



EDSON FERREIRA DA SILVA

**O IDEAL TRANSCENDENTAL: UMA ANÁLISE DA IDEIA DE
DEUS NA FILOSOFIA TEÓRICA DE KANT**

LAVRAS - MG

2021

EDSON FERREIRA DA SILVA

**O IDEAL TRANSCENDENTAL: UMA ANÁLISE DA IDEIA DE DEUS NA FILOSOFIA
TEÓRICA DE KANT**

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Curso de Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

Prof. Dr. Emanuele Tredanaro
Orientador

LAVRAS – MG

2021

EDSON FERREIRA DA SILVA

**O IDEAL TRANSCENDENTAL: UMA ANÁLISE DA IDEIA DE DEUS NA FILOSOFIA
TEÓRICA DE KANT**

**THE TRANSCENDENTAL IDEAL: AN ANALYSIS OF THE IDEA OF GOD IN
KANT'S THEORETICAL PHILOSOPHY**

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Curso de Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

APROVADA em *XX* de Novembro de 2021.
Prof. Dr. Emanuele Tredanaro – UFLA (Presidente)
Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha – UFLA (1º membro)
Prof. Dr. Federico Orsini – UFLA (2º membro)

Prof. Dr. Emanuele Tredanaro
Orientador

LAVRAS – MG

2021

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Luzia e José, e a minha irmã Janaina por todo apoio e incentivo.

Ao Prof. Dr. Emanuele Tredanaro pela orientação, inspiração, apoio e dedicação durante a elaboração deste trabalho e nos projetos de PIBID, PIVIC e PIBIC.

Aos demais professores do Departamento de Ciências Humanas (DCH) pela inspiração e apoio durante todos esses anos de graduação.

Aos meus amigos e colegas, em especial Jonathan Alvarenga, Sandra Oliveira, Ivonaldo Pereira, Carlos Eugênio Jr., Matheus Sócrates da Silva, Isabela Mesquita, Thiago Sales, Artur Dias, Júlia Godinho, Paulo Henrique de Moura, Ester Vilela, Marcos Lúcio Almeida, Raí Pereira, Michelle Ulloa, Nicolas Marques, Felipe Arriel, Thaís Salgado, Gabriel Carregal, por todo apoio, motivação, inspiração, companheirismo e a Auxílio.

À Universidade Federal de Lavras (UFLA) e todos os seus servidores, pela oportunidade de fazer parte dessa universidade e pela bolsa concedida durante o curso.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida durante o curso.

RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso tem como objeto de pesquisa os diferentes aspectos da abordagem de Kant à ideia de Deus, ou Ideal transcendental, na Dialética transcendental da *Crítica da razão pura*. A abordagem de Kant à ideia de Deus pode ser distinguida em três momentos, em cada um deles procurou-se destacar alguns dos principais problemas levantados pela bibliografia secundária a fim de compreender aos vários aspectos que a ideia teológica assume na filosofia teórica de Kant. O primeiro deles diz respeito à origem da ideia de Deus como natural da razão humana, mediante a busca da razão pela unidade e a suposição do incondicionado como um objeto dado, processo que é chamado por Kant de ilusão transcendental. Nesse ponto, procura-se analisar como Kant expõe esse processo, como define as três ideias transcendentais e como defende que a ilusão é inevitável. Além disso, também procura-se analisar como Kant aborda a ação da ilusão transcendental na discussão específica da ideia de Deus através dos conceitos de ser realíssimo e ser necessário. O segundo momento diz respeito à impossibilidade de uma prova da existência de Deus. Nesse ponto, analisa-se, além das críticas voltadas aos procedimentos dogmáticos de cada uma das provas, a tese de Kant de que a existência não pode ser um predicado real. Por fim, o terceiro momento aborda o uso legítimo dessa ideia como um princípio regulativo do conhecimento empírico. Aqui o foco é na discussão sobre o *status* da unidade da razão como princípio regulativo e no modo como a ideia de Deus pode ser importante para atingir essa unidade sistemática. A partir disso o que se procurou mostrar é como Kant ressignifica o papel filosófico do conceito de Deus ainda na filosofia teórica, deslocando-o de um objeto de uma teologia racional para um princípio regulativo da razão.

Palavras-chave: Filosofia moderna; Epistemologia; Dialética transcendental; Razão.

ABSTRACT

This monograph has as its object of research the different aspects of Kant's approach to the idea of God, or Transcendental Ideal, in the Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason*. Kant's approach to the idea of God can be distinguished in three moments, in each of them we tried to highlight some of the main problems raised by the secondary literature in order to understand the various aspects that the theological idea assumes in Kant's theoretical philosophy. The first one concerns the origin of the idea of God as natural to human reason, through the search of reason for unity and the supposition of the unconditioned as a given object, a process that Kant calls transcendental illusion. At this point, we seek to analyze how Kant exposes this process, how he defines the three transcendental ideas and how he defends that the illusion is inevitable. In addition, it also seeks to analyze how Kant approaches the action of transcendental illusion in the specific discussion of the idea of God through the concepts of supremely real being and the necessary being. The second moment concerns the impossibility of proving the existence of God. At this point, along with criticisms of the dogmatic procedures of each of the proofs, it analyzes Kant's thesis that existence cannot be a real predicate. Finally, the third moment addresses the legitimate use of this idea as a regulative principle of empirical knowledge. Here the focus is on the discussion about the status of the unity of reason as a regulative principle and how the idea of God can be important to achieve this systematic unity. With this, what it tried to show is how Kant resignifies the philosophical role of the concept of God in theoretical philosophy, moving it from an object of rational theology to a regulative principle of reason.

Keywords: Modern philosophy; Epistemology; Transcendental dialectic; Reason.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	CAPÍTULO I: A TEORIA DA RAZÃO E A ORIGEM DA IDEIA DE DEUS.	12
2.1	A ilusão transcendental.....	12
2.2	As ideias transcendentais.....	22
2.3	A ideia de Deus	27
2.3.1	O Ens realissimum.....	31
2.3.2	A hipóstase e o Ser absolutamente necessário	35
3	CAPÍTULO II: AS FALÁCIAS METAFÍSICAS E O USO REGULATIVO DA IDEIA DE DEUS	42
3.1	A impossibilidade de uma prova da existência de Deus	42
3.1.1	A prova ontológica.....	42
3.1.2	As provas cosmológica e físico-teológica	48
3.2	O uso positivo da ideia de Deus.....	56
3.2.1	A unidade da razão.....	59
3.2.2	O propósito último das ideias da razão e a ideia de Deus.....	64
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	67
	REFERÊNCIAS	69
5	PLANO DE CURSO	71

1 INTRODUÇÃO

O conceito de Deus sempre foi caro à filosofia, inclusive, na tradição racionalista leibniziana-wolffiana em que Immanuel Kant foi formado, Deus sendo tido como fundamento do nosso conhecimento e da realidade. Para tanto, era necessário que a existência divina fosse objeto de uma demonstração. É nesse sentido que a posição que Kant assume em relação ao conceito de Deus é interessante de um ponto de vista histórico-filosófico, pois marca uma resignificação do papel filosófico desse conceito. O objetivo geral deste trabalho é analisar algumas das principais questões referentes à ideia de Deus na *Crítica da razão pura*: desde a origem dessa ideia, passando pela crítica a ela como objeto do conhecimento, chegando, por fim, ao uso positivo dessa ideia como um princípio regulativo ou regulador. Nesse sentido, tentaremos compreender como esses aspectos da teorização kantiana se relacionam entre si e qual é a importância da ideia de Deus dentro da primeira *Crítica*¹.

A *Crítica* parte de uma investigação sobre os limites do uso puro da razão, dessa forma, representa também uma interrogação sobre a possibilidade da metafísica como ciência. O modo como Kant estrutura a obra serve como um ponto de partida para entendermos seus objetivos. Ela é composta pela Doutrina transcendental dos elementos e a Doutrina transcendental do método, além de uma Introdução e um Prefácio, este completamente reescrito para a segunda edição (B) da obra. Na Introdução Kant defende que nosso conhecimento, para que possa ser universal e necessariamente válido, precisa ser fundamentado por juízos *a priori* (cf. KrV, B 3-4)². No entanto, tais juízos não podem ser apenas analíticos, pois desse modo não aumentaria o conhecimento humano, uma vez que o juízo analítico apenas explicita pelo predicado aquilo que já estava contido implicitamente no conceito expresso pelo sujeito. Sendo assim, é necessário que tais juízos sejam também sintéticos, isto é, que acrescentem dados novos aos conceitos, ampliando pelo predicado o conceito expresso pelo sujeito (cf. KrV, B 10-12). Kant demonstra que os paradigmas de conhecimentos viabilizados por juízos sintéticos *a priori* são os

¹ No decorrer do texto utilizaremos com frequência as formas abreviadas do título da *Crítica da razão pura*: primeira *Crítica* ou apenas *Crítica*. O mesmo ocorrerá com os títulos de outras partes da obra, como Estética transcendental (Estética), Analítica transcendental (Analítica), Dialética transcendental (Dialética) e Apêndice à Dialética transcendental (Apêndice).

² Seguimos o modo tradicional de referência à *Crítica da razão pura* (KrV), utilizando (A) para a primeira e (B) para a segunda edição da obra, seguida do número da página. Quando o texto é o mesmo nas duas edições apenas referenciamos a paginação da segunda edição (B).

que já se encontram nas únicas duas ciências consolidadas, a saber, a física e a matemática (cf. KrV, B 15-18), sendo que Kant considera a lógica como ciência apenas em um sentido prope-
dêutico (cf. KrV, B VIII-IX).

A Doutrina transcendental dos elementos, que mais nos interessa aqui, é composta por duas partes: a Estética transcendental e a Lógica transcendental. Essa bipartição decorre da tese kantiana de que “há dois troncos do conhecimento humano” (KrV, B 29), os quais, quando juntos conferem ao conhecimento justamente seu duplo caráter *a priori* e sintético. Tais fontes são a sensibilidade e entendimento. A sensibilidade é a faculdade de nossa mente receber intuitivamente impressões, e por meio dela os objetos nos são dados (cf. KrV, B 33). Tal faculdade do conhecimento, assim como suas formas puras *a priori*, ou seja, tempo e espaço, são abordadas na Estética transcendental. A segunda parte da Doutrina dos elementos é a Lógica transcendental, por sua vez subdividida em duas partes: a primeira é a Analítica transcendental, que trata do entendimento, a saber, a faculdade que espontaneamente concebe o objeto (cf. KrV, B 75) através de suas formas puras *a priori*, ou seja, as categorias ou conceitos puros *a priori* do entendimento, graças aos quais os objetos são pensados (cf. KrV, B 34 e B 75). Os conceitos puros *a priori* do entendimento fornecem uma unidade para as intuições sensíveis (cf. KrV, B 94, B 103-105), o que possibilita a experiência humana (cf. KrV, B 118). A segunda parte da Lógica transcendental, a Dialética transcendental, trata da faculdade da razão e seus conceitos ou ideias, entre elas a ideia de Deus, que será o foco desse trabalho.

Como dito, para Kant, o conhecimento objetivo só é possível combinando intuições sensíveis e conceitos puros *a priori* do entendimento, e nunca a partir apenas do entendimento. Segue-se daí que a razão especulativa, quando pretende produzir conhecimento, não deve atrever-se para além da experiência possível, e desse modo fazer uso transcendente dos conceitos puros *a priori* do entendimento, a saber, além do fenômeno, ou seja, não aplicado ao objeto tal como nos é dado pelas condições da sensibilidade. Dessa forma, todo uso legítimo das categorias voltado ao conhecimento é empírico, isto é, está limitado à sua aplicação às intuições sensíveis, uma vez que é através delas que é dada a realidade objetiva de um objeto (cf. KrV, B 303).

No entanto, Kant observa que a razão humana sempre teve – e sempre terá – a pretensão de ultrapassar as condições da experiência. No início do Prefácio à primeira edição (A) da *Crítica da razão pura*, o filósofo alemão apresenta aquilo que considera como o destino da razão humana, qual seja, “de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem

todas as faculdades da razão humana” (KrV, A VII). Tais questões são aquelas que dizem respeito à metafísica na tradição filosófica, e que, para serem respondidas, exigem um uso da razão para além da experiência possível. A metafísica tradicional, ao tentar produzir conhecimento de seus objetos, usa das categorias constitutivamente, todavia, sem que haja possibilidade de aplicá-las a intuições, como acontece, por exemplo, quando se pretende conhecer como objetivos, – mas em vão, do ponto de vista do criticismo transcendental – a existência e os atributos de Deus.

O que Kant pretende com a *Crítica*, no entanto, não é uma simples crítica aos sistemas metafísicos apresentados pelos filósofos que o antecederam. A crítica de Kant assume uma dupla finalidade. Por um lado, ela é direcionada à própria possibilidade de uma metafísica em geral, quando concebida nos moldes da tradição. Nesse sentido, o sujeito e o objeto da crítica se coincidem, é a própria razão que critica a si mesma enquanto pura, isto é, enquanto pretende produzir conhecimento sem referência à experiência sensível. Tal tarefa tem como objetivo a autoinvestigação e o autoconhecimento da razão, para que, desta forma, lhe seja possível delimitar suas pretensões legítimas frente àquilo que se revelará além de seu alcance. Por outro lado, Kant não liquida as questões metafísicas com a simples alegação de que é impossível dar uma resposta positiva a elas. A Dialética transcendental é fundamental justamente à medida que, nela, o filósofo de Königsberg retoma tais questões não apenas com a intenção de mostrar precisamente como ocorre o erro da razão especulativa, ao tentar conhecer objetos que não podem ser dados em uma experiência possível. Em certa medida, tal propósito já seria cumprido já com a Analítica transcendental. A Dialética pretende identificar, na própria natureza da faculdade da razão, a fonte natural das principais ideias da metafísica especial (cf. KrV, B 380), e, além da crítica aos argumentos da tradição metafísica, também pretende investigar a que condições as ideias da razão, afinal, não podem não ser contempladas na própria produção do conhecimento. Em outros termos, na Dialética, Kant visa ressignificar a origem, o estatuto e o papel filosófico das ideias racionais. Ou ainda, mostrar em que sentido elas são o destino da razão.

Assim como Kant isola a sensibilidade na Estética transcendental, tratando ali da parte do nosso conhecimento que se origina nessa faculdade, a *facultas superior*, no que diz respeito ao entendimento, é tratada na Analítica transcendental, que Kant define como a “parte da lógica transcendental [...] que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento, e os princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado” (KrV, B 87). No entanto, apesar de toda a limitação do conhecimento demonstrada por Kant até essa parte, segundo ele, ainda é tentador aplicar os conceitos puros do entendimento fora de uma experiência possível, fazendo

uso dialético deles, isto é, “um uso material de princípios meramente formais” (KrV, B 88). Dessa forma, além de uma Estética e de uma Lógica Analítica, que descrevem a possibilidade e traça os limites do conhecimento humano, é necessário também uma Lógica Dialética que tem como objetivo investigar o uso da razão para além da experiência.

Kant dividirá a Dialética transcendental em quatro partes: Introdução, Primeiro Livro, Segundo Livro e um Apêndice. Mas, seguindo a proposta de Jonathan Bennett (1974, p. 2), a Dialética também pode ser dividida em três partes, de acordo com seu conteúdo e objetivos. Na primeira parte, que inclui a Introdução, o Primeiro livro e os três primeiros parágrafos do Segundo livro, Kant apresenta uma descrição da faculdade da razão, no intuito de mostrar como a razão pura é ela mesma a fonte de erros que não são arbitrários, nem mero capricho dos metafísicos, mas decorrem, de forma inevitável, da natureza da própria razão, e assim levam às ideias transcendentais, como resposta à tentativa de produzir conhecimento sobre objetos que não podem ser dados em uma experiência empírica, quais sejam, alma, mundo e Deus como totalidades.

A segunda parte, que corresponde ao restante do Segundo livro, tem como objetivo apresentar uma série de objeções aos argumentos metafísicos com os quais se pretendia respaldar o conhecimento transcendente dessas ideias, pois, uma vez defendido por Kant que tal conhecimento é impossível, é preciso mostrar que os argumentos usados em favor de tal conhecimento também são falaciosos.

A terceira parte, por fim, é apresentada no Apêndice, o qual visa mostrar que as ideias racionais possuem também um uso legítimo enquanto reguladoras. Como podemos notar, a ideia de Deus, assim como as outras ideias de alma e mundo, é tratada de maneira diferente em cada uma dessas três partes da Dialética transcendental.

No presente trabalho abordaremos no primeiro capítulo a origem das ideias em geral (primeira parte da Dialética) e a origem específica da ideia de Deus (segunda parte da Dialética). No segundo capítulo nos dedicaremos à análise das críticas de Kant às provas da existência de Deus (segunda parte da Dialética) e à análise do uso positivo da ideia teológica como um princípio regulativo do conhecimento (terceira parte da Dialética).

2 CAPÍTULO I: A TEORIA DA RAZÃO E A ORIGEM DA IDEIA DE DEUS

2.1 A ilusão transcendental

A tarefa à qual Kant se dedica na primeira parte da Dialética transcendental é a de elaborar uma teoria da faculdade da razão. Essa teoria será de grande importância para o restante da Dialética, pois nessa primeira parte Kant demonstra o conteúdo das ideias transcendentais (alma, mundo e Deus) e o princípio supremo da razão. Ambos de fundamental importância para a segunda e terceira parte da Dialética. Embora nosso objetivo neste trabalho seja nos determos na ideia de Deus em específico, antes disso, ela será abordada em conjunto com as outras ideias, tratando-se, na verdade, de reconstruir as premissas gerais da Dialética.

Como nota Michael Rohlf (2010, p. 190), a Dialética transcendental assinala uma importante transição no projeto crítico de Kant. Com a Analítica transcendental, o conhecimento metafísico – em sentido transcendental – ficara limitado às formas puras *a priori* que constituem as faculdades do conhecimento humano e que são condições de possibilidade da experiência³. Para além das formas puras *a priori* das faculdades, só é possível conhecimento – como conhecimento empírico – quando as categorias são aplicadas às intuições sensíveis, segue-se disso que o conhecimento metafísico – em sentido tradicional, ou, na nomenclatura kantiana, como conhecimento transcendente – sobre alma, mundo e Deus é impossível, uma vez que, por definição, intuições sensíveis de tais objetos são impossíveis. Sendo assim, Rohlf recomenda que uma das chaves para entendermos a passagem da Analítica para a Dialética é a distinção apresentada por Kant entre o “uso transcendental das categorias” e os “princípios transcendentais”:

Os princípios do entendimento puro que apresentamos acima [as categorias] só devem ter uso empírico, e não uso transcendental, i. e., um tal que ultrapasse os limites da experiência. Um princípio, porém, que elimina todos estes limites, e ordena ultrapassá-los, denomina-se *transcendente* (KrV, B 352-353).

³ Metafísica aqui pode ser entendido como metafísica da natureza ou da experiência. Como destacado por Carlos Adriano Ferraz, “apesar de sua notória e devastadora crítica à metafísica, Kant, ele mesmo, também estabelecerá uma metafísica, a saber, uma *metafísica da natureza*, atrelada a princípios constitutivos da experiência. Tal metafísica da natureza fornecerá um conhecimento racional das leis da natureza, as quais não seriam, pois, empíricas, mas válidas necessária e universalmente. Elas seriam princípios universais da natureza pressupostos pelas suas leis empíricas” (FERRAZ, 2012, p. 632).

Os princípios transcendentais são apresentados por Kant, antes de tudo, em oposição aos imanentes, enquanto estes têm sua aplicação dentro dos limites da experiência possível, aqueles pretendem ultrapassar tais limites. Por outro lado, com “uso transcendental das categorias”, Kant tem algo diferente em mente, tal uso diz respeito a “um mero erro da faculdade de julgar que, não sendo propriamente conduzida pela crítica, não tem suficiente cuidado com os limites do único solo em que o jogo do entendimento puro é permitido” (KrV, B 352). Em outras palavras, se trata de um mau uso das categorias para além do uso empírico, mas que pode ser remediado pela crítica. Ao contrário do uso transcendental das categorias assim descrito, os princípios transcendentais são de tal forma que simplesmente ignoram os limites da experiência, uma vez que não possuem objetos empíricos aos quais possam ser aplicados. Trata-se daqueles “verdadeiros princípios que nos levam a derrubar todos aqueles mourões de contenção e a aspirar a um solo inteiramente novo, não demarcado em parte alguma” (ibid.). Sendo assim, os princípios transcendentais, bem como o uso transcendente deles, não podem ser remediados pela crítica, pois não se trata de um mau uso, mas de princípios que, por sua própria constituição e definição (assim entendemos a qualificação deles como verdadeiros, não, evidentemente, enquanto princípios verídicos e legítimos), “ordenam” ultrapassar os limites da experiência.

Durante a Analítica transcendental, Kant lida com o uso transcendental das categorias, erro este que a crítica pretende corrigir. Em contrapartida, o que está sendo visado pela Dialética transcendental em especial são os princípios transcendentais, princípios que eliminam todos os limites da experiência e ordenam ultrapassá-los. É nesse sentido que Rohlf (2010, p. 192-193) afirma que a Analítica tem como alvo a metafísica geral, ou ontologia, que investiga o ser enquanto ser, e que lá Kant critica a tentativa de usar as categorias fora do limite da experiência possível ou tomar o fenômeno como a coisa em si. Na Dialética o alvo é diferente, não sendo mais a metafísica geral, mas as disciplinas tradicionais da metafísica especial, a saber, a psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional, as quais dão respectivamente conta da investigação das três principais ideias da metafísica especial, a saber: imortalidade da alma, liberdade e Deus, de acordo com Kant, os verdadeiros fins da metafísica⁴. O objetivo específico da Dialética é, portanto, revelar a ilusão transcendental causada pelos princípios transcendentais

⁴ Sobre essa distinção, Ferraz (2012, p. 633, nota de rodapé nº 25) diz: “sobre o estatuto da metafísica no contexto moderno (enquanto disciplina filosófica), ela dividia-se em *metaphysica generalis*, a qual seria a ontologia propriamente dita, isto é, o estudo do ente enquanto existente, e em *metaphysica specialis*, a qual tratava de esferas específicas e poderia ser dividida em *teologia racional* (tratando do ente infinito – Deus –), *cosmologia* (tratando do ente infinito extenso – a natureza –) e *psicologia racional* (tratando do ente finito pensante – o homem –)”.

e impedir que tais princípios nos enganem. É por isso que mesmo com a Analítica já apresentada, Kant precisa ainda de uma Dialética transcendental, pois cada uma lida com uma espécie de erro distinta.

Para demonstrar essa diferença nas espécies dos erros, Kant apresenta a seguinte explicação. Para ele, os erros na metafísica especial possuem uma motivação, ou causa, específica: trata-se da ilusão transcendental. Como dito acima, o uso transcendental das categorias não possui uma motivação especial e pode ser corrigido pela crítica, já os juízos sobre as ideias metafísicas são motivados por uma ilusão natural e inevitável da faculdade da razão. Na Dialética transcendental Kant não se limita a mostrar que os argumentos metafísicos são falhos, é também sua intenção mostrar de que modo eles estão enraizados na razão humana e, dessa forma, mostrar que não são produzidos arbitrariamente por mero capricho, mas possuem uma origem natural.

