primeiros parágrafos da seção três “vai constituir o cerne mesmo da desconstrução nas seções seguintes, a saber, o fundamento da equação **ser necessário = ser soberanamente real**” (THEIS, 2012, p. 225).

No início da terceira seção é afirmado que a razão pode criar no seu pensamento um ideal que sirva como princípio de “determinação dos seus conceitos”. No entanto, somente essa criação do pensamento não é suficiente para persuadir a razão de que ela possa alcançar uma efetividade. Então ela busca também outro caminho, que se dá através de uma ascensão causal para atingir um incondicionado (KANT, KrV A584-585/B612-613). Então, a razão pretende passar de causa em causa, cada vez mais geral, e assim chegar no incondicionado,

que será o último fundamento de toda a série. “Ora, o incondicionado que constitui a resposta para a questão do fundamento da existência é o ser absolutamente necessário compreendido como causa”(THEIS, 2012, p. 225). Robert Theis observa nessas passagens da terceira seção que a exposição do caminho natural da razão é uma argumentação cosmológica. Pois primeiro se pensa em algo existente, depois, é afirmado que deve haver algo de necessário – já que se caminha de causa em causa, de um condicionado até algo que não foi causado por outro – e, por fim, se busca o conceito daquilo que contenha a necessidade. No entanto, vemos que o texto traz uma mudança de tom nos dois últimos parágrafos da seção. Primeiro ele elenca as três provas possíveis da existência de Deus, e depois é afirmada uma primazia da análise da prova ontológica. Esta, de cunho transcendental, da qual a cosmológica e físico-teológica são dependentes.

Robert Theis afirma causar espanto, “*Ceci est étonnant*”, a passagem que o texto da terceira seção faz de uma busca natural da razão de cunho cosmológico para a exposição de três provas possíveis, tendo a via ontológica como prioritária. Isso ocorre porque os passos que foram expostos nos dez primeiros parágrafos não nos levam à evidência desta conclusão. (THEIS, 2012, p. 225).

Citaremos e explicaremos resumidamente os pontos principais da argumentação dos dez primeiros parágrafos para fazermos uma avaliação das posições sustentadas por Theis. Como primeiro ponto destacamos: “Se existe algo, seja o que for, tem de admitir-se também que algo existe necessariamente.”(KANT, KrV A584/ B612). Aqui a especulação da razão começa propondo a possibilidade da existência de algo. E a partir da existência, a razão caminha para a existência necessária. Isso ocorre devido a uma abstração do princípio de causalidade. Kant assegura o princípio de causalidade – que Hume havia criticado – dentro dos limites da experiência possível. No entanto, fazendo uso indiscriminado da causalidade, a razão busca a condição de uma existência possível. E partindo de uma existência possível, e subindo por uma série infinita de nexos causais, ela acredita encontrar uma causa que não é condicionada por nenhuma outra. Antes disso, ela é a origem de toda a série. Por não ter sido causada por nenhuma outra, ela é necessária. Assim, resulta que de uma existência qualquer dada, chegamos a algo que existe necessariamente.

O segundo ponto se caracteriza quando a razão procura um conceito capaz de sustentar a condição da necessidade, esse é o conceito de soberanamente real:

Ora, a razão procura o conceito de um ser a que convenha uma prerrogativa de existência, como a necessidade incondicionada, não tanto para concluir a priori do seu conceito para a sua existência, mas somente para encontrar, entre todos os conceitos de coisas possíveis, aquele que não implique nada que repugne à necessidade absoluta, pois que, mediante o primeiro raciocínio, é certo e seguro para razão que deve existir algo absolutamente necessário (Kant, KrV A585/B613).

Ou seja, após ter chegado numa ideia de incondicionado, em algo necessário, a razão especulativa procura um conceito tal cuja definição não contenha característica que lhe impeça a identificação com o conceito de necessidade. E dentre todas as ideias, a que não rejeita a ideia de necessidade absoluta é aquela do ser “*absolutamente necessário*”. Essa ideia que contém a possibilidade de todas as coisas, e que não é condicionada por nada, é a única que pode ser conformada ao conceito de “*necessidade incondicionada*”. Portanto, através desses dois pontos especulativos, a razão primeiramente procura algo de necessário partindo de uma existência (via a posteriori) e depois busca um conceito que abarque todas as possibilidades, permitindo sua identificação com a necessidade incondicionada. Essa especulação – de uma via a posteriori até a necessidade, para somente depois buscar um conceito transcendental – sugere um caminho mais cosmológico. Como foi defendido por Robert Theis.

Os demais parágrafos (A586-590/B614-618) desdobram explicações para esclarecer as consequências desses dois passos, e para ressaltar também porque a razão especulativa escolhe essa via. Um desdobramento que eu considero importante ressaltar é de como a razão especulativa, através desses dois pontos que explicamos acima, passa para a justificação do “Ser supremo”. Falamos que após chegar num incondicionado, em algo necessário, a razão procura uma ideia que assegure a possibilidade de tal necessidade. Através do conceito de soberanamente real, ela acredita encontrar o fundamento total da série causal, portanto, aquilo que identifica com o incondicionado, fundamento de todas as condições. Como o ser soberanamente real é a ideia da realidade total, do fundamento absoluto de toda a série, ele é pensado como uma unidade. Essa unidade de todas as coisas “implica” o Ser supremo. Sendo assim, a razão passa pela seguinte via: da existência possível, incondicionado, soberanamente real, unidade, Ser supremo. Percorrendo-a, conclui que há um Ser supremo que existe necessariamente (KANT, KrV A587/ B615).

Kant afirma que essa via especulativa que estamos tratando aqui pode ser percorrida por todos, uma vez que ela é apresentada. Isso se deve a um caminho especulativo natural da razão, que após observar vários nexos causais na experiência, a extrapola e começa a operar independentemente dela, fazendo uso impróprio e caindo numa ilusão. Esse caminho foi explicado na seguinte passagem:

Vemos coisas mudar, nascer e perecer; elas, ou pelo menos o seu estado, têm que ter uma causa. Toda a causa, porém, que alguma vez pode ser dada na experiência, põe, por seu turno, uma questão. Mas, onde será mais legítimo colocar a causalidade *suprema* senão onde está também a *mais alta causalidade*, ou seja, no Ser que contém originariamente em si a razão suficiente de todo o efeito possível e cujo conceito é também muito facilmente caracterizado mediante o traço único de uma perfeição que tudo abrange? (Kant, KrVA590/B618).

Essa passagem que antecede as três vias possíveis da prova da existência de Deus que mencionamos aqui traz algumas informações importantes da especulação da razão. O primeiro é o uso irrestrito da causalidade, que já mencionamos. O segundo é o princípio de “razão suficiente”. Descartes admite o princípio de que todo efeito tem uma força menor do que a causa dele<sup>11</sup>. Um efeito nunca poderia ser maior do que a sua causa. Leibniz, posteriormente, chamou de razão suficiente o princípio de que todas as coisas tem uma razão de ser, ou seja, para todo o efeito há uma causa. Então, após ter chegado ao incondicionado, quer dizer, na causa primeira da série, naquilo que não é causado por nada, o princípio de razão suficiente coloca o seguinte ponto: qual é a razão suficiente do incondicionado, qual é a causa dele? Diante dessa pergunta o entendimento é levado a encontrar um conceito que é causa de si mesmo, “causa sui”, ou seja, o Ser supremo, que é o terceiro ponto mencionado na citação acima. Vejamos: i) “Toda a causa [...] põem, por seu turno, uma questão”; ii) “[...] onde será mais legítimo colocar a causalidade suprema senão onde está também a mais alta causalidade, ou seja, no Ser [...]”; iii) “[...] Ser que contém originariamente **em si a razão suficiente** de todo o efeito possível [...]” (KANT, KrV A590/ B618, grifo nosso).

A passagem que citamos agora levanta a pergunta se haveria uma ideia mais adequada para se colocar a “causalidade suprema” do que a de “Ser supremo”. E encerra o décimo

---

<sup>11</sup> “É por causa do princípio vindo da Idade Média de que a causa sempre possui mais força que seu efeito, que Deus, enquanto sendo este *ens perfectissimum*, sem a falta de uma perfeição, necessariamente existe” (J.SCHNEIDER, 2015, p. 143).

parágrafo afirmando que a ideia de Ser supremo é absolutamente necessária, pois é também absolutamente necessário ascender até ela. Dessa ilusão da razão Kant deriva a possibilidade de extrair o motivo histórico a partir do qual vários povos, mesmo os politeístas, vislumbraram, em certa medida, algum pensamento monoteísta.

Essa pergunta de Kant, que salienta a forma natural da razão operar, além de mostrar como ocorre a ilusão da razão, também revela a sintonia do autor com o debate moderno. Vários termos usados ou modos de apresentar o problema podem nos remeter a filósofos que buscaram provar a existência de Deus. A “razão suficiente”, que grifamos acima, é um termo cunhado por Leibniz, mas que remete a um princípio já usado por Descartes e que perpassa a filosofia medieval. Outro termo é o da *causa sui*, utilizado por Spinoza na Ética: “Por causa de si mesmo entendo aquilo cuja essência envolve a existência, isto é, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existindo” – mas que também pode ser encontrado em Descartes – “Deus foi apresentado como causa sui em sua prova (que Kant denominou de ‘ontológica’) da existência de Deus.” – e na idade média. (FERRATER MORA, 1978, p. 432). Vemos no ponto (iii) o “Ser que contém originalmente em si a razão suficiente [...], ou seja, ele é causa de si mesmo. Outra menção que tem grande importância para o debate moderno é a classificação da existência como uma perfeição. Vejamos a passagem: “[...] cujo conceito é também muito facilmente caracterizado mediante o traço único de uma **perfeição** que tudo abrange?”. Considerar o conceito de Ser supremo como aquele que “abrange” todas as perfeições, e a partir daí considerar a existência como uma perfeição, concluindo a existência de Deus, será um recurso utilizado tanto por Spinoza, quanto por Descartes.

### **2.3 A objeção ao Ser supremo na seção três e a quarta antinomia**

Vimos que as passagens que citamos aqui sobre a Seção 3 nos levam a confirmar a posição de Robert Theis sobre um caminho natural da razão – que explicamos no primeiro capítulo em cima do termo *Schein* –, que culminanum ser absolutamente necessário por uma via mais cosmológica do que ontológica. No entanto, o fechamento da seção 3 se dá pelo anúncio de uma primazia do argumento ontológico em relação às outras provas da existência

de Deus. Além do mais, a seção 3 se encerra com dois parágrafos, uma afirmado que são apenas três as provas da existência de Deus, e outra confirmando que nenhuma obtém sucesso, coisa que Kant afirma explicitar nas seções 4, 5, e 6, a começar pela prova ontológica.

Apesar de fazer uma gênese sobre como a razão natural alcança a ideia de Ser supremo, e de ter colocado nodécimo parágrafo a questão sobre se haveria algo mais adequado do que o conceito supremo para ocupar a posição do incondicionado, Kant já havia apresentado uma objeção quanto à certeza do Ser supremo encontrado pela razão natural. Na passagem (A587/B615) ele sintetiza os três passos da razão natural: “convence-se” que algum “ser necessário” existe; depois é afirmado que ele não foi causado por outro “incondicionado”; então, é buscado um conceito que contenha a condição de todas as coisas. No entanto, na mesma passagem, ele afirma que apesar do conceito encontrado ter uma “certa solidez”, ele só tem essa coerência quando você já admitiu a existência de um “ser necessário”. Ou seja, no final das contas, você tem que decidir “se trata de decisões”, pois não é certo que esse caminho natural da razão tenha chegado numa comprovação da existência de um ser necessário. A ideia do ser que contém todas as possibilidades, que é fonte de toda a realidade, é apenas escolhida pela razão para ocupar o lugar do incondicionado que foi alcançado por um uso irrestrito da causalidade. E apesar de haver uma coerência nas consequências da ideia de Ser supremo, ela só se dá devido à decisão de aceitarmos que o conceito que possui a *“unidade absoluta”*, a possibilidade de todas as coisas, é o único capaz de identificar-se com o ser necessário que alcançamos através de uma existência qualquer. No entanto, Kant afirma que nada nos impede de pensar que possa haver algum conceito que seja limitado – ao contrário da ideia da realidade suprema – e que seja necessário também. O que ele tenta comprovar pela seguinte passagem:

[...] assim, se nos deparando o conceito da coisa ao qual convém a necessidade absoluta, não se pode daí concluir que ao conceito de um ser limitado, que não possui a realidade suprema, repugne, por isso mesmo, a necessidade absoluta. Porque embora no seu conceito não se encontre o incondicionado, que já implica, por si mesmo, o todo das condições, não se pode inferir daí que por esse motivo tenha de ser condicionada a sua existência, tal como num raciocínio hipotético não posso dizer que onde não há certa condição (ou seja, aqui, a da perfeição segundo conceitos) também não há condicionado. Antes estaremos livres de considerar, por igual, incondicionadamente necessários todos os outros seres limitados, embora não possamos concluir a sua necessidade do conceito geral que deles possuímos (KANT, KrV A588/B616).

Em resumo, a objeção de Kant é a seguinte. No terceiro passo da especulação da razão trata-se de encontrar um conceito que se adeque ao incondicionado. Ora, o conceito que possui “toda realidade” deve ter toda a série de condições, e por isso ser incondicionado também, portanto, absolutamente necessário. Mas não é só porque podemos pensar que o conceito de “toda realidade” deva ser pensado como absolutamente necessário, que não possa ser o fato que de algum “conceito limitado” tenhamos uma necessidade também. A necessidade do conceito de Ser supremo, não exclui, para Kant, a possibilidade de pensarmos numa necessidade vinculada a um conceito limitado. Essa posição de Kant é interessante, uma vez que ele admite que a necessidade, no caso do conceito do Ser supremo, pode ser concluída do “conceito geral” que possuímos dele, o que não se dá no caso dos conceitos limitados: “[...]embora não possamos concluir a sua necessidade do conceito geral que deles possuímos”.

Essa objeção à evidência do ser Soberanamente real também foi tratado por Robert Theis. Ele dividiu a argumentação dos dez primeiros parágrafos em três pontos: i) o primeiro ponto trata da “[...] afirmação de uma existência – fazendo abstração da tese criticista de que o princípio de causalidade é um princípio simplesmente limitado ao campo da experiência possível” (THEIS, 2012, p. 225); ii)o segundo ponto trata do conceito que adequamos à existência “absolutamente necessária”. “Ora, será o do ser soberanamente real (e então o do ideal transcendental na sua forma apurada), porque somente tal ser não tem mais necessidade de nenhum complemento e não é então submisso, também, a nenhuma condição” (THEIS, 2012, p.226); iii) o terceiro ponto trata da objeção que Kant faz ao argumento teológico, pois no momento que se trata de decisões (Entschliessungen) o argumento apresenta uma certa “solidez”, mas “se nada nos leva a decidirmos”, “então o raciocínio em questão é menos evidente” (THEIS, 2012, p.226). A partir daí se segue a seguinte análise:

[...] Kant se põem a criticar o argumento em questão a partir de um ponto inesperado: acordado que o ser necessariamente contém toda realidade, não é ainda certo que possamos concluir daí que um ser *limitado* que não tem a realidade suprema repugne à necessidade absoluta. Com efeito, com a ausência da totalidade da realidade em um ser limitado, não saberíamos concluir a não necessidade da sua existência. Inversamente, nós podemos considerar cada ser limitado como incondicionadamente necessário, mesmo se nós não pudermos “concluir sua necessidade do conceito geral que temos dele” (B616), a saber, nos apoiando sobre a significação lógica deste conceito. O que está em jogo nesta discussão – realmente inesperada – é a questão da *infinitude* e, portanto, da unicidade do ser necessário que o argumento *a contingentia mundi* não pode garantir. Então, a equação de início da razão natural está fragilizada porque, em

definitivo, ela não conduz para onde ela gostaria, a saber, a um conceito determinado de Deus (THEIS, 2012, p. 227, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Parece-nos que essa objeção kantiana revela no seu fundo uma oposição antinômica. No entanto, Kant dividiu a ilusão dialética de acordo com a analogia em três espécies de raciocínios lógicos, e para cada analogia deu um nome – paralogismos, antinomias, e ideal da razão. Sendo assim, supor uma análise antinômica na seção três do Ideal da Razão poderia parecer descabido. No entanto, queremos mostrar que o argumento se justifica, uma vez que a seção três do ideal levanta uma busca natural da razão que pressupõem uma via cosmológica.

Relembremos as três vias dialéticas da razão: i) primeira espécie, por analogia a “raciocínios categóricos”, “referia-se à unidade incondicionada das condições subjectivas de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma)”; ii) segunda espécie, “por analogia com os raciocínios *hipotéticos*”, “terá por conteúdo a unidade incondicionada das condições objectivas no fenômeno”; iii) terceira espécie, por analogia com os raciocínios disjuntivos, “tem por tema a unidade incondicionada das condições objectivas das possibilidades dos objetos em geral” (KANT, 1994, KrV A406/ B433).

Lembremo-nos dos três tipos de silogismos para esclarecermos a argumentação que se segue:

i) Silogismo categórico – possui três partes, premissa maior, premissa menor e conclusão. Das duas primeiras premissas se infere uma conclusão. De acordo com o exemplo que se segue: Todo S é P (premissa maior); Todo M é S (premissa menor); logo todo M é P (conclusão). A analogia com o silogismo categórico foi utilizada no capítulo referente às ilusões da razão denominadas de paralogismos, que não iremos tratar neste trabalho.

ii) Silogismos hipotéticos – “(...) contém hipoteticamente a conclusão já deduzida, que, por meio da Menor, é deduzida absolutamente” (M.SANTOS, 1962, p. 226). Exemplo: Se

<sup>12</sup> “Kant se met à critiquer l’argument em question sur un point inattendu: accordé que l’être nécessaire contient toute réalité, il n’est pas encore certain qu’on puisse en conclure qu’um être *limite* qui n’a pas la réalité suprême repugne à la nécessité absolue. Em effet, de l’absence de la totalité de la réalité dans um être limite, on ne saurait conclure à la non-nécessité de son existence. Inversement, nous pouvons considérer *chaque* être limite comme inconditionnellement nécessaire, même si nous ne pouvons pas ‘conclure leur nécessité du concept général que nous em avons’ (B 616), à savoir em nous appuyant sur la signification *logique* de ce concept. Ce qui est em jeu dans cette discussion – il est vrai fort inattendue – c’est la question de *l’infinité* et partant de *l’unicité* de l’être nécessaire que l’argument *a contingentia mundi* ne peut pas garantir. Donc l’équation de départ de la raison naturelle est fragilisée parce qu’en définitive, ele ne conduit pas là où ele voulait, à savoir à um concept déterminé de *Dieu*” (THEIS, 2012, p. 227).

Premissa P  $\rightarrow$  Q; Premissa Q  $\rightarrow$  R; Conclusão P  $\rightarrow$  R. Ou, se o primeiro implica no segundo, e o segundo implica no terceiro, logo o primeiro implica no terceiro. A argumentação da prova do Ser Soberano na seção três é feita em analogia com esse tipo de raciocínio.

- (i) Sendo que um possível<sup>13</sup> pode me ser dado, algo existe necessariamente.
- (ii) Ora, um possível me é dado.
- (iii) Logo, algo existe necessariamente.

Ou então poderíamos ter algo assim:

- (P  $\rightarrow$  Q) Se algo é possível, então deve haver algum ser necessário.
- (Q  $\rightarrow$  R) Se há um ser necessário, então existe um ser Soberanamente real que o comporta.

(P  $\rightarrow$  R) Portanto, se algo é possível, então existe um ser Soberanamente real.

Silogismos disjuntivos – “A Maior é uma proposição disjuntiva, em que a cópula é expressa com (ou), e em que a Menor põe ou dispõe (ponens ou tollens) um dos membros da disjunção. Finalmente, a conclusão dispõe o outro” (M.SANTOS, 1962, p.235). Esse silogismo recebe este nome por ser um argumento de três passos, que no final recebe uma disjunção. Como no exemplo:

- (i) Ele tem mais que um metro e meio ou é um anão.
- (ii) Ele não tem mais que um metro e meio.
- (iii) Logo é um anão.

Falamos que as ilusões dialéticas descritas por Kant tem analogia com os raciocínios silogísticos. No caso das antinomias da razão, elas não são propriamente silogismos, mas um dilema, composto por dois termos. Kant relata o mau uso da razão que extrapola o entendimento para além dos limites da experiência possível quando ela “exige absoluta totalidade da parte das condições e assim faz das categorias ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até ao incondicionado” (KANT, KrV A409/ B436). Dessa progressão ao incondicionado surgem as ideias cosmológicas, que na “Antitética da Razão” se revelam como “o conflito de conhecimentos

---

<sup>13</sup> “Ninguém pode duvidar que possamos, da realidade, concluir a possibilidade. Contudo, como concluir, da possibilidade, a realidade? Sem dúvida, está aqui um dos pontos chaves da Metafísica, e que resolvido favoravelmente tornaria suficientemente apodítico o **argumento ontológico** de Santo Anselmo” (M.SANTOS, 1963, p. 224).

dogmáticos em aparência, sem que se atribua a um, mais do que ao outro, um direito especial à aprovação” (KANT, KrV A421/ B449).

Sendo assim, a razão oferece argumentos prós e contras determinada posição, por ter “sempre um conceito em si mesmo contraditório da unidade sintética incondicionada da série” (KANT, KrV A340/ B398). Como essa tese e antítese possui igual força argumentativa, e como não podemos recorrer à experiência para verificar sua congruência, torna-se impossível optar por uma ou outra posição. Existem quatro tipos de ideias cosmológicas, cada uma delas referente a uma categoria, e também, cada uma, possui uma oposição antinômica.

Aqui nos importa tratarmos da quarta ideia cosmológica “A integridade absoluta da composição do total dado de todos os fenómenos”. Pois dela vamos nos servir para explicarmos a objeção que Kant fez na terceira seção do “Ideal da Razão”. A quarta ideia cosmológica trata da “necessidade incondicionada”. A razão alcança a ideia de algo absolutamente necessário através de um princípio: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*”, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (KANT, 1994, KrV A409/B436). A ideia cosmológica da necessidade surge quando a partir de uma existência contingente, se regride até uma condição mais elevada – como o princípio do entendimento que citamos acima – até que a razão encontre na totalidade da série a ideia de “necessidade incondicionada”.

Na antitética da razão, o quarto conflito antinômico que emerge da ideia de necessidade absoluta apresenta a seguinte tese: “Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário”; que contrasta com a seguinte antítese, “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja sua causa” (KANT, 1994, KrV A452-432/B480-481).

Ora a seção três apresenta uma via para o ser absolutamente necessário que Robert Theis expressou através da fórmula “ser necessário = ser soberanamente real”. E segundo o mesmo, o primeiro passo foi a partir de uma existência qualquer chegar a uma existência necessária, um incondicionado, por meio do que Kant denominou no capítulo das antinomias de um “*regressivo à síntese de uma série que diz respeito às condições*” (KANT, KrV A411/ B438). Portanto, podemos ver que esse primeiro passo da seção três tem uma conexão com a forma de se encontrar ideias cosmológicas. O passo dois para Theis será o de escolher um

conceito que se adeque a ideia de absolutamente necessário, que o incondicionado pode aludir, por ser o começo da série, ou seja, por nada lhe causar, ou por ser aquilo que contém toda a série. No entanto, o terceiro ponto para Theis, e é aqui que queremos chegar, trata da objeção que Kant faz à determinação dessa ideia absolutamente necessária.

Após chegar ao ser incondicionado através da existência de um possível, Kant afirma “[...] em segundo lugar, que deva considerar-se absolutamente incondicionado um ser que contém toda a realidade, por conseguinte, também toda a condição” (KANT, KrV A588/ B16). Ora, a segunda posição é escolher uma ideia (ideal da razão) que contém toda a realidade para ocupar o lugar do incondicionado que se alcançou no primeiro passo, supondo a existência de um possível. No entanto, Kant afirma que não é porque nos deparamos com o conceito de algo que contenha “toda realidade” e dele inferimos uma necessidade absoluta, que podemos afirmar que do “conceito de um ser limitado”, que não contém toda a realidade, a necessidade absoluta não seja o caso. Procuramos esboçar alguns passos dessa passagem:

- (i) “Se admitirmos, que de qualquer existência dada, se pode concluir a existência de um ser incondicionado” (KrV A588/ B616);
- (ii) E “deva considerar-se absolutamente incondicionado, um ser que contém toda a realidade e, por conseguinte, também toda a condição” (KrV A588/ B616);
- (iii) Portanto, da possibilidade de uma existência dada, se chega ao ser que contém toda a realidade.

Ora, Kant mostrou que o ideal da razão é uma unidade<sup>14</sup>: o “todo sem limites é unidade absoluta e implica o conceito de um ser único, ou seja, do Ser supremo; a razão conclui assim que o Ser supremo (...) existe de modo absolutamente necessário” (KANT, KrV A587/ B615).

Entretanto, Kant afirma que não pode haver um raciocínio hipotético que parta de uma não condição, e que chegue à prova de que um ser limitado não possa ser tomado como absolutamente necessário.

A argumentação natural da razão parte de um condicionado (possível que algo exista) e daí segue até um ser necessário, que após a revelação da unidade do Soberanamente real, faz o caminho inverso para comprovar o condicionado. Porém, Kant quer esclarecer que ele não pode, ao contrário, inferir que ao partir de uma não condição (ou seja, não partir de um

---

<sup>14</sup> No subcapítulo “A determinação do Ideal da Razão” mostramos como o *ens realissimum* é considerado como uma unidade singular através da determinação completa.

conceito que contenha todas as perfeições), um condicionado não possa ser dado. Sendo assim, por insuficiência do raciocínio hipotético, “estaremos livres para considerar, por igual, incondicionadamente necessários todos os outros seres limitados, embora não possamos concluir a sua necessidade do conceito geral que deles possuímos” (KANT, KrV A589/ B 617).

Portanto, devido à falta de recurso do raciocínio hipotético para garantir que apenas o ser que contenha toda realidade possa ser considerado absolutamente necessário, temos manifestas duas posições: i) Apenas o ser Soberanamente real pode ser considerado como absolutamente necessário; ii) Além do ser Soberanamente real, podemos considerar como absolutamente necessários “todos os outros seres limitados”. Esse tipo de oposição, que aqui surge num contexto teológico, parece sugerir um tipo de parentesco na sua apresentação com o argumento apresentado na quarta antinomia, que trata do ser absolutamente necessário.

Surge então uma oposição, uma tese e uma antítese acerca do absolutamente necessário, mas não se trata mais de uma ideia cosmológica, como nas antinomias. No momento que a argumentação da terceira seção encontra um algo incondicionado, e posteriormente aplica o conceito que contém toda a realidade<sup>15</sup>, aquele caminho natural, que parecia se revelar através de uma prova cosmológica, se transforma numa prova teológica.

A partir dessa objeção kantiana, o Ser supremo, ou soberanamente real, é tomado como o único ser absolutamente necessário apenas por uma questão de decisão da razão, e não por prova teórica. E se optamos por tomá-lo como absolutamente necessário, apesar de não podermos chegar a conclusões teóricas quanto a sua existência, podemos capturá-lo para o campo da moralidade:

No entanto, este argumento conserva uma certa importância e um prestígio que lhe não pode de repente ser retirado por motivo dessa insuficiência objetiva. Suponhamos, com efeito, que há obrigações perfeitamente rigorosas na ideia da razão, mas carecentes de qualquer realidade na aplicação a nós mesmos, isto é, sem motivação, se não admitirmos um ser supremo que possa assegurar efeito e influência às leis práticas; [...]”(KANT, KrV A589/B617).

---

<sup>15</sup> “Por conseguinte, o uso da razão, mediante o qual esta dá o **ideal transcendental** por fundamento à sua determinação de todas as coisas possíveis, é análogo àquele, segundo o qual procede nos silogismos **disjuntivos**; [...] (KANT, KrV A577/ B605, grifo nosso).

Dois pontos são relevantes nesta seção três. O primeiro é a objeção à determinação do Ser supremo, construído pelo argumento da insuficiência do raciocínio hipotético. Outro ponto é a gênese que Kant faz para explicar a origem da especulação das provas da existência de Deus. Essa especulação natural da razão se inicia por um argumento cosmológico e acaba pressupondo uma ideia teológica para dar sustentação à via. Além do mais, o caminho natural para se provar a existência de Deus parece indicar que seu argumento tem uma origem no debate sobre a existência de um ser incondicionadamente necessário, ou seja, na quarta antinomia.

#### **2.4 Scribano, a confusão entre argumentos ontológicos e cosmológicos, e a quarta antinomia**

Emanuela Scribano afirma que na “KrV” a prova ontológica é apresentada como uma filha da prova cosmológica. No entanto, a prova ontológica acaba se voltando contra a prova cosmológica, já que a validade daquela se torna indispensável para esta. Ou seja, a prova cosmológica necessitará apelar para uma argumentação ontológica em certa parte de sua via. Sendo assim, percebemos que a mistura entre essas duas provas na terceira seção, que já fora confirmada por Theis, também é relatada pela pesquisadora italiana. Mas segundo Scribano, esse emaranhado entre cosmológico e ontológico tem início desde o texto de *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*.

Segundo a comentadora, a passagem do cosmológico para o ontológico no texto pré-crítico se dá em três etapas: i) “a prova cosmológica coloca como premissa a existência de um ser qualquer para inferir daí a existência de um ser não causado”; ii) “[...] transforma o ser não causado em um ser absolutamente necessário através do princípio de razão suficiente”; iii) seu último passo portanto “consiste em determinar o conceito de ser absolutamente necessário” (SCRIBANO, 2002, p. 287, tradução nossa).

Podemos ver que os passos seguidos no texto de *O único argumento* são análogos aos da seção três. Nos dois temos como ponto de partida a existência de um possível, em seguida, do ser não causado se infere o ser absolutamente necessário, e por fim, pretende-se determinar o conceito de absolutamente necessário. Além da polêmica entre o uso da razão suficiente

entre a passagem do não causado para o absolutamente necessário, fruto de muitas dúvidas, o passo três se apresenta como uma quebra de raciocínio. É no momento que a prova cosmológica precisa determinar o conceito de ser absolutamente necessário, que ela passa a fazer uma análise da ideia daquilo que contém toda a realidade, se transformando em prova ontológica.

Scribano ainda confirma que o conceito de soberanamente real, necessário para a terceira etapa da prova cosmológica será a base do que Kant considera *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Neste texto de 1762, a prova do conceito do ser soberanamente real é feita pela “implicação da existência na essência”. Essa implicação decorre de uma necessidade lógica. O argumento de 1762 sobre o ser logicamente necessário sustenta que “a negação da existência do ser absolutamente real implica em contradição. E como o conceito do ser absolutamente real reconhece em seguida um ser único devemos poder efetuar a dedução inversa: o que é absolutamente real existe necessariamente” (SCRIBANO, 2002, p. 288). Então, num segundo passo tínhamos chegado a uma existência absolutamente necessária. Agora, no terceiro passo, pela análise do conceito de soberanamente real, se revela que de sua essência se infere sua existência.

Para determinar ainda mais a existência necessária do ser soberanamente real, é lançado o argumento de que o ser soberanamente real não pode não existir. Mais uma vez, através da necessidade lógica, se mostra que supor a não existência do ser soberanamente real nos leva a cair em contradição. Por fim, como o ser soberanamente real é aquele que contém toda a realidade, forma uma unidade, um ser único, é possível fazer o caminho inverso, partindo do passo três para o dois. O ser soberanamente real existe necessariamente.

A reconstituição kantiana do “Único Argumento” reproduz fielmente a passagem da prova *a posteriori* aristotélico-tomista à prova cosmológica cartesio-leibniziana, do ser não causado da primeira ao ser *causa sui* da segunda: esta passagem foi possível através do princípio cartesiano segundo qual a toda coisa é preciso dar uma razão ou causa – codificado em princípio de razão suficiente em Leibnitz. Contrariamente ao que se produzia nos “Diálogos” de Hume, Kant considera a prova cosmológica na versão que recorre à idéia de Deus. A escola Leibniz-wolffiana à qual Kant se refere explicitamente deixou com efeito intacto o princípio cartesiano da cognoscibilidade do ser necessário (SCRIBANO, 2002, p. 289, tradução nossa).

Scribano nos mostra que além de fazer uma transição da prova cosmológica para a prova ontológica, há uma passagem entre a prova *a posteriori* aristotélica para a prova cosmológica cartesiana. Essa transição ocorre no debate acerca da causa incondicionada do mundo. Ora, na quarta antinomia é debatido, a existência necessária de um incondicionado. Como vimos na antitética da razão, é apresentada uma tese – que afirma a existência de um ser absolutamente necessário – e uma antítese – que nega a existência de algo absolutamente necessário. No entanto, a especulação sobre um ser absolutamente necessário no mundo – seja como sua parte, seja como sua causa – ainda é um debate cosmológico. Enquanto isso, a existência necessária buscada pela prova de Deus se baseia numa argumentação teológica. Mas embora haja consideráveis diferenças entre a argumentação de um ser absolutamente necessário no mundo, e a necessidade de um ser soberanamente real, a progressão causal na quarta antinomia, a via cosmológica do tipo aristotélico-tomista, inspira uma busca pela necessidade de um ser soberanamente real: “Vemos coisas mudar, nascer e perecer; elas, ou pelo menos o seu estado, têm que ter uma causa [...] Mas, onde será mais legítimo colocar a causalidade *suprema* [...]?” (KANT, KrV A590/ B618).

[...] a pesquisa de um ser necessário começa pela busca da explicação da mudança, da contingência física. A prova da existência de uma causa necessária é, nos seus primórdios, a prova cosmológica de origem aristotélica. A tese da quarta antinomia busca a causa da mudança, e ela a encontra em um ser necessário que pertença ao tempo, um ser eterno, o ser não causado nomeado na primeira passagem da prova cosmológica na reconstituição de *O Único Argumento* (...) (SCRIBANO, 2002, p. 292, tradução nossa).

Tendo visto a transição do argumento cosmológico em ontológico, e as origens da prova da causalidade suprema num debate acerca da necessidade do mundo, resta estabelecer as duas características que a prova da existência de Deus ganhou com sua passagem do texto pré-crítico para a KrV.

1) O ser materialmente necessário de O único *argumento* se torna o ideal transcendental, ou seja, o depositário de todos os predicados possíveis, permitindo a determinação completa de todo o conceito [...]. 2) Ao mesmo tempo que ele descreve uma situação, Kant visa explicar sua gênese através da exigência e das inevitáveis tentações da razão [...] (SCRIBANO, 2002, p. 290, tradução nossa).

