

Angelo José Salvador

FUNDAMENTAÇÕES DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM IMMANUEL KANT

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2019

Angelo José Salvador

**FUNDAMENTAÇÕES DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM IMMANUEL
KANT**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo
Oliveira

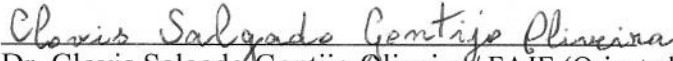
Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2019

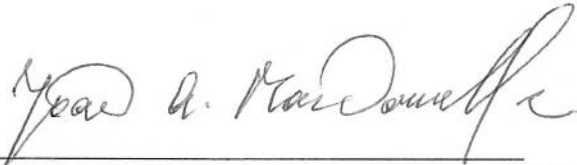
FICHA CATALOGRÁFICA

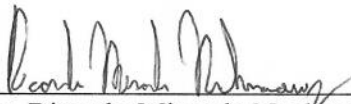
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S182f	Salvador, Angelo José Fundamentações da existência de Deus em Immanuel Kant / Angelo José Salvador. - Belo Horizonte, 2019. 115 p. Orientador: Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Existência de Deus. 2. Metafísica. 3. Kant, Immanuel. I. Oliveira, Clovis Salgado. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título CDU 1
-------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Dissertação de **Angelo José Salvador** defendida e aprovada, com a nota 8,5
(oito e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:


Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell / FAJE


Prof. Dr. Ricardo Miranda Nachmanowicz / UFOP (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 27 de março de 2019.

DEDICATÓRIA

Dedico à minha esposa Claudia pelo apoio incondicional a esse projeto e à minha filha Clara que tanta alegria me traz com seu encantamento natural pelo mundo da vida. Também dedico aos meus pais Moacir Salvador e Lindaura Mantovani Salvador, que me ensinaram a viver sempre com honestidade e empenho meus projetos. A eles devo também sólida educação e respeito às pessoas.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Também quero agradecer ao meu orientador Clovis Salgado Gontijo Oliveira que com solicitude e paciência, sempre se mostrou disponível para sanar minhas dúvidas e corrigir os pontos necessários. Agradeço também aos meus amigos Áureo Nogueira pela ajuda incondicional em momentos importantes de minha vida e Marcos Mareano pelo incentivo para a realização desse projeto. Agradeço à professora e minha amiga Rita Niffinegger pela prontidão em ajudar na correção da dissertação. Rita obrigado por, além de sua preciosa ajuda, ter estimulado meu encantamento pelo magistério. Agradeço ao corpo docente da FAJE pelo exercício filosófico de pensar a realidade e incentivar os alunos a também fazerem o mesmo. Também agradeço a todos os funcionários da referida instituição que, por meio de seu trabalho, contribuiriam para a realização desse trabalho. Enfim, agradeço a todos que de forma direta ou indiretamente me acompanharam na construção deste projeto.

“Duas coisas enchem o ânimo de admiração e de reverência sempre renovadas e crescentes quanto mais frequente e continuamente a reflexão se ocupa delas: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim”. Immanuel Kant – *Crítica da razão prática*, **segunda parte**, par. 162

RESUMO

O presente trabalho aborda o processo pelo qual o filósofo Immanuel Kant esclarece a questão da existência de Deus em sua filosofia. Kant parte de uma crítica à metafísica tradicional e, por meio de sua epistemologia, elucida que a ideia de Deus não tem correspondência no mundo fenomênico de modo que qualquer tentativa de conhecê-lo por meio da razão pura é ilegítimo. Kant dirige-se então para uma nova fundamentação da existência de Deus por meio de uma articulação entre moralidade, virtude e felicidade. Por fim, o filósofo de Königsberg apresenta uma síntese entre natureza e liberdade estabelecendo Deus como elo de ligação entre essas duas realidades. Diante disso, Kant não elabora apenas uma, mas duas fundamentações da existência de Deus, que apesar da semelhança da forma, são singulares em seu conteúdo.

Palavras chave: existência de Deus, razão pura, razão prática, ideias da razão, metafísica.

ABSTRACT

The present dissertation examines the approach to the problem of God's existence in the philosophy of Immanuel Kant. The philosopher starts his analysis from a criticism to the traditional metaphysics and, through his epistemology, he clarifies that the idea of God does not have any correspondence to the phenomenal world so that any attempt to know it through pure reason reveals to be illegitimate. Kant therefore proceeds to a new justification of God's existence by an articulation between morality, virtue, and happiness. Finally, the philosopher of Königsberg presents a synthesis between nature and freedom which establishes God as the bond between these two realities. Accordingly, Kant elaborates not a single justification, but two different ones, which, despite the similarity between their forms, are singular in their contents.

Keywords: existence of God, pure reason, practical reason, ideas of reason, metaphysics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 O PROJETO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA	13
1.1 “O que posso saber”: a teoria do conhecimento kantiana e suas consequências para a metafísica	18
1.2 A Revolução Copernicana	21
1.3 A Estética transcendental	27
1.3.1 Exposição metafísica dos conceitos de espaço e tempo	31
1.4 Analítica transcendental	33
2 A CRÍTICA DE KANT ÀS IDEIAS DA RAZÃO PURA	40
2.1 Introdução ao problema: a Dialética transcendental	40
2.2 As três ideias da razão	48
2.2.1 A crítica de Kant à questão da imortalidade da alma ou psicologia racional	50
2.2.2 A crítica de Kant à cosmologia racional ou antinomia da razão pura	52
2.2.3 A crítica de Kant às tradicionais provas da existência de Deus ou ideal da razão pura	55
2.2.4 A crítica de Kant a toda teologia a partir de princípios especulativos da razão	65
3 NOVAS FUNDAMENTAÇÕES DA EXISTÊNCIA DE DEUS	70
3.1 A moral kantiana e sua relação com o problema de Deus	70
3.2 As ruínas do mundo antigo e a nova moral kantiana	73
3.2.1 O fim do cosmológico-ético	73
3.2.2 O fim do teológico-ético	76
3.2.3 A crítica ao utilitarismo	78
3.2.4 A influência rousseauiana na concepção kantiana de ser humano	79
3.3 A virtude como ação desinteressada e a universalidade da ação	81
3.3.1 O imperativo categórico	85
3.3.2 O <i>factum</i> da razão	93
3.4 Fundamentações da existência de Deus	94
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

Immanuel Kant nasceu na Prússia no dia 22 de abril de 1724. Filho de uma família muito pobre, tendo como pai um seleiro chamado Johan Georg Kant e como mãe uma dona-de-casa, de nome Regina Dorothea Reuter. Ela influenciou o filho profundamente, principalmente na educação religiosa, a partir da qual Kant aprendeu o rigor do pietismo, uma corrente radical do protestantismo. Immanuel morreu a 12 de fevereiro de 1804, em Königsberg, cidade em que passou toda a sua vida sem jamais ter saído dela.

Apesar de sua educação ser proveniente de forte cultura religiosa, Kant percebeu a necessidade da crítica. Como nenhum outro filósofo de seu tempo, Immanuel soube que os tempos estavam sofrendo uma mudança irreversível. A ciência, principalmente a física newtoniana, prenunciavam que o mundo ordenado elaborado pela filosofia e teologia clássicas chegavam a seu ocaso.

A educação de Kant, proporcionada por sua mãe, deixara-lhe marcas profundas. Isso transparece principalmente no rigor da escrita do filósofo e também em sua teoria moral. Mas as semelhanças param por aí. A envergadura do pensamento kantiano foi um divisor de águas na modernidade. Ele se distanciou profundamente do conteúdo pietista pondo no homem a pedra de toque de sua reflexão filosófica.

É difícil compreender o pensamento contemporâneo, para não dizer impossível, sem antes ter o mínimo de contato com os conceitos fundamentais da filosofia kantiana. O pensamento ocidental deixa, de modo definitivo, a tutela religiosa para seguir seu caminho próprio. Isso se deu obviamente por meio de inúmeras revoluções – Revolução Francesa, Científica, Industrial entre outras – e também pela filosofia crítica kantiana que contribui para o pensamento ocidental, particularmente na reflexão metafísica.

Mesmo sendo um filósofo de tamanha importância para o pensamento filosófico, ele viveu modestamente, sempre atento aos problemas de seu tempo a fim de elevar a filosofia à altura do prestígio que a ciência moderna adquiriu. Esse filósofo de vida percebe que há uma mudança de época e o pensamento ocidental começara a trilhar um caminho novo e sem volta inclusive o modo de compreensão do transcendente.

Até o presente momento a filosofia ainda trazia em seu bojo os conceitos fundamentais da teologia cristã e do pensamento clássico grego. O filósofo de Königsberg também é marcado por essa tradição, todavia, ele constrói uma nova síntese e propõe um pensamento novo. Para

o filósofo, é difícil pensar o mundo de um ponto de vista harmônico e pacífico e o problema maior seria a adequação ou inadequação do homem e esse cosmo pré-estabelecido.

Por meio do método crítico, Kant propõe uma revisão dessa concepção e, em vez de se perguntar sobre o funcionamento do mundo, antes ele indaga sobre as condições de possibilidade para o conhecimento. Por meio de sua filosofia transcendental, Kant pergunta pelo *a priori*, o fundamento que subjaz a qualquer compreensão. Aqui se verifica uma revolução do pensamento inquestionável.

O conhecimento do “mundo” se estabelece por meio do sujeito, ou seja, é um conhecimento não passivo, mas ativo dos fenômenos. Portanto, Kant propõe a “humildade” do entendimento humano para o filosofar. Essa humildade se revela na impossibilidade de conhecer a coisa em si, acompanhada pela possibilidade de conhecer apenas seu fenômeno. Conhecer é uma interação entre sujeito e fenômeno. Humildade aqui não significa uma qualidade moral, mas a coragem de estabelecer e a lucidez para reconhecer limites para o conhecimento.

O mundo é lugar de ação, atividade do pensamento e não mais lugar de forças desconhecidas. Por meio da influência exercida pela já citada física de Newton, Kant estabelece uma nova síntese entre sujeito e fenômeno. Sua filosofia transcendental, - aqui está a diferença metodológica entre Newton e Kant - fará outro trabalho de investigação que consiste em não perguntar sobre o funcionamento mecânico do mundo e, sim, sobre o modo como o sujeito se relaciona com objetos. Em uma palavra, Kant se pergunta: *quais são as condições de possibilidade para o conhecer?*

Não obstante a enorme influência da ciência emergente para o pensamento kantista, o filósofo não se furta aos problemas fundamentais do ser humano. As perguntas sobre o que é o mundo, a alma e Deus serão cuidadosamente trabalhadas pelo filósofo alemão. Essas questões foram levantadas pela metafísica clássica ensinada nas universidades até aquele momento e aceita por Kant em sua fase pré-crítica.

A ideia de Deus analisada por Immanuel Kant está inserida no contexto da metafísica racionalista. Todavia, quando Kant elabora sua investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento, ele se baseia principalmente na metafísica de Wolff. Este até admite que a experiência seja fonte de conhecimento, todavia, defende a possibilidade de conhecer independentemente de qualquer experiência, ou seja, através do mero pensar. O debate envolvendo o racionalismo contribuiu para o declínio da metafísica. A filosofia empirista tentou dar uma resposta à altura do problema elaborando uma *fisiologia* do

entendimento humano. Nesse sentido, o conhecimento está baseado numa experiência interna e externa, rejeitando assim qualquer conhecimento *a priori*.

Diante dessa aporia, Immanuel Kant rejeita às pretensões de racionalistas e empiristas para a fundamentação do conhecimento. Usando seu método crítico, ele pretende chegar à raiz do problema. Um estudo desse nível, o qual envolve profundo discernimento e análise radical dos fundamentos, é chamado por Kant de *Crítica*. Será visto adiante que o filósofo se utiliza desse procedimento para investigar os limites da razão pura e todo o conhecimento.

Sua nova forma de abordar o problema relativo à razão o leva a formular uma teoria completamente nova comparável à revolução que Copérnico fez no campo da astronomia. Segundo esse astrônomo não é o Sol que gira em torno da Terra, mas justamente o oposto. Kant faz o mesmo em relação ao conhecimento; com sua descoberta são os objetos que devem se guiar pelo sujeito.

A filosofia transcendental de Immanuel Kant é um de seus principais legados para a filosofia moderna. Tudo agora deve ser pensado segundo as categorias presentes no sujeito. Também muda a concepção de tempo e espaço. Não há como conhecer fora de um tempo e de um espaço. O espaço e o tempo seriam então a coisa em si tão assiduamente procurada pela filosofia? É o que Kant tentará responder no primeiro momento da *Crítica da razão pura*. Nesse sentido, o conceito de Deus será posto a prova segundo esse novo método epistemológico.

Depois de constatar a impossibilidade de se pensar em categorias metafísicas tais conceitos, Kant inverte o modo de proceder metafísico, não partindo de conceitos vazios e, sim, do próprio ser humano. Não é necessário perguntar sobre o mundo, alma e Deus, sem antes se perguntar o que é o homem. Essa pergunta fundamental leva a uma reinterpretação do conceito de razão. Aqui está a passagem de uma razão pura teórica para a razão prática.

As ciências contribuem enormemente para a compreensão do ser do homem, mas ainda são conhecimentos fragmentados. Portanto, depois da pergunta sobre o que é conhecer, Kant levanta a questão sobre o que é o ser humano segundo a ótica da moralidade. O filósofo o compreende como ser moral que põe em prática sua razão sempre pensando a ação particular a partir de um horizonte de totalização. Em palavras simples, o particular e o universal acontecem no momento em que o homem se vê como ser moral que coloca constantemente em prática a razão. Kant constata então que o ser humano está entre dois mundos: o mundo natural e o mundo da liberdade.

Ao mesmo tempo que o homem se entende como ser livre, pois consegue perceber a relação causal do mundo fenomênico, ele também quer, obstinadamente, ser feliz. Como será possível conciliar a felicidade com sua liberdade? É necessário agir sempre em vista da

necessidade de ser feliz? Aqui se encontra um grande debate presente no tempo de Kant e que se estende até os dias atuais. Como será visto, Kant não o negligencia, mas lhe oferece uma nova forma de interpretação. No terceiro capítulo, será apresentado em breves palavras o conteúdo programático desse debate.

Nesses termos, pensar o conceito de alma, mundo e Deus parte em princípio da pergunta fundamental sobre a relação do homem com essas realidades. Alma evoca para Kant a noção de progresso ao infinito. A ideia de mundo faz pensar no ser humano que pode, apesar da infinidade de fenômenos que vêm ao seu encontro, exercer a liberdade. Pensar em Deus é lançar uma ideia para o futuro onde o maior bem humano pode ser realizado, ou seja, ser merecedor de felicidade.

O problema de Deus retorna com força ao pensamento filosófico kantiano pois é o coroamento de toda a esperança humana. Dito isso, num primeiro momento Deus não faz parte do sistema, sendo no máximo pensado como ideia reguladora. Todavia, de um ponto de vista moral, ele é de suma importância. Seu lugar, no entanto, não é ser o fundamento da moralidade, mas um postulado necessário da razão pura prática.

É digno de nota que, apesar da onda crescente antimetafísica do tempo de Kant, o filósofo mantém a lucidez para pensar e articular a existência humana com o infinito. É válido ressaltar que Kant não reabilita a metafísica segundo as categorias clássicas; o novo fundamento não está na proposição de ideias sem consistência, mas parte fundamentalmente do homem para pensar uma nova metafísica segundo a razão prática pura.

Essa nova maneira de pensar o ser humano permite a Kant propor até mesmo um novo conceito de história que não está ligado a fatos e sim ao lugar do homem no mundo. A história é entendida por Kant como realização do direito e da paz entre os homens. Se a história caminhará para uma paz sempre melhor, Kant não oferece uma resposta positiva. Todavia, ele se mantém otimista em relação ao conceito de paz perpétua.

Porém, como será abordado na dissertação, a história ainda não é o objeto principal para se pensar a questão do fim último do ser humano. Nesse intuito, Kant desenvolve sua teoria moral partindo do pressuposto de que todo ser racional merece ser feliz. Após desenvolver sua teoria moral, o filósofo articula felicidade e moralidade num esforço grandioso para não ceder ao utilitarismo nem ao relativismo tão em voga em seu tempo. Ele concluirá que é preciso admitir algo mais que possa dar conta de tal demanda humana. Diante disso, Kant abre espaço para o transcendente.

Por fim, Kant levanta ainda uma última possibilidade para se pensar o problema metafísico do fim último do homem desenvolvendo sua teleologia moral na tentativa de

conciliar natureza e liberdade. Por meio dos juízos reflexionantes, ele sustenta novamente que é válido admitir um terceiro fator que é o elo de ligação entre o desejo humano de ser feliz e ao mesmo tempo a necessidade de agir de modo desinteressado. Na obra *Crítica da faculdade de julgar*, Kant desenvolve essa relação entre natureza e liberdade e propõe um novo conceito para pensar a fundamentação da existência de Deus.

A metodologia do trabalho está organizada do seguinte modo. No primeiro capítulo está contida a teoria epistemológica kantiana. O conceito mais fundamental é o problema do conhecimento. Kant estabelece que conhecer é uma união entre entendimento e as intuições de espaço e tempo. Esse capítulo prepara o principal questionamento às ideias produzidas pela razão pura, que repercutirão no problema de Deus.

No segundo capítulo Kant elabora sua crítica às ideias de alma, de mundo e Deus. Elas serão analisadas de acordo com a teoria do conhecimento abordado no capítulo primeiro. Kant argumenta que tais ideias são destituídas de intuições sensíveis, logo, não passam de meros conceitos elaborados pela razão. Depois de analisar as ideias de alma e de mundo, o trabalho concentrar-se-á nas tradicionais provas da existência de Deus elaboradas pela tradição. Kant conclui que estas não possuem fundamento suficiente para se provar a existência do ente supremo.

No capítulo terceiro, será examinado como a possibilidade de uma nova fundamentação da existência de Deus é retomada, na filosofia kantiana, no âmbito da razão prática. A razão teórica diz respeito apenas ao campo da ciência, mas é por meio da razão prática que o homem encontra sua abertura fundamental para o outro e para o transcendente. Nesse aspecto, a partir da vivência da moralidade, o homem reconhece os elementos fundamentais para postular a existência de Deus.

Durante o estudo realizado, surgiu, por assim dizer, mais uma prova da existência de Deus abordada por Kant. Não apenas a razão prática é o lugar de reconhecimento da existência do ser transcendente, mas também o juízo reflexionante, tratado por Kant na *Crítica do juízo*. É uma outra forma de trabalhar aspectos da fundamentação do problema da existência de Deus. Kant vê nesse juízo uma forma especial de comunhão entre natureza e liberdade cujo elemento de síntese é justamente Deus. É uma prova pouco abordada pelos comentadores de Kant, mas graças à sua singularidade e complementariedade ao postulado presente na razão prática, não poderia ser negligenciada neste trabalho.

1 O PROJETO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

O presente capítulo estrutura-se da seguinte forma: primeiramente, é necessário contextualizar a obra *Crítica da razão pura*. O contexto da ciência moderna é de grande relevância para entender melhor a proposta dessa obra tão fundamental para a construção da modernidade. O segundo passo fundamental é abordar a teoria do conhecimento kantiana. Sem isso, não há como entender minimamente a viragem metafísica do conceito de Deus apresentada pelo filósofo. Por fim, essa primeira etapa seguirá dois caminhos, contidos na própria obra: 1º) *A Estética transcendental*, que explica como os objetos são apreendidos por meio da *sensibilidade* e 2º) *A Analítica transcendental*, que expõe como o ser humano, após ser afetado pelos objetos – Estética transcendental – pensa esses elementos. O capítulo é concluído com a apresentação das consequências da epistemologia kantiana para a metafísica tradicional, em especial no que diz respeito à ideia de Deus.

O grande projeto a que se propõe a *Crítica da razão pura* é tentar construir uma nova epistemologia sob as ruínas do mundo antigo. Mas que ruínas são essas? Talvez, sob o ponto de vista atual, isso não pareça tão perturbador ou mesmo tão importante quanto realmente o foi. A mudança sempre causa espanto nos sujeitos, o novo traz o ar da desconfiança e a impressão de que o mundo está prestes a ruir.

Tal ruptura se deu na modernidade principalmente com a física de Isaac Newton. O mundo que antes era concebido como criação de Deus, organizado segundo leis eternas e harmônico, torna-se carregado de forças e choques entre os elementos. O ser humano está lançado nessa atmosfera pesada e desconcertante, na qual se depara, segundo a célebre imagem de Pascal, com “um vazio no formato de Deus”. Segundo Isaac Newton, o mundo é governado por forças mecânicas muitas vezes desconhecidas, que devem ser compreendidas sob essa ótica.

Oxalá pudéssemos também derivar os outros fenômenos da natureza dos princípios mecânicos, por meio do mesmo gênero de argumentos, porque muitas razões me levam a suspeitar que todos esses fenômenos podem depender de certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por causas ainda desconhecidas, ou se impelem mutuamente, juntando-se segundo figuras regulares, ou são repelidas e retrocedem umas em relação às outras. Ignorando essas forças, os filósofos tentaram em vão até agora a pesquisa da natureza (NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 4).

Immanuel Kant, assim como Bacon e Descartes primeiro filósofo percebe a Revolução Científica em curso e para ele é certo que, sob o prisma da física moderna, o mundo deve ser

visto e, assim, repensado. De fato, essa revolução mudou a concepção de mundo uma vez por todas, desencadeando uma ruptura nas relações entre os sujeitos. As instituições de modo geral começaram a perder poder e pela primeira vez o ser humano tomou consciência de que através da análise científica do mundo este pode ser tecnicamente dominado. Não se trata mais de um domínio do ponto de vista bíblico, mas o tornar senhorio do mundo prescindindo de Deus. Conhecer não é mais estabelecer provas para se chegar a Deus, mas perguntar-se sobre as condições de possibilidade do próprio sujeito cognoscente.