A ilusão transcendental é apresentada na *Crítica* ao lado de dois outros tipos de ilusão: empírica e lógica. Ambas diferem da ilusão transcendental em diferentes aspectos. Tomemos primeiro a ilusão lógica, esta, de acordo com Kant, surge da falta de cuidado com a regra lógica (ilusão das inferências falaciosas). A ilusão lógica pode ser criada como um artifício por alguma sofista para confundir as pessoas racionais, mas uma vez aplicada com correção a regra lógica tal ilusão desaparece, sua causa é meramente a ignorância ou a falta de atenção (cf. KrV, B 354). O mesmo não acontece com a ilusão transcendental, mesmo que a crítica transcendental revele a ilusão, ela ainda permanecerá (cf. KrV, B 353).

Nesse ponto, a ilusão transcendental guarda semelhanças com a ilusão empírica. Segundo Kant, a causa da ilusão empírica “se encontra no uso empírico de regras do entendimento, que de resto são corretas, e na qual a faculdade de julgar é desviada do caminho pela influência da imaginação” (KrV, B 352). Tal ilusão não pode ser evitada, é impossível evitar que a lua pareça maior quando surge no horizonte, mesmo sabendo que se trata de uma ilusão; ou, recordando o clássico exemplo do remo imergido na água, é impossível evitar que se apresente, à primeira vista, quebrado, mesmo sabendo que tal ilusão é devida à reflexão da imagem do remo na superfície da água. Do mesmo modo, a ilusão transcendental não pode ser evitada, mesmo que se tenha consciência de que se trata de uma ilusão, pois não se trata aqui de algo que acontece pela ignorância ou falta de conhecimento. Kant descreve a origem da ilusão transcendental da seguinte forma:

Em nossa razão (considerada subjetivamente, como uma faculdade humana de conhecer) residem regras fundamentais e máximas do seu uso que têm o verdadeiro aspecto de princípios objetivos, e fazem com que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento seja

tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas (KrV, B 353).

Embora a ilusão seja inevitável, ou seja, ela nunca cessará mesmo que desvendemos o seu truque, Kant deixa claro que podemos evitar sermos enganados por ela e julgarmos sobre objetos transcendentais. Júlio Esteves chama a atenção para esse ponto, de acordo com ele, é uma crítica comum a Kant dizer que o filósofo não poderia, ao mesmo tempo, defender a necessidade da ilusão e o próprio projeto da *Crítica da razão pura* de desvendar a ilusão. Mas, como no exemplo do remo, saber da existência da ilusão não faz com que ela desapareça, apenas que ela não nos engane mais:

A proposição: “O mundo tem de ter um começo no tempo”, inevitavelmente produzirá em nós a ilusão de que faz sentido, pois, como compreendemos as expressões e os conceitos correspondentes que a compõem, somos natural e inevitavelmente levados a acreditar que compreendemos a proposição como resultado da síntese desses conceitos [...]. Assim, voltando à analogia com o bastão [ou o remo], os esclarecimentos da ciência não podem fazer com que o percebamos como não se entortando quando mergulhado na água, mas podem perfeitamente fazer com que não nos deixemos enganar por essa ilusão inevitável, por exemplo, julgando necessário voltar sempre até o bastão para se certificar de que ele não entortou. Do mesmo modo, poderia bem acontecer que os esclarecimentos e advertências da Crítica fossem incapazes de nos demover da ilusão de que a proposição sobre a necessidade do começo do mundo no tempo faz sentido, mas poderiam impedir que nos deixássemos enganar e levar por aquela ilusão procedendo a uma investigação metafísica sobre o valor de verdade da proposição em questão (ESTEVEES, 2012, p. 508)⁵.

Assim, a Dialética transcendental visa expor a ilusão e seu funcionamento. Por isso, é importante examinarmos a ilusão em sua fonte: a razão pura. O próximo movimento é investigar quais seriam essas regras e máximas subjetivas que, segundo Kant, são tomadas como objetivas pela razão causando a ilusão transcendental.

Ao apresentar a faculdade da razão, Kant segue a divisão proposta na Analítica transcendental para a faculdade do entendimento e a divide em dois tipos de uso: um lógico ou formal e um real ou transcendental (cf. KrV, B 355). Analogamente em seu uso lógico, a razão faz abstração de todo conteúdo do entendimento e é a faculdade de inferir mediatamente. Já em

⁵ Michelle Grier, que dedicou um livro completo ao estudo da ilusão transcendental, também toca nessa questão. Ela nota que, apesar de Kant repetir sempre que essa ilusão é inevitável e necessária, sua filosofia é oferecida como uma forma de remediar os erros (cf. GRIER, 2004, p. 19). Grier sustenta que, para Kant, a ilusão é inevitável, mas isso não significa que necessariamente nos engane, novamente ela recorre a analogia com a ilusão empírica (cf. *ibid.* 129), e cita a passagem em que Kant diz que “essa ilusão (que se pode, todavia, impedir que nos engane) [...]” (KrV B 672).

seu uso real ou transcendental, a razão é, ela própria, a origem de conceitos e princípios (cf. *ibid.*). Veremos mais adiante que não é apenas nesse ponto que a exposição da faculdade da razão se assemelha àquela da faculdade do entendimento.

Todavia, Kant pretende apresentar também um conceito mais geral da faculdade da razão que abranja sob si esses dois usos. Assim, a razão é apresentada como faculdade dos princípios em oposição ao entendimento que já fora apresentado como faculdade das regras: se “o entendimento é a faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, então a razão é a faculdade de unidade das regras do entendimento sob princípios” (KrV, B 359). Mas o que seriam tais princípios e o que significa dizer que eles fornecem a unidade das regras?

De acordo com Kant, podemos entender princípio de duas maneiras, uma em um sentido mais amplo e outra em um sentido mais estrito. Em sentido amplo, o que caracteriza um princípio é o seu uso, dessa forma, princípio pode ser qualquer proposição universal, não importando sua origem, mas seu uso como possível premissa maior em um silogismo ou inferência da razão. Nesse sentido, qualquer proposição do entendimento pode ser também tomada como um princípio mesmo que seja extraída da experiência ou dependentes da intuição pura (cf. KrV, B 356).

Em sentido estrito, por outro lado, o que caracterizará um princípio é a sua origem. Kant define conhecimento por princípios como “aquele em que conheço o particular no universal através de conceitos” (KrV. B 357). Nesse sentido, Kant afirma que todo silogismo é a forma de derivação de um conhecimento a partir de um princípio, pois, “a premissa maior fornece sempre um conceito que faz com que tudo que seja subsumido sob a sua condição seja conhecido a partir dela segundo um princípio” (*ibid.*).

Segundo Esteves, os princípios em sentido amplo podem ser simplesmente proposições gerais obtidas por generalização indutiva, em um processo ascendente, a partir de leis da experiência obtidas pelo entendimento. Mas no sentido estrito os princípios “seriam proposições universais e necessárias a partir das quais seria possível conhecer os objetos em geral *dedutivamente* num procedimento *descendente*” (ESTEVES, 2012, p. 528).

Ora, os conhecimentos do entendimento, quando considerados em si mesmos, não são conhecimentos a partir de conceitos: “Pois eles não seriam sequer possíveis *a priori* se não fizessem intervir a intuição pura (na matemática) ou as condições de uma experiência possível em geral” (KrV, B 357). O entendimento não pode fornecer conhecimento sintético a partir de conceitos, portanto, o conhecimento do entendimento é completamente diferente do conhecimento por princípio *stricto sensu*. Segue-se disso também, que a razão não possui relação direta com a intuição, mas apenas com o entendimento, uma vez que, em seu uso lógico ou formal,

faz abstração de todo o conteúdo do entendimento e se refere diretamente apenas às regras da faculdade do entendimento. Consequentemente, a razão não pode se referir diretamente à experiência.

Kant afirma então que a razão é a faculdade dos princípios e que, por meio deles, oferece uma unidade *a priori* para as regras do entendimento. Essa unidade é chamada de unidade da razão e é diferente da unidade do entendimento. Assim como o entendimento é definido, em seu uso lógico, como a faculdade de julgar (ou de inferir por princípios *lato sensu*), a razão, em seu uso lógico, é definida como faculdade da inferência (ou de inferir por princípios *stricto sensu*). Kant apresenta o procedimento lógico da razão da seguinte forma:

Em toda inferência há *uma* proposição que constitui o fundamento, e *uma* outra, qual seja a conclusão, que é extraída a partir daquela, e finalmente a dedução (consequência), segundo a qual a verdade da última está indelevelmente conectada com a primeira. Se o juízo deduzido já se encontra de tal modo no primeiro que pode ser dele deduzido sem a mediação de uma terceira representação, então a inferência é denominada imediata [...]; eu preferiria denominá-la inferência do entendimento. Se além do conhecimento posto como fundamento, no entanto, outro juízo é ainda necessário para efetuar a conclusão, a inferência se denomina então inferência da razão (KrV, B 360).

Como exemplo do primeiro tipo, Kant usa a proposição “todos os homens são mortais” nela, sem ajuda de uma outra representação, podemos inferir que “alguns mortais são homens” e que “nenhum homem é imortal”. Como exemplo da segunda, Kant cita a conclusão “todos os eruditos são mortais”, tal dedução não está contida na proposição “todos os homens são mortais” ela só seria possível de ser deduzida mediante a um outro juízo intermediário, qual seja, “todos os eruditos são homens”.

Da mesma forma, como o entendimento tem a forma do juízo como seu correspondente lógico, a razão tem a forma do silogismo:

Em todo silogismo eu penso primeiro uma regra (*major*) por meio do entendimento. Em segundo lugar subsumo um conhecimento sob a condição da regra (*minor*) por meio da faculdade de julgar. Finalmente determino o meu conhecimento através do predicado da regra (*conclusio*), portanto a priori, por meio da razão (KrV, B 360).

Como mostra Graham Bird (2006, p. 602) naturalmente a inferência é tomada como um processo progressivo das premissas para a conclusão, mas Kant estende essa noção para uma busca regressiva por premissas ou princípios mais fundamentais. A ideia seria alcançar o fim de um sistema que forneça uma unidade para o conhecimento. Através de silogismos a razão pretende subsumir uma condição sob uma regra universal na premissa maior, no entanto, essa regra universal também está sujeita a ser assumida como uma condição e, portanto, subsumida

sob uma regra ainda mais universal. Assim, do silogismo passa-se a uma série de silogismos (polissilogismo), na qual especificamente cada premissa maior é assumida como conclusão de um silogismo anterior na série (prossilogismo) (cf. KrV, B 387).

O outro uso da razão apresentado por Kant é o uso real ou transcendental. Quando Kant diz que a razão possui um uso real, isso significa que nesse uso ela não toma os conceitos do entendimento como objeto, mas ela mesma produz seus próprios conceitos. E é ao descrever essa função da razão que Kant revela qual seria a sua máxima subjetiva que é tomada como objetiva. Como apresentado mais acima, a razão é a faculdade dos princípios e pretende fornecer uma unidade para as regras do entendimento sob princípios mais universais. No entanto, tal princípio da razão não diz respeito à possibilidade do conhecimento, como é o caso da unidade do entendimento, que é a unidade de uma experiência possível. Ora, uma vez que a razão não se refere diretamente à experiência, e nem é condição de sua possibilidade, seu princípio não pode ser objetivamente válido e conseqüentemente dado numa experiência, mas se trata antes de uma máxima subjetiva da razão.

Como notado acima, ao descrever a faculdade da razão, Kant mostra que, em seu uso lógico, ela procura a condição mais universal de seu juízo, o que faz com que cada premissa maior em um silogismo possa ser também tomada como conclusão de um silogismo anterior e assim buscar subsumi-la sob um princípio mais universal e seguir a série por meio de um prossilogismo. Tal procedimento será usado como pista por Kant para encontrar o que será o fundamento dos princípios transcendentais da razão.

Em outros termos, a razão pretende, nas suas inferências (prossilogísticas), alcançar uma “universalidade do conhecimento segundo conceitos, e o próprio silogismo é um juízo que é determinado *a priori* no inteiro âmbito de sua condição” (KrV, B 378). Kant cita como exemplo o silogismo “todo homem é mortal, Caio é homem, logo Caio é mortal”, segundo o filósofo, é possível, através do entendimento, extrair o juízo “Caio é mortal” da experiência, mas a razão, em sua busca pela universalidade, procura um conceito mais universal que contenha o predicado “mortal”, nesse caso o conceito de “homem”. Em seguida, é subsumido o predicado “mortal” sob essa condição e tenho a premissa maior “todos os homens são mortais”, em que o predicado é pensado em todo o seu alcance, e a partir dela viabilizado o conhecimento de que “Caio é mortal”, em que o predicado é pensado restringindo a um certo objeto particular.

A razão considera a série de inferências em sentido ascendente como uma série completa de condições. Para tomar o condicionado como verdadeiro, é preciso tomar toda a totalidade da série de condições como verdadeira, já que aquele é derivado desta.

Rohlf (2010, p. 197) nota que a razão procura subsumir os fatos dados sobre regras mais gerais, no exemplo de Kant, o fato de Caio ser mortal é condicionado pela sua humanidade. No entanto, tal explicação ainda não é completa, como exige a razão, nesse sentido ela apenas começa a busca da razão por um princípio maior através de uma condição mais universal, e passa de “todos os homens são mortais” para o princípio mais geral de “todos os animais são mortais”, regressando por meio de um prossiologismo.

Da mesma forma, cada conhecimento condicionado do entendimento deve ter uma condição, e essa condição, como é ela mesma condicionada, deve ter também sua condição, e assim segue a mesma série ascendente. O princípio da razão é a busca do fim dessa série para que a unidade do entendimento seja completada. Esse princípio é apresentado por Kant como a busca pelo “incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento” (KrV, B 364). No entanto, Kant afirma que, para que essa máxima do uso lógico da razão se torne um princípio da razão pura, é preciso assumir que, “uma vez dado o condicionado, também é dada (i. e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série de condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada” (ibid.). Isto é, é necessário assumir que o incondicionado possa ser encontrado.

Novamente, seguindo Bird (2006 p. 602), como vimos, a inferência pode ser vista para Kant tanto quanto um progresso das premissas para as conclusões como um regresso para premissas anteriores. O primeiro, no entanto, não teria muita importância nesse contexto, mas o regresso, isto é, a continuação da série pelo lado do fundamento leva à ideia de uma conclusão para a série inferencial, completando sua unidade sistemática. O término dessa série que não precisa mais buscar condições anteriores é o que Kant chama de incondicionado, uma condição primeira que não está sujeita a nenhuma outra condição. Kant conclui da seguinte forma:

Essa quantidade completa do alcance em relação a tal condição se denomina universalidade [...]. O conceito transcendental da razão não é outro, portanto, senão, a totalidade das condições para um condicionado qualquer. Como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condições, e, inversamente, a totalidade das condições é ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razão pode, em geral, ser explicado pelo conceito de incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado (KrV, B 379).

Tal princípio é caracterizado por Kant como sendo sintético, uma vez que se segue analiticamente de um condicionado que ele se refira a alguma condição, mas não está contido no conceito de condicionado que haja uma condição que seja ela mesma incondicionada (cf. KrV, B 364). O primeiro princípio, a busca pelo incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento é uma máxima porque não “contém nada além de uma *diretriz*, de uma

instrução sobre como agir na busca de premissas cada vez mais gerais para fornecer unidade aos juízos do entendimento” (ESTEVES, 2012, p. 538). De acordo com Esteves, o ponto de Kant aqui é o seguinte, o metafísico toma essa máxima lógica subjetiva da razão como válida para os objetos no mundo, assim pretendendo partir deles e ascender, como num prossilogismo, de condição em condição até o incondicionado. A proposta de Esteves para entender como essa máxima dá origem ao princípio da razão, é a análise da diferença entre as frases, ao apresentar o princípio da razão pura como sintético Kant pretende tratá-lo como

[...] um juízo ou enunciado declarativo, ao passo que a máxima lógica tem justamente a forma de um imperativo indicando como a razão deve proceder para fornecer unidade máxima ao conhecimento do entendimento. Ora, talvez Kant tenha querido dizer que também no uso real da razão há uma máxima ou imperativo correspondente indicando como a razão deve proceder na busca das condições últimas dos fenômenos, e, mais importante ainda, que a aplicação dessa máxima está fundada num enunciado declarativo sobre o incondicionado como algo dado. Com efeito, a exigência da razão no uso real, em que ela busca encontrar o incondicionado para os fenômenos condicionados dados, só faz sentido sob o pressuposto de que o incondicionado está dado e, por conseguinte, deve ser buscado. Ora, é justamente esse pressuposto fundamental que de fato se formula numa proposição sintética [...] (ibid., p. 538-539).

Esse é o princípio subjetivo que é tomado como objetivo. A razão possui uma máxima subjetiva de encontrar a unidade para todo conhecimento do entendimento, o incondicionado forneceria tal unidade da razão, mas

[...] tal princípio não prescreve nenhuma lei aos objetos, e não contém o fundamento da possibilidade de em geral conhecê-los como tais; mas é apenas uma lei subjetiva doméstica para reduzir o estoque do nosso entendimento, por comparação de seus conceitos, ao menor número possível destes em seu uso universal, sem que se justifique por isso exigir dos próprios objetos essa unanimidade, que favorece a comodidade e a expansão do nosso conhecimento, ou dar também validade objetiva àquelas máximas (KrV, B 362-363).

As ideias transcendentais são princípios transcendentais, que se diferem do uso transcendental das categorias, pois “ordenam”, por sua própria constituição natural, a ilusão. Dessa forma, não se trata simplesmente de um mal-uso das categorias. Quando abordada de acordo com sua natureza, essa ilusão é transcendental e não transcendente. Seus princípios são revelados como transcendentais a partir do mal-uso que a razão faz deles no processo, como descrito acima, em que toma uma máxima subjetiva como lei objetiva. Por um lado, o uso transcendental das categorias é afirmado ao limitar sua aplicação às intuições sensíveis, fazendo assim um uso imaneente delas, e não transcendente. Por outro lado, o uso transcendente das ideias é corrigido, limitando sua aplicação à dimensão meramente subjetiva de exigência pelo incondicionado, em

um uso “imane” (cf. KrV, B 671), legítmo da razão, e um uso regulativo (cf. KrV, B 672) conforme será abordado no segundo capítulo.

No entanto, ainda é preciso entender como Kant defende que tal ilusão seja inevitável. De acordo com Henry E. Allison (2004, p. 329), um ponto importante para entendermos a questão da inevitabilidade na teoria de Kant sobre ilusão transcendental é a análise da natureza dessas regras e máximas da razão. Como vimos, a máxima da razão que ordena a busca pela unidade do conhecimento é apresentada por Kant como subjetiva, ou seja, diz respeito apenas a uma característica formal da função lógica da faculdade da razão. Nesse sentido, Kant afirma que “o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (KrV, B 364). Allison, seguindo o exemplo de Michelle Grier (2004, p. 119), se refere a esse primeiro princípio como P_1 .

Conforme nota Grier (ibid., p. 119-122), ao se referir a P_1 como um princípio lógico, Kant enfatiza que tal princípio está destinado ao uso meramente formal da razão que abstrai do conteúdo do conhecimento. Nesse sentido, P_1 não pode ser usado em referência a objetos:

P_1 por si só não fornece as bases para juízos *a priori* sobre objetos, pois abstrai todo o conteúdo do conhecimento; simplesmente ordena que a unidade de pensamento seja *buscada*. Por isso, qualquer uso de P_1 como um princípio objetivamente válido, qualquer tentativa de extrair verdades objetivas ou materiais dele é “ilusório” (ibid., p. 121, *tradução nossa*).

Não obstante, Kant defende que essa exigência é tomada pela razão não como subjetiva, mas como objetiva. É nesse ponto que entra P_2 : a “máxima lógica” da razão (P_1) só pode “tornar-se um princípio da razão pura” quando assumimos P_2 , ou seja, “assumindo que, uma vez dado o incondicionado, também é dada (i. e. contida no objeto em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada” (KrV, B 364). Se trata da passagem, como notado acima, de uma necessidade lógica ou subjetiva, para uma suposição objetiva de que há um incondicionado.

Para Allison (2004, p. 330-332), o uso real de P_1 acaba por ser ilusório uma vez que seu uso não pode ser separado de P_2 . A ilusão consiste em tomar a máxima subjetiva P_1 como um princípio objetivo P_2 , e a inevitabilidade de tal ilusão está na inseparabilidade entre os dois princípios, uma vez que não se trata de uma simples confusão entre um e outro, mas do fato de que não é possível assumir P_1 sem ao mesmo tempo assumir P_2 . Poderíamos pensar na tentativa de separação entre P_1 e P_2 , como mostra Allison, defendendo que a busca por condições para um condicionado não necessariamente precisa envolver a suposição de que o incondicionado é dado. Nesse sentido, supõe-se que para que a busca seja razoável não é preciso que haja uma

garantia de sucesso de encontrar o incondicionado ou a série de todas as condições. Mas Allison defende que a questão não é exatamente essa, sobre estar seguro de encontrar todas as condições para um condicionado dado, mas diz respeito à suposição de que essas condições existem. Nesse sentido, parece não ser possível abandonar P_2 (a suposição) sem abandonar P_1 , uma vez que se trata de uma busca por condições. Afirmar Allison:

Afinal, uma “caça às condições” não é como, por exemplo, uma caça a um tesouro escondido, que alguém poderia razoavelmente buscar, embora reconheça que ele possa não existir. Uma vez que o condicionado está relacionado analiticamente a *alguma* condição e essa à sua condição, e assim por diante, não se pode defender coerentemente a possibilidade de haver algo condicionado que carece de condições suficientes (ibid., p. 332, *tradução nossa*).

Dessa forma, não parece ser possível abandonar a suposição de que o incondicionado também é dado junto com o condicionado, e acatar apenas a busca pelo incondicionado evitando a ilusão. Assim, a necessidade natural subjetiva da busca por uma unidade do conhecimento é tomada como objetiva e leva a razão a buscar um incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento. A partir disso ela produz, por si mesma, conceitos que correspondem a esse incondicionado e que são chamados por Kant de ideias transcendentais. Por decorrer da natureza da razão, tal ilusão é inevitável e acaba por nos enganar com um uso transcendente das categorias do entendimento. Dado o seu caráter inevitável, a Dialética transcendental não tem a pretensão de acabar com a ilusão, sua função é, no entanto, revelar como e quando a ilusão acontece de modo a aprendermos a lidar com ela.