Como já explicitamos a gênese das provas da existência de Deus na análise da seção três do Ideal da Razão, passemos agora para a compreensão do primeiro ponto levantado por Scribano: Como é constituído o “Ideal da Razão”, de acordo com as seções I e II do capítulo que leva o mesmo nome?

## 2.5 A determinação do ideal da razão

Para explicar o que é o ideal da razão, Kant começa por expor os graus de afastamento da realidade objetiva<sup>16</sup>. Primeiro é exposto o conceito do entendimento que possui maior proximidade com o mundo fenomenal, até chegar no que está mais afastado, a ideia, que não possui congruência nenhuma com o domínio da sensibilidade. Posteriormente, é explicado o que vem a ser o princípio da determinabilidade, e o da determinabilidade completa. Por fim, como a determinabilidade absoluta do *ens realissimum* revela sua singularidade, ou seja, o caracteriza como ideal da razão. É importante já deixar registrado que a pretensa consideração desse ideal da razão como um existente será tomada como um tipo de ficção.

Falamos que na parte espontânea do ânimo havia uma distinção entre os conceitos puros do intelecto e os conceitos puros da razão. Soma-se a esses dois termos o ideal da razão. Quanto aos conceitos puro do intelecto, ou categorias, é anotado que eles só fazem sentido quando aplicados a uma experiência possível. Eles são congruentes com a sensibilidade, funcionam como chaves de experiências possíveis, mas não são deduzidos da experiência. Sendo assim, se considerados isoladamente, fora da experiência possível, eles carecem de realidade objetiva, pois é na experiência, *in concreto*, que é dada a matéria do conceito do intelecto, proporcionando assim sua objetificação. Vimos que as ideias da razão não possuem congruência com a sensibilidade, portanto, elas não têm aquela parte material que possibilita

---

<sup>16</sup> O termo “realidade objetiva” aparece já no texto da *Terceira Meditação*, porém com uma explicação distinta: “/27/ E nem se pode dizer que talvez essa idéia de Deus seja materialmente falsa e, por isso, pude obtê-la do nada, isto é, que ela pode estar em mim por uma deficiência minha, a exemplo do que há pouco fiz notar acerca das idéias de cor e de frio e semelhantes. Pois, ao contrário, sendo clara e distinta ao máximo e contendo mais **realidade objetiva** do que nenhuma outra, nenhuma é por si mais verdadeira e em nenhuma se encontra menos suspeição de falsidade” (DESCARTES, 2004, p. 93).

ao conceito do intelecto se tornar objetivo. Logo, elas estão mais afastadas da realidade objetiva.

O ideal da razão é uma ideia determinada inteiramente sobre regras *a priori*. Ou seja, ela tem sua determinação apenas por princípios. E quando essa ideia é determinada absolutamente, tem-se um indivíduo, que é a característica do ideal da razão. E se uma ideia pode servir como regra para a ação moral (assunto da Razão Prática), o ideal, como determinação completa, pode servir de modelo para as determinações das ideias “limitadas”. Nesse sentido, o ideal está ainda mais distante da realidade objetiva do que a ideia.

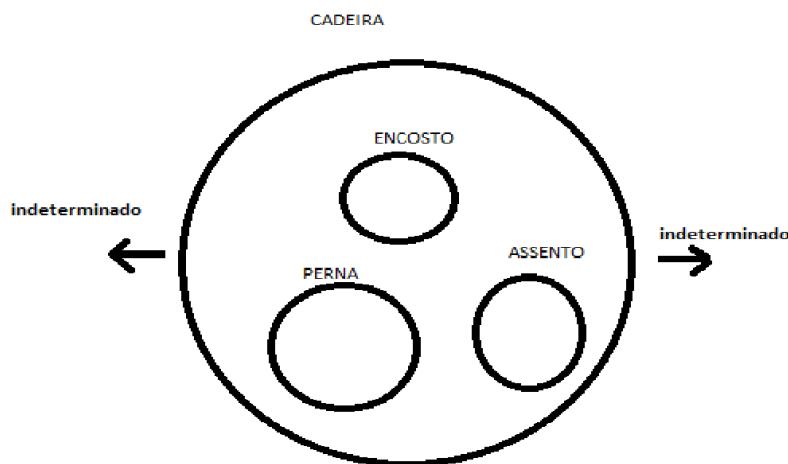
Para entendermos todas as implicações do que afirmamos no parágrafo acima, temos que procurar diferenciar melhor ideia e ideal numa analogia com a moral, explicar o princípio de determinação, a determinação completa, e como se dá um indivíduo por meio da determinação absoluta.

Para diferenciar ideia de ideal Kant utiliza dois exemplos. O primeiro diz respeito ao termo humanidade. A ideia desse termo seria “a extensão de todas as propriedades essenciais que pertencem à natureza humana”. Mas para termos um ideal da humanidade teríamos que ter além das propriedades da ideia tudo o que pertence a sua “determinação completa”. Para esclarecer ainda mais, é afirmado que o ideal tem um significado próximo ao modo que Platão entendia a “*ideia do entendimento divino*, um objeto singular na intuição pura desse entendimento, a perfeição suprema de cada espécie de seres possíveis e fundamento originário de todas as cópias no fenômeno” (KANT, KrV A568/ B596).

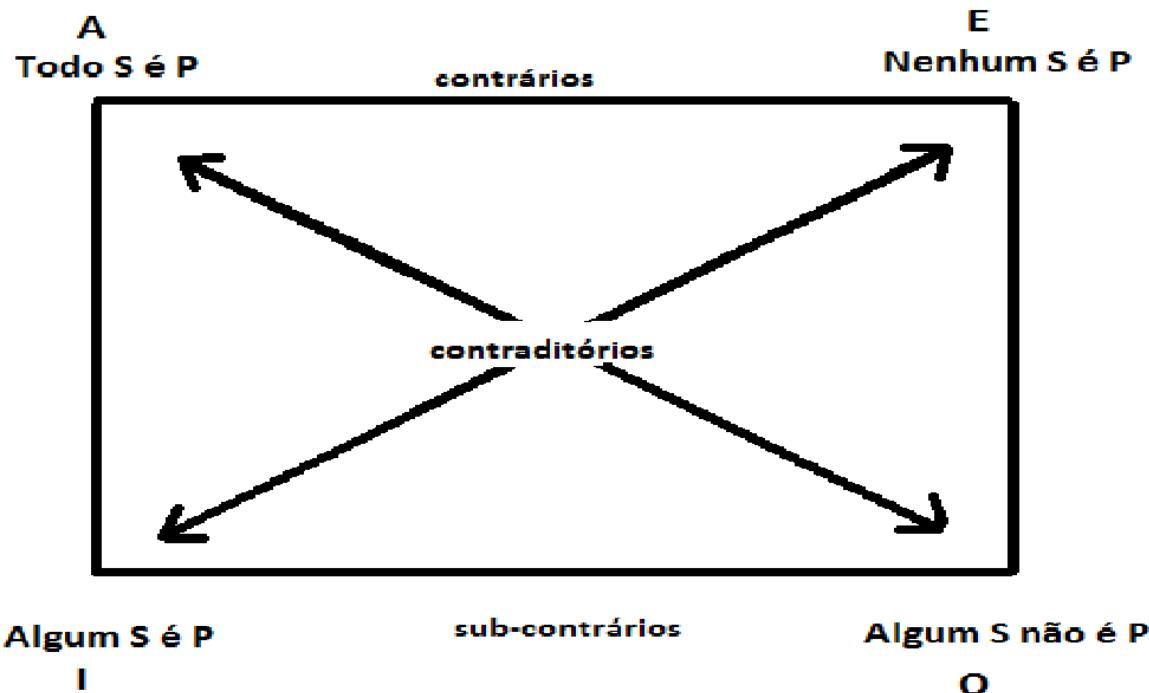
Ora, a perfeição suprema de cada espécie, como objeto singular na intuição pura de um entendimento divino, servia de protótipo para a determinação das cópias das espécies em Platão, segundo essa interpretação kantiana. E de modo análogo, o ideal em Kant deverá também ser singular, e servir de modelo para a determinação completa da cópia. Visto isso, podemos partir para uma compreensão de um exemplo dado por Kant. A sagacidade “em toda a sua pureza” – o que tem agudeza, ou penetração de espírito, o que é astuto – é uma ideia que permite a um homem seguir uma regra no campo moral. Mas o “sages (do estoico)” que existe apenas em pensamento, serve como protótipo que dá determinação a ideia de “sageza”. O “sages é um entendimento do divino em nós”, assim, ele é pensado como algo singular “com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca possamos alcançar” (KANT, KrV A569/ B 597).

Passemos agora a compreensão de como se dá a determinação de um conceito. Segundo Kant, o conceito “é indeterminado em relação ao que nele não se contém e está sujeito ao princípio de determinabilidade, a saber, que de dois predicados contraditoriamente opostos, só um lhe pode convir” (KANT, KrV A571/ B599).

Pontuar que o conceito é indeterminado em relação ao que ele não contém é fácil de visualizar. Se imaginarmos que sob o conceito daquilo que nomeamos cadeira há três notas, a saber, perna, encosto, e assento, tudo o mais que não estiver incluso nessas três notas está indeterminado. Ou seja, partindo da suposição que o conceito pode ser representado por uma esfera, e que as notas características do conceito são esferas menores dentro dele, todas as demais características que não são as notas dentro do conceito tratado estão fora da sua circunferência, ou seja, são indeterminadas (não determinadas).



Para qualquer conceito, só pode convir um predicado entre dois contraditoriamente opostos. Esse princípio advém do princípio lógico da contradição que afirma: duas proposições contraditórias não podem ser nem verdadeiras nem falsas ao mesmo tempo. Vamos expor abaixo o *Quadrado do Boécio* e preencher o princípio da contradição com um conteúdo para compreendermos melhor como se dá a determinação do conceito.



Tanto “A” com “O”, quanto “I” com “E” são contraditórios. Visto isso, passemos a analisar um conceito qualquer sob o princípio da contradição, que afirma que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras, ou ambas falsas. Tomemos o conceito de triângulo como sujeito “S” da nossa proposição, e tomemos “possui três lados” como o predicado “P” da nossa proposição:

- i)"A" Todo S é P (ou) "O" Algum S é não P.
- i') Todo "triângulo" tem "três lados" (ou) Algum "triângulo" tem não "três lados".
- ii)"I" Algum S é P (ou) "E" Nenhum S é P.
- ii') Algum "triângulo" tem "três lados" (ou) Nenhum "triângulo" tem "três lados".

Como o princípio afirma que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras, ou ambas falsas, colocamos a partícula opositiva (ou) entre elas. E de acordo com o princípio da determinabilidade do conceito - de que ambas as proposições contraditórias não podem ser verdadeiras, ou falsas -, apelando para a intuição do conceito escolhido, podemos determinar qual predicado se aplica a ele.

- i) Todo "triângulo" tem "quatro lados"(ou) Algum "triângulo" não tem "quatro lados".
- ii) Todo "triângulo" tem "cinco lados" (ou) Algum "triângulo" não tem "cinco lados".

- iii) Todo “triângulo” tem “seis lados”      (ou)Algum “triângulo” não tem “seis lados”.
- iv) Todo “triângulo” tem “três lados”      (ou)Algum “triângulo” não tem “três lados”.

Através dos exemplos acima, vemos que um conceito pode ser determinado por predicados contraditórios, de tal forma que se os predicados são colocados em contradição, um deles fará parte da determinação do conceito, pois ambos não podem ser “V” ou “F” ao mesmo tempo. E no caso do triângulo, verificando a intuição que temos dele, podemos afirmar que as proposições (i, ii, iii) são verdadeiras em “O”, mas são falsas em “A”. No entanto, a proposição (iv) é verdadeira em “A” e falsa em “O”.

Além do princípio da determinabilidade do conceito, Kant afirma que toda a coisa está subordinada ao princípio de *determinação completa*. Este princípio afirma que entre “*todos os predicados possíveis das coisas*” deve-lhe ser dado algum predicado possível (KANT, KrV A572/ B600). Mas para isso ocorrer deve ser possível pensar num conjunto que abarque todos os predicados possíveis, para que desse conjunto de todo o possível possamos encontrar aquele predicado que se aplica ao conceito que queremos determinar. Se com a determinação do conceito utilizamos do princípio da contradição, agora, para a *determinação completa* teremos que comparar esses conceitos com seus opostos. Isso ocorre porque, se pensarmos no conjunto que possui toda a possibilidade, o conceito que queremos determinar está dentro dele, e para determiná-lo em face da possibilidade total, além de colocarmos ele diante de predicados contraditórios (lei meramente formal), teremos que expô-lo a todos os predicados possíveis. Devemos proceder desse modo, quer afirmando, quer negando esses predicados, até encontrar o predicado da coisa que pretendemos determinar. Somente assim teremos uma determinação completa da coisa.

Vimos o princípio de contradição e explicamos ele utilizando o triângulo como exemplo para o qual se pudesse aplicar dois predicados contraditórios. O princípio de contradição que compõem o princípio de determinabilidade, segundo Kant, é meramente formal, quer dizer, independe do conteúdo do conhecimento (KrV A571/ B599). Já o princípio da determinação completa diz respeito ao conteúdo do conhecimento. Porque, a determinação completa visa determinar um existente qualquer em face do conjunto da “matéria” (conteúdo) de toda a possibilidade. Kant ainda afirma que através da proposição “*Todo o existente está integralmente determinado*” implica que a sua determinação “integral” não decorre apenas “do par de predicados opostos dados” (princípio da contradição, meramente formal), mas que do

conjunto de todo o possível, um predicado possível lhe convém (um conteúdo do conhecimento) (KANT, KrV A573/ B601).

Tendo visto essas explicações teóricas acerca da determinação completa, vamos ver como podemos determinar um triângulo. Para isso não bastará comparar o triângulo com um par de predicados contraditórios, mas teremos que compará-lo “transcendentalmente, com o conjunto de todos os predicados possíveis.” E então, determinar cada proposição analisada afirmativamente, ou negativamente:

(i) Todo “triângulo” tem “quatro lados” (ou) Algum “triângulo” não tem “quatro lados”.

(i') Ora, não é verdade que (Todo “triângulo” tem “quatro lados”).

(i'') Logo, (Algum “triângulo” não tem “quatro lados”).

(ii) Todo “triângulo” tem “cinco lados” (ou) Algum “triângulo” não tem “cinco lados”.

(ii') Ora, não é verdade que (Todo “triângulo” tem “cinco lados”).

(ii'') Logo, (Algum “triângulo” não tem “cinco lados”).

(iii) Todo “triângulo” tem “três lados”(ou) “Algum “triângulo” não tem “três lados”.

(iii') Ora, não é verdade que (Algum “triângulo” não tem“três lados”).

(iii) Logo, (Todo “triângulo” tem “três lados”).

(...)

Para uma determinação completa de uma coisa teríamos que confrontá-la diante do conjunto total das possibilidades, para afirmarmos, ou negarmos as proposições assim como fizemos no exemplo acima. Mas não se pode conhecer todo o conteúdo do conjunto total das possibilidades. Nesse sentido, Kant afirma que não podemos “apresentar *in concreto*” esse conceito. Vejamos os comentários de Carlos Morujão na tradução de *O Único Argumento Possível para uma Existência de Deus*:

Kant foi fortemente influenciado por Crusius no que respeita à distinção entre fundamento real (*ratio essendi*) e fundamento ideal (*ratio cognoscendi*). Crusius criticara já a tentativa de Wolff de deduzir o princípio de razão suficiente do princípio de não-contradição. Ao contrário de Wolff, Crusius, distinguindo claramente entre fundamento real e fundamento ideal, e distinguindo ainda, no interior do fundamento real, a causa suficiente e a razão determinante, restringe o fundamento ideal ao papel de fundamento do conhecimento; válido somente no que se refere ao pensável, diferencia-se do

fundamento real precisamente porque este não se limita ao interior do pensamento. Mais do que isso, só o fundamento real funda ontologicamente a própria possibilidade das existências espáçio-temporais.

[...] Deste modo, o princípio de não-contradição é unicamente válido no plano lógico, sendo a sua validade, uma vez aplicado às existências, estritamente formal. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant denomina-lo-á como o princípio supremo dos juízos analíticos: “Temos portanto de admitir que o princípio de contradição é o princípio universal e plenamente suficiente de todo o conhecimento analítico; mas a sua autoridade e utilidade não vão mais longe como critério suficiente de verdade. Efectivamente, este princípio é uma *conditio sine qua non*, porque nenhum conhecimento pode contrariá-lo, sem se aniquilar a si mesmo, mas não é um fundamento determinante da verdade do nosso conhecimento.. (*Crítica da Razão Pura*, <<Analítica Transcendental>>, Livro Segundo, Capítulo II, Primeira Secção, A 151-152/ B 191).

Esta distinção entre os dois tipos de fundamento será o ponto de partida para a crítica, tanto ao argumento ontológico, como ao argumento chamado *a contingentia mundi*. Relativamente ao primeiro, Kant considerará indevida a utilização que nele é feita do princípio de causalidade, pois considera qualquer tentativa de transformar a essência em causa ou razão determinante de existência como resultando de uma sub-repção desta naquela [...] (C. Morujão, 2004, p. 162-163 –notas do tradutor).

Neste subcapítulo iniciamos com a diferenciação de graus de objetividade entre categorias, ideias, e o ideal da razão. Mencionamos a analogia que Kant faz com a moral para exemplificar a distinção entre protótipo (ideal) e cópia. E depois tratamos da regra da determinação do conceito (meramente formal) e da determinação total (referente ao conteúdo). Porém, apesar da alusão ao protótipo do ideal, da explicação de como um conceito particular pode ser determinado pelo conjunto total das possibilidades, ainda está vago o tratamento desse conjunto total. Portanto, partiremos agora para os argumentos levantados pelo texto kantiano para dar uma determinação ao “conjunto total das possibilidades” em busca de compreendê-lo como uma unidade, singularidade, enfim, um objeto que pode ser determinado a priori apenas por ideias e alcançar a pretensão (para os dogmáticos) de ser fonte originária para todas as coisas.

Comecemos pelas considerações do modo como o conjunto de todas as possibilidades pode ser determinado. Apesar de que não podemos determinar o conteúdo de todos os predicados do conjunto total das possibilidades, apesar do conjunto total das possibilidades não poder ser revelado *in concreto*, ainda assim ele pode receber uma determinação. A determinação do conjunto total, segundo Kant, ocorre por dois meios. Um é pela eliminação dos predicados derivados, e outro pela eliminação dos predicados incompatíveis. Através

dessa determinação do “*conjunto de toda possibilidade*”, que separa aqueles predicados incompatíveis ou derivados, se chega a um conceito singular. Essa determinação “que se depura” para se obter um conceito singular é feita *a priorisomente* pelas ideias (KANT, KrV A574, B602). Kant ainda fala nessa passagem que o conceito singular que está sendo indicado pela apuração dos predicados do conjunto total das possibilidades é o ideal da razão – que se distinguiria das ideias por causa da sua singularidade. Porém, para de fato entendermos porque ele é considerado singular, devemos nos dirigir para a passagem em que Kant indica porque, de todos os predicados possíveis, ele comporta aquele que revela sua singularidade.

A ideia do conjunto total da realidade, que tratamos como conceito singular pela apuração das determinações dos predicados incompatíveis, pode representar “o conceito de uma *coisa em si*” – por ser determinado por si mesmo, e não por outro – e também pode ser considerado como “*ens realissimum*” por ser considerado como conceito singular. Ora, ao conjunto das possibilidades totais só cabe uma única determinação de predicados opostos, a saber, “aquele que pertence em absoluto ao ser” (KANT, KrV A567/ B604). Como apenas um par de predicados opostos é capaz de determinar o conjunto total da realidade, esse conjunto total ganha uma determinação que o singulariza. Então, aquele conjunto que no parágrafo acima consideramos apurado por fazer determinações *a priori* pelas ideias, pode comportar – dentre todos os predicados opostos possíveis – apenas um só, aquele que pertence em absoluto ao ser. Portanto, o conjunto total da realidade não é somente uma ideia, mas um ideal da razão. Um conceito determinado totalmente *a priori*, singular, que serve de fundamento (protótipo) para todas as outras coisas.

Passos: 1- pensar no conjunto total da realidade; 2- esse conjunto total pode ser determinado por dois meios, evitando os predicados derivados, e eliminando os predicados incompatíveis; (até aqui temos um conceito de todo o possível); 3- Esse conceito de todo o possível é determinado ainda pelo único par de predicados de opostos que é compatível com ele, o de ser absoluto – lembremo-nos do princípio de determinação do conceito, e de determinação total. Assim, temos o ideal da razão, que segundo Kant:

[...] é também o único autêntico ideal de que é capaz a razão humana, porque só neste único caso o conceito universal em si de uma coisa é inteiramente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo (KANT, KrV A576/ B604).

O ideal, que é inteiramente determinado por si mesmo, é protótipo de todas as coisas. Todas as coisas são determinadas pelo seu conteúdo enquanto são partes do conceito de toda a realidade. A determinação do conceito é meramente lógica, como vimos, mas a sua determinação completa (enquanto conteúdo) advém do ideal enquanto protótipo (*prototypon*). Se o conjunto de toda a realidade abarca de fato todos os predicados possíveis, então abarcará também o predicado da ideia particular. Sendo assim, essa ideia particular para ser determinada completamente, além da sua determinação lógica, deve negar tudo o mais que contém o conjunto de todas as possibilidades, mas que não está na sua esfera de delimitação. É assim que o ideal da razão determina totalmente a ideia limitada. E neste sentido, o ideal é “(*prototypon*) de todas as coisas, de onde todas, em conjunto, como cópias deficientes (*ectypa*), auferem substância da sua possibilidade, [...]” (KANT, KrV A578/ B606).

Para entender melhor essa negação da ideia limitada para se diferenciar da ideia de toda a realidade é bom expor a distinção que Kant fez de duas negações, uma lógica, e outra transcendental.

A negação lógica de um predicado não afirma nenhuma característica do conceito que está sendo negado. Quando falamos que o triângulo é não redondo, não apontamos uma nota que sirva para compor este conceito. Essa negação lógica apenas limita um conteúdo que esse conceito sujeito não é capaz de abranger. Sendo assim, a negação lógica é limitativa, ela serve para limitar os predicados que algum conceito não possui, ela apenas diz o que está fora da circunferência do conceito. Nessa perspectiva a ideia limitada se distingue da ideia de todas as possibilidades, negando todos os predicados possíveis que fazem parte do conjunto de todas as possibilidades, mas que não se encontram na sua circunferência.

Vimos a negação lógica enquanto limite. No entanto, há um tipo de negação, segundo Kant, que se opõem à ideia do conjunto de todas as possibilidades. Esta negação não diz que de alguma ideia limitada se nega as várias características de um conjunto total das possibilidades. Ao contrário, se nega totalmente as possibilidades. Portanto, nada é dado. Aqui temos uma negação transcendental.

Uma **negação transcendental**, pelo contrário, significa o não-ser em si mesmo, a que se opõem a **afirmação transcendental**, que é algo cujo conceito, em si mesmo, já exprime um ser, pelo que se chama realidade (coisidade), porque só mediante ela e unicamente até onde ela alcança, os objectos são algo (coisas); enquanto a negação a ela contraposta significa

uma simples **carência** e quando esta se pensa isoladamente, representa-se **toda a coisa somo suprimida**<sup>17</sup> (KrV, A574/ B602, grifo nosso).

Compreende-se melhor agora como as ideias limitadas tem sua determinação completa pela negação da ideia do conjunto de todas as possibilidades (afirmação transcendental). A negação no sentido lógico, portanto, são limites da ideia do conjunto de toda a possibilidade, e a pressupõem como fonte de seu conteúdo. As ideias enquanto limitadas são (*ecteypa*) cópias deficientes do ideal (protótipo) de todas as coisas.

O ideal da razão também é interpretado como ser originário, ser supremo, e ser dos seres. Ele é considerado como originário, já que as ideias particulares dependem dele para ter sua determinação total, a delimitação do seu conteúdo. O argumento busca uma analogia com o espaço: “[...] as figuras são possíveis unicamente como formas de limitar um espaço em comum” (KANT, KrV A578/ B606). Da mesma forma, todas as coisas são limitação do ideal. Todas as coisas são formas diversas de limitar o conjunto total da realidade. Como ser supremo (*ens summum*), o ideal é tomado como a mais alta ideia que se pode conceber: “[...] não há nenhum outro acima dele”. E também pode ser considerado como ser do seres (*ens entium*), “na medida em que tudo lhe está subordinado” (KANT, KrV A579/ B607).

Embora Kant descreva algumas características do ideal da razão, ele esclarece que ele não fundamenta objetivamente as coisas na realidade. Na medida em que a razão coloca o ideal como fundamento de toda a realidade, mas apenas enquanto uma ideia total determinando ideias limitadas, não poderia haver um salto para a realidade objetiva. No entanto, nenhuma dessas características revelam a “relação objectiva de um objeto real com outras coisas” (KANT, KrV A579/ B607). Para se pensar a determinação completa das coisas, “a razão não pressupõem a existência dum ser conforme ao ideal, mas tão-só a sua ideia [...]” (KANT, KrV A578/ B606).

Quando se atribui realidade ao ideal da razão, começa-se a determinar suas propriedades. Afirma-se que o ideal é um “ser único, simples, totalmente suficiente, eterno,

---

<sup>17</sup> Essa distinção entre negação lógica e negação transcendental me parece ser uma das chaves para a explicação da argumentação de Kant contra a prova ontológica. Em (A 594-595/ B622-623) temos a objeção de Kant ao argumento de que o ser Soberanamente Real não pode ser pensado como não existente, pois cairia em contradição. A isso, Kant responde que se o Ser Soberano não é dado, ou que o triângulo não é dado juntamente com os seus três ângulos, não há nada para se contradizer. Vemos, portanto, que Kant utiliza essa negação transcendental, essa negação oposta à afirmação transcendental, para objetar ao argumento de que a negação do Soberanamente real nos levaria à contradição.

etc., (...). O conceito de um tal ser é o de Deus, pensado em sentido transcendental e, deste modo, o ideal da razão pura é objeto de uma *teologia* transcendental (...)" (KANT, KrV A580/B 608). Mas mais uma vez Kant ressalta que tomar o ideal como valor objetivo para se conhecer suas propriedades é um erro. É também uma ficção considerar que a determinação do ideal às ideias seja a determinação de coisas reais.

Aqui não é apresentado uma objeção lógica de Kant, ou algum argumento teórico, para demonstrar que da ideia de ser Supremo não podemos dar realidade as suas propriedades, ou determinar a realidade das ideias particulares através dela. Há antes um impedimento de Kant "nada nos autorize a isso". Nessa parte do texto se mostra como a organização do sistema de Kant, que mostramos no primeiro capítulo, impede a passagem de uma ideia para a realidade objetiva. O ânimo foi cortado ao meio. A parte espontânea foi dividida entre razão e intelecto. Vimos que o ideal se distingue da ideia por ser uma singularidade, um protótipo, que pode determinar a priori outras ideias. Mas ainda assim, nada nos autoriza a passar das simples ideias para a realidade objetiva, para as "coisas". Há uma disposição do sistema Kantiano que nos desautoriza a fazer essa passagem.

Porque a razão, pondo-a como fundamento da determinação completa das coisas em geral, põe-na apenas como o *conceito* de toda a realidade, sem pretender que toda esta realidade seja dada objectivamente e constituída ela própria uma coisa. Esta coisa seria simples ficção pela qual reunimos e realizamos num ideal, como num ser particular, o diverso da nossa ideia, sem que nada nos autorize a isso e sem que tenhamos mesmo o direito de admitir a possibilidade de tal hipótese (KANT, KrV A580/ B608).

Kant não se limita a indicar o erro de hipostasiarmos o ideal da razão, ele quer ainda, verificar como ocorre essa aparência (*Schein*). E segundo o final do texto desta segunda seção, a origem desta ilusão dialética está centralizada no desdobramento da Analítica Transcendental. "Não basta descrever os trâmites da nossa razão e da sua dialética, é necessário também tentar descobrir as suas fontes para poder explicar esta própria aparência como fenômeno do entendimento" (KANT, KrV A581/ B 609).

O surgimento natural dessa ilusão é explicado pela extração do princípio de determinação de todos os fenômenos. Um princípio que serve apenas para determinar os fenômenos da nossa experiência é utilizado, por uma ilusão, para determinar todas as coisas em geral. Para explicar isso, Kant retoma brevemente à exposição sobre a possibilidade dos

objetos dos sentidos que fora dada na Analítica Transcendental. Depois, relata quais são os elementos que constituem o objeto dos sentidos (matéria e forma), e como se dá a determinação completa dos sentidos. Para finalmente mostrar que há um mau uso da razão. Pois o que era usado para determinar integralmente o objeto dos sentidos, através de uma ilusão da razão, passa a ser usado para uma determinação de todas as coisas em geral.

Primeiro temos duas características para a possibilidade dos objetos dos sentidos: uma diz respeito à forma, e outra à matéria. Quanto à forma, trata-se da organização *a priori* que os objetos recebem pelo entendimento. Quanto à matéria, trata-se do conteúdo fornecido pelas sensações, conteúdo que deverá ser pensado (ganhar forma), e que constitui “a realidade” no fenômeno.

Em segundo lugar é tratado como se dá a determinação completa do objeto dos sentidos. Para cada objeto dos sentidos que se queira determinar é preciso compará-lo com todos os “predicados do fenômeno e por estes representado afirmativa ou negativamente” (KANT, KrV A581/ B609).

Em terceiro lugar temos uma argumentação que decorre das características do objeto dos sentidos. Vejamos: i) falamos que o objetos dos sentidos são compostos por forma e matéria. Kant afirma que a matéria, que obtemos pelas sensações, é a parte que constitui a “realidade do fenômeno”; ii) Para que se tenha uma matéria, um conteúdo real no fenômeno, é preciso que seja dado todo o real, do qual (a minha percepção) só captura parte; iii) Há portanto, uma experiência una, que possibilita a determinação integral, a diferenciação entre as partes e a matéria total por meio da limitação da matéria.

Assim como a alusão feita ao espaço, onde todas as figuras são dadas como limitações de um mesmo espaço, sendo capazes de determiná-lo; aqui é esclarecido como os objetos dos sentidos são determinados por uma matéria total que condiciona a determinação dos fenômenos, enquanto suas matérias particulares delimitam o seu objeto. No entanto, temos agora uma explicação kantiana dos objetos dos sentidos. Essa explicação surge dentro do contexto do seu sistema filosófico. E por meio dessa explicação da determinação dos objetos dos sentidos pela Analítica Transcendental, Kant indica que a ilusão da razão é tomar esse princípio de determinação e considerá-lo “válido para todas as coisas em geral” (KANT, KrV A582/ B610). Mais especificamente para todas as coisas em geral quer dizer coisas que não fazem parte do mundo fenomênico; ou seja, não fazem parte daquela região do ânimo da qual

podemos receber a matéria dos sentidos, a qual é organizada pelas formas do espaço e do tempo (*Erscheinung*) e pelas formas do intelecto (fenômeno).

## 2.6 Um breve balanço desse capítulo

Vimos que Kant levantou dois caminhos para explicar as origens da ilusão natural que nos leva a provar a existência de Deus. Um deles é encontrado na seção três, e ocorre pelo uso indevido da causalidade, sendo retratado por um debate que começa mediante os problemas cosmológicos da origem do mundo - como bem viu Scribano. Essa ilusão é sintetizada no décimoparágrafo da seção três, onde o filósofo relata que da observação causal das coisas, se é levado a questionar a causalidade de todas as coisas e situá-la no Ser Soberano. Outra caminho para explicar a origem dessa ilusão, agora registrada no texto da segunda seção, justifica como passamos de um princípio de determinação dos objetos dos sentidos, para um princípio de determinação de todas as coisas em geral. A origem da explicação é buscada na Analítica Transcendental. O que no contexto da analítica possibilitaria a determinação integral dos objetos da experiência é extrapolado para a determinação completa de todas as coisas em geral pelo ideal da razão.

Outro estudo que fizemos neste capítulo diz respeito à prioridade da prova ontológica. Então, buscamos averiguar se ela realmente tem primazia, como relatam vários comentadores: Faggion afirma que para Kant os argumentos cosmológicos e físico-teológicos resolvem-se no argumento ontológico; para Wood, a estratégia de Kant é minar a possibilidade de uma prova ontológica, e por efeito dominó, impossibilitar uma prova cosmológica e físico-teológica.

A primazia da prova ontológica é verificada uma vez que mesmo quando se tenta provar uma existência de Deus por via cosmológica – como na seção três –, em certo momento é preciso abrir mão de uma ideia transcendental para fundamentar a argumentação. A explicação da ilusão no décimo parágrafo da seção três nos mostra isso com clareza. Ela afirma que primeiramente temos a observação das relações causais nas coisas, percebemos as mudanças, o nascer, perecer, etc. Depois, somos levados a questionar sobre a causa de todas as coisas, a causa total. E diante dessa pergunta, procuramos o conceito capaz de comportar a

causa total. Nesse momento, quando apelamos para a ideia de Ser Soberano, Ser Supremo, estamos buscando uma ideia transcendental para fundamentar a nossa via de explicação da existência de Deus. Sendo assim, há um ponto da argumentação não-ontológica que deve apelar para um recurso ontológico para se provar a existência de Deus. Isso quer dizer que a prova ontológica tem primazia sobre as demais provas.

Outro elemento que descobrimos, para nossa surpresa, foi o tipo de refutação que Kant utilizou para impossibilitar o raciocínio cosmológico que leva ao Ser absolutamente necessário na seção três. No subcapítulo sobre “A objeção ao Ser supremo na seção três e a quarta antinomia”, vimos que Kant nos mostra, por um lado, que podemos considerar o Ser que possui toda a série de condições como absolutamente necessário, mas nada nos impede, por outro lado, de considerar que de um conceito limitado não se possa ter uma necessidade absoluta. Ora, o raciocínio de tipo cosmológico parte de uma existência qualquer dada (condicionado) em busca de uma existência necessária (condição). Porém, este raciocínio hipotético que parte de um condicionado e chega num incondicionado, não exclui a possibilidade de haver seres limitados incondicionadamente necessários. Pois segundo o argumento de Kant, de um raciocínio hipotético não podemos sugerir que onde não há certa condição (“perfeição segundo conceito”, o Ser que possui todas as perfeições), também não há o incondicionado. Ou seja, não se pode garantir que onde não há o Soberanamente Real, também não haja algo absolutamente necessário.