Esse sujeito se projeta sobre o mundo e, auxiliado pela ciência moderna, tem em suas mãos instrumentos capazes de modificar a realidade. A pergunta então começa a se horizontalizar, ou seja, não se trata mais de perguntar sobre as condições de possibilidade de se conhecer a Deus, mas antes de tudo, quais são as condições de possibilidade que permitem ao homem conhecer o mundo no qual ele vive (cf. HÖFFE, Otfried. *Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 60).

A crítica então ganha notoriedade, pois apresenta uma nova forma de filosofar e, sem desprezar os antigos pensadores, propõe-se a pensar com o maior rigor possível os problemas de seu tempo. Kant não é um destruidor radical como às vezes se costuma afirmar, mas quer, sim, recolocar as coisas no seu devido lugar. Nesse sentido, mesmo não tendo presente a crítica da linguagem, como o fez Wittgenstein, Kant criticará a metafísica tradicional quando esta pretende conhecer prescindindo do mundo dos fenômenos. Nesse sentido, Kant antecipa Wittgenstein, no âmbito epistemológico, quando este afirma: “o que não se pode falar deve-se calar”¹. Pode parecer forçosa essa citação, mas é um pequeno exemplo da grandiosidade da crítica de Kant. Sem dúvida, é um divisor de águas na filosofia moderna.

Percebe-se então que Kant aceita não apenas o desafio proposto por Newton, ou seja, que o cosmo não é tão harmônico como se costumava pensar, mas também a dura realidade do ser humano, seja por sua finitude em relação a Deus, seja pela precariedade de seu conhecimento. Portanto, essa finitude se mostra não apenas diante do divino, mas também em relação ao conhecimento. A finitude não é uma vontade kantiana de humilhar o ser humano, mas de lhe impor limites a fim de que possa agir no mundo sem permitir que suas ilusões se passem por conhecimento real das coisas – embora haja sempre uma ou outra ilusão, seja no campo do conhecimento, seja na metafísica.

¹WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p.55.

Kant, apesar de crítico à metafísica, não deixa de ser cristão e, mesmo nas entrelinhas, deixa transparecer essa opção religiosa em seus escritos. Todavia, embora com essas ressalvas, Kant é fiel ao programa da *Aufklärung* e, no fim das contas, o filósofo de Königsberg não apenas estabelece um corte em relação ao cosmo – influência de Newton – mas também uma dura crítica à teologia – metafísica. Ignorar essa problemática afeta substancialmente a compreensão da *Crítica da razão pura* (Cf. FERRY, 2012, p. 22).

Esse corte teológico é posto em questão porque Kant faz uma descoberta fundamental: o ser humano não pode conhecer tudo, há limites quando ele estabelece relações com o mundo. E mais, só há conhecimento quando se parte dos fenômenos do mundo e não de ideias abstratas. Ora, se o conhecimento só acontece por meio da relação entre sujeito e mundo, como fica a ideia de Deus? Esse caminho proposto pelo filósofo é árduo, pois estabelece a finitude como parâmetro para o filosofar. Ao contrário de Hegel que toma justamente essa dimensão negativa e a eleva ao Absoluto, Kant é mais humilde ao reconhecer que se pode pensar sobre diversas coisas – até mesmo brincar com as supostas provas da existência de Deus – enquanto não se pode conhecer quase nada sobre elas. A essência do mundo permanece velada, pois no campo do conhecimento só se conhece aquilo que o próprio ser humano põe nas coisas. “De fato [...] nada pode ser extraído dos objetos, no conhecimento, no conhecimento *a priori*, a não ser aquilo que o sujeito pensante toma de si mesmo” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, B XXIII).

Descartes, Leibniz e Spinoza ainda trabalharam com o conceito de um Deus infinito como pano de fundo de suas respectivas filosofias. No fim da argumentação, tudo era sustentado por Deus: “[...] se havia alguns corpos no mundo, ou então algumas inteligências, ou outras naturezas, que não fossem inteiramente perfeitos, o seu ser deveria depender do poder de Deus, de tal sorte que não pudessem subsistir sem ele um só momento” (DESCARTES, RENÉ. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural. 1996, p. 94).

O que está por trás dessa certeza acerca de Deus é o argumento ontológico desenvolvido por Santo Anselmo chegando até a era moderna por meio de pensador já citado, Descartes. Como será visto no tópico 2.2.3, Kant desconstrói essa prova estabelecendo que a ideia de existência necessária não implica uma existência real. Portanto, se em Descartes o Absoluto vem em primeiro lugar, em Kant acontece o contrário: ele pensa inicialmente a finitude, a saber, o ser humano que é afetado pelos fenômenos e que está situado no tempo e no espaço, para só depois refletir sobre o Absoluto. Enfim, Kant representa uma virada radical no esquema

filosófico cartesiano; esse giro filosófico não tem precedentes na história (cf. FERRY, 2012, p. 23).

A grande virada filosófica que Kant empreende afeta até mesmo a forma de pensar o problema de Deus. Kant vai de encontro a toda teologia catafática ocidental, ou seja, a teologia que tenta chegar a Deus através dos seres criados. É verdade que já mestre Eckhart tentou fazer um caminho inverso, propondo uma teologia apofática, a qual resiste a qualquer tentativa de se referir a Deus partindo do mundo sensível e também do mundo inteligível. Mas não se pode correr o risco de iniciar aqui um debate teológico; trata-se acima de tudo de apresentar o impacto de Kant para filosofia, que não deixa de repercutir, de certo modo, sobre a teologia. Luc Ferry, numa passagem exemplar, apresenta a profunda reflexão kantiana a esse respeito e o modo como ela afeta a compreensão de Deus:

Em Kant, não é mais a figura divina do Absoluto, da Onisciência, que vem relativizar a finitude humana, defini-la como ser menor. Muito pelo contrário, é em nome da finitude insuperável, que é aquela de todo o conhecimento humano, que a figura divina do Absoluto é, por sua vez, relativizada, rebaixada à categoria de uma simples “ideia”, cuja realidade objetiva passa a ser indemonstrável pelas vias de uma teoria filosófica ou científica qualquer (2012, p. 25).

Com isso já se vislumbra o porquê da crítica kantiana às provas da existência de Deus. A questão primordial estava deslocada, ou seja, não cabe mais perguntar sobre o Absoluto sem antes investigar as condições de possibilidade que permitem ao ser humano conhecer a realidade. Todavia, essa inversão no modo de fazer a pergunta não significa que a questão seja negligenciada por ele. Pelo contrário, Deus é de suma importância na filosofia kantiana, principalmente nas três *Críticas*. Sua filosofia é por essência teleológica, posto que teleológico – orientado a fins – é o exercício da razão pura. E sua direção carece de sentido sem a realidade de Deus. Essa temática ficará ainda mais explícita na *Crítica da faculdade de julgar*.

Mesmo na *Crítica da razão pura*, as ideias da razão apontam para um horizonte de conhecimento a fim de que todo o saber seja levado a um entendimento cada vez maior, embora o próprio conceito de todo seja apenas metodológico, mas não possível de ser conhecido (cf. ORTS, Adela Cortina. *Dios en la filosofía transcendental de Kant*. Salamanca: Universidade Pontificia, 1981, p. 13). A crítica às provas da existência de Deus não significa a negação d’Ele, mas a possibilidade de encontrar um novo caminho teórico para o ser absoluto. Esse novo caminho será especificamente apresentado no terceiro capítulo deste trabalho.

Logicamente, Kant não é teólogo, sua abordagem é estritamente filosófica e está fundamentada na autonomia do sujeito (*Aufklärung*). Assim se constitui o pano de fundo da crítica, que encontra sua síntese nas seguintes palavras do filósofo:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 63-64, grifo do autor).

Portanto, se o conhecimento é posto à luz do sujeito autônomo, o mesmo deve ocorrer com a questão de Deus. Se algum pressuposto vai de encontro à razão, logo não pode ser validado. Em síntese, a “[...] fé deve prestar contas à instância da razão acerca de sua racionalidade” (ESSEN, Georg; MAGNUS, Striet (Eds). *Kant e a Teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 163). Contudo, isso não quer dizer que a questão da fé – e por consequência a problemática de Deus – deve ser em princípio justificada filosoficamente, pois o que Kant realiza é o exame de sua coerência interna para o sujeito teórico (cf. ESSEN, 2010, p. 163).

Sob o prisma dessa filosofia que põe tudo à luz da razão, Kant, antes de prosseguir na discussão da validade da metafísica – a partir de seus três eixos: Deus, alma e mundo – pergunta sobre as condições de possibilidade do sujeito cognoscente. Nesse sentido, afirma o filósofo: “A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza” (*KrV B XXII*²). Essa revolução só acontece porque Kant efetua uma reviravolta sem precedentes no pensamento ocidental, que influenciará toda a filosofia posterior. Para clarificar o impacto da *Crítica da razão pura* na história da filosofia, escreve HÖFFE:

[...] Kant está convencido de que o “primeiro atordoamento, gerado por uma quantidade de conceitos completamente inabituais e por uma linguagem ainda mais insólita, se perderá com o tempo”. De fato, depois de poucos anos a atmosfera muda completamente, a *Crítica da razão pura* desenvolve seu significado secular, que se estende até nossos dias. Apesar das obras de Hegel, Marx, Mill e Nietzsche, apesar de Frege, Husserl, Heidegger, Russel e Wittgenstein, ninguém poderia indicar um corte mais profundo na história da filosofia moderna do que o causado pela *Crítica da razão pura* (HÖFFE. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 21, grifo do autor).

² *KrV*: abreviação adotada internacionalmente para abreviar a *Crítica da Razão Pura*.

Enfim, a amplidão promovida pela *Crítica da razão pura* é incontestável; as futuras obras de Kant, como por exemplo, *A metafísica dos costumes*, *Crítica da razão prática*, *A religião dentro dos limites da simples razão*, *a Crítica da faculdade de julgar* e outras são diretamente influenciadas por essa obra colossal do filósofo. Por tais motivos torna-se necessário dar tanta ênfase à *Crítica da razão pura* no início deste trabalho a fim de que se possa entender satisfatoriamente a crítica às tradicionais provas da existência de Deus e a necessidade de apresentar uma nova “prova”. Nota-se, portanto, que para se entender, não apenas esta dissertação, mas a própria modernidade, a obra de Kant é, mais que necessária, incontornável.

1.1 “O que posso saber”: a teoria do conhecimento kantiana e suas consequências para a metafísica

Desde a Antiguidade o homem se perguntou sobre o mundo externo a ele: o porquê de certos fenômenos naturais, o movimento dos corpos celestes, as estações do ano, entre outros. Por um certo tempo, a explicação foi dada por via sobrenatural, a mitologia, ou seja, forças além da compreensão humana intervinham constantemente na natureza. O filósofo pré-socrático que criticou diretamente essa forma de interpretar o mundo foi Xenófanes, para quem a divindade acabaria se tornando, assim, mera projeção humana: “Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos” (XENÓFANES. *Fragmentos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 71).

Séculos mais tarde, influenciado pela condenação de Kant ao uso transcendental da razão, ou seja, quando esta pretende conhecer sem partir de uma experiência possível, Feuerbach empreendeu uma dura crítica à religião semelhante à de Xenófanes. Argumenta o filósofo: “Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa”. (FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 44). A reflexão desses filósofos demonstra que a preocupação em relação ao conhecimento de Deus é anterior e posterior a Kant. Todavia, a reflexão do filósofo de Königsberg é original no sentido de demonstrar que a razão pura não tem condições de conhecer prescindindo da experiência, o que afetará diretamente uma formulação teórica sobre Deus.

Essa forma de abordar o conhecimento terá implicações diretas nas conclusões da *Crítica da razão pura*. A ciência do tempo de Kant fez grandes avanços no campo do conhecimento e isso certamente o influenciou a impugnar qualquer conhecimento que pretenda

ser verdadeiro, mas destituído de material sensível. Portanto, a pergunta básica já se antecipa: é possível que a metafísica se estabeleça como ciência? Kant apresenta essa questão da seguinte forma:

O destino não foi até agora tão benevolente com a *metafísica*, um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado, que se eleva por completo para além dos ensinamentos da experiência por meio de meros conceitos (não pela aplicação dos mesmos à intuição, como faz a matemática), e em que a razão deve ser, portanto, sua própria aluna: ela não pôde adentrar ainda o caminho seguro de uma ciência, mesmo sendo mais velha que todas as demais e capaz de sobreviver-lhes caso elas fossem todas inteiramente engolidas por uma barbárie avassaladora (*KrV B XIV*).

Nesta perspectiva, a metafísica rompe completamente todos os limites de uma experiência possível e se eleva continuamente de conceito em conceito até chegar ao ponto culminante de toda a aspiração humana: o Absoluto. Tal reflexão elaborada por Kant sobre o procedimento da metafísica será abordada a seguir. Mas nesse momento o importante é compreender que o filósofo pretende estabelecer uma crítica à razão especulativa pura – metafísica. Tal procedimento, num primeiro momento, será *negativo*; mas numa segunda etapa será *positivo*, mais precisamente quando for abordada, sobretudo nas obras *Crítica da razão prática* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a importância das ideias da razão para a moral (cf. *KrV B XXIV*). Esse primeiro momento metodológico ajuda a perceber o grande projeto da primeira *Crítica*, ou seja, separar o que é conhecimento científico e, por outro lado, determinar o que não pode pertencer a esse horizonte: a metafísica.

O caminho que levará Kant a desenvolver um procedimento que de fato estabeleça os limites para a metafísica – ou razão pura – é chamado por ele de *crítica*, método pelo qual pretende chegar à raiz do problema proposto. O termo *crítica*, derivado do grego *krinein* - separar, decidir, julgar – implica para o filósofo profundo discernimento e análise radical dos fundamentos. Quando ele utiliza esse termo no título de sua obra *Crítica da razão pura* não é no sentido que costumamos entender, ou seja, como uma espécie de condenação da razão, mas, sim, como uma investigação da extensão e dos limites dela.

Como adiantado na Introdução, sua forma original de abordar o problema relativo à razão o leva a formular uma teoria completamente nova comparável à revolução que Copérnico fez no campo da astronomia³. Esse astrônomo radicalizou o mundo da ciência ao inverter o modelo pelo qual se entendia o sistema de rotação da Terra em relação ao Sol: não é o Sol que

³ Para maior aprofundamento é recomendável ler a obra: KUHN, Thomas. *The Copernican revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

gira em torno da Terra, mas o contrário. Kant faz o mesmo em relação ao conhecimento: não é este que deve se regular pelos objetos, mas são os objetos que devem se regular pelo sujeito do conhecimento:

Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de se regular-se por nosso conhecimento, o que já coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados (*KrV B XVI*).

A coisa em si não pode ser conhecida, mas apenas a forma dos fenômenos como aparece para nós, ou seja, “[...] nós só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nela colocamos” (*KrV B XVIII*). Com esta tese Kant supera o racionalismo, o empirismo e o ceticismo, pois o conhecimento não se baseia apenas na experiência ou na razão pura, mas na junção do fenômeno fornecido pela sensibilidade com o *a priori* do sujeito transcendental, ou seja, no modo como conhecemos as coisas.

Todavia, antes de chegar a tais conclusões, o caminho da filosofia crítica se deu por meio de sua dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível] escrita em 1770 a fim de obter a cátedra de professor. Aqui se encontram as bases que dariam forma à sua nova filosofia. Por meio dessa dissertação, Kant oferece um exercício que pode ser chamado de propedêutico à metafísica. Como esse texto é destituído de princípios empíricos, é necessário distinguir o conhecimento sensível das coisas tal como aparecem (*phaenomena*) do conhecimento inteligível das coisas como são em si mesmas (*noumena*). Nessa dissertação, Kant ainda afirma, baseado nos conceitos puros do entendimento – aquilo que aparecerá na *Crítica da razão pura* como *categorias* – a possibilidade de um conhecimento das coisas em si. Como será visto, o filósofo abandonará essa tese de um conhecimento puro das coisas na *Crítica da razão pura*.

No entanto, Kant já dispõe de alguns pressupostos elementares para sua futura crítica transcendental da razão teórica. Dentre eles, podem-se citar: o conhecimento dos fenômenos é um conhecimento verdadeiro; a intuição, na acepção por ele proposta, é uma fonte autêntica de conhecimento; espaço e tempo são intuições puras, as quais possibilitam a organização de todo o material sensível. Numa passagem emblemática da dissertação de 1770, Kant põe as bases de toda a crítica posterior a ser futuramente dirigida à metafísica: “*é preciso ter muita cautela com que os princípios próprios do conhecimento sensível não ultrapassem os seus limites nem*

afetem o intelectual” (KANT, Immanuel, dissertação de 1770. In: HÖFFE, 2005, p. 18, grifo do autor).

É explícita, na mencionada dissertação, a compreensão kantiana acerca dos limites do entendimento humano quanto ao uso do conhecimento. O conhecimento sensível tem seu lugar definido no mundo dos fenômenos. Em contrapartida, o conhecimento intelectual também é possível através das categorias do entendimento, todavia, esta segunda forma de compreender o conhecimento será abandonada na *Crítica da razão pura*. Tal distinção entre conhecimento sensível e inteligível ajudará a compreender a “nova prova” da existência de Deus proposta por Kant. Contudo, por ora, é necessário entender a empreitada empreendida por Kant para definir o “conhecer”. Para isso, o filósofo rompe os limites da compreensão epistemológica de seu tempo; definitivamente, propõe uma forma inédita de compreender o processo de conhecimento.

1.2 A Revolução Copernicana

Kant não é o filósofo que determina o fim da metafísica, mas por meio de sua filosofia crítica estabelece as condições de possibilidade necessárias para que a metafísica tenha bases sólidas e se estabeleça como ciência. De fato, foi com Kant que a “ciência das causas primeiras” passou a ser vista sob novo prisma. Portanto, não é sua pretensão eliminar a metafísica, mas investigar sua possibilidade enquanto ciência passível de fundamentação. Admite, porém, que até “os dias de hoje” aquela ainda não conseguiu se firmar como conhecimento seguro, ou seja, seus fundamentos estavam desde o início corrompidos pelo dogmatismo. Diante de tal situação, Kant se pronuncia da seguinte forma: “Nela, de fato, a razão se vê em constantes apuros mesmo quando quer discernir *a priori* (tal como se julga capaz de fazer) aquelas leis que são confirmadas pela mais vulgar experiência (*KrV B XIV*)”.

A metafísica analisada por Immanuel Kant está inserida no quadro da metafísica racionalista, representada na modernidade principalmente por filósofos como Descartes, Espinosa, Malebranche e Leibniz. No entanto, ao elaborar sua investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento, Kant pensa primeiramente na metafísica escolar de Christian Wolff. Este até admite que a experiência seja fonte de conhecimento, porém argumenta que conhecer independe de qualquer experiência, ou seja, realiza-se através do mero pensar. Kant vai de encontro a essa tese, pois considera os racionalistas dogmáticos na medida em que impõem ao homem afirmações sem uma devida crítica à razão, como, por exemplo: a imortalidade da alma, que o mundo tem um começo, e que Deus existe (cf. HÖFFE, 2005, p. 35).

A problemática do racionalismo contribuiu para que a metafísica perdesse sua credibilidade, levando muitos a adotar o ceticismo como única via possível. Por consequência, só restaria a dúvida absoluta quanto à possibilidade de se fundamentar o conhecimento. No prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant assim se expressa:

Inicialmente, sob a administração dos *dogmáticos*, o seu domínio era *despótico*. Todavia, como a sua legislação retivesse os vestígios da antiga barbárie, ela [a Metafísica] degenerou, aos poucos, em consequência de guerras internas, na mais completa *anarquia*, e os *céticos*, essa espécie de nômades avessos a todo cultivo estável da terra, romperam de tempos em tempos o acordo cívico. Mas como, por felicidade, fossem pouco numerosos, não puderam impedir que aqueles tentassem reconstruí-la, sempre de novo, embora sem se ater a um plano uniforme (KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p.14).

Alguns empiristas, dentre eles, John Locke, tentaram resolver esse problema elaborando uma *fisiologia* (teoria da natureza) do entendimento humano. Locke critica Descartes por partir de princípios inatos e, assim, negar a experiência como fundamento do conhecimento. Para Locke o conhecimento está baseado numa experiência interna e externa, rejeitando assim qualquer conhecimento *a priori*. Ao lado de Locke se junta o empirista David Hume, responsável, segundo o relato de Kant nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, pelo despertar de seu “sono dogmático” (cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 10).

Diante dessa aporia, Immanuel Kant rejeita as pretensões de racionalistas e empiristas para a fundamentação do conhecimento (cf. HÖFFE, 2005, p. 39). Nesse sentido, Kant conclui: “nós não podemos ter qualquer conhecimento das coisas em si mesmas, mas apenas enquanto sejam objetos da *experiência*” (*KrV B XXVI*). Para elucidar melhor essa questão FERRY afirma:

Eis a razão para a revolução copernicana que se realiza na *Crítica da razão pura* e que consiste em expor a questão da objetividade não em termos de *exterioridade* em relação às representações, mas em termos de *universalidade* (ou de validade universal) na ligação das representações. Tentemos ser claros aqui: na *Carta a M. Herz*⁴, Kant se pergunta, ainda ingenuamente, como uma representação pode ser adequada a um objeto em si, a um objeto que lhe é *externo*. Colocada nesses termos, a questão é necessariamente aporética. A revolução copernicana tenta então inverter radicalmente os termos: já não se tratará de saber como nossas representações podem ser adequadas aos objetos

⁴ Cf. R. LICHT DOS SANTOS, Paulo. Carta de I. Kant a Marcus Herz. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 21, n. 32, p. 35-42, dec. 2012. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/373>.

em si, mas de determinar o que nosso entendimento pode considerar objetivo. Doravante partiremos do *sujeito* do conhecimento, e não do objeto em si, para tentar resolver o problema da objetividade (2012, p. 45, grifo do autor).

Portanto, por meio de sua filosofia transcendental, a resposta para a questão da objetividade (da coisa em si⁵) se baseia em considerar que aquilo que o entendimento trata como objetivo é a síntese de representações segundo regras que possuem validade universal *a priori*. Isso faz parte da estrutura humana para o conhecimento chamada por Kant de sujeito transcendental. Mas aqui é preciso fazer um adendo, Kant não está afirmando que o conhecimento objetivo depende de uma espécie de sujeito empírico, da estrutura cerebral ou das condições sociais nas quais vivem o homem. Na verdade, o que Kant aborda são as condições que possibilitam o conhecimento objetivo que independe da experiência, condições que estão presentes naquilo que se pode chamar de sujeito *pré-empírico* (cf. HÖFFE, 2005, p. 45-46).