2.2 As ideias transcendentais

Para Kant, o que garante a realidade objetiva das categorias é o fato delas “constituírem a forma intelectual de toda experiência” (KrV, B 367). Dessa forma, elas devem sempre poder ser aplicadas a uma experiência possível. Já os conceitos da razão são transcendentais, ou seja, ultrapassam o limite da experiência possível não correspondendo a nenhum objeto empírico. Nesse sentido, Kant afirma sobre os conceitos da razão:

Se contêm o incondicionado, dizem respeito a algo que tem toda a experiência sob si, mas que não pode jamais ser ele próprio um objeto da experiência: algo a que a razão conduz em suas inferências a partir da experiência, e com base no qual avalia e mede o grau de seu uso empírico, mas que não constitui jamais um membro da síntese empírica (KrV, B 367).

Por essa característica Kant chama os conceitos da razão de ideias. Inspirando-se em Platão, pois, segundo Kant, este entendia pela expressão algo que jamais pode ser dado em uma experiência sensível, uma vez que nada na experiência seria congruente a ela. Kant nomeia os conceitos puros da razão de ideias transcendentais.

Platão se servia da expressão ideia de tal modo que se percebe facilmente que ele entendia por ela algo que não apenas jamais é emprestado dos sentidos, mas ultrapassa em muito os conceitos do entendimento de que se ocuparia Aristóteles, já que nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela. As ideias são para ele arquétipos das próprias coisas, e não, como as categorias, meras chaves para a experiência possível (KrV, B 370).

Uma vez apresentada a relação do uso lógico da razão com o seu uso real, é preciso descobrir quais serão as ideias que a razão produz. Para Kant, a razão produz várias ideias, mas três delas são especiais, uma vez que são elas que se relacionam com a ilusão transcendental. Novamente aqui Kant traça uma analogia com o procedimento da Analítica transcendental. Como aconteceu com o entendimento, em relação à dedução das categorias, aqui novamente podemos esperar que o conceito lógico da razão forneça a chave para o transcendental. Nesse sentido, Kant segue um movimento argumentativo bastante parecido com aquele realizado na chamada “dedução metafísica das categorias”, onde das formas dos doze juízos apresentados derivou as doze categorias. Lá, o entendimento como a faculdade de julgar teve seus conceitos, as categorias, derivadas a partir das formas dos juízos, aqui, a razão, como faculdade de inferir, terá seus conceitos, ideias transcendentais, derivados a partir da forma dos silogismos. Kant enumera três tipos de silogismos:

Assim, a relação que representa a premissa maior como a regra entre um conhecimento e a sua condição constitui os diferentes tipos de silogismos. Eles são de três tipos, portanto, assim como os juízos em geral, na medida em que se diferenciam pelo modo como exprimem a relação do conhecimento no entendimento, a saber: silogismos *categóricos*, *hipotéticos* ou *disjuntivos* (KrV, B 361).

Disso Kant conclui que a razão procura um incondicionado em primeiro lugar “da síntese *categórica* de um *sujeito*, em *segundo lugar*, da síntese *hipotética* dos membros em uma *série*, em *terceiro lugar* da síntese *disjuntiva* das partes em um *sistema*” (KrV, B 379). Segundo Rohlf (2010, p. 203), trata-se de uma primeira etapa do argumento kantiano, em que Kant defende que os conceitos da razão precisam ser deduzidos a partir das formas dos silogismos, assim como os conceitos do entendimento foram deduzidos a partir das formas dos juízos. Mas ainda é necessária uma segunda etapa do argumento para explicitar qual seria o conteúdo dessas ideias transcendentais.

Na segunda etapa então, Kant introduz uma ulterior tricotomia. O filósofo afirma que o que há de universal nas relações que nossas representações podem ter, é

[..] (1) a relação ao sujeito, (2) a relação ao objeto (*Object*), sendo que a este ou como fenômenos, ou com objetos (*Gegenstände*) do pensamento em geral. Caso se ligue essa subdivisão com a primeira, então toda relação das representações, a partir da qual podemos elaborar um conceito ou uma ideia, é de três tipos: (1) a relação ao sujeito, (2) ao diverso do objeto (*Object*) no fenômeno, (3) a todas as coisas em geral (KrV, B 391).

Sobrepondo essa nova divisão sobre a anterior, Kant chega a três classes de ideias transcendentais que dizem respeito à unidade incondicionada (categórica) do sujeito pensante que é objeto da psicologia racional; à unidade incondicionada da série (hipotética) das condições dos fenômenos, objeto da cosmologia racional; e no terceiro caso, à unidade incondicionada das condições de tudo aquilo que pode ser pensado (sem elementos residuais, isto é, sem ulteriores disjunções), objeto da teologia racional.

Uma questão que podemos colocar é a de como Kant sustenta que a forma lógica da razão possa servir como origem das ideias transcendentais. Como dito, o argumento de Kant aqui segue o mesmo procedimento da Analítica transcendental que, de acordo com ele, “nos deu um exemplo de como a mera forma lógica de nosso conhecimento pode conter a origem dos conceitos puros *a priori* que representam objetos anteriores a toda experiência” (KrV, B 377). É interessante analisarmos o argumento de Kant.

Na Analítica transcendental se tratava da forma dos juízos, na Dialética, Kant espera que as formas dos silogismos cumpram o mesmo papel. Kant supõe que o procedimento aqui é novamente válido uma vez já foi válido na Analítica. O que sustenta a validade do argumento na Analítica?

Para Kant, o uso lógico e o uso transcendental do entendimento têm as mesmas ações e funções, o que justifica a derivação das categorias a partir das formas dos juízos. Vejamos em linhas gerais como se dá o argumento de Kant. Conhecida entre os comentadores como Dedução Metafísica, o argumento consiste em defender que a “mesma função que dá unidade às representações *em um juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição*” (KrV, B 104-105). Para Kant, uma função “é a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum” (KrV, B 93): os conceitos se baseiam nelas, pois são representações comuns que nunca se referem diretamente a um objeto, mas a outras representações como intuições ou outros conceitos. O uso que o entendimento faz dos conceitos é o de julgar por meio deles, dessa forma, os “juízos são, assim, funções da unidade de nossas representações” (KrV, B 94).

Em cada juízo há um conceito que vale por muitos e sobre estes muitos ele abarca ainda uma representação dada que, por sua vez, refere-se imediatamente ao objeto. Assim, por exemplo, no juízo “*todos os corpos são divisíveis*”, o conceito de divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, ele se refere particularmente, aqui, ao conceito de corpo, e este, por seu turno, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Estes objetos, portanto, são representados mediatamente por meio do conceito de divisibilidade (KrV, B 93-94).

Assim, podemos reduzir as ações do entendimento à juízos e o entendimento pode ser tratado como faculdade de julgar. Desse modo, todas as funções dos juízos resumem as funções do entendimento (cf. KrV B 94). Kant apresenta então uma lista dessas funções, acreditando que, se abstrairmos o conteúdo de um juízo, considerando apenas a sua forma, encontraremos a função do entendimento (cf. KrV B 95). Daí Kant nos apresenta sua primeira tábua. A tábua é apresentada com quatro títulos, cada um contendo três formas sob si: sob o título da quantidade os juízos podem ser universais, particulares e singulares; sob o título da qualidade podem ser afirmativos, negativos e infinitos; sob o título relação podem ser categóricos, hipotéticos e disjuntivos; sob o título da modalidade podem ser problemáticos, assertórico e apodíticos.

Na segunda parte do argumento Kant introduz a importante noção de síntese: a lógica transcendental recebe da estética transcendental o diverso da intuição que fornece o conteúdo ou a matéria para o conceito do entendimento; “a espontaneidade do nosso pensamento exige, no entanto, que esse diverso seja primeiramente, de um certo modo, percorrido, incorporado e conectado, para somente assim produzir-se um conhecimento” (KrV, B 102). Kant dá à essa ação o nome de síntese. Em sentido mais geral, ele define síntese como “a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento (KrV, B 103).

Embora Kant afirme que a síntese é um mero efeito da imaginação, é o entendimento que eleva a síntese a conceitos, e a síntese pura (quando o diverso é dado *a priori* e não empiricamente) fornece o conceito puro do entendimento (cf. KrV, B 104). Assim, na lógica geral, diversas representações são reunidas sob um conceito analiticamente, ao passo que, na lógica transcendental, a síntese pura das representações é colocada sob conceitos puros do entendimento. Kant defende que as mesmas função e ações do entendimento que realizam a unidade analítica na lógica geral, realizam a unidade sintética na lógica transcendental. Kant resume da seguinte forma:

A mesma função que dá unidade às representações *em um juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição* e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento. O

mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos – por meio da unidade analítica – a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, em virtude do qual elas são denominadas conceitos puros do entendimento e se referem *a priori* a objetos, algo que a lógica geral não podia realizar (KrV, B 104-105).

Assim, Kant demonstra um princípio comum tanto para o uso lógico quanto para o uso transcendental do entendimento que justifica a dedução das categorias a partir das formas lógicas dos juízos “pois nessas funções o entendimento se vê completamente exaurido, e sua faculdade, inteiramente mensurada” (ibid.). Portanto, teremos doze categorias, assim como tínhamos doze funções de juízos. Seguindo a ordem em que apresentamos as funções dos juízos, as categorias são, respectivamente: sob o título da quantidade temos unidade, pluralidade e totalidade; sob o título da qualidade temos realidade, negação e limitação; sob o título da relação temos em primeiro inerência e subsistência, em segundo causalidade e dependência e em terceiro comunidade; sob o título de modalidade temos possibilidade-impossibilidade, existência-não existência e necessidade-contingência.

Como vimos acima, Kant deriva as ideias transcendentais de maneira semelhante a partir da forma dos três silogismos. A importância da dedução metafísica das categorias para a das ideias não para por aí, pois, como nota Norman Kemp Smith (2003, p. 451), as três formas às quais a ideia de incondicionado é relacionada, acabam por serem apresentadas pelas três formas já vistas como as categorias (e os juízos) da relação. Nesse sentido, Kant afirma que a tábua das categorias não surgiu a partir de uma investigação aleatória, mas de um princípio, a saber, a faculdade de julgar (cf. KrV, B 106). No entanto, alguns comentadores apontam algumas dificuldades nesse ponto. Para citar alguns, J. Michael Young (2009, p. 136), por exemplo, observa que Kant só pode “alegar que a sua segunda tábua é sistemática somente porque ele assume que a sua primeira o é. No entanto, de forma curiosa, ele não oferece explicação alguma da ideia ou do princípio subjacente à primeira tábua”. Segundo Kemp Smith (2003, p. 189-190), Kant já tinha em mente a tábua das categorias ao formular argumento da dedução metafísica, assim, além da tábua dos juízos influenciar a tábua das categorias, a tábua dos juízos acabou por ser influenciada pelas categorias que Kant pretendia deduzir a partir dela.

Sobre as categorias da relação em específico, Bennett (2016, p. 98) afirma que elas não correspondem aos juízos da relação. Juízos de tipo categórico não têm como única função atribuir propriedades à uma substância, e juízos hipotéticos podem indicar outras relações que não a relação causal, como por exemplo, a relação não causal no juízo hipotético “se é um triângulo, então a soma de seus ângulos internos é de 180°” (cf. GUYER, 2010, p. 128). Por fim, Bennett

ainda acredita que o conceito de comunidade pode ser construído a partir do de causalidade. Nesse sentido, mesmo se assumirmos que a tábua dos juízos de Kant é válida, poderíamos aceitar a dedução das outras nove categorias, mas as categorias da relação ficariam de fora pois não se relacionam como deveriam com às formas dos juízos correspondentes. Isso, segundo Bennet explicaria, o fato de Kant dedicar um outro capítulo para defender a indispensabilidade dos conceitos de substância, causalidade e comunidade, o que ocorre no capítulo da *Crítica da razão pura* intitulado “Sistema de todos os princípios do entendimento puro”, “frequentemente visto como como uma tentativa de provar que cada uma das categorias é *a priori* aplicável à experiência” (BENNETT, 2016, p. 98, *tradução nossa*). No entanto, pensa Bennett, Kant supostamente já teria feito isso na Dedução metafísica e na Dedução transcendental, e o fato dele dedicar-se nesse capítulo mais às categorias da relação do que às outras mostra que, por não corresponderem exatamente à tábua dos juízos, eram as categorias que mais precisavam dessa argumentação.

Voltando às ideias da razão, e à sua derivação a partir dos silogismos, frisamos desde já que as ideias às quais Kant chega, a saber, alma, mundo e Deus, são objetos das três principais disciplinas da metafísica especial, respectivamente psicologia, cosmologia e teologia racional. Tais objetos serão abordados na parte seguinte da Dialética transcendental, em que a cada um deles Kant dedicará um capítulo. Alguns comentadores acusam Kant de certa arbitrariedade ao realizar essa dedução. É o caso de Bennett (1974, p. 258) que afirma que os problemas abordados na Dialética por Kant não refletem a estrutura da razão, mas antes são problemas sobre os quais os filósofos acadêmicos da época de Kant se dedicavam. Kemp Smith diz que Kant interpreta a razão natural de acordo com sua formação, ou seja, seu pensamento cristão e a filosofia de Wolff se tornaram uma “segunda natureza”: “Ele transforma as ciências metafísicas, em sua forma wollfiana, em ilusões inevitáveis da mente humana” (KEMP SMITH, 2003, p. 436, *tradução nossa*). De acordo com Bird (2006, p. 602), a conexão entre as formas dos silogismos e os tópicos da Dialética transcendental não é clara e é artificial. Apesar dessas críticas, pareceu necessário ao desdobramento desta pesquisa tentar mostrar – sem a pretensão de justificá-lo – o intuito, ou, ao menos o andamento das páginas iniciais da Dialética.

2.3 A ideia de Deus

Voltamo-nos agora para a argumentação de Kant sobre a origem da ideia de Deus em específico, como uma ideia necessária e natural da razão, tal como é apresentado na segunda e terceira seção do capítulo sobre o Ideal da razão pura. Além disso, tentaremos relacionar essa

teoria com a da ilusão transcendental apresentada anteriormente tentando identificar uma unidade entre o primeiro livro da Dialética transcendental e o Ideal transcendental. Para isso é preciso entendermos como a ilusão transcendental opera no que diz respeito à ideia de Deus, e como Kant estabelece a relação entre essa ideia e o silogismo disjuntivo. Mas, antes, é interessante apresentar de maneira geral o *status* que a ideia de Deus toma em Kant em relação com os seus predecessores racionalistas.

Para Otfried Höffe (2010, p. 301-303) existe uma mudança de paradigma sobre o conceito de Deus em Kant ao longo de sua trajetória intelectual. É verdade que ainda algumas passagens da *Crítica da razão pura* acenam para um significado metafísico tradicional, como quando Kant se refere a tal conceito como “a coisa que contém a mais elevada condição de possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ser de todos os seres)” (KrV, B 392) ou como um “ideal, um conceito que inclui e coroa todo o conhecimento humano” (KrV, B 699)⁶. No entanto, a *Crítica da razão pura* conclui, por assim dizer, uma transformação radical desse conceito que já se inicia nas obras pré-críticas. Höffe nota que essa mudança na *Crítica* não é exclusiva da Dialética transcendental, onde está concentrada as críticas de Kant à metafísica especial, mas já é uma conclusão da epistemologia kantiana apresentada na Estética e na Analítica.

Damos destaque para cinco dos aspectos fundamentais que Höffe aponta nessa mudança de paradigma: em primeiro lugar o conceito de Deus não mais funciona como fundamento de nosso conhecimento⁷; em segundo lugar, o próprio conhecimento de Deus é impossível, assim como provar sua existência; em terceiro lugar “Deus permanece um conceito ‘problemático’ ou limite para a razão teórica, porque não podemos saber nem que ele existe nem que não existe” (HÖFFE, 2010, p. 302, *tradução nossa*); em quarto lugar, Kant demonstra que o conceito de Deus é necessário graças as próprias demandas do pensamento; e finalmente, em quinto lugar, Kant também procura demonstrar um status positivo para o conceito de Deus diferente do tradicional: “a primeira *Crítica* desloca o significado epistemológico tradicional do conceito de Deus em favor de um puramente regulador [...]” (ibid., p. 303, *tradução nossa*).

Sinal da nova perspectiva teórica é também o fato de que, embora o capítulo do Ideal transcendental tenha como foco as três provas da existência de Deus, antes disso há duas seções

⁶ Tese essa que, já típica da escolástica e também é retomada por Leibniz, aparece nos escritos pré-críticos de Kant, como na Nova elucidação (1755), O único argumento possível para a demonstração de Deus (1763), e Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral (1764).

⁷ Tese que também já aparece no período pré-crítico.

com um objetivo distinto: descrever a origem racional – em sentido dialético – da ideia de Deus. Segundo Grier (2010, p. 266) o objetivo de Kant na segunda e terceira seção do Ideal transcendental é iluminar os argumentos da razão especulativa na inferência de um ser supremo. De maneira específica, Kant quer demonstrar duas coisas: que a ideia de um *ens realissimum* é uma ideia necessária da razão humana quando tratamos da possibilidade das coisas particulares; e que existe uma confluência dessa ideia com a ideia de um ser necessário. No entanto, o modo como abordamos o argumento kantiano depende da maneira como entendemos a relação entre essas duas seções. Peter F. Strawson (1995, p. 221), por exemplo, sugere que cada seção apresenta uma teoria distinta sobre a origem da ideia de Deus. Grier (2010, p. 266), por outro lado, defende que ambas as seções são essenciais para Kant defender a origem racional da ideia de Deus.

De fato, Grier (2004, p. 232) admite que a exposição de Kant sobre a necessidade da ideia de Deus é difícil de acompanhar e por isso, à primeira vista, realmente parece ter duas descrições distintas sobre a origem da mesma ideia, como sugere Strawson. A causa dessa confusão está nos próprios objetivos de Kant, sobre a origem da ideia de um *ens realissimum* e a sua necessidade. Porém, essa visão da dupla exposição apresenta alguns problemas, destaca Grier (ibid., p. 233). Em primeiro lugar, essa visão impossibilita traçar uma fonte racional que faz dessa ideia uma ideia necessária e inevitável, pois assim Kant parecia sugerir que a ideia surge de uma maneira ou de outra ou até mesmo de duas maneiras diferentes. Em segundo lugar, cada descrição apontaria para uma ideia distinta: na segunda seção a ideia seria a de uma totalidade de realidade, que nos forçaria a conceber um *ens realissimum*; já na terceira o que nos leva a aceitar essa ideia é a exigência da razão por assumir alguma coisa incondicionalmente necessária. Nada indicaria, a princípio, uma identidade entre as ideias de um todo de realidade e um ser incondicionalmente necessário. Sem essa coincidência, Kant não poderia argumentar que a ideia de Deus é gerada naturalmente pela razão. Por isso parece improvável Kant estar pensando em coisas distintas. Nesse sentido, Grier acredita que Kant está oferecendo duas partes para um mesmo argumento:

Na primeira parte (segunda seção), Kant quer mostrar que o ideal de Deus (um *ens realissimum*) é gerado ou baseado em uma ideia natural ou necessária de um *totum realitatis*, a totalidade de toda a realidade. Aqui, o objetivo de Kant é descrever a origem racional da ideia de um *ens realissimum*, bem como a falácia ou sub-repção envolvida sempre que tratamos essa ideia como se referindo a um objeto real. Na segunda parte, terceira seção, Kant se preocupa em mostrar por que, dada a inadequação de hipostasiar a ideia, somos de alguma forma constrangidos a fazê-lo e, ainda mais, a personificá-la (ibid., p. 234-235, tradução nossa).

Allen Wood (1978, p. 27) também parece pensar assim. De acordo com ele a ideia de Deus para Kant, assim como as ideias da alma e do mundo, também surge da busca da razão pelo incondicionado. Pensar o incondicionado em relação ao fenômeno, que sempre é dado como condicionado em uma experiência, leva à ideia de um ser necessário (terceira seção). No entanto, Wood defende que esse conceito não corresponde satisfatoriamente a uma ideia de Deus para Kant, por isso é preciso um conceito de um ser perfeito (segunda seção).

Mas tanto Wood (ibid., p. 27) quanto Grier (2004, p. 230) também ressaltam que esse argumento, como Kant o expõe na segunda seção, apresenta uma configuração racionalista. Isso chamou a atenção de vários comentaristas que acusaram Kant de um retorno pré-crítico ao racionalismo dogmático que o antecedeu, marcado pela filosofia de Leibniz, Wolff e Baumgarten. Sobre o argumento, F. E. England (1968, p. 120) afirma que Kant pensa o Ideal no sentido racionalista tradicional, e Kemp Smith (2003, p. 522) diz que é o argumento apresentado nessa parte é o mais racionalista de toda a *Crítica*. Por outro lado, Wood nota, corretamente, na opinião de Grier, que Kant quer demonstrar a origem racional e a inevitabilidade da ideia de Deus, não se tratando, portanto, de demonstrar um processo psicológico, através do qual cada um chega à ideia de Deus. Antes Kant pretende mostrar

[...] como o conceito de um ser supremamente real surge natural e até mesmo inevitavelmente ao trabalhar com as implicações de um conjunto de pressuposições metafísicas comumente aceitas. Poderíamos dizer que o projeto não é o de descrever como as pessoas de fato chegam a ter um conceito de Deus, mas sim de mostrar porque qualquer um que pense filosoficamente o teria (WOOD, 1978, p. 62, *tradução nossa*).

Para Grier (2004, p. 231), Wood interpreta bem quando diz que Kant pretende ligar a ideia de Deus até sua fonte filosófica/especulativa; mas Kant não se limitaria a isso, visando também explicar a dialética da razão que nos faz passar de princípios aceitáveis até um ideal que traz a ilusão de ser objetivamente real, ou seja, mostrar que uma ideia que é necessária à nossa razão é transformada em uma suposição de um ser singular primordial.

É nesse sentido que abordaremos o argumento de Kant aqui, tratando as duas seções como duas partes de um mesmo argumento, onde em um primeiro momento Kant demonstra a origem racional da ideia de um *ens realissimum* e em um segundo momento a crítica da falácia de tomarmos essa ideia como se referindo a um objeto real e, ao mesmo tempo, o porquê de sermos impelidos a fazê-lo ao identificá-la com a ideia de um ser absolutamente necessário.

2.3.1 O *Ens realissimum*

O ponto de partida de Kant no argumento da segunda seção é o processo de determinação completa de uma coisa singular, a partir do princípio de determinação completa. Tal princípio pressupõe a ideia de totalidade da realidade que, de acordo com Kant, é responsável por nos levar à suposição de uma ideia de um *ens realissimum*, ou seja, um ser de toda realidade. Mas do que se trata esse princípio de determinação completa? Kant o apresenta em oposição ao princípio de determinabilidade, sob o qual todo conceito está submetido. O princípio de determinabilidade diz que “de dois predicados contraditoriamente opostos um ao outro apenas um poderia servir-lhe [ao conceito]” (KrV, B 599). Assim, o conceito permanece indeterminado em relação àquilo que não está contido nele mesmo. Esse princípio, no entanto, é meramente lógico tendo como base o princípio de não contradição, e diz respeito apenas a conceitos. Para Kant, ser “meramente lógico” significa também abstrair de todo conteúdo e considerar apenas a forma lógica.