Essas duas posições (Somente o Ser Soberanamente real é necessário) ou (Existem seres limitados necessários) se manteriam como oposições “antinômicas”, mas não-cosmológicas. E temos que considerar as duas alternativas, uma vez que o raciocínio hipotético nos leva para uma existência incondicionada, por um lado, mas não é capaz de impossibilitar que a outra possibilidade seja pensada. Embora seja verdade que da ilusão de uma ideia do Ser Soberano podemos concluir a sua necessidade, não é verdade que diante de uma ideia de um ser limitado, não podemos.

Na seção dois vimos Kant buscar o desdobramento da Analítica Transcendental como fonte para explicar a ilusão natural de demonstrar a existência do ideal da razão. Primeiramente, Kant nos mostra como o conjunto total das possibilidades é determinado apenas por ideias para se tornar um objeto singular, um protótipo. Mas, em seguida, afirma

que, se supuséssemos que de uma simples ideia (ideal da razão) poderíamos ter uma determinação objetiva das coisas, estariámos caindo numa ficção.

Na seção dois não há propriamente uma argumentação para refutar a possibilidade de se provar a existência das coisas por meio de ideias. O que há é uma indicação dessa ilusão nos dois últimos parágrafos da seção: isso ocorre quando utilizamos um princípio que serve para determinar a possibilidade de todos os objetos dos sentidos, e, por um salto, considerarmos esse princípio válido para todas as coisas em geral, convertendo assim um princípio empírico num princípio transcendental.

Mas, através dessa explicação da origem da ilusão, capturamos elementos da Analítica Transcendental que dão os recursos necessários para evitarmos a conversão de ideias em “coisas reais”. No final da seção dois é explicada a composição dos objetos dos sentidos em forma e matéria. A forma é pensada a priori, são as formas puras do espaço e tempo que organizam a matéria do conhecimento primeiramente. Já a matéria, que é o conteúdo dos fenômenos, advém das sensações. Kant ainda fala que a matéria é a “realidade no fenômeno”.

Fica claro então que a seção dois, embora não apresente argumentos para refutar a possibilidade de provar a existência do ideal, ou para impedir que do ideal se pretenda provar a existência das coisas, fornece elementos da Analítica Transcendental que impedem esse vôo da razão. A caracterização das sensações como “parte que dá acesso à realidade”, revela uma organização do ânimo que vimos no capítulo um, e que impede nossa pretensão de buscarmos a congruência no âmbito das ideias (ideal da razão). É dentro deste contexto que Kant nos desautoriza a hipostasiarmos o ideal da razão e cairmos em ficção.

### **3 A REFUTAÇÃO DA PROVA ONTOLÓGICA**

#### **3.1 Os dois eixos argumentativos sobre a seção “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus”**

Dois eixos argumentativos vão caracterizar a nossa leitura sobre a refutação da prova ontológica efetuada por Kant: i) Os argumentos de Kant são suficientes para refutar as provas ontológicas; ii) A argumentação de Kant para refutar as provas ontológicas é independente da disposição do seu sistema filosófico, ou melhor, dos postulados da Analítica Transcendental.

Esse dois pontos nos servirão de guias para leitura da quarta seção do capítulo do *Ideal da Razão* que será desenvolvido ao longo da terceira parte do nosso trabalho. E diante desses eixos principais surgiram novas perguntas que teremos que responder. O primeiro passo será dividir os principais argumentos da quarta seção. Escolhemos a via interpretativa que os separam em três principais argumentos: i) responde ao argumento que pensar o Ser Soberano como não existente é contraditório; ii) questiona os defensores da prova ontológica: *X existe* é um juízo analítico ou sintético?; iii) a existência não pode ser um predicado real.

Diante dessa divisão dos argumentos da terceira seção, e tendo em mente o primeiro eixo argumentativo que iremos abordar, surgem as seguintes perguntas:

- I) Os três argumentos de Kant apresentados na quarta seção funcionam?;
- I'') As refutações sobre (não é contraditório suprimir o Ser soberano) e (o Ser soberano não é analítico nem sintético), se sustentam sozinhas?;
- I''') Ou, as duas primeiras objeções dependem da terceira objeção (existência não é um predicado real)?;
- II) Supondo a eficácia da crítica kantiana, ela se aplicaria a qualquer prova ontológica, ou apenas a um tipo de prova ontológica que necessite considerar a existência como uma perfeição (Descartes como modelo a ser refutado)?

Respondida essas questões, teremos que avaliar o segundo eixo de argumentação:

- I) As críticas de Kant na quarta seção se sustentam independentemente do seu sistema filosófico, ou da Analítica Transcendental?
- II) Kant já havia feito a crítica da prova ontológica no seu texto de 1762, sendo assim, a retomada da crítica ao argumento ontológico da KrV já estava totalmente desenhada?
- III) A forma que Kant comprehende a existência no texto pré-crítico e a forma que ele a comprehende na KrV sofreu alterações?
- IV) Se o centro da crítica da prova ontológica já estava dado no texto pré-crítico, como quer Andrea Faggion, porque haveria no texto de 1762 um argumento a priori para fundamentar a existência de Deus?

### **3.2 A primeira objeção ea prova cartesiana**

Nesse subcapítulo trataremos de expor a posição dos comentadores em relação à divisão da Quarta Seção do “Ideal da Razão Pura”. Também estudaremos o primeiro argumento que Kant levanta contra a prova ontológica. Procuraremos compreender os passos da construção da prova ontológica empreendidos mediante Descartes, para finalmente, chegarmos a uma conclusão sobre a eficácia da primeira objeção kantiana.

Para desempenhar esse estudo é preciso ter como referência a definição que Kant apresenta do argumento ontológico: “abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos” (KANT, KrV A590/B618). Diante dessa definição é redigido todo o texto da *Quarta Seção*. Nesta dissertação, através da leitura de vários comentadores, exporemos qual a posição deles sobre o cerne da crítica à prova ontológica, e quais são as etapas em que ela se divide. Assim, ao longo da exposição deste e dos demais subcapítulos, poderemos identificar com quais posições teóricas nós nos identificamos e em que medida fazemos isso.

A leitura dos primeiros parágrafos da *Quarta Seção* (§§ 3 a 6) deve ser acompanhada de um estudo dos textos de Descartes. Para realizar essa tarefa, além dos textos da *Crítica da Razão Pura*, das *Meditações sobre Filosofia Primeira*, do *Discurso do Método*, nos apoiaremos nos comentários de Dominique Folscheid, Raul Landim e Andrea Faggion, já que todos os três se esforçaram em interpretar a *Quarta Seção* face dos escritos do filósofo francês.

Procurando compreender os debates que poderiam ter influenciado Descartes na construção de sua prova ontológica, mencionaremos a objeção feita por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* contra o argumento de Anselmo.

Para compreendermos melhor como situar as objeções de Kant dentro da História da Filosofia, exporemos a distinção feita por Emanuela Scribano:

A prova ontológica destacou dois gêneros de crítica maiores. A primeira (crítica lógica), que remonta à Gaunilo, contesta o fato de que a existência que está implicada na definição do ser soberanamente perfeito seja uma existência real. Mesmo se somos obrigados a acordar a existência a um ser que supomos soberanamente perfeito, se trata de uma existência somente pensada, a partir da qual não se pode inferir uma existência na realidade. A segunda crítica, elaborada por Gassendi contra Descartes e retomada por Kant, contesta que a existência seja uma perfeição que se acrescenta às outras. A existência de um ser não acrescenta nenhuma característica a sua definição (considerando que um leão existe, ou que ele não existe, sua definição não muda). Consequentemente a negação da existência de qualquer ser não pode implicar em contradição (SCRIBANO, 2002, p. 345, tradução nossa).

Vejamos também a distinção proposta por Raul Landim, que além de acolher dois tipos de críticas à prova ontológica, nos ajuda a identificar a quais partes do argumento ontológico elas se dirigem. Respaldados nos comentários do brasileiro, poderemos reconstruir o que ele identificou como duas etapas da prova ontológica cartesiana, e verificar quais recursos Descartes utilizou para sustentar o seu argumento. Então, poderemos fazer uma equiparação mais justa entre os filósofos para decidirmos a respeito das possibilidades ou não de provar a existência de Deus de modo a priori.

A prova ontológica cartesiana tem duas partes: a primeira consiste em inferir da idéia clara e distinta da essência de Deus o conhecimento verdadeiro dessa essência, que é caracterizada como a de um ente sumamente perfeito. A segunda parte tem como premissa inicial o conhecimento da essência de Deus. A partir desse conhecimento é provada a sua existência. A principal objeção à primeira parte da prova se baseia na crítica de S. Tomás ao

argumento de S. Anselmo. Ela consiste em mostrar que da idéia (ou do conceito) de Deus é legítimo inferir a idéia da existência de Deus. Assim, se Deus é pensado, então é necessariamente pensado como existente. Mas do conceito de Deus não se pode inferir a sua existência, como pretendeu demonstrar o argumento de S. Anselmo. Os principais objetores da segunda parte da prova são Gassendi, Kant e alguns filósofos analíticos. Essas críticas se apoiam na tese de que *existência* não é um predicado real ou não é um predicado de primeira ordem e que, portanto, não pode ser uma propriedade de objetos, embora possa ser uma propriedade de conceitos (ou de funções proposicionais) (LANDIM, 2000, p. 115 – extraído do resumo).

Mediante essas duas exposições podemos separar os objetores da prova ontológica em dois grupos. De um lado teríamos Gaunilo, S. Tomás, Caterus – que afirmam que do argumento ontológico se inferiria uma existência em pensamento, e não de fato. Por outro lado teríamos Gassendi, alguns lógicos e Kant, que afirmam que a existência não é um predicado real. Ao longo do nosso estudo poderemos verificar se realmente Kant faz apenas o tipo de crítica situado na característica da existência. Agora, passaremos a levantar como pode ser dividida a Quarta Seção de acordo com os comentadores, e qual é o centro da refutação de acordo com eles.

Faggion divide o texto da Quarta Seção do “Ideal da Razão” em duas “investidas contra Descartes, na refutação de Kant ao argumento ontológico, até que o ponto central da crítica venha finalmente a emergir” (Faggion, 2011, p.69). A seção quatro é composta por catorze parágrafos. As duas primeiras investidas são encontrados em (§§ 3-6) e (§§ 7-8), já o ponto central pode ser localizado em (§ 9).

Allen Wood trata de um principal ataque de Kant: “O principal ataque de Kant sobre este argumento parece ser a afirmação de que todas as proposições existenciais devem ser sintéticas. [...] O principal erro na prova ontológica, ele afirma, é a confusão entre um predicado ‘lógico’ com um predicado ‘real’ ou ‘determinação’” (A. WOOD, 1998, p. 271-272).

Mas em outra passagem de seu artigo, Wood substitui o “the main thrust of Kant’s attack” e fala sobre um único argumento real de Kant contra a prova cartesiana (“Kant’s only real argument”), que está exposto na seguinte passagem (A600/ B628) (Wood, Allen W, 1998, p. 275), correspondendo ao (§ 11) da Seção Quatro.

Já Raul Landim, diz que a famosa afirmação kantiana de que a existência não é um predicado real – que para Faggion é o ponto central, e que para Wood é o único argumento real – é apenas uma etapa de um argumento mais abrangente. Vejamos:

A célebre afirmação de Kant de que a existência não é um predicado real (CRP, B, p. 626-7) parece visar a tese cartesianas de que a existência é uma propriedade da essência de Deus. Mas essa afirmação é apenas uma etapa de um argumento mais abrangente que põe em questão a validade do argumento ontológico (LANDIM, 2000, p. 138).

O argumento “mais abrangente” que Landim menciona pode ser identificado com a “segunda investida” mencionada por Faggion (§§ 7-8), em que Kant visa esclarecer que a prova ontológica pode ser considerada analítica ou sintética, para depois expor os problemas decorridos com as duas hipóteses.

Francesco Tomatis relata que toda a crítica de Kant à prova ontológica está fundamentada entre a distinção de ideias e existência. Em seguida, afirma que ela está situada na passagem de que a existência não pode ser um predicado real. Vejamos:

Toda a crítica de Kant à prova ontológica se fundamenta sobre a distinção – mesmo no que diz respeito à própria idéia suprema, o *ente perfeitíssimo*, o ideal transcendental da razão, Deus – da existência em relação à idéia, à essência. Kant é contrário à postura cartesiana de que a existência é uma perfeição. De fato, se isto fosse válido para a idéia de ser perfeitíssimo, também da idéia de qualquer coisa, embora representada como a mais perfeita de sua espécie, poderemos concluir a sua existência. Poderemos concluir a existência de um mundo perfeitíssimo já pelo simples fato de que possa ser pensado. Mas, segundo Kant, ser [Seyn] evidentemente não é predicado real, “a existência [Daseyn] não pode ser predicado”, “a existência [Daseyn] não é predicado, e portanto não é predicado nem mesmo da perfeição”, do ser perfeitíssimo (*Crítica da razão pura*, B 626 [IT.472]; *Um argumento possível* [...] A10, 191 [it. 115, 202]). A existência não precisa ser predicado real, mas reside no próprio posicionamento da coisa. O objeto se acrescenta sinteticamente ao conceito, mas nada do mesmo conceito se acrescenta ao conceito e sim o seu ser-aí, a simples existência (F. TOMATIS, 2003, p.79).

Para Robert Theis, Kant apresenta duas linhas de ataque contra o argumento ontológico. A primeira remonta às formulações do *Único Argumento*, onde é afirmado que a existência não é um predicado real. A segunda se dá pela releitura crítica, aos moldes da *Analítica Transcendental*, dessa tese pré-crítica: “[...] o critério da possibilidade dos

conhecimentos sintéticos [deve] sempre ser buscado na experiência, à qual o objeto de uma ideia não pode pertencer (B630)” (R. THEIS, 2012, p.230). Vejamos:

Qual é a crítica que Kant formula a respeito desta prova? Podemos ressaltar daí duas linhas de ataque, uma que retoma até em certas formulações teses de *O Único Argumento*, outra que recorre a uma tese central da *Analítica Transcendental*. Parece-nos que essas duas linhas não são para serem lidas independentemente uma da outra, mas que Kant dá precisamente à primeira dessas linhas uma nova interpretação em função da segunda (R. THEIS, 2012, p. 229)<sup>18</sup>.

Segundo Marco Valentim, o cerne da refutação kantiana está na sua concepção de existência. Sua posição levanta duas características: i) a tese segundo a qual a existência não pode ser um predicado real, que já aparece no texto de 1762; ii) o acréscimo da concepção crítica que pode ser buscada nos *Postulados do pensamento empírico em geral*. Vejamos:

O cerne da refutação kantiana encontra-se na concepção de existência que lhe serve de base. No diagnóstico crítico, a existência é indicada como um elemento ante-predicativo e extra-conceitual somente por referência ao qual juízos de existência adquirem valor de verdade. Tendo-se em mente a teoria kantiana do conhecimento, que alega a incognoscibilidade das coisas em si mesmas, tal elemento extra-conceitual deve ser reconhecido no dado empírico: sendo “fora do conceito”, a existência só poderia consistir em um caráter do objeto sensível. Portanto, segundo a *Crítica*, se fizermos abstração da experiência, perdemos de todo a possibilidade de conhecer algo como existente (M. VALENTIM, 2009, p. 202).

Jakob Schneider apresenta em seu artigo três objeções contra o argumento ontológico cartesiano. Em primeiro lugar, ele rejeita a validade do princípio medieval que Descartes utiliza para provar a existência de Deus:

É por causa do princípio vindo da Idade Média de que a causa sempre possui mais força que seu efeito, que Deus, enquanto sendo este *ens perfectissimum*, sem a falta de uma perfeição, necessariamente existe. Caso contrário, surgiria uma contradição em seu conceito” (J. SCHNEIDER, 2015, p. 143).

Em segundo lugar, Schneider sustenta que haveria uma incoerência do texto cartesiano, pois ele não colocou o princípio medieval em suspenso na sua crítica radical: “Aliás, Descartes, inconscientemente, não submete este princípio à sua dúvida metodológica

<sup>18</sup> “Quelle est la critique que Kant formule à l’égard de cette preuve? On peut y dégager deux lignes d’attaque, l’une qui reprend, jusque dans certaines formulations, des theses de l’*Unique argument*, l’autre qui recourt à une thèse centrale de l’*Analytique transcendante*. Il nous semble que ces deux lignes ne sont pas à lire l’une indépendamment de l’autre, mais que Kant donne précisément à la première de ces lignes une nouvelle interprétation en fonction de la seconde” (R. THEIS, 2012, p. 229).

e radical; por exemplo, a picada do mosquito de dengue, pequena causa com grande efeito” (J.SCHNEIDER, 2015, p. 143).

Em terceiro lugar, Schneider confirma a “razão” da crítica kantiana em relação à prova ontológica de Descartes. O relato aí feito, pode ser enquadrado em dois pontos: i) de um lado, vai ao encontro do que Faggion denominou de “primeira investida” (§§ 3-6); ii) de outro lado, faz uma justificação dessa “primeira investida”, mediante a tese de que a existência não é um predicado real. Vejamos:

Contra a argumentação cartesiana, Kant tem razão: eu posso negar a existência de Deus junto com todas as suas perfeições, sem me perder em nenhuma contradição; pois a existência de uma coisa não é uma das qualidades ou perfeições dessa coisa; o verbo “ser” não é um “predicado real”, mas meramente uma posição da coisa na realidade em relação a seu conceito. Consequentemente, a negação da existência de Deus não efetua nenhuma contradição. Deus é apenas uma das ideias, seja perfeita como for, sendo encontrada por nós na *res cogitans* e, assim, uma boa e talvez consoladora ideia, se Deus não for o juiz supremo no último tribunal (J. SCHNEIDER, 2015, p. 143-144).

Mostramos acima as posições dos comentadores, aos quais recorremos com maior frequência para nos ajudar a dividir e analisar a *Quarta Seção do Ideal da Razão*. Aceitaremos que na seção tratada, Kant apresenta três argumentos contrários à prova ontológica. Eles podem ser encontrados nos §§ 3-6, §§ 7-8 e §§ 9 ou 11 da quarta seção. Neste primeiro momento, não iremos aderir passivamente à posição de Faggion, que considera o § 9 como “ponto central”; ou à posição de Wood, ao mencionar um “Kant’s only real argument”; ou à posição de Landim, ao afirmar que o argumento do § 9 é apenas uma etapa que se abrange em §§ 7-8.

Suspendendo o juízo quanto a essas posições, trataremos neste subcapítulo das objeções kantianas constantes nos §§ 3-6, seguindo a fluidez natural do próprio texto. As perguntas que devemos fazer para nos orientarmos neste momento são: i) essas objeções são precisas, elas vão de encontro à prova ontológica tal como é definida por Kant, ou construída por Descartes? Ou elas se apresentam como “objeções sofísticas”, que desviam da raiz do problema para alcançar a refutação? ii) a primeira objeção é um “argumento real” – nas palavras de Wood –, é independente, ou necessita se justificar na posição kantiana que afirma que “a existência não é um predicado real” (§ 9)?

Vejamos o texto da *Crítica*:

Toda a proposição da geometria, como por exemplo, que um triângulo tem três ângulos, é absolutamente necessária e assim se falava de um objecto, que está totalmente fora da esfera do nosso entendimento, como se se compreendesse perfeitamente o que se quer dizer com o seu conceito (KANT, KrV A594/ B622).

Podemos notar uma referência aos textos cartesianas na passagem acima. Nessa citação é criticado o paralelo que se faz entre a necessidade de um predicado e de um sujeito numa proposição analítica<sup>19</sup> da geometria, relacionada com a necessidade de uma ideia com seu “objeto”, construída por aqueles que pretendem provar a existência do ser *absolutamente necessário*. A resignação kantiana nesta parte remonta à distinção que ele faz entre categorias e ideias, que vimos detalhadamente no primeiro capítulo. A ideia, ou ideal, por ser um “objeto” da razão, não pertence à “esfera do nosso entendimento”, ou melhor, não é um objeto do intelecto (Verstand), portanto, não podemos ter conhecimento teórico dela. Tendo revisto essa estrutura do sistema kantiano, fica fácil compreender a sua insatisfação, “como se se compreendesse perfeitamente o que se quer dizer com o seu conceito”.

Nas *Meditações*, Descartes utiliza o seguinte argumento:

A uma atenção mais cuidadosa, porém, fica manifesto que a existência de Deus não pode ser separada de sua essência, tanto quanto não pode ser separado da essência do triângulo que a grandeza de seus três ângulos é igual à de dois retos, ou da idéia de monte a idéia de vale. E não é menos contraditório pensar Deus (isto é, o ente sumamente perfeito) faltou da existência (isto é, ao qual falta uma perfeição) do que pensar um monte ao qual falta o vale (DESCARTES, 2004, p. 139).

Deve-se notar que houve uma mudança na proposição. Descartes afirma que pela “essência do triângulo a grandeza de seus três ângulos é igual à de dois retos”, lá Kant diz “que um triângulo tem três ângulos”. O filósofo alemão possui uma concepção distinta de Descartes sobre a geometria, e sendo assim, teve que adaptar a proposição cartesiana a seu molde. Como o filósofo francês utiliza um exemplo que, nos termos kantianos, é considerado

---

<sup>19</sup> “Proposições **analíticas** (*analytische*) são aquelas cuja certeza repousa sobre a identidade dos conceitos (**Identität**) (do predicado com a **noção** (*Notion*) do sujeito). Devem chamar-se **sintéticas** (*synthetische*) aquelas cuja verdade não se fundamenta sobre a identidade dos conceitos. [...] As proposições sintéticas aumentam (**vermehren**) o conhecimento **materialmente** (*materialiter*), ao passo que as analíticas apenas **formalmente** (*formaliter*). As sintéticas contêm **determinações** (*determinationes*), enquanto as analíticas apenas **predicados lógicos** (*logische Prädicate*)” (KANT, 2002 – Log., AA9: 11).

uma construção sintética<sup>20</sup> (“a grandeza de seus três ângulos é igual à de dois retos”), tornou-se necessário segundo o pensamento crítico, mudar a proposição para uma forma analítica. Caso contrário, ao invés de uma objeção à prova ontológica, Kant faria uma objeção à concepção cartesiana da matemática, desviando o foco da sua crítica às provas da existência de Deus.

Faggion, de modo pertinente, esclarece também os motivos que levaram Kant a propor uma nova proposição para o triângulo – dessa vez, analítica segundo o seu método – para tornar possível a analogia desejada pelo pensamento cartesiano entre o “conceito de sumamente perfeito” com a “existência do objeto”, e o “conceito de triângulo” com a “propriedade dos seus três ângulos serem iguais a dois retos”:

Na terminologia especificamente kantiana, podemos dizer que a proposição “A soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre igual à soma de dois ângulos retos”, para Descartes, é analítica, ao passo que, para Kant, é sintética. Quer dizer, para Descartes, a proposição tem o seu valor de verdade decidido logicamente pelo fato de a sua contraditória ser autocontraditória, ao passo que, para Kant, a proposição e a sua contraditória seriam logicamente possíveis, tendo o seu valor de verdade de ser decidido por apelo ao referente. Claramente, essa diferença de pontos de vista quanto ao conhecimento geométrico é o que leva Kant a usar um exemplo reformulado, mantendo o triângulo de Descartes: “Um triângulo tem três ângulos”, agora sim, uma proposição indiscutivelmente analítica para Kant. Ressalto que a reformulação do exemplo é fundamental, porque tudo o que importa nesse debate é justamente que Descartes atribua à proposição “Deus existe” a mesma analiticidade da proposição refeita: “Um triângulo tem três ângulos” (A. FAGGION, 2011, p. 67-68).

A objeção kantiana ao exemplo do triângulo continua, e ele afirma que “a proposição acabada de citar não dizia que três ângulos são absolutamente necessários, mas que, posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também (nele) há necessariamente três ângulos” (Kant, KrV A594/ B622). Neste momento a objeção kantiana ganha corpo. Primeiramente, o que houve foi uma contrariedade do filósofo alemão em aceitar o paralelo entre triângulo (objeto do intelecto) e absolutamente necessário (objeto da razão). Agora, a

<sup>20</sup> “‘Todo o corpo é extenso’ é um juízo analítico. Ele não acrescenta um novo saber, porque ser extenso é ser corpo. Os juízos sintéticos são aqueles em que o predicado não se obtém pela análise do sujeito, e que ajuntam alguma coisa nova ao sujeito, dando assim um novo conhecimento, isto é, uma nova síntese. Por ex.: ‘O sol é uma estrela!’”

“Até aqui, o que Kant afirma já era conhecido antes dêle. Mas Kant (e essa é a sua nova contribuição) descobre que nem todos os juízos sintéticos são de experiência (*syn e thesis*, palavras gregas, significando construção, composição), mas há também juízos sintéticos *a priori*, que ajuntam conhecimento sem basear-se em comprovações da experiência (*a priori*). São, por exemplo, os juízos matemáticos e os da ciência natural exacta. Eles se tornam possíveis pelos elementos que o sujeito põe no conhecimento” (M.SANTOS, 1959, p. 73).

objeção se volta à necessidade da proposição do triângulo, quando afirma: o triângulo só tem três lados se ele for “dado”. Ou seja, se não é verdade que o objeto triângulo existe, se tal objeto nunca foi dado, ou intuído, nós não podemos afirmar que é necessário que ele possua três lados.

Mas como Kant chegou nessa objeção, porque ele pode afirmar que se um triângulo não existe, não há uma necessidade lógica entre o predicado e o sujeito numa proposição analítica, tal como o triângulo possui três lados?

A resposta está na afirmação “Todos os exemplos propostos são, sem exceção, extraídos unicamente de *juízos*, mas não de *coisas* e da sua existência. Porém, a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas” (Kant, KrV A594/B622). Aqui é exposta a separação entre necessidade nos juízos (lógica) e necessidade nas coisas (estética), que Kant estabelece. É diante dessa distinção que ele pode levantar o seu contra-argumento, que ficaria assim: se é que um triângulo pode ser dado (estética), então ele tem necessariamente três ângulos. Mas, e no caso de um objeto não ser dado? Quer dizer, se nada me é dado (estética), não há sujeito do qual posso inferir predicados. E se não há sujeito do qual eu possa inferir predicados, eu não posso dizer que os predicados contradizem o sujeito. A confusão estaria em querer comparar a necessidade dos predicados do triângulo (tem três lados) com a ideia de triângulo, e a necessidade da ideia de soberanamente real com uma existência efetiva. Assim, haveria uma confusão entre realidade lógica “*juízos*” (necessidade das propriedades do triângulo com a sua ideia), e realidade das “*coisas*” (necessidade da ideia de soberanamente real com sua existência).

Outra passagem famosa em que Descartes faz a analogia entre a ideia de Deus e a ideia de triângulo pode ser encontrada no *Discurso do Método*. Vejamos:

Quis procurar, depois disso, outras verdades, e tendo-me proposto o objeto dos geômetras, que eu concebia como um corpo contínuo, ou um espaço infinitamente extenso em comprimento, largura e altura ou profundidade, divisível em diversas partes que podiam ter diferentes figuras e grandezas, e ser movidas ou transpostas de todas as maneiras, pois os geômetras supõem tudo isto em seu objeto, percorria algumas de suas mais simples demonstrações. E, tendo notado que essa grande certeza, que todo o mundo lhes atribui, se funda apenas no fato de serem concebidas com evidência, segundo a regra que há pouco expressei, notei também que nada havia nelas que me assegurasse a existência de seu objeto. Pois, por exemplo, eu via muito bem que, supondo um triângulo, cumpria que seus três ângulos fossem iguais a dois retos; mas, apesar disso, nada via que garantisse haver

no mundo qualquer triângulo. Ao passo que, voltando a examinar a idéia que tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma forma como na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos, ou na de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes do seu centro, ou mesmo, ainda mais evidentemente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto sê-lo-ia qualquer demonstração de Geometria (Descartes, 1979, p. 65).

Podemos notar um ponto importante no texto de Descartes que serve para contrariar – num primeiro momento – a objeção kantiana. As duas passagens cartesianas que postamos aqui indicam que o filósofo francês estava ciente da distinção entre a “realidade” de um objeto como o triângulo e a de um “objeto” como o sumamente perfeito. Sendo assim, mesmo tendo utilizado o triângulo a título de comparação, ele sabia que no caso de um triângulo não ser dado, nada haveria para se contradizer. Mas o ponto em questão é que a ideia de sumamente perfeito tem, para ele, um *status* especial, pois segue exclusivamente desta ideia, que se ela for pensada, ela deve existir. No caso da ideia de sumamente perfeito, a existência faz parte da sua essência, já no caso de um triângulo, é essencial que ele tenha “três lados”, mas não que exista.

Dominique Folscheid no seu livro *Metodologia Filosófica* utiliza o trecho do *Discurso do Método* citado aqui para exemplificar como se faz uma explicação de texto. Segundo ele, a famosa comparação entre Deus e o triângulo constitui um dos momentos altos do que foi considerado – desde Kant – como prova ontológica. Para Folscheid, essa passagem do *Discurso do Método* que aparenta ser trivial numa primeira leitura, pode resultar numa má interpretação de texto, se considerarmos que a ideia de Deus e a ideia de triângulo estão num mesmo plano.

Com isso abre-se o flanco a todas as críticas. Como notaram os contraditores de Descartes, ou como percebeu Kant, a existência não poderia ser tratada como um simples atributo e surgir de uma dedução a partir de uma idéia, sempre neutra em relação à existência. *Conclusão:* por mais que se tente deduzir a existência da idéia de Deus, disso não resulta que Deus exista. Comparando Deus ao triângulo, vê-se bem que esse último deve ter necessariamente seus três ângulos iguais a dois retos, mas isso de nenhum modo implica que um triângulo deva existir. Mais ainda: alguns acrescentarão que, se não existe triângulo, tampouco há identidade desses três ângulos com dois retos (D. FOLSCHEID, 1999, p.87).

Mas, como falamos acima, Descartes comprehende e poderia subscrever a passagem de Kant, pois “anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório” (Kant, KrV B622). Vejamos algumas passagens que revelam a compreensão de Descartes sobre a distinção de objetos (como o triângulo) que não são necessários – quer dizer, podem ser tomados como não existentes – de um objeto (como Deus), cuja existência faz parte de sua essência:

Pois, por exemplo, eu bem via que, ao supor um triângulo, era preciso que seus três ângulos fossem iguais a dois retos, mas nem por isso via algo que me assegurasse de que **houvesse no mundo algum triângulo** (Descartes, 1979, quarta parte, grifo nosso).

[...] assim como também não posso pensar o monte sem o vale, contudo, por ter de pensar o monte com o vale não se segue que **haja algum monte no mundo** (Descartes, 2004, p. 139, grifo nosso).

A falha interpretativa do *Discurso do Método* que, segundo Folscheid, ocorre por não se perceber a distinção de planos das ideias de triângulo e de Deus, pode ser evitada numa leitura mais atenta. Segundo ele, o termo “ao passo que” limita a comparação pretendida entre o “ser perfeito” e o triângulo através da expressão “do mesmo modo”. Grifemos as duas expressões na célebre passagem para visualizarmos de que forma uma cerceia a outra: “**Ao passo que**, voltando a examinar a ideia que tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, **da mesma forma** como na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos [...]” (D. FOLSCHEID, 1999, p. 88). Visto isso, não poderia haver uma verdadeira comparação entre a existência do “Ser perfeito” e a existência do triângulo. Vimos que Descartes também comprehende que um triângulo que não possua “três lados” seja contraditório apenas no caso dele ser dado. Sendo assim, para refutarmos o francês neste ponto, não adianta simplesmente objetar colocando que se um triângulo não for dado, nada há para contradizer, e portanto, a comparação entre “Ser perfeito” e triângulo ruiria.

Mas se não há uma comparação direta entre “Ser perfeito” e triângulo, por eles não estarem no mesmo plano, o que realmente é posto em relação no *Discurso do Método* e nas *Meditações*? A relação está entre as duas seguintes inferências:

- i) da ideia de (Ser perfeito) extraíra necessidade de sua existência;

ii) da ideia de (triângulo) extrair a necessidade dele ter três ângulos iguais a dois retos (ou três ângulos).

Ou seja, os textos de Descartes não estão comparando a existência do “Ser perfeito” com a do triângulo. Então não adianta fazer uma objeção em que se nega a necessidade de um triângulo como dado – “não dizia que três ângulos são absolutamente necessários mas que posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também (nele) há necessariamente três ângulos” (Kant, KrV, A594/ B622) – para, a partir daí, afirmar, que se não é necessário que triângulos existam, logo não é contraditório que eles não possuam três lados, e portanto, o “Ser perfeito” estaria sendo comparado com algo que de modo algum é necessário.

O que está sendo comparado não é a existência<sup>21</sup>, mas a “conexão necessária que liga dois conjuntos respectivos: o primeiro formado pela essência do triângulo e a igualdade de seus ângulos a dois retos, o segundo formado pela ideia do Ser perfeito e sua existência” (D. FOLSCHEID, 1999, p. 89). Dessa combinação de elementos Folscheid desdobra dois pontos no argumento de Descartes :

*Em primeiro lugar:* assim como não há mais idéia ou essência de triângulo se essa figura não tiver seus ângulos iguais a dois retos, também não há ideia de Ser perfeito se a concebermos sem a existência necessária.

*Em segundo lugar:* o triângulo pode ser formado em idéia sem que exista qualquer triângulo, enquanto, ao contrário, não podemos ter a idéia de um Ser perfeito e negar-lhe a existência necessária (D. FOLSCHEID, 1999, p. 89).

Vimos, portanto, que no argumento de Descartes aparecem duas ideias com naturezas distintas. A ideia de triângulo, que caso possa ser pensada, deve ser pensada necessariamente como tendo seus três ângulos iguais a dois retos – ou tendo três ângulos, para uma versão analítica em Kant. No entanto, da ideia de triângulo não segue que ela deva ser pensada como existente, pois a existência não faz parte da essência do triângulo. O mesmo não ocorre com a ideia de Deus, ou de Ser perfeito, para a filosofia cartesiana. A existência faz parte da essência da ideia de Ser perfeito. Sendo assim, só é possível pensar a ideia de Ser perfeito como existindo de fato. Caso contrário, não teríamos pensado na essência de Ser perfeito, mas numa

---

<sup>21</sup> Faggion comprehende que Descartes não está comparando a existência, quando utiliza a analogia com o triângulo: “No § 7 da Quinta Meditação, Descartes já fornece os elementos principais para a crítica kantiana, ao equiparar logicamente a relação entre o conceito de ente **sumamente perfeito** e a **existênciado objeto** desse conceito com a relação entre o **conceito de triângulo** e a **propriedade de seus três ângulos de serem iguais a dois retos**” (A. FAGGION, 2011, p. 67, grifo nosso).

outra coisa. Do mesmo modo, não conseguimos pensar em triângulo, se não pensarmos de acordo com a sua essência, a saber, que possua seus três ângulos iguais a dois retos.