Portanto, para o filósofo de Königsberg o sujeito transcendental não está submetido passivamente aos objetos, mas intervém ativamente nesse processo, pois a única coisa que o sujeito pode conhecer é o que ele retira de si próprio. Para esclarecer melhor esse procedimento cognitivo, Kant elabora a distinção entre conhecimento puro e conhecimento empírico.

Todo o conhecimento começa com a experiência, pois, do contrário, como a faculdade do conhecimento seria despertada para a atividade cognoscente, senão por meio de objetos que tocam os sentidos? (cf. *KrV B 1*). Mesmo admitindo que o conhecimento tenha seu início com a experiência, o autor não o limita ao mundo empírico; existem conhecimentos que não estão presos à experiência, chamados *a priori*, totalmente distintos dos empíricos [*a posteriori*], cujas fontes residem apenas na experiência. Como elucida o filósofo, “No que segue, portanto, entenderemos por conhecimentos *a priori* aqueles que se dão não independente desta ou daquela, mas de *toda e qualquer* experiência” (*KrV*, B 3, grifo do autor).

O conhecimento produzido sem a correspondente investigação de suas possibilidades torna-se arbitrário, por isso a *Crítica da razão pura* pretende purificar os conhecimentos produzidos pela razão, quando esta se arvora para além de uma experiência possível. A ideia de Deus é um exemplo desse salto da razão que pretende afirmar a existência de uma “coisa” sem mesmo ter um correspondente na experiência. Em outras palavras, é tida como ideia vazia,

⁵ Para um maior aprofundamento da problemática kantiana a respeito da coisa em si, conferir: HULSHOF, Monique. *A ‘coisa em si’ entre teoria e prática: Uma exigência crítica*. 2011. 188 p. Tese (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

pois está para além de uma experiência possível. Isso acontece porque a razão pretende deduzir a existência através do simples pensar (cf. FERRY, 2012, p. 27).

A fim de que a Metafísica atinja finalmente o estatuto de uma ciência, Kant propõe que ela se submeta à revolução na forma de proceder diante do objeto, ou seja, do mesmo modo que o fizeram a matemática, a física e a geometria, logo numa relação criativa entre sujeito e objeto. Nesse ponto afirma Höffe:

Kant entende sua proposta como uma hipótese, como um experimento da razão que só pode se justificar pelo seu próprio sucesso. Sua filosofia transcendental não pretende, de modo algum, ser infalível, o que significa contradizer a condição mínima da epistemologia atual, ou seja, o postulado da falibilidade. Só que a refutação dos projetos transcendentais de pensamento não é possível com os recursos das ciências empíricas. Por tratar-se de experimentos da razão, só podem validar-se por meio da razão ou, porém, fracassar ante ela (2005, p. 43).

O experimento da razão é dividido em duas partes na *Crítica da Razão Pura*: a primeira está contida na Estética Transcendental e na Analítica Transcendental. Essa etapa permite fundamentar a objetividade da matemática e das ciências naturais. Muitos esquecem que ainda há uma segunda parte não menos importante na primeira *Crítica*, a saber, a Dialética Transcendental. Kant argumenta, nesse momento, que o objeto da metafísica, o incondicionado, não pode ser pensado sem contradição. Por outro lado, com o novo modo de pensar, as contradições são eliminadas. Nisso consiste a revolução copernicana de Kant: “a razão se reconcilia consigo mesma, de modo que o experimento pode ser considerado bem-sucedido e a proposta verdadeira e bem fundamentada” (HÖFFE, 2005, p. 43).

Sendo assim, Kant inicia seu trabalho fazendo a distinção entre *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*. Os conhecimentos são válidos ou *a posteriori* ou *a priori*, de modo que, num primeiro momento, juízos sintéticos são *a posteriori* e os analíticos são *a priori*⁶. Juízos analíticos são aqueles em que a ligação do predicado com o seu sujeito é formulada por processo de identidade, ou seja, num enunciado não há contradição entre sujeito e predicado de modo que um é espelho do outro e vice-versa. Esse tipo de juízo nada acrescenta ao conhecimento; noutras palavras, não trazem nada de novo ao conceito do sujeito. Quando se diz: *todos os corpos são extensos*, trata-se de um juízo analítico. Com efeito, não há necessidade

⁶ “A relevância gnosiológica e epistemológica dessas duas distinções não tem diminuído até hoje. No entanto, as definições de Kant não se mostram mais suficientemente exatas, e a procura de conceitos precisos dá lugar a dificuldades que fizeram com que pragmatistas como M. G. White e Quine colocassem em dúvida a utilidade de tais conceitos” (HÖFFE, 2005, p. 45-46).

de ir além do conceito para encontrar a sua extensão, pois, o conceito de *extensão* já se encontra implícito no sujeito do enunciado.

De início, Kant dá razão aos empiristas ao tomar como natural que o conhecimento de fato comece com a experiência. Segue, portanto, a crítica de Locke a Descartes que afirma que todo conhecimento começa com a experiência. Todavia, o que Locke não percebe é que mesmo tendo na experiência o início do conhecimento – pois o sujeito precisa ser despertado por objetos fora dele para que se inicie a atividade cognoscitiva – isso não quer dizer que conhecer esteja restrito à atividade empírica.

Os juízos analíticos não são juízos de experiência, pois são de natureza *a priori*. Os juízos sintéticos, por sua vez, não trabalham com o princípio de identidade, logo, o predicado sempre diz algo para além do sujeito. Quando se afirma: *todos os corpos são pesados*, o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de corpo. As novas informações fornecidas pelo predicado caracterizam o enunciado como juízo sintético. Logo, este tipo de juízo é baseado na experiência.

Tanto os juízos analíticos quanto os sintéticos não fornecem bases sólidas para a ciência, pois os juízos analíticos nada trazem de novo, embora sejam universais e necessários, enquanto os juízos sintéticos acrescentam conhecimento, mas estão presos à experiência, não garantindo as exigências de universalidade e necessidade. Diante da insuficiência dos juízos analíticos e sintéticos para fundamentar a ciência, Kant se pergunta: que tipo de juízo daria conta de tal demanda? Kant descobre que *juízos sintéticos a priori* são a chave para tal questão. Estes são universais e necessários (*a priori*) e produzem conhecimento (sintéticos). Kant explica essa conclusão do seguinte modo:

Tome-se a proposição “tudo o que acontece tem a sua causa”. No conceito de algo que acontece eu penso de fato uma existência que é precedida por um tempo etc., e disso se podem extrair juízos analíticos. Mas o conceito de uma causa reside inteiramente fora desse conceito e aponta para algo distinto daquilo que acontece, não estando de modo algum, portanto, contido nesta última representação” (*KrV B 13*).

As ciências teóricas da razão estão embasadas por juízos sintéticos *a priori*. A matemática formula proposições não empíricas, que, mais tarde, podem ser confirmadas empiricamente. Ex.: a proposição $4+3=7$; esta operação não é analítica; é necessário sair de um desses conceitos (4 ou 3) e ser guiado pela intuição correspondente a um dos dois, por exemplo, os quatro dedos da mão e desse modo somar sucessivamente as unidades do quatro obtido na intuição ao conceito de três. O conteúdo pensado restringe-se à soma de $4+3$, mas não permite antecipar que esta adição seja igual ao número 7. A geometria pura, a física e a metafísica

seguem o mesmo caminho e resta saber se esta última pode ser embasada em juízos sintéticos *a priori*, ou seja, se a metafísica é possível enquanto ciência. Ora, se a metafísica não pode ser considerada como ciência, conseqüentemente a ideia de Deus tomará novo significado e sofrerá forte mudança de sentido. A falta de distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos, segundo Kant, foi o que contribuiu para que a metafísica não trilhasse o caminho seguro de uma ciência. Solucionar ou não este problema decidirá a consolidação da metafísica ou sua derrocada total.

O filósofo de Königsberg, admite que, mesmo se a metafísica não se estabelecer como ciência, o homem possui uma disposição natural para ela:

Pois a razão humana, sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impulsionada pela própria necessidade, avança incessantemente até questões tais que não podem ser respondidas por nenhum uso empírico da razão, nem com princípios daí emprestados; e em todos os seres humanos, assim, tão logo a razão se tenha estendido neles até a especulação, houve em todos os tempos alguma metafísica, e sempre continuará a haver (*KrV B 21*).

No entanto, o ser humano não pode se contentar com essa disposição natural, mas a partir dela, buscar alcançar uma certeza em relação às possibilidades da razão humana, ou seja, tornando-se consciente dos seus limites. Novamente surge a questão: como é possível a metafísica como ciência? A *Crítica da razão* leva precisamente à ciência, o contrário, ou seja, o uso da razão com ausência de crítica, conduz a erros que são destituídos de qualquer fundamento. É necessário ter coragem para avançar na tentativa de abordar a metafísica criticamente, promovendo o crescimento da mesma, levando em consideração, que, para Kant, a metafísica é uma ciência indispensável à razão humana.

Antes de continuar o exame da razão, Kant introduz alguns de seus conceitos, imprescindíveis para a compreensão adequada de seu trabalho. A palavra *transcendental* não significa algo para além do mundo físico, mas, sim, o modo como o sujeito conhece o objeto, de acordo com sua estrutura *a priori*. Este novo método – ou no dizer de Kant, *sistema* – denomina-se *filosofia transcendental*, que estuda as possibilidades e os modos pelos quais o sujeito pode conhecer o objeto. Para Kant essa é uma nova ciência, e é nela que a *Crítica da Razão Pura* deve fundamentar todo o seu projeto⁷.

⁷Immanuel Kant não foi o primeiro a tentar examinar as possibilidades do uso da razão no processo do conhecimento. Na Antiguidade, Aristóteles também o faz, quando afirma que uma coisa é mais bem utilizada quando se conhece com maior precisão sua natureza. Eis uma passagem emblemática de sua obra intitulada *Política*: “Contudo, a natureza fez distinção entre a mulher e o escravo. Mesmo não sendo sovina como o ferreiro que modela a faca delfica para vários usos, a natureza determina a utilidade de cada coisa, e cada instrumento é mais bem-feito quando determinado para atender a uma e não a muitas finalidades” (ARISTÓTELES. *Política*. São

Como introdução à filosofia transcendental, o filósofo dirá que existem dois caminhos do conhecimento humano que nascem de uma raiz comum, mas obscura, que são a *sensibilidade* – estética transcendental – e o *entendimento* – analítica transcendental: por aquela os objetos são *dados*, por este, são *pensados*.

1.3 A Estética transcendental

A estética transcendental não é uma teoria do gosto ou do belo, na acepção baumgartiana, e sim uma ciência dos princípios da sensibilidade ou da intuição – do grego: *aisthesis* – *a priori* (cf. *KrV* B 25).⁸ A estética transcendental, inscrita num pano de fundo

Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 144. Coleção Os Pensadores). Quando se investiga a utilidade de alguma coisa com mais perspicácia, os ganhos são visivelmente maiores - como é o caso do intelecto. Na Idade Média, o filósofo Santo Tomás de Aquino já apura com mais precisão a intuição de Aristóteles – não querendo dizer que ele esteja se referindo diretamente a Aristóteles – em sua *Suma teológica*: “[...] o conhecimento opera-se pela presença do objeto no sujeito. Ora, aquele está no segundo, conforme ao modo deste. Logo, o conhecimento de qualquer sujeito conhecente há de ser conforme a natureza deste” (AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2ª edição. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980, 1ª parte, questão XII, p. 91-92, grifo nosso). Na Modernidade, Descartes, de certo modo, inicia tal exame da razão quando nas *Meditações* pergunta se não existiria um gênio maligno capaz de prejudicar a sanidade da razão e atrapalhar no processo do conhecimento. Através da prova ontológica, Descartes chega à conclusão de que Deus é perfeitíssimo e bom e, portanto, garantidor de uma mente sã; ora, se Ele é bom, minhas faculdades cognitivas não podem me enganar e, portanto, estão aptas para o conhecimento seguro das coisas. (Cf. DESCARTES, *meditações*. 1999). O filósofo inglês John Locke (1632-1704), em seu livro *Ensaio acerca do entendimento humano*, também almeja projeto similar ao de Kant. Locke tem o propósito de investigar a origem e a extensão do conhecimento humano: “[...] Quando conhecemos nossa própria força, saberemos melhor o que intentar com esperanças de êxito; e quando tivermos examinado com cuidado os poderes de nossas mentes, e feito alguma avaliação acerca do que podemos esperar deles, não tenderemos a ficar inativos, deixando de pôr nossos pensamentos em atividade, pelo desespero de nada conhecermos; [...]” (LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 32. Coleção Os Pensadores). Locke define com mais precisão o seu projeto na seguinte passagem: “[...] pensei que o primeiro passo para satisfazer a várias indagações, às quais a mente do homem estava bem apta para tender, seria o de investigar nossos próprios entendimentos, examinar nossos próprios poderes e ver para que coisas eles estão adaptados. [...]”. (ibid, p. 32). Outro filósofo inglês, cujo nome é David Hume (1711-1776), segue a mesma linha de Descartes e Locke. Afirma Hume: “[...] O único método para libertar de vez o saber destas questões abstrusas consiste em examinar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, por meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades, que ela não é, de nenhuma maneira, adequada a assuntos tão remotos e abstrusos. [...]” (HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 30-31. coleção Os Pensadores). Através da breve “genealogia” realizada, observa-se que há um diálogo a respeito das possibilidades do conhecimento, que tem sua origem na Antiguidade, passando pela Idade Média e se acentuando na Modernidade. Tal investigação tem por objetivo a questão das possibilidades e limites do conhecimento humano mediante a razão, com o intuito de legitimar o conhecimento a respeito daquilo que é apreendido pelas capacidades cognitivas, estabelecendo algo de verdadeiro ou comprovando a debilidade das mesmas (quando se pretende estabelecer verdades, como foi o caso do ceticismo de David Hume). Diante disso, fica evidente que não foi, de forma alguma, Kant o iniciador de tal discussão.

⁸ Como esclarece Kant, na “Primeira Introdução” à *Crítica da faculdade de juízo*, duas seriam as possibilidades de compreensão do termo “estética”: “A expressão ‘modo de representação estético’ é inteiramente inequívoca, se por ela se entende a relação da representação com um objeto, como fenômeno, para o conhecimento do mesmo; pois nesse caso a expressão ‘estético’ significa que é inerente a essa representação a forma da sensibilidade (como o sujeito é afetado), sendo esta, portanto, transferida inevitavelmente ao objeto (mas apenas enquanto fenômeno). Por isso podia haver uma estética transcendental, como ciência pertencente à faculdade de conhecimento. Há bastante tempo, porém, tornou-se habitual chamar a um modo de representação estético, isto é, sensível, também no sentido de que se entende com isso não a relação da representação com a faculdade de conhecimento, mas com o sentimento de prazer e desprazer (KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 37 (Coleção Pensamento Humano).

epistemológico, investiga as intuições puras, *espaço* e *tempo*, como fontes originárias do conhecimento (cf. HÖFFE, 2005, p. 65). Num primeiro momento, na exposição metafísica, o filósofo aborda *espaço* e *tempo* como formas puras da intuição; numa segunda etapa, por meio de uma abordagem transcendental, mostra que tais formas são condição de possibilidade para o conhecimento sintético *a priori*.

A possibilidade de um conhecimento *a priori* mediante conceitos gerais do entendimento é algo que sempre foi afirmado, antes e depois de Kant. Mas a tese de que a intuição e, portanto, a sensibilidade, implica também certos elementos não empíricos e que estes são imprescindíveis para a matemática e a física, deve ser atribuído unicamente a Kant. Por isso, a Estética transcendental, não obstante todos os problemas que ela provoca, constitui uma das partes mais originais da primeira crítica da razão (HÖFFE, 2005, p. 65).

Há uma relação entre sujeito e objeto que Kant tentará explicar de modo sistemático. A estética transcendental aborda essa questão no sentido de que o ser humano apreende o objeto do conhecimento mediante categorias. O pensamento é constituído de uma “força” que visa ao objeto a ser apreendido; Kant chama esta força de *intuição*. Para que isso aconteça, é necessário que um objeto seja dado; é preciso que haja um sujeito e um objeto. Este afeta a mente humana, ou seja, toca o nosso aparelho sensorial de alguma maneira. Portanto, o objeto é obtido por meio de *representação* devido a este impacto causado por ele; tal capacidade é denominada *sensibilidade*. É por meio dela que os objetos nos são dados e é através dela que são fornecidas as intuições.

Não é possível alcançar o objeto em si, mas, sim, sua representação: “[...] a intuição se define como uma ‘representação singular’, ou seja, uma representação pela qual apreendo a própria existência, o indivíduo real” (FERRY, 2012, p. 27). E o efeito de um objeto sobre a intuição, aceitando que somos afetados pelo mundo fenomênico, é denominado *sensação*. Uma *intuição empírica* ocorre quando esta trata de objetos, enquanto um fenômeno é o objeto indeterminado de uma intuição empírica. Nesse sentido afirma Ferry: “A consciência humana encerra necessariamente um momento de passividade ou, como diz Kant, de ‘receptividade’. Existe algo fora do conceito que é irredutível a ele, que é da ordem da sensibilidade, daquilo que apreendemos pela intuição” (2012, p. 28-29).

Seguindo a divisão de Baumgarten⁹, Kant distingue entre faculdade cognitiva inferior e superior, isto é, entre a sensibilidade e o entendimento. Paralelamente às três partes da lógica

⁹ Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-1762). Filósofo alemão, nascido em Berlim, é considerado o criador da estética moderna. Representante da corrente racionalista, foi professor em Frankfurt.

tradicional, a faculdade superior do conhecimento articula-se em conceitos, juízos e razão (conclusões). Esta é na verdade a divisão elaborada pela lógica clássica e que é adotada por Kant na *Crítica da Razão Pura* (cf. HÖFFE, 2005, p. 66).

Seguindo esse raciocínio, a *Crítica da Razão Pura* é dividida da seguinte forma: 1) *Estética transcendental* – que é uma teoria da sensibilidade; 2) *Analítica transcendental* – que se subdivide em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios e, por último; 3) a *Dialética transcendental* – dividida em teoria das conclusões da razão e em Doutrina transcendental do método e; 4) Doutrina transcendental do método.

Começando a análise pela Estética transcendental, Kant apresenta sua teoria da sensibilidade. A Estética transcendental estuda a sensibilidade e suas leis que, nas palavras do filósofo de Königsberg, “é uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* [...] (*KrV B 36*). É importante frisar que, de acordo com a Estética transcendental, o conhecimento está baseado em duas fontes do conhecimento, a saber, *sensibilidade e entendimento*. Segundo Höffe,

a relação imediata do conhecimento com os objetos e o ponto de referência do conhecimento com os objetos e o ponto de referência de todo pensamento é a intuição, a qual percebe um particular imediatamente. A intuição supõe um objeto dado. A única possibilidade mediante a qual nos podem ser dados objetos reside na sensibilidade receptiva, ou seja, na capacidade da mente de ser afetada por objetos; é por isso que podemos ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar. Somente a sensibilidade receptiva possibilita ao homem as intuições. Uma intuição ativa, espontânea e intelectual, ou seja, uma visão criadora, é algo impossível para o homem. A ação do objeto sobre a mente chama-se sensação; ela constitui a matéria da sensibilidade (2005, p. 66-67).

Como pode ser visto, ao contrário dos metafísicos que acreditavam ser possível conhecer por meio de uma intuição intelectual, como defendia Descartes e Leibniz, Kant, na Estética transcendental, aborda uma questão que marcará profundamente a filosofia posterior, ou seja, o papel da sensibilidade e do corpo situados num espaço e num tempo. Trata-se na verdade daquilo que já foi rapidamente acenado no início deste capítulo, a saber, a consideração da finitude humana.

A finitude, o simples fato de nossa consciência já estar *sempre limitada* por um mundo externo a ela, por um mundo que ela produziu, é o fato *primeiro*, aquele do qual se tem de partir para abordar todas as outras questões da filosofia, e isso pela simples e boa razão de que não existe nenhum outro ponto de vista *real* sobre o mundo (FERRY, 2012, p. 24).

Essa finitude diz que o ser humano não pode produzir seus objetos por si mesmo, como a razão infinita de Deus o faz – por uma intuição intelectual. “A descoberta que nos leva da

posição pré-crítica de Kant à sua *Crítica* consiste na ideia de que os nossos conceitos puros do entendimento não podem prescindir da sensibilidade, isto é, que não é possível conhecer nada sem os sentidos” (HÖFFE, 2005, p. 67). Obviamente, a mera recepção de algo dado ainda não produz conhecimento. As sensações devem ser elaboradas. É por isso que Kant não abandona a ideia de conceitos do entendimento, pois são justamente estes que dão forma – com o auxílio de uma instância intermediária, a imaginação – à multiplicidade do material sensível proveniente da sensibilidade.

Kant exemplifica essa questão com a seguinte afirmação, já apresentada, de modo sintético, na conclusão da seção anterior: “a título de introdução ou antecipação, parece suficiente dizer que há dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam de uma raiz comum, mas por nós desconhecida; quais sejam, a sensibilidade e o entendimento, os objetos nos sendo dados por meio da primeira, mas pensados por meio do último” (*KrV* B 29). Kant não apresenta uma fundamentação última do conhecimento como o fez, por exemplo, Descartes. Na verdade, Immanuel Kant mostra que uma crítica da razão não representa a última palavra da filosofia e ao mesmo tempo supera posições fechadas como a do empirismo e a do racionalismo, ao oferecer uma posição mediadora (cf. HÖFFE, 2005, p. 67).

Admitindo a existência da sensibilidade, Kant dá razão ao empirismo no sentido de que não é possível conhecer sem algo que seja dado previamente. É preciso algo externo ao homem para que seja despertada a sensibilidade capaz de conduzir ao conhecimento. Mas este algo externo é múltiplo e informe e é nesse ponto que Kant dá razão ao racionalismo, defensor da tese de que não pode haver conhecimento sem o pensamento. Enfim, o filósofo combate qualquer forma extremada de empirismo ou racionalismo, pois “sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (*KrV* B 75).