Béatrice Longuenesse (2005, p. 214) mostra como Kant apresenta o princípio de determinação completa em oposição ao princípio de determinabilidade. De acordo com a interprete, Kant coloca a determinação como oposto à abstração, nesse sentido, determinação é tomada como sinônimo de especificação: determinar um conceito é especificá-lo atribuindo um novo predicado que não era anteriormente pensado no sujeito. Como no exemplo de Longuenesse, ao adicionarmos o predicado ‘racional’ ao sujeito ‘animal’, especificamos esse conceito que antes era indeterminado no que diz respeito a esse ponto. O procedimento de determinação pode continuar até uma representação completamente determinada, essa representação, no entanto só poderia ser um objeto singular.

Ainda segundo Longuenesse (ibid., p. 215), pensar isso em Kant nos leva a dois pontos aparentemente contraditórios. Por um lado, para Kant essa representação individual só pode ser uma intuição. Por outro lado, Kant diz que um objeto da intuição é indeterminado: o “objeto indeterminado de uma intuição empírica se denomina *fenômeno*” (KrV, B 34). Para Longuenesse essa ambiguidade tem a ver com a relação de Kant com seus antecessores racionalistas: para Kant apenas intuições sensíveis são singulares, conceitos não são, logo apenas intuições podem ser completamente determinadas. Mas ao mesmo tempo o processo de especificação ou determinação é uma operação conceitual, pois só por conceitos nós conhecemos um objeto determinadamente, e de modo mais determinado quanto mais nossos conceitos forem especificados. É esse duplo significado de determinação que faz Kant adotar o princípio de determinação completa.

De acordo com Kant, o princípio de determinação completa é bastante diferente do determinabilidade e não é meramente lógico. O princípio de determinação completa vai além de considerar os predicados entre si e os considera em relação com a possibilidade total, em relação com o conjunto completo de predicados das coisas em geral, levando em consideração não apenas a forma lógica, mas também o conteúdo. Desse modo, o princípio de determinação completa contém uma pressuposição transcendental: pressupõe aquilo que contém a matéria para toda possibilidade das coisas particulares. Para podermos determinar uma coisa completamente devemos comparar com o conjunto completo de todos os predicados possíveis. Assim, precisamos da “ideia do *conjunto completo de todas as possibilidades*, na medida em que serve de fundamento, como a condição, à determinação completa de todas as coisas” (KrV, B 601). Como nota Grier “esta visão geral, de que as ideias da razão funcionam como pressupostos necessários para a direção do entendimento, fornece a base para a ‘transição’ do princípio da determinação completa para o que em última análise se torna a ideia de Deus” (GRIER, 2004, p. 235, *tradução nossa*).

Consequentemente, para conhecer alguma coisa completamente é preciso ter como pressuposto o todo o possível, e através dele determiná-la, seja afirmativa ou negativamente. Essa ideia como conjunto completo de todos os predicados possíveis em geral, para Kant, exclui aqueles conceitos derivados e contraditórios refinando-se em “um conceito determinado completamente *a priori*, tornando-se assim o conceito de um objeto singular completamente determinado através da mera ideia, e tendo de ser denominado, portanto, um ideal da razão pura” (KrV, B 602). Grier (2004, p. 236) entende que com “objeto singular” Kant está tentando chamar atenção para o fato de que a ideia de um conjunto total de toda possibilidade, por conter todos os predicados possíveis abrange tudo, e por isso é uma ideia de uma entidade singular.

É interessante analisarmos nessa altura o que Kant quer dizer com ideal da razão pura. Para Kant, categorias são conceitos que “sempre podem ser expostos *in concreto* quando aplicados aos fenômenos” (KrV, B 595). Já uma ideia é “um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto pode ser dado nos sentidos” (KrV, B 383). Kant apresenta o ideal em geral como aquilo que está ainda mais distante da realidade objetiva que as ideias, e é a ideia *in individuo*, ou seja, “uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada através da ideia” (KrV, B 596). Um ideal serve como um modelo singular, um padrão individual de medida, aquilo que é inteiramente perfeito em sua espécie, para, a partir dele, avaliar o grau de carência do imperfeito. Assim se assemelha com as ideias do entendimento divino de Platão, mas sem a sua força criadora, possuindo, porém, uma “*força prática* (como princípios regulativos) e ser-

vem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas *ações*” (KrV, B 597). Um ideal transcendental, como nota Höffe (2010, p. 305), é aquele que executa essa mesma tarefa, mas para a experiência como um todo. Se trata de um ideal que funciona como fundamento da determinação completa de tudo o que existe, pois tem em si o conjunto completo de todos os predicados possíveis das coisas.

A discussão sobre o processo de determinação é esclarecedora sobre o modo como Kant apresenta a relação entre o ideal e o silogismo disjuntivo:

A determinação lógica de um conceito através da razão se baseia em um silogismo disjuntivo no qual a premissa maior contém uma divisão lógica (a divisão da esfera de um conceito universal), a premissa menor limita tal esfera até uma parte e a conclusão determina o conceito por meio desta (KrV, B 604-605).

De acordo com Wood (1978, p. 51), ao apresentar essa relação, Kant tem em mente um silogismo do tipo: A é ou F ou G; A não é G; logo A é F. Onde a premissa maior desse silogismo toma um indivíduo que deve ser determinado (A), e o compara com o todo da realidade representado como dividido em duas partes, sendo essa divisão mutuamente exclusiva, fazendo parte de um conjunto completo de possibilidades (ou F ou G). A premissa menor, por sua vez, determina o conceito do indivíduo (A) limitando-o: “A não é G”. A conclusão atribui ao indivíduo A o predicado restante: “logo A é F”.

Aqui Kant está pretendendo relacionar esse raciocínio silogístico com o princípio de determinação completa. Para que algo possa ser determinado completamente, precisa ser comparado com a soma de todos os predicados possíveis. Logo, o conceito universal que deve ser usado no processo de determinação completa, afirma Kant, é o conceito de uma realidade em geral:

[...] assim, a premissa maior transcendental da determinação completa de todas as coisas não é outra coisa senão a representação do conjunto completo de toda realidade: não apenas um conceito que compreende todos os predicados sob si, no que diz respeito ao seu conteúdo transcendental, mas que os compreende em si (KrV, B 605).

Allison (2004, p. 401) nota que Kant parece estar sugerindo aqui – ao afirmar que o conceito de toda realidade não “compreende todos os predicados sob si”, mas que os “compreende em si” – que, no processo silogístico de determinação completa, a estrutura lógica da premissa maior transcendental é semelhante à de uma intuição e não à de um conceito. Em seguida, Kant afirma que

[...] a determinação completa de cada coisa se baseia na limitação desse *toda* da realidade, na medida em que *algo* do mesmo é atribuído à coisa, e o resto

é excluído, o que concorda com o *ou-ou* da premissa maior disjuntiva e com a determinação do objeto por meio de um dos membros dessa divisão na premissa menor” (KrV, B 605).

O próximo passo na argumentação de Kant é a apresentação do conceito de *omnitudo realitatis* ou um todo de realidade. Para isso, Kant parte da observação de que não podemos conceber uma negação sem termos a afirmação contrária como seu fundamento:

Todos os conceitos de negação, portanto, são conceitos derivados, e a realidade contém os data e, por assim dizer, a matéria ou o conteúdo transcendental para a possibilidade e a determinação completa de todas as coisas. Se, pois, a determinação completa está fundada, em nossa razão, em um substrato que contém como que a inteira provisão de conteúdo da qual podem ser extraídos todos os predicados possíveis das coisas, então esse substrato não é outro senão a ideia de um todo de realidade (*omnitudo realitatis*) (KrV, B 603-604).

Allison (2004, p. 399) nos diz que para entendermos essa passagem para o todo de realidade é necessário nos atermos para o modo como Kant entende “realidade” aqui. De acordo com ele, Kant está pensando realidade não como a existência de uma coisa, mas como sua natureza positiva, que define aquilo que é. As coisas só se diferem da realidade suprema, portanto, a partir das negações. Toda diversidade entre realidades então é limitação da realidade suprema.

Finalmente, temos a passagem da *omnitudo realitatis* para o *ens realissimum*:

Através dessa posse total da realidade no entanto, também é representado o conceito de uma coisa em si mesma como completamente determinado, e o conceito de um *entis realissimi* é o conceito de um ser singular, pois um dentre todos os predicados opostos possíveis, qual seja, aquilo que pertence absolutamente ao ser, é encontrado em sua determinação (KrV, B 604).

Segundo Grier (2004, p. 244), fica claro para Kant que a necessidade da ideia de um todo de realidade não é suficiente para afirmar a existência de um *ens realissimum* e Kant argumenta que essa ideia não corresponde a nenhum objeto dado. Para Kant, tudo o que foi feito até aqui não deve ser tomado como uma prova da existência de um ser conforme o ideal, mas antes foi uma análise de como a ideia do *ens realissimum* é alcançada a partir do processo de determinação completa. Assim, Kant mostra como o ideal surge, mas não defende sua existência, de fato apenas sua ideia precisa ser pressuposta:

É evidente por si mesmo que, com vistas a esse seu propósito, qual seja, o de simplesmente representar-se a necessária determinação completa das coisas, a razão não pressupõe a existência de tal ser conforme o ideal, mas apenas a ideia do mesmo, de modo a derivar de uma totalidade incondicionada da determinação completa a condicionada, i. e., a totalidade do que é limitado” (KrV, B 605-606).

Kant também diz que a razão apenas permite essa ideia transcendental “como *conceito* de toda realidade, no fundamento da determinação completa das coisas em geral sem pretender que toda essa realidade seja objetivamente dada ou constitua ela própria uma coisa” (KrV, B 608). Ou ainda, que essa é “uma mera invenção pela qual reunimos e realizamos o diverso de nossa ideia em um ideal como um ser singular (ibid.). E Allison (2004, p. 404) também ressalta que até aqui Kant pretendeu demonstrar apenas a necessidade da ideia de um *ens realissimum*, não a existência do próprio *ens realissimum*. Mas isso não é suficiente para Kant, pois não basta apenas descrever o comportamento da razão, é preciso também explicar a origem dessa ilusão

[...] pois o ideal de que falamos está fundado em uma ideia natural e não meramente arbitrária. Por isso eu pergunto: como a razão é levada a considerar toda possibilidade das coisas como derivada de uma única que lhes serve de fundamento, qual seja, a da realidade suprema, e a pressupor esta última, então, como contida em um ser originário singular? (KrV, B 609).

A resposta a essa pergunta apresentada por Kant corresponde à segunda parte da nossa divisão, isto é, à crítica da falácia de tomarmos essa ideia como se referindo a um objeto real e, ao mesmo tempo, ao porquê de sermos impelidos a fazê-lo, ao identificá-la com a ideia de um ser absolutamente necessário. Tarefa que Kant cumpre no restante da segunda seção e no decorrer da terceira.

2.3.2 A hipóstase e o Ser absolutamente necessário

O que nos leva a supor a existência de um ser correspondente ao ideal pode ser encontrado se relacionarmos a discussão atual com a discussão anterior sobre a ilusão transcendental? É essa ilusão que nos leva a hipostasiar essa ideia, ou seja, considerar a existência de um objeto correspondente a ela. E é desse processo que surge o objeto da teologia racional, mas como esse objeto nunca é dado em uma experiência, o conhecimento só pode ser buscado por meios racionais. Para Kant, se hipostasiamos a nossa ideia,

[...] podemos determinar o ser originário, por meio do mero conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, todo-suficiente, eterno etc. em uma palavra, em sua incondicionada completude através de seus predicamentos. O conceito de tal ser é aquele de Deus, concebido em sentido transcendental; e o ideal da razão pura é, assim o objeto de uma *teologia* transcendental (KrV, B 608).

Como sugere Allison (2004, p. 404) o conceito do *ens realissimum* deve ser visto como um produto da ilusão transcendental, e de modo a demonstrar isso ele resgata a discussão sobre

P_1 e P_2 , isto é, entre a busca pelo incondicionado e a suposição de que ele é dado. Segundo Allison, o movimento que vai do conjunto completo de toda possibilidade para a *omnitudo realitatis* e dela para o *ens realissimum* está relacionado com esse comprometimento com P_2 . Dessa forma, P_1 fundamenta a busca por condições, nesse caso em específico, na determinação completa de um indivíduo e, aqui também, essa busca envolve a suposição de que a totalidade completa das condições, isto é, P_2 seja dado. No entanto, assumir isso é o mesmo que assumir que a *omnitudo realitatis* é dada, ou, quando considerada como algo singular, o *ens realissimum*. Isso quer dizer que, na determinação completa de um indivíduo, P_1 fundamenta a busca por condições que envolve a suposição de que P_2 , ou o *ens realissimum*, seja dado. O *ens realissimum* então, “como um produto subjetivamente necessário da razão pura, é também um produto da ilusão transcendental” (ibid., tradução nossa).

É importante lembrar que a ilusão transcendental e o erro são coisas distintas e que podemos escapar do erro, mas a ilusão é inevitável. É preciso entender então como essa distinção funciona na altura da discussão sobre o *ens realissimum*. Além disso, também vimos que Kant deixa claro que a suposição da ideia do *ens realissimum* no processo de determinação completa não é uma defesa da existência de um ser correspondente a essa ideia, apenas a ideia é necessária. A base do erro metafísico, como mostra Allison (ibid., p. 405), está em assumir que existe um objeto correspondente a ideia de um *ens realissimum*, ou seja, na hipóstase dessa ideia. A questão agora é entender como acontece essa hipostasiação, a exposição de Kant sobre esse ponto, como veremos, é bastante rápida, mas muito densa. Allison (ibid., p. 405) fornece uma análise detalhada sobre esse processo na discussão sobre a origem da ideia de Deus. Defende que ele envolve uma relação entre pressupostos do realismo transcendental e a ilusão transcendental. No que se segue pretendo reconstruir a análise do comentador.

Em resposta a sua pergunta sobre como a razão é levada a considerar a possibilidade das coisas como derivada de uma única que é pressuposta como contida no *ens realissimum* (cf. KrV B 609), Kant apresenta um princípio que recupera teses da Analítica transcendental. De acordo com ele, a possibilidade dos objetos dos sentidos não depende apenas dos objetos, depende também do pensamento. O pensamento contribui com a forma do fenômeno que pode ser pensada *a priori*, mas é necessário também a matéria que precisa ser dada na experiência. Para a determinação completa desse objeto dos sentidos, é preciso que ele seja comparado com todos os predicados dos fenômenos e, através deles, ser representado afirmativa ou negativamente. O real, que constitui a própria coisa no fenômeno, precisa ser dado em uma experiência, “e como aquilo em que é dado o real de todos os fenômenos, por outro lado, é a experiência única que a tudo abarca, então a matéria para a possibilidade de todos os objetos dos sentidos

tem de ser pressuposta como dada em um conjunto completo” (KrV, B 610), e é na limitação desse conjunto completo que está a possibilidade dos objetos empíricos. Como apenas os objetos dos sentidos podem nos ser dados, e só podem em uma experiência possível, Kant conclui: “nada é *para nós* um objeto caso não pressuponha o conjunto completo de toda a realidade empírica como condição de sua possibilidade” (ibid.).

O ponto de partida de Allison (2004, p. 405-406) é a questão sobre como a existência é atribuída ao *ens realissimum*. Como vimos, a apresentação de Kant, quando ele diz que, “a matéria para a possibilidade de todos os objetos dos sentidos tem de ser pressuposta como dada em um conjunto completo, sobre cuja limitação tem de basear-se toda a possibilidade de objetos empíricos” (KrV, B 610), equivale, na visão de Allison, a defender que algo como a *omnitudo realitatis* deve ser pressuposto em um nível empírico, levando em consideração a ideia da experiência como condição de possibilidade que permite a afirmação daquele princípio que diz que “nada é *para nós* um objeto caso não pressuponha o conjunto completo de toda a realidade empírica como condição de sua possibilidade” (ibid.). Mas o problema que aqui surge é posto por Kant da seguinte forma:

[...] devido a uma ilusão natural, porém, nós vemos isso como um princípio que deveria valer para todas as coisas, quando na verdade só vale para aquelas que são dadas como objetos de nossos sentidos. Consequentemente, tomaremos o princípio empírico da possibilidade das coisas como fenômenos, abandonando esta limitação, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral (KrV, B 660).

Allison (2004, p. 406-407) mostra que a argumentação de Kant se dá em três etapas, que chamarei aqui de 1) *conflação*, que consiste em assumir que um princípio válido para os fenômenos também é válido para as coisas em si mesmas; 2) *realização*, que é ato de transformar o conjunto total de possibilidade empírica na ideia do *ens realissimum*; e finalmente 3) *hipóstase* que é a suposição de um objeto real que corresponda a ideia do *ens realissimum*. A questão que Allison coloca é a seguinte: em que parte a ilusão transcendental entra nessas etapas? Ela não pode ser identificada com a *conflação*, uma vez que essa é evitável, como vimos na Analítica; por outro lado, também não pode ser identificada com a *hipóstase*, pois a ilusão não envolve uma reivindicação de existência.

A resposta a essa pergunta pode ser encontrada no modo como Kant apresenta o processo de hipóstase:

Que nós, porém, hipostasiemos depois essa ideia do conjunto completo de toda realidade, isso se deve ao fato de transformarmos a unidade *distributiva* do uso empírico do entendimento na unidade *coletiva* de um todo de experiência, e de concebermos nesse todo do fenômeno uma coisa singular que contém em si toda a realidade empírica, e que é então, por meio da já mencionada

sub-repção transcendental, trocada pelo conceito de uma coisa que está no topo da possibilidade de todas as coisas, fornecendo as condições reais para a determinação destas últimas (KrV, B 610-611).

De acordo com essa passagem, onde Kant descreve o processo dialético, chegamos à hipóstase através de três passos lógicos, como destacado por Allison (2004, p. 407-409). Podemos notar primeiro a transformação da unidade distributiva em unidade coletiva, em seguida, a concepção de uma coisa singular que contém toda realidade empírica e, finalmente, a confusão, mediante a sub-repção transcendental, dessa coisa singular com o *ens realissimum*. Se relacionarmos esses novos três passos com os três anteriores, a interpretação de Allison é de que, provavelmente, os dois primeiros passos são condições para o terceiro, que constitui de fato a hipóstase.

O primeiro passo, como dito, consiste em “transformarmos a unidade *distributiva* do uso empírico do entendimento na unidade *coletiva* de um todo de experiência”. É importante entender o que Kant quer dizer com esses dois tipos de unidade. Segundo Allison (ibid., p. 408), a unidade distributiva diz respeito à unidade do entendimento que é produzida quando os fenômenos são unificados, dessa forma, é distributiva no espaço e tempo, de acordo com uma regra universal como parte da “experiência única que tudo abarca” (KrV, B 610). A unidade coletiva, por outro lado, diz respeito à da razão, ela é coletiva porque coleta as regras em um todo sistemático. Transformar a unidade distributiva na unidade coletiva é transformar um princípio, que se mantém legítimo no nível empírico, em um aplicável às coisas em geral. Essa transformação dialética, ressalta Grier (2004, p. 247), envolve aquele uso transcendental do entendimento já denunciado, onde uma regra ou princípio legítimo para o uso empírico é pensado como válido para objetos em geral. Envolve a confusão entre fenômenos e as coisas em si mesmas, característica do realismo transcendental, que é importante para entendermos a crítica de Kant à teologia racional.

Ainda segundo Allison (2004, p. 408), esse passo é equivalente ao passo da conflação da descrição anterior e tanto aqui quanto lá, apesar de não ser dito por Kant, é o próprio quem mostra a influência do realismo transcendental. A ligação entre esse passo e o realismo transcendental está na falha ao distinguir um princípio empírico de um princípio transcendental. O realista transcendental toma as condições que são válidas para o fenômeno como válidas para as coisas em geral. Para Allison, a conflação é um produto desse erro, ainda não é o erro metafísico que consiste na hipostasiação, mas, junto com a ilusão transcendental, é uma condição para ele.

Como o primeiro passo denuncia o realismo transcendental, e o terceiro diz respeito à hipóstase propriamente dita, Allison (ibid., p. 408-409) identifica no segundo passo a intromissão da ilusão transcendental. Graças a ela o conceito de “uma coisa singular que contém em si toda a realidade empírica” é introduzido, e, dessa forma, a ilusão se junta à confluência do passo anterior, fornecendo a ideia do ser singular como fundamento da realidade empírica que é tomada como fundamento da realidade em geral.

Por fim, o terceiro passo trata da hipóstase. Aqui é importante notar o contraste entre a realização e a hipóstase, pois é o que esclarece a diferença entre o resultado inevitável da ilusão e o resultado de ser enganado por ela. A realização é a suposição de um objeto, diferentemente da hipóstase que supõe a existência desse objeto. Como nota Allison (ibid., p. 409), para Kant hipostasiar é dar ao objeto uma existência real, já a realização é entendida como uma geração de “algo a ser dado apenas como *objeto na ideia*”, que não é um objeto dado “*em sentido absoluto*” (KrV, B 698).

Podemos concluir, por enquanto, que, a partir do processo de determinação completa, na busca das condições que supõem um incondicionado, a ilusão, inevitavelmente, supõe o incondicionado como dado, nesse caso, dado apenas na ideia, e fornece a ideia do *ens realissimum* que é tomada como objeto, por meio do realismo transcendental: o princípio válido para o fenômeno, na determinação completa, é tomado como válido para as coisas em geral, e essa ideia é hipostasiada, ou seja, é suposta a existência absoluta de um ser correspondente a ela, objeto transcende da teologia racional. No entanto, parece óbvio que tal procedimento da razão é falacioso, e Kant admite isso dizendo que a razão percebe que essa suposição é ilícita, e que não chegaria a tanto se não fosse outra influência: a de procurar o incondicionado no regresso do condicionado para completar a série das condições (cf. KrV, B 611-612). Nesse sentido, seguindo a interpretação de Grier (2004, p. 231), a terceira seção funciona como um complemento do argumento da segunda, discutindo o porquê de sermos impelidos a hipostasiar a ideia, ao identificamo-la com a ideia de um ser absolutamente necessário. É para essa sessão que nos voltamos agora.

Para Grier (ibid., p. 253) essa interpretação é válida porque considera que Kant, na segunda seção, tem dois objetivos principais: mostrar a necessidade subjetiva da ideia do *ens realissimum*, assim como mostrar que é injustificado fazer qualquer uso dessa ideia como algo existente. Grier acredita que esse modo de proceder de Kant já parte da hipostasiação, como uma pressuposição, por isso não apresenta claramente o porquê da ideia ser hipostasiada, como Kant mesmo diz, a razão “não se deixaria persuadir somente por isso a tomar de pronto por um ser real uma mera criatura de seu pensamento, a não ser que fosse pressionada de outro lado”

(KrV, B 611-612), ou seja, a motivação da razão para a hipóstase é dada na terceira seção, como um complemento do argumento da seção anterior que mostrava como, e não por quê, a hipóstase ocorria. O objetivo da terceira seção, então, é mostrar que a razão faz isso porque procura “o seu repouso em algum ponto do regresso do condicionado, que é dado, ao incondicionado que, embora não sendo dado como real em si mesmo ou segundo seu mero conceito, é o único capaz de completar a série de condições conduzidas aos seus fundamentos” (ibid.).