Em Descartes há uma reconhecida distinção entre, por um lado, objetos fictícios, como a sereia, por exemplo, que possui uma essência fictícia, e objetos matemáticos, como o triângulo por exemplo, que embora não exista na natureza, possui uma essência necessária, e naquele, por outro lado, que possui uma essência especial, o Ser perfeito, da qual a existência é um de seus atributos. Mas Kant não parece ceder a uma ideia especial, possuidora de características que a deixam imune a sua primeira objeção da quarta seção do *Ideal*.

Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório. **O mesmo se passa com o conceito de um ser absolutamente necessário.** Se suprimis a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados; de onde poderia vir a contradição? Exeriormente, nada há com que possa haver contradição, porque a coisa não deverá ser exteriormente necessária; interiormente, nada há também, porque suprimindo a própria coisa, suprimiste, ao mesmo tempo, tudo o que é interior (Kant, KrV, A595/ B623; grifo nosso).

Há um desencontro entre Descartes e Kant na primeira objeção kantiana. Pois o francês comprehende a possibilidade de pensar o triângulo como não dado – e também o monte, comprehende que (é possível)questionar a ligação entre o a ideia e a existência de Deus, mas ainda assim insiste na eficácia do argumento ontológico:

/8/ Entretanto, embora eu não possa decerto pensar Deus a não ser existente, assim como também não posso pensar o monte sem o vale, contudo, por ter de pensar o monte com o vale não se segue que haja algum monte no mundo. Da mesma maneira, por ter de pensar Deus como existente não parece seguir-se que um Deus exista. Pois meu pensamento não impõem nenhuma necessidade às coisas. E, do mesmo modo que me é permitido imaginar um cavalo alado, apesar de cavalo algum possuir asas, talvez eu também possa pensar por ficção a existência de Deus, apesar de não existir Deus algum. Não, ao contrário, aqui, **sob a aparência de uma objeção**, esconde-se um sofisma. Pois, de que não posso pensar um monte sem vale não se segue que monte e vale existam em algum lugar, mas apenas que, quer existam, quer não, monte e vale não podem dissociar-se um do outro. Ao passo que, por eu não poder pensar Deus senão existente segue-se que a existência é inseparável de Deus e que, por conseguinte, ele existe verdadeiramente (DESCARTES, 2004, p. 141).

Verificamos na primeira objeção que, se um triângulo é dado, nós não podemos dizer que ele não contenha três lados, pois cairíamos em contradição. Mas caso ele não seja dado,

não pode haver contradição com algum predicado – como não possuir três lados – já que não há sujeito para ser negado, nem predicado que se possa tirar, ou inferir dele. Através da leitura de Folscheid e da citação do oitavo parágrafo das *Meditações* transcrito, fica patente que Descartes não tem problemas para supor que se um triângulo não é dado, uma contradição não possa ocorrer. Mas ele insiste que caso exista triângulos, e caso exista montes, nós não poderíamos pensar em triângulos sem três lados, ou em montes sem vales.

Passemos a analisar melhor a argumentação de Descartes, com a ajuda de Raul Landim, para compreendermos os elementos principais do pensamento do francês que o levam a concluir que a existência de Deus pode ser afirmada. Assim, em seguida, poderemos verificar se a primeira objeção kantiana, tomada isoladamente, pode inviabilizar a prova cartesiana com o argumento de que, se o Ser absolutamente necessário não for dado, nada há para se contradizer.

Landim expõe a prova cartesiana em oito etapas, as quais ele divide em duas partes. Vejamos:

- [1] Tenho uma idéia clara e distinta de um ente sumamente perfeito.
- [2] Tudo o que é claro e distinto é verdadeiro.
- [3] A idéia clara e distinta de um ente sumamente perfeito representa um ente possível, não contraditório. Em termos cartesianos, representa a essência real desse ente (1,2).
- [4] Um ente, cuja essência é a de ser sumamente perfeito, tem todas as perfeições. (em razão da definição de ente sumamente perfeito).
- [5] A existência é uma perfeição.
- [6] Portanto, a essência de um ente sumamente perfeito contém como uma das suas propriedades a propriedade de existir (4, 5).
- [7] Propriedades da essência de um ente são propriedades ou atributos do ente.
- [8] Segue-se que um ente sumamente perfeito existe (R. LANDIM, 2000, p. 117-118).

Como vimos no início deste capítulo, Landim dividiu o argumento ontológico de Descartes em duas partes: a primeira parte “consiste em inferir da *idéia* clara e distinta de Deus como um ente sumamente perfeito a essência verdadeira de Deus” (R. LANDIM, 2000, p. 118); a segunda parte “tem como premissa a essência de Deus, considerada como o conjunto de todas as perfeições, e prova que a partir desse conjunto é derivada a existência de Deus, isto é, a existência pertence ao conjunto das perfeições de Deus” (R. LANDIM, 2000, p. 118).

Podemos verificar que a primeira parte do argumento ontológico perpassa as quatro primeiras etapas [1-4] mencionadas por Landim. Mas quais são as informações envolvidas nessa primeira parte da argumentação cartesiana, e qual seria a inspiração que guiaria essa prova?

Santo Anselmo, segundo boa parte dos comentadores, teria sido o primeiro a formular um tipo de prova da existência de Deus através de simples conceitos<sup>22</sup>. Porém, Landim cita a carta a Mersenne em que Descartes afirma não conhecer o argumento de S. Anselmo. Ainda assim, como havia sido aluno dos jesuítas, o mais provável é que ele tenha tomado contato com a crítica que Tomás de Aquino fez ao argumento do Doutor Magnífico. Em vista disso, a interpretação que Landim traça para a construção do argumento ontológico de Descarte tem como norte a crítica tomista a S. Anselmo. A crítica de Tomás está situada na sua *Suma Teológica, artigo 1*, “Se a existência de Deus é por si mesma conhecida”:

2. Demais — Dizem-se por si mesmas conhecidas as proposições que, conhecidos os termos, imediatamente se conhecem, o que o filósofo atribui aos primeiros princípios da demonstração; pois sabido o que são o todo e a parte, imediatamente se sabe ser qualquer todo maior que a parte. Ora, inteligida a significação do nome *Deus*, imediatamente se intelige o que é Deus. Pois, tal nome significa aquilo do que se não pode exprimir nada maior; ora, maior é o existente real e intelectualmente, do que o existente apenas intelectualmente. Donde, como o nome de *Deus*, uma vez inteligido, imediatamente existe no intelecto, segue-se que também existe realmente. Logo, a existência de Deus é por si mesma conhecida.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Talvez quem ouve o nome de *Deus* não o intelige como significando o ser, maior que o qual nada possa ser pensado; pois, alguns acreditam ser Deus corpo. Porém, mesmo concedido que alguém intelija o nome de *Deus* com tal significação, a saber, maior do que o qual nada pode ser pensado, nem por isso daí se conclui que intelija a existência real do que significa tal nome, senão só na apreensão do intelecto. Nem se poderia afirmar que existe realmente, a menos que se não concedesse existir realmente algum ser tal que não se possa conceber outro maior, o que não é concedido pelos que negam a existência de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 1936, 1<sup>a</sup>, Q. 2, Art. 1).

No primeiro parágrafo S. Tomás faz uma reconstrução – de acordo com sua interpretação – da prova da existência de Deus do *Proslogion* de S. Anselmo. No segundo parágrafo, *Resposta À Segunda*, ele apresenta uma objeção à tese de que se “o nome de Deus,

---

<sup>22</sup> Não são todos os comentadores que aceitam que Santo Anselmo formula uma prova ontológica. Neste texto, utilizamos o artigo de Jakob Schneider que contesta essa tese. Além dele, indicamos também Gangolf Schrimpf, *Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Text mit neuer Übersetzung* (Fuldaer Hochschulschriften, Bd. 20), Frankfurt a. M. 1994.

uma vez inteligido, imediatamente existe no intelecto, segue-se que também existe realmente”, já que o nome de Deus é considerado “aquilo do que se não pode exprimir nada maior”.

Etienne Gilson afirma que, segundo o ponto de vista de S. Tomás, o argumento de Anselmo exposto aqui possui duas falhas:

- i) O primeiro problema seria supor que, pelo termo Deus, nem todos os homens aceitariam a correspondência de um ser do qual nada se possa pensar maior do que ele. Pois, segundo Gilson, muitos dos antigos consideraram “que o universo era Deus, e é fácil conceber um ser superior ao Universo”.
- ii) O segundo problema é que mesmo concedendo que, ao ouvir o termo Deus, todos compreendam um ser tal que nada pode ser concebido como maior – “Porém, mesmo concedido que alguém intelija o nome de *Deus* com tal significação” – não tem porque deduzir a partir daí a existência de Deus. Quer dizer, se eu compreender a definição de Deus como aquilo do que não se pode pensar nada maior, eu só posso concluir que ele existe no meu entendimento. Nada me autoriza a concluir que ele exista na realidade, transbordando o meu entendimento. De acordo com essa interpretação tomista, não há uma contradição em pensar Deus como um ser tal que nada pode ser concebido como maior, e, ainda sim, não existir Deus na realidade. Pois, se eu penso em Deus de acordo com a fórmula exposta, é necessário que Deus exista no meu intelecto. Portanto, pode ocorrer dele existir necessariamente no meu intelecto, e não na realidade. Tratando-se de dois “planos” distintos, não há uma contradição (E. GILSON, 1951, p. 87).

A crítica de Tomás, que nos interessa para este trabalho, é a da impossibilidade de passar de uma existência no intelecto para uma existência real. Pois, de acordo com Raul Landim, aí está o núcleo da crítica feita pelo Doutor Angélico. Ainda sobre a objeção da *Suma Teológica*, se Deus é pensado por um conceito, ou uma definição, quando chegarmos à conclusão de que Deus existe, não poderemos subtrair a expressão “penso”.

A expressão “penso”, que funciona como um operador que se aplica à expressão “ente existente”, não foi eliminada e ocorre ainda na conclusão da prova. De fato, a conclusão do argumento é necessário que se Deus é pensado por um conceito adequado, então Deus é pensado por esse conceito como um ente existente, e não é a proposição é necessário que Deus exista, como pretende S. Anselmo (R. LANDIM, 2000, p. 118-119).

Indicamos a pouco que Descartes mencionou desconhecer a obra de Anselmo, no entanto, por ter estudado em colégio jesuíta, provavelmente entrou em contato com os argumentos tomistas que criticam os argumentos do filósofo de Cantuária. Expomos a objeção da *Suma Teológica*, primeira parte, questão dois. E nela, destacamos o principal contra argumento de S. Tomás, salientando que se Deus é pensado por um conceito adequado, então Deus é **pensado** como existente. Isso quer dizer que, segundo a crítica de Tomás, o alcance da prova do *Proslogion* seria apenas concluir uma existência de Deus no entendimento, e não na realidade. De acordo com esse contexto da crítica tomista, Landim interpreta que Descartes guiou a construção da sua prova ontológica criando uma versão a partir da essência de Deus, e não de um mero conceito. Evitando uma definição, ou um conceito de Deus, o francês propôs utilizar como premissa a essência<sup>23</sup> de Deus. Através dessa modificação, ele apostou que o argumento ontológico se esquivaria das críticas tomistas.

Tendo vislumbrado as possíveis inspirações e influências de Descartes segundo os comentários de Landim, ainda apoiados no mesmo, passemos a verificar quais os elementos e problemas que compõem a primeira parte da prova ontológica cartesiana [1-4], que tem por base utilizar como premissa e ideia da essência de Deus. Posteriormente, tendo levantado as questões pertinentes para uma prova cartesiana, poderemos colocá-la ao lado da primeira objeção de Kant (A593-595/ B621-623) para verificarmos se o filósofo crítico foi eficiente na sua refutação.

A prova ontológica de Descartes é construída com base em uma reflexão sobre a natureza dos objetos matemáticos. Nós citamos aqui as oito etapas em que Landim dividiu as partes mais fundamentais da cadeia argumentativa. Também citamos o que ele denominou de primeira parte da prova, desdobrada entre as proposições 1 a 4. Nesse percurso salienta Landim que possui uma “ideia clara e distinta de um ente sumamente perfeito” [1]; frisa a tese cartesiana de que o claro e distinto é verdadeiro [2]; relata que a ideia clara e distinta do ente sumamente perfeito representa um ente possível, e daí, uma essência real dele [3]; por fim, passa a analisar as características dessa essência [4].

---

<sup>23</sup> No artigo “Em busca de Deus”, Schneider afirma que a frase de Anselmo “o ser do qual não é possível pensar nada maior” (1) não é uma definição real; (2) não é uma definição nominal; (3) não é um conceito definido; (4) não é uma imaginação; (5) não é uma primeira premissa. Isso quer dizer que se Tomás de Aquino entendeu essa frase como um conceito, ou uma definição real, ele não teria interpretado corretamente o argumento de Anselmo (Schneider, Jakob, 2015, p. 138-142).

Para poder compreender todas as implicações da argumentação de Descartes nessas proposições de 1 a 4, bem como saber se é possível realizar todas as inferências contidas nessa argumentação, Landim utilizou, além das *Meditações*, textos como *Respostas às primeiras objeções*, *Respostas às segunda objeções*, *Carta a Mersenne*, *Exposição Geométrica*, entre outros.

Vimos que a construção da argumentação ontológica de Descartes pode ser compreendida como uma resposta à crítica tomista às provas a priori da existência de Deus. Um recurso para superar essa objeção, segundo Descartes, é partir de uma premissa da essência de Deus ao invés de utilizar conceitos ou definições Dele. Portanto, para que possamos entender melhor a proposta do filósofo francês, devemos perguntar: como é possível conhecer a essência de Deus? E diante desse problema, delimitaremos toda a reflexão filosófica da primeira parte da prova ontológica.

Teremos que compreender a distinção dos objetos para Descartes, já que sua reflexão parte da natureza dos entes matemáticos, porém destaca a diferença deles em relação ao ente sumamente perfeito. Teremos que compreender também a tese de que toda ideia clara e distinta é verdadeira, e porque o filósofo pode afirmar isso. Além disso, será necessário conferir se, estando de posse de uma ideia clara e distinta de um ente sumamente perfeito, seguir-se-ia necessariamente a representação de uma essência imutável dele. No caso afirmativo, poderíamos concluir que a primeira etapa da prova ontológica foi bem sucedida, pois conseguiu inferir de uma ideia clara e distinta de Deus a essência verdadeira Dele. E de posse disso, poderíamos passar para a segunda parte da prova ontológica, que inicia uma reflexão sobre a essência de Deus para inferir a sua existência.

Apesar da primeira proposição – elencada para a cadeia da prova ontológica – ser acerca da ideia clara e distinta de um ente sumamente perfeito, há um longo debate até chegarmos nesse ponto. O que ocorre é que nesse tipo de prova se procurou fazer certas reflexões com objetos matemáticos – como já vimos no exemplo de uma proposição analítica sobre o triângulo – para depois tratar do ente sumamente perfeito, do qual se pretende provar a existência. Ora, os objetos matemáticos são tidos como portadores de uma essência imutável, porque as suas propriedades não dependem do nosso pensamento. Sendo assim, um desenvolvimento inicial do raciocínio cartesiano será representar ideias claras e distintas de um objeto matemático, para depois concluir que essa ideia matemática é verdadeira, e

finalmente inferir uma essência imutável dela. Tendo percorrido esse caminho com as ideias matemáticas, provando que elas não são criadas pelo pensamento, procura-se fazer uma analogia com a ideia de Deus para provar que a sua essência<sup>24</sup> também é verdadeira e imutável, não dependendo da imaginação do homem.

No entanto, diferentemente das intenções que se têm com a ideia de Deus, os entes matemáticos não existem “fora” do pensamento numa filosofia cartesiana. E tendo admitido que os objetos matemáticos não têm uma existência “fora”, e também tendo admitido que se pretende provar a existência de Deus, temos um primeiro problema nesse raciocínio. A analogia não poderá ser direta, temos naturezas de objetos distintos na ontologia cartesiana. Podemos separar os objetos na ontologia cartesiana, primeiramente, em dois grupos distintos de acordo com o critério de “natureza imutável”: i) (não possui natureza imutável) objetos que dependem do pensamento; ii) (possui natureza imutável) objetos não inventados pelo pensamento.

Um exemplo de ente que não possui a natureza imutável é o objeto fictício. Já o objeto matemático possui a natureza imutável, ou seja, apesar de não existirem “fora” do pensamento, eles não são inventados por ele. Portanto, esses objetos possuem uma essência que independe do pensamento. Sendo assim, talvez possamos conhecer a essência do ente sumamente perfeito, que além de ser imutável, teria uma existência “fora” do pensamento.

Além da separação dos tipos distintos de naturezas de objetos, outro problema que emerge da analogia entre os objetos matemáticos e o ente sumamente perfeito é acerca de como podemos ter acesso à essência das coisas. Se para esquivarda crítica tomista vamos fazer uma prova que parte da essência de Deus, e se vamos fazer isso comparando essências matemáticas com a do ente sumamente perfeito, como podemos conhecer as essências na filosofia de Descartes? A resposta é buscada por Landim nos textos cartesianos, e ele assevera que neste sistema as “coisas” são conhecidas através das ideias:

Como é possível ter acesso às essências das coisas e, em particular, à essência de Deus?

---

<sup>24</sup> “Mas, se é verdade, como afirma S. Tomás, que a essência de Deus é idêntica ao seu ato de ser (*esse*), não seria ainda possível afirmar que a existência de Deus pode ser inferida a partir da sua essência? A resposta de S. Tomás é clara: tudo o que a mente humana entende (*intelligere*) nesta vida, entende pelas *species* abstraídas da imagem sensível. Ora, nenhuma *species* inteligível abstraída da imagem sensível pode representar a essência divina, pois as *species* inteligíveis são similitudes das quíndades das coisas sensíveis, que têm uma natureza diferente da essência de Deus” (R. LANDIM, 2000, p. 124).

Segundo a teoria cartesiana, os objetos de conhecimento não são as *coisas mesmas*, mas as idéias das coisas: “*Pois estando certo que eu não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão através das idéias dessas coisas que tive em mim, eu me preservo [je me garde bien] de relacionar meus juízos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não perceba anteriormente em suas idéias [...]*” (Carta a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, OPD II, p. 907).

Para que a essência de Deus possa ser premissa da prova ontológica, obviamente ela deve ser conhecida” (R. LANDIM, 2000, p. 125).

Portanto, vimos que se pretendemos conhecer a essência de Deus, temo que partir da representação da ideia Dele. Posto os pontos da distinção de naturezas – imutáveis e dependentes do pensamento – e tendo visto que em Descartes não conhecemos as “coisas mesmas”, mas suas ideias, voltemos para a reflexão da prova ontológica.

Descartes afirma que, antes de indagar se os atributos de Deus existem fora de mim, é necessário investigar as suas ideias, e procurar distinguir se elas são claras e distintas:

/2/ Na verdade, antes de indagar se tais coisas existem fora de mim, devo considerar as suas idéias, na medida em que estas estão em meu pensamento, para ver quais delas são distintas e quais, confusas (DESCARTES, 2004, p. 133).

Ideias de objetos matemáticos, de grandezas e quantidades são mencionadas por poderem ser imaginadas claras e distintamente:

/3/ Com efeito, imagino distintamente a quantidade que os filósofos chamam de ordinário contínua ou, antes, a extensão em comprimento, largura e profundidade dessa quantidade ouça coisa por ela quantificada. Nela conto várias partes, atribuindo-lhes todas as grandezas, figuras, situações e movimentos locais e, a estes movimentos, todas e quaisquer durações (DESCARTES, 2004, p. 133).

O passo seguinte está em afirmar que tudo que for claro e distinto também é verdadeiro. Desse modo, se eu concebo as ideias matemáticas claras e distintamente, eu as concebo verdadeiramente. Segundo Landim, a inferência – tudo o que for claro e distinto é verdadeiro – da *Quinta Meditação* pode ser advinda de uma Regra Geral situada na *Terceira Meditação*:

/2/ [...] Isto não seria seguramente suficiente para me tornar certo da verdade da coisa, se jamais pudesse acontecer que algo por mim percebido, assim clara e distintamente, fosse falso. E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente (DESCARTES, 2004, p. 71).

Sendo que essa Regra Geral já foi provada na *Terceira Meditação*, nós poderíamos utilizá-la na *Quinta* – para prova ontológica – sem maiores problemas. No entanto, além dessa Regra Geral, Descartes apresenta novamente um argumento para justificar o seu uso.

/13/ Pois, embora eu seja de uma natureza tal que, enquanto percebo algo muito clara e distintamente, não posso não crer que seja verdadeiro, entretanto, por ser também de uma natureza tal que não posso ter a ponta da mente sempre fixa em uma mesma coisa para a perceber claramente e, frequentemente, é a lembrança de um juízo feito anteriormente que ressurge, pode ocorrer que, quando já não tenho presentes as razões por que assim o julguei, outras razões se apresentam **ao mesmo tempo** que, se eu ignorasse que há um Deus, facilmente seria dissuadido de minha opinião (DESCARTES, 2004, p. 145).

Após examinar a tese de que ideias claras e distintas são verdadeiras, uma segunda tese cartesiana, necessária para a prova, é que tudo o que for verdadeiro é alguma coisa, ou seja, tem uma realidade. A tese parte do princípio de que se algo é uma verdade, então é alguma coisa, pois do nada não se pode falar que seja verdadeiro.

/6/ [...] Pois é patente que tudo o que é verdadeiro é algo, e já demonstrei amplamente que tudo o que conheço claramente é verdadeiro. E, mesmo que não o tivesse demonstrado, a natureza de minha mente é, no entanto, tal que não posso senão dar-lhe meu assentimento, ao menos enquanto o perceba claramente. Estou lembrando de que sempre, ainda no tempo em que me achava muito apegado aos objetos dos sentidos, sempre considerei as verdades mais certas de todas as que conhecia evidentemente sobre as figuras, ou números e outras coisas pertencentes à Aritmética ou à Geometria ou, em geral, à Matemática pura e abstrata (DESCARTES, 2004, p. 137).

Então chegamos à noção de realidade para Descartes. Se uma ideia é clara e distinta, ela é verdadeira, e portanto é um algo, tem uma realidade na ontologia cartesiana. No entanto, ter uma realidade nesse contexto não significa existir efetivamente. Isso porque o filósofo francês fez uma distinção entre realidade e existência. Os objetos matemáticos, por exemplo, são reais, já que temos ideias claras e distintas, portanto, verdadeiras. No entanto, eles não possuem existência “fora” do nosso pensamento.

Segundo Raul Landim, a distinção entre realidade e existência é fundamental para viabilizar a possibilidade de uma prova ontológica. Caso contrário, se tivermos uma proposição predicativa que afirma a existência de Deus, ou uma proposição predicativa que nega a existência Dele, haveria uma tautologia neste e um contrassenso naquele. Isto é, se estamos diante de uma ideia da qual se pretende afirmar que possui todas as perfeições (Deus), e se existência é uma perfeição, portanto podemos tentar concluir que a existência decorre da análise da ideia de Deus. Mas se não há distinção entre realidade e existência, ao se colocar a ideia de Deus como algo real, como poderíamos negar que Ele existe (contrassenso), ou qual o motivo que nos levaria a afirmar que Ele existe (tautologia)?

A teoria cartesiana distingue a noção de realidade da noção de existência, e sem essa distinção a prova ontológica seria um contra-senso, pois não seria possível explicar o sentido de frases que negam a existência de um objeto designado pelo sujeito lógico da frase. Com efeito, as frases elementares predicativas que negassem a existência de um objeto seriam contraditórias e as que afirmassem a existência deles seriam tautológicas. Os termos “realidade” e “existência” não podem ter, por conseguinte, o mesmo significado. Descartes exemplifica a diferença de significado entre esses dois termos analisando a natureza dos objetos matemáticos: estes objetos são coisas reais, têm uma essência imutável, embora não existam na natureza (R. LANDIM, 2000, p. 126).

Mas agora não estamos tão interessados em chegar na existência de Deus – tarefa da segunda parte da prova ontológica – mas em alcançar a essência Dele. Portanto, uma pergunta que nos cabe neste momento, tendo afirmado que ideias verdadeiras são algo, representam uma realidade, é saber se a partir de ideias reais podemos inferir uma essência imutável? Por exemplo, das ideias claras e distintas da matemática, que vimos serem verdadeiras, e por isso, alguma coisa (ente real), podemos assegurar que a partir delas chegamos necessariamente em uma essência imutável? Ou, analogamente, poderíamos partir da ideia clara e distinta de Deus e inferir sua essência não inventada?

|   |  |
|---|--|
| Ideias claras e distintas (matemática)- | verdadeiras - entes reais - essência imutável                    |
| Ideia clara e distinta (Deus)           | -verdadeira - ente real - pode-se inferir uma essência imutável? |

Segundo Landim, alguns textos de Descartes indicam que a ideia de Deus é clara e distinta, e por isso, segundo a Regra Geral, ela é um ente real. “Mas, como perceber Deus

como ente real é percebê-lo como existente, é impossível ter uma ideia clara e distinta de Deus e não reconhecer que Deus existe” (R. LANDIM, 2000, p. 127). Claro que esse reconhecimento da existência de Deus não é uma prova da existência Dele, mas apenas uma constatação. Aliás, é essa constatação que a prova ontológica deverá alcançar. Como vimos no primeiro capítulo, esse tipo de “intuição intelectual” é impossível no sistema filosófico de Kant. E de qualquer modo, Descartes sabe que não são todos os “privilegiados” que possuem uma constatação da existência de Deus. Sendo assim, prosseguiremos no raciocínio cartesiano que se esforça por apresentar uma prova da existência.

Em relação à pergunta sobre a possibilidade de inferirmos das ideias claras e distintas uma essência imutável, uma reflexão sobre os objetos fictícios nos lança ainda mais complicações. Isso porque, para Descartes, os objetos fictícios, assim como os objetos matemáticos, também são entes reais. Quer dizer que a partir de uma ideia de um objeto fictício, eu posso representar um ente real. Mas então, não seria necessário que de entes reais sejam inferidas essências verdadeiras, imutáveis.

Objeto fictício - ente real - essêncianão verdadeira (inventada pelo pensamento)

Nós continuamos aceitando a primeira parte da tese, que afirma a necessidade de ideias claras e distintas – pela Regra Geral – representarem entes reais. No entanto, a segunda parte, que visava passar dos entes reais para essências imutáveis, não se segue necessariamente em todos os casos. Pois, vimos que os objetos fictícios em Descartes são entes reais, mas isso não implica que eles possuam uma essência imutável. Haja vista que começamos a análise da prova cartesiana pela distinção da natureza dos objetos: i) objetos matemáticos, possuem essência imutável, já que suas propriedades independem do meu pensamento; ii) objetos fictícios, sua essência é inventada pelo pensamento.

Visto que até os objetos fictícios são considerados entes reais, de acordo com esse sistema, parece que o termo (real) traz um significado de meramente possível. Aquilo do qual se sustenta pelos princípios da lógica de identidade, não contradição e terceiro excluído. Se algo é não-contraditório, se é meramente possível, então é um ente real para Descartes.

O termo “real” parece significar que o objeto ao qual ele se aplica é um objeto possível e que, vice-versa, o objeto possível é também real. Ora,

“existência possível” significa “*tudo o que não repugna ao pensamento humano*”, isto é, tudo o que satisfaz ao princípio de não-contradição. Assim, até mesmo as quimeras, compreendidas não como objetos contraditórios, mas como objetos fictícios, seriam objetos reais, pois são entes possíveis. Em última análise, o critério de realidade seria dado pelo princípio de não-contradição: qualquer conteúdo das idéias que satisfaça ao princípio de não-contradição é uma realidade. Ao afirmar, no Axioma X da *Exposição Geométrica*, que em toda idéia, seja ela clara e distinta ou não, a existência possível está contida, Descartes parece reafirmar que os objetos fictícios são entes reais, pois são entes possíveis (R. LANDIM, 2000, p. 128).

Agora, ampliamos o leque de classes de objetos segundo a ontologia cartesiana. Temos os objetos reais atualmente existentes, e os objetos reais sem existência atual, que podem ser divididos em fictícios e não fictícios:

- [i] objetos reais atualmente existentes;
- [ii] objetos reais sem existência atual;
- [iia] objetos não fictícios (objetos matemáticos)
- [iib] objetos fictícios (R. LANDIM, 2000, p. 128).

Sendo os objetos fictícios reais, então eles possuem propriedades. E a(s) propriedade(s) dos objetos fictícios constituem a essência, ou natureza deles. Portanto, diante desses esclarecimentos, um passo importante para a verificação das reflexões cartesianas está em compreender as diferenças entre as essências dos objetos matemáticos e as essências dos objetos fictícios. Ora, se queremos chegar até a essência de Deus, por meio da representação de ideias claras e distintas, também queremos nos assegurar de que a essência à qual chegaremos não é inventada pelo pensamento. Portanto, compreender a distinção das essências matemáticas e fictícias torna-se um estágio importante.

O filósofo francês opôs “essência imutável” a “essência forjada pelo pensamento”. Com isso, ele pretende distinguir as essências dos objetos matemáticos, como o triângulo – que embora não exista na realidade, tem suas propriedades independentes do pensamento –, de objetos fictícios – cujas propriedades são reunidas arbitrariamente pelo pensamento, ou inventadas por ele.

/5/ E creio seja o mais considerável aqui que encontre em mim inúmeras idéias de coisas que, mesmo se não existirem em parte alguma fora de mim, não se pode dizer, porém, que não sejam nada. Embora elas sejam pensadas por mim, de certo modo, segundo meu arbítrio, não são contudo uma ficção minha, pois têm suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Por exemplo, quando imagino um triângulo, mesmo que tal figura não exista talvez e nunca tenha existido em parte alguma do mundo fora de meu pensamento, é seguro que há

uma sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada por mim e nem depende de minha mente (DESCARTES, 2004, p. 135).

Tendo oposto essência imutável a essência fictícia, e visto que as últimas são inventadas ou compostas pelo pensamento, torna-se mister compreender o que seria uma essência inventada. E, segundo Raul Landim, Descartes teria utilizado essa expressão sem o devido cuidado de defini-la com maior precisão. Mas de acordo com o nosso comentador, no contexto da prova ontológica as essências fictícias são simplesmente essências de objetos fictícios.

Mas no contexto da prova ontológica “essência fictícia” não é uma falsa essência, nem um conjunto de propriedades que não pertençam ao objeto. [...] As “essências fictícias” são atributos que, por invenção ou ficção do pensamento, seriam consideradas como pertencentes a objetos (R. LANDIM, 2000, p. 130).

Visto que as essências fictícias são simplesmente os atributos dos objetos fictícios, resta agora compreender o que são objetos fictícios. Por objeto, se entende “qualquer conteúdo determinado de idéias”. E o termo objeto fictício significa “que são representados por idéias complexas, que foram produzidas pelo pensamento por composição arbitrária de idéias dadas” (R. LANDIM, 2000, p. 130).

Se os objetos fictícios são entes reais, então eles possuem ao menos um atributo. Este(s) atributo(s) constituem o que tomamos pela essência do objeto fictício. Mas ao contrário dos objetos matemáticos, o atributo, ou propriedade dos objetos fictícios não existe independentemente do pensamento. Isso quer dizer que a(s) propriedade(s) do objeto fictício só têm realidade quando estamos representando elas. Assim, as essências dos objetos fictícios só são reais se as estamos representando, e elas são formadas pelo conjunto de suas propriedades. Suas propriedades são inventadas pelo pensamento, e o objeto que determina essas propriedades é fictício.

Temos que continuar questionando qual critério deveremos utilizar para distinguir os objetos não fictícios (matemáticos) dos objetos fictícios, o que equivale a compreender a distinção entre as essências não fictícias e as fictícias. A preocupação óbvia recai sobre a pretensão da ideia clara e distinta de Deus, que deve ser considerada como ente real, mas cuja

essência pode ser questionada como inventada pelo pensamento. Então, como podemos distinguir objetos imutáveis de objetos forjados (quimeras)?

A resposta a essa pergunta não pode ser respondida pela simplicidade do objeto. Pois, segundo Descartes, há objetos compostos que possuem uma essência imutável, a saber, o triângulo inscrito dentro de um quadrado. Portanto, se é correto dizer que todos os objetos não compostos são claros e distintos, e possuem uma natureza imutável, não é correto afirmar que todos os objetos compostos são fictícios.

Então temos que buscar outros critérios, que não têm a ver com a composição, para distinguir os objetos fictícios e imutáveis. E, segundo Raul Landim, dois critérios são sugeridos no final das *Respostas às primeiras objeções*: O critério da “*divisibilidade ou da decomposição*” e o critério das “*consequências necessárias imprevistas*” (R. LANDIM, 2000, p. 131).

Vejamos como Landim descreve o critério da divisibilidade:

O critério da divisibilidade diz que se a idéia complexa não pode ser decomposta por uma operação clara e distinta da mente, mas apenas por abstração, então ela não foi inventada pela mente e representa, dessa maneira, uma natureza imutável (R. LANDIM, 2000, p. 131).

Vejamos como o comentador resume o critério das consequências necessárias imprevistas:

[...] se da idéia de um objeto podem ser extraídas consequências necessárias imprevistas, o objeto dessa idéia tem uma natureza imutável. Se ele tem uma natureza imutável, ele não é um objeto inventado pelo pensamento, isto é, ele não é um objeto fictício (R. LANDIM, 2000, p. 131).