Kant aponta outra faculdade cognitiva pertencente ao entendimento, não menos importantes que as outras duas, a saber, a *faculdade do juízo* – teórico. O *juízo* é a faculdade de subsumir sob regras, logo, de distinguir se algo cai ou não sob determinada regra. Nesse sentido, Kant explica:

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, grifo do autor).

Tudo isso foi dito para explicar a seguinte questão: o entendimento – que é uma faculdade pura – usa os conceitos para *julgar* o material proveniente das intuições sensíveis. Em outras palavras, os conceitos não são referidos imediatamente a objetos, mas a uma representação do objeto. “Logo, o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo” (KANT, 1996, p. 102).

Continuando a abordagem dessa questão dos juízos – que, apesar de ser um tanto exaustiva, é necessária para o entendimento do que vem a seguir – somente a sensibilidade é intuitiva, mas o entendimento é discursivo e é por isso que os conceitos do entendimento são *funções* e não *intuições*. Unificar e ordenar um múltiplo sob uma representação comum constitui a função própria dos conceitos. Diante disso, fica ainda mais claro qual a tarefa do entendimento, ou seja, ele é a *faculdade de julgar*, pois unifica um múltiplo sob uma representação comum. É preciso, mais uma vez, exemplificar essa questão com as próprias palavras de Kant:

Assim o conceito de corpo significa algo, por exemplo, um metal, que pode ser conhecido por meio desse conceito. Ele só é conceito, portanto, na medida em que sob ele estejam contidas outras representações por meio das quais ele possa referir-se a objetos. Ele é, portanto, o predicado de um juízo possível, como, por exemplo, “todo metal é um corpo”. As funções do entendimento podem ser todas elas encontradas, pois, caso se possa representar, de maneira completa, as funções da unidade nos juízos (*KrV B 94*).

Feita essa abordagem, compreende-se com mais facilidade o processo do conhecimento proposto por Immanuel Kant. Diante disso, Kant apresenta de forma genuína sua posição intermediária entre racionalismo e empirismo. Encontra-se, no centro de sua filosofia, o sujeito transcendental dotado de sensibilidade e entendimento. É uma síntese necessária para situá-lo nem aquém, nem além do mundo dos fenômenos.

Enfim, em todas as três faculdades – sensibilidade, entendimento e juízo – Kant encontra elementos não empíricos: na sensibilidade, as formas puras de espaço e tempo; no entendimento, os conceitos puros ou categorias e por último; no juízo, os esquemas transcendentais e os princípios do entendimento puro. Iniciemos o trabalho de explicação pela faculdade da sensibilidade, com a exposição transcendental do conceito de espaço e tempo.

1.3.1 Exposição metafísica dos conceitos de espaço e tempo

Immanuel Kant esclarece, na estética transcendental, que existem duas formas puras da intuição sensível: *tempo* e *espaço*, que são os *princípios* do conhecimento *a priori* puro. Tempo e espaço pertencem a duas esferas da experiência. O espaço é a forma intuitiva do sentido

externo, que nos fornece, através dos cinco sentidos, as impressões óticas, gustativas, acústicas etc. Enquanto isso, o tempo pertence ao sentido interno com seus sentimentos, representações e inclinações (cf. HÖFFE, 2005, p. 71).

Para Kant, espaço e tempo não são conceitos e, sim, intuições, havendo entre eles uma unicidade e unidade no conceito de tempo e espaço. Conceitos se referem a coisas independentes, como, por exemplo, o conceito de cadeira que se refere a todos os exemplares de cadeira, ao mesmo tempo em que é independente deles. Por outro lado, só existe um único tempo e um único espaço que contêm todos os espaços e todos os tempos parciais como elementos não independentes. Para exemplificar, Kant expõe como essa unicidade e unidade ocorre em relação ao tempo:

O tempo não é um conceito empírico que tenho sido derivado de alguma experiência. Pois a simultaneidade e a sucessão não se apresentariam à percepção caso a representação do tempo não lhes servisse *a priori* de fundamento. Somente sob a sua pressuposição se pode representar que algo seja em um mesmo e único tempo (ao mesmo tempo) ou em diferentes tempos (um após o outro) (*KrV B 46*).

Mas antes de prosseguir no raciocínio sobre tempo e espaço, Kant se pergunta se são entes reais, pertencentes às coisas e independentes do sujeito:

O que são então o espaço e o tempo? São entes reais? São apenas, de fato, determinações, ou mesmo relações das coisas, mas tais que pertenceriam às próprias coisas mesmo que não fossem atribuídas? Ou são tais que só se ligam à forma da intuição e, portanto, à constituição subjetiva de nossa mente, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? (*KrV B 37*).

Diante do que foi visto, o espaço não é inerente aos objetos externos. Na verdade, o espaço é uma representação *a priori* que se põe antes de todas as intuições externas. Ele é a condição de possibilidade dos fenômenos. O espaço é intuição e está presente no sujeito *a priori*, ou seja, anterior a qualquer percepção de um objeto, pois é uma intuição pura. O sujeito é predisposto a ser afetado pelos objetos externos. Nestes termos, o espaço é *a priori* na medida em que reside no sujeito e não em outro lugar. Dessa forma, é possível fundamentar a geometria como um conhecimento sintético *a priori*, ou seja, é universal e necessário. Portanto, é possível estabelecer que a linha reta é o espaço mais curto entre dois pontos. Essa regra pode ser aplicada em qualquer espaço geométrico¹⁰.

¹⁰ Apesar da teoria de Einstein sobre o espaço curvo, o conceito de que espaço é mais curto entre dois pontos por meio de uma linha reta, ainda é válido para dimensões menores e usado até hoje. Isso é válido tanto na construção de objetos menores, como cadeiras, móveis, peças em geral, quanto de prédios ou construções maiores.

Para Kant não há tampouco como negar a condição subjetiva no conceito de espaço. É ela que possibilita a intuição dos objetos fora do sujeito. Como resume o filósofo:

[...] o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que absolutamente nada do que é intuído no espaço é uma coisa em si, nem o espaço é uma forma das coisas que lhes fosse própria em si mesmas, e de que, isto sim, os objetos em si não nos são conhecidos, e aquilo que denominamos objetos externos não são senão meras representações de nossa sensibilidade cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, i. e., a coisa em si mesma, não é nem pode ser de modo algum conhecida muito embora não se pergunte jamais por ela na experiência (*KrV B 45*).

Após refletir sobre o espaço, Kant expõe suas teses a respeito do tempo. Este, assim como o espaço, não é uma entidade que exista por si mesma ou que se faça presente nas coisas objetivamente. Se essas afirmações fossem válidas, o tempo seria algo real, mesmo sem objeto, que é o primeiro caso; no segundo, ou seja, como propriedade das coisas, o tempo não poderia preceder, de forma alguma, os objetos como sua condição, muito menos ser intuído e conhecido *a priori* por enunciados sintéticos. Kant afirma que ocorre o contrário: “tal conhecimento pode facilmente ocorrer, contudo, se o tempo for apenas a condição subjetiva sob a qual todas as intuições podem ocorrer em nós. Pois neste caso essa forma da intuição interna pode ser representada antes dos objetos, portanto *a priori*” (*KrV B 49*).

O tempo é a forma do sentido interno, ou seja, é o sujeito que intui a si mesmo e a seu estado interno. O tempo não é algo inerente aos fenômenos externos, mas, sim, à possibilidade *a priori* dos fenômenos, inclusive os internos, isto é, da alma humana. “O tempo é tão somente, portanto, uma condição subjetiva de nossa (humana) intuição (a qual é sempre sensível, i. e., na medida em que somos afetados por objetos), em si mesmo, fora do sujeito, nada é” (*KrV B 82*).

Enfim, espaço e tempo são categorias que possibilitam conhecimentos sintéticos *a priori*; a matemática pura é um bom exemplo quando se pensa no conhecimento do espaço juntamente com suas relações. Espaço e tempo, portanto, são formas puras de toda intuição sensível, e dessa maneira deixam o campo aberto para proposições sintéticas *a priori*.

1.4 Analítica transcendental

O conhecimento é obtido por duas fontes da mente: a *receptividade* das impressões que recebem as representações; e a *espontaneidade dos conceitos* que conhece os objetos fornecidos pela receptividade das impressões. Pela primeira, os objetos são simplesmente dados; pela segunda, são pensados. A base de todo o conhecimento consiste nesta síntese entre

as intuições e os conceitos. Este ponto terá impacto central sobre a questão de Deus, pois interroga o procedimento da metafísica tradicional ao tratar do problema das provas de sua “existência”.

O ser humano é constituído de intuição que é sempre sensível – recebe os objetos por meio dos sentidos – e de um entendimento que pensa os objetos da intuição sensível. A intuição não é mais importante do que o entendimento e este não mais que a intuição. Essa realidade diz respeito, como já foi dito, à finitude humana, em outras palavras, ao processo limitado do conhecimento:

Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i.e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento. Nem por isso, contudo, pode-se mesclar as contribuições de cada qual; tem-se antes boas razões para cuidadosamente separá-las e distingui-las uma da outra. Por isso distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral i. e., a estética, da ciência das regras do entendimento em geral, i. e., a lógica (*KrV B 75*)

Para Kant, a lógica trata das regras do entendimento, ou seja, da faculdade de pensar. Além disso, subdivide-se de acordo com seus dois objetos distintos: uma lógica geral e uma lógica particular do entendimento. A primeira trata das regras do pensar, de tipo aristotélica, não levando em conta a multiplicidade dos objetos aos quais se dirige; já a segunda, possui as regras para pensar adequadamente certo de tipo de objetos (cf. *KrV B 76*). A lógica geral trata somente da forma do entendimento.

Ao invés de trabalhar com uma lógica pura, totalmente destituída de conteúdos, Kant quer provar na primeira parte da analítica transcendental – a analítica dos conceitos – que há uma lógica apta a provar que os conceitos do pensamento não são vazios. Os conceitos se reportam a objetos provindos das intuições sensíveis compostas pelas formas *a priori* do espaço e tempo; tal lógica é chamada de *lógica transcendental*. É uma nova lógica que supera a lógica clássica.

A lógica transcendental é considerada por Kant uma nova ciência que estabelece os limites do conhecimento humano com respeito ao objeto. O filósofo ilustra na seguinte passagem sua tese:

Uma tal ciência, que determine a origem, o alcance e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria de denominar-se *lógica transcendental*, pois lida apenas com leis do entendimento e da razão, mas somente na medida em que

se refira *a priori* a abjetos, e não como a lógica geral, a conhecimentos racionais tanto puros como empíricos, sem distinção (*KrV* B 81).

Como notamos, o filósofo de Königsberg se refere à lógica geral com certa aspereza, porque ela trata apenas da simples forma do conhecimento, o que a torna incapaz de se referir aos objetos. Ela foi utilizada arbitrariamente como *órganon*¹¹ na produção de conhecimento¹². Em conclusão, tal lógica, como *órganon*, chama-se *dialética*, ou *lógica da ilusão*. Nada diz sobre os conteúdos do conhecimento, mas apenas sobre as condições formais da harmonia com o entendimento. Diante disso, fica claro para Kant que essa lógica é falha por se referir exclusivamente à forma do entendimento em lugar dos objetos do mundo real. Usando uma linguagem wittgensteiniana, os fatos do mundo são negligenciados na lógica formal (cf. WITTGENSTEIN, 1968, p.55). A lógica transcendental kantiana elabora uma crítica à lógica formal destituída de conteúdo. Esta lógica pode ser dividida em: *analítica transcendental* e *dialética transcendental*.

A analítica transcendental é a parte da lógica transcendental que analisa os elementos do entendimento. Também é denominada por Kant de lógica da verdade. “A parte da lógica transcendental, portanto, que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais um objeto de maneira alguma pode ser pensado, é a analítica transcendental, e ao mesmo tempo uma lógica da verdade” (KANT, 1996, p. 97). De maneira oposta, a dialética transcendental é o uso arbitrário dos princípios puros do entendimento. Tal procedimento ultrapassa os limites de uma experiência possível, e o conhecimento torna-se vazio de conteúdo. Enfim, isto ocorre porque se faz um uso material de princípios formais do entendimento.

A lógica transcendental é empregada de modo inadequado quando se arroga como *órganon* de um uso geral e ilimitado e pretende, só com a capacidade de pensar, afirmar e julgar os objetos. Segundo o que foi afirmado no parágrafo anterior, na dialética transcendental. Isso

¹¹ Em Aristóteles, trata-se de um instrumento seguro para fundar a ciência (Cf. ARISTÓTELES. **Organon**. 1999).

¹² Já Aristóteles levantará suspeita contra os falsos conhecimentos obtidos por meio da lógica de seu tempo tratando-os com aspereza. Em seu livro intitulado *Organon* pode-se ver em algumas passagens as críticas do filósofo feitas aos sofistas: “VAMOS AGORA TRATAR dos elencos sofisticos, quer dizer, dos *argumentos que parecem sê-lo, mas que deveras são paralogismos e não argumento*” [grifo nosso] (ARISTÓTELES. **Organon**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 79. Coleção Os Pensadores). Em outra passagem o filósofo proclama-se da seguinte forma perante aqueles (ou seja, os *sofistas*) que pretendem obter conhecimento de forma ilegítima: “Que alguns silogismos são verdadeiros, enquanto outros o parecem ser, embora o não sejam, é evidente. Esta confusão produz-se nos argumentos, tal como se produz em outras coisas, em virtude de uma certa semelhança entre o verdadeiro e o falso [...]. O silogismo é um *razoamento* em que, dadas certas premissas, se extrai uma conclusão consequente e necessária, através das premissas dadas; o elenco é um silogismo acompanhado de contradição da conclusão. Ora, é isto o que os *sofistas* não fazem, ainda que pareçam fazê-lo, por vários motivos” [grifo nosso] (ibid p. 79).

ocorre quando a razão julga poder conhecer independente da experiência, como por exemplo o uso da ideia de Deus como conhecimento válido. Observa-se aqui que a dialética carrega uma conotação negativa, pois é por meio dela que a metafísica cai na armadilha de se arvorar a conhecer além de uma experiência possível. Kant reserva a segunda parte da lógica transcendental à crítica da ilusão dialética, chamada, como vimos, de *dialética transcendental*.

A dialética transcendental é uma crítica do entendimento e da razão quando esta é usada *hiperfísicamente* – ou seja, além da experiência possível – na tentativa de desvendar sua falsa aparência no processo do conhecimento, incluindo o conhecimento do Ser Supremo através de provas. Para esclarecer esse ponto, Ferry elucidada:

Eis exatamente aquilo de que a razão – cuja estrutura geral é *sempre* aquela do argumento ontológico – quer nos libertar. Portanto, apenas pela força da argumentação, procedendo puramente *a priori* e sem nenhum recurso à experiência, ela pretende, para retomar mais uma vez o vocabulário de Kant, “por conceitos”, e não “por intuição”, passar do pensamento à existência, do geral ao particular – por exemplo, do conceito de Deus a sua existência real (2012, p. 60).

A analítica é a decomposição do conhecimento *a priori* dos elementos do conhecimento puro do entendimento. Este não é uma capacidade de intuição, mas de pensar o múltiplo dado pela intuição. Em palavras simples, o ser humano é dotado de uma capacidade que organiza o material fornecido pelas intuições espaço-tempo, chamado de entendimento. Nisso reside o processo de conhecer. Os elementos do entendimento são os *conceitos* que medeiam ou que traduzem os objetos sensíveis. “Os conceitos se fundam, portanto, na espontaneidade do pensamento, assim como as intuições sensíveis se fundam na receptividade das impressões. Agora, o entendimento não pode fazer nenhum outro uso desses conceitos que não o de julgar por meio deles” (*KrV B 93*).

Adverte Kant que nenhum conceito é remetido a um objeto, mas antes a uma representação deste. É aí que entra o juízo, compreendido como um conhecimento mediato do objeto. O juízo é uma representação fornecida pela intuição sensível (Cf. *KrV B 93*). Em todo juízo há um conceito legítimo para muitos outros conceitos e que sob tais concebe uma representação dada e reportada rapidamente ao objeto. Por exemplo, no juízo: *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível remete a diversos conceitos. No entanto, entre estes, refere-se ao conceito de corpo. Portanto, os juízos possuem a tarefa de unificar as representações fornecidas pelas intuições.

O filósofo de Königsberg deriva os conceitos dos juízos, dando prioridade aos juízos sobre os conceitos. Isso é admissível na medida em que não é possível haver nenhuma combinação de conceitos se não houver uma unidade originária que faça essa tarefa. Dado o caráter predicativo dos conceitos, estes só podem ser entendidos a partir de seu papel nos juízos. Os juízos possuem uma unidade, logo, uma forma lógica independente de seu conteúdo. Os conceitos, enquanto predicados de juízos possíveis, relacionam-se a uma representação de um objeto ainda indeterminado.

As representações sensíveis fornecidas pelas intuições sensíveis espaço-tempo não são suficientes para produzir conhecimento, se não forem apreendidas por conceitos e esses conceitos combinados num juízo. Por isso Kant problematiza o conhecimento de Deus após estar convencido de que só se pode conhecer dentro do mundo dos fenômenos mediante conceitos. Quando a razão tenta sair desse espaço e postular o conhecimento de coisas além da experiência possível, cai em inevitáveis equívocos.

Para ilustrar os juízos e as categorias ou conceitos puros do entendimento, Kant elabora uma tábua dos juízos e das categorias que é apresentada a seguir:

Juízos	Categorias
<i>Quantidade dos juízos</i>	<i>Da quantidade</i>
Universais Particulares Singulares	unidade pluralidade totalidade
<i>Qualidade</i>	<i>Da qualidade</i>
Afirmativos Negativos Infinitos	realidade negação limitação
<i>Relação</i>	<i>Da relação</i>
Catagórico Hipotético Disjuntivos	inerência e substância causalidade e dependência (causa e efeito) comunidade (ação recíproca entre agente e paciente)
<i>Modalidade</i>	<i>Da modalidade</i>

Problemáticos
Assertórios
Apodícticos

possibilidade- impossibilidade
existência – não-ser
necessidade – contingência

Kant pretende, com o quadro acima, fornecer o mapa das Condições de possibilidades do pensar, demonstrando que os conceitos puros do entendimento (categorias) são válidos somente na medida em que são relacionados à representação dos objetos, que são fornecidos através das intuições puras do espaço e tempo. Existe um múltiplo a ser ordenado proveniente do que captamos pelas formas *a priori* da sensibilidade para dar aos conceitos uma matéria; o pensamento necessita que o múltiplo seja ligado, formando uma *síntese*. “Em seu significado mais geral, porém, entendo por *síntese* a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento (*KrV B 103*, grifo do autor).

A síntese de um múltiplo produz um conhecimento de início ainda confuso, mas é através daquela que os elementos são organizados em conhecimentos e agrupados em determinado conteúdo, sendo de fundamental importância para julgar a origem “primária” do conhecimento. Immanuel Kant falará ainda de uma *síntese pura*, ou seja, *a priori*, quando o múltiplo é fornecido pelas intuições sensíveis. Portanto, “é a *síntese pura*, pois, *representada em termos gerais*, que fornece o conceito puro do entendimento” (*KrV B 104*, grifo do autor).

Pela argumentação apresentada, o filósofo vê nascer os conceitos que são produtos dos juízos. Desse modo, existem tantos conceitos quantos são os juízos; a divisão dos conceitos é tida a partir de um princípio comum, logo, da faculdade de julgar ou de pensar. Segundo Kant, Aristóteles já havia procurado tais conceitos, mas, embora sua tentativa tenha sido nobre, não foi muito feliz nos resultados. Sua tábua das categorias possui até um conceito empírico, o que é inadmissível quando se pensa o intelecto como um *a priori*.

Após elaborar sua tábua das categorias, Kant se perguntará como os conceitos podem se referir a objetos. É preciso provar que o conhecimento resulta da junção da estética transcendental – intuições sensíveis espaço-tempo – e da analítica transcendental – conceitos puros do entendimento.

Existem duas condições para que se possa conhecer um objeto: uma *intuição*, onde o objeto é dado como fenômeno; e um *conceito*, pelo qual é pensado um objeto correspondente a tal intuição. Não pode acontecer conhecimento, se uma das partes for suprimida. Se a intuição for negada, desaparecem os objetos fenomenais; se os conceitos do entendimento puro forem excluídos, o material sensível oferecido pelas intuições não pode ser unificado e pensado. Sem

pressupor um conceito, nada é concebível como objeto da experiência. Eis como Kant explica a validade objetiva das categorias ou conceitos do entendimento puro:

Além da intuição dos sentidos, contudo, através da qual algo é dado, toda experiência contém ainda o *conceito* de um objeto que é dado ou aparece na intuição; de acordo com isto, conceitos de objetos em geral servirão de fundamento, como condições *a priori*, para todo conhecimento por experiência, e, conseqüentemente, a validade objetiva das categorias, como conceitos *a priori*, repousará em que apenas por meio delas é possível a experiência (segundo a forma do pensamento). Pois assim elas se referem de maneira necessária e *a priori* a objetos da experiência, já que apenas por meio delas pode um objeto qualquer da experiência ser em geral pensado (*KrV* B 126, grifo do autor).

Deve ficar claro que não se pode conhecer negando a importância de uma ou de outra faculdade. As intuições fornecem objetos e os conceitos os pensam, produzindo dessa forma o conhecimento. Diante disso, duas grandes correntes de pensamento da modernidade são sintetizadas com tal afirmação, a saber, o *racionalismo* e o *empirismo*.

Ao afirmar que o homem não pode pensar diretamente os objetos sem intuições sensíveis – pois não haveria objeto para ser pensado – e que os objetos, por sua vez, não podem ganhar sistematização negando o intelecto, Kant consegue alcançar uma mediação satisfatória entre empirismo e racionalismo. Como consequência, esclarece de uma forma totalmente nova o problema do conhecimento. Considerando a temática deste trabalho, resta saber quais são as consequências de tal descoberta à questão do conhecimento de Deus.