Kant apresenta esse caminho da razão como sendo o mais natural e, diferentemente do anterior, ele não é baseado apenas em conceitos, mas começa com a experiência comum e vai até o ser necessário. O papel da experiência é importante, pois partindo dela, a razão busca algo como fundamento:

Se algo existe, seja lá o que for, também tem de ser admitido que algo existe *necessariamente*. Pois o contingente existe apenas sob a condição de outro como a sua causa, e a conclusão vale também para este, e assim por diante, até uma causa que não seja contingente e, justamente por isso, exista sem condição (KrV, B 612).

Então a razão sai em busca do conceito de um ser que possa se encaixar e funcione como necessidade incondicionada. Para isso, a razão busca aquele conceito que em parte alguma contradiz a necessidade absoluta e encontra o *ens realissimum*, uma vez que esse conceito é marcado pelas características de possuir a resposta a todo porquê e é sempre suficiente como condição, não precisando de uma condição anterior (cf. KrV, B 613). O conceito da mais elevada realidade oferece aquilo que é preciso para um a existência incondicionada, pois possui a independência de condições anteriores e, como possui toda realidade, também a resposta a todo porque a qual nenhum outro conceito possui:

É esse, pois, o caminho natural da razão humana. Primeiro ela se convence da existência de *algum* ser necessário. Neste ela reconhece uma existência incondicionada. Ela procura então o conceito de algo independente de toda condição, e o encontra naquilo que contém a toda realidade. O todo sem limites, porém, é a unidade absoluta e traz consigo o conceito de um único ser, qual seja, o ser supremo; e ela conclui, assim, que o ser supremo existe, de maneira absolutamente incondicionada, como fundamento originário de todas as coisas (KrV, B 615).

Segundo a visão de Grier (2004, p. 254), a discussão sobre o ser necessário corresponde à segunda parte do argumento de Kant sobre a origem dialética da ideia de Deus. Sua interpretação é a de que, graças ao P₂ (i. e. assumir que o incondicionado também é dado), partimos da constatação de uma existência e somos levados a admitir que algo existe necessariamente. Assim, ficaria implícito na descrição de Kant que P₂ inevitavelmente nos leva até a ideia de um ser de existência incondicionada.

No entanto, parece haver uma discordância entre as interpretações de Grier e Allison. Pelo que vimos, Allison localiza a ilusão transcendental, explicitada pela relação entre P_1 e P_2 na segunda seção, na busca por condições no processo de determinação completa que envolve a suposição de que a totalidade das condições é dada. Grier, como acabamos de ver, sugere que a mesma relação está na terceira seção, na suposição de uma existência necessária a partir de uma existência dada. Kant, por outro lado, não explicita essa relação em nenhuma das duas seções, por isso a interpretação dos comentadores se torna importante aqui, visando compreendermos a proposta kantiana. Se considerarmos a ilusão estando na origem tanto da ideia de um *ens realissimum* quanto na de um ser necessário e conseqüentemente na ideia teológica, as duas interpretações não se excluem, inclusive Grier (2004, p. 248) afirma que a inferência do *ens realissimum* como dado, na segunda seção, acontece graças a exigências da razão expressadas por P_2 . Podemos assumir, então, as duas seções como duas etapas de um argumento que tem a ilusão transcendental como motivador em ambas as partes.

É importante notar, como faz Grier, que a postulação de um ser necessário e sua ligação com o *ens realissimum* não é meramente conveniente. Além de sua importância de acordo com um interesse prático, a união entre essas ideias oferece “todos os elementos da concepção tradicional do conceito de Deus, como um objeto da teologia racional – isto é, um ser supremamente real, contendo toda perfeição (predicados positivos) que existe necessariamente” (GRIER, 2010, p. 274, *tradução nossa*). Para Kant, além disso, a ideia de um ser necessário é importante para garantir a maior unidade possível dos fenômenos, assunto que será abordado na segunda parte do segundo capítulo.

3 CAPÍTULO II: AS FALÁCIAS METAFÍSICAS E O USO REGULATIVO DA IDEIA DE DEUS

3.1 A impossibilidade de uma prova da existência de Deus

Depois de expor a origem ilusória da ideia de Deus, como uma ideia natural da razão humana, Kant ainda tem mais dois objetivos no com vistas ao Ideal da razão pura que dizem respeito a impossibilidade do conhecimento da ideia de Deus e a função reguladora dessa ideia na investigação empírica. Quanto a esse primeiro ponto, como já foi adiantado, Kant defende que, embora seja uma ideia natural da razão, Deus não pode ser um objeto do conhecimento humano. Para mostrar isso, o filósofo pretende refutar os pontos principais das provas da existência de Deus. Essa parte contribui para demonstrar com exemplos específicos a crítica kantiana aos argumentos racionalistas.

Para Kant, a razão especulativa só possibilita três tipos de provas da existência de Deus. Essas provas são classificadas de acordo com sua relação com a experiência. A prova ontológica abstrai de toda a experiência e, a partir de conceitos *a priori*, infere a existência de uma causa suprema. Já a prova cosmológica tem como ponto de partida uma experiência indeterminada, ou seja, a partir de uma existência qualquer ela ascende, por meio da lei da causalidade, até a causa suprema. Algo parecido acontece com a prova físico-teológica, sua única diferença é partir de uma experiência determinada, ou seja, especificamente a constituição do nosso mundo é tomada como fundamento empírico, em seguida procede tal como a prova cosmológica. No entanto, segundo Kant, mesmo a experiência contribuindo para a demonstração, em última análise, o que sustenta a demonstração será sempre o conceito transcendental. Dessa forma, todas as provas dependem de prova ontológica.

3.1.1 A prova ontológica

A análise da refutação da prova ontológica de Kant é interessante por vários motivos, de início vale notar que a seção tem um papel emblemático na *Crítica da razão pura*. Como observado por Andrea Faggion, o argumento ontológico, ao operar apenas por conceitos, representa o orgulho da razão pura e

[...] nenhum outro adversário, portanto, poderia representar o papel do antípoda da filosofia crítica melhor do que o proponente do argumento ontológico, de modo que a refutação desse argumento seria o momento do enfrentamento

por excelência entre o filósofo crítico e o dogmático (FAGGION, 2012, p. 593).

Kemp Smith (2003, p. 531) também nota algo semelhante ao comentar sobre a existência de vários pontos de conexão entre a seção dedicada à prova ontológica e a Introdução da primeira edição (A) da *Crítica*. O comentador lembra da sugestão de Adickes de que Kant possa ter percebido a centralidade do problema da síntese *a priori* a partir de suas considerações sobre o argumento ontológico. Além disso, como apontado por Allison (2004, p. 412-413), a crítica de Kant também é interessante por trazer a questão da negação da existência como um predicado real, discussão que será bastante trabalhada posteriormente na filosofia, e por isso é destacada pela maior parte dos comentadores. Mas além dessas, várias outras questões são trabalhadas por Kant nessa discussão, como, por exemplo, o problema em conceber o conceito de um ser necessário; a confusão entre necessidade lógica e necessidade real, o problema em tratar uma proposição existencial como analítica, e o problema de aplicar a categoria de existência para além dos limites da sensibilidade.

Antes de considerar o argumento ontológico propriamente dito, Kant faz considerações sobre algumas condições importantes para o argumento, especificamente sobre a demanda pelo ser absolutamente necessário e a confusão entre a necessidade lógica e necessidade ontológica. Como vimos no capítulo anterior, Kant defende que o conceito de um ser necessário é uma ideia que se origina da razão, mas que não possui realidade objetiva. Além disso, todas as tentativas de provar a existência desse ser, acusa Kant, acabam ignorando a dificuldade que se tem em pensar algo cuja inexistência seja impossível. Apesar dessas dificuldades, ainda assim, acusa Kant, esse conceito é justificado através de uma confusão entre necessidade lógica e necessidade ontológica. E a principal prova disso está no fato de que sempre que se pretendeu demonstrar a existência de um ser necessário foram usados como termo de comparação principalmente juízos da geometria, que envolvem necessidade, como por exemplo o juízo *todo triângulo tem três lados*.

Como exemplo desse procedimento, podemos citar o argumento em sua formulação cartesiana, tal como aparece nas *Meditações*, que provavelmente é o que Kant tem em vista ao elaborar sua crítica. Como aponta Faggion (2012, p. 594), no parágrafo 7 da Quinta meditação, Descartes já apresenta os principais elementos que serão criticados por Kant, em destaque, a comparação da necessidade da existência de Deus com a necessidade de em um triângulo ter a soma de seus ângulos internos igual à soma de dois ângulos retos. No entanto, graças à diferença entre Kant e Descartes, ao conceber, este, a geometria como analítica e, aquele, como sintética,

Kant reformula o argumento, embora a ideia se mantenha a mesma: Descartes defende que pensar Deus como não existente é contraditório, pois entende a proposição *Deus existe* como uma proposição analítica (cf. FAGGION, 2012, p. 594), por isso, para manter a mesma ideia do filósofo francês, Kant reformula a proposição que serve de comparação para: “o triângulo tem três ângulos” (KrV, B 621), uma proposição que, agora sim, é, também para Kant, indubitavelmente analítica.

A primeira objeção de Kant diretamente ao argumento tem como base a noção de necessidade. A proposição *um triângulo tem três lados* expressa uma necessidade diferente daquela pretendida pela proposição *Deus existe*. Comparar as duas seria confundir “a necessidade incondicionada dos juízos” com “a necessidade absoluta das coisas” (KrV, B 621). Como nota Kant, a proposição citada não afirma que “três ângulos são absolutamente necessários, mas sim que, sob a condição de um triângulo existir (estar dado), também existem, de maneira necessária, três ângulos (nele)” (KrV, B 622). Em um juízo, suprimir o predicado pode levar a uma contradição, e a partir disso considera-se o predicado como pertencente necessariamente ao sujeito, ora, o mesmo não acontece caso o sujeito seja suprimido ao mesmo tempo que o predicado. Caso haja um triângulo, ele necessariamente deve ter três lados, mas suprimindo o sujeito, isto é, não havendo triângulo algum, a necessidade também desaparece.

Tal objeção pode nos parecer óbvia, e Descartes percebe isso, ao dizer que:

[...] ainda que de fato eu não possa conceber um Deus sem existência, não mais do que uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja alguma montanha no mundo, assim também, embora eu conceba Deus com a existência, parece que com isso não se segue que haja algum Deus que exista (DESCARTES, p. 101).

A proposta, no entanto, é a de que Deus seria uma exceção à essa regra, a proposição *Deus existe* seria de um tipo diferente, graças ao seu sujeito, um sujeito que não pode ser suprimido. É nesse sentido que Kant passa a abordar o argumento, recorrendo ao conceito de ser realíssimo como aquele que se encaixa nessas condições. A formulação do argumento ontológico que Kant critica pode ser feita da seguinte forma: uma vez que o ser realíssimo contém toda realidade e a existência é compreendida como uma realidade, se for suprimida, então “é suprimida a possibilidade interna da coisa, o que é contraditório” (KrV, B 625). Dessa forma, como nota Faggion (2012, p. 595), o argumento ontológico defende que a existência está analiticamente ligada ao conceito de um ser realíssimo (ou Deus), mesmo que em outro ente essa ligação seja apenas sintética ou *a posteriori*.

Apesar de que, de modo geral, muitos comentadores concordam que a crítica de Kant aqui visa refutar o argumento cartesiano, Grier (2004, p. 258) sugere que Kant está criticando

dois tipos de argumentos, ambos característicos da teologia racional, e separar os dois nos ajudaria a compreender o empreendimento de Kant. De acordo com Grier, além do argumento cartesiano em sua tentativa de estabelecer a existência necessária de Deus apenas a partir de conceitos, na primeira parte Kant tem em vista Leibniz, e direciona sua crítica ao movimento de partir da possibilidade lógica dos conceitos para a possibilidade real das coisas.

A leitura de Grier (2010, p. 276-277) toma esse primeiro momento da crítica de Kant de um modo preliminar, uma vez que o próprio Leibniz crê que seria preciso, antes do argumento ontológico, mostrar que um ser que combina toda realidade é possível, e Leibniz não apenas acredita demonstrar isso, mas também sugere que demonstrar a mera possibilidade do ser realíssimo é suficiente para demonstrar sua existência. Kant acredita que, ao fazer isso, Leibniz está, novamente, caindo no erro de confundir a possibilidade lógica com a possibilidade real. Tentar estabelecer a possibilidade real de uma coisa através da não-contraditoriedade de seu conceito é algo que diz respeito apenas à possibilidade lógica⁸. Um conceito pode muito bem ser vazio, isto é, não ter um objeto real correspondente.

Dessa forma, a possibilidade lógica de um conceito pode ser demonstrada logicamente pelo princípio de não-contradição, mas a realidade só pode ser alcançada através da experiência. O argumento na forma que Leibniz apresenta é ilícito por tentar alcançar a existência a partir de um procedimento meramente lógico. Posto dessa forma, o argumento ontológico pretende defender uma relação analítica entre o ser realíssimo, ou Deus, e a existência. Mas para Kant, considerarmos uma proposição existencial do tipo “*essa ou aquela coisa existe*” como analítica, equivale a considerarmos que o predicado não acrescenta nada ao pensamento sobre a coisa. Como diz Kant, é tautológico pressupor uma existência como pertencente à possibilidade e, então, pretender inferir a existência da possibilidade interna (cf. KrV B 625). O que nos resta é considerar a proposição *Deus existe* como sendo sintética, mas nesse caso o predicado poderá ser suprimido sem nenhuma contradição. Por isso, como nota Kemp Smith (2003, p. 530), ao pensar a existência dessa forma, como aparece no argumento ontológico, não temos nada que a diferencia de uma simples possibilidade lógica.

Antes de nos debruçarmos sobre a tese kantiana de que a existência não é um predicado real, vale notar que nessa altura do texto ele ainda não faz uma análise da existência como

⁸ Essa observação de Kant ilustra bem o modo como o argumento ontológico representa um papel emblemático na primeira *Crítica*. R. Lanier Anderson também destaca como Kant, de um modo geral na *Crítica*, pretende atacar a concepção metafísica de verdade fundada no princípio de não-contradição e relações puramente lógicas entre conceitos (cf. ANDERSON, 2010, p. 75-76).

predicado, mas já podemos perceber o caminho que está tomando. Aqui Kant está dizendo que uma proposição existencial não pode ser analítica *a priori* porque a existência só pode ser alcançada através da experiência. Deus então não seria uma exceção, isto é, um sujeito que não pode ser suprimido, já que o que está em jogo aqui não é o sujeito, mas a especificidade da existência como predicado. Kant parece indicar que a própria confusão entre a possibilidade lógica e real se dá por causa dessa especificidade. Segundo ele, qualquer coisa pode servir como predicado lógico pois a lógica abstrai todo conteúdo, mas uma “*determinação*, contudo, é um predicado que se acrescenta ao conceito do sujeito e o amplia. Ela não pode, portanto, já estar contido nele” (KrV, B 626).

A existência não ser um predicado real, para Kant, significa que ela pode funcionar como predicado lógico, ou gramatical, mas não é um predicado real, um conceito de uma coisa que pode ser adicionada a outra coisa (cf. KrV, B 626). Como exemplo Kant toma o juízo *Deus é todo poderoso*, no qual temos dois conceitos que possuem objetos: *Deus* e a *onipotência*. A palavra *é* não adiciona nada ao conceito de Deus por si só. Se digo que *Deus é* ou *Deus existe*, não acrescento nada ao conceito de Deus, apenas estou dizendo que há um objeto em relação com o conceito Deus, com todos os seus predicados. Em outras palavras, afirmar que algo existe não significa adicionar um novo predicado ao conceito do sujeito, mas apenas significa dizer que existe um objeto que corresponde a esse conceito tendo os mesmos predicados. Se dizer que Deus existe acrescentasse algo ao conceito de Deus, então não seria mais o mesmo conceito. Como afirma Kant, o real “não contém mais do que o meramente possível” (KrV, B 627), pois, se adiciono algo ao conceito do objeto quando digo que ele existe, o que existe então seria diferente do conceito. Pensar a realidade suprema de um ser não diz nada a respeito de sua existência, “pois ainda que não falte nada ao meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral, falta algo na relação ao meu inteiro estado do pensamento, a saber, que o conhecimento daquele objeto também fosse possível *a posteriori*” (KrV, B 628).

Se o argumento ontológico depende da ideia de que o ser realíssimo contenha todos os predicados, a existência inclusa, o passo atual de Kant, a saber, afirmar que a existência não é um predicado, coloca em xeque o argumento. Mas aqui nos deparamos com uma aparente contradição na exposição kantiana, que pode ser expressada de duas formas. Em primeiro lugar, parece ser contraditório afirmar ao mesmo tempo que a existência não é um predicado real e que todas as proposições existenciais são sintéticas. Pois, se uma determinação é um predicado que amplia o conceito do sujeito, logo, um juízo em que um predicado aparece como determinação só pode ser um juízo sintético, e, se toda proposição existencial só pode ser sintética, então a existência é uma determinação, ou um predicado real.

Em segundo lugar, parece ser contraditório afirmar ao mesmo tempo que o predicado da existência não adiciona nada ao conceito e que uma proposição existencial não pode ser analítica. Pois, se o ser, ou a existência, não é um predicado real, ou uma determinação, então não é um predicado que amplia o sujeito e, sendo assim, poderia estar contido nele, o que tornaria aceitável tomar ao juízo *Deus existe* como analítico, justamente o que Kant havia negado. Precisamos compreender, então, como é possível entender a posição de Kant em relação à existência como predicado, ou seja, entender como uma proposição existencial pode ser sintética mesmo que a existência não seja uma determinação.

Essa confusão talvez se dê graças à obscuridade de Kant ao defender sua tese, como parece notar T. E. Wilkerson (1976, p. 142), o qual frisa que, apesar de Kant ter feito um apontamento muito interessante ao dizer que a existência não é um predicado real, ele não é claro o suficiente em definir então o que seria um predicado real. Concordando, em partes, com a crítica de Wilkerson, Wood (1978, p. 103) tem uma proposta de interpretação interessante dessa questão. Para ele, uma certa teoria de como funciona um conceito para Kant é pressuposta em sua argumentação. Um conceito seria formado por certas marcas identificadoras ou características que, como realidades ou suas negações, comporiam o conteúdo do conceito. Como exemplo, Wood cita o conceito de corpo, que possui como conteúdo as marcas de extensão espacial, impenetrabilidade e forma. Um juízo que predicasse uma dessas marcas do conceito de corpo, por exemplo, *todo corpo é extenso*, é um juízo analítico, pois não adiciona nada que já não esteja previamente contido no conceito do sujeito, conseqüentemente, a sua negação seria uma contradição. O argumento ontológico parte do conceito de *ens realissimum*, que possui toda realidade, logo, qualquer juízo que predicasse uma realidade desse conceito seria analítico. De acordo com a interpretação de Wood, para Kant, essas marcas identificadoras que compõem o conteúdo dos conceitos devem, quando tratarem de algum outro conceito, servir para adicionar algo de novo ao conteúdo desse conceito, por isso, conclui que:

[...] se o predicado (lógico) “existe” não pode servir para determinar o conceito do qual é predicado, então não poderá haver conceito algum em que ele figure como conteúdo ou marca identificadora. E se é esse o caso, então nenhuma proposição na forma “X existe” pode ser analítica (WOOD, 1978, p. 106, *tradução nossa*).

Dessa forma, resolvemos a segunda dificuldade, pois o problema agora não é pensar um predicado real em um juízo sintético, mas sim em um juízo analítico. Pois se a existência não pode servir como predicado real ou determinação, então ela não pode fazer parte do conteúdo de um conceito e conseqüentemente, não pode figurar em um juízo analítico.

Quanto à primeira dificuldade, a saber, em que sentido as proposições existenciais são sintéticas uma vez que a existência não é um predicado real, Wood (ibid.) resolve supondo dois tipos de juízos sintéticos diferentes. Segundo Kant, uma proposição existencial não apresenta algo que “pudesse ser acrescentado ao conceito de alguma coisa”, mas “é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas” (KrV, B 626). Wood entende que Kant pretende diferenciar dois tipos de juízos sintéticos. Em primeiro lugar seriam sintéticos aqueles juízos que determinam o conceito do sujeito, seja através de uma realidade ou de sua negação. Em segundo lugar, também seriam sintéticos os juízos que “postulam” o conceito com suas determinações como um objeto real. Assim, dizer que todas as proposições existenciais são sintéticas é se referir a proposições sintéticas nesse segundo sentido. Portanto, não é possível pensar um tipo de predicado sintético diferente que nos obrigue a considerar a existência como uma realidade. Então, mesmo que o conceito de um *ens realissimum* contenha toda realidade, a existência não pode ser incluída entre elas.

É importante destacar o procedimento de Kant aqui. Na altura da Dialética transcendental, poderíamos esperar que Kant simplesmente negue a possibilidade do argumento ontológico recorrendo às teses de sua epistemologia apresentada na Estética e na Analítica transcendental. Ou seja, apenas argumentar que, se tratando de um conceito de um objeto transcendente, que não possa ser dado em uma experiência possível, não poderíamos, por exemplo, aplicar a categoria de existência ao conceito de *ens realissimum*. No entanto, como destaca Wood (1978, p. 123), não é isso que Kant faz, a crítica ao argumento ontológico não é completamente depende da Analítica transcendental. Para Faggion isso pode ter também outro significado, o de que a descoberta da refutação da prova ontológica (assim como a descoberta das antinomias) levaram Kant a uma rejeição da metafísica tradicional que o obrigou à “formulação de uma semântica e de uma epistemologia revolucionárias na Analítica Transcendental” (FAGGION, 2012, p. 610). Uma epistemologia que possa, ao mesmo tempo, assegurar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, sem cair nas conclusões absurdas dos racionalistas com suas investigações realizadas apenas através de conceitos.

3.1.2 As provas cosmológica e físico-teológica

Como já adiantamos acima, para Kant, a razão especulativa só possibilita três tipos de provas da existência de Deus, cada uma se diferenciando pelo ponto de partida: partindo apenas de conceitos, partindo de uma experiência indeterminada ou partindo de uma experiência determinada. Seguindo essa estrutura, veremos agora como Kant analisa as provas que recorrem

de alguma forma à experiência, são elas, a prova cosmológica e a prova físico-teológica. O fato dessas provas recorrerem à experiência como ponto de partida, como nota Höffe (2010, p. 310), à primeira vista resolveria um grande problema deixado pela prova ontológica, uma vez que movem de algo que realmente existe até o ser realíssimo, suprindo assim, a falta de um critério existencial com respeito ao conceito de Deus.