Ambos os critérios, segundo o comentador, não alcançam os objetivos pretendidos. O primeiro critério afirma que, se uma ideia complexa só puder ser decomposta por abstração, então ela tem uma natureza imutável. Agora, se através do pensamento conseguimos separar uma ideia complexa em partes, então a sua natureza é inventada pelo pensamento. Se pegarmos a ideia de triângulo como exemplo, decorre que ela não pode ser derivada ou decomposta pelo pensamento por ser uma ideia simples. E, como vimos, podemos afirmar que todas as ideias não compostas possuem uma natureza imutável. Se pegarmos a ideia complexa centauro, poderíamos separar mentalmente a ideia homem e a ideia cavalo, portanto,

certamente ela não possui uma essência imutável. No entanto, algo curioso ocorre com a ideia complexa triângulo inscrito no quadrado. Por um lado, poderíamos separar mentalmente a ideia de triângulo, da ideia de quadrado, o que nos levaria a concluir que se trata de uma ideia inventada pelo pensamento. Por outro lado, Descartes entende que “esse mesmo objeto *triângulo inscrito no quadrado* é considerado na sequência do texto das *Primeiras objeções* como tendo uma natureza imutável” (R. LANDIM 2000, p. 132). Ou seja, se a natureza do objeto triângulo no quadrado é imutável, então a decomposição desse objeto deverá ocorrer por abstração.

Como seria possível então que Descartes tenha afirmado num texto, que, se um objeto pode ser dividido mentalmente, então ele é forjado pelo pensamento, e em outro, afirmado que o objeto triângulo inscrito no quadrado é imutável? Segundo Landim, não há contradição nesse caso, apenas uma mudança de critério. O comentador prossegue suas análises e cita W. Doney para afirmar que o critério da divisibilidade não serve para separar objetos fictícios de objetos imutáveis. Ele teria utilidade para separar os objetos compostos, dos não compostos.

W. Doney, num artigo, sugere que o critério da divisibilidade serve para distinguir as idéias complexas (ou os objetos compostos) das idéias não-complexas (ou os objetos não-compostos), mas não serve para discriminar os objetos que teriam ou não uma natureza imutável (Doney 8). Os objetos *triângulo inscrito no quadrado*, leão existente, cavalo alado, etc. são objetos compostos pelo fato de as suas idéias poderem ser decompostas por uma operação clara e distinta da mente (R. LANDIM, 2000, p. 133).

O segundo critério que tentaria diferenciar as essências imutáveis das fictícias é o das *consequências necessárias imprevistas*. Mas Landim também desfere uma crítica contra esse argumento, e salienta que ele não alcança o seu objetivo principal. Na sequência apontaremos qual a crítica feita pelo comentador, e qual a limitação do critério tratado.

O critério afirma que se uma ideia possui consequências necessárias imprevistas, então ela é detentora de uma essência imutável. Sendo assim, se da ideia de centauro decorressem consequências necessárias imprevistas das ideias de cavalo e de homem, então ela teria uma essência imutável?

A resposta é negativa. O critério exige que as consequências imprevistas sejam decorridas da ideia como um todo, quer dizer, como unidade. Porém, se decorrerem

consequências necessárias das ideias partes, não é inferido que a ideia complexa possua uma essência imutável.

Voltando à tão mencionada ideia *triângulo inscrito dentro de um quadrado*, Landim cita Descartes onde ele afirma que a consequência necessária imprevista de tal ideia é que “*o quadrado não é menor que o dobro do triângulo que está nele inscrito* (*Resposta às primeiras objeções*, AT VII)” (R. LANDIM, 2000, p. 134). Portanto, fica estabelecido que essa ideia complexa possui uma essência imutável. No entanto, o objetivo inicial não era demonstrar que uma ideia complexa pode ter uma essência imutável, mas estabelecer um critério que consiga diferenciar as essências imutáveis das essências fictícias.

Se, por um lado, ficou claro que a ideia complexa triângulo inscrito no quadrado tem uma essência imutável, segundo esse critério, por outro lado, não ficou provado que uma ideia fictícia não possa ter uma essência imutável. Ou seja, o critério das consequências necessárias imprevistas não nos impede de pensarmos que a ideia de centauro possa ter uma essência imutável, embora nós ainda não saibamos qual seja ela. Sendo assim, se da ideia de Deus podemos obter a sua essência imutável, já que ela possui consequências necessárias imprevistas, não nos está garantido que ideias fictícias também não possam ter essências imutáveis. Ou seja, poderíamos especular que a ideia de Deus é fictícia. Mais uma vez, seja no critério da *divisibilidade*, ou no critério das *consequências necessárias imprevistas*, os raciocínios de Descartes nos deixam com dúvidas.

Assim, se **X** é um objeto representado por uma idéia complexa cujas partes foram compostas arbitrariamente pelo pensamento, isto é, se **X** é um objeto fictício e se da idéia de **X**, considerada como um todo, não se conseguiu extrair consequências necessárias, não está excluída a hipótese de que da idéia de **X** possam decorrer consequências necessárias. Portanto, embora **X** seja um objeto fictício, inventado pelo pensamento, **X** pode ter uma natureza imutável, segundo o critério das consequências necessárias imprevistas. *Não seria, pois contraditório afirmar que X é inventado pelo pensamento e que X pode ter uma natureza imutável* (R. LANDIM, 2000, p. 135).

Como uma última tentativa para provar a eficácia da primeira parte da prova ontológica, Landim cita a carta a Mersenneem que o filósofo propõe uma distinção entre *ideias inatas claras e distintas* e *ideias factícias*. A diferença delas não estaria em uma ser complexa, e outra simples, pois poderia haver ideias inatas complexas. No entanto, as ideias inatas são claras e distintas, portanto, verdadeiras. Além do mais, as ideias inatas complexas,

formadas por ideias claras e distintas, possuem uma conexão também *clara e distinta*, ou seja, necessária. Já as ideias fictícias, possuem uma *composição arbitrária*, confusa, dependentes da imaginação (R. LANDIM, 2000, p. 135-136).

Sendo assim, as ideias complexas inatas claras e distintas, por terem uma conexão clara e distinta (necessária) possuem essências imutáveis. Já as ideias fictícias (imaginativas) que possuem uma composição arbitrária, têm essência fictícia. Portanto, a diferença entre essência imutável e fictícia estaria justificada na forma de composição *necessária* ou *abstrata*.

Mas a tentativa de justificar a distinção entre as essências malogra mais uma vez. Colocada a diferença entre composição *abstrata* e *necessária*, novamente podemos perguntar, mas como verificar se uma composição é *abstrata* ou *necessária*? Portanto, através da leitura guiada por Landim, verificamos que os três critérios propostos para diferenciar essências imutáveis de essências fictícias não alcançam o seu objetivo principal, seja ele o da *divisão*, das *consequências necessárias improváveis*, ou da distinção entre *ideias inatas claras e distintas* e *ideias factícias*.

Agora, passaremos à segunda parte da prova ontológica. E, mesmo que nós não tenhamos ficado satisfeitos com a argumentação cartesiana que infere da ideia clara e distinta do sumamente bom uma essência imutável, vamos aceitar que ela tenha inferido necessariamente essa essência para verificarmos se a segunda parte da prova se sustenta.

Lembrando que Landim dividiu a prova ontológica em oito partes [1 a 8], situamos a segunda etapa da prova ontológica começando na parte [4] e seguindo até o final. Partindo da essência de um ente sumamente perfeito [4], ou seja, possuidor de todas as perfeições, Descartes toma a existência como uma perfeição [5] e deduz a existência da sua essência [7 a 8].

Na primeira etapa da prova ontológica, o que estava em jogo era uma reflexão dos objetos matemáticos. Por meio dessa reflexão, o filósofo estabeleceu comentários a cerca desses objetos, revelando que eles possuem uma essência imutável. Assim como da essência dos objetos matemáticos pode se inferir propriedades necessárias – a saber, que a soma dos ângulos internos de um triângulo são iguais a dois retos – também a essência de sumamente perfeito possui propriedades necessárias. No entanto, a essência de sumamente perfeito é especial, pois ela detém a propriedade de existir. Sendo assim, haveria uma **comparação das**

**necessidades** envolvidas entre as propriedades do triângulo e a sua essência, e a(s) propriedade(s) do sumamente perfeito (existência) e a sua essência.

Diante do texto da *Quinta Meditação* é verificado que no § 7 Descartes sugere a comparação das reflexões das ideias matemáticas, que possuem uma essência imutável, com a ideia de Deus:

/7/ Ora, em verdade, se só porque posso extrair de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que todas as coisas que percebo pertencerem clara e distintamente a essa coisa deveras lhe pertencem, não se pode acaso tirar daí um argumento que também prove a existência de Deus?

É certo que encontro em mim a sua idéia, isto é, a idéia de um ente sumamente perfeito, não menos do que em mim encontro a idéia de qualquer figura ou de qualquer número. E entendo não menos clara e distintamente que à sua natureza pertence a existência **atual**, o existir sempre, tanto quanto entendo que à natureza de uma figura ou de um número pertence o que demonstro pertencer-lhes. Por conseguinte, mesmo que não fosse verdadeiro tudo o que meditei nos últimos dias, a existência de Deus deveria estar em mim com pelo menos o mesmo grau de certeza com que estiveram até agora as verdades matemáticas **relativamente apenas a números e figuras** (DESCARTES, 2004, p. 139).

Ainda sobre o ponto /7/ Descartes afirma que encontra a ideia de sumamente perfeito em si mesmo. Afirma que ela é “clara e distinta”, e que tem como “natureza” (essência) uma “existência atual”. Na sequência do texto, ele afirma que a existência é uma perfeição:

/9/ E também não se deve dizer aqui que tenho de afirmar necessariamente um Deus existente, depois que afirmei possuidor de todas **as perfeições**, visto que **a existência é uma delas**, embora a primeira afirmação não fosse necessária (Descartes, 2004, [67] p. 141, grifo nosso).

E segue-se que, se penso em Deus (sumamente perfeito), devo atribuir todas as perfeições a esse ente, incluindo a perfeição de existir:

/9/ [...] **Não se deve, digo, alegar isso**, pois, embora não seja necessário que eu nunca venha a me deparar com nenhum pensamento sobre Deus, toda vez, contudo, que me agrade pensar um ente primeiro e supremo e apanhe sua idéia no como que tesouro de minha mente, é necessário que lhe atribua todas as perfeições, mesmo que, na ocasião, não as enumere todas e não repare em cada uma delas (DESCARTES, 2004, p. 141).

Segundo a sequência do texto, seria esse raciocínio suficiente para provar a existência de Deus, segundo a sequência do texto:

/9/ [...] E essa necessidade é inteiramente suficiente para que, ao notar em seguida que a existência é uma perfeição, chegue à reta conclusão de que o ente primeiro e supremo existe. Do mesmo modo que não é necessário que eu imagine nunca um triângulo; porém, toda vez que queira considerar uma figura retilínea de somente três ângulos, é necessário que lhe atribua todas as coisas a partir das quais se infere retamente que seus três ângulos não são maiores do que dois retos, mesmo que não o note na ocasião (DESCARTES, 2004, p. 143).

Mas seria esse raciocínio suficiente para provar a existência de Deus?

Vimos que Kant não aceitou essa argumentação da prova ontológica, e escreveu o texto da *Quarta Seção* inteiramente para refutar esta proposta. Nós dividimos essa seção em três objeções, o que pode ser respaldado por vários comentadores, e agora iremos trazer as conclusões que podemos tirar quando colocamos a primeira objeção de Kant ao lado da prova cartesiana.

Primeiramente temos que responder se o texto da *Crítica* que é percorrido de A592/B620 a A595/B623 apresenta apenas uma objeção. E a resposta é afirmativa. Apesar de que em certas passagens Kant demonstra resignação na pretensão de conhecer teoricamente uma ideia – “que está totalmente fora da esfera do nosso entendimento, como se se compreendesse perfeitamente o que se quer dizer com o seu conceito” (KANT, KrV A593/B621) –, o texto vai ganhando corpo até chegar no argumento de que se suprimirmos o sujeito, bem como seu predicado, nada sobra para se contradizer. Além do mais, por várias vezes esse argumento é repetido, configurando uma espécie de tema nessa primeira parte da *Quarta Seção*. Há também o exemplo de pensar o triângulo como não posto, e a afirmação de que o mesmo se daria com a ideia do ser absolutamente necessário. Sendo assim, constatamos que todas as linhas de raciocínio que se afastam da argumentação principal, funcionam mais como um floreamento do texto. Podemos assegurar que até o parágrafo VI da Quarta Seção a objeção de Kant se resume em afirmar que só seria contraditório pensar num triângulo que não tivesse três lados, caso um triângulo seja posto.

Nós estabelecemos qual é o primeiro argumento de Kant contrário à prova ontológica, e que ele pode ser identificado com o exemplo: “Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório” (KANT, KrV A594/B622). Agora precisamos saber se tal argumento, tomado isoladamente, é suficiente para objetar Descartes.

Creio que podemos pensar em duas respostas, uma concordando com Kant, e outra buscando uma justificativa em Descartes. Estando de acordo com Kant, podemos confirmar: realmente, é possível pensar que um triângulo não exista, e sendo assim, nesse caso, não haveria mesmo um sujeito, nem um predicado desse sujeito. Portanto, não há nada para se contradizer. Então, poderia ser contraditório admitir que há um triângulo e que ele não possui três lados. Mas se o triângulo não é posto, não há contradição.

No entanto, vimos que Descartes comprehende e reproduz na sua obra que o triângulo não existe na natureza. Para ele é possível pensar o triângulo como não dado. Mas ele afirma – e também vimos na letra de Kant – que caso um triângulo seja posto, ele deverá ser pensado necessariamente como possuindo três ângulos. O que Descartes quer acrescentar – e que notamos com Folscheid – é a relação que pode haver entre duas ideias distintas: a necessidade entre “as ideias de triângulo com os seus três lados” e “a ideia de Deus com a sua existência”. Descartes quer nos levar a crer – e notamos com a ajuda de Landim – que é possível construir uma prova ontológica que fuja da crítica tomista, partindo da essência de Deus, ao invés de utilizar simples conceitos. Sendo assim, diante desse contexto, poderíamos assumir a defesa de Descartes – por enquanto – e afirmar: ora, apesar de Kant relatar que caso o triângulo não seja posto, nada sobra para se contradizer – o que aceitamos –, se é que pensamos na ideia de sumamente perfeito, dela se infere necessariamente a sua existência.

Parece-nos que se tomamos isoladamente a primeira objeção de Kant, acabamos ficando diante de uma queda de braço. De um lado temos o filósofo crítico, asseverando que podemos pensar tanto no triângulo, quanto no absolutamente necessário como não dados. De outro lado temos Descartes, que afirma ter acesso à essência de Deus – embora tenhamos visto com a ajuda de Landim o quanto difícil é aceitar os critérios para separar uma essência imutável de uma fictícia – e que uma de suas propriedades é existir efetivamente. Com isso, creio ter apresentado razões suficientes que nos induzem a procurar os argumentos que possam sustentar a primeira objeção de Kant. Examinemos então, se, com a ajuda do que denominamos previamente de segunda e terceira objeção, a primeira não ganha maior compreensão e força para refutar completamente as pretensões das argumentações cartesianas.

O próprio Kant, no parágrafo que finaliza o que chamamos de primeira objeção, confirma a posição de alguns autores que não admitem a possibilidade de suprimir o ente

sumamente perfeito. No entanto, ele levanta essa hipótese com resignação, por acreditar que ela nos levaria a aporias:

[...] Não tendes, assim, outro remédio senão dizer que há sujeitos que não podem absolutamente ser suprimidos e que, por consequência, têm que subsistir, mas isto equivaleria a dizer que há sujeitos absolutamente necessários. Suposição esta cuja legitimidade me pareceu susceptível de ser posta em dúvida e cuja possibilidade me quisestes tentar mostrar. Com efeito, não posso formar o menor conceito de uma coisa que, mesmo suprimida com todos os seus predicados, ainda suscita contradição; e fora da contradição não tenho, mediante simples conceitos puros *a priori*, nenhum critério de impossibilidade (KANT, KrV A595-596/ B623-624).

### **3.3 A segunda objeção eos juízos analíticos e sintéticos**

Continuando o debate acerca da prova ontológica, Kant se ocupa em argumentar contra aqueles filósofos que defendem a possibilidade de uma “ideia” especial que não pode ser suprimida (*aufheben*).

[...] que há, não obstante, um conceito, e na verdade só este, em que a própria não-existência é contraditória em si, isto é, não se poderia, sem contradição, suprimir o objecto e esse é o conceito do ser realíssimo (A597/ B625).

Tratamos anteriormente da primeira objeção kantiana, e sobre ela apresentamos o argumento de que, caso suprimíssemos o triângulo, então não poderia haver contradição de um predicho (ter três lados) com um sujeito não posto. Mas, tendo esclarecido que, tomada isoladamente, a primeira objeção depende de algum outro argumento que a sustente, defendemos que dela pode decorrer uma disputa. Tal disputa ocorre entre os filósofos que afirmam a possibilidade de um conceito que não pode ser pensado como suprimido, e aqueles – como Kant – que negam a possibilidade desse conceito. Para encerrar esse impasse, o filósofo crítico apresenta o que denominaremos de segunda objeção.

Primeiramente, o filósofo alemão reconstrói o argumento ontológico se dirigindo em segunda pessoa, para depois poder empregar a sua objeção:

Possui ele, dizeis vós, toda a realidade e tendes o direito de admitir tal ser como possível (o que por ora consinto, embora a não-contradição do conceito esteja longe de provar a possibilidade do objeto). Ora, em toda a realidade está compreendida também a existência; a existência está pois contida no conceito de um possível. Por consequência, se esta coisa é suprimida, também se suprime a possibilidade interna da coisa, o que é contraditório (KANT, KrV A597/ B625).

Gostaríamos de fazer uma pequena observação sobre essa passagem de um assunto que trataremos num subcapítulo mais adiante. Kant afirma que “a não-contradição do conceito esteja longe de provar a possibilidade do objeto”, e redige uma nota para explicar essa observação. Na nota ele grafa que “O conceito é sempre possível quando não é contraditório. É este o critério lógico da possibilidade e com isto o seu objeto distingue-se do *nihil negativum*” (KrV A597/ B625). Kant está a desferir uma crítica ao critério simplesmente lógico de possibilidade que, por si só, não contempla o critério da experiência possível exposto na *Analítica Transcendental*<sup>25</sup>. Nós tivemos a oportunidade de analisar neste trabalho, no capítulo dois sobre a *Segunda Seção*, como decorre a ilusão de hipostasiarmos o ideal da razão. Ou também, de extrapolar a Analítica Transcendental e supor que os critérios para se determinar um objeto possível pudesse ser transposto para determinar “todas as coisas” (A581-583/ B609-611).

---

<sup>25</sup>Esse comentário de Kant, que faz referência a Analítica, pode ser elemento de um debate difícil de se posicionar. Afinal, qual o cerne da crítica de Kant à prova ontológica?

- Para Andrea Faggion, o cerne da crítica de Kant já está dado na tese de *O Único Argumento*, onde é afirmado que a existência não é um predicado real. Ainda mais, além das teses da Analítica Transcendental serem tidas como dispensáveis para a refutação da prova ontológica, é sugerido que os *Postulados do Pensamento Empírico* só se tornam possíveis por causa das concepções de existência utilizadas para a refutação da prova ontológica: “o segundo Postulado poderia ser justificado por um apelo às conclusões de Kant sobre a existência, na seção ‘Sobre a impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus’” (A.FAGGION, 2011, Resumo).

- Para Robert Theis, o cerne da crítica é o texto de 1762 enriquecido pela *Analítica Transcendental*. Com ele o texto da *Analítica* ganha uma importância maior, e a justificativa seria que em 1762 Kant utilizara a tese de que “a existência não é um predicado real” para refutar a prova ontológica de Descartes, e também, para revelar o *Único Argumento Possível Para uma Demonstração da Existência de Deus*. Ou seja, Kant em 1762 ainda tinha uma posição dogmática a respeito da prova a priori da existência de Deus.

- O texto de Marco Valentim, que pretende mostrar o que mudou da concepção de existência do Kant de 62 para o da *Crítica*, se baseia na existência como categoria de modo, ou seja, parte da *Analítica Transcendental* para expor essa posição. Segundo Valentim, o interlocutor da *Dialética Transcendental* não seria Descartes, Wolff, Leibniz, Baumgarten, mas o próprio Kant de 1762 (M. VALENTIM, 2009, p. 203).

Para Kant, a possibilidade do conceito está longe de provar a possibilidade do objeto. Com a possibilidade do conceito só sabemos que ele não é contraditório, ou seja, ele pode ser pensado. Mas de ser possível pensá-lo, não se segue que algum objeto possa ser referido a ele. Para que um objeto possa ser dado a um conceito, esse objeto tem que fazer parte do mundo fenomênico. O “mundo” fenomenal é uma região do ânimo na qual os objetos podem ser dados de acordo com sua matéria e forma (B 34). A parte material dos objetos são as sensações, a parte de “realidade nos fenómenos” (A581/B609). Já a forma são as estruturas puras da intuição, espaço e tempo (Erscheinung) somadas com as categorias (Phaenomenon). Portanto, para o Kant da *Crítica*, não basta afirmar que o ser realíssimo, o sumamente perfeito, é logicamente possível, é necessário compreender se tal ser é um objeto possível, ou seja, um objeto que possua as condições de ser dado num espaço-tempo de acordo com as categorias do Intelecto. Portanto, aqui, mais uma vez está colocada a importância da separação entre razão e intelecto e ideiae categoria, para Kant.

A possibilidade lógica não corresponde à possibilidade objetiva (de um objeto poder ser dado) em Kant. Mas e na filosofia de Descartes?

Vimos através da exposição da argumentação de Descartes no subcapítulo anterior, que os elementos da sua filosofia são colocados de outra maneira. Objeto para ele tem um sentido muito mais amplo do que para Kant. O “termo objeto significa qualquer conteúdo determinado de ideias” (R. LANDIM, 2000, p.128). Objetos possíveis para Descartes são um conjunto determinado de ideias não contraditórias. Portanto, para ele, até os objetos fictícios estão incluídos nesse grupo. A pergunta que importa para Descartes não é se os objetos fictícios são possíveis, aliás, eles são logicamente possíveis – assim como os objetos matemáticos – embora saibamos que ambos não existem na natureza. Uma boa pergunta para o sistema cartesiano é saber qual o critério para distinguir essências imutáveis de fictícias. Enfim, se para Kant o fato de um conceito ser logicamente possível não implica que seja possível que um objeto possa ser referido a ele, em Descartes o fato de se ter uma noção de “ideia” possível não implica que ela tenha uma essência imutável, pois as ideias fictícias são possíveis, mas não são necessárias.

Mas de qualquer forma, apesar da nota de Kant nos transportar para um debate que envolva elementos da *Analítica Transcendental*, o filósofo recupera o seu raciocínio contrário à prova ontológica deixando os elementos da *Analítica* aparentemente de lado “(o que por ora

consinto, embora a não-contradição do conceito esteja longe de provar a possibilidade do objecto)" (KANT, KrV A597/ B625).

Voltemos à exposição da fórmula do raciocínio ontológico que segundo Kant podemos resumir assim: o conceito de *ens realíssimum* possui toda a realidade; podemos admitir a possibilidade de tal conceito; dentre toda a realidade está contida a existência; portanto, "a existência está pois contida no conceito de um possível". Percebemos que, ao construir o raciocínio ontológico, Kant relata a possibilidade de pensarmos num conceito – cujas características já foram tratadas na segunda seção *Do Ideal Transcendental* – e a possibilidade de inferir a existência a partir dele. Lembremo-nos que Descartes teria criado o seu argumento possivelmente influenciado pela resposta que Tomás deu a Anselmo na Suma Teológica. A estratégia do francês, portanto, foi construir um raciocínio a partir da essência de Deus, e não simplesmente do seu conceito. Podemos notar na última passagem citada que Kant se refere a uma prova ontológica que parte de conceitos. Também é dessa forma que aparece a sua definição de tal prova no final da *Terceira Seção*. Termos como essência de um objeto, essência imutável, não possuem espaço no sistema kantiano. De qualquer forma, podemos ficar atentos para averiguar se as objeções que se seguem poderiam contemplar tanto os raciocínios baseados em conceitos, quanto os que se baseiam em essências – entendidas de um ponto de vista mais aproximado da filosofia cartesiana.

Respondo eu: caístes em contradição ao introduzir no conceito de uma coisa, que vos propúnheis pensar apenas quanto à possibilidade, o conceito da sua existência, oculto seja sob que nome for. Se vos concedermos isto, tendes aparentemente ganho a partida, mas de facto nada dissesseste, pois cometestes uma simples tautologia. Pergunto-vos: a proposição *esta ou aquela coisa* (que vos concedo como possível, seja qual for) *existe*, será uma proposição analítica ou sintética? (KANT, KrV A597/ B625).

Segundo a objeção acima, há uma contradição quando o defensor da prova ontológica coloca o conceito de existência no conceito do *ens realíssimo* que ele propôs pensar apenas como possível. Para exemplificar a farsa de tal raciocínio, é levantada a seguinte pergunta: *X existe* (entendendo *x* como a possibilidade do conceito ontológico) é uma "proposição analítica ou sintética"? Após a pergunta, são revelados os motivos de aporia de ambas as posições. No entanto, nos cabe recapitular as distinções sobre as proposições analíticas e sintéticas.

Os juízos, quando pensados de acordo com a relação de sujeitos (S) e predicados (P), podem ser divididos em dois grupos. Se o predicado (P) já estiver contido no sujeito (S), dizemos que se trata de um juízo analítico. Kant também os denomina de “explicativos”, pois o predicado só expõe o que já está contido no sujeito por identidade. Agora, quando o predicado (P) acrescenta uma informação que não estava contida no sujeito (S), então temos um juízo sintético. Ele também é denominado de “extensivo”, pois acrescenta informação ao sujeito (KrV A7/ B11).

Vejamos os exemplos:

Observações. 1. A todo **x** ao qual convém o conceito de corpo (**a + b**), convém também a de **extensão (b)** (**Ausdehnung**): eis um exemplo de proposição analítica.

A todo **x** ao qual convém o conceito de corpo (**a + b**) convém também o de **atração (c)** (**Anziehung**): eis um exemplo de proposição sintética. As proposições sintéticas aumentam (**vermehren**) o conhecimento **materialmente (materialiter)**, ao passo que as analíticas apenas **formalmente (formaliter)**. As sintéticas contêm **determinações (determinationes)**, enquanto as analíticas apenas **predicados lógicos (logische Prädicate)** (KANT, 2002 – Log., AA9: 111).

A distinção entre sintético e analítico nos revela que este apenas explica o que já estava contido no sujeito, enquanto aquele acrescenta uma nova determinação, estendendo materialmente o conteúdo dele. Essa distinção não é kantiana, a inovação do autor consiste em explicitar a existência dos juízos sintéticos a priori. Isso posto, podemos voltar à pergunta: afinal, *X existe*, ou o *ens realíssimo existe*, é uma proposição sintética ou analítica? Também devemos nos fazer as duas seguintes perguntas. De acordo com o que vimos acima, trata-se de uma proposição extensiva, quer dizer, o predicado *existe* acrescenta materialmente determinações novas para o sujeito *ens realíssimo*? Ou é uma proposição explicativa, e o conteúdo do sujeito é apenas explicado pelo predicado sem que lhe seja acrescentada nenhuma determinação nova? A resposta de Kant contempla dois desdobramentos possíveis caso a afirmação seja “uma proposição analítica”.

Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa e então, ou o pensamento dessa coisa que está em vós deveria ser a própria coisa ou supusestes uma existência como pertencente à possibilidade e concluístes, supostamente, a existência a partir da possibilidade interna, o que é uma mísera tautologia (KANT, KrV A597/ B625).

Como foi exposto, numa proposição analítica o predicado não acrescenta uma nova determinação para o sujeito. Sendo assim, ao afirmar que *X existe*, entendendo pois, que o predicado *existe* é acrescentado como numa proposição analítica, deve-se ter dois desdobramentos possíveis. Já que no exemplo da *Lógica* foi afirmado que uma proposição analítica não produz um conhecimento material, mas apenas formal, as duas respostas apresentadas por Kant na citação acima dizem respeito a duas *formas* distintas de se considerar o predicado numa proposição analítica.

As duas formas de se considerar uma proposição que nada acrescenta ao pensamento da coisa são:

- i) pensamos *X* como *existente*. Ou seja, ao pensar no conceito de *ens realíssimo*, e ao formular a proposição o *Ens realíssimo existe* – entendendo ser ela uma proposição analítica –, nós apenas pensamos o conceito que contém todas as perfeições e concluímos que sendo a existência uma perfeição, então, podemos inferir que o *ens realíssimo* é pensado como existente.
- ii) pensamos *X* como possuindo a existência em sua possibilidade interna, e depois a deduzimos em sua possibilidade integral. Nesse caso, quando pensamos no conceito de *ens realíssimo*, o conceito de existência estaria contido nele apenas como uma possibilidade, mas depois de uma análise da “possibilidade interna” do conceito, se concluiria uma existência efetiva.

No caso (i) a proposição ontológica apenas afirmara que *X* existe em pensamento, portanto, por esse caminho não se teria provado a existência de Deus fora do nosso pensamento. Agora, o raciocínio da hipótese (ii) possui uma estratégia que para Kant é falaciosa. O truque estaria em utilizar, por exemplo, o termo *realidade* (*Realität*) no sujeito, e inferir daí uma existência (*Dasein*) no predicado. Mas se por realidade entendemos a posição total da coisa – independente do que é posto – então quando pensamos em *ens realíssimo*, já o pensamos como sendo real, que nesse caso é o mesmo que existente. Portanto, no predicado apenas repetimos que é *existente* o conceito que já havíamos considerado existente.

A palavra *realidade*, que no conceito da coisa soa diferentemente de *existência* no conceito do predicado, não resolve esta questão. Porque se denominardes realidade a toda a posição (sem determinar o que se põe), já

pusestes e admitistes como real, no conceito do sujeito, a própria coisa com todos os seus predicados, e no predicado só o repetis (KANT, KrV A597/B625).

Vemos então que nessa segunda forma de proposição analítica ocorre uma tautologia, pois o predicado repete o que foi dito no sujeito integralmente, com o mesmo conteúdo material e formal, assim como no caso *A é A*. Vejamos como Kant entende as proposições analíticas idênticas (*implicite*) e tautológicas (*virtualiter*):

A identidade dos conceitos nos juízos analíticos pode ser **expressa (explicita)** ou **inexpressa (implícita)**. No primeiro caso, as proposições analíticas são **tautológicas (tautologisch)**.

*Observações.* 1. As proposições tautológicas são **virtualiter** vazias ou **desprovidas de consequência (folgeleer)**, sendo inúteis e imprestáveis. Exemplo: a proposição tautológica **o homem é homem**. Se, sobre o homem, nada mais sei senão que é homem, sobre ele nada sei.

As proposições **implicite** idênticas não são sem consequência e sem fruto, pois, pelo **desenvolvimento (Entwicklug)**, **explicitação (explicatio)**, elas tornam claro o predicado que jaz **inexplicitado (implicite)** no conceito do sujeito (KANT, 2002 – Log.,AA9: 111).

Vimos, pois, dois tipos de proposições analíticas, e para esses dois tipos de proposições, Kant revelou dois tipos de aporias. As proposições analíticas são explícitas, quando o predicado (P) dela traz uma informação que já fora explicitada pelo seu sujeito (S), assim como no exemplo “o homem é homem”. Aqui temos uma proposição tautológica, completamente vazia, que não afirma nada. Esse é o tipo de proposição que pode ser compreendida quando os defensores da prova ontológica – tendo acreditado que estão diante de um juízo analítico – afirmam que podemos deduzir uma existência efetiva do conceito de *ens realíssimo*. Agora, há outro tipo de proposição analítica que desenvolve no predicado o que estava apenas implícito no sujeito. É como no caso do exemplo “a todo *x* ao qual convém o conceito de corpo (*a + b*), convém também o de **extensão (b)**” (KANT, 2002 – Log.,AA9: 111). Quando dizemos *o corpo é extenso*, estamos reproduzindo uma proposição analítica, pois no conceito corpo já está implícito que ele possua um tamanho, uma dimensão. No entanto, ao afirmar *o corpo é extenso*, nós afirmamos uma consequência, desenvolvemos de maneira mais clara algo que já estava contido no sujeito. Esse é o caso do exemplo *o ens realíssimo existe*, pois, entendendo essa proposição como analítica implícita, o que estamos a fazer é pensar o *ens realíssimo* como o conceito que possui todas as perfeições e, por

conseguinte, estamos a predicar a existência – enquanto conceito pensado – que se encontrava analiticamente implícita (inexpressa) no conceito sujeito.

Landim utiliza duas expressões para existência, que facilitam a melhor compreensão das duas hipóteses refutativas derivadas do caso em que se aceita *X existe* como uma proposição analítica. Ele afirma que podemos tomar a “existência” de *X* como *intencional* ou como *efetivamente real*. Existência “intencional” é quando o predicado deduz uma existência – pensada – do sujeito. Já a existência efetiva (*Wirklichkeit*) é quando se acredita que o predicado do sujeito pode deduzir do sujeito uma realidade da coisa. Na verdade há uma confusão entre a realidade lógica e a efetividade da “coisa”. Ao pretender apresentar a existência efetiva no predicado, a existência do sujeito que era apresentada como um possível deveria estar, na verdade, posta como efetiva também. Portanto, o que se tem nesse caso é uma tautologia.

Duas hipóteses devem então ser analisadas. Ou a atribuição do predicado “existência” ao sujeito significa que o objeto é pensado como existindo no pensamento e “existência”, neste caso, significa apenas existência intencional ou bem o predicado “existência” não significa existência no pensamento, mas significa que algo é efetivamente real. Na primeira hipótese, dizer que *X existe* significa apenas dizer que *X* é pensado como existente. Na segunda hipótese, “existência” não significa existência intencional, mas efetividade. Mas, nesse caso, a proposição *X existe* não é apenas uma proposição analítica, é uma proposição tautológica (R. LANDIM, 2000, p. 139).

Recapitulando o texto do subcapítulo anterior, pode ficar mais clara a substituição que Kant faz do predicado *o triângulo tem “a grandeza de seus três ângulos igual à de dois retos”*, pelo predicado *tem “três ângulos”*. A proposição *o triângulo tem três ângulos*, para Kant, é analítica implícita. O conceito predicado (três ângulos) expõe o que está contido, por identidade, de forma implícita no conceito sujeito (triângulo). Já o predicado cartesiano “a grandeza de seus três ângulos é igual a dois retos” não possui identidade com o conceito sujeito (triângulo), esse predicado não revela algo que já estava implícito no conceito sujeito (proposição analítica implícita), nem repete o que já estava explícito (proposição analítica explícita – tautologia). Então, já que o predicado proposto por Descartes não recai sobre nenhum dos dois tipos de proposições analíticas, só podemos estar diante de uma proposição sintética, aquela em que a verdade não está fundada sobre uma identidade com o conceito, pelo contrário, ela acrescenta uma nova determinação. Se Descartes pode acreditar que o

predicado “a grandeza de seus três ângulos é igual à de dois retos” se ligava ao sujeito “triângulo” por uma relação analítica, foi devido ao critério de verdade utilizado por ele. Para o filósofo francês, a proposição seria verdadeira se a sua contraditória fosse autocontraditória. Já para Kant, o critério de verdade não está baseado apenas na possibilidade lógica, é necessário que além de possível, de não contraditório, que um objeto possa ser referido. Portanto, se o critério de verdade do predicado “a grandeza de seus três ângulos é igual à de dois retos” só puder ser obtido por um referente, então, tal predicado é sintético, ou seja, sua certeza não repousa numa identidade implícita do sujeito.