O caminho feito até aqui estabelece os alicerces à crítica de Kant às tradicionais provas da existência de Deus. Uma última observação deve ser feita neste capítulo: em nenhum momento Kant quer negar a possibilidade de acesso a Deus. Trata-se na verdade de um percurso lógico que pretende esclarecer o uso inapropriado, em alguns casos, da razão. Portanto, faz-se necessário caminhar e subir o último degrau da escada, para assim “contemplar” a instância mais importante do referente projeto: a nova “prova” da existência de Deus elaborada por Kant.

2 A CRÍTICA DE KANT ÀS IDEIAS DA RAZÃO PURA

2.1 Introdução ao problema: a Dialética transcendental

Antes de dar início a este capítulo, é importante frisar um aspecto que, se mal interpretado, pode gerar no leitor a impressão de que o texto é demasiado repetitivo. Na verdade, as repetições são uma forma didática de enfatizar alguns aspectos da filosofia de Kant. Isso se dá pelo fato de que certos conceitos usados por Kant são de difícil compreensão e por isso devem ser reiteradamente elucidados. O próprio Kant se utiliza desse método a fim de que a leitura se torne mais compreensível. Obviamente, onde for possível, essa técnica não será aplicada com tanta frequência, todavia, sempre que necessário, será retomada para que os pontos principais sejam assimilados.

A teologia é a disciplina fundamental da metafísica tradicional já que, de todos os temas metafísicos, a pergunta por Deus está em primeiro lugar. Embora a temática sobre Deus não se desenvolva na filosofia e sim na religião, ela faz parte das questões mais antigas da filosofia. Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e tantos outros debruçaram-se com afincamento sobre essa questão. Na era do Esclarecimento, a filosofia de Kant conduz o pensamento filosófico a respeito de Deus a uma mudança sem precedentes. Trata-se de uma mudança de paradigma na teologia filosófica (cf. HÖFFE, 2005, p. 160).

A crítica de Kant nesse âmbito se dá em quatro partes: 1º) ele rejeita toda a teologia natural e suas tentativas de conhecer Deus apenas pela razão pura. De fato, o filósofo concorda com a tradição quando reconhece que Deus é o fim supremo de todo o pensamento, mas, por outro, não aceita que este fim seja um objeto que possa ser conhecido e, ao mesmo tempo, não possa ser negado. 2º) o lugar de Deus como uma ideia transcendente é substituído pelo ideal transcendental, o qual conclui como princípio da completude do conhecimento a metafísica da experiência, todavia tal ideal tem pouco ou nada a ver com a ideia religiosa de Deus. 3º) a *Crítica da razão pura*, em acordo com a interpretação moral da época do Iluminismo, prepara o caminho para a fundamentação da ética. A mudança de paradigma na teologia filosófica significa que não é mais na razão teórica e, sim, na razão prática pura – a razão moral – que se situa o lugar primordial da questão de Deus. 4º) Em seu escrito *A religião dentro dos limites da simples razão* de 1793, Kant apresenta interpretações particulares sobre a revelação judaico-cristã à luz de sua crença moral em Deus (cf. HÖFFE, 2005, p. 160-161).

Após examinar a estética transcendental e a analítica transcendental, Immanuel Kant retoma o problema inicial que deu origem à crítica da razão pura teórica, isto é, se a metafísica é possível enquanto ciência. O filósofo chega à conclusão de que a razão produz verdades

destituídas de todo e qualquer fundamento válido para uma ciência segura. Tudo isso é realizado na terceira parte da *Crítica da razão pura*, ou seja, na “Dialética transcendental” ou divisão segunda da “Lógica transcendental” (cf. *KrV* B 349). A “Dialética transcendental” estuda a razão e suas estruturas. Nessa parte da *Crítica da razão pura*, Kant evidencia que o Deus metafísico só pode ser pensado, mas não conhecido, e isso se dá pelo fato de que a metafísica é mera aparência (cf. HÖFFE, 2005, p. 140).

Na “Estética transcendental”, Kant havia argumentado que as intuições sensíveis espaço-temporais fornecem material para as categorias do entendimento, abordadas na “Analítica transcendental”. Sem intuições os conceitos são vazios e sem os conceitos as intuições se tornam cegas, conforme foi visto. Por outro lado, a “Dialética transcendental” pretende elucidar os juízos emitidos pela razão quando esta – vale repetir e agora desenvolver – extrapola o mundo dos fenômenos de forma arbitrária:

Nossa tarefa não é, aqui, a de lidar com a ilusão empírica (p. ex. a ótica), que 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; nós temos de lidar aqui, isto sim, apenas com a *ilusão transcendental*, que influencia princípios cujo uso nunca se dá na experiência – caso em que teríamos ao menos uma pedra de toque de sua correção -, mas nos conduz sempre mesmo contra todas as advertências da crítica, para muito além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a fantasia de uma extensão do *entendimento* puro (*KrV* B 352, grifo do autor).

O filósofo introduz um conceito novo para explicar o procedimento da razão que é o termo *transcendente*. Kant chama de transcendente os princípios da razão que ultrapassam os limites da experiência. No léxico kantiano, transcendental e transcendente possuem significados distintos; o primeiro – como já se sabe – diz sobre as condições de possibilidade do sujeito de conhecer; o segundo, trata de princípios que ultrapassam qualquer obstáculo, para se aventurar em lugares cujos limites fogem ao nosso alcance, situados além de qualquer experiência possível.

Na verdade, esses princípios transcendentais dizem respeito a uma tendência irrefreável da razão de organizar sob princípios a unidade das regras do entendimento, para que este entre em harmonia consigo mesmo. Tais princípios, porém, não são direcionados a objetos e nem pretendem fazê-lo. Sua função é diminuir ao máximo os conceitos do entendimento, dando-lhes caráter unitivo. “A unidade da razão não é, portanto, unidade de uma experiência possível, mas dela, como unidade do entendimento, se distingue essencialmente” (*KrV* B 363).

De fato, num primeiro momento, Kant admitirá que a razão tenha conceitos, mas, não como os conceitos do entendimento que pensam sobre o material fornecido pelas intuições

espaço-temporais. Trata-se de conceitos inferidos, isto é, conclusões às quais se chegam usando apenas a razão, sem recorrer a uma relação com os fenômenos. Tais conceitos não se sujeitam aos limites impostos pela experiência, pois tendem sempre para o suprafísico. Kant chamará tais conceitos da razão de *ideias transcendentais*:

A Dialética Transcendental, ao analisar como a razão constrói as ideias, expõe o problema da razão, pois diferentemente do entendimento, salta do mundo dos fenômenos para o mundo meta-fenômico arbitrariamente. A razão não se satisfaz apenas com o sensível, mas, sua tendência natural é se elevar até a um nível para além de qualquer experiência possível. É preciso frisar que a Dialética transcendental não é um apêndice da *Crítica da Razão Pura*, seu maior objetivo é provar o caráter aparente da verdade defendida pela metafísica tradicional. Em outras palavras, Kant mostra que as investidas da razão pura na tentativa de conhecer um mundo além dos fenômenos é absurda. A razão não pode demonstrar a existência de Deus, ou que o homem é livre e nem que a alma é imortal. A principal objeção de Kant é: a possibilidade *lógica*, ou seja, o caráter não contraditório de um conceito, em nada garante sua objetividade, nem o fato de que uma realidade corresponda a ele (FERRY, 2012, p. 30).

Seguindo esse raciocínio, no primeiro capítulo foi salientada a enorme influência da ciência moderna na filosofia kantiana. Dito isso, o conceito de verdade não está associado à metafísica especulativa, mas aos fenômenos que só existem no mundo sensível. Nesse segundo momento desta pesquisa, observa-se que Kant retoma toda sua reflexão sobre o conhecimento, mirando-o na metafísica tradicional. Kant aplica os conteúdos apresentados e elaborados na estética e analítica transcendental para investigar a ideia de Deus produzida pela razão. Nesse ponto esclarece GILSON:

A posição atual sobre o problema de Deus é totalmente dominada pelo pensamento de Immanuel Kant e Augusto Comte. As suas doutrinas são tão diferentes quanto duas doutrinas filosóficas o podem ser. Contudo, a crítica de Kant e o positivismo de Comte têm em comum o fato de, em ambas as doutrinas, a noção de conhecimento ser reduzida ao conhecimento científico e a própria noção de conhecimento científico ao tipo de inteligibilidade fornecida pela física de Newton. O verbo “conhecer” significa então exprimir relações observáveis entre determinados fatos em termos de relações matemáticas. Agora, por mais que procuremos, nenhum fato responde à nossa noção de Deus. Como Deus não é um objeto de conhecimento empírico, não temos qualquer conceito dele. Em consequência, Deus não é objeto de conhecimento e aquilo a que chamamos teologia natural não passa de conversa fútil. De São Tomás de Aquino a Descartes a distância é seguramente muito longa. Contudo, extremamente afastados um do outro, encontram-se em linhas de pensamento comparáveis. Entre Kant e eles, a linha quebrou-se (GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2003, p. 93-94. Textos filosóficos; 52).

A terceira parte da *Crítica da razão pura* se propõe a expor essa nova compreensão de Kant a respeito da metafísica ou teologia filosófica. Kant está convencido de que precisa ir além de uma simples análise das provas da existência de Deus; ele quer demonstrar seus pontos vulneráveis e evidenciar a tendência humana de tentar provar a existência de algo que está para além de uma experiência possível (cf. HÖFFE, 2005, p. 162). Por isso, Kant demonstra grande interesse em aprofundar ao máximo as tradicionais provas da existência de Deus. Segundo Höffe, Kant elenca três provas da existência de Deus, elaboradas pela tradição:

O fundamento da argumentação para a existência de Deus é ou a experiência do mundo sensível [prova cosmológica] ou, abstraindo-se toda experiência, um mero conceito [prova ontológica]. E no marco da experiência o fundamento da demonstração está ou em uma experiência determinada, experiência da ordem e da finalidade do mundo [prova físico-teológica], ou, abstraindo-se todas as ideias sobre finalidade, na experiência indeterminada de uma existência qualquer (HÖFFE, 2005, p. 162).

Nos tempos de Kant, uma grande discussão orbitava em torno de três temas fundamentais: mundo, imortalidade da alma e Deus. Os dogmáticos, representados pelos iluministas alemães, defendiam a validade inquestionável dessas proposições. Por outro lado, os céticos franceses negavam categoricamente a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Diante disso, qual caminho Kant seguirá? No terceiro capítulo da dissertação, ficará claro que o filósofo escolhe uma via alternativa e completamente nova: “Kant renuncia a transitar pela via da especulação fazendo-o pela da razão prática, quer dizer, pela certeza ética da consciência” (TAMOYO-ACOSTA, Juan-José. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. 2 ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000, p. 55).

A “Dialética transcendental” toma essas três questões – Deus, alma e mundo – como seu conteúdo principal e demonstra a impossibilidade de conhecê-las no âmbito da razão pura. A Dialética transcendental, portanto, estuda as ideias da razão quando estas se elevam, ilegitimamente, do sensível para o inteligível com pretensão de conhecer além de uma experiência possível – ou seja, sem intuições e conceitos propriamente dotados de conteúdo. As ideias percorrem um caminho em busca do incondicionado, mas prescindem completamente do mundo fenomênico, caindo, dessa forma, em ilusões.

É importante ressaltar que a constatação de tal caráter ilusório não acarreta a negação absoluta da questão filosófica de Deus. Kant aponta, na Dialética transcendental, que Deus não pode ser provado aos moldes da ciência moderna. Isso é evidente porque o filósofo não deixa de tratar sobre Deus em seus escritos posteriores à *Crítica da razão pura*: “[...] depois de provar na *Crítica da razão pura* que a existência de Deus não podia ser demonstrada, Kant continuava

a insistir em manter Deus, pelo menos como uma ideia unificadora na ordem da razão especulativa e como postulada na ordem moral da razão prática” (GILSON, 2003, p. 98).

Mesmo assim, é importante considerar que, através do estudo da Estética transcendental e da Analítica transcendental, foi abordado que o conhecimento consiste em unir as intuições sensíveis aos conceitos puros do entendimento. Por isso, o conceito de Deus na Dialética transcendental é negativo no que tange à possibilidade de se conhecer efetivamente em termos teóricos sua existência. Nesses termos, a ideia de Deus é ilusória porque não parte de nenhuma premissa empírica (cf. *KrV* B 397). A esse respeito esclarece HÖFFE: “A mensagem da ‘Dialética’ é tanto simples como clara: do meramente pensado não há nenhum conhecimento; quem adota o contrário sucumbe a uma ilusão [...]” (2013, P. 201).

Todavia, a Dialética transcendental pode tornar evidentes as ilusões da razão, mas não as pode eliminar por completo. É uma *ilusão natural* e impossível de ser evitada, tendo como base princípios subjetivos, dando caráter de objetividade a eles, ou seja, de conhecimento seguro sobre a realidade.

Na Analítica transcendental o entendimento foi apresentado como faculdade das regras ou de conhecimentos que se referem às representações de um objeto. A razão, por sua vez, é denominada por Kant de *faculdade dos princípios*. Estes são conhecimentos a partir de conceitos e nada além disso. O entendimento não pode fornecer conhecimentos sintéticos a partir de meros conceitos. A razão unifica as regras do entendimento sob princípios, para, assim, perceber toda a realidade de forma coerente e significativa. Nas palavras do filósofo,

Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fornecer aos diversos conhecimentos deste, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, que se pode denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento (*KrV* B 359).

A Dialética não é uma lógica formal, mas uma teoria da aparência lógica. Ela, na verdade, demonstra que o espírito humano é dotado de uma tendência irresistível a buscar o infinito. Diante disso, Kant afirma:

Há uma dialética natural e inevitável da razão pura, portanto, que não é uma dialética em que um ignorante, por falta de conhecimentos, pudesse enredar-se por si mesmo, ou que algum sofista tenha criado artificialmente para confundir pessoas racionais, mas sim uma dialética que se prende irresistivelmente à razão humana e que, mesmo depois de termos desvendado seu truque, não cessará de enganá-la com falsas

promessas, lançando-a continuamente em confusões momentâneas que têm de ser a cada vez suprimidas (*KrV* B 354).

Há ainda outro ponto fundamental na Dialética transcendental: a metafísica, compreendida pelo âmbito da razão, desempenha um papel importante para o conhecimento humano, na medida em que oferece ao condicionado um fundamento incondicionado. O conhecimento deve à intuição um material ainda indeterminado e o entendimento unifica esse material por meio de conceitos e princípios. Por último, a razão tenta elevar o conhecimento conceitual à unidade suprema. Todavia, a unidade suprema é alcançada por uma condição que não está mais condicionada. O fim desse processo leva, portanto, ao incondicionado. Por meio do incondicionado – também chamado por Kant de ideia transcendental – o entendimento entra em paz consigo mesmo. “Na verdade, a diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para colocar o entendimento em completo acordo consigo mesmo, do mesmo modo como o entendimento coloca o diverso da intuição sob conceitos e, através deles em conexão” (*KrV* B 362). Em suma, o ponto central da “Dialética transcendental” baseia-se no fato de que a razão apenas pensa, a partir de uma exigência interna, o incondicionado, mas não pode conhecê-lo (cf. HÖFFE, 2005, 142).

Kant compreende que a razão tem por natureza a tendência de unificar a realidade. Do mesmo modo que o entendimento traz à unidade a multiplicidade da intuição, a razão, por sua vez, unifica a grande multiplicidade das regras do entendimento. O filósofo nomeia *ideia* esse modo de proceder da razão: “tal como fizemos com os conceitos puros do entendimento ao denominá-los categorias, atribuir provisoriamente um novo nome aos conceitos da razão pura, denominando-os ideias transcendentais” (*KrV* B 368).

Para expor de maneira mais clara o termo ideia, Kant reporta-se ao pensamento grego, principalmente ao de Platão¹³. Esse filósofo usou tal expressão entendendo algo que ultrapassava todos os limites do sensível, colocando as ideias como modelos perfeitos das coisas. Tanto Kant quanto Platão admitem que a razão possui uma necessidade irresistível de

¹³ Em uma passagem do *Fédon*, Platão fala, com curiosa incerteza, da necessidade de olhar as coisas com os olhos da razão, afastando-se dos sentidos para, assim, chegar à ideia: “Cansado de analisar todas as coisas, achei que deveria tomar cuidado para que não me sucedesse o que ocorre aos que observam um eclipse solar. Há quem fique cego por não ter o cuidado de olhar através da água ou por qualquer outro meio a imagem desse astro. Ocorreu-me algo semelhante no espírito e temi perder os olhos da alma se observasse os objetos com os olhos do corpo e se me utilizasse dos sentidos para tocá-los e conhecê-los. Cheguei à conclusão de que deveria me servir da razão e olhar nela a verdade de todas as coisas. Talvez a imagem de que me sirvo não seja totalmente correta, já que nem eu próprio aceito sem ressalvas que a observação ideal dos objetos, que é uma observação por imagens, seja melhor que aquela que provém de uma experiência dos fenômenos. Contudo, será sempre para o lado daquela que tenderei e, a partir de então, supondo a ideia como fundamento, a meu ver mais consistente [...]” (PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 167. Coleção Os Pensadores).

alçar voo ao incondicionado, não se detendo apenas nos fenômenos. A diferença entre os dois filósofos é que, para Platão, a ideia reside num plano transcendente¹⁴, passível de ser alcançado por meio de uma ascensão contínua que parte do sensível rumo ao inteligível, de acordo com a gradação a seguir: da suposição para a opinião, desta para a razão científica, até chegar ao último grau que é a inteligência. Kant, por sua vez, considera a ideia como uma necessidade da razão que nunca poderá ser atingida enquanto conhecimento verdadeiro e, além disso, não existe nenhuma ligação efetiva entre o conhecimento verdadeiro e as ideias da razão.

Há uma inversão radical de perspectiva na concepção do modo como o ser humano conhece. Em Platão, o mundo dos fenômenos é passageiro e fonte de erros, e, assim, o filósofo deve buscar o mundo inteligível das ideias. Em Kant ocorre o contrário, o mundo metafísico das ideias é ilusório e lugar de todo tipo de extravagância da razão. É apenas a partir do mundo fenomênico, que o homem, guiado por princípios *a priori*, pode conhecer e comprovar suas teorias – juízos determinantes. Entretanto, o filósofo de Königsberg não despreza as ideias, na acepção por ele atribuída a elas: apenas sustenta que essas são necessárias, não no campo do conhecimento, mas, sim, na orientação de outros aspectos da vida humana:

Na sua “interpretação mais suave e adequada à natureza das coisas”, Kant assente, porém, à visão a partir da alegoria do sol (*República* VI) de que a “razão humana mostra a causalidade verdadeira” e de que as “ideias” são “causas eficientes”. Para a moralidade, a legislação e a religião, até mesmo para a “própria natureza”: uma “planta, um animal, a ordem regular do mundo – presumivelmente também a ordem da natureza” – Kant admite “que são possíveis somente segundo ideias” (HÖFFE, 2013, p. 202-203).

A razão, quando raciocina, universaliza o conhecimento na forma de conceitos – ideias; por exemplo, na premissa: *Pedro é mortal*, o conhecimento pode, simplesmente, ser extraído da experiência, por meio do entendimento. No entanto, a razão relaciona Pedro a um conceito mais elevado, ou seja, o de *homem*, para, em seguida, chegar à conclusão:

Todos os *homens* são mortais.

Pedro é homem.

Logo, Pedro é mortal.

¹⁴ Para Platão, a ideia é o ápice de todas as coisas e se encontra no mundo inteligível: “[...] no mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendrou a luz e o soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública”] (PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 228. Coleção Os Pensadores).

Homem é um conceito universal e é uma síntese de todas as intuições, noutras palavras, a totalidade das condições, ainda concebida a partir dos particulares sensíveis – os homens enquanto fenômenos. O conceito transcendental da razão é uma totalidade das condições para um determinado condicionado; apenas o *incondicionado* torna possível a totalidade das condições (ex. a ideia de Deus), isto é, dá coerência e significado ao mundo dos fenômenos (Cf. KANT, 1996, p. 245). Kant esclarecerá da seguinte forma o que foi dito acima:

Por ideia eu entendo um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto congruente pode ser dado nos sentidos. Assim, nossos conceitos puros da razão, ora examinados, são *ideias transcendentais*. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo conhecimento por experiência como determinado por uma totalidade absoluta das condições. Eles não são inventados arbitrariamente, mas sim fornecidos pela natureza da própria razão, e por isso se referem de maneira necessária a todo o uso do entendimento. Eles são transcendentais, por fim, e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual não pode aparecer jamais, portanto, um objeto (*Gegenstand*) que fosse adequado à ideia transcendental (*KrV* B 384).

Pode-se levantar uma objeção referente à validade da razão. Estaria a crítica de Kant relegada ao passado? Ou seria um passo para trás quando se olha o momento atual, pós-metafísico? Kant demonstra, na Dialética transcendental, aspectos que lançam o debate sobre a razão num campo mais aberto e equilibrado. Ao contrário do racionalismo e do empirismo que afirmam absolutamente ou negam veementemente as ideias, estas são, para Kant, apenas uma forma humana de organizar, pela razão, a realidade. HÖFFE resume a questão do seguinte modo:

Ainda que as ideias, em oposição ao racionalismo, percam aquele significado constitutivo para o conhecimento, a elas permanece, em oposição ao empirismo, uma função regulativa, com a qual primeiramente a filosofia teórica chega à completude: porque a experiência necessariamente mostra só fragmentos da realidade, a razão busca organizá-la em um todo, o qual, porém, porque nunca dado, mas só concebido, não é nenhum objeto de uma ciência especial, a metafísica. Ele forma antes o ponto de fuga de uma pesquisa sempre em progresso. O fim e a plenitude dela são como um horizonte, sobre o qual somente crianças acreditam que se pode alguma vez atingir a sua borda (2013, p. 206).