No entanto, para Kant, essa solução está longe de funcionar. De acordo com ele, mesmo alegando recorrer à experiência, em última instância, essas duas provas acabam por recorrer à prova ontológica. O próprio modo como Kant apresenta as duas provas restantes, como destaca Wood (1978 p. 79), é baseado nessa dependência. De acordo com o comentador, para expor isso, Kant divide cada uma das provas em dois momentos: em um primeiro momento a argumentação parte de uma experiência e vai até um ser que possui certas características específicas, ao passo que em um segundo momento argumenta-se que esse ser é o *ens realissimum*. O foco da crítica de Kant aqui é nessa identificação, de que cada uma dessas provas precisa, entre o ser que alcançam e o *ens realissimum*. Apesar disso, Kant, é claro, também apresenta críticas sobre o primeiro momento de cada uma das provas.

Ambas as provas se iniciam pela experiência, assim pretendem escapar ao caráter puramente *a priori* da prova ontológica. No primeiro caso, inicia-se de uma experiência em geral “e como o objeto de toda experiência possível se denomina mundo, ela é denominada prova *cosmológica*” (KrV, B 633). No segundo caso, inicia-se, da experiência determinada do nosso mundo e, a partir de sua ordem e constituição, demonstra-se a existência de um ser supremo. Essa segunda prova é denominada por Kant como físico-teológica.

À primeira vista, não fica claro como Kant pretende defender que a prova cosmológica é de alguma maneira dependente da prova ontológica, parecendo até sugerir o contrário uma vez que ele mesmo alega que a prova cosmológica expressa um caminho mais natural da razão humana que o apresentado pela prova ontológica. Quanto a isso, podemos realmente notar uma semelhança com sua exposição da razão humana no primeiro livro da Dialética transcendental, em que Kant fala do princípio de a razão buscar pelo incondicionado. Como vimos no primeiro capítulo, Kant afirma que o princípio natural da razão humana é o de buscar a totalidade de condições para um condicionado qualquer e de supor essa totalidade em um incondicionado. A prova cosmológica procede da mesma forma, e, após chegar à conclusão de que deve haver um ser cuja existência é absolutamente necessária, ela identifica esse conceito com o conceito de um *ens realissimum*. Assim, parece aqui que, do ponto de vista da natureza da razão, é a prova ontológica que depende da cosmológica, ou, como Kant diz: a prova ontológica é “uma mera novidade do espírito escolástico” que tenta ocultar “esse caminho natural da razão e, em vez de

terminar nesse conceito, buscou-se começar por ele e para dele derivar a necessidade da existência” (KrV, B 631).

Mesmo com essa diferença, as duas provas mantêm uma coisa em comum: a relação entre a realidade suprema e o ser necessário. Enquanto a prova ontológica infere a existência necessária da realidade suprema, a prova cosmológica faz o contrário e infere a realidade suprema da existência absolutamente necessária.

Kant apresenta a prova cosmológica da seguinte forma: “se algo existe, tem de existir também um ser absolutamente necessário. Se, pois, ao menos eu existo, então existe um ser absolutamente necessário” (KrV, B 633). Essa é a primeira etapa do argumento, que parte da experiência de uma existência em geral e chega até a existência necessária. Essa inferência, segundo Kant, é baseada na lei, supostamente transcendental, de que deve haver uma causa necessária no topo da cadeia causal, em nome do princípio há pouco mencionado, o “de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (KrV, B 364).

O argumento não pode parar por aí porque o conceito de existência necessária é insuficiente para determinar o conceito de Deus. Por isso é necessário um segundo passo que permita passar de um conceito indeterminado de uma existência absolutamente necessária para o conceito determinado Deus. Isso é feito ao identificar o primeiro com o conceito de *ens realissimum*. Kant apresenta esse movimento da seguinte forma:

A prova infere [...] que o ser necessário só pode ser determinado de um único modo, i. e., por apenas um dentre todos os predicados opostos possíveis, e, por conseguinte, tem de ser *completamente* determinado através de seu conceito. Agora somente um único conceito de uma coisa é possível que seja capaz de determiná-la completamente *a priori*, qual seja, o do *entis realissimi*. O conceito do ser realíssimo é o único, portanto, pelo qual pode ser pensado um ser necessário, i. e., um ser supremo existe necessariamente (KrV, B 633-634).

Ambas as etapas são inválidas para Kant. A primeira é “um ninho de suposições dialéticas”, enquanto na segunda, à qual Kant parece estar mais interessado, residiria o comprometimento dessa prova com a prova anterior. As críticas direcionadas a primeira etapa são focadas na inferência dialética, segundo Kant, de uma existência necessária a partir de uma existência em geral. Kant enumera quatro dessas suposições dialéticas, que, de acordo com ele, são fáceis de se descobrir e destruir por qualquer um que siga a crítica. Como observa Bennett (1974, p. 246), essas críticas têm como base o mal-uso que o argumento faz do princípio de causalidade, na medida em que há pretensão de obter conhecimento sem, contudo, aplica-lo a intuições.

Em primeiro lugar, Kant ressalta o “princípio transcendental de inferir uma causa a partir do contingente” (KrV, B 637). Que apresenta os seguintes problemas:

[...] o conceito meramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética, como a da causalidade, e o princípio desta última não tem qualquer significado, nem qualquer critério de seu uso, a não ser no mundo sensível; mas aqui ele deveria justamente servir para ir além do mundo sensível” (KrV, B 637-638).

Como nota Kemp Smith (2003, p. 532), entendido dessa forma indevidamente mais ampla de aplicação, o princípio da causalidade se confunde com o princípio de a razão buscar o incondicionado para o condicionado, que já vimos se tratar de um princípio que não pode ser sustentado. Tudo isso está diretamente ligado à segunda objeção de Kant: o “princípio de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas uma sobre as outras no mundo sensível” (KrV, B 638) é outro princípio inválido, uma vez que está baseado apenas na ideia de que uma primeira causa é mais explanatória que uma série infinita de causas, sendo que tanto a série infinita de causas quanto uma causa primeira são impossíveis de se demonstrar. A terceira objeção diz respeito à

[...] falsa autossatisfação da razão com o completamento dessa série, quando afinal se removem todas as condições – sem as quais, contudo, não pode ter lugar o conceito de uma necessidade – e, já não se podendo então compreender nada, isso seja assumido como o complemento de seu conceito (KrV, B 638).

O problema aqui, como lembra Kemp Smith (2003, p. 532), é que nossa noção de necessidade depende da experiência e das condições finitas das quais o argumento se afasta quando eleva a causalidade para além do campo empírico, pois, dessa forma, o conceito de uma necessidade incondicionada resulta vazio. Por fim, a quarta objeção retoma um problema que também apareceu na discussão sobre o argumento ontológico, a saber, a confusão da possibilidade lógica de um conceito com e sua possibilidade transcendental. Nesse caso, há “confusão da possibilidade lógica de um conceito de toda realidade unificada (sem contradição interna) com a possibilidade transcendental, que exige um princípio da factibilidade de tal síntese, mas esse só pode valer para a experiência possível” (KrV, B 638).

O modo como Kant finaliza a exposição dessas críticas com a expressão “assim por diante” e a afirmação de que são críticas fáceis de serem percebidas desde que se siga sua filosofia transcendental, mostra que a intenção de Kant aqui não é fazer um exame exaustivo de todos os problemas dessa primeira etapa da prova cosmológica, mas antes indicar apenas alguns. Sua preocupação parece mesmo estar voltada para o suposto comprometimento entre as

provas ontológica e cosmológica e não em uma mera análise das provas à luz de sua epistemologia, tal como comentamos a respeito da prova ontológica. Além disso, Kant também acredita que a força da prova cosmológica para provar a existência de Deus está na segunda etapa, onde alcança o conceito de *ens realissimum*.

Como a força da prova cosmológica está justamente na etapa em que ela não usa a experiência, Kant acusa que o uso da experiência apenas é um disfarce, servindo como um mero passo em direção à existência absolutamente necessária. O problema em questão é que o ponto em que podemos chegar partindo da experiência é apenas o conceito de uma existência absolutamente necessária, no entanto, tal conceito carece de uma maior determinação. Para descobrir as propriedades desse conceito e finalmente chegar ao conceito de Deus, a razão precisa proceder apenas por conceitos.

Qual a coisa que, dentre todas as coisas possíveis contém em si as condições requeridas (*requisita*) para uma necessidade absoluta. Ela acredita encontrar então esses requisitos única e exclusivamente no conceito de um ser realíssimo, e infere, em seguida, que ele é o ser absolutamente necessário (KrV, B 635).

A suposição aqui é a de que o conceito de um ser realíssimo satisfaz o conceito de existência absolutamente necessária, justamente aquilo que, segundo Kant, a prova ontológica afirma. A prova cosmológica não evitaria, ou superaria, a prova ontológica, antes ela a pressupõe. Para mostrar essa relação entre as duas provas, Kant propõe uma exposição do argumento cosmológico que ele chama de escolástico:

Se é correta a proposição “todo ser absolutamente necessário é ao mesmo tempo o ser realíssimo” (o *nervus probandis* da prova cosmológica), então ela tem de poder ser invertida, como todo juízo afirmativo, ao menos *per accidens*: “alguns seres realíssimos são ao mesmo tempo seres absolutamente necessários”. Agora, um *ens realissimum* não é distinto de um outro em nenhum ponto, e aquilo que vale para *alguns*, contidos sob esse conceito, vale também para *todos*. Portanto eu também poderei (neste caso) invertê-lo *de modo absoluto*, i. e., “todo ser realíssimo é um ser necessário” (KrV, B 636).

Muitos comentadores consideram que a crítica de Kant nesse ponto pressupõe que o argumento ontológico seria uma premissa oculta do argumento cosmológico. Wood (1978, p. 124-125) e Grier (2010, p. 283) no entanto, acreditam que essa forma de ver o problema é bastante simplista. Algo que corrobora com a visão dos dois comentadores é o fato de Kant chegar a indicar o contrário, ao apresentar a prova ontológica como uma versão escolástica que inverte o caminho da prova cosmológica e a distância do caminho mais natural à razão humana. O problema que Kant quer expor, para Grier (2010, p. 284), é que não é possível assumir uma das provas como verdadeira sem se comprometer com a outra. Por isso a comentadora defende

que o objetivo de Kant, na crítica a essa segunda etapa da prova cosmológica, não é mostrar que ela tem a prova ontológica como uma premissa oculta. Antes, seu objetivo é expor um comprometimento mútuo entre as duas provas, que se resume na “suposição de que *o que quer que exista necessariamente* deve ser o *ens realissimum*” (ibid., tradução nossa).

A crítica de Kant aqui toma o seguinte princípio: assumindo que a crítica à prova ontológica funcionou e essa prova se mostrou inválida, então qualquer prova que se comprometa com ela deve ser necessariamente defeituosa também. Se Kant conseguir mostrar esse comprometimento mútuo entre as duas, então a prova cosmológica também não funciona. Por isso, ainda de acordo com Wood, Kant precisa mostrar duas coisas nesse segundo estágio: primeiro, que o ser necessário, ao qual o primeiro passo do argumento nos leva, é um *ens realissimum*; segundo, mostrar que apenas o conceito de *ens realissimum* é adequado ao conceito de existência necessária. Demonstrando isso poderá concluir que toda existência necessária deve ser também um *ens realissimum*.

Para demonstrar o primeiro ponto Kant recorre a um argumento obscuro, já citado, onde diz que o ser realíssimo é o único com todas as condições para o conceito de existência absolutamente necessária. O segundo ponto é demonstrado a partir da exposição escolástica do argumento, também já citada. Nessa exposição, como observa Wood (1978, p. 126), Kant mostra que o conceito de *ens realissimum* é completamente determinado a respeito de todo par de predicados contraditórios. Dessa forma, o *ens realissimum* não é um conceito universal que pode ser aplicado a mais de uma coisa, mas se assemelha a um conceito de uma coisa individual.

Se o conceito de um ser realíssimo é o único que pode encaixar com a necessidade absoluta, eu posso também derivar a necessidade absoluta da realidade suprema: nisso consistiria o argumento ontológico. Ora, se o conceito de um ser realíssimo é o único que pode encaixar com a necessidade absoluta o argumento ontológico funciona. Nesse caso, o argumento ontológico seria supérfluo. A prova cosmológica pretende partir de uma experiência em geral e chegar até ao conceito de uma existência absolutamente necessária, mas como esse conceito não tem determinação suficiente para ser representado como o conceito de Deus, a prova cosmológica precisa, de modo *a priori*, determinar esse conceito identificando-o com o conceito de *ens realissimum*. Porém ao fazer isso ela acaba por se comprometer com a prova ontológica, e uma vez que a prova ontológica já foi demonstrada como inválida, a prova cosmológica também o é.

O último meio possível, de acordo com Kant, para uma prova da existência de Deus é a partir de uma experiência determinada, especificadamente, a nossa própria experiência da constituição e ordem do nosso mundo. Essa prova é chamada por Kant de físico-teológica e pretende

partir dessa experiência até a existência de um ser supremo. Diferente das críticas anteriores, nessa seção Kant apresenta uma posição um tanto curiosa diante do argumento físico-teológico, como bem nota Kemp Smith (2003, p. 538), pois Kant é ao mesmo tempo crítico e simpático, afirmando que é o mais antigo e o mais convincente dos argumentos, mas que também carrega todas as falácias dos argumentos anteriores, além de algumas novas.

De acordo com Kant, observamos no mundo uma ordem segundo fins composta por beleza e sabedoria em um todo ilimitado cujo conteúdo completo é impossível de ser expressado, medido ou pensado pelo entendimento humano. Tudo isso deve ser estranho ao mundo e pertencente a ele apenas de maneira contingente, ou seja, a natureza das coisas não poderia concordar com tais propósitos e fins a não ser que ela seja efeito de um princípio racional e ordenador⁹. Observamos nessa ordem uma cadeia de causa e efeitos, e concluimos que deve haver uma causa sublime e sábia, que não é apenas uma natureza operando cegamente, mas uma causa que opera através da liberdade. Essa causa também deve ser única, uma vez que a ordem e conformidade a fins no mundo parece obedecer a uma unidade em sua relação recíproca. Como nosso entendimento não pode conhecer o mundo por completo, podemos supô-lo infinito e pensar sua causa como extrema e suprema, e colocá-la acima de todos os seres possíveis como perfeita. O argumento como apresentado por Kant segue uma estrutura parecida com a do argumento cosmológico, se dividindo em duas partes. A primeira partindo da experiência até um *designer* inteligente do mundo, e a segunda identificando esse ser com o *ens realissimum*.

Importante para a prova físico-teológica é a analogia entre o mundo e os objetos produzidos pelo homem. A arte humana força a natureza a agir de acordo com os fins que colocamos nela, da mesma forma, o propósito encontrado no mundo é imaginado como sendo colocado por uma causa inteligente. Um exemplo clássico de artefato usado nessa analogia é o relógio: a ideia que o argumento quer passar é a de que, ao nos depararmos com um relógio, não imaginamos que ele tenha sido criado espontaneamente, mas antes que seja obra de um relojoeiro que, com um propósito, imprimiu uma ordem e harmonia naquele material para que agisse de acordo com um fim.

⁹ Mesmo esse ponto não pode ser garantido pois parte de uma suposição infundada de que a natureza não pode ter dado forma a si mesma através de um trabalho cego (cf. KEMP SMITH, 2003, p. 539), uma vez que nada garante que a ordem e coerência do mundo não seja fruto de uma grande coincidência (cf. WILKERSON, 1976, p. 152). Kant não dar atenção a esses problemas também reforça a interpretação de que ele mantém uma simpatia pelo argumento físico-teológico.

Essa questão é importante para destacarmos a primeira objeção de Kant ao primeiro passo do argumento físico-teológico. Para Kant, tal inferência que parte da conformidade a fins e da harmonia observadas na natureza, é capaz de provar apenas a contingência da forma e não da matéria. Kant quer dizer que, ao fazermos a analogia com a arte humana, não pensamos que o relojoeiro tenha criado a matéria do relógio, mas apenas que tenha construído o relógio a partir de um material já existente. Seguindo a analogia, algo semelhante deveria ser pensado a respeito da matéria ou substância do mundo, ou seja, o ser que colocou a ordem, harmonia e propósito no mundo não seria necessariamente seu criador. Para provar um criador do mundo seria necessário demonstrar que a própria matéria seria contingente, ou seja, que “as coisas seriam, em si mesmas, inapropriadas a semelhante ordem e concordância segundo leis universais” (KrV, B 655). Coisa que, obviamente, a prova físico-teológica não oferece.

Consequentemente, a prova físico-teológica só poderia demonstrar uma espécie de arquiteto do mundo que traria sua forma, mas que fatalmente estaria limitado a trabalhar com um material estranho, sem ser criador do mundo. Dessa forma, tal conceito se afastaria inevitavelmente do propósito de provar um ser originário e todo poderoso, ou seja, um conceito que combine com aquele de Deus.

A segunda objeção de Kant que destacamos, também tem a ver com essa insuficiência do conceito alcançado pela prova. Da mesma forma que a observação da ordem e harmonia do mundo só poderia provar uma causa de sua forma, essa causa deve ser proporcional a seu efeito. A ideia do argumento é inferir uma causa perfeita, ou seja, um conceito de um ser que seja todo-suficiente, onipotente, onisciente etc. Todavia, como aponta Kemp Smith (2003, p. 540), só podemos inferir uma causa que seja adequada ao seu efeito, nesse caso, apenas um ser de grande sabedoria e de grande poder, mas nada nos permite saltar disso até a onisciência e onipotência de Deus apenas com justificações empíricas. Dessa forma, tal como corre com a prova cosmológica, para alcançar o conceito do ideal transcendental, a prova física-teológica também precisa abandonar a experiência e partir da contingência geral até uma existência necessária. Ao fazer isso, em seu segundo passo, a prova físico-teológica basicamente repete o erro da prova cosmológica

A crítica à prova físico-teológica é a mais rápida dentre as três. Segundo Kant, ela se vê sem saída por só conseguir chegar até a grandeza da sabedoria e poder de um ser originário, no entanto, sem conseguir passar daí até a perfeição, isto é, sem conseguir chegar a um conceito de relevância teológica como o de um Deus criador (cf. HÖFFE, 2010, p. 311-312). Daí a prova físico teológica faz um salto e acaba por repetir a prova cosmológica partindo da contingência

do mundo até uma existência necessária e, novamente como a prova cosmológica, se compromete com a prova ontológica ao partir do conceito de necessidade absoluta para chegar ao de uma realidade que abarca tudo.

Com isso, Kant pretende ter mostrado que qualquer prova da existência de Deus, elaborada apenas a partir de conceitos ou com ajuda da experiência, não consegue alcançar seu objetivo. Além disso, mostra como as outras provas, apesar de alegarem recorrer à experiência, elas acabam por repetir a prova ontológica.

Notamos que Kant nessa altura da Dialética transcendental tem em vista principalmente uma crítica às provas da existência de Deus, em especial ao argumento ontológico, como única prova possível da qual as outras são dependentes. No entanto, como já dito acima, isso não significa que seu objetivo na Dialética seja apenas negativo. Kant reserva um uso importante para a ideia de Deus ainda em sua teoria do conhecimento e isso pode explicar porque ele é tão benevolente diante da prova físico-teológica, apesar dela cometer todos os erros das outras e alguns novos, ao ponto de Kant dizer que seu raciocínio deve ser estimulado (cf. KrV, B 652). Esse uso positivo da ideia de Deus é que analisaremos na próxima seção.

3.2 O uso positivo da ideia de Deus

Como vimos até aqui, e como Kant parece defender, a maior utilidade da filosofia da razão pura é negativa, à medida que determina limites, de modo a impedir os erros do uso dogmático da razão, ou seja, o uso da razão que, “*sem uma crítica prévia de sua própria faculdade*”, pretende “progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico), de acordo com princípios” (KrV, B XXXV). Mas isso não exclui a possibilidade de haver uma utilidade positiva da razão pura, já que “tudo que está fundado na natureza de nossas faculdades tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas” (KrV, B670-671)¹⁰. É desse lado positivo da razão que trataremos agora.

No entanto, como nosso foco é na ideia de Deus e sua relevância para o uso teórico da razão, vale notar que, à primeira vista, o uso positivo da razão teórica pode passar despercebido, seja pelo modo como Kant anuncia a tarefa da *Crítica* ou pelo fato de trabalhar essa questão

¹⁰ Kant não entra em detalhes sobre essa afirmação. Para Höffe (2010, p. 317), Kant parte de um “otimismo antropológico” e, assim como Frederick Rauscher (2010, p. 290) e Ferraz (2012, p. 646), não problematiza a afirmação de Kant de que tudo que se baseia na natureza das nossas faculdades deve ter um propósito.

com detalhes apenas no “Apêndice à Dialética transcendental” (KrV, B 670-732), o que faz parecer que se trata de uma questão meramente acessória, (cf. ALLISON, 2004, p. 423). Um uso positivo da razão, no entanto, já é indicado por Kant logo no Prefácio, mas parece reservá-lo apenas para o campo prático¹¹ e não para o teórico:

Permanece então para nós, depois que à razão especulativa foi recusado todo progresso nesse campo suprassensível, a necessidade de verificar se não há em seu campo prático dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado (KrV, B XXI).

Assim, uma *Crítica* que limita aquele primeiro uso [especulativo] é realmente *negativa*, mas, na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso [prático], ou mesmo que ameaça destruí-lo, ela tem de fato uma utilidade *positiva* e muito importante, reconhecível tão logo se esteja convencido de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) (KrV, B XXV).

Apesar dessas passagens, percebemos, ao ler o Apêndice, que a *Crítica* não é exatamente contra as ideias na razão teórica, mas contra um *certo* uso delas (cf. KrV, B 671). Com efeito, até aqui as ideias foram mostradas como conceitos que não podem ser instanciados, fugindo assim de qualquer possibilidade de conhecimento. Dessa forma, ao nos depararmos com o uso positivo das ideias na razão teórica, a primeira questão que surge é a de como entender que algo de natureza ilusória como as ideias da razão pura, teria um uso positivo. Outra questão que aparece no decorrer da leitura do Apêndice é se essas mesmas ideias possuem alguma validade objetiva ou necessidade para o conhecimento, como Kant parece afirmar.

No entanto, antes mesmo do Apêndice, Kant já introduz a função reguladora do Ideal da razão pura logo após a discussão sobre a prova cosmológica, em uma seção intermediária intitulada “Descoberta e explicação da ilusão dialética em todas as provas transcendentais da existência de um ser necessário” (KrV, B 642-648). Kant segue a proposta da *Crítica* de mostrar não apenas os erros dos argumentos dialéticos, mas também a origem de seu poder de convencimento, mostrando que essas ideias possuem sua origem na natureza da razão humana. Dessa forma, o filósofo pretende mostrar qual é a causa da ilusão que nos leva a supor a existência de um ser necessário, fundamental para a prova cosmológica. As provas da existência de Deus levam à conexão entre realidade suprema e necessidade absoluta. Para Kant, é essa confusão

¹¹ Kant dá indicações do uso prático das ideias no decorrer da *Crítica*, mas desenvolve melhor essa dimensão no segundo capítulo da “Doutrina transcendental do método”, o “Cânone da razão pura” (KrV, B 823-858), aqui, no entanto, nosso foco é no uso teórico.

que leva à hipóstase transcendental e realização do ideal. Na origem dessa ilusão estaria os princípios regulativos do uso positivo razão.