No texto da segunda “Introdução” da primeira *Crítica*, Kant expõe a distinção que acabamos de tratar sobre os juízos analíticos e sintéticos. Além disso, ele explica o critério para distinção dos dois tipos de juízos somado a alguns exemplos para facilitar a compreensão.

Verificamos se um juízo é analítico quando o predicado é pensado em ligação com o sujeito por uma identidade. Por isso também podemos chamar esse juízo de *explicativo*, pois, já que existe uma relação de identidade entre predicado e sujeito, quando um predicado é ligado por uma cópula (verbo de ligação), ele é posto explicando alguma determinação que já se encontrava implícita no conceito do sujeito. Esse é o caso do juízo “todos os corpos são extensos”. Ora, o conceito “extenso” é uma determinação que já está contida no conceito corpo, assim como já estão contidos outros conceitos como “dimensão”, “comprimento”, etc. Sendo assim, quando falamos que um corpo possui extensão, estamos apenas explicando uma determinação que já era pressuposta no conceito do sujeito. Esse predicado é explicitado, “tirado”, por análise do conceito do sujeito, tornando patente uma determinação que já estava implícita nele.

Nos juízos sintéticos a relação entre predicado e sujeito é pensada sem identidade. Portanto, quando um predicado está conectado (por um verbo de ligação) ao conceito do sujeito, ele é posto como uma nova determinação. A determinação do predicado ultrapassa as determinações contidas no conceito do sujeito. Por isso dizemos que esse juízo é *extensivo*, pois ele aumenta o conteúdo do sujeito ampliando-o. Esse é o caso do juízo “todos os corpos são pesados”. O conceito “pesado” não pode ser pensado por identidade entre as determinações do conceito de “corpo”. O predicado “pesado” não está simplesmente explicando, expondo, algo que já estava implícito no conceito do sujeito. Ele lhe acrescenta

uma determinação. Portanto, não podemos supor que nesse caso ocorre uma análise de um conceito já dado, pelo contrário, o predicado é acrescentado por síntese.

Seguindo essa linha de raciocínio, que diferencia os juízos analíticos dos sintéticos, Kant pode defender que todos os juízos de experiência serão sintéticos.

Por exemplo: **ao tocar esta pedra, sinto calor**, eis um juízo de percepção, mas **a pedra é quente** é um juízo de experiência. Neste juízo, não atribuo ao objeto o que está meramente em meu sujeito, pois um juízo de experiência é a percepção da qual surge um conceito do objeto – por exemplo, se é **na lua, no ar ou em meu olho** que pontos luminosos se movem (KANT, 2002 – Log., AA9: 113).

Os juízos de percepção são distinguidos dos juízos de experiência, pois o primeiro é formado por meras percepções – como quando eu afirmo: estou percebendo essa folha de papel, e a percebo com listras paralelas –, já no segundo eu atribuo uma determinação apreendida da percepção. O juízo de experiência, portanto, vai além de uma percepção do sujeito, mas através da percepção ele sintetiza um conceito do objeto. Isso esclarece que os juízos de experiência não podem ser analíticos, pois a atribuição do predicado não é obtido, por uma análise do conceito do sujeito. O conceito do predicado ultrapassa o conceito sujeito nos juízos de experiência, pois lhe insere uma determinação sistematicamente.

Portanto, todos os juízos de experiência serão sintéticos, uma vez que neles alcançamos um conceito do objeto advindo inicialmente de uma percepção. Essa percepção, quando objetiva, mediada pelo espaço e tempo, chamamos de intuição. Quando tenho uma percepção de uma pedra na calçada sob o sol, posso emitir tal impressão: estou percebendo o paralelepípedo, e ele está quente. Quando expressamos um juízo de experiência, para além de uma anunciação de uma intuição, nós formamos um juízo objetivo no qual um predicado é acrescentado a um sujeito como no caso: os paralelepípedos são quentes sob o sol.

Os juízos analíticos são todos a priori – independentes da experiência – já que o seu predicado explicita o conteúdo que estava já confusamente implícito ou explícito (tautológico) no conceito do sujeito. Ou seja, tudo o que é afirmado pelo predicado já está contido a priori no sujeito, não se precisando recorrer à experiência para ser verificado.

Os juízos sintéticos, por sua vez, podem ser tanto a priori, quanto a posteriori. Eles são a posteriori quando verificados na experiência, por exemplo: “o sol aquece a pedra”. Já os juízos sintéticos a priori, os quais são anteriores à experiência, são uma descoberta da filosofia kantiana. Mas como um juízo sintético, que ultrapassa o conceito do sujeito, que o amplia, que lhe acrescenta algo do sujeito, pode ser a priori?

Ora, em Kant tanto o espaço quanto o tempo – que em Newton eram grandezas externas – foram interpretadas como formas puras da intuição. Sendo puras – não contaminadas pela experiência – as formas da intuição fazem parte da nossa estrutura da percepção, onde “aparecem” os objetos intuídos. Tendo o espaço e o tempo como formas puras da intuição, podemos construir juízos sintéticos neles. Assim, podemos ter uma intuição pura no espaço, sendo que através de tal intuição podemos formar um juízo sintético a priori, ou seja, independente da experiência.

Um exemplo utilizado por Kant para que possamos visualizar melhor um juízo sintético a priori é buscado no exemplo da reta como menor distância entre dois pontos. A reta é sempre a menor distância entre dois pontos, e segundo Kant, não há nada no conceito de “mais curta” que possa ser extraído do conceito de “reta”, nem podemos pensar tal predicado por identidade, ou por uma análise do sujeito. Se por um lado o juízo “a reta é a menor distância entre dois pontos” não é analítico, e por outro não pode ser a posteriori – já que em todos os casos que houver dois pontos uma reta será a menor distância, e posto que todos os juízos a posteriori são contingentes, portanto, incompatíveis com a necessidade –, então estamos diante de um juízo que é sintético e a priori.

Mas não é só esse princípio da geometria pura que é sintético, Kant afirma que todos os princípios da Matemática, Geometria e Física o são. No entanto, o filósofo crítico admite alguns princípios analíticos, fundados sobre o princípio de não-contradição, mas que servem apenas para o “encadeamento do método e não preenchem as funções de verdadeiros princípios; assim, por exemplo,  $a=a$ , o todo é igual a si mesmo, ou  $(a+b) > a$ , o todo é maior do que a parte” (KANT, KrV B17).

Um exemplo de juízo sintético na matemática pode ser: “ $7 + 5 = 12$ ”. Ao contrário do que muitos filósofos eram levados a acreditar, “ $7 + 5 = 12$ ” não é um juízo analítico. Aqueles que achavam estarem diante de um juízo analítico, tinham como critério o princípio de não contradição. Já que podemos inferir que de “ $7 + 5$ ” o único resultado não contraditório é “ $12$ ”,

então estaríamos diante de um juízo analítico. Ou seja, o raciocínio se processa de tal forma que qualquer outro resultado como “11”, “13”, “15”, etc., seria auto contraditório<sup>26</sup>. No entanto, Kant discorda dessa posição, pois apesar desses tipos de operações matemáticas se processarem de acordo com o princípio de não contradição, elas não são conhecidas através de tal princípio. Ao contrário, assim como no caso da reta como menor distância entre dois pontos, a operação de soma matemática necessita de uma intuição para ser conhecida.

Como se reconheceu que os raciocínios dos matemáticos se processam todos segundo o princípio de contradição (o que é exigido pela natureza de qualquer certeza apodíctica), julgou-se que os seus princípios eram conhecidos também graças ao princípio de contradição; nisso se enganaram os analistas, porque uma proposição sintética pode, sem dúvida, ser considerada segundo o princípio de contradição, mas só enquanto se pressuponha outra proposição sintética de onde possa ser deduzida, nunca em si própria (KANT, KrV B14).

De fato os juízos analíticos são embasados no princípio de contradição. Isso porque o predicado desses juízos apenas expõe o que já estava contido no conceito do sujeito. Assim, podemos dizer que o predicado do juízo analítico é extraído do conceito do sujeito pelo princípio de contradição, explicando por identidade o que já estava contido no conceito do sujeito. Esse é o caso do juízo “todos os corpos são extensos”. No entanto, algo distinto ocorre com os raciocínios matemáticos como no exemplo do “ $7 + 5 = 12$ ”. Nesse tipo de raciocínio nós precisamos nos servir de uma intuição. O conceito de “12” não pode ser alcançado a não ser porque reúno o conceito de “7” e o de “5”, ele não pode ser pensado por uma identidade prévia à síntese. Para conseguirmos construir esse juízo precisamos recorrer à “ajuda da intuição que corresponde a um deles, por exemplo os cinco dedos da mão ou (como Segner na sua aritmética) cinco pontos [...]” (KANT, KrV B16). Portanto, o conceito de “12” requer uma intuição mediante a qual se complete o esforço da síntese almejada.

Como no caso do exemplo da soma, se dão todos os princípios da aritmética. São eles, portanto, juízos sintéticos, já que precisam recorrer a uma intuição, ou seja, precisam ter algum referente intuitivo para se ter conhecimento de tal juízo. Sendo assim, mais uma vez compreendemos que a proposição “a soma dos ângulos internos são iguais a dois retos” tem caráter sintético para Kant. Que o triângulo possua  $180^\circ$  de acordo com uma soma interna de seus ângulos é um “conhecimento racional pela construção de conceitos” (KANT, 2002 –

---

<sup>26</sup> Vimos no Capítulo II acerca da *Segunda Seção* exemplos de como funciona o princípio da contradição.

Log., AA9: 23). Essa construção de conceito ocorre quando elaboramos o objeto mediante as formas puras da intuição, no caso da geometria, através da intuição no espaço. Assim podemos ter uma intuição a priori dos princípios geométricos, tais como desenvolvidos nos *Elementos de Euclides*. Tendo concordado com a possibilidade de uma intuição a priori, também fica justificada a alteração da proposição de Descartes por um apropriado juízo analítico, a saber, “o triângulo possui três lados”.

Na terminologia especificamente kantiana, podemos dizer que a proposição “a soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre igual à soma de dois ângulos retos”, para Descartes, é analítica, ao passo que, para Kant, é sintética. Quer dizer, para Descartes, a proposição tem o seu valor de verdade decidido logicamente pelo fato de a sua contraditória ser autocontraditória, ao passo que, para Kant, a proposição e a sua contraditória seriam logicamente possíveis, tendo o seu valor de ser decidido por apelo ao referente” (A. FAGGION, 2011, p. 68).

Assim como a matemática e a geometria, as ciências da natureza (mecânica, astronomia) também são compostas por juízos sintéticos a priori. “Em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante”. Como o juízo afirma “todas”, exprime uma necessidade, fica claro que ele tem que ser a priori, já que na experiência (a posteriori) os juízos são susceptíveis à contingência. Tal juízo, além de a priori, também é sintético, uma vez que pelo conceito de “matéria” nós não pensamos por identidade a sua “permanência”. Da matéria poderíamos derivar analiticamente uma “presença no espaço que preenche”, mas não que possua uma permanência constante (KANT, KrV B18).

Visto a distinção de analítico e sintético, compreendido que os juízos analíticos apenas expressam o que já se encontrava contido no conceito sujeito, verificado que a expressão *X existe* não pode ser analítica implícita, nem explícita (tautológica), e por fim, visto que o conhecimento a posteriori é contingente, cabe-nos perguntar: poderia a proposição o *ens realíssimo existeser* considerada sintética a priori?

Na *Introdução B*, após expor as diferenças de juízos sintéticos e analíticos, e afirmar que é sob os juízos sintéticos a priori que assenta a “finalidade última” do nosso conhecimento especulativo, Kant se pergunta: “como são possíveis os juízos sintéticos a priori”, teria a metafísica juízos sintéticos a priori?”(KANT, KrV B19). Adaptando essa questão para a nossa pesquisa, mais especificamente sobre a prova ontológica, poderíamos também perguntar: o *ens*

*realíssimum existe* poderia ser uma juízo sintético a priori, alcançando assim um conhecimento teórico de Deus e salvando a metafísica do dogmatismo?

Somos obrigados a declinar tal hipótese. Além de não podermos conceber um Deus – de acordo com várias das definições tradicionais – que seja contingente, também não podemos conceber algum Deus que possa ser intuído nas formas puras do espaço e do tempo. Um Deus que coubesse na forma pura do espaço, assim como podemos intuir uma reta como menor distância entre dois pontos, não seria um Deus de forma alguma. Não faria nenhum sentido supor que o conjunto total da realidade, o ideal da razão, o *ens realíssimum*, pudesse ser construído a priori por nós e representado no tempo ou espaço.

Vimos, portanto, que de acordo com a análise proposicional proposta por Kant na segunda objeção a prova ontológica, o juízo *X existe* – entendendo por *X* o *ens realíssimo*, ou sumamente perfeito, ou qualquer outro conceito – não poderia ser nem analítico nem sintético. Para a hipótese de um juízo sintético dois problemas se desenrolam. Se a consideramos sintético a posteriori, então o conceito de Deus seria contingente, o que não atende a nenhuma concepção de ser supremo. No caso de se tratar de um juízo sintético a priori, apesar de sua eficácia em relação à matemática e à física, não pode servir para um conceito de Deus, já que não faz sentido pressupor que esse ente possa ser intuído num espaço ou tempo puro. Também decorrem dois problemas caso coloquemos a hipótese de *X existe* ser um juízo analítico. Se for analítico explícito teremos uma tautologia, como no caso o homem é homem. E se pensarmos num juízo analítico implícito, o máximo que conseguiremos provar é que Deus é pensado como existente.

O argumento de Kant, acerca da hipótese de pensarmos *X existe* como uma juízo analítico implícito, nos leva a uma refutação da prova ontológica ao molde daquelas desferidas por Gaunilo, São Tomás e Caterus. Como a crítica de Gaunilo a Santo Anselmo, e também a de São Tomás, e posteriormente Caterus contra Descartes, visa-se mostrar que a prova ontológica somente conseguiria alcançar a prova de que Deus pode ser **pensado** como existente. Essa também é a posição de Valentin:

[...] Como São Tomás contra Santo Anselmo (cf. Tomás de Aquino 2001: Questão 2, Artigo 1), e como Caterus contra Descartes (cf. Descartes 1982: IX-1, 78-79), Kant sustenta, contra os defensores do argumento ontológico, que uma análise do conceito de Deus só poderia resultar na constatação de que, nesse conceito, se *pensa* algo como necessariamente existente, mas

jamais no *conhecimento* de que o objeto do conceito existe em ato (M. VALENTIM, 2009, p. 203).

Portanto, apesar de vários autores dividirem as críticas à prova ontológica em dois grupos – sendo que de um lado ficaria Gaunilo, S. Tomás e Ceterus, afirmando que a prova só teria conseguido provar que Deus é pensado como existente, e de outro lado, Gassendi e Kant afirmado que a existência não pode ser um predicado real –, podemos perceber que na segunda objeção de Kant ele também possui um contra-argumento afirmando que a prova ontológica teria apenas conseguido provar que Deus é pensado como existente, se é que os defensores de tal prova cogitaram ser *X existe* um juízo analítico implícito. Portanto, podemos concluir com essas observações sobre a segunda objeção, que, apesar da principal crítica de Kant ao argumento ontológico ser a de que a existência não pode ser um predicado real, ele também oferece outras refutações que se aproximam das críticas feitas por S. Tomás e Gaunilo.

Retornando a nossa fonte primária, o texto da primeira *Crítica*, após Kant estabelecer que a proposição *X existe* não pode ser considerada analítica, fica em aberto a possibilidade de tomá-la como sintética. No entanto, se recordarmos o final da primeira objeção de Kant, lembaremos que foi a insistência dos defensores da prova ontológica em afirmar que o *ens realíssimo* não poderia ser suprimido, que motivou o filósofo a construir uma segunda objeção. E tendo Kant provado a impossibilidade de pensar *Deus existe* como um juízo analítico, resta apenas a possibilidade de pensar tal juízo como sintético. Mas se alguém tomar esse caminho, tal pessoa não poderá mais insistir que Deus ou o *ens realíssimo* não possa ser pensado como não dado.

Se, pelo contrário, reconhecerdes, como é justo que todo ser razoável reconheça, que toda a proposição de existência é sintética, como podereis então sustentar que não se pode suprimir sem contradição o predicado da existência, se esta prerrogativa pertence especificamente à proposição analítica, cujo caráter assenta precisamente sobre ela? (KANT, KrV A598/B626).

Mas o que permite Kant pensar os entes como não postos, qual o argumento que está por trás das duas objeções apresentadas por ele? Como deveríamos compreender uma proposição de existência? Tais respostas terão sua justificativa no argumento de que a existência não é um predicado real.

### 3.4 A Terceira objeção, O Único Argumento e A. WOOD

Terminamos a segunda objeção tratando sobre a impossibilidade de considerar a proposição *X existe* como sendo analítica, e portanto, fomos forçados a pressupô-la como sintética. No entanto, as proposições sintéticas não podem ser pensadas como não suprimíveis, característica que só pode caber a proposições analíticas. Ora, nas proposições analíticas o predicado apenas afirma algo que já estava dado no sujeito, portanto, nesse caso podemos pensar na possibilidade da nota “*existe*” estar contida no conceito do sujeito, impedindo assim pensarmos tal conceito como não existindo. Porém, vimos há pouco que *X existe* não pode ser analítica. E tendo agora que admitir se tratar de uma proposição sintética, os defensores da prova ontológica não podem, mais uma vez, afirmar que o *ens realíssimo* não pode ser pensado como não dado.

Depois dessas diversas observações acerca de proposições analíticas e sintéticas, que começam desde as argumentações da segunda objeção, Kant relata que é preciso desfazer uma ilusão no raciocínio ontológico para poder refutar de uma vez por todas tal prova através de uma explicação rigorosa sobre o “estatuto” da existência. A ilusão do raciocínio ontológico ocorre devido à confusão entre o “predicado lógico” e o “predicado real”.

Eu podia, sem dúvida, ter a esperança de refutar, sem mais rodeios, esta vã argúcia, mediante a rigorosa determinação do conceito de existência, se não tivesse descoberto que a ilusão de confundir um predicado lógico com um predicado real (isto é, com a determinação de uma coisa) quase exclui todo o esclarecimento. Tudo pode servir, indistintamente, de *predicado lógico*, e mesmo o sujeito pode servir a si próprio de predicado, porque a lógica abstrai de todo o conteúdo; mas a *determinação* é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia. Não deve pois estar nele contida (KANT, KrV A598/ B626).

Kant traça uma importante distinção entre predicados. Ele denomina *predicado real*, aquele que acrescenta uma determinação ao sujeito. Por exemplo, quando dizemos “essa folha é A4”, o predicado “A4” é uma determinação que acrescenta significado ao conceito sujeito “folha”. Já o *predicado lógico*, mencionado no parágrafo acima, seria o uso do termo *Ser* (Dasein) para conectar sujeitos e predicados de uma proposição. E a ilusão mencionada, seria a confusão de pensar que na proposição “*X existe*”, “*existe*” esteja desempenhando uma

função de predicado real (uma determinação que amplia o significado do sujeito), porém, o termo *Ser*, tem, em vários casos, uma função lógica de conectar sujeitos com predicados.

*Ser* não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é onipotente* contém dois conceitos que têm os seus objectos: Deus e omnipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado a mais, mas tão-somente o que põe o predicado *em relação* com o sujeito (KANT, KrV A599/ B627).

Após afirmar pela segunda vez a tese de que *Ser* não é um predicado real, Kant distingue as duas funções que ser (*Dasein*) pode receber. Uma delas é a função de conectar dois conceitos numa proposição: “o cachorro (*é*) quadrúpede”. O verbo *Ser* apresentado de tal forma não é um predicado, mas tão somente um conectivo, ele liga o predicado “quadrúpede” ao sujeito “cachorro”. Fora desse uso lógico, o *ser* é definido como “a posição de uma coisa”.

Com a distinção de predicado lógico e predicado real, e posteriormente com a distinção de *Ser* como cópula de um juízo e como posição da coisa, Kant pretende desfazer a má construção de proposições com predicados reais. Na proposição “*Deus é onipotente*”, o predicado “onipotente” aparece como uma determinação que se acrescenta ao conceito sujeito “Deus”, portanto, temos aqui um bom exemplo de predicado real. Já na expressão “*Deus existe*”, que seria a conclusão do raciocínio das provas ontológicas, não temos um predicado real. O verbo *ser* não está desempenhando função de cópula em tal proposição, e nem está acrescentando uma nova determinação ao conceito sujeito, portanto, essa expressão está mal empregada. Mas falta Kant salientar o que é ser a posição da coisa:

Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a omnipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenasponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objecto* que corresponde ao meu *conceito* (KANT, KrV A599/ B627).

Bem, então agora estamos diante da famosa tese de Kant sobre a existência. Ele finalmente menciona – no que denominamos terceira objeção – que a existência não é um predicado real. Além do mais, foi salientado que pelo verbo *Ser* tratamos da cópula de um juízo ou então da “posição de uma coisa”. E finalmente fica assinalado que, por posição de

uma coisa, ele entende o ato de colocar “o sujeito em si mesmo”, ou seja, quando o conjunto de todos os predicados de um conceito é posto em si mesmo ao mesmo tempo, então dizemos que a coisa existe ou que tal objeto posto corresponde ao conceito que tenho dele.

A tese segundo a qual a existência não é um predicado real já aparece nos escritos pré-críticos de *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Na *Primeira Parte, Primeira Consideração I e II* lê-se “A existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma” (KANT, 2004, p. 48 – BDG, AA 02: 72). Segundo o exemplo citado nessa parte do texto, Júlio Cesar, pensado com todas as determinações que o compõem, pode existir ou não. E se podemos pensá-lo como existente ou inexistente, quer dizer que a existência não é uma das determinações que fazem parte desse conceito.

Tomem o sujeito que quiserem, por exemplo, Júlio César. Concebam todos os predicados que se podem pensar dele, sem omitir sequer o tempo e o espaço; poderão logo compreender que Júlio César pode existir com todas as suas determinações, mas também pode não existir. [...] Quem pode desmentir que milhões de coisas, que verdadeiramente não existem, são meros possíveis segundo todos os predicados que conteriam se existissem? E que na representação que o Ser supremo tem das coisas, nem uma só falta, se bem que a existência não se encontre aí, pois conhece-as apenas como coisas possíveis? Por conseguinte, nunca se poderá pensar que, se as coisas existissem, conteriam mais predicados, pois na possibilidade de uma coisa, em toda a sua determinação, não pode faltar nenhum predicado. E se tivesse sido do agrado de Deus criar uma outra série de coisas, um outro mundo, então esse mundo existiria com todas as suas determinações e mais nenhuma outras, determinações essas que Deus conhece em tais coisas, ainda que o mundo seja um mero possível (KANT, 2004, p. 49 – BDG, AA 02: 73).

Como visto acima, o argumento de que a existência não é um predicado real já é antigo para Kant. Tendo pensado em qualquer sujeito com todas as suas determinações, ainda podemos pensá-lo como existente ou não. Quer dizer, a existência não é uma determinação a mais do sujeito. Para o conjunto total das determinações do sujeito o fato de existir é dispensável. Por um raciocínio atípico no período crítico, Kant constrói um argumento do ponto de vista de Deus. Um mundo possível na representação divina conteria as mesmas determinações do mundo depois de criado. Enfim, a existência não é uma determinação do conceito. Ela não é uma nota característica que possa ser acrescentada ou deduzida de um conceito sujeito.

Continuando a exposição contrária à consideração da existência como um predicado real, Kant alerta para o fato de que a proposição “*X existe*” está mal formulada. O correto seria

expressarmos que para um objeto qualquer existente “X”, atribuímos os predicados que reunimos no conceito de “X”.

Por isso, não é, de todo, o modo mais correcto dizer-se: o cavalo-marinho<sup>27</sup> é um animal existente; deve-se dizer: a um determinado animal marinho existente convêm os predicados que me ocorrem quando penso no cavalo-marinho (KANT, 2004, p. 49 – BDG, AA 02: 73).

O mesmo se daria no caso do sujeito “X” ser Deus. Aliás, como no texto crítico, “Deus é omnisciente” é citado como exemplo de uma proposição em que o predicado acrescenta uma determinação para o sujeito. Todos devem concordar, mesmo no caso de não acreditarem em Deus, que a omnisciência é um predicado que pode ser incluído como nota característica do sujeito “Deus”. No entanto, assim como no caso do animal marinho, a proposição “Deus existe” deveria ser tratada partindo do conhecimento do objeto “Deus” e pensando a conveniência dos predicados reunidos pelo conceito que temos dele.

A relação de qualquer predicado com o seu sujeito nunca designa algo existente, pois o sujeito como existente teria de já estar posto de antemão. “Deus é Omnipotente” mantém-se necessariamente uma proposição verdadeira, mesmo no juízo daquele que não reconhece a sua existência, se comprehende bem como tomo o conceito de Deus. [...] Se eu digo, “Deus é uma coisa existente”, parece que exprimo a relação de um sujeito com um predicado. Contudo, há uma incorreção nesta expressão. Precisamente, deveria dizer-se: “Algum existente é Deus”, isto é, para uma determinada coisa existente convêm-lhe predicados que, tomados em conjunto, designamos com a expressão “Deus” (KANT, 2004, p. 51 – BDG, AA 02: 74).

Além da parte negativa da tese kantiana sobre a existência – ela não é um predicado real – há uma parte positiva, que aponta algo sobre ela. Na segunda consideração sobre a primeira parte do texto de 1762 aparece a parte positiva da tese: “A existência é a posição absoluta de uma coisa e, por isso, distingue-se também de qualquer predicado que, enquanto tal, é posto sempre de um modo meramente relativo face a uma outra coisa” (KANT, 2004, p. 50 – BDG, AA 02: 73). Já no texto crítico ele afirma “é apenas a posição de uma coisa ou de

---

<sup>27</sup> A tradução francesa de Robert Theis utiliza a palavra narval ao invés de cavalo marinho. Creio que o uso da palavra narval contribui para um efeito mais interessante do texto. O narval, tanto quanto o unicórnio, possui um “chifre” central, o que poderia ser configurado como uma propriedade atípica ou estranha. No entanto, podemos conhecer o narval como existente, e posteriormente verificar o conjunto dos predicados reunidos pelo conceito que temos dele. Entretanto, com o unicórnio o mesmo não pode se dar.

certas determinações em si mesmas. [...] apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objecto* que corresponde ao meu *conceito* (KANT, KrV A599/ B627).

O paralelo que se pode estabelecer entre os dois textos a respeito de uma crítica à prova cartesiana é muito grande. Em ambos os textos vimos a afirmação de que a existência não pode ser um predicado real. Também é salientada a distinção dos dois usos do verbo *Ser*, um utilizado para conectar conceitos numa proposição (*respectus logicus*), outro para indicar a “posição absoluta de uma coisa” ou “a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas”.

Vimos, portanto, as semelhanças das posições do texto da primeira crítica com as do texto de 1762. No entanto, a tese de que a existência não pode ser um predicado ou determinação de uma coisa já teria sido enunciada por Pierre Gassendi. Nas *Quintas Objeções*, pode-se ler a objeção de Gassendi à prova ontológica cartesiana. Nela é afirmado que a existência não pode ser considerada uma perfeição, e que ao invés disso, seria ela que possibilitaria que de algo se atribua perfeições. Podemos mensurar que esse argumento está muito próximo daquele de Kant sobre o animal marinho. É devido à existência do nerval que convêm os predicados do conceito que temos dele. No entanto, nas *Respostas às Quintas Objeções*, Descartes confirma novamente que a existência é um predicado tal como omnipotência, afirma não compreender que outra coisa ela poderia ser caso contrário, e não apresenta nenhuma nova justificativa para sua tese (LANDIM, 2000, p. 137-138 e 152).

Visto os dois lados da tese kantiana – a existência não é um predicado real, mas a posição absoluta da coisa – resta especular se há alguma argumentação, ou refutação direcionada a provar que existência é um predicado real. Pois, se a terceira objeção vem impossibilitar que prediquemos a existência do *ens realíssimo*, poderia se perguntar como provar que a existência não seja um predicado real. Portanto, passemos a considerar o famoso exemplo dos sem táleres, de acordo com o princípio de que no conceito e no objeto deve se conter o mesmo, nem mais, nem menos.

Ambos têm de conter, exatamente o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objecto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade. E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis. Pois que se

os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objecto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimira o objecto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas, para o estado das minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é na sua possibilidade). Porque, na realidade, o objecto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento (KANT, KrV A599/ B627).

O argumento de Kant para justificar que a existência não é um predicado real se baseia no critério de que o conceito pensado e o objeto possuem a mesma quantidade de determinações, decorrendo daí que a coisa real não possui nada a mais do que a meramente possível. Assim, em termos de significado, algo pensado, como cem reais, possui as mesmas determinações da nota de cem existente. Ambas devem ser azuladas, ter o desenho do peixe, ser de papel, etc. No entanto, apesar de conter o mesmo número de determinações, a nota existente é acrescentada sinteticamente ao conceito da nota pensada, porém, a nota pensada não ganha uma nova determinação, um predicado real – como no caso de acrescentar um selo a ela.

Na lógica, podemos citar a diferença entre a extensão e a compreensão do conceito. Quanto maior a compreensão do conceito, quer dizer, quanto mais notas características ele possuir, menor será a sua extensão. Por exemplo, se escolhermos um gênero pouco determinado que pudéssemos denominar de “móvel de sala” – que abarca um grande número de objetos – e acrescentarmos as determinações assento, cadeira, braço, madeira, estofado, então teremos uma compreensão muito maior do objeto tratado. Mas apesar de agora termos uma compreensão de tal objeto, devido ao acréscimo das determinações de possuir assento, braço, estofo, etc., o número de objetos que podem ser subsumidos por esse conceito diminuiu. Portanto, existe uma proporcionalidade inversa, se aumentamos as notas de um conceito, se lhe atribuímos mais predicados reais, embora aumentemos nossa compreensão dele, a sua extensão, ou seja, a quantidade de objetos subsumidos diminui, e vice-versa. Há mais um esclarecimento que podemos fazer sobre essa oposição entre compreensão-extensão dos conceitos. Por mais que se deem notas a um conceito, por mais que se acrescentem novas determinações a ele, embora alcancemos uma altíssima compreensão, jamais chegaremos a ter a sua impressão. Se por um exercício pensarmos no conceito de cadeira, e acrescentarmos

gradativamente determinações a esse conceito – ser de madeira, ter estofado, ser um móvel colonial, possuir manchas, sinais de cupim, etc. –, mesmo assim jamais poderemos chegar à sua existência. Seria absurdo supor que pudéssemos, em nosso estado mental normal, pensar numa cadeira até o momento em que ela saltasse diante de nossos olhos. No entanto, todos os filósofos racionalistas que propuseram algum tipo de prova ontológica estão de acordo com esse raciocínio, e nenhum deles pressupôs que se pudesse alcançar a existência de um móvel aumentando as notas que temos dele. O que de fato tais filósofos afirmam, é que existe um conceito ou ideia especial, e somente este tem a propriedade de que a existência faça parte de sua natureza.

Novamente nos vemos diante de um impasse. Kant afirma que a existência é a posição da coisa, ela não pode ser um predicado real, uma determinação que possa ser acrescentada a um conceito. Porém, algum defensor da prova ontológica poderia sugerir que também concorda que no caso de um conceito comum como o de cadeira, não se chegaria pelo pensamento ao acréscimo de uma determinação que culminaria em sua existência. Tal defensor sabe que para verificar a existência desse objeto seria preciso recorrer a outro método, no entanto, ele pode insistir contra Kant, que há uma ideia especial, e que é essencial para essa ideia que pensemos nela como existente. E que, portanto, seria necessário Kant apresentar uma boa razão para dissuadi-lo de uma vez por todas que, para absolutamente nenhum conceito, incluindo o de *ens realíssimum*, se pode chegar à existência apenas por meio do pensamento.

Diante de uma possível polêmica, Kant lança uma argumentação que visa dissuadir por completo a pretensão de considerar a existência como uma determinação real da coisa:

Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o *mesmo*, existiria, pelo contrário, *mais* do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objecto do meu conceito que existe (KANT, KrV A600/ B628).

A parte de (B 628) que citamos acima não acrescentou nenhum dado novo que já não foro apresentado em (B627) pelo exemplo dos cem táleres. Temos uma argumentação baseada em que o conceito juntamente com o objeto precisa conter a mesma quantidade de

determinações, e caso o objeto compreendido como existente fosse considerado como portador de uma determinação a mais, então o conceito possível não seria adequado a tal objeto. Note-se que o princípio que considera conceito e objeto portando a mesma quantidade de determinações é muito importante para construir essa objeção, pois, uma vez que se considera a existência uma determinação, quando se fala que o objeto possível agora existe, ele possui uma determinação a mais, e de acordo com o princípio admitido anteriormente esse conceito não poderia ser congruente com o objeto. Apresentemos agora a sequência do raciocínio de (B628) e observemos os novos elementos que visam justificar a impossibilidade da existência ser um predicado real:

Mesmo se pensar numa coisa toda a realidade, com exceção de uma só, pelo facto de dizer que tal coisa defeituosa existe, não lhe é acrescentada a realidade que lhe falta, mas existe precisamente tão defeituosa como quando a pensei; de outro modo, existiria uma coisa diferente da que foi pensada. Se, por conseguinte, penso um ser como realidade suprema (sem defeito), mantém-se sempre o problema de saber se existe ou não. Porque, embora nada falte ao meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral, falta ainda algo na relação com todo o meu estado de pensamento, a saber, que o conhecimento desse objecto também seja possível *a posteriori* (KANT, KrV A600/ B628).