Mas existe ainda outro aspecto fundamental da crítica de Kant exposto na Dialética e que não pode deixar de ser comentado. Esse aspecto na verdade, revela mais um ponto positivo da “Dialética transcendental:

A segunda função positiva da “Dialética” é de natureza prático-moral: porque a existência de Deus, da liberdade, da imortalidade não pode ser refutada das

posições que creem na refutabilidade, “do *materialismo*, *fatalismo*, *ateísmo*, da *descrença* dos espíritos livres, do *fanatismo* e da *superstição* ... é cortada a raiz” (B XXXIV S.). Somente na “Dialética” o *pathos* do segundo Prefácio se comprova justificado, de que a “vantagem incalculável” da *Crítica* é “dar um fim, para todo tempo futuro, a todas as objeções contra a moralidade e a religião de uma *maneira socrática*, a saber, através da mais clara prova da ignorância dos opositores” (B XXXI). A destruição da metafísica “ruim”, porque especulativa, prepara, portanto, o terreno para uma metafísica “boa”, porque parcialmente de teoria e de pesquisa, parcialmente prática (HÖFFE, 2013, p. 207). Rever pontuação.

Enfim, as ideias da razão, conforme o exemplo do silogismo, sempre buscam a universalidade de todo o conhecimento. Esse modo de proceder oferece condições ao conhecimento de produzir para si próprio uma explicação coerente do mundo fenomênico. Por exemplo, a admissão de um ente supremo, fundamentaria a existência do mundo enquanto contingência. Na sua busca por unificação, a razão não encontra apenas uma ideia transcendental e, sim, três.

2.2 As três ideias da razão

Na Dialética Transcendental, Kant não se baseia na dialética clássica, ou seja, uma dialética que estuda apenas a falsidade dos silogismos. Por sua vez, a Dialética transcendental é dotada de “conhecimentos” somente *a priori*, cuja origem se localiza na razão pura, sendo obtidos pela simples inferência – raciocínio – no momento em que se referem a uma realidade que está completamente fora do entendimento.

Não estamos tratando aqui de uma dialética lógica, que faz abstração de todo conteúdo do conhecimento e apenas descobrir a falsa ilusão na forma dos silogismos, mas sim de uma dialética transcendental, que deve conter inteiramente *a priori* a origem de certos conhecimentos na razão pura e de conceitos inferidos cujo objeto nunca pode ser dado empiricamente e que, portanto, localizam-se inteiramente fora da faculdade do entendimento puro. Da relação que o uso transcendental de nosso conhecimento tem de ter com o lógico, tanto em inferências como em juízos, nós deduzimos que só são dados três tipos de inferências dialéticas, que se referem aos três tipos de inferência através dos quais a razão pode chegar a conhecimentos a partir de princípios, e que em todas as suas tarefas se deve ascender da síntese condicionada, a que o entendimento permanece sempre amarrado, até a incondicionada, que ele nunca pode atingir (*KrV* B 390).

Em palavras simples, retomando noções já apresentadas, o entendimento é a potência de regras, a razão, por outro lado, é a potência de princípios. O entendimento se relaciona com o juízo, a razão, por sua vez, com a síntese dos juízos, ou seja, a conclusão. Nesse sentido, os conceitos puros da razão, as ideias, têm, a partir disso, o caráter de conceitos “concluídos” no

sentido de deduzidos, e os três sofismas apontados por Kant correspondem a três modos de conclusão.

Agora, a terceira classe da tábua dos juízos oferece três opções para relações, de modo que às três ideias correspondem também três modos de conclusão, respectivamente três relações do condicionado com o incondicionado. E essas estão na sequência sistemática: do autoconhecimento (alma), passando pelo conhecimento do mundo (incluindo a liberdade), até o ente primordial (Deus). (HÖFFE, 2013, p. 204).

Portanto, segundo Immanuel Kant, existem apenas três modos de inferência dialética, ou seja, três incondicionados estabelecidos na forma de princípios unificadores, que correspondem a três tipos bem distintos de ideias transcendentais. A primeira delas contém a unidade suprema do sujeito pensante; a segunda, a unidade suprema da série das condições dos fenômenos e a terceira, a unidade suprema da condição de todos os objetos do pensamento em geral (Cf. *KrV B 391*).

A *Psicologia* corresponde ao sujeito pensante; a *Cosmologia* ao conjunto de todos os fenômenos; e, por último, a *Teologia* – que possui a condição absoluta de tudo o que pode ser pensado – o ente de todos os entes. Kant sintetiza as três ideias da razão da seguinte forma: “a razão pura fornece as ideias, assim, para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, finalmente, também para um conhecimento transcendental de Deus (*teologia transcendentalis*) (*KrV B 392*).

Por isso, as três ideias da razão são: *alma*, *mundo* e *Deus*. Kant é enfático ao distinguir o entendimento do projeto específico ao qual a razão se submete. Nenhuma das três ideias da razão - Deus, alma e mundo – é um produto do entendimento, mas unicamente um genuíno problema e produto da razão pura.

Os resultados obtidos pela razão são chamados de silogismos, pois são sofisticados modos de estabelecer uma cadeia de raciocínios e obter “conhecimentos”. Todavia, vale repetir, estes não podem ser excluídos da razão humana, e devem ser postos sob o crivo da Crítica. Embora tais silogismos sejam quase comparados com sofismas, Kant não emprega essa conotação pejorativa, uma vez que, aqueles são produtos da razão natural e não algo inventado do acaso, com fins intencionais. O primeiro silogismo é o da alma, chamado por Kant de *paralogismo*¹⁵; o segundo, é o do mundo que recebe a designação de *antinomias* da razão pura;

¹⁵Raciocínio falso, com aparência de verdade. (SANTINELLO, G. Paralogismo. In: ENCICLOPEDIA Filosofica. Milano: Bompiani, 2006, v. 9, p. 8316-8317).

e, por último, Deus, que recebe o nome de *ideal* da razão pura. São três ilusões da razão investigadas por Kant de forma exaustiva.

2.2.1 A crítica de Kant à questão da imortalidade da alma ou psicologia racional

A primeira ilusão da razão se baseia no fato de que pela simples reflexão se possa conhecer a alma. Nota-se imediatamente o salto da razão, pois o “objeto” em questão ultrapassa os limites da experiência possível. No *Fédon*, Platão afirma que a alma é uma unidade, ao passo que os corpos pertencem ao mundo do múltiplo, e apresenta em quatro partes a argumentação sobre a imortalidade da alma. Também Moses Mendelssohn faz o mesmo em sua obra *Fédon, sobre a imortalidade da alma* de 1767, a qual Kant cita explicitamente (cf. *KrV B 413*).

Como a dúvida é uma forma do pensar, vale igualmente: penso, logo existo (*cogito, ergo sum*); quer dizer, existo como ser pensante (*res cogitans*) que se distingue rigorosamente de todas as coisas corpóreas do mundo exterior (*res extensae*). Fascinados pelo argumento do *cogito*, muitos filósofos seguiram Descartes como, por exemplo, no esclarecimento alemão, Wolff e Baumgarten (HÖFFE, 2005, p. 147).

Antes da crítica que Kant faz à questão da imortalidade da alma, o debate moderno sobre o tema está diretamente ligado a Descartes. De fato, é neste que o debate moderno chega ao seu auge. Isso ocorre pelo simples fato de que tudo deveria ser provado segundo bases científicas, então nada melhor do que provar racionalmente a imortalidade da alma e assim seguir em frente na defesa dessa questão tão cara ao mundo ocidental.

Na tentativa de alcançar um fundamento indubitável para o conhecimento, Descartes estabelece o “Eu Penso” como instância última para essa empreitada. Com o “Eu Penso” transcendental, Kant se aproxima da conclusão de Descartes, ou seja, há um “Eu” que está à base do conhecer. Entretanto, afasta-se do filósofo francês e, conseqüentemente, de Baumgarten e Wolff, quando muda a função do “Eu Penso”. Este passa a ser apenas a origem formal das categorias. Kant argumenta:

A partir de tudo isso se vê que um mero mal-entendido deu origem à psicologia racional. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aí por uma intuição do sujeito como objeto, e a categoria de substância é aplicada a ela. Ela é apenas, no entanto, a unidade no *pensamento*, pela qual nenhum objeto é dado e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria de substância, que sempre pressupõe uma intuição dada, nem pode esse sujeito, pois, ser assim conhecido. O sujeito das categorias não pode, portanto, pelo fato de pensá-las, obter um conceito de si mesmo como um objeto das categorias (*KrV B 422*).

É importante salientar que, na dedução transcendental das categorias, Kant não rejeita a ideia de Descartes. O “Eu Penso” acompanha todas as representações advindas da sensibilidade e funciona como base para possibilitar o conhecimento, oferecendo condições para sua consolidação. Todavia, o “Eu Penso” kantiano, é uma unidade originária que acompanha toda a multiplicidade fornecida pela intuição, transformando-a em conhecimento. É um “Eu Penso” diferente do cartesiano porque, mesmo sendo de fundamental importância para o processo de conhecimento, não é uma *substância* pensante; ele pode ser pensado, mas não conhecido:

O “Eu” da apercepção transcendental não é o eu pessoal de um indivíduo determinado. Enquanto o si-mesmo individual pertence ao eu empírico, que vive no mundo em determinado tempo, o “Eu penso” transcendental tem seu lugar metodológico anterior a toda experiência e constitui a origem da unidade posta em todo juízo (HÖFFE, 2005, p. 100).

O “Eu penso” distingue um objeto interno que é a alma e um externo que é o corpo. Diante disso, o Eu já é objeto da psicologia racional, fundada unicamente como “Eu penso”. Não pode ser uma psicologia empírica, ou seja, que admite material provindo dos sentidos. Em última instância, Kant critica os argumentos da psicologia racional da tradição cartesiana, que considera o Eu enquanto substancialidade¹⁶. Ora, como esclarece Kant na passagem supracitada, só se pode aplicar a categoria substância aos dados da intuição sensível e não ao “Eu penso”, que é apenas o substrato das próprias categorias – ou o elemento fundante das mesmas.

Em uma intuição interna, nada é permanente e o “Eu penso” é apenas a consciência do meu pensamento, não podendo ser outra coisa senão esta. Em suma, se o Eu é apenas consciência do meu pensamento, não é possível aplicar ao ente pensante a categoria de substância. Logo, não permite que haja um sujeito que, como núcleo do pensar, exista por si mesmo. Portanto, segundo a “Dialética transcendental”, a razão extrapola o limite do

¹⁶ Para Descartes o Eu é substância pensante capaz de ser conhecida, diferentemente de Kant para o qual o Eu pode ser apenas pensado: “Afinal, que direi desse espírito, ou seja, de mim mesmo? Porque até aqui não admiti em mim nada que não seja um espírito. Que falarei de mim, que pareço compreender com tanta nitidez e distinção este pedaço de cera? Não me reconheço não apenas com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez? Porque, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu vê-la, sem dúvida resulta muito mais evidentemente que eu mesmo sou, ou que existo pelo fato de vê-la. Porque pode ocorrer que aquilo que eu vejo não seja realmente cera; pode também suceder que eu não possua olhos para ver coisa alguma; mas não pode acontecer, quando vejo ou (coisa que não distingo mais) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. De igual maneira, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, resultará também a mesma coisa, isto é, que *eu sou*; e se o julgo porque minha imaginação me convence disso, ou por qualquer outra razão que seja, inferirei sempre a mesma coisa. E o que percebi aqui acerca da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que se situam fora de mim” (DESCARTES. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 267. Coleção Os Pensadores).

conhecimento, no âmbito da psicologia, justamente por isto: por pretender conhecer um “EU” que não oferece o objeto empírico necessário para o estabelecimento adequado do processo do conhecimento por meio do juízo.

2.2.2 A crítica de Kant à cosmologia racional ou antinomia da razão pura

Após demonstrar o erro do paralogismo, Kant analisa o equívoco da *antinomia* da razão pura ou cosmologia racional. No paralogismo, a razão reflete sobre as operações internas do sujeito cognoscente, por outro lado, na antinomia o processo muda por completo, o foco agora é sobre o mundo, para aquilo que está fora do sujeito (cf. HÖFFE, 2013, p. 225). Kant assim explica essa nova fase de sua investigação:

Denominei cosmológicas às ideias com que ora nos ocupamos: em parte porque por mundo se entende o conjunto completo de todos os fenômenos, e nossas ideias também se direcionam para aquilo que é incondicionado entre os fenômenos, em parte porque a palavra “mundo”, em sentido transcendental, significa a totalidade absoluta do conjunto completo das coisas existentes, e nós dirigimos toda atenção apenas para a completude da síntese – ainda que, de fato, apenas no regresso às condições (*KrV* B 447).

Essa ideia da razão funciona do seguinte modo: a razão, como é sabido, exige uma unidade absoluta de todos os fenômenos; a fim de estabelecer esse critério, a razão elucida para si mesma que existindo o condicionado deve haver, a partir da soma de todas as condições, o absolutamente incondicionado. Diante disso, as ideias transcendentais não passam de categorias maximizadas até o incondicionado, como unidade dos fenômenos - aspecto que, como será visto, é compartilhado pela ideia de Deus especialmente no que se refere à prova cosmológica. As ideias cosmológicas utilizam o *método regressivo*, quer dizer, buscam o incondicionado retrocedendo à série causal, até chegarem ao objetivo desejado. Procuram, em última instância, o fundamento e não a consequência (cf. *KrV* B 436).

Pelo pouco que foi esclarecido, pode-se concluir que, em sua irrefreável tendência de alcançar a totalidade dos fenômenos, a razão extrapola os dados da experiência possível. A tentativa de reunir os fragmentos da experiência e daí afirmar uma ideia de mundo demonstra quanto vã é a tentativa da razão de estabelecer conexões que não existem. A razão se perde em antinomias, termo que significa literalmente “conflito de leis”.

Antes de prosseguir com a análise da ideia cosmológica, Kant, para evidenciar os problemas da razão, utiliza-se de um procedimento nomeado por ele de *método cético*. É bom ressaltar que não se trata de um ceticismo, mas uma livre discussão sobre um tema que apresenta duas possibilidades de conclusão: antinomias. O ceticismo, pelo contrário, absolutiza

uma doutrina afirmando desde o princípio a impossibilidade de um conhecimento seguro (cf. CETICISMO. In: BOMPIANI, 2006, p. 10110-10119). Já o método de Kant permite que a discussão se desenvolva sem tomar um partido prévio:

Esse método de observar um conflito de afirmações, ou antes abandoná-lo a si mesmo, não para finalmente decidir pela vantagem de uma ou outra parte, mas para investigar se o seu objeto não é talvez uma mera fantasia, à qual todos se agarram em vão e com a qual, mesmo sem enfrentar qualquer resistência, nada se pode ganhar; esse procedimento, digo eu, pode ser denominado *método cético* (*KrV B 451*).

Em seu método cético, Kant estabelece que há dois argumentos que se opõem, mas que são igualmente plausíveis. Essa demonstração da razão é logicamente irrefutável, pois tanto a tese quanto a antítese são possíveis. É bom salientar que a solução de que apenas uma afirmação deve ser a verdadeira não está correta. Há, segundo Kant, uma terceira possibilidade que está baseada na crítica transcendental da razão. Kant denomina essa possibilidade de *idealismo transcendental*; essa tese significa que o incondicionado não pode ser conhecido, apenas pensado (Cf. *KrV B 406*).

As ideias da razão têm sentido transcendental e não transcendente; elas se referem à experiência e não constituem objeto existente em si mesmo. Esta doutrina foi fundamentada na Estética transcendental e na Analítica transcendental e encontra agora sua aprovação na cosmologia transcendental. Diferentemente do idealismo material ou empírico, o idealismo transcendental reconhece a realidade dos objetos captados pela intuição externa. O idealismo transcendental também afirma – diferentemente do idealismo transcendente – que o conhecimento é apenas fenomênico por não se referir à coisa em si, pois o *a priori* está no sujeito e não nos objetos. “O realista em sentido transcendental faz dessas modificações de nossa sensibilidade coisas subsistentes em si mesmas, e de *meras representações*, portanto, coisas em si mesmas” (*KrV B 519*).

A tentativa de conhecer o mundo prescindindo da experiência leva a razão a cair em contradições. Todavia, a profunda análise presente na “Estética transcendental” e “Analítica transcendental” responde a essa questão tão pertinente. Por mundo, entende-se o conjunto de todos os fenômenos e as ideias. As ideias só se referem a um incondicionado partindo dos fenômenos. No intuito de descobrir a falha que leva ao incondicionado, Kant chama tal investigação de *antitética transcendental*, cuja significação diz respeito ao conflito entre conhecimentos pretensamente dogmáticos. “Quando não aplicamos nossa razão somente aos objetos da experiência, para o uso dos princípios do entendimento, mas ousamos estendê-la

para além dos limites desta última, surgem teoremas *sofísticos* que na experiência não podem esperar confirmação nem temer refutação [...]” (*KrV* B 449).

A razão, negando toda a experiência possível, promulga teses sem ter comprovação empírica, e ao tentar conciliar suas proposições entre si mesmas, cai, desse modo, em antinomias. Na primeira antinomia está contida a seguinte proposição: *o mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites*. Tal sentença tem comprovação da razão, mas, se sua antítese for evocada, pode igualmente ser legitimada pela razão. Desse modo, ter-se-á a seguinte proposição: *o mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço*.

Na segunda antinomia também reside a mesma situação. “Cada substância composta no mundo se constitui de partes simples, em parte alguma não existe nada além do simples ou daquilo que seja a partir dele composto” (*KrV* B 462). Sua antítese é a seguinte: “nenhuma coisa composta no mundo se constitui de partes simples, e em parte alguma não existe nada nelas que seja simples” (*KrV* B 462).

Se compararmos estas ideias com conclusões próprias à ciência contemporânea, esta antinomia ainda procede. Como observa Höffe (Cf. 2005, p. 156-157), a microfísica, num primeiro momento, classifica os átomos como sendo as menores partes da matéria. Todavia, quanto mais a pesquisa se desenvolve, descobre-se que os átomos possuem partes ainda menores, os prótons e nêutrons e depois os quarks, os léptons e assim sucessivamente.

Em relação à sua antítese, Kant evoca o seguinte argumento:

Agora, como não se pode inferir da falta de consciência dessa diversidade a sua completa impossibilidade na intuição de um objeto, e esta, no entanto, é inteiramente necessária para a simplicidade absoluta, segue-se que esta última não pode ser inferida de percepção alguma, qualquer que fosse ela. Como, portanto, nada pode ser dado jamais em alguma experiência possível como um objeto absolutamente simples, e o mundo dos sentidos, todavia, tem de ser considerado como o conjunto completo de todas as experiências possíveis, então nenhum simples é, de modo algum, dado nela (*KrV* B 465).

Não é possível resolver esta antinomia, porque seus conceitos ultrapassam – com base na ciência da época – os limites da experiência possível impedindo que possam ser refutados ou comprovados. “Aí está, pois, o inteiro jogo dialético das ideias cosmológicas, que de modo algum admitem que lhes seja dado um objeto congruente em alguma experiência possível, e nem mesmo que a razão as pense em consonância com as leis universais da experiência (*KrV* B 490).

Na “Estética transcendental”, foi amplamente visto que a sensibilidade fornece material para ser representado por meio dos conceitos puros do entendimento. Os conceitos só são realmente válidos quando remetidos aos fenômenos, produzindo o conhecimento efetivo do real. As ideias, por sua vez, encontram-se mais distantes da realidade objetiva (mundo fenomênico) do que as categorias, porque as ideias não podem ser representadas por nenhum fenômeno; estão totalmente fora de uma experiência possível. Elas possuem uma *completude* que nenhum conceito empírico pode alcançar e a razão por meio delas almeja uma unidade sistemática, na tentativa de aproximar à unidade empírica, sem poder fazê-lo concretamente.

Diante dessas controvérsias a respeito do conhecimento do mundo, Kant oferece uma resposta ao ceticismo, ao racionalismo e ao empirismo, ou seja, nenhuma das três vertentes de conhecimento pode dar uma resposta à questão. Para Kant, as ideias da razão, no âmbito da cosmologia, mostram-se bastante relevantes, pois oferecem-se como um princípio regulativo em relação ao mundo; enfim, indicam uma diretriz para investigar o mundo, mas não podem dizer como ele é em seu todo. O mundo se revela os poucos – por meio da contínua investigação empírica –, mas nunca de forma plena.

2.2.3 A crítica de Kant às tradicionais provas da existência de Deus ou ideal da razão pura

Existe algo que se encontra ainda mais afastado da realidade objetiva do que a ideia, cujo nome é *ideal da razão pura*. Kant confessa que a razão humana não possui apenas ideias, mas também *ideais*, os quais possuem uma validade prática, funcionando como *princípios regulativos*. O ideal se configura como um *arquétipo*, fomentando no ser humano um modelo de homem a ser alcançado, através das ações cotidianas. Tais ideais não são reais, mas são de fundamental importância para a razão na medida em que ela necessita do conceito de perfeição para comparar-se e perceber os seus defeitos.¹⁷

A intenção da razão com esse ideal é a determinação completa de todas as coisas, partindo de regras *a priori*. Nessa ótica, aquela pensa um objeto completamente determinável segundo princípios, embora na experiência faltem condições para isso, pois, o próprio conceito é transcendente. Em outras palavras, o ideal não pode determinar o fenômeno, porque aquele é algo alcançado apenas com a razão, não partindo, assim, do mundo fenomênico.

¹⁷ Como mostrará Kant na *Crítica da faculdade de juízo* (seções 76 e 77), a presença de um ideal, de um horizonte possível, mas não real, apresenta-se como um dos traços distintos do ser humano. Cf. Cassirer, Ernst. *Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 97-105.