O caminho que Kant procura traçar parte da análise do erro das provas e regressa até dois princípios da razão. Para ele, a causa da ilusão está na necessidade, “inteiramente natural”, de supor que, se algo existe, “outro algo também existe necessariamente” (KrV, B 643). Novamente o princípio de buscar um incondicionado para o condicionado dado. Como vimos, esse princípio da razão jamais poderá ser empiricamente satisfeito, ou seja, qualquer que seja “o conceito que eu suponha de uma coisa, descobrirei que sua existência jamais poderia ser representada por mim como absolutamente necessária, e que nada me impediria, existindo o que quer que fosse, de pensar o não ser do mesmo” (ibid.). Consequentemente, a razão se vê no meio desses dois limites contraditórios: por um lado ela é obrigada a procurar algo necessário para tudo que existe, mas por outro lado ela nunca pode esperar encontrar essa completude no conceito de algum objeto.

O que Kant pretende fazer aqui não é investigar qual desses princípios é válido. Para ele, ambos os princípios devem ser mantidos ao mesmo tempo, logo, não podem ser princípios objetivos, mas só podem ser princípios subjetivos como princípios regulativos da razão humana (cf. KrV, B 644). Isso significa que servem como um guia para o entendimento, assim, em primeiro lugar, é preciso olhar para a natureza

[...] *como se* houvesse um fundamento primeiro, necessário, para tudo o que pertence à existência, e isso simplesmente para dar unidade sistemática ao seu conhecimento na medida em que se guiem por essa ideia, qual seja, de um fundamento supremo imaginado (ibid.).

Em segundo lugar, não se deve

[...] considerar uma determinação singular concernente à existência das coisas, como tal fundamento supremo, i. e., como absolutamente necessária, mas manter o caminho sempre aberto para ulteriores derivações, ainda a tratando, pois, como condicionada (KrV, B 645).

Devemos proceder com a investigação sobre a natureza como se houvesse um fundamento que fornecesse uma unidade para todos os fenômenos no espaço e tempo, ao mesmo tempo em que não consideramos encontrar esse fundamento na cadeia causal, mas, ao contrário, considerando sempre cada coisa como condicionada para seguir a cadeia de derivações. Assim, como tudo que percebemos no mundo é empiricamente condicionado, devemos supor o incondicionado então fora do mundo. Dessa forma, para Kant, o Ideal de “um ser supremo não é outra coisa senão um *princípio regulativo* da razão para considerar toda ligação do mundo *como se* surgisse de uma causa necessária e autossuficiente” (KrV, B 647). O problema todo, segundo Kant, é que inevitavelmente, através de uma sub-repção transcendental, esse princípio, que é

meramente forma, é representado como sendo constitutivo e essa unidade é concebida de maneira hipostasiada – o que leva aos erros metafísicos discutidos anteriormente. Kant retoma com maior ênfase o que já foi dito no começo sobre o papel da ilusão transcendental na busca da razão pela unidade do conhecimento, como princípio regulativo.

Uma questão interessante para a qual Kemp Smith (2003, p. 536) nos chama a atenção, é a de que o conceito que o princípio regulativo nos traz não é um conceito teologicamente relevante nessa altura. Segundo ele, para determinar esse conceito Kant precisa recorrer à teologia trazida pela prova físico-teológica, o que justifica a postura favorável de Kant a essa prova. A princípio, é difícil entender essa transformação do Ideal como princípio, ou seja, da mera unidade do conhecimento, para o conceito de Deus. Kemp Smith nota que essa ideia como princípio regulativo surge como uma máxima que guia o conhecimento teórico, puramente abstrata, a máxima de regular a ciência natural. Desse ponto de vista, o ideal não pode ser identificado com Deus, já que esse sistema de maior unidade possível não precisa ser necessariamente resolvido pelo conceito de Deus, sendo que nada impede de ter outras formas. Assim ele é apenas cosmológico e não necessariamente teológico.

Para Kemp Smith (*ibid.*, p. 537), até a seção da prova cosmológica, Kant fez pouco para demonstrar que a ideia de Deus é o ideal da razão pura e não apenas uma interpretação possível dele. O que vai colaborar no sentido de identificar o Ideal com a ideia de Deus é a discussão sobre a prova físico-teológica. Haveria assim mais um indício para darmos importância central para o argumento físico-teológico e explicar o motivo de Kant ser tão benevolente ao tratar desse argumento. É o caráter teleológico dessa prova, de conformidade a fins e ordem segundo padrões regulares de experiência, que fornece o elemento teológico para pensarmos o Ideal como a ideia de Deus. Essa ideia de que a natureza foi criada por Deus que nos ajuda a responder pelo caráter sistemático das leis da natureza.

3.2.1 A unidade da razão

O Apêndice aparece com o objetivo específico de apresentar o lado positivo da razão na forma de uma busca pela unidade sistemática. No entanto, a interpretação da teoria de Kant sobre esse uso da razão é repleta de dificuldades. Como nota Grier (2004, p. 264), se, por um lado, é fácil, levando em consideração as outras partes da Dialética transcendental, imaginar um uso da razão que tenha como objetivo a busca pela totalidade, lembrando da razão como faculdade dos princípios e da busca pelo incondicionado; por outro lado, é difícil entender como isso, agora, terá um uso positivo, depois de todas as críticas apresentadas no segundo livro da

Dialética. A proposta de Grier (ibid., p. 263) é que a ilusão transcendental pode ser vista como um princípio comum que unifica tanto as falácias da razão, discutidas até aqui, quanto o uso positivo da razão, que veremos a partir de agora como tema do Apêndice.

Acompanhar a discussão de Kant no Apêndice não é fácil, no entanto. A própria terminologia de Kant é complicada, ele introduz vários princípios que podem ser entendidos como o princípio da unidade sistemática. De início, Kant reforça que a razão não se refere diretamente aos objetos, mas apenas ao entendimento, e enquanto

[...] este unifica o diverso no objeto através de conceitos, aquela, por seu turno unifica o diverso dos conceitos através de ideias, colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento, que, de outro modo, se ocupariam apenas com a unidade distributiva (KrV, B 672).

Kant coloca, então, essa unidade como função da razão e faz uma importante distinção para entendermos a especificidade da razão em comparação com os conceitos puros do entendimento:

[...] as ideias transcendentais nunca têm um uso constitutivo, como se por meio delas fosse dado os conceitos de objetos [...], no entanto, elas têm um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta (ibid.).

Assim, Kant apresenta dois pontos importantes para compreendermos seu argumento no Apêndice: a busca da razão pela unidade e a distinção entre princípios constitutivos e regulativos.

Depois das críticas às inferências dialéticas da razão humana envolvendo as ideias transcendentais, Kant deixa claro que “não é a ideia em si mesma, mas apenas o seu uso que, em relação a toda a experiência possível pode ser ou *extravagante* (transcendente), ou *interno* (imane)te)” (KrV, B 671). No entanto, como coloca Frederick Rauscher (2010, p. 292), a questão é a seguinte: se o que garante a legitimidade dos conceitos do entendimento é uma aplicação dentro dos limites da experiência, como poderia haver um uso legítimo das ideias uma vez que são transcendentais, ou seja, como é possível um uso imanente das ideias?

É a essa questão que a distinção entre uso constitutivo e regulativo pretende esclarecer. Os conceitos do entendimento possuem validade como constitutivos, enquanto os conceitos da razão apenas como regulativos:

Na analítica transcendental nós distinguimos, dentre os princípios do entendimento, os *dinâmicos*, como princípios meramente regulativos da *intuição*, dos *matemáticos*, que são constitutivos em relação à última. Apesar disso, as leis dinâmicas mencionadas são certamente constitutivas em relação à *experiência*, já que tornam possíveis, *a priori*, os conceitos sem os quais não haveria qualquer experiência. Princípios da razão pura, pelo contrário, não podem ser constitutivos nem mesmo em relação aos *conceitos* empíricos, pois não lhes

pode ser dado um esquema correspondente na sensibilidade e, portanto, eles não podem ter um objeto *in concreto* (KrV, B 692)¹².

No capítulo chamado “Arquitetônica da razão pura”, Kant indica a importância do princípio da unidade ao dizer que o conhecimento científico precisa ser ordenado em uma unidade sistemática da razão e não pode ser um mero agregado (cf. KrV, B 860). A ilusão está no processo de identificar essa maior unidade buscada pela razão com um objeto. Dessa forma, como observa Bennett (1974, p. 275), podemos entender a teoria do erro dialético de Kant como causada pela ilusão como princípios regulativos que aparecem como constitutivos. Tal ilusão, no entanto, é indispensável para estendermos o entendimento para além da experiência (cf. KrV, B 672-673). Para Kant, o que a razão dispõe do entendimento

[...] de um modo inteiramente próprio, e que procura produzir, é a *sistematicidade* do conhecimento, i. e., sua concatenação a partir de um princípio. Essa unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, qual seja, a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a cada parte, *a priori*, o seu lugar e a relação com os demais (KrV, B 673).

É importante notar, no entanto, que o Apêndice é dividido em duas partes. Na primeira delas Kant foca na experiência, mas com o papel positivo da razão especificado em três princípios:

Assim a razão prepara o terreno para o entendimento: 1) através de um princípio da *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores; 2) através de um princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores. E para completar a unidade sistemática, ela acrescenta ainda: 3) uma lei da *afinidade* de todos os conceitos que ordena uma passagem contínua de cada espécie para a outra através de um crescimento gradativo das diferenças. Nós podemos denominar os princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas (KrV, B 685-686).

As ideias transcendentais propriamente, como as ideias de Deus, mundo e alma não são mencionadas nessa parte. Allison (2004, p. 424) observa que essa primeira parte do Apêndice é bastante usada principalmente para discutir a filosofia da ciência de Kant. Um exemplo disso é o artigo de Thomas E. Wartenberg, onde diz que essas ideias, chamadas por ele de ideias teóricas, são usadas dentro da teorização científica: “porque tais conceitos não são capazes de

¹² Como nota Ferraz (2012, p. 628), sem a distinção entre princípios regulativos e constitutivo, “incorríamos no equívoco de considerar que Kant, no apêndice, retrocede em relação aos argumentos assentados até a página B 670 da KrV”.

instanciação empírica é que faz sentido chamá-los de ‘ideias’ – isto é, conceitos que a razão gera e que não são derivados da experiência” (WARTENBERG, 2009, p. 277).

Como o nosso foco aqui é na ideia de Deus, portanto nas ideias da segunda parte do Apêndice, apenas fizemos essa menção às ideias teóricas da primeira parte. O que nos interessa na primeira parte do Apêndice é a discussão sobre o princípio da razão da busca pela unidade sistemática. Entretanto, a posição de Kant sobre esse princípio é bastante problemática, o que chamou a atenção de muitos comentadores. Aparentemente é possível interpretar Kant em dois sentidos: primeiro, o filósofo parece defender esse princípio como máxima lógica, subjetivo e heurístico. Segundo, em outros momentos, Kant parece defender esse princípio como transcendental e objetivo¹³.

Uma proposta de interpretação interessante sobre essa aparente inconsistência é oferecida por Grier (2004, p. 268-279). Como já adiantamos, por um lado, Kant parece sugerir que o princípio da unidade da razão tem apenas um uso metodológico ou heurístico (KrV, B 692), negando qualquer status transcendental ou necessidade objetiva: “a unidade sistemática ou racional dos diversos do conhecimento do entendimento é um princípio *lógico*” (KrV, B 676);

Quanto a saber se a constituição dos objetos ou a natureza do entendimento, que os conhece como tais, sejam em si destinados à unidade sistemática, e se podemos [...] postulá-los *a priori*, [...] isto seria um princípio transcendental da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas subjetiva e logicamente necessária (como método), mas objetivamente necessária (ibid.).

Por outro lado, Kant mesmo nega que esse princípio seja um mero artifício econômico da razão: “esse propósito egoísta pode ser facilmente distinguido da ideia pela qual qualquer um pressupõe que essa ideia da razão seja adequada à natureza, e que a razão aqui não mendiga, mas ordena” (KrV, B 681). Além disso, também afirma que são princípios que “possuem, como proposições sintéticas *a priori*, uma validade objetiva, ainda que indeterminada” (KrV, B 691); e que

[...] não se pode entender, de fato, como um princípio lógico da unidade racional das regras poderia existir, caso não se pressupusesse um princípio transcendental através do qual tal unidade sistemática é, como inerente aos objetos, admitida *a priori* como necessária (KrV, B 679).

¹³ Kemp Smith (2003, p. 543-552) destaca bem essa oscilação de Kant durante o texto do Apêndice. Ver também Grier (2004, p. 268), Allison (2004, p. 424), Wartenberg (2009, p. 278-280) e Bird (2006, p. 729).

Com nota Grier (2004, p. 273), Kant, aparentemente, defende que o princípio lógico é fundado no princípio transcendental, ou que a máxima lógica se apresenta como transcendental. Segundo a comentadora, essa confusão na explicação de Kant levou os comentadores a se dividirem tentando demonstrar que Kant defende uma ou outra posição.

A interpretação proposta por Grier (ibid. p. 269) tem como base a teoria da ilusão transcendental. Para ela, o Apêndice pressupõe tanto a teoria da razão quanto a da ilusão transcendental que foram apresentadas no início da Dialética transcendental. No caso da ilusão, como ela recorda, se trata de estender a exigência subjetiva P₁ (a busca do incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento) aos objetos, levando a P₂ (assumir que o incondicionado é dado) (cf. KrV, 364). Para Grier, o Apêndice é o ponto onde Kant cumpri a tarefa de a Dialética averiguar

[...] se aquele princípio, pelo qual a série das condições (na síntese dos fenômenos, ou mesmo do pensamento das coisas em geral) se estende até o incondicionado, tem ou não legitimidade objetiva; quais as consequências que decorrem disso para o uso empírico do entendimento, ou se na verdade não há tal princípio racional objetivamente válido, mas apenas um preceito lógico que prevê aproximar-se da completude das condições, quando se ascende a condições cada vez mais elevadas, e assim produzir a mais elevada unidade da razão que nos é possível em nosso conhecimento (KrV, B 365).

Ou seja, conclui sua posição sobre a conexão entre a teoria da razão, expressada pela exigência formal ou lógica de P₁, e a ilusão transcendental, expressada pela passagem de P₁ para P₂.

O problema é, como vimos, que Kant não parece dar uma resposta clara a essa questão, pelo contrário, parece argumentar em dois sentidos: ao mesmo tempo um princípio com legitimidade objetiva e um preceito meramente lógico. A proposta de Grier (2004, p. 274-275) é que há um sentido legítimo em que Kant possa defender ambas as posições, baseado na ideia de que P₁ e P₂ sejam duas maneiras diferentes de ver a mesma exigência por unidade. Assim,

[...] a máxima lógica, ou regra lógica, é sempre usada para caracterizar a unidade sistemática dos diversos *conhecimentos do entendimento* conforme prescrito pela razão, enquanto o princípio transcendental se refere a uma postulação *a priori* da razão pura independente de qualquer conhecimento do tipo (GRIER, 2004, p. 274, *tradução nossa*).

Assim, estendemos a sistematização do conhecimento do entendimento de acordo com a pressuposição de P₂. Tal princípio é necessário para promover a demanda formal por sistematicidade em relação conteúdo do entendimento. É óbvio, entretanto, que essa pressuposição não pode servir como fundamento para os argumentos metafísicos, para Grier (ibid., p. 275), essa leitura é coerente com a distinção de Kant entre princípios constitutivos e regulativos. Uma vez

que esse princípio não fornece o conceito de um objeto, mas é regulativo ao possibilitar a investigação da natureza de acordo com a ideia de unidade:

Essa posição, parece-me, equivale a afirmar que a função reguladora do princípio da unidade sistemática é ela mesma parasitária da postulação transcendental e ilusória de que a natureza, como objeto de nosso conhecimento, já é dada como um todo completo (ibid., p. 275, *tradução nossa*).

Tal interpretação é coerente com a posição de Kant de que a ilusão é necessária se quisermos estender o entendimento para além da experiência, pois o uso regulativo das ideias fornece um *focus imaginarius*, isto é,

[...] um ponto do qual os conceitos do entendimento não partem efetivamente – já que ele está inteiramente fora dos limites da experiência possível –, serve todavia para proporcionar-lhe a maior unidade juntamente com a maior extensão (KrV, B 672).

Nessa passagem Kant faz uma analogia com o espelho: mesmo que se trate de uma ilusão, isto é, não se trata dos próprios objetos, mas da imagem deles refletidas, o espelho é indispensável se queremos ver aqueles objetos que estão além do nosso campo de visão (cf. KrV, B 672-673).

3.2.2 O propósito último das ideias da razão e a ideia de Deus

Resta, por fim, entender como Kant defende que a unidade da razão é necessária para o conhecimento. Por que é necessária uma dedução das ideias, apesar de que essa dedução não pode ser da mesma forma que a das categorias?. Tais questões são temas da segunda parte do Apêndice intitulada “Do propósito último da dialética natural da razão humana” (KrV, B 697-732). É onde Kant finalmente apresenta o papel das ideias transcendentais na investigação empírica e oferece uma dedução dessas ideias. A seção começa com a distinção entre um algo dado como objeto em sentido absoluto ou dado como objeto na ideia:

Há uma grande diferença entre algo ser dado à minha razão como um *objeto em sentido absoluto*, e algo ser dado apenas como um *objeto na ideia*. No primeiro caso, meus conceitos voltam-se a determinar o objeto; no segundo, trata-se tão somente de um esquema, ao qual nenhum objeto é dado diretamente, nem mesmo por hipótese, mas que serve apenas para nos representarmos por meio da referência a essa ideia, portanto indiretamente, outros objetos em sua unidade sistemática (KrV, B 698).

Para Allison (2004, p. 438), Kant está sugerindo que o objeto dado na ideia fornece um *focus imaginarius*, que permite que o entendimento represente indiretamente, os objetos além

dos limites da experiência, inacessíveis de outro modo. Dessa forma, a dedução transcendental das ideias teria de demonstrar que elas possuem objetos dados na ideia, o que, presumivelmente, lhes daria validade objetiva.

Uma dedução transcendental é necessária graças ao caráter *a priori* das ideias: “Não se pode empregar com segurança um conceito *a priori* sem ter realizado a sua dedução transcendental” (KrV, B 695). Essa dedução, no entanto, Kant deixa claro, não pode ser da mesma forma daquela das categorias, mas é necessária, caso se queira demonstrar alguma validade objetiva das ideias. Ou seja, como nota Allison (2004, p. 437), o objetivo é mostrar que as ideias não são meros conceitos arbitrários, mas que possuem sua origem na razão humana. Por isso, é importante analisarmos de que forma a ideia de Deus age como regulativa do conhecimento.

Kant considera o uso regulativo da ideia de Deus das seguintes formas. Se trata de um conceito racional, de acordo com o qual, a razão nos faz tomar todas as conexões do mundo – ou conjunto completo dos fenômenos – como tendo um fundamento único ou uma causa própria suprema e todo-suficiente. Essa causa é tomada como sendo uma razão ou inteligência suprema da qual tudo é criado de acordo com sua intenção. Tal pressuposição nos leva a considerar essa causa como fornecendo uma unidade sistemática para todas as conexões do mundo, de acordo com princípios de unidade das coisas conforme a fins, através de conexões teleológicas.

Dessa forma, essa ideia abre perspectivas inteiramente novas para a nossa razão aplicada à experiência: “uma espécie de razão autossustentada, originária e criadora, pela qual orientamos todo uso empírico de nossa razão, em sua maior extensão possível, *como se* os próprios objetos surgissem desse modelo originário de toda razão” (KrV, B 700-701). A sugestão de Kant, como apontado por Rauscher (2010, p. 300), é de que o uso da ideia da razão, dessa forma finalística ou teleológica, nos permite considerar conexões entre conceitos que não são possíveis apenas pela mecânica ou física.

Kant usa como exemplo a forma da terra e a anatomia em relação com a ideia de um criador. As vantagens de uma forma esférica combinam com os propósitos de um criador sábio, e a anatomia também, ao pressupor um fim para um membro animal. Investigar a natureza pressupondo a causa única, sábia e todo-suficiente de um criador e interpretando as conexões como parte de uma unidade conforme a fins, é útil para a investigação empírica, sendo que o único risco que corremos é o de “encontrarmos uma interconexão meramente mecânica (*nexus effectivus*) onde esperávamos encontrar uma conexão teleológica (*nexus finalis*)” (KrV, B 715).

Entretanto, mesmo que a ideia transcendental de Deus seja necessária como um *focus imaginarius* para o princípio de unidade que envolve todos os fenômenos no mundo, como nota Allison (2004, p. 439-440), essa utilidade da ideia de Deus como função heurística ainda não é

suficiente para uma dedução transcendental. Tal unidade conforme a fins, que envolve uma ordem teleológica, seria mais a “cereja do bolo” para o uso empírico do entendimento do que uma condição necessária para sua operação¹⁴. A ideia de Deus, mesmo que considerada de grande importância para o interesse da razão, tem, como diz Allison (2004, p. 440), uma posição epistêmica mais modesta, sua dedução não envolve uma necessidade para a experiência, mas é necessária para a maior extensão do entendimento em seu mais completo desenvolvimento.

¹⁴ Como nosso foco é na ideia teológica, não cabe aqui detalhar a função regulativa das ideias psicológica e cosmológica, basta o resumo apresentado por Ferraz (2012, p. 654): “Dessa forma, a alma (o *eu*) é a ideia, o princípio regulativo que nos permite a representação de todas as nossas faculdades unidas na ideia de uma unidade, a saber, o *eu*. O mundo, por seu turno, é a ideia que nos faculta compreender os fenômenos *como se* estes estivessem integrados em uma unidade orgânica, na qual cada evento está, de alguma forma, ligado a outro, em uma relação finalística harmoniosa”. De fato, é a ideia de Deus a mais trabalhada por Kant, Allison (2004, p. 441) nota que o filósofo dedica muito pouco espaço para as outras duas ideias e que a análise apresentada por Kant, que envolve a unidade sistemática, faz mais sentido em relação à ideia de Deus do que em relação às outras duas. Por outro lado, a ideia de alma é a que possui sua necessidade mais bem justificada ao conectar nossas representações através de uma ideia de “uma substância simples que existe permanentemente com identidade pessoal” (KrV, B 700), Rauscher (2010, p. 298) também afirma algo nesse sentido.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos percorrer nesse Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) a exposição de Kant acerca da ideia de Deus ao longo da Dialética transcendental. Abordamos a teoria da razão e da origem racional das ideias, as críticas às provas da existência de Deus e, finalmente, a teoria de Kant do uso regulativo dessa ideia. A fim de compreendermos aos vários aspectos que a ideia teológica assume na filosofia teórica de Kant, procuramos destacar alguns dos principais problemas levantados pela bibliografia secundária em cada uma dessas etapas.