O raciocínio apresentado acima tem características semelhantes ao argumento do cem táleres e pretende chegar na mesma conclusão de que haverá uma incompatibilidade entre a coisa possível e a coisa existente caso consideremos a existência uma determinação acrescentada ao conceito. Contra esse argumento de Kant, que visa mostrar a impossibilidade de considerarmos a existência um predicado real, Allen W. Wood levantou uma crítica. Em uma passagem do seu *Kant's Critique of the Three Theistic Proofs*, ele remonta o argumento kantiano de (B 628) e, através de exemplos, tenta revelar que tal argumento provaria demais, o que acabaria por comprometer a sua eficácia. Vejamos como ele remonta e explica essa passagem:

O argumento de Kant pode ser parafraseado da seguinte maneira: Daremos o nome de "ser quase perfeito" a alguma entidade a qual possui todas as perfeições menos uma. E vamos supor que temos diante de nós o conceito de tal ser, embora não saibamos qual é a realidade que está ausente deste ser quase perfeito. Agora, a contestação de Kant é de que somos levados a absurdidades se assumirmos que a "existência" é a realidade que buscamos. Pois suponhamos isto. Neste caso, se o ser quase perfeito o qual pensamos existisse, teria uma realidade ausente e assim não seria "quase perfeito", mas

completamente perfeito. Mas isso contradiz nossa suposição de que estamos pensando a respeito de um ser *quase* perfeito, o que é absurdo. A existência, portanto, não pode ser a realidade que estamos buscando. Mas nenhum tipo de restrição foi posto sobre a realidade faltante do nosso ser *quase* perfeito. Sendo assim, se a existência não pode ser a realidade faltante, isso só pode se dar porque a existência não é sequer uma realidade. E isso foi o que Kant desejou provar (A. WOOD, 1998, p.275)<sup>28</sup>.

Para explicar a passagem de Wood, vamos dividi-la em números: i) denominamos “ser quase perfeito” algo que possua todas as realidades menos uma; ii) supomos que estamos diante de tal conceito faltante, embora ainda sem ter revelado a única realidade faltante; iii) segundo Kant, o raciocínio nos levaria a absurdos se supormos que a realidade faltante é a “existência”.

Para revelar as consequências negativas de supor a existência como realidade faltante, Wood continua pontuando o raciocínio de Kant: i) supondo que o “ser quase perfeito” que estamos pensando existe, ele teria a realidade faltante (*the missing reality*); ii) mas então ele não seria quase perfeito, mas completamente perfeito; iii) então temos uma contradição, pois admitimos anteriormente a hipótese que estávamos pensando no ser quase perfeito (*almost perfect being*). Por essa exposição do raciocínio de Kant, Wood conclui que o filósofo alemão queria provar que a existência não pode ser uma realidade, já que ela não pode ser colocada como a realidade faltante do “ser quase perfeito”.

Na sequência do artigo, Wood afirma que lhe causa espanto que ninguém antes dele teria percebido que o argumento kantiano sobre a realidade faltante não teria alcançado êxito para provar que a existência não é um predicado real. Segundo o comentador, pela estrutura do argumento como exposta acima, poderia ser provado que nada pode ser um predicado real. Em seu exemplo, ele utiliza a omnipotência como realidade faltante – termo que é reconhecido como predicado real por Kant na *Quarta Seção* – para que visualizemos que também esse

<sup>28</sup>“Kant’s argument may, I think, be fairly paraphrased as follows: Let us give the name “almost perfect being” to any entity which has every perfection but one. And let us suppose that we have before us the concept of such a being, only we do not know which reality is the missing one in the case of that particular almost perfect being. Now Kant’s contention is that we are led into absurdities if we assume that “existence” is the reality we are seeking. For suppose it is. In that case, if the almost perfect being we are thinking of existed, it would have the missing reality, and therefore would not be almost perfect, but wholly perfect. But this contradicts the assumption that we are thinking of an *almost* perfect being, and hence is absurd. Existence, therefore, cannot be the reality we are looking for. But no restrictions whatever were placed on the reality missing from our almost perfect being. Consequently, if existence cannot be the missing reality, this can only be because existence is not a reality at all. And this what Kant desired to prove” (A. WOOD, 1998, p. 275).

termo, quando escolhido para ser a realidade faltante, nos levaria para um desencontro entre a hipótese inicial “almost perfect being” e a conclusão “wholly perfect”.

(...) Eu acho espantoso que este argumento tenha se mantido por tanto tempo, e que tantos filósofos que são lúcidos e críticos o tenham achado convincente. Nós podemos enxergar claramente que o argumento não pode estar correto se o testarmos novamente, mas dessa vez supondo "omnipotência" (ou qualquer outro predicado real incontrovertido) para ser a realidade ausente do nosso ser. Neste caso também teríamos uma realidade ausente e, consequentemente, o ser seria completamente perfeito, ao contrário da nossa suposição original. Sendo assim, se o argumento de Kant é bem sucedido em mostrar que a existência não é um predicado real, ele também teria sucesso em mostrar que nada poderia o ser (A. WOOD, 1998, p. 275)<sup>29</sup>.

Dividindo o exemplo de Wood em passos temos: i) pensemos no conceito de “ser quase perfeito” – aquele ser que possui toda a realidade exceto uma; ii) vamos supor que o “ser quase perfeito” seja acrescido da omnipotência, realidade faltante que estávamos procurando; iii) então, agora que ele tem a omnipotência, realidade faltante, é um ser completamente perfeito, e não mais “quase perfeito” como pressuposto.

Segundo o exemplo de Wood, o raciocínio de Kant, que visava derrubar a hipótese da existência ser um predicado real, acaba por derrubar a possibilidade de qualquer coisa ser um predicado real. Portanto, já que Kant não teria conseguido refutar a prova ontológica segundo o argumento do ser “quase perfeito”, restaria para ele apenas as posições da sua epistemologia, tais como expomos no primeiro capítulo desse trabalho. A existência não poderia ser obtida através de simples conceitos. Para termos acesso à existência seria necessário a aplicação da categoria modal de acordo com as condições da experiência em geral, assim como descrito em *Os Postulados do Pensamento Empírico em Geral*.

Compreenderemos melhor o criticismo kantiano ao argumento ontológico se o virmos como uma rejeição não da ontologia metafísica das realidades ou perfeições, mas sim da epistemologia intelectualista através da qual o argumento ontológico apropria-se daquela teoria metafísica. Para Kant, o conhecimento requer que um objeto seja *dado* na intuição e pensado através de conceitos. A categoria modal da existência aplica-se a coisas na medida

---

<sup>29</sup>“ . . . I find it astonishing that this argument has stood up for so long, and that so many philosophers who are otherwise clearheaded and critical have found it convincing. We can see at once that it *cannot* be correct if we run through it again, this time supposing “omnipotence” (or any other undisputed real predicate) to be the reality missing from our almost perfect being. In that case too we would have the missing reality, and hence be wholly perfect, contrary to our original supposition. Thus if Kant’s argument succeeded in showing that existence is not a real predicate, it would also succeed in showing that nothing could be one” (A. WOOD, 1998, p. 275).

em que expressa a possibilidade do objeto ser dado, ou seja, as conexões dele a uma intuição real (através da sensação) (KrV A218/ B266). É essa possibilidade de o objeto ser dado, expressa pelo “é” ou “existe”, que “põe” um objeto ao qual os conceitos de várias realidades podem ser predicados. Como a intuição é uma função de conhecimento distinta da concepção, nenhum conceito pode expressar essa condição de conhecimento (A. WOOD, 2008, p. 131-132).

Vimos então com essas passagens do comentador americano, que para ele, Kant não conseguiria dar muitas razões para que aceitemos de forma passiva que a existência não possa ser considerada um predicado real. Primeiramente ele afirma no artigo citado que a estratégia kantiana sobre o argumento da realidade faltante acaba por inviabilizar que algo possa ser considerado um predicado real. E, no seu livro sobre Kant, ele afirma que a crítica kantiana da prova ontológica pode ser melhor compreendida se temos em mente a separação de conceito e intuição, e que não podemos ter alguma espécie de intuição intelectual, assim como vimos no primeiro capítulo desse nosso trabalho. Por fim, Wood acredita que “é bastante incontroverso dizer que “X existe” afirma que há algum objeto ao qual o conceito de X corresponde”. Prosseguindo nessa linha de raciocínio, ele afirma que a tese de que existência expressa algo distinto de um predicado real não pode ser aceita como auto-evidente, sem que façamos crítica alguma:

O movimento argumentativo de dizer que “existência” ou “bom” não são termos usados para pregar, mas sim para realizar alguma outra função semântica (de “pôr” ou “recomendar”), não é um argumento que deva, em geral, esperar encontrar uma aceitação acrítica. Suponhamos um filósofo que alegue que “pesado” não seja um predicado real e defenda isso argumentando que “pesado” serve para a única função semântica de “gravitar” o seu objeto, ou que “azul” não é um predicado real porque ele não refere uma propriedade do objeto, mas, em vez disso, “azulesce-o”. Emotivistas e defensores da tese de Kant de que a existência não é um predicado real precisam mostrar que “recomendar” e “afirmar” não funcionam em suas argumentações do mesmo modo (totalmente não-convincente) que “gravitar” e “azular” funcionam nas mesmas (A. WOOD, 2008, p. 131).

Andrea Faggion escreve um artigo em que visa mostrar que, ao contrário do que Wood apregoa, Kant consegue provar que a existência não é um predicado real. E, além disso, o cerne da refutação kantiana já estaria dado no texto de 1762, portanto, não seriam necessárias para a refutação da prova ontológica que raciocinemos as teses de *Os Postulados do Pensamento Empírico em Geral*, pelo contrário, seria a refutação da prova ontológica que

indicaria as descobertas da *Analítica Transcendental*. Esqueçamos a segunda parte da tese de Faggion por enquanto, e nos concentremos na resposta que ela proporciona aos comentários de Wood.

Segundo Faggion, a forma pela qual Wood interpreta o raciocínio de Kant está um pouco desfocada. Para Faggion, na interpretação de Wood teríamos os seguintes passos: i) denominamos ser quase perfeito aquele ser que possui todas as realidades menos uma; ii) pensamos no conceito de ser quase perfeito embora ainda não saibamos qual é a realidade faltante; iii) supondo que a realidade faltante seja a existência, então agora temos um ser completamente perfeito; iv) Então chegaríamos ao absurdo, pois tínhamos colocado como hipótese o ser quase perfeito, e ao acrescentarmos a existência como realidade faltante chegamos até o conceito de ser completamente perfeito. Tal raciocínio de Wood, como vimos, nos levaria ao absurdo mesmo se escolhêssemos como realidade faltante a “omnipotência”.

A interpretação de Wood fica desfocada justamente no ponto (iii) da nossa exposição. Segundo Faggion, Kant não desejava provar que partindo do conceito de um “ser contingente”, caso se tenha acrescentado a existência como realidade faltante, seja alcançado um “ser superior”, caindo em absurdo. A real intenção de Kant é mostrar que partindo do conceito de um “objeto contingente”, e tendo acrescentado a existência como realidade faltante, então teríamos um objeto que possui uma realidade (determinação) a mais que o conceito dele, e, portanto, seria absurdo supor que tal conceito inicial, ou ser possível, possa ser aplicado a esse objeto que possui mais predicados.

No entanto, a objeção de Wood não me parece convincente. Kant não argumenta que a existência não possa ser um predicado real, porque então o conceito de um ser contingente seria o conceito de outro ser, de realidade superior, pelo acréscimo do predicado de existência, não sendo mais o *conceito* do mesmo ser contingente em que pensávamos de início. Em vez disso, ele argumenta que todo conceito de objeto contingente, representando um objeto meramente possível, conteria menos do que contém o *objeto* real fora dele, não sendo, portanto, o seu conceito adequado (A. FAGGION, 2011, p. 74).

Podemos notar duas diferenças básicas entre as interpretações de Wood e Faggion. Tanto na hipótese inicial, quanto no acréscimo da realidade faltante, Wood fala de um ser que está no pensamento. Teríamos então o conceito de “ser quase perfeito” e depois o conceito de “ser completamente perfeito”. Já para Faggion, teríamos o conceito de um “contingente” e

depois o objeto real fora do conceito. Há um grande desencontro na interpretação de ambos aqui, pois se admitirmos que de um conceito de “ser quase perfeito” se acrescente a existência resultando no pensamento de um “ser completamente perfeito”, então teremos que concordar com Wood que – assim como exemplificado pela “omnipotência” ocupando a realidade faltante – nada seria um predicado real. Porém, se dermos a razão para Faggion, afirmando que partindo de um conceito “contingente”, e tendo acrescentado a existência, decorreria um objeto real fora do conceito que não poderia ser adequado ao conceito contingente inicial, então o argumento de Kant teria certo êxito em revelar a impossibilidade da “existência” ser uma determinação que se acrescenta a um conceito.

Busquemos novamente verificações nos textos da Quarta Seção para justificarmos com qual interpretação Kant se aproxima mais:

- (1) [...] e, em virtude de eu pensar o **objecto** desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade.
- (2) Pois que se os tâleres possíveis significam o conceito e os tâleres reais o **objecto** e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele o meu conceito não exprimiria o **objecto** inteiro e não seria, portanto, **o seu conceito adequado**.
- (3) Porque, na realidade, o **objecto** não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa **existência exterior** ao meu conceito os cem tâleres pensados sofram o mínimo aumento.
- (4) Mesmo se pensar numa coisa toda a realidade, com exceção de uma só [...]. Porque, embora nada falte ao meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral, falta ainda algo na relação com todo o meu estado de pensamento, a saber, que o **conhecimento desse objecto** também seja possível a **posteriori**.
- (5) Tratando-se de um **objecto dos sentidos** não poderia confundir a existência da coisa com o simples conceito da coisa (KANT, KrV A599-600/ B627-628, os grifos são nossos).

Acima estão elencadas várias passagens que tratam do problema de se considerar a existência um predicado real. Pela numeração natural do texto, fomos escalando as passagens desde antes do início do trecho sobre a realidade faltante, passamos por ele, e seguimos um pouco adiante. De acordo com todas as passagens citadas acima, o raciocínio de Kant vai em direção à interpretação de Faggion. Em todas as passagens, a comparação se dá entre

pensarmos um conceito – seja de táleres, ou da realidade faltante – e o objeto existente. Portanto, a argumentação de Wood sobre a passagem (A600/ B628) está realmente desfocando o texto de Kant ao propor uma relação de pensar no conceito “ser quase perfeito” e pensar no conceito “ser completamente perfeito”, e é apenas devido a essa interpretação que ele consegue dizer que o raciocínio provaria demais. Portanto, voltando ao teor do texto de Kant, temos que discordar de Wood sobre esse ponto e acatar as observações de Faggion.

Mesmo não podendo concordar com Wood a respeito da passagem (A600/ B628), podemos debater com ele sobre os questionamentos propostos no seu livro *Kant*. Recapitulando, ele questiona a aceitação de que a existência é um predicado real como algo auto evidente, exige provas mais contundentes, e crê que não podemos aceitar acriticamente a tese que afirma ter a existência uma função semântica distinta, semelhante ao que alguns teóricos da metaética emotivista sustentam ao tratar da expressão “X é bom”.

Visando esclarecer mais a tese de Kant, vamos pegar um exemplo exposto por Landim análogo à argumentação criada por Alvin Plantinga:

Sejam dados três conceitos: o conceito de leão, o de leão existente e o de leão domesticado. Obviamente, se um objeto satisfaz ao conceito de leão domesticado, satisfaz também ao conceito de leão. Mas é possível que um objeto satisfaça ao conceito de leão e não satisfaça ao conceito de leão domesticado. Assim, o conceito “domesticado” é um predicado real, isto é, acrescenta algo à determinação do objeto que fora indicado por meio do conceito leão.

Ora, todo objeto que satisfaz ao conceito leão satisfaz ao conceito leão existente, e vice-versa. Dessa maneira, existência não acrescenta qualquer nova determinação ao conceito de leão. Assim, para qualquer conceito **C**, se o predicado gramatical “existência” é acrescentado às notas de **C**, formando aparentemente um novo conceito **C'**, todo objeto que satisfaz a **C** satisfará também a **C'**, e vice-versa. Por isso, “existência” não é um predicado real (LANDIM, 2000, p. 142-143).

O exemplo adaptado de Plantinga é muito esclarecedor. E por meio desse raciocínio, fica claro que as hipóteses criadas por Wood – de algum filósofo que diga que o pesado não é um predicado real, mas apenas exerce a função semântica de “gravitar”; ou que o azul não é um predicado real, mas que apenas exerce a função semântica de azul – desmoronam diante do raciocínio de Plantinga. Para isso, basta reproduzirmos o exemplo anterior substituindo o conceito domesticado pelo conceito azul:

Sejam dados três conceitos: o conceito de **arara**, o de **arara existente** e o de **arara azul**. Obviamente, se um objeto satisfaz ao conceito de **arara zul**, satisfaz também ao conceito de **arara**. Mas é possível que um objeto satisfaça ao conceito de **arara** e não satisfaça ao conceito de **arara azul**. Assim, o conceito “**azul**” é um predicado real, isto é, acrescenta algo à determinação do objeto que fora indicado por meio do conceito **arara**.

Ora, todo objeto que satisfaz ao conceito **arara** satisfaz ao conceito **arara existente**, e vice-versa. Dessa maneira, existência não acrescenta qualquer nova determinação ao conceito **arara** (LANDIM, Raul, 2000, p. 142-143, “trocamos leão por arara e domesticado por azul”).

Como vimos, o exemplo evidencia que a existência tem alguma característica distinta de predicados como azul, doméstico, pesado, etc. Um objeto que satisfaça o conceito de arara, não necessariamente satisfaz o conceito de arara azul. Um objeto que satisfaça o conceito de arara azul, não necessariamente satisfaz o conceito de arara pesada (gorda). Porém, todos os conceitos de araras (independente das cores e pesos) satisfazem ao conceito de arara existente. Portanto, quando Wood aponta hipóteses para criticar aqueles que defendem uma função semântica distinta para a “existência” – como o pesado tem a função de “gravitar”, e o azul “azulesce-o” – ele faz sugestões impróprias.

Podemos constatar, portanto, que na *Quarta Seção* a “existência” foi tratada como possuidora de uma função semântica distinta de outros predicados. Através de alguns exemplos, como o dos cem táleres, o da “totalidade” com uma realidade faltante, o do raciocínio de Plantinga, pudemos notar que a “existência” não acrescenta uma nova determinação ao conceito. Pela parte positiva da tese, constatamos que a “existência” é a posição da coisa em si mesma. Somando tudo isso, pudemos subscrever que a expressão “X existe” não possui uma forma adequada. Melhor seria dizer “algum existente é X”. Pois tendo admitido que “existe” não pode ser um predicado real, somente um conectivo ou posição da coisa com todas as suas determinações em si mesma, o certo seria partir da identificação de algo (algum existente) e verificar se os predicados satisfazem esse objeto. Kant assim mostrou o absurdo em que nós caímos ao pretender extrair a existência necessária como um predicado real nos seres contingentes. E o mesmo se daria para o conceito de Deus. Sendo assim, a proposição “Deus é omnipotente” possuiria um predicado real, mas caso expressemos “Deus existe”, então precisamos sair do conceito de Deus para procurar fora dele se há algum objeto que lhe corresponda. Por fim, caso algum defensor da prova ontológica não quisesse ceder a esse argumento, afirmando que Kant teria apenas mostrado que a existência não pode ser um

predicado real para conceitos contingentes, mas que ainda não houvera uma prova decisiva no caso do *ens realissimum*, tal pessoa teria que responder se a expressão “X existe” é analítica ou sintética. E como vimos na segunda objeção, independente da escolha feita pelo defensor da prova ontológica, ele cairá em aporias.

### 3.5 O Cerne da prova ontológica e outras considerações

Qual o cerne da crítica kantiana sobre a prova ontológica? Há comentadores que acreditam que a maior parte dos argumentos fundamentais para uma crítica da prova ontológica já estavam dados no texto de 1762. Sendo assim, a retomada dessa crítica na *Quarta Seção do Ideal da Razão* dispensaria as principais teses críticas, justamente como a noção de existência desenvolvida na *Analítica Transcendental*. No entanto, há outro grupo de comentadores que defende ser o centro da crítica à prova ontológica a combinação das teses do texto de 1762 juntamente com os *Postulados do pensamento empírico em geral*.

J. Schmucker mostrou que o essencial da crítica das provas da existência de Deus na *Crítica da Razão Pura* já se encontra na terceira parte *Do Único Argumento*, insinuando aí que esta crítica é, no final das contas, independente das premissas do criticismo tais como as desenvolve a *Analítica Transcendental*. Se for verdade que Kant retoma na *Crítica da Razão Pura* as teses angulares da crítica das provas da existência de Deus *Do Único Argumento*, não deixa de ser menos correto que a conclusão de Schmucker parece nos levar a uma abstração dos quadros nos quais elas se inscrevem: em 1762 nós nos encontramos numa configuração epistêmica completamente diferente daquela de 1781, o que não é sem consequências no que diz respeito à *significação* da crítica. Em outras palavras, é importante se perguntar qual é a *trajetória a partir da qual* se concebe a crítica das provas da existência de Deus: em 1762, ela se faz a partir de uma reflexão ontológica de tipo dogmático; em 1781 a partir de uma reflexão sobre as possibilidades e os limites cognitivos da própria razão. Então, mesmo se Kant retoma elementos críticos do escrito de 1762, sua significação se tornou outra (R. THEIS, 2012, p. 224)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup>“J.Schmucker a montré que l’essentiel de la critique des preuves de l’existence de Dieu dans la *Critique de la raison puré* se trouve déjà dans la troisième partie de l’*Unique argument*, insinuant par là que cette critique est, en fin de compte, indépendante, des premisses mêmes du criticisme telles que les développe notamment l’*Analytique transcendante*. S’il est vrai que Kant reprend dans la *Critique de la raison pure* des thèses

Podemos ver a separação de dois posicionamentos claros diante da centralidade da crítica da prova ontológica no texto acima. Primeiramente Theis admite a existência de uma posição tal como tomada por J. Schmucker, em que o comentador defende o argumento de que, como Kant retomou as principais teses do texto de 1762, a refutação da prova ontológica na primeira crítica não dependeria, portanto, dos princípios fundamentais do período crítico. Em segundo lugar, Robert Theis acredita que tal posição faz uma abstração do contexto em que as duas críticas estão inseridas. Na obra de 1762 a tese de que “a existência não é um predicado real” é utilizada para demonstrar o *Único Argumento* válido para provar a existência de Deus. Já no texto de 1781 a tese de que “a existência não é um predicado real” está empregada para explicar os limites da razão, bem como a impossibilidade de qualquer prova da existência de Deus.

Concordando com a posição de Robert Theis, também encontramos nesse trabalho algumas passagens de Francesco Tomatis e Marco Valentim. E aproximando-se de J. Schumcker, aqui encontramos algumas posições assumidas por Andrea Faggion. Para avaliar melhor com qual grupo nos identificamos mais, iremos seguir os seguintes passos: i) quais são as teses comuns em ambos os textos sobre a crítica da prova ontológica cartesiana?; ii) quais os argumentos utilizados para justificar que a existência não é um predicado real em cada um dos textos?; iii) quais são os pontos de mudanças, que tipo de argumento tem num texto, mas falta ao outro?; iv) se o cerne da crítica à prova ontológica já está dado no texto de 1762, como responder ao fato de que Kant constrói uma prova da existência de Deus a priori?; v) se a crítica da prova ontológica depende da *Analítica Transcendental*, como explicar que na *Quarta Seção* Kant refuta a prova ontológica trabalhando com uma noção de existência diferente da apresentada em *Os postulados do pensamento empírico em geral*?

---

angulaires de la critique de preuves de l'existence de Dieu de L'*unique argument*, il n'en reste pas moins que la conclusion de Schmucker nous semble faire abstraction des cadres mêmes dans lesquels elles s'inscrit: em 1762, nous nous trouvons dans une configuration épistémique complètement différente de celle de 1781 ce qui n'est pas sans conséquences en ce qui concerne la *signification* même de la critique. Em d'autres termes, il importe de se demander quelle est la trajectoire à partir de laquelle se conçoit la critique des preuves de l'existence de Dieu: em 1762, elle se fait à partird'une réflexion sur les possibilités et les limites cognitives de la raison elle-même. Donc, même si Kant reprend des éléments critiques de l'écrit de 1762, leur signification est devenue une autre" (R. THEIS, 2012, p. 224).

Passemos agora a recortar alguns pontos da *Primeira Consideração* do texto de 1762 para que possamos compará-los com as posições assumidas na *Quarta Seção* da primeira crítica.

[...] poderão logo compreender que Júlio César pode existir com todas as suas determinações, mas também pode não existir.

O Ser, que deu a existência a este mundo e aos seus heróis, pode conhecer todos estes predicados, sem exclusão de nenhum, e considera sempre Júlio César como uma coisa meramente possível, que não existe senão pela sua decisão.

Por conseguinte, nunca se poderá pensar que, se as coisas existissem, conteriam mais predicados, pois na possibilidade de uma coisa, em toda a sua determinação, não pode faltar nenhum predicho.

Daí, para garantir a correção desta proposição sobre a existência de tais coisas, não se deve procurar no conceito do sujeito, visto que aí se encontram somente os predicados da possibilidade, mas sim na origem do conhecimento que eu tenho disso. [...] a um determinado animal marinho existente convêm os predicados que me ocorrem quando penso no cavalo-marinho (KANT, 2004, p. 50 – BDG, AA 02: 73).

As passagens acima são as respostas trazidas pro Kant diante da *Primeira Parte* do texto de 1762 cujo título é “A existência não é nenhum predicho, nem determinação de coisa alguma”. Já vimos anteriormente que a tese de que a existência não pode ser considerada um predicho real aparece novamente na *Quarta Seção* da primeira crítica. Agora, prestemos atenção na justificativa que Kant dá em 62 para defendê-la: i) primeiramente ele defende que para qualquer sujeito, podemos pensá-lo com todas as suas determinações, independentemente se o pensamos como existente ou não (daí o exemplo do Júlio César); ii) depois, assumindo a perspectiva de Deus, Kant afirma que para Ele é possível conhecer Júlio César com todas as suas determinações, embora não tendo ainda criado sua vida(assim como também é possível para Deus ter todo um universo em sua “mente”, sem ainda tê-lo criado); iii) portanto, não se poderia considerar que, se algo viesse a existir (como um novo universo) um predicho seria somado àquela coisa que fora pensada por Deus em toda a sua possibilidade; iv) logo, não podemos procurar a existência no sujeito da proposição, quer dizer, aqui Kant estabelece que a existência não pode ser obtida por um juízo analítico ou tirada do conceito(assim como pretendido pela prova cartesiana), mas deve ser obtida sinteticamente, na medida em que, para algo que me é dado, convêm os predicados que me ocorrem quando penso em X.

Da parte da tese que podemos chamar de negativa – o que o predicado de existência não é – segue uma positiva, afirmando que a existência é “a posição absoluta de uma coisa”.

Uma coisa pode serposta apenas de uma maneira relativa [...] então o Ser, quer dizer, a posição desta relação não é senão o conceito-de-ligação num juízo.

Se não tivermos apenas em conta esta relação, mas considerarmos também a coisa posta em si e para si, então este Ser significa o mesmo que existência.

Este conceito é tão simples que não se pode dizer nada, para o desenvolver, sem a precaução de não o confundir com as relações que os objectos têm com as respectivas notas características.

“Deus é Omnipotente” mantém-se necessariamente uma proposição verdadeira, mesmo no juízo daquele que não reconhece a sua existência, se comprehende 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. E se o sujeito enquanto existente não está posto de antemão, permanece indeterminado se cada predicado pertence a um sujeito existente ou a um mero sujeito possível (KANT, 2004, p. 50-51 – BDG, AA 02: 74).

Sobre a parte “positiva” da tese de Kant tivemos a separação do Ser entre sua função relativa (conectivo) e sua função absoluta(a coisa posta em si mesma com todos os seus predicados). Sobre a segunda função do Ser, Kant afirma não poder dizer muito, já que estaríamos diante do conceito mais simples ou mais geral que se tem. Por fim, ele exemplifica o que seria um juízo apropriado “Deus é omnipotente”, onde o verbo Ser funcionaria como um conectivo que liga um predicado a um sujeito. Em seguida, a expressão “Deus existe” é criticada, pois o correto seria ter algum objeto posto de antemão – impossível no caso de Deus – para podermos verificar se os predicados correspondem àquele sujeito.

Concluíndo de forma geral, sobre a tese de Kant no texto de 1762, podemos afirmar que: i) a existência não é um predicado real; ii) serve como prova o fato de podermos pensar qualquer coisa, com todas as suas determinações, como existindo ou não. Soma-se a isso o argumento de que para Deus algo é conhecido totalmente, embora Ele ainda não lhe tenha dado a existência; iii) a existência tem que ser sintética, para algo dado são atribuídos os predicados de X; iv) ser pode ser tomado como algo relativo (conectivo) ou como a coisa posta absolutamente. Disso decorre que a expressão “Deus existe” é inapropriada, e que a conclusão do argumento cartesiano seria inapropriada também.

Agora passaremos para o texto da *Quarta Seção*, e também colocaremos um recorte desse texto para comparamos o nível de semelhança entre ambos.

Se, pelo contrário, reconhecerdes, como é justo que todo ser razoável reconheca, que toda a proposição de existência é sintética [...].

*Ser* não é, evidentemente, um predicado real [...] é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cónpla de um juízo.

A proposição *Deus é omnipotente* contém dois conceitos que têm os seus objectos [...] a minúscula palavra *é* não é um predicado a mais, mas tão-somente o que põem o predicado *em relação* com o sujeito.

Se [...] disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objecto* que corresponde ao meu *conceito*.

Ambos têm que conter, exatamente o mesmo [...] E assim o real nada mais contém que o simples possível. Cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objecto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objecto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado (KANT, KrV A599/ B627).

Por esse recorte podemos reconhecer várias semelhanças com o texto de 1762: i) em ambos a existência é considerada como uma proposição sintética; ii) nos dois textos houve a separação de *Ser* relativo (conectivo) e posição da coisa em si mesma; iii) em ambos a proposição “*Deus é omnipotente*” é vista como adequada, enquanto que a expressão “*Deus existe*” é considerada problemática; iv) em ambos os textos a existência não acrescenta um predicado à coisa, mas apenas a coloca (põe) em relação consigo mesma.

Comparando as diferenças entre os textos, podemos primeiramente salientar que argumentos como o da primeira e segunda objeção não aparecem no *Beweisgrund*. Não há no texto de 1762 o argumento que afirma não haver contradição em supor *X* como não dado. Também não há um argumento que obriga o interlocutor a escolher se *X existe* é um juízo sintético ou analítico. Agora, especificamente voltando-nos para a tese que se repete em ambos os textos – a existência não é um predicado real –, gostaríamos de salientar a distinção da argumentação utilizada nos textos para sustentá-la. No texto pré-crítico parece que o melhor modo para justificar a tese é recorrer ao argumento de que, para a perspectiva divina, o

conhecimento de um universo ou de Júlio César possui todas as determinações, independentemente do fato de que tais coisas ainda não foram criadas. Já no texto de 1781, o melhor argumento parece ser o dos cem táleres possíveis, ou então do Ser quase perfeito (ou Contingente). Partindo da afirmativa que o real não contém mais que o simples possível, não poderíamos considerar que para os cem táleres reais algum predicado a mais teria sido o caso. Pois do contrário, o meu conceito de cem táleres careceria de uma determinação, e então não poderia haver adequação entre o possível e o real.

Deixando de lado os raciocínios e exemplos utilizados para justificar o porque da existência não ser um predicado real, ainda temos muitas semelhanças em ambos os textos, seja pelo título das teses, ou pela divisão das duas formas de considerar o *Ser*, ou ainda pelo apontamento do uso sintético da existência, etc. Enfim, há vários motivos para considerarmos o texto da *Quarta Seção* como emulador das teses de 1762, e diante disso, poderíamos argumentar – tal como Faggion – que o centro da tese, o fundamento da refutação da prova ontológica, já estava dado no texto pré-crítico.

Em suma, todo o argumento de Kant contra a possibilidade de uma prova ontológica sustenta-se na tese de que conceitos modais não poderiam compor o conteúdo de conceitos objetivos, dizendo respeito apenas ao valor atribuído a proposições, de modo que os objetos eles mesmos não seriam maiores ou menores, mais ou menos perfeitos, conforme fossem possíveis, existentes ou necessários

Se essa análise for correta, a refutação do argumento ontológico, estabelecendo que a existência não poderia compor o conteúdo de conceito algum, de modo que juízos existenciais sempre seriam sintéticos, não dependeria dos resultados “quase” empiristas da Analítica Transcendental, mas, ao contrário, justificaria a existência da própria Analítica Transcendental, como podemos entender das considerações feitas por Kant ao final da exposição de sua objeção central aos teístas: “Nosso conceito de um objeto pode, portanto, conter o que ele quiser e o quanto quiser, nós precisamos sair dele a fim de conferirmos existência a ele (A. FAGGION, 2011, p. 81).

Para Faggion, a refutação de qualquer prova ontológica estaria centrada na tese de que a existência não “poderia compor o conteúdo de conceito algum”. Tal tese já estaria dada no texto de 1762, e seria ela que possibilitaria uma futura redação da *Analítica Transcendental*. Neste trabalho, não analisaremos os méritos sobre a indicação de qual texto pré-crítico primeiro anunciaría o Kant do período crítico. Mas temos que nos posicionar sobre a parca relevância das teses do *Postulado do pensamento empírico* para refutação das provas

ontológicas, visto que temos um grupo de comentadores que defendem que ele é importante – Marco Valentim, Robert Theis, Francesco Tomatis, etc.

No *Beweisgrund* a tese de que a existência não é um predicado real, que existência é uma posição absoluta, que a expressão *Deus existe* não pode ser analítica, que seria impossível recorrer a Deus como dado para verificar a adequação do conceito, é utilizada para refutar o argumento cartesiano:

Entretanto, temos uma célebre prova que está construída sobre este fundamento, a saber, a chamada prova cartesiana. Imagine-se, em primeiro lugar, um conceito de uma coisa possível, na qual nós representamos como compatíveis todas as verdadeiras perfeições. Aceite-se agora que a existência seja, também, uma perfeição das coisas; por conseguinte, conclui-se, da possibilidade de um ser perfeitíssimo, a sua existência. Poder-se-ia, da mesma forma, do conceito de uma qualquer coisa, que é também representada como a mais perfeita no seu género, por exemplo: do facto de que se poderia pensar num mundo perfeitíssimo, concluir-se a sua existência. Simplesmente, sem entrar numa refutação circunstanciada desta demonstração, que já se encontra noutras autores, refiro-me somente àquilo que já foi explicado no começo desta obra, a saber, que a existência não é, de modo algum, um predicado, portanto, também, não é um predicado da perfeição; e, por isso, a partir de uma explicação que contém uma reunião arbitrária de diversos predicados, para constituir o conceito de uma qualquer coisa possível, nunca se poderia concluir a existência dessa coisa e, por conseguinte, também não a existência de Deus (KANT, 2004, p. 150 – BDG, AA 02: 157).