Como a ideia de Deus se relaciona com tudo isso? Na *Crítica da razão pura*, Deus não é considerado o ente transcendente e pessoal da fé (o Deus de Abraão, de Isaac e Jacó), mas um ideal transcendental. O ideal que tinha uma conotação de arquétipo ou modelo para as coisas acaba ganhando ares de realidade, até transformar-se – para a razão pura – num ente real. Com efeito, ele é uma representação *a priori* que está para *além da experiência*. Diante disso, Deus, na concepção de Kant, é *um ideal transcendental*, uma mera ideia da razão que determina todo o fenômeno, sendo que tal ideal é destituído de realidade objetiva. Logo, não pode ser conhecido, mas apenas pensado. Höffe oferece uma boa compreensão do que esta concepção de Deus representa para Kant:

Como nas outras partes da Dialética, a razão se envolve na aparência dialética logo que toma o ideal transcendental de uma totalidade de todos os predicados por um princípio constitutivo do conhecimento dos objetos e realiza primeiro a totalidade dos predicados, ou seja, faz dela um objeto, depois a hipostasia, isto é, a afirma como um objeto que existe fora do sujeito pensante, e, terceiro, a personifica considerando-a como pessoa individual, para, finalmente, determinar a pessoa supostamente objetiva pelas categorias da realidade, da substância, da causalidade e da necessidade na existência. Na realidade, o ideal transcendental é uma mera ideia da razão, enquanto as categorias só são válidas para a experiência possível e perdem “todo conteúdo quando com elas ousa sair do campo dos sentidos” (B 707) (HÖFFE, 2005, p. 165-166).

Pelo exposto acima, Deus é a totalidade de todos os predicados; é a origem de todos os entes. É necessário que a razão tenha tal conceito para buscar a unidade absoluta de todo o conhecimento. É por isso que a razão põe para si mesma um ente supremo, algo a ser alcançado por meio de uma busca incessante. Kant argumenta a esse respeito:

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 ao 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. O ideal é para ela, portanto, o modelo (*prototypon*) de todas as coisas, que, enquanto cópias defeituosas (*ectypa*), tiram todas daí a matéria para a sua possibilidade e, quer se aproximem mais ou menos dele, sempre estarão infinitamente longe de atingi-lo (*KrV B 606*).

Pelo exposto, a possibilidade das coisas é uma derivação de uma realidade originária. Todas as negações são apenas limitações de uma realidade superior e suprema. Toda a multiplicidade não passa de um limitador de Deus (realidade suprema), assim como existem várias figuras dispostas num espaço infinito. É importante ressaltar que Kant não critica a ideia do ente supremo no intuito de eliminá-la, mas simplesmente aponta para o erro da razão humana: tornar uma ideia – que, neste caso, também é um ideal – real. Adela Cortina observa

com maestria essa distinção. “O ataque crítico não se dirige contra o produto racional alienado, contra o conceito mesmo da unidade máxima do pensamento, mas contra sua alienação hipostatizante: não destrói a *ideia*, apenas o *ideal* personificado (CORTINA, 1981, p. 104, grifo da autora). Tal argumento pode ser percebido com clareza na seguinte explanação do próprio filósofo de Königsberg:

Por isso o objeto do ideal da razão, que só se encontra nela, também pode ser denominado *ser originário* (*ens originarium*), e, na medida em que não tem nenhum acima dele, *ser supremo* (*ens summum*), e, na medida em que tudo está sob ele como condicionado, *ser de todos os seres* (*ens entium*). Nada disso, contudo, significa a relação objetiva de um objeto real com outras coisas, mas apenas da *ideia* com *conceitos*, e nos deixa em completa ignorância quanto à existência de um ser de tão extraordinária superioridade (*KrV B 606*).

De acordo com a epistemologia kantiana, também aqui se aplica a máxima: a ideia de Deus extrapola a experiência possível. Logo, Deus não pode ser conhecido, apenas pensado de modo insuficiente, sem o conteúdo fenomênico que garante o conhecer. Após examinar a analítica, foi possível perceber que conhecer, para Kant, é somente unir o múltiplo de uma intuição dada num conceito, ou seja, o objeto provindo do múltiplo é agrupado numa categoria dando origem ao conhecimento. O ideal da razão está fora desse horizonte, tratando-se de uma ilusão e não de conhecimento de um ser real. O erro consiste em ter como princípio para todas as coisas algo que somente o é para objetos.

Pode-se perguntar: qual é o caminho que a razão percorre para chegar a essa ideia de Deus? A razão pressupõe um ente supremo para servir de fundamento ao entendimento e determinar completamente seus conceitos. Ela percebe no dado pressuposto algo de ideal que pode ser contraposto ao de coisas fictícias e, a partir disso, imaginar e se convencer de que uma coisa que faz parte apenas do pensamento puro seja algo real. A partir do regresso das causas condicionadas, a razão busca encontrar uma que seja incondicionada, a qual sirva como fundamento supremo de tudo. Pelo que foi dito, a razão não inicia sua busca partindo dos conceitos e, sim pela experiência comum (cf *KrV B 612*). A contingência dos entes leva a razão a buscar um princípio supremo, ou seja, a causa dos seres existirem está fora, ou seja, não existem em si mesmos. A razão, “desesperadamente”, procura uma causa que seja incondicionada (*causa sui*) para dar razão à existência da árvore e do animal. Este é o caminho que a razão percorre para afirmar o ideal que ela mesma põe para si, isto é, Deus (cf. *KrV B 618*).

A razão busca um conceito capaz de alcançar o incondicionado, ou melhor, a causa incondicionada. Sua intenção, entre todos os conceitos possíveis, é encontrar aquele que não possui nenhum conflito interno que possa entrar em desacordo com a necessidade absoluta. Logo, após a primeira incursão, a razão conclui que algo deve existir necessariamente. Ela põe em xeque tudo aquilo que não comunga com a ideia de necessidade, deixando espaço para apenas uma: o ente absolutamente necessário, o ideal da razão, em suma, DEUS.

No universo de conceitos de coisas possíveis, o de um ente composto da realidade suprema conjuga-se da melhor maneira ao conceito de um ente necessário (cf. CORTINA, 1980, p. 26-28). Isso deve ser aceito quase que obrigatoriamente, pois, a existência de um ente necessário não poderia ficar sem algo que a fixasse num ponto seguro. Numa passagem da “Dialética transcendental”, Kant expõe o resumo de tudo o que foi dito:

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 é ele próprio condição suficiente para todos os demais, i. e., naquilo que contém toda a 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, como fundamento originário de todas as coisas (*KrV* B 615).

Contudo, a razão falha ao tentar se elevar rumo a tal ente supremo, na medida em que não pode conhecê-lo adequadamente através da razão teórica. Quando tenta fazê-lo, cai em dogmatismos e falsos conhecimentos. “O novo paradigma da teologia filosófica de Kant se constrói sobre uma destruição do paradigma antigo segundo o qual seria possível demonstrar a existência de Deus por via especulativa” (HÖFFE, 2005, p. 161).

Todo o processo que a razão fez nesse âmbito não passou de pura especulação, chegando a lugares impensáveis para o conhecimento possível e efetivo das coisas. Num outro momento, Kant argumentará que tal razão pode ter sua utilidade concreta, mas isso só é possível no campo da moral.

Nesse intuito, Immanuel Kant rejeitará as tradicionais provas da existência de Deus, provando que elas não passam de um uso ilegítimo da razão, ou seja, seus enunciados estão para além de uma experiência possível, trabalhando apenas com o raciocínio abstrato, construindo conceitos sobre um terreno movediço que não pode levar a lugar algum.

Para o filósofo, são três as provas da existência de Deus elaboradas pela tradição: a prova *ontológica*, a *cosmológica* e a *físico-teológica*. A razão se utiliza de uma via transcendental ou empírica para comprovar a existência de Deus. A primeira elimina toda a

experiência e infere de maneira *a priori* o conceito de uma causa suprema através de meros conceitos; a segunda parte de uma causa contingente até atingir a causa incondicionada. A terceira prova parte do reconhecimento da beleza da criação para inserir um autor inteligente do mundo. “Eu demonstrarei que a razão consegue em um caminho (o empírico) tão pouco como consegue no outro (o transcendental), e que em vão ela bate suas asas para, através do mero poder da especulação, ir além do mundo sensível” (*KrVB* 619).

Kant inicia seu trabalho pela impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus. Tido como o mais emblemático defensor dessa prova, Santo Anselmo intencionava provar a existência de Deus sem o auxílio das Escrituras (cf. SMITH, Plínio Junqueira. *Dez provas da existência de Deus*. 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2012, p. 152). Argumenta Anselmo no *Proslógio*:

Mas o “ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo o “ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade.

E continua o filósofo medieval:

Com efeito, pode-se pensar na existência de um ser que não admite ser pensado como não existente. Ora, aquilo que *não pode ser* pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que *pode ser* pensado como não existente. Por isso, “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, não seria o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, o que é ilógico. Existe, portanto, verdadeiramente “o ser do qual não é possível pensar nada maior”; e existe de tal forma, que nem sequer é admitido pensá-lo como não existente. E esse ser, ó Senhor, nosso Deus, és tu (SANTO ANSELMO. *Proslógion*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 102-103).

Esta prova é construída sobre dois argumentos, a saber: 1) o que existe na realidade é mais perfeito ou maior do que aquilo que existe apenas no intelecto; e 2) negar que aquilo que não se pode pensar nada maior não existe na realidade significa entrar em contradição. Tendo como exemplo o argumento de Santo Anselmo, Kant considera que em todas as épocas o homem perseguiu a ideia de um ente *absolutamente necessário*. Todavia, nunca se perguntou como tal ideia pode ser pensada ou se sua existência pode ser provada. Pela expressão *incondicionado*, as leis do entendimento foram ignoradas; por meio de exemplos lançados ao ar, tentou-se obstinadamente provar a sua existência.

No âmbito da geometria, a afirmação de que um triângulo é composto de três ângulos é sem sombra de dúvida necessária. No entanto, todos os exemplos foram retirados de meros *juízos* e não das coisas reais. Se um juízo possui uma necessidade incondicionada, não quer dizer que as coisas possuem uma existência necessária em si mesmas. A proposição anterior não afirmou que três ângulos são necessários absolutamente; é porque existe um triângulo que também existem necessariamente três ângulos – trata-se de um juízo analítico. Kant não poupa sua crítica à metafísica e aos seus defensores, pois pretendem inferir através desta regra lógica a possibilidade de se demonstrar a *existência* de um ente absolutamente necessário.

[...] essa necessidade lógica demonstrava um tão grande poder de ilusão que, na medida em que se criasse um conceito *a priori* de um coisa, constituído de tal modo que ele supostamente abarcasse em sua extensão a existência, acreditava-se poder inferir com segurança que, como a existência pertence necessariamente ao objeto desse conceito, i. e., sob a condição de que eu ponha essa coisa como dada (existente), também a sua existência é posta necessariamente (segundo a regra da identidade) e, por conseguinte, esse ser é ele mesmo absolutamente necessário, já que sua existência é pensada em um conceito fortuitamente admitido e sob a condição de que eu ponha o seu objeto (*KrV B 622*).

A existência do ente absolutamente necessário é inferida arbitrariamente, pois não diz respeito a uma coisa real, mas apenas a um conceito inferido pela razão pura. Quando se diz: *aquilo existe* – dentro de uma realidade possível – é uma proposição *sintética a posteriori*, pois, a existência é um conceito das categorias que só funcionam quando remetidos à multiplicidade provinda da sensibilidade.

Portanto, o equívoco do argumento ontológico consiste em confundir um predicado lógico com um real. O predicado lógico se serve de qualquer coisa, não acrescentando nada a um juízo. Por exemplo: *Ser* não é um predicado real, pois não acrescenta nada ao conceito de alguma coisa. No Juízo: *Deus é onipotente*, a partícula *é* – ser – não passa de uma cópula. A palavra Deus, junto com todos os seus predicados, continua inalterada. Deus é justo, infinito, beatíssimo, onipotente, sublime etc. Tudo isso, nada traz de novo ao conceito de Deus; é um juízo analítico. “E o real, assim, não contém mais do que o meramente possível. Cem táleres reais não contém mais do que o meramente possível” (*KrV B 627*).

Se o objeto posto acima tivesse proveniência dos sentidos, não haveria a dificuldade de confundir a existência de algo com o seu simples conceito. Através deste, o objeto é pensado dentro de uma experiência possível. Pela *existência*, entretanto, é pensado como incluído dentro

da experiência total. Portanto, pensar a existência apenas pela *categoria pura* impede de provar se algo existe na realidade.

O que quer que contenha, pois, o nosso conceito de um objeto, temos de sair dele para conceder existência a este. Em objetos dos sentidos isso acontece através da concatenação, segundo leis empíricas, com alguma de minhas percepções; quanto a objetos do pensamento puro, porém, não há qualquer meio de conhecer sua existência, já que esta teria de ser conhecida inteiramente *a priori*; nossa consciência de toda existência, contudo (seja imediatamente através da percepção, seja através de inferências que conectam algo à percepção), pertence inteiramente à unidade da experiência; e embora nenhuma existência fora desse campo possa, de modo absoluto, ser definida como impossível, ela é uma pressupõe que não podemos justificar de maneira alguma (*KrV B 629*).

Por se tratar de uma ideia, esta nada pode oferecer ao conhecimento humano sobre a existência do ente supremo. Em suma, provar a existência de Deus através de conceitos puros não é possível; o argumento ontológico não pode provar a existência de Deus. A prova ontológica não conseguiu apresentar elementos suficientes para escapar à crítica transcendental kantiana, pois a prova está além de uma experiência possível. O próximo passo será investigar a precariedade da prova cosmológica.

Com a prova cosmológica¹⁸, a crítica kantiana não será menos perspicaz. Para Kant, esta prova é a mais falaciosa de todas as três: “nesse argumento cosmológico se juntam tantos princípios sofisticos que a razão especulativa parece, aqui, ter de empregar toda a sua arte dialética para produzir a maior ilusão transcendental possível” (*KrV B 634*). Tomás de Aquino (1225-1274) foi um dos mais famosos defensores da possibilidade de se provar a existência de Deus aplicando o princípio de causa-efeito com o objetivo de alcançar racionalmente a causa primeira. Tomás faz uma grande síntese entre o pensamento aristotélico e o cristão, aproximando a teoria do motor imóvel de Aristóteles à existência do Deus cristão.

Tomás de Aquino foi muito avançado para o seu tempo ao propor o argumento de Aristóteles para fundamentar um dos temas caros à sua época: qual é o limite da razão humana para se provar que Deus existe? O teor dessa acirrada discussão se encontra numa passagem da *Suma contra os gentios*:

Com efeito, dizem que não se pode descobrir pela razão que Deus existe, mas isto somente é possível mediante a fé e a revelação. Muitos foram levados a

¹⁸ John Locke utiliza a prova cosmológica em sua obra *Ensaio acerca do entendimento humano*: “Para mostrar [...] que somos capazes de *conhecer*, isto é, *estaremos seguros* que há um Deus, e como alcançamos esta certeza, penso que não devemos ir além de nós mesmos e deste conhecimento indubitável que temos de nossa própria existência” (LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 267, grifo do autor. Coleção Os Pensadores).

essa conclusão devido à fraqueza dos argumentos apresentados por outros para se provar que Deus é. Talvez esse erro possa encontrar algum fundamento nas afirmações de filósofos que provam haver em Deus identidade entre a sua essência e o seu ser, isto é, entre aquilo que corresponde a *o que é* e aquilo que responde à pergunta *se é* (AQUINO, Tomás de, Santo. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Sulina, 1990, livro I, cap. XII, p.36, grifo do autor).

Para por fim a essa dificuldade, o filósofo propõe uma prova da existência de Deus que prescindida da revelação, ou seja, que possa ser encontrada para além das fronteiras estabelecidas pela religião ou pela Escritura Sagrada (Cf. SMITH, 2012, p. 163). Na *Suma contra os gentios* e na *Suma teológica* Tomás de Aquino apresenta o célebre argumento cosmológico (cf. SMITH, 2012, p. 163). O argumento tomasiano é composto de cinco etapas bem estruturadas: as chamadas cinco vias (cf. AQUINO, 1990, p.37-44). Eis o resumo deste célebre argumento da Metafísica ocidental, segundo sua apresentação na *Suma Teológica*:

Por cinco vias pode-se provar a existência de Deus. A primeira e mais manifesta é a procedente do movimento; pois, é certo e verificado pelos sentidos, que alguns seres são movidos neste mundo. Ora, todo o movimento por outro o é. Porque nada é movido senão enquanto potencial, relativamente àquilo a que é movido, e um ser move enquanto em ato. Pois mover não é senão levar alguma coisa da potência ao ato [...]. A segunda via procede da natureza da causa eficiente. Pois, descobrimos que há certa ordem das causas eficientes nos seres sensíveis; porém, não concebemos, nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria, pois seria anterior a si mesma; o que não pode ser. Mas, é impossível, nas causas eficientes, proceder-se até o infinito; pois, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e esta, da última, sejam as médias muitas ou uma só/ e como, removida a causa, removido fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última [...]. A terceira via, procedente do possível e do necessário, é a seguinte. Vemos que certas coisas podem ser e não ser, podendo ser geradas e corrompidas. Ora, impossível é existirem sempre todos os seres de tal natureza, pois o que pode não ser, algum tempo não foi. Se, portanto, todas as coisas podem não ser, algum tempo nenhuma existia. Mas, se tal fosse verdade, ainda agora nada existia pois, o que não é só pode começar a existir por uma coisa já existente/ ora, nenhum ente existindo, é impossível que algum comece a existir, e portanto, nada existiria, o que, evidentemente, é falso. Logo, nem todos os seres são possíveis, mas é forçoso que algum dentre eles seja necessário. Ora, tudo o que é necessário ou tem de fora a causa da sua necessidade ou não a tem. Mas não é possível proceder ao infinito, nos seres necessários, que têm a causa da própria necessidade, como também o não é nas causas eficientes, como já se provou. Por onde, é forçoso admitir um ser por si necessário, não tendo de fora a causa da sua necessidade, antes, sendo a causa da necessidade dos outros; e a tal ser, todos chamam Deus. A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes [...]. Ora, o que é maximamente tal, em um gênero é causa de tudo o que esse gênero compreende. Assim o fogo, maximamente cálido, é causa de todos cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo

o quanto existe, e chama-se Deus. A quinta procede do governo das cousas. [...] os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as cousas da natureza se ordenam a um fim, e a que chamam Deus (AQUINO, Tomás de, Santo. *Suma Teológica*. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980, p. 18-20).

Kant elabora uma aguda análise do argumento tomasiano. Para o filósofo de Königsberg, a prova cosmológica na verdade é uma prova ontológica, apenas a forma como é construído o argumento faz parecer que se trata de uma prova diferente. Segundo Kant, a prova cosmológica, a princípio, parte da experiência, pois afirma: se algo existe – existência nesse caso deve ser entendida no mundo fenomênico – é necessário concluir que algo exista necessariamente para fundamentar a existência dos entes empíricos. Tendo em vista que o objeto de toda a experiência possível se chama mundo, a prova é cosmológica. *A priori*, a prova aparenta ser diferente da ontológica, porém, logo se mostra de natureza idêntica, por seu mecanismo: não é possível saltar do mundo empírico e, sob meros conceitos, postular a existência de um ente absolutamente necessário. A necessidade absoluta é uma existência pautada em meros conceitos; é o mesmo artifício utilizado pela prova ontológica (Cf. *KrV B* 635).

Resta a prova físico-teológica¹⁹ que se baseia na ideia de que a ordem e a natureza do mundo podem fornecer um argumento seguro para provar a existência de Deus. Sugestivamente, Kant trata a prova físico-teológica com maior consideração: “Essa prova merece sempre um tratamento cuidadoso. Ela é a mais antiga, a mais clara e a mais conforme à razão humana comum” (*KrV B* 651). Cabe, assim, examinar a causa do apreço kantiano por essa prova da existência de Deus.

Os principais pontos da prova são os seguintes: 1) O mundo possui sinais de uma ordem realizada com grande sabedoria, possuindo um propósito determinado. 2) Tal *ordem finalista* é completamente diferente das coisas do mundo, postulando que estas são apenas contingentes. Logo, deve haver um *princípio racional ordenador* que possa ter organizado a diversidade das coisas para fins últimos. 3) Deve *existir* uma causa sábia e sublime. 4) Tal causa pode ser inferida, pois o mundo revela um edifício construído com grandiosa *arte*. Os argumentos estabelecem que a natureza, juntamente com todos os seres, possui uma finalidade.

Kant percebe uma inconsistência na prova físico-teológica: a ordem e a finalidade do mundo provariam apenas a contingência da forma, mas a matéria – ou substância do mundo –

¹⁹ São Paulo se utiliza da prova físico-teológica na carta aos Romanos: “De fato, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, tais como o seu poder eterno e a sua divindade, podem ser contempladas, através da inteligência, nas obras que ele realizou” (Rm 1,20).

ficaria totalmente desprovida de sentido. A prova pode, no máximo, revelar um *arquiteto do mundo*, mas não um *criador do mundo*, não servindo para provar o ente absolutamente necessário. Provar que a matéria é contingente, no intuito de descobrir um ente absolutamente necessário, demanda o mesmo procedimento das outras duas provas, caindo dessa forma, nos erros dos argumentos anteriores.

A razão não se deteve apenas na compreensão de um arquiteto do mundo – que é o máximo que a prova físico-teológica pode alcançar – lançando-se, por meio de puros conceitos, à existência de um ente absolutamente necessário. Diante disso, Kant chega à seguinte conclusão:

Depois que se chegou à admiração com a grandeza da sabedoria do criador originário, com o seu poder etc., e não se pode ir além disso, abandona-se de vez esse argumento, desenvolvido com demonstrações empíricas, e passa-se à contingência do mundo, inferida desde o princípio de sua ordem e de sua conformidade a fins. Dessa contingência, e apenas dela, passa-se então, por meio de conceitos meramente transcendentais, à existência de um absolutamente necessário, e do conceito da necessidade absoluta da primeira causa passa-se ao conceito completamente determinado, ou determinante, desse absolutamente necessário, qual seja, o conceito de uma realidade que abarca tudo. Assim, a prova físico-teológica ficou presa em sua empreitada, deste embaraço saltou de repente para a prova cosmológica e, como esta era somente uma prova ontológica disfarçada, só comparou o seu propósito, de fato, através da razão pura, muito embora quisesse a princípio negar toda afinidade com esta e pretendesse basear tudo em provas evidentes extraídas da experiência (*KrV* B 657).