Também demos destaque ao papel da ilusão transcendental como um elemento importante para compreender a posição de Kant como um todo. A ilusão transcendental, que é inevitável, pode ser separada do erro dialético e, além disso, resulta indispensável para o uso positivo, pela razão, de seus princípios regulativos na busca da maior unidade possível para o conhecimento empírico. Apontar para o papel da ilusão transcendental em todas as etapas da abordagem de Kant à ideia de Deus possibilitou mostrar certa unidade na Dialética transcendental. A ilusão que nos leva necessariamente à ideia de Deus é a causa das falácias metafísicas e, ao mesmo tempo, a possibilidade do uso positivo da razão. Assim, ela deixa de ter um aspecto puramente negativo e passa a ter um papel positivo importante.

No primeiro capítulo procuramos abordar a concepção kantiana acerca da razão, sede da ilusão transcendental, e a origem racional das ideias transcendentais. Vimos que a razão, levada por sua busca pela unidade, inevitavelmente passa do princípio lógico, subjetivo, da busca pelo incondicionado para o princípio transcendental da suposição de que o incondicionado é dado. Esse princípio natural da razão é que nos leva a considerar as ideias da razão como possíveis objetos do conhecimento. Mesmo que existam dificuldades na identificação do conteúdo de cada uma das ideias transcendentais através da controversa dedução metafísica das ideias, notamos como a ilusão transcendental reaparece novamente na discussão específica de Kant sobre a ideia de Deus ao tratar dos conceitos de *ens realissimum* e ser necessário.

Na primeira parte do segundo capítulo, então, focamos nas críticas de Kant às provas da existência de Deus. Kant elenca três provas que defende como sendo as únicas possíveis, e a crítica a essas provas visa refutar principalmente os argumentos da tradição escolástica e racionalista. Tais provas se comprometem com a ilusão transcendental, ao exigirem o incondicionado como fundamento e recusarem uma causalidade infinita. A refutação dessas provas corrobora com a posição kantiana de que Deus não pode ser um objeto do conhecimento, uma vez que não é possível aplicar as categorias do entendimento a um objeto que transcende qualquer experiência possível. Além disso, Kant mostra que as provas cosmológica e físico-teológica

acabam por se comprometeram com a prova ontológica, o que faz do recurso delas à experiência ser apenas um disfarce como ponto de partida, enquanto sua verdadeira força ainda depende de conceitos *a priori*. E na discussão sobre essa última mostrou-se como ela tem um papel emblemático no projeto da *Crítica da razão pura* sobre a investigação da possibilidade da metafísica como ciência, uma vez que é fundamentada por uma confusão entre a necessidade lógica e a necessidade real.

Na segunda parte do segundo capítulo mostramos como Kant defende que, apesar de todas essas críticas, a ideia de Deus ainda possui um uso legítimo mesmo para o conhecimento possibilitado pelo uso empírico do entendimento. É claro que esse uso não pode ser confundido com uma demonstração da existência de Deus, por isso, foi fundamental a distinção entre princípios constitutivos e princípios regulativos. Nesse sentido, a ideia de Deus funciona como um princípio regulativo da investigação ao nos permitir pensar na natureza *como se* ela fosse fundamentada em uma inteligência suprema. Dessa forma, a ideia de Deus nos permite pensar na natureza *como se* ela operasse como uma unidade conforme a fins, isto é, como uma totalidade na qual é possível pensar conexões teleológicas além daquelas meramente mecânicas.

Graças a esse exame, a ideia teológica, e conseqüentemente a ilusão que está em sua origem, são indispensáveis, na visão de Kant, para alcançar a maior unidade sistemática possível. E apesar de não podermos conhecê-la, podemos e devemos pensá-la como um princípio da investigação da natureza, de modo a alcançarmos a maior unidade sistemática possível no conhecimento da natureza.

Vale destacar, porém, que Kant tem dificuldades em defender a ideia de Deus como necessária. Mesmo que ela seja um princípio útil para investigação, Kant não acredita que ela seja um mero exercício mental que podemos supor ou não, antes, que é um princípio necessário. Por outro lado, como vimos, Kant parece não conseguir defender essa posição. Faz sentido, por isso, entender que ideia Deus surge a partir de um processo de investigação da natureza baseado em uma perspectiva teleológica.

Além disso, a própria demonstração da ideia de Deus como uma das formas do incondicionado através do uso lógico da razão nos silogismos, como notamos, é problemática e é suscetível às críticas de arbitrariedade conforme Kant deixa claro. O que dá a entender é que Kant ainda estaria comprometido em justificar um papel positivo para os objetos da metafísica especial. A ideia de Deus está impedida de ser objeto de investigação de uma teologia racional, mas recupera agora uma importância voltada para a investigação da natureza, como princípio regulativo, mostrando que Kant ainda reserva um significado para a metafísica aquém do uso prático da razão.

REFERÊNCIAS

ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. Rev. and enl. New Haven/London: Yale Univ. Press, 2004.

ANDERSON, R. L. "The Introduction to the *Critique*: Framing the Question". In: GUYER, P. (org.). **The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 75-92.

BENNETT, J. **Kant's Dialectic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

_____. **Kant's Analytic**. Cambridge Philosophy Classics edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

BIRD, G. **The revolutionary Kant: A commentary on the Critique of Pure Reason**. Chicago: Open Court, 2006.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução por Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ENGLAND, F. E. **Kant's Conception of God**. New York: Humanities Press, 1968.

ESTEVES, J. "A ilusão transcendental". In: KLEIN, J. T. (org). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 489-560.

FAGGION, A. L. B. "Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica versus filosofia dogmática". In: KLEIN, J. T. (org). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 591-612.

FERRAZ, C. A. "Do uso regulativo das ideias da razão pura". In: KLEIN, J. T. (org). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 627-656.

GRIER, M. **Kant's doctrine of transcendental illusion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. "The Ideal of pure reason". In: GUYER, P. (org.). **The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 266-289.

GUYER, P. "The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions". In: _____ (org.). **The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 118-150.

HÖFFE, O. **Kant's critique of pure reason: the foundation of modern philosophy**. Dordrecht: Springer, 2010.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução por Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KEMP SMITH, N. **A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. 3. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

LONGUENESSE, B. **Kant on the human standpoint**. Cambridge New York: Cambridge University Press, 2005.

STRAWSON, P. F. **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**. New York: Routledge, 1995.

RAUSCHER, F. "The Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason: The Positive Role of the Reason". In: GUYER, P. (org.). **The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 290-309.

ROHLF, M. "The ideas of pure reason". In: GUYER, P. (org.). **The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 190-209.

WARTENBERG, T. E. "A razão e a prática da ciência". In: GUYER, P. (org.). **Kant**. Tradução por Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009, p. 275-298.

WILKERSON, T. E. **Kant's Critique of pure reason: a commentary for students**. Oxford: Clarendon Press, 1976.

WOOD, A. **Kant's Rational Theology**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

YOUNG, J. M. "Funções do pensamento e a síntese das intuições". In: GUYER, P. (org.). **Kant**. Tradução por Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009, p. 129-152.

5 PLANO DE CURSO

Apresentação e objetivo geral

O plano é pensado para uma turma de terceiro ano do Ensino Médio, com foco no campo de investigação 3: “Conhecer”; de acordo com as sugestões do Currículo Básico Comum (CBC) de filosofia do Ensino Médio de Minas Gerais. O plano cobre o período de um ano letivo, quatro bimestres com 8 aulas (uma aula semanal) de 50 minutos cada¹⁵. As habilidades e competências descritas abaixo e, em seguida, detalhadas em cada aula são de acordo com o CBC e com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC)¹⁶.

Tema 3: Conhecer

3.1. Verdade e validade.

3.2. Tipos de conhecimento: a. A Emergência da Filosofia; b. A diversidade dos saberes.

3.3. A racionalidade científica: a. Teoria e experiência; b. Objetividade e Verdade.

Objetivos específicos

- Proporcionar momentos de reflexão e o desenvolvimento crítico dos alunos;
- Relacionar conceitos e questões filosóficas a temas atuais e do cotidiano;
- Possibilitar o contato dos estudantes com textos filosóficos;
- Desenvolver a argumentação dos estudantes por meio do debate entre eles e da produção de textos dissertativos;
- Desenvolver a leitura e interpretação de textos.

Competência a ser desenvolvida:

¹⁵ Entendemos, no entanto, que o ideal seria alternar entre os diversos campos durante o ano letivo e não focar apenas em um se tratando de um curso pensado para o Ensino Médio. Contudo, como esse plano diz respeito a um ano apenas, escolhemos apresentar somente um dos três campos para manter a unidade do curso.

¹⁶ A competência e as habilidades descritas a seguir estão de acordo com a BNCC. Já as habilidades específicas de cada aula são baseadas no CBC.

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 1: Analisar processos políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais nos âmbitos local, regional, nacional e mundial em diferentes tempos, a partir da pluralidade de procedimentos epistemológicos, científicos e tecnológicos, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a eles, considerando diferentes pontos de vista e tomando decisões baseadas em argumentos (BNCC, 2018, p. 570).

Habilidades a serem desenvolvidas

- (EM13CHS101) Identificar, analisar e comparar diferentes fontes e narrativas expressas em diversas linguagens, com vistas à compreensão de ideias filosóficas e de processos e eventos históricos, geográficos, políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais.
- (EM13CHS103) Elaborar hipóteses, selecionar evidências e compor argumentos relativos a processos políticos, econômicos, sociais, ambientais, culturais e epistemológicos, com base na sistematização de dados e informações de diversas naturezas (expressões artísticas, textos filosóficos e sociológicos, documentos históricos e geográficos, gráficos, mapas, tabelas, tradições orais, entre outros).
- (EM13CHS104) Analisar objetos e vestígios da cultura material e imaterial de modo a identificar conhecimentos, valores, crenças e práticas que caracterizam a identidade e a diversidade cultural de diferentes sociedades inseridas no tempo e no espaço (ibid., p. 572).

Avaliações por bimestre

- Questionário (20%): no início de cada bimestre cada aluno receberá um questionário com questões dissertativas (abertas) sobre os temas que serão abordados em aula. No fim do bimestre o questionário será recolhido e avaliado pelo professor. Duas das questões do questionário farão parte da avaliação semestral como questões objetivas (fechadas).
- Conceito e participação (10%): avalia a participação dos alunos nas aulas, a frequência e a entrega das demais atividades.
- Avaliação mensal (30%): consiste na escrita de uma redação ou na elaboração de uma pesquisa sobre um tema específico em cada bimestre. Esse tema também será uma das questões dissertativas da avaliação bimestral.
- Avaliação bimestral (40%): consiste em uma prova dividida em duas partes. A primeira é formada por questões objetivas sobre todo o bimestre. Já a segunda parte é composta por

duas questões dissertativas, uma delas sendo do mesmo tema da avaliação mensal e a outra uma proposta de interpretar e relacionar uma passagem de um texto filosófico (ou sobre a história da filosofia) com o conteúdo apresentado e discutido durante o semestre.

- A recuperação é no mesmo formato da avaliação bimestral.

Cronograma de aulas

1º Bimestre

Aula 1: Apresentação

- Habilidade: caracterizar o filosofar como experiência existencial.
- Objetivo geral: apresentar a filosofia e o curso para os alunos.
- Objetivos específicos: 1) apresentação do professor e do projeto completo do curso; 2) breve apresentação dos conteúdos a serem trabalhados durante o 1º bimestre; 3) propor uma discussão sobre o que é a filosofia, qual é sua relevância para a sociedade e como podemos reconhecê-la no dia-a-dia.

Aula 2: A diversidade dos saberes

- Habilidades: relacionar mito e filosofia; distinguir e relacionar filosofia, religião, técnica, arte e ciência.
- Objetivo geral: discutir a necessidade do homem de conhecer e explicar o mundo ao longo da história.
- Objetivos específicos: 1) apresentar o aforismo 355 de *A gaia ciência*; 2) apresentar e discutir os conceitos de conhecimento, senso comum, mito, crença e ciência.

Aula 3: A origem da filosofia

- Habilidade: contextualizar o surgimento da filosofia; relacionar mito e filosofia.
- Objetivo geral: contextualizar a origem da filosofia e distinguir a especificidade do saber filosófico em comparação com o mítico.

- Objetivos específicos: 1) apresentar e discutir o conceito da filosofia antiga como “amor à sabedoria”; 2) apresentar e discutir as características da sociedade grega que propiciaram o surgimento da filosofia, como o debate em praça pública; 3) leitura de trecho de *A filosofia na era trágica dos gregos*.

Aula 4: Avaliação mensal

- Objetivo geral: produção de texto com o tema: “O que é a filosofia e como ela surgiu?”
- Objetivos específicos: 1) propor um debate sobre as aulas anteriores como revisão de conteúdo para a avaliação mensal; 2) iniciar a redação que deve ser terminada em casa.

Aula 5: Pré-socráticos

- Habilidade: contextualizar o surgimento da filosofia. Relacionar mito e filosofia.
- Objetivo geral: apresentar as características do pensamento pré-socrático com destaque para o conceito de *arché* e as diferentes posições de Heráclito e Parmênides.
- Objetivos específicos: 1) o conhecimento da origem, apresentar a busca pela *arché* e a ideia de filósofos da *physis*; 2) apresentar, em oposição, o pensamento de Heráclito e Parmênides.

Aula 6: Sócrates, Platão e os sofistas

- Habilidades: perceber as diferentes dimensões do problema da verdade; relacionar conhecimento e subjetividade
- Objetivo geral: apresentar a oposição entre o pensamento de Sócrates e dos sofistas.
- Objetivos específicos: 1) apresentar Sócrates e Platão, o método da dialética, o diálogo como gênero filosófico e o conceito de *maiêutica* (*Menon*); 2) apresentar os sofistas e a retórica; 3) oposição entre a dialética e a retórica (*Fedro*); 4) apresentar os conceitos de subjetivismo e ceticismo a partir do pensamento de Protágoras e Górgias. 5) leitura de trechos da *Apologia de Sócrates*.

Aula 7: Avaliação bimestral.

Aula 8: *Feedback* sobre as avaliações e aplicação da recuperação.

2º Bimestre

Aulas 1 e 2: Platão

- Habilidades: relacionar realidade e verdade; relacionar conhecimento e subjetividade
- Objetivo geral: introduzir a teoria do conhecimento de Platão.
- Objetivos específicos: 1) breve apresentação dos conteúdos a serem trabalhados durante o 2º bimestre ; 3) apresentar o dualismo platônico como resposta à oposição entre Heráclito e Parmênides; 2) crítica ao conhecimento a partir dos sentidos e a teoria das ideias; 3) alegoria da caverna (*A República*, livro VII); 4) teoria da reminiscência (*Menon*); 5) Demiurgo e o mundo; 6) os graus do conhecimento, a opinião e a ciência; 7) a arte como distanciamento do verdadeiro.

Aula 3 e 4: Aristóteles

- Habilidades: Relacionar realidade e verdade; relacionar conhecimento e subjetividade.
- Objetivo geral: introduzir a teoria do conhecimento de Aristóteles.
- Objetivos específicos: 1) conhecimento a partir da sensação; 2) as quatro causas; 3) matéria e forma; 4) potência e ato; 5) leitura de trecho da *Metafísica*; 6) substância; 7) relação entre Platão e Aristóteles.

Aula 5: avaliação mensal

- Objetivo geral: produção de texto com o tema “A diferença entre as concepções platônica e aristotélica do conhecimento”.
- Objetivos específicos: 1) propor um debate sobre as aulas anteriores como revisão de conteúdo para a avaliação mensal; 2) apresentar duas citações dos autores trabalhados aos alunos como ponto de partida para as redações; 3) iniciar a redação que deve ser terminada em casa.

Aula 6: Filosofia medieval

- Habilidades: relacionar realidade e verdade; relacionar conhecimento e subjetividade
- Objetivo geral: introduzir a teoria do conhecimento no pensamento medieval.
- Objetivos específicos: 1) problematizar a oposição entre razão e fé; 2) contextualizar a Patrística e a Escolástica; 3) mostrar a relação entre Platão e Agostinho e entre Thomas de Aquino e Aristóteles; 4) apresentar as provas da existência de Deus.

Aula 7: Avaliação bimestral.

Aula 8: *Feedback* sobre as avaliações e aplicação da recuperação.

3º Bimestre

Aula 1: A Revolução Científica e a concepção moderna de ciência

- Habilidades: Distinguir e relacionar filosofia, religião, técnica, arte e ciência; confrontar a racionalidade filosófica e a racionalidade científica, através de suas rupturas e continuidades; relacionar experiência e experimentação.
- Objetivo geral: apresentar em que medida podemos dizer que a Revolução Científica propõe um novo modo de fazer ciência e como a filosofia precisa repensar a epistemologia a partir disso.
- Objetivos específicos: 1) breve apresentação dos conteúdos a serem trabalhados durante o 3º bimestre; 2) apresentar um resumo sobre a vida e a obra de Galileu e seu contexto histórico; 3) relembrar noções da física aristotélico-tomista e o ambiente da escolástica; 4) apresentar a mudança de paradigma da física moderna em relação à de Aristóteles, com as noções de experimento, matematização da natureza, observação; 5) acentuar a importância que essa nova ciência traz para a noção de substância e o que ela propõe como problema para os filósofos.
- Apresentação da proposta para a avaliação mensal: a avaliação mensal consiste em uma pesquisa em grupo, onde cada grupo deverá escolher um dos seguintes pensadores: Spinoza, Leibniz, Locke e Hume. A partir disso, deverá elaborar um texto que aborda a relação do pensador escolhido com o debate sobre o conhecimento, seja sua posição ou sua influência, além de uma contextualização histórica.

Aulas 2 e 3: Descartes

- Habilidades: Distinguir e relacionar sujeito e objeto. Distinguir e relacionar: conhecimento empírico e conhecimento inteligível; racionalidade e crença; opinião e ciência.
- Objetivo geral: apresentar e discutir os principais pontos sobre o conhecimento na filosofia de Descartes.
- Objetivos específicos: 1) discutir as noções de dúvida metódica, subjetividade, o *cogito* como primeira verdade, argumento dos sentidos, argumento do sonho, argumento do Deus enganador, argumento do gênio maligno; 2) destacar a importância de Deus nas *Meditações*; 3) apresentar o inatismo; 4) Leitura de trecho das *Meditações*.

Aulas 4, 5 e 6: racionalismo e empirismo, dogmatismo e ceticismo

- Habilidades: Distinguir e relacionar sujeito e objeto; Distinguir e relacionar qualidades objetivas e subjetivas; Distinguir e relacionar: conhecimento empírico e conhecimento inteligível; racionalidade e crença; opinião e ciência. Distinguir e relacionar ceticismo e dogmatismo.
- Objetivo geral: apresentar aos alunos conceitos importantes para a teoria do conhecimento a partir das questões “qual é a fonte do conhecimento?” e “o que se pode conhecer?”.
- Objetivos específicos: 1) discutir conceitos como representação, relação sujeito e objeto, realismo, idealismo, racionalismo, empirismo; 2) promover o debate e propor que os alunos escolham um lado e argumentem em sua defesa; 3) abordar a noção lockeana de Tábula rasa (e sua oposição ao inatismo), ideias da sensação e ideias da reflexão; 4) apresentar a teoria do conhecimento de Leibniz; 5) noções de hábito e crença em Hume;

Aula 7: Avaliação bimestral.

Aula 8: *Feedback* sobre as avaliações e aplicação da recuperação.

4º Bimestre

Aulas 1 e 2: Kant

- Habilidades: Distinguir e relacionar sujeito e objeto. Confrontar a racionalidade filosófica e a racionalidade científica, através de suas rupturas e continuidades.
- Objetivo geral: apresentar a base da epistemologia kantiana, focando na relação entre entendimento e sensibilidade, e a crítica à metafísica.
- Objetivos específicos: 1) breve apresentação dos conteúdos a serem trabalhados durante o 4º bimestre; 2) a questão sobre a possibilidade da metafísica como ciência; 3) Hume e o “despertar do sono dogmático”; 4) apresentar os conceitos de intuição empírica, sensibilidade e entendimento e suas formas *a priori*, as ideias da razão e a metafísica; 5) leitura de trechos da *Crítica da razão pura*;

Aulas 3 e 4: Hegel

- Habilidades: Identificar a especificidade das ciências humanas. Confrontar a racionalidade filosófica e a racionalidade científica, através de suas rupturas e continuidades.
- Objetivo geral: introduzir a filosofia hegeliana, e o legado da última modernidade.
- Objetivos específicos: 1) introdução sobre o idealismo alemão; 2) racionalidade do real; 3) movimento dialético; 4) saber absoluto; 5) filosofia e história; 6) o legado da última modernidade e menção aos filósofos que levam para a pós-modernidade: Schopenhauer (questão da *noluntas*), Nietzsche (filosofia como arte), Marx (filosofia como práxis), Freud (papel do inconsciente).

Aula 5: avaliação mensal

- Objetivo geral: produção de texto sobre a filosofia de Kant e Hegel.
- Objetivos específicos: 1) propor um debate sobre as aulas anteriores como revisão de conteúdo para a avaliação mensal; 2) apresentar duas citações dos autores trabalhados aos alunos como tema para a redação; 3) iniciar a redação que deve ser terminada em casa.

Aula 6: conclusão sobre a questão da ideia/representação da antiguidade até a modernidade.

- Objetivo geral: recapitular todo percurso histórico-filosófico apresentado.
- Objetivos específicos: 1) recapitular as oposições apresentadas até aqui no curso; 2) apresentar brevemente a epistemologia contemporânea (através da crítica

antirrepresentacionista de Richard Rorty ao legado moderno e do que se torna a atividade filosófica contemporânea)

Aula 7: Avaliação bimestral.

Aula 8: *Feedback* sobre as avaliações e aplicação da recuperação.

Referências do plano de curso

AQUINO, T. de. **Suma teológica**, 3º Ed. Vol II. São Paulo: Loyola, 2004.

ARANHA, M. L. de A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando**: Introdução à Filosofia. São Paulo: Moderna, 2003.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

COTRIM, G; FERNANDES, M. **Fundamentos de filosofia**. São Paulo: Saraiva, 2010.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução por Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Apologia de Sócrates e Críton**. São Paulo: Hunter Books, 2013.

_____. **Fedro**. Lisboa: Guimarães, 2000.

_____. **Mênnon**. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia** (7 volumes). São Paulo: Paulus, 2003-2007.

SECRETÁRIA DA EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS. **Conteúdo básico comum – filosofia.**
Belo Horizonte: 2008.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego.** Rio de Janeiro: Difel, 2002.