Parece que se formos levar em consideração a refutação do argumento cartesiano por Kant, as teses apresentadas no texto de 1762 bastariam. Ora, na verdade poderíamos ver algum problema com as justificativas de Kant para aceitar que a existência não pode ser um predicado real, como o seu apelo para um ponto de vista de Deus, ou sua declaração de não poder discorrer sobre o *Ser* devido a sua simplicidade. Mas tendo aceitado a tese de que a existência não é um predicado real, mas a posição absoluta da coisa, o argumento cartesiana de fato pode ser refutado. Portanto, nessa perspectiva, poderíamos aderir juntamente com J.Schmucker e Faggion a tese de que o argumento central à prova ontológica já está dado no texto pré-crítico. No entanto, temos que lidar com um problema, afinal, no texto de 1762 a refutação da prova cartesiana é utilizada como recurso para se provar *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*.

Em 1762, Kant fala em quatro argumentos possíveis para se provar a existência de Deus<sup>31</sup>. Todos os argumentos possíveis são obtidos dos “conceitos do entendimento de *meramente possível*” (a priori), ou “do conceito empírico de *existente*” (a posteriori). Os dois argumentos que recorrem a uma forma a posteriori são refutados pelo filósofo. Também é refutado por Kant, como já foi visto, o argumento a priori que ele denominou de cartesiano. Então sobrou apenas um argumento a priori, que no texto de 1762 ele denominou de ontológico (KANT, 2004, p. 149/ AK II 156).

Dos argumentos que decorrem do conceito de meramente possível temos duas hipóteses: “No primeiro caso, concluir-se-á, ou do possível como um *fundamento* para a existência de Deus como uma consequência, ou do possível como uma *consequência* para a existência divina como um *fundamento*” (KANT, 2004, p. 149 – BDG, AA 02: 156). Nós já vimos que a primeira hipótese não funciona. Nós não conseguimos – tal como pretendido pelo argumento cartesiano – deduzir a existência de um conceito possível. Então, nos resta esclarecer como seria esse argumento baseado na compreensão de que a possibilidade depende da existência de Deus.

Aqui, 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. Neste caso, é desde logo claro que da possibilidade condicionada não poderia concluir uma existência, se não pressupusesse a existência daquilo que é possível apenas sob certas condições, pois a possibilidade condicionada dá simplesmente a entender que qualquer coisa apenas poderia existir em certas ligações, e a existência da causa seria provada apenas na medida em que a consequência existe; mas, aqui, ela não deve ser concluída a partir da existência da consequência, pois uma tal demonstração, na medida em que existe, deve ser conduzida apenas a partir da possibilidade interna. Mais adiante, descobrimos que a demonstração deveria resultar da possibilidade absoluta de todas as coisas em geral. Pois é apenas acerca da própria possibilidade interna que deve ser conhecido que ela pressupõe uma qualquer existência e não acerca dos predicados particulares pelos quais um possível se distingue do outro; pois a diferença entre os predicados encontra-se já no mero possível e nunca indica algo de existente. Por conseguinte, no modo mencionado, seria a partir da possibilidade interna de todo o pensável que se teria de deduzir uma existência divina. Que isto possa acontecer, foi mostrado em toda a Primeira Parte desta obra (KANT, 2004, p. 151 – BDG, AA 02: 158).

---

<sup>31</sup>Já no texto da primeira crítica (KrV A590/ B618) está escrito que existem apenas três provas da existência de Deus.

No parágrafo acima Kant afirma a possibilidade de demonstrarmos a existência de Deus como consequência da possibilidade absoluta de todas as coisas. Tendo notado que não obteríamos sucesso em deduzir a existência de um conceito possível, Kant passa a cogitar se algo existente não teria que ser pressuposto para que houvesse alguma possibilidade. Num segundo momento, ele nota que a existência não poderia ser deduzida simplesmente da consequência de um possível, como caráter relativo de uma coisa. Ao invés disso, teria que decorrer da possibilidade interna das coisas, pensadas absolutamente. Ele realizou esse trajeto na *Primeira Parte* do texto, e nós destacaremos os principais pontos.

Kant esboça o único argumento a priori para uma demonstração da existência de Deus em quatro considerações. A *Primeira Consideração*, que já vimos um pouco aqui, trata “acerca da existência em geral” (KANT, 2004, p. 47 – BDG, AA 02: 70). Nessa passagem é defendida a tese de que a “existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma”, tendo sua justificativa no exemplo que do ponto de vista divino, Júlio César seria conhecido essencialmente com todos os seus predicados, mesmo ele não tendo ainda sido criado. Tendo ainda considerado que a existência é a “posição absoluta de uma coisa”, dela se distingue os predicados ou determinações que são postos “sempre de um modo meramente relativo”. Ou seja, uma coisa é o “conceito-de-ligação num juízo”, outra algo que posiciona o ente com todos os seus predicados efetivamente (KANT, 2004, p. 49-50 – BDG, AA 02: 73-74). Partindo do que vimos até aqui, podemos perguntar, mas se a existência não é uma determinação que acrescenta algo ao conceito, como alcançar a existência de Deus, como afirmar que *Deus existe*? Ora, não podemos deduzir a existência de Deus de um conceito possível, a existência não é obtida por uma análise do conceito. Assim, não podemos demonstrar que “Deus é uma coisa existente”, ao invés, devemos dizer “Algum existente é Deus”. A *Primeira Consideração* é encerrada com o questionamento “Será que poderei dizer que na existência há mais do que na mera possibilidade” (KANT, 2004, p. 52 –BDG, AA02: 75).

Na *Segunda Consideração* Kant procura qual o fundamento de qualquer possibilidade, e afirma: “A possibilidade interna de todas as coisas pressupõe uma qualquer existência” (KANT, 2004, p. 56 – BDG, AA 02: 78). Pois, para o Kant pré-crítico “é pura e simplesmente impossível que absolutamente nada exista”. Apesar de que é possível expressar que “nada existe” sem que se caia em contradição interna – já que se nada é posto e nada é negado ao

mesmo tempo, também não poderia haver uma contradição entre predicado e sujeito –, tal afirmação contradiz materialmente a possibilidade do pensamento. Se podemos pensar num possível, não é verdade que nada existe, tal expressão revela uma contradição entre o que está sendo dito – o nada absoluto – e a possibilidade de pensarmos em qualquer coisa que seja, já que Kant admite como fato que algo seja possível. Por fim, é confirmado que “qualquer possibilidade está dada em qualquer coisa efectiva, ou nesta mesma como uma determinação, ou através dela como uma consequência” (KANT, 2004, p. 55-57 – BDG, AA 02: 78-79). Para comprovar que a existência é consequência de qualquer possibilidade, ele dá o exemplo do espaço, que se “não existisse, ou, pelo menos, se não fosse dado como consequência por meio de algo existente, a palavra ‘espaço’ não significaria absolutamente nada” (KANT, 2004, p. 59 – BDG, AA 02: 81).

Tendo visto que toda a possibilidade exige algo de existente como consequência, na *Terceira Consideração* Kant passa a elencar as características dessa existência necessária. “Existe um ser simplesmente necessário”, “o ser necessário é único”, “simples”, “imutável”, “contém a realidade suprema” (KANT, 2004, p. 61-67 – BDG, AA 02: 82-87). E na *Quarta Consideração* é mencionado que “existe um Deus”, como único capaz de conformar tais características, embora Kant não dê uma explicação precisa sobre esse conceito (KANT, 2004, p. 61-67 – BDG, AA 02: 89).

Através de toda a leitura do caminho percorrido por Kant para provar *O Único Argumento Possível*, pudemos compreender a crítica da prova cartesiana de forma contextualizada. Na *Primeira Consideração* da *Primeira Parte* do texto, onde aparecem as famosas teses contrárias à existência como um predicado ou determinação, elas estão aí colocadas de modo a refutar a prova cartesiana e dar espaço ao que Kant denominou em 1762 de prova ontológica ou único argumento possível. A afirmação de que Júlio César possa ser conhecido por Deus com todas as suas determinações, independentemente da sua existência ou não, abre espaço para Kant criticar uma das duas vias a priori da existência de Deus. A via negada no ensaio pré-crítico se dá pela pretensão de, pelo pensamento de um possível, fundamentar a existência de Deus como consequência. No entanto, na *Segunda Consideração*, Kant prova –através dos princípios que ele assume em 1762 –, que qualquer possibilidade exige algo de existente como consequência, sendo que afirmar que nada existe seria uma contradição com a possibilidade de pensar em qualquer coisa.

Tendo colocado as teses “a existência não é nenhum predicado” e “a existência é a posição absoluta” como parte de um discurso para provar o único meio de atingir a existência de Deus, podemos nos unir com a crítica feita por Robert Theis à J.Schmucker. Como citamos no início do subcapítulo, Theis afirma que J.Schmucker faz abstração do contexto, ao considerar o fundamental da crítica à prova ontológica já dado no texto de 1762. Marco Valentim também está de acordo com Robert Theis:

Todos os elementos aí presentes – a ideia de que a existência, enquanto efetividade, não é um predicado, de que é a posição da coisa mesma, a diferença entre o uso lógico e o uso real do entendimento na forma da distinção entre posição relativa e posição absoluta, e a consequente distinção entre a forma lógica do juízo predicativo e a do juízo existencial – serão conservados literalmente pela *Crítica*. Com uma **grande mudança**, porém: enquanto nesta última a referida concepção de existência, retomada do ensaio pré-crítico, atua como fundamento de refutação da prova ontológica, no ensaio sobre *O único fundamento* tal concepção serve de base a uma demonstração da existência de Deus.

A simples constatação desse fato poderia gerar dúvida sobre a univocidade bem como sobre o caráter crítico da concepção kantiana de existência, supostamente comungada por ambos os textos. Salvaguardar a exterioridade entre existência e conceito, através do reconhecimento de que a existência não é um predicado, não parece por si só preservar a razão humana contra a pretensa validade de uma prova *a priori* de existência (M. VALENTIM, 2009, p. 206, grifo nosso).

Para não concedermos pronta adesão aos que afirmam haver uma diferença substancial entre a crítica da prova ontológica de 1762 e a de 1781, podemos pedir justificativas a respeito de onde se situaria o principal ponto de desacordo, em relação a como o Kant da KrV responderia ao *Único Argumento*, eacerca de porque a concepção de existência na *Quarta Seção* aparentemente expressa aquela apresentada na *Beweisgrund*.

Como o próprio texto de 1762 afirma, o único argumento é uma prova apresentada totalmente *a priori*, pois parte da possibilidade do pensamento. No entanto, há uma distinção com a prova ontológica do texto de 1781, não só por partir da possibilidade para a consequência, como foi mencionado no texto pré-crítico, mas por fazer uso da causalidade. E será precisamente através desse recurso – que é empregado no texto de 62 – que assinalaremos a distinção, pois ele não será admitido na *Dialética Transcendental*. Recordando o caminho que acabamos de percorrer para provar o único argumento, podemos notar que Kant se utiliza da matéria (data) do pensamento como contraponto da afirmação de que nada existe. Ora, se afirmamos que nada existe em absoluto, logo até a possibilidade de pensar é negada. Por sua

vez, se pensamos em algo, a possibilidade desse pensamento deve fazer referência a um conteúdo pensado. Para que tenhamos algum pensamento, deve haver o conteúdo existencial dele. Portanto, a possibilidade interna de todas as coisas seria consequência de uma existência. Porém, essa conclusão da prova de 1762 abriga uma transição que não será permitida na fase crítica. Através de um raciocínio a priori, operando por meio de pensamentos, refletindo sobre a possibilidade interna de todas as coisas, o jovem Kant pretendia alcançar a existência necessária. Ora, no texto crítico só seria possível chegar a uma existência em pensamento, mas nunca numa existência para fora do conceito. Aqui reside o ponto decisivo que separa as duas críticas sobre a existência de Deus. O jovem Kant pretendia esboçar uma prova que passasse do pensamento (lógica), para uma existência fora do conceito (estética). E para isso, se baseava apenas no argumento de que haveria uma contradição – não interna – entre a matéria do pensamento (*data*) e a expressão de que nada existiria em absoluto. Porém, no contexto crítico não é possível pretender um conhecimento teórico baseado apenas numa possibilidade lógica. Kant defende a tese de que “a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas” (KANT, KrV A594/ B622). Apesar de pensarmos que deve haver algum consequente que fundamenta a possibilidade, não nos é permitido pressupor que tenhamos acesso a alguma efetividade por meio desses raciocínios.

Se pegarmos o texto da *Dialética Transcendental*, mais especificamente sobre o *Ideal da Razão*, notamos que o ser necessário do *Único Argumento* se torna apenas o conjunto de todas as coisas, ou melhor, um ideal. Assim como salientou E.Scribano “o ser materialmente necessário de *O Único Argumento* se torna o ideal transcendental, ou seja, o depositário de todos os predicados possíveis, permitindo a determinação completa de todo o conceito [...]” (E.SCRIBANO, 2002, Capítulo VII).

Tendo explicitado a separação entre lógica e estética, que nos impede de provarmos o argumento pela consequência no contexto crítico, agora podemos recuperar o texto da *Segunda Seção* do *Ideal* por meio de uma leitura mais completa. Se repararmos bem, a citação abaixo elenca as mesmas propriedades que foram dadas ao ser necessário na *Terceira Parte* do *Único Argumento*, no entanto, pretender que essa “existência necessária” possua uma realidade “dada objectivamente” não passa de uma ilusão (Schein).

Se prosseguirmos nesta nossa ideia e a hipostasiarmos, poderemos determinar o Ser originário, mediante o simples conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, totalmente suficiente, eterno, etc., numa palavra, determiná-lo na sua perfeição incondicionada por todos os seus predicamentos. O conceito de um tal ser é o de *Deus*, pensado em sentido transcendental e, deste modo, o ideal da razão pura é objecto de uma *teologia* transcendental, tal como anteriormente indiquei.

No entanto, este uso da ideia transcendental excederia já os limites da sua determinação e admissibilidade. Porque a razão, pondo-a como fundamento da determinação completa das coisas em geral, põe-na apenas como o *conceito* de toda a realidade, sem pretender que toda esta realidade seja dada objectivamente e constitua ela própria uma coisa. Esta coisa seria uma simples ficção pela qual reunimos e realizamos num ideal, como num ser particular, o diverso da nossa ideia, sem que nada nos autorize a isso e sem que tenhamos mesmo o direito de admitir a possibilidade de tal hipótese (KANT, KrV A580 / B608).

Vimos no segundo capítulo desta dissertação, e não pretendemos tratar disso detalhadamente aqui, que a ilusão provocada pelo ideal – da passagem da determinação do conceito para todas as coisas em geral – pode ser explicada por um equivocado desdobramento da Analítica Transcendental. Na medida em que precisamos pressupor o “conjunto de toda a realidade empírica” como conjunto que condiciona o aparecimento dos objetos empíricos, caímos na ilusão de pretender que por meio de um ideal possamos condicionar “todas as coisas em geral” (KANT, KrV A582/ B610). É esse ideal, convertido numa entidade “[...] situada no vértice da possibilidade de todas as coisas”, que dá realidade à hipóstase que está aqui sob a análise crítica de Kant (KANT, KrV A583/ B611).

Houve uma mudança determinante entre a concepção do texto de 1762 e a de 1781. Essa mudança está assentada em uma nova concepção de existência. A concepção de existência como é apresentada nos *Postulados do Pensamento Empírico em Geral* afirma que o que é *real* “concorda com as condições materiais da experiência (da sensação)” (KANT, KrV B266). Através dessa concepção de existência, partindo de uma possibilidade lógica não podemos alcançar uma existência efetiva. E para negar definitivamente a identidade que se pretende atribuir entre a crítica da prova ontológica de um texto e outro, Valentim afirma ser um engano pressupor a compatibilidade entre a concepção de existência do *Único Argumento e da Quarta Seção do Ideal da Razão*.

Como ela serve ao propósito de fundamentar uma prova *a priori* da existência de Deus, ente que transcende a possibilidade da experiência, permanece a suspeita de que, no texto pré-crítico, a noção de existência como posição absoluta admite a afirmação de uma existência, por assim dizer,

“absoluta”, independente de sua relação à capacidade humana de representação em geral, ou seja, a afirmação da existência do que a filosofia crítica denominará, à diferença do fenômeno, “coisa em si”. Em outros termos: nesse contexto, o “ser fora do conceito” parece ser entendido como a exterioridade da coisa em si em relação a toda e qualquer representação.

Na Dialética Transcendental, a “mesma” concepção de existência não sugere nada próximo disso. No contexto da *Crítica*, a posição existencial designa sempre uma existência que, embora seja “fora do entendimento”, é essencialmente *relativa* à capacidade humana de representação. A coisa cuja existência se pode afirmar não é senão o *objeto* da experiência (M. VALENTIM, 2009, p. 212).

Pudemos notar que vários dos argumentos utilizados para refutar a prova cartesiana no texto de 1762 foram reaproveitados na *Quarta Seção* do *Ideal da Razão*. Também pudemos compreender o contexto em que foram dadas as teses do texto pré-crítico, que visavam provar um argumento para a existência necessária. Pelo estudo da primeira crítica, compreendemos que há uma separação entre possibilidade e efetividade, e que nunca poderíamos nesse contexto almejar obter um objeto efetivo simplesmente por não poder suprimir um conteúdo do pensamento. Um dos elementos do texto de 1781 que impossibilita a prova do *Único Argumento* é justamente a concepção de existência esboçada nos *Postulados do Pensamento Empírico em Geral*. Em 1762 Kant afirma não poder dizer muito sobre o *Ser*, por ele ser deveras simples. E nesse contexto, apesar de um argumento a priori (denominado de cartesiano) ser criticado, outro argumento a priori foi sugerido. Foi somente na *Dialética Transcendental*, sob uma nova concepção de existência, que Kant pode criticar qualquer argumento que pretendesse passar da possibilidade lógica para uma existência efetiva.

## CONCLUSÃO

Nesse trabalho elaboramos um estudo da crítica kantiana sobre a prova ontológica em três camadas. Num primeiro momento realizamos uma explicação da terminologia utilizada por Kant acerca do ânimo e da disposição de suas faculdades. Nessa etapa, pudemos salientar a indicação de uma impossibilidade de se provar a existência de Deus pela forma que Kant concebe o seu sistema. Num segundo momento, tratamos da ilusão natural que nos leva a propor uma prova da existência de Deus. E por fim, analisamos a argumentação que visa refutar a prova ontológica, bem como a comparação entre ela e o texto de 1762.

Sobre a disposição do ânimo em Kant, tratamos de dois cortes que possuem consequências determinantes para a pretensão de se provar uma existência a priori de Deus. No primeiro corte há a separação entre intuição e conceito. Na filosofia crítica não há espaço para algum tipo de intuição na parte discursivado ânimo, assim, não é possível obter algum tipo de intuição intelectual, estando excluída a possibilidade de se obter uma percepção da existência de Deus por meio dessa faculdade. Além do mais, a parte superior do ânimo recebe um segundo corte, entre as faculdades da razão e do intelecto. A razão, que opera por meio de ideias, não possui congruência com a experiência; o intelecto, que opera por categorias, possui congruência com a experiência. Como Kant distingue ainda pensamento – raciocínio por conceitos apenas – de conhecimento – conceito mais intuição –, logo, é preciso que a faculdade possua congruência com a experiência para haver algum conhecimento. Ora, vimos que as ideias da razão não possuem congruência com o mundo fenomenal, portanto, supor um conhecimento teórico pela razão seria tomar um caminho ilusório.

Nasegunda camada desse trabalho examinamos aprioridade da prova ontológica. A primazia da prova ontológica é verificada uma vez que, mesmo quando se tenta provar uma existência de Deus por via cosmológica – como na seção três –, em certo momento é preciso abrir mão de uma ideia transcendental para fundamentar a argumentação. A explicação da ilusão no décimo parágrafo da seção três nos mostra isso com clareza. Ela afirma que primeiramente temos a observação das relações causais nas coisas, percebemos as mudanças, o nascer, perecer, etc. Depois, somos levados a questionar sobre a causa de todas as coisas, a causa total. E diante dessa pergunta, procuramos o conceito capaz de comportar a causa total. Nesse momento, quando apelamos para a ideia de Ser Soberano, Ser Supremo,

estamos buscando uma ideia transcendental para fundamentar a nossa via de explicação da existência de Deus. Sendo assim, há um ponto da argumentação não-ontológica que deve apelar para um recurso ontológico para se provar a existência de Deus. Isso quer dizer que a prova ontológica tem primazia sobre as demais provas.

Outro estudo que fizemos no segundo capítulo trata de dois tipos de vias ilusórias que nos levam a provar a existência de Deus. Uma delas é encontrada na *Terceira Seção do Ideal da Razão*, e ocorre pelo uso indevido da causalidade, sendo retratado por um debate que começa mediante os problemas cosmológicos da origem do mundo – como bem viu Scribano. Essa ilusão é sintetizada no décimoparágrafo da seção três, onde o filósofo relata que da observação causal das coisas, se é levado a questionar a causalidade de todas as coisas e a situá-la no Ser Soberano. Outra via para explicar a origem dessa ilusão, agora registrada no texto da *Segunda Seção*, justifica como passamos de um princípio de determinação dos objetos dos sentidos para um princípio de determinação de todas as coisas em geral. A origem da explicação é buscada na Analítica Transcendental. O que no contexto da analítica possibilitaria a determinação integral dos objetos da experiência é extrapolado para a determinação completa de todas as coisas em geral por uma hipóstase do ideal da razão. Na *Segunda Seção* não há propriamente uma argumentação para refutar a possibilidade de se provar a existência das coisas por meio de ideias. O que se dá, de fato, é uma indicação dessa ilusão nos dois últimos parágrafos da seção. Isso ocorre quando utilizamos um princípio que serve para determinar a possibilidade de todos os objetos dos sentidos, e, por um salto, considerarmos esse princípio válido para todas as coisas em geral, convertendo assim um princípio empírico num princípio transcendental. Mas, através dessa explicação da origem da ilusão, capturamos elementos da *Analítica Transcendental* que dão os recursos necessários para evitarmos a conversão de ideias em “coisas reais”. No final dessa seção é explicada a composição dos objetos dos sentidos em forma e matéria. A forma é pensada a priori, são as formas puras do espaço e tempo que organizam a matéria do conhecimento primeiramente. Já a matéria, que é o conteúdo dos fenômenos, advém das sensações. Kant ainda registra que a matéria é a “realidade no fenômeno”. Fica claro então que a *Segunda Seção*, embora não apresente argumentos para refutar a possibilidade de provar a existência do ideal, ou para impedir que do ideal se pretenda provar a existência das coisas, fornece elementos da *Analítica Transcendental* que impedem esse voo da razão. A caracterização das sensações

como “parte que dá acesso à realidade”, revela uma organização do ânimo que vimos no capítulo um, e que impede nossa pretensão de buscarmos a congruência no âmbito das ideias (ideal da razão). É dentro deste contexto que Kant nos desautoriza a hipostasiarmos o ideal da razão evitando que caiamos em ficção.

No terceiro capítulo classificamos as objeções de Kant contra a prova ontológica apresentadas na *Quarta Seção* do *Ideal da Razão* em três momentos, e depois as comparamos com o texto do *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*.

A primeira objeção encontrou sua forma mais sintetizada em “A594/ B622”. Nela Kant argumenta que não caímos em contradição quando suprimimos um triângulo, e o mesmo se daria com o ser absolutamente necessário. Através da leitura dos textos de Descartes, com a ajuda dos comentadores, notamos que essa objeção kantiana tomada isoladamente não é suficiente para refutar a prova ontológica, uma vez que os entusiastas de tal prova sempre poderão contra argumentar que há uma ideia especial que não pode ser suprimida.

Na segunda objeção, que pode ser encontrada na sua forma mais sintetizada em “A597/ B625”, verificamos que Kant finalmente deixa o entusiasta da prova ontológica sem saída. Através da questão “o predicado de *X existe* é analítico ou sintético”, comprovamos que o defensor da prova ontológica entra em aporias independentemente do caminho escolhido. Caso ele afirme se tratar de um juízo analítico, ou será um juízo analítico implícito, ou será um juízo analítico explícito. Se tratando de um juízo explícito, tal como no exemplo o homem é homem, então temos uma tautologia. Se a resposta for um juízo analítico implícito, então o “existente” já estava contido no conceito do sujeito, e tudo o que ele fizera era revelá-lo no conceito do predicado, portanto, o máximo que a prova ontológica poderia concluir é que Deus pode ser pensado como existente. Agora, caso tenha admitido que “*X existe*” é um juízo sintético, então não é possível que o defensor da prova ontológica não aceite que essa ideia – como todas as outras – possa ser suprimida sem que haja contradição alguma, como queria a primeira objeção de Kant.

Na terceira objeção, Kant finalmente esclarece a sua tese quanto ao *Ser*. Ele não é um predicado real, é simplesmente a cópula do juízo ou a posição da coisa em si mesma, conforme exposto em “A599/ B627”. Podemos constatar, portanto, que na *Quarta Seção* a “existência” foi tratada como possuidora de uma função semântica distinta de outros predicados. Através de alguns exemplos, como o dos cem táleres, o da “totalidade” com uma

realidade faltante, o do raciocínio de Plantinga, pudemos notar que a “existência” não acrescenta uma nova determinação ao conceito. Pela parte positiva da tese, constatamos que a “existência” é a posição da coisa em si mesma. Somando tudo isso, pudemos subscrever que a expressão “X existe” não possui uma forma adequada. Melhor seria dizer “algum existente é X”. Pois tendo admitido que “existe” não pode ser um predicado real, ou seja, que se trata aqui somente de uma cópula ou posição da coisa com todas as suas determinações em si mesma, então o certo seria partir da identificação de algo (algum existente) e verificar se os predicados satisfazem esse objeto. Kant assim mostrou o absurdo em que nós caímos ao pretender extrair a existência necessária como um predicado real nos seres contingentes. E o mesmo se daria para o conceito de Deus. Sendo assim, a proposição “Deus é omnipotente” possuiria um predicado real, mas caso expressemos “Deus existe”, precisamos sair do conceito de Deus para procurar fora dele se há algum objeto que lhe corresponda. Por fim, caso algum defensor da prova ontológica não quisesse ceder a esse argumento, afirmando que Kant teria apenas mostrado que a existência não pode ser um predicado real para conceitos contingentes, mas que ainda não houvera uma prova decisiva no caso do *ens realissimum*, tal pessoa teria que responder se a expressão “X existe” é analítica ou sintética. E como vimos na segunda objeção, independente da escolha feita pelo defensor da prova ontológica, ele cairá em aporias.

Finalmente realizamos a comparação do texto da *Dialética Transcendental* com as posições sobre a existência assumidas no texto de 1762. E levantando as semelhanças, podemos notar que ambos os livros trazem os seguintes elementos: a existência não é um predicado real; *Ser* pode ser tomado logicamente – como na cópula de um juízo – ou então possui uma característica semântica distinta dos predicados reais; “Deus é Omnipotente” é um exemplo de proposição adequada; “Deus é existente” é uma proposição inadequada. Porém, apesar de todos esses pontos em comum, não podemos afirmar que a prova ontológica fora refutada em toda a sua amplitude no texto do *Beweisgrund*. Para uma refutação de qualquer prova a priori da existência de Deus, a concepção pré-crítica que assegura a exterioridade entre existência e conceito – pela tese de que a existência não pode ser uma determinação do conceito – não livra a razão de ser levada por uma ilusão natural ao pretender provar um *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Portanto, apesar de fornecer argumentos na *Primeira Parte* do texto de 1762 que levam a uma refutação do que ele chamou nesse contexto de “prova cartesiana”, afirmar que o cerne da crítica à prova

ontológica já estaria dado nessa época seria tomar tais teses abstraídas do seu contexto real. Ora, ao estudar o texto de 62 revelamos que a crítica da prova cartesiana é acompanhada de uma argumentação que vai culminando no único meio possível de se provar uma existência necessária, e essa via, no contexto pré-crítico, foi denominada de prova ontológica.

O caminho percorrido para se provar uma existência necessária parte da contradição entre a matéria do pensamento (*data*) e da expressão de que “nada existe”. Tal contradição não ocorre internamente – no nível lógico não há problema algum ao suprimir uma ideia –, mas se é possível pensar em alguma coisa, não pode ser verdade que nada exista em absoluto. Portanto, da possibilidade interna de todas as coisas, podemos concluir que há uma existência efetiva – no contexto pré-crítico –, sendo que essa possibilidade é consequência dela. Em 62 Kant pode construir essa prova pelo consequente. Após ter alcançado a existência absolutamente necessária na *Segunda Consideração* da *Primeira Parte* do texto, ele elencou as características dessa existência na *Terceira Consideração*: é “simples”, “imutável”, “contém a realidade suprema”. Após esse levantamento, a *Quarta Consideração* afirma que o conceito de Deus se adequa com aquela existência necessária que ele havia demonstrado anteriormente. O interessante é que tal levantamento das notas da existência necessária também fora realizada na *Segunda Seção* acerca do *Ideal da Razão* na KrV. No entanto, na primeira crítica, Kant nos alertou para o fato de que apesar de podermos pensar nas características que transformam o conjunto de todas as coisas em geral no ideal da razão pura, não nos é permitido pretender, por meio de tal ideia, que uma realidade objetiva nos seja dada.

Mas como Kant pode construir uma prova a priori da existência de Deus em 62, mesmo tendo exposto aquelas teses sobre a existência que alguns comentadores afirmam serem as “mesmas” da *Dialética Transcendental*? Isso se deu justamente porque não são as “mesmas” concepções de existência. Houve uma mudança determinante, e se trata do como a existência foi concebida nos *Postulados do pensamento empírico em geral*. E de acordo com o segundo postulado, real é “o que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação)”. Portanto, para refutar qualquer tipo de prova a priori da existência de Deus, além de afirmar que há uma exterioridade entre o conceito e a existência (1762), Kant tem que estabelecer uma separação entre a possibilidade lógica e a existência efetiva (1781). Por conseguinte, no contexto crítico, não é possível, a partir de uma impossibilidade, se negar a supressão de alguma coisa – devido à contradição entre matéria do pensamento e nada

absoluto –, e igualmente não é possível alcançar uma existência efetiva como se pudéssemos pelo entendimento ter uma intuição intelectual. Desse modo, temos que concluir que o cerne da prova ontológica se compõe com a somatória de algumas considerações acerca da existência na *Primeira Parte do Beweisgrund* – a existência não é uma determinação da coisa, o *Ser* pode ser entendido como cópula ou posição da coisa, etc. –, mas agora, contextualizadas pelas posições críticas, tais como podem ser encontradas na *Analítica Transcendental*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDRE, Michel. *Lecture de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CODATO, Luciano. Descartes em Kant. *Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo, nº 39, 2008.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão ed. São Paulo: Martinsfontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- FAGGION, Andrea L.B. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica *versus* filosofia dogmática. *Veritas. Revista quadrimestral de filosofia PUCRS*, Porto Alegre, vol. 56, num. 2, maio/ago 2011, p. 64-83.
- FERRATER MORA. J. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- FERRY, Luc. *Kant: Uma leitura das três “críticas”*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- FREULER, Léo. *Kant et la métaphysique speculative*. Paris: J. Vrin, 1992.
- FOLSCHEID, Dominique. *Metodologia Filosófica*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GILSON, Etienne. *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, de Brouwer, 1951.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminares, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. 3<sup>a</sup> ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1923.
- \_\_\_\_\_. *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu* (introduit, traduit et annoté par Robert Theis). Paris: J. Vrin, Librairie Philosophie, 2001.

- \_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica geral.* 2<sup>a</sup> ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- LANDIM FILHO, Raul. Argumento ontológico. *Discurso.* USP, São Paulo, n° 31, 2000.
- \_\_\_\_\_. Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes. *Analytica.* UFRJ, Rio de Janeiro, n° 2, 1997.
- \_\_\_\_\_. Juízos predicativos e juízos de existência. *Analytica.* UFRJ, Rio de Janeiro, n° 5, 2000.
- \_\_\_\_\_. Kant: Predicação e existência. *Analytica.* UFRJ. Rio de Janeiro, n° 9, 2005.
- MORUJÃO, C. Tradução, introdução, notas e glossários. In: Kant, Immanuel. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- PIMENTA, O.C. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós* [manuscrito]: e ainda, a propósito da doutrina do esquematismo e das duas deduções da categorias. UFMG. 2012.
- SANTOS, Mario Ferreira. *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais.* São Paulo: Matese, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia Concreta* 1ºtomo. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Logos, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Lógica e Dialética.* São Paulo: Logos, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Métodos Lógicos e Dialéticos:* 3 tomos. São Paulo: Logos, 1959.
- \_\_\_\_\_. *O homem perante o infinito.* São Paulo: Logos, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do Conhecimento.* São Paulo: Logos, 1960.
- SCHMID, Carl C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- SCHNEIDER, J.H.J. Em Busca de Deus: Santo Anselmo de Cantuária e a Prova Ontológica da Existência de Deus e sua Crítica. *Scintila*, vol. 12, n.1, Curitiba, 2015, p. 129-152.
- SCRIBANO, E. *L'existence de Dieu: Histoire de la prevue ontologique de Descartes à Kant.* Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- SILVEIRA, Fernando Lang. A Teoria do conhecimento de Kant: O idealismo transcendental. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física.* Santa Catarina. v 19, p. 28-51, 2002.

THEIS, Robert. *La raison et son Dieu: Étude sur la théologie kantienne.* Paris: Vrin, 2012.

TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling.* Tradução de Sérgio José Schiarato. São Paulo: Paulus, 2003.

WOLFF, Christian F. von. *Discours préliminaire sur la philosophie en general.* Paris: J. Vrin, 2006.

WOOD, ALLEN W. *Kant.* Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

\_\_\_\_\_. Kant's Critique of the Three Theistic Proofs [partial], from *Kant's Rational Theology*. In: KITCHER, Patricia (ed.). *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 265-282.

VALENTIM, Marco Antonio. Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. *Studia Kantiana*, n° 9. 2009, p. 201-226.