As três provas, por meio da crítica de Kant, demonstraram suas falhas, e por isso a razão especulativa não pode provar a existência de um ente absolutamente necessário - Deus. A dialética transcendental cumpriu seu papel de investigar a legitimidade dos conhecimentos proferidos pela razão quando esta salta arbitrariamente do mundo sensível para a produção de meras ideias destituídas de qualquer conteúdo empírico. Enfim, o *método crítico* de Kant evidenciou as incoerências da metafísica na medida em que demonstrou não poder ser embasada por juízos sintéticos *a priori*, e por isso, não se constitui como uma ciência segura. Nesses termos, Deus mostrou-se apenas como um *ideal* da razão especulativa, um conceito que coroa e conclui a totalidade do conhecimento humano, cuja realidade não pode ser provada nem tampouco refutada por meio da razão pura.

2.2.4 A Crítica de Kant a toda teologia a partir de princípios especulativos da razão

Kant encerra sua crítica à teologia especulativa – metafísica – com uma seção intitulada: *Crítica de toda Teologia a partir de princípios especulativos da Razão* (cf. *KrV B 659*). Nessa seção, Kant faz sua ponderação final a respeito da Teologia racional (*Teologia rationalis*). Por teologia, Kant entende o conhecimento do ente originário (cf. *KrV B 659*). Esta disciplina estabelece o conhecimento de Deus em duas frentes: pelas simples razão – *teologia rationalis* – ou pela revelação – *revelata*.

O interesse de Kant recai, obviamente, sobre o primeiro aspecto, a teologia racional. Esta pensa o ente originário ou por meros conceitos – *ens originarium, realissimum, ens entium* e chama-se teologia *transcendental* - ou através de conceitos extraídos da nossa alma – como por exemplo o conceito de *inteligência suprema*, e teria que se chamar teologia *natural* (cf. *KrV B 660*).

Segundo o filósofo, quem concebe Deus apenas pela teologia transcendental é chamado de *deísta*. Por outro lado, quem, além de se utilizar da teologia transcendental, aceita também a teologia natural é chamado de *teísta*. O primeiro diz que Deus pode ser conhecido pela simples razão, mas que não pode ser determinado. O teísta, por sua vez, afirma que a razão tem sim capacidade de determinar o “objeto Deus”.

A teologia transcendental tenta chegar ao ente originário por meio de uma experiência geral sem determinar mais de perto algo sobre o mundo ao qual pertence. Esta forma de proceder pode ser chamada de *cosmoteologia*. Mas a teologia que acredita ser possível conhecer a existência do ente originário através de conceitos puros sem nenhuma experiência chama-se *ontoteologia*.

Quanto à teologia *natural*, esta

Inferre as propriedades e a existência de um criador do mundo a parti da constituição, da ordem e da unidade que são encontradas neste mundo em que dois tipos de causalidade, e de usas regras, têm de ser admitidos, a saber, natureza e liberdade. Por isso ela ascende deste mundo à inteligência suprema, entendendo esta ou como princípio de toda ordem e perfeição natural, ou de toda ordem e perfeição moral. No primeiro caso, ela se denomina *físico-teologia*; no último, *teologia moral* (*KrV B 660*, grifo do autor).

Diante dessas consequências, o próximo passo de Kant é a aceitação de que é possível afirmar a existência de Deus. Todavia, não pela teologia transcendental, mas por meio da teologia moral. Por mais extensa que seja, é necessário transcrever esta longa passagem da *Crítica da Razão Pura*, na qual o filósofo acena para uma nova possibilidade de acesso ao ser supremo: a *teologia moral*. Kant assim argumenta:

Eu me contento aqui em explicar o conhecimento teórico como um conhecimento pelo qual conheço *o que existe*, e o prático como um pelo qual me represento aquilo que *deve existir*. De acordo com isso, o uso teórico da razão é aquele pelo qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é; o uso prático, por outro lado, é aquele pelo qual se conhece *a priori* o que deveria acontecer. Se, pois, é indubitavelmente certo que algo é ou que deveria acontecer, mas apenas condicionadamente, então ou uma certa condição determinada é absolutamente necessária para isso, ou ela só pode ser pressuposta como arbitrária e contingente. No primeiro caso, a condição é postulada (*per thesin*); no segundo, suposta ($\pi\epsilon\rho\ \eta\psi\pi\omicron\tau\eta\epsilon\sigma\iota\nu$). Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as morais), então, se elas pressupõem necessariamente alguma existência como condição de possibilidade de sua força *obrigante*, tal existência tem de ser *postulada*, já que o condicionado do qual se inferiu essa condição determinada é, ele próprio, conhecido *a priori* como absolutamente necessário. Mostraremos mais à frente que as leis morais não apenas pressupõem a existência de um ser supremo, mas, na medida em que são absolutamente necessárias de um outro ponto de vista, a postulam com legitimidade, ainda que, naturalmente, apenas no uso prático (*KrV* B661, grifo do autor).

Kant expôs mais de uma vez que toda tentativa de se conhecer Deus por meio da razão meramente especulativa não é possível. Entretanto, não haverá outro caminho possível para o “conhecimento” de Deus? A Dialética transcendental deixou uma possibilidade positiva ao problema do conhecimento de Deus. Deus é um ideal necessário, ou seja, um conceito necessário para a razão (cf. HÖFFE, 2005, p. 174). Kant não admite o ateísmo e do mesmo modo não aceita a teologia especulativa.

Como Deus pode ser pensado sem contradição, mas não ser conhecido teoricamente, a única teologia que é possível à razão pura, independente de toda revelação, a teologia *filosófica*, se baseia em leis morais. Kant mantém-se fiel ao seu idealismo transcendental, limita o conhecimento à experiência possível e deixa espaço para a fé filosófica em Deus (HÖFFE, p. 174).

No segundo prefácio à *Crítica da Razão Pura*, a metafísica resulta problemática porque sobrepõe seus desejos às suas reais possibilidades (cf. *KrV* B XXX). Ela busca conhecer algo que transcende qualquer experiência fenomênica. Na Dialética, Kant mostra com bastante clareza onde reside a confusão: ideias transcendentais são tomadas por ideias transcendentais, princípios regulativos por princípios constitutivos. Pretende-se assim ressaltar que Kant, ao fim da *Crítica*, aponta para um uso positivo das ideias. Primeiro ele apresenta essa possibilidade para a ciência, depois para a questão da imortalidade da alma, da liberdade e de Deus.

As ideias da razão, alma, mundo, liberdade e Deus, são representações mais do que normais da razão, pois são uma consequência lógica da própria razão. Entretanto, uma consequência lógica não é um objeto próprio, e sim um princípio de investigação inerente ao

conhecimento científico (cf. HÖFFE, 2005, p. 175). No caso das ideias, a razão executa um trabalho consigo mesma. Esta auto-ocupação da razão não é inútil para o conhecimento. De fato, o conhecimento que é elaborado por categorias conduz a um saber objetivo, mas ainda não é suficiente para que se constitua como ciência.

O conhecimento só chegará a uma completude maior quando se deixar guiar pelas ideias da razão, as quais possibilitam a visão de um todo absoluto. Pelas ideias, aquilo que se conhece através da experiência é elevado a uma totalidade que só as ideias da razão pura podem fornecer. Nesse sentido, tal orientação caminha sob dois aspectos contrários: a máxima expansão na multiplicidade dos objetos e a máxima unidade de um todo composto segundo leis necessárias.

Unidade e expansão do conhecimento somente são alcançadas pela experiência, pois sem síntese da sensibilidade e do entendimento não pode existir objeto real. Nesse sentido, as ideias da razão não têm um sentido constitutivo, apenas regulativo: enfim, não contribuem em nada para um aumento quantitativo do conhecimento, mas promovem e guiam as ciências na busca por mais saber. Isto porque “as ciências buscam não só a verdade, mas também a unidade sistemática e a maior multiplicidade possível do conhecimento” (HÖFFE, 2005, p. 176).

Uma rápida observação na história das ciências mostra que a tese de Kant sobre o uso regulativo da razão no âmbito do conhecimento tem real significado. Isaac Newton assim procedeu em seus experimentos: sua tese científica aponta para a unidade e ao mesmo tempo para uma expansão do conhecimento. Ele observa o particular no mundo empírico e eleva suas conclusões a dimensões universais. Por exemplo: ele reúne em um sistema unitário da mecânica teórica as observações, os experimentos e as leis especiais da natureza e aplica tais conclusões para explicar o movimento dos planetas. Também Einstein fez o mesmo com sua teoria da relatividade. No século XX, a grande maioria dos cientistas reduziram a variedade das suas “substâncias” a uma substância elementar em duas formas fenomênicas, a saber: Massa (M) e Energia (E), associadas pela Velocidade da luz (c), como mostra a fórmula: $E=mc^2$.

Também no campo social e econômico o mesmo acontece. Sociólogos e economistas procuram reduzir os seus fenômenos a forças propulsoras elementares. É o caso da tese do mercado sobre a lei da oferta e da procura. Essa regra se aplica igualmente às outras ciências, como a psicologia, biologia entre outras. A fim de esclarecer esse ponto da teoria kantista, HÖFFE argumenta:

Para as duas tendências da investigação Kant formula o princípio fundamental. A busca da unidade segue a lei transcendental da homogeneidade do múltiplo, a busca da máxima extensão possível segue a lei da especificação, da heterogeneidade. Ambas as leis, diz Kant, já foram reconhecidas pela filosofia tradicional, uma vez que ela estabeleceu regras deste teor: os princípios não devem ser multiplicados sem necessidade (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) e a variedade do ser não deve ser limitada sem motivo (*entium varietates non temere esse minuendas*) (2005, p. 177).

Diante disso, Kant conclui que há duas formas de investigação que se opõem, mas ao mesmo tempo são complementares. Por isso, as intensas discussões no campo da ciência no que diz respeito se há mais unidade ou diversidade no mundo dos fenômenos são irrelevantes e inúteis. Isso se dá simplesmente porque afirmar a unidade ou a pluralidade como conhecimentos possíveis, ou seja, como objetos do conhecimento, são meras inferências da razão pura.

A investigação científica, portanto, está baseada nesses princípios de representação da realidade numa unidade, pluralidade e também num terceiro princípio: o da continuidade do mundo natural e social. No entanto, mesmo que seja tentador afirmar, essas representações não partem da experiência. “Toda a experiência, também toda soma de experiência, é limitada; mas nas ideias pensa-se uma completude absoluta, portanto, um ilimitado” (HÖFFE, 1996, p. 178). Como consequência disso, conclui-se mais uma vez que as ideias fazem parte de uma instância que, identificada pelo nome de razão, ultrapassa o entendimento vinculado à experiência.

A unidade, a pluralidade e a continuidade do conhecimento são uma exigência da razão, realizada, contudo, unicamente pelo entendimento. É importante frisar que as ideias da razão não são ideias sobrenaturais. Muito pelo contrário, tais ideias estimulam os cientistas a não interromperem sua investigação científica devido à falta de explicações. Eles são levados a investigarem os fundamentos reais da realidade. As ideias da razão têm um sentido apelativo e heurístico, ou seja, dão impulso ao entendimento a fim de que a ciência progrida. Nesse sentido afirma Kant: “todo conhecimento começa, pois, com as intuições, passa delas para os conceitos e termina com as ideias” (*KrVB* 730).

Como foi visto acima, se a ciência precisa de ideias para continuar sua investigação dos fenômenos, do mesmo modo, a razão prática postula a ideia de imortalidade da alma, de liberdade e de Deus para fundamentar a moral. Se a ideia de Deus na primeira *Crítica* permanece um elemento da metafísica transcendental de Kant a respeito do conhecimento da natureza, na *Crítica da razão prática*, ela ganha um estatuto imprescindível para afirmar uma moral possível. Nesse sentido, Kant elabora sua própria “prova” da existência de Deus, sem

seguir os trilhos da metafísica clássica, mas por meio de uma via original em toda a história da filosofia.

3. NOVAS FUNDAMENTAÇÕES DA EXISTÊNCIA DE DEUS

3.1 A moral kantiana e sua relação com o problema de Deus

A mudança que Kant realiza no pensamento ocidental não impacta apenas a epistemologia, repercutindo também, de modo profundo e irreversível, na forma de se pensar a moralidade. O filósofo não é sensível apenas à Revolução Científica que está eclodindo em todos os campos do saber, mas é extremamente perspicaz ao entender que é imperativo à moral não ter mais o horizonte teológico como fundamento e muito menos o cosmológico. Para que essa mudança seja esclarecida é preciso traçar um caminho: neste capítulo será abordado primeiramente a viragem do pensamento kantiano, ou seja, a passagem da crítica da razão especulativa, para a razão prática. Feito isso, o próximo momento apresenta o empreendimento do filósofo sobre a questão moral, como ele utiliza as ideias da razão para justificar a liberdade e a imortalidade da alma. Por último, será apresentado o “restabelecimento” da possibilidade de Deus não mais de acordo com a metafísica tradicional, mas sob uma perspectiva completamente nova.

Outro tema que também será tratado, mas de forma breve, é a compreensão de história entendida segundo a ótica do Estado de Direito. A história, aos olhos de Kant, compreende a realização externa – garantia da justiça – juntamente com a possibilidade da paz perpétua entre os Estados. Feito isso, o momento final apresentará, a título de complementação do trabalho, uma terceira via para a afirmação da existência de Deus. Tal via, descoberta no decorrer desta pesquisa, encontra-se formulada e desenvolvida na conclusão da *Crítica da faculdade de julgar*.

O exame crítico da razão prática conduz a uma nova fundamentação da moral partindo-se do princípio de que a razão prática nada mais é do que a razão pura. Ela é exercida num viés teórico ou prático (cf. *KrVB* 836). Por outro lado, quando se ultrapassam os sentidos pelo uso do conhecimento, o uso da razão é teórico – modalidade utilizada pelas ciências.

A razão prática é a capacidade de se desvencilhar dos móveis sensíveis e escolher, diante de uma determinada situação, qual é a ação que está de acordo com o mandamento moral. Já na *Crítica da razão pura*, Kant justifica a possibilidade do exercício da liberdade, por meio da razão. O sujeito tem a capacidade de agir na medida em que escolhe independentemente da série causal fenomênica. Kant não ignora a presença de impulsos sensíveis que estão a todo o momento influenciando nas decisões. Tendo consciência dessa inegável influência, o filósofo argumenta que o ser humano é capaz de se elevar acima dos fenômenos e representar para si suas próprias leis.

Kant não levanta o dedo indicador, mas fala sobriamente uma linguagem cognitiva e não uma linguagem normativa. Em oposição a um moralizador precipitado, ele começa com um fenômeno moralmente neutro, a faculdade não de agir segundo as leis da natureza previamente dadas, mas de representar a si mesmo leis, por exemplo, relações meio-fim, de reconhecer as leis representadas como princípios e agir segundo eles (HÖFFE, 2005, p.188).

Fica evidente que Kant estabelece o sujeito como novo fundamento da moral e rejeita qualquer norma externa – a menos que ela esteja de acordo com a razão. Nesse aspecto, Deus perde seu “estatuto” de promotor de normas e é deslocado para outro ponto: a escatologia, na qual repercute a esfera do agir. Portanto, para se compreender qual é o lugar da nova prova da existência de Deus, antes é necessário entender a profundidade da filosofia moral kantista. Tendo consciência desse novo fundamento é possível entender o lugar de Deus na história dos homens.

A filosofia moral, segundo Kant, não faz parte de uma instância humana que diz respeito a decisões que estão restritas ao particular. Do mesmo modo que a ciência reivindica validade universal, também o campo da ação humana – a moral ou moralidade²⁰ – exige o mesmo estatuto de universalidade. Em outras palavras, a moralidade não está condicionada ao âmbito do particular ou simplesmente àquilo que é útil a uma maioria, mas a uma ação moral que possa ser elevada sempre a um patamar de universalidade.

Mas como querer que a moral, esse campo tão específico da ação humana, torne-se lei universal? É preciso então, segundo o filósofo, que ela tenha validade objetiva, assim como a ciência. Todavia, se o ser humano é constituído de inclinações sensíveis, em outras palavras, se ele é afetado por uma gama infinita de aspectos do mundo externo e também de seu mundo interno, como exigir tal empreendimento? Esse problema é tão pertinente que a própria história testemunha diversos modos de se garantir ao campo do agir uma estabilidade. O fundamento da moral sempre foi buscado em algo fora do homem: na ordem do cosmo, na comunidade e mesmo na vontade de um ser transcendente. No entanto, não há outro fundamento que possa elevar a moral a um estatuto de universalidade e objetividade?

Surgem também outras situações que exigem atenção para se pensar a moralidade kantiana. De que maneira é estabelecida a relação com o outro se Kant propõe a razão pura prática e não mais a atitude de compaixão para fundamentar a moralidade? Também não se pode escapar a outra questão fundamental: nessa busca por universalidade e objetividade, é possível articular felicidade e virtude? Como pensar a possibilidade de Deus nesse contexto no

²⁰ Os termos *Moral* e *Sittlichkeit* são sinônimos e em geral são traduzidos por moralidade.

qual a moral está encerrada apenas na autonomia do sujeito e não mais no transcendente? É claro que Kant não é indiferente a tais questões, mas o legado dele muitas vezes é deturpado ou mal compreendido, o que induz a pensar que o filósofo seja insensível às demandas existenciais humanas. Höffe apresenta ainda outras objeções levantadas contra Kant, mas que carecem de fundamento:

O particular significado de Kant na atual discussão ética tem, todavia, o seu preço. Não só naquela compreensão de Kant que se consolidou como patrimônio cultural comum, mas mesmo pelos filósofos a ética de Kant é frequentemente recebida apenas fragmentariamente, inclusive as partes são desfiguradas por equívocos agravantes. Desde Schiller e Benjamim Constant, o rigorismo de Kant é rejeitado, desde Hegel reafirma-se sempre de novo que, à diferença de Aristóteles, falta-lhe um conceito de práxis; que a razão prática é apenas uma razão teórica que se coloca a serviço de objetivos práticos; que além disso a ética de Kant se funda em uma problemática teoria de dois mundos, que separa o mundo moral do mundo empírico e por isso não pode mais compreender a unidade da ação. Do mesmo modo, desde Hegel, Kant é acusado de um dever-ser meramente subjetivo e, além disso, a-histórico, e a ele é contraposta uma “moralidade substancial”, novamente um elemento aristotélico, bem como a historicidade. Max Scheler acusou Kant de ética da intenção e, mediante apelo a Nietzsche e Husserl, levantou aquela acusação de formalismo que foi impressionantemente corroborada por Nicolai Hartmann. Não por último, a ética do dever de Kant é responsabilizada pela “obediência prussiana” (2005, p. 185-186).

Apesar de tais questionáveis objeções, Kant ainda é considerado, por grandes pensadores contemporâneos, como fundamento imprescindível para se pensar a moral. Isso se dá pelo fato de que sua moral carrega em si mesma os princípios gerais da ética normativa contemporânea. Também não se pode deixar de mencionar que, da mesma forma que os defensores da ética utilitarista e do princípio de universalização Hare e Singer, que filósofos como Habermas, Rawls, Apel e Kohlberg, e que a ética construtivista, também Kant se opõe ao dogmatismo, ao ceticismo e ao relativismo na ética (*Ibidem.*, p. 184).

Além disso, Kant não defende que agir e julgar sejam sentimentos individualistas ou uma decisão arbitrária e muito menos uma questão de origem sociocultural ou algum tipo de convenção. “Muito antes, ele vê a ação humana submetida a obrigações últimas, para cuja observância se é chamado a prestar contas perante outros, mas também perante si mesmo” (*Ibidem.*, p. 184).

Outro aspecto importante de Kant para o debate contemporâneo é que sua ética da autonomia e do imperativo categórico baseado no dever vai de encontro à ética utilitarista tão vigente no pensamento atual. A teoria moral kantista elabora uma acurada distinção entre direito e moral, entre vontade condicionada e vontade pura, entre legalidade e moralidade. Kant

também estabelece as diferenças entre obrigações morais, técnicas e pragmáticas e entre o bem supremo e o sumo bem.

Não se pode negligenciar o fato de que há uma conexão fundamental entre a moral e a questão de Deus. É importante atentar-se para este ponto a fim de que a moral não seja interpretada como um tema paralelo ao objeto da dissertação. De forma alguma isso acontece, pois é através do esforço de viver segundo a moral que o tema divino é evocado. Enfim, a articulação entre a filosofia moral e a felicidade abrirá caminho para se pensar a possibilidade de Deus. Todavia, antes desse passo, é necessário abordar de forma sistemática o novo fundamento da moral.

3.2 As ruínas do mundo antigo e a nova moral kantiana

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática* provocaram, no pensamento ocidental, impacto semelhante àquele obtido pela *Crítica da razão pura*. Para dimensionar esse novo paradigma é necessário abordar três visões éticas às quais a filosofia moral kantiana se opõe: 1º) a ética dos antigos ou *cosmológico-ético*; 2º) o *teológico-ético* e 3º) o *utilitarismo*. Para Kant é impossível conciliar essas tendências éticas com o dever. É sob essa ótica que elas serão analisadas.

3.2.1 O fim do cosmológico-ético

Foi abordado no início do primeiro capítulo que o mundo moderno é construído sobre as bases do mundo antigo no qual o cosmo era compreendido segundo uma harmonia pré-estabelecida. Kant se instala justamente na ruptura com esse pensamento e tenta fundamentar o agir humano a partir de uma nova perspectiva. O mundo da ciência moderna é compreendido segundo a lógica das relações de força e choques entre os elementos. A partir disso, tentar erigi-lo como modelo vai de encontro à tentativa de estabelecer uma ética de igualdade entre as pessoas, uma vez que nele predominaria o domínio do mais forte sobre o mais fraco.

A natureza não é mais o modelo para o agir moral, é necessário então fazer frente aos impulsos cegos de um cosmo não mais harmonioso. A luta contra a natureza passa a ser o objetivo fundamental de uma nova possibilidade para o estabelecimento da moral. Ferry elucida essa nova compreensão:

Nessas condições, agir moralmente já não é seguir o ensinamento da natureza, e sim opor-se a ela sob todos seus aspectos: fora de nós, para combater seus efeitos maléficos sobre a existência humana – por exemplo, as catástrofes naturais – e dentro de nós, onde agora ela aparece sob a forma do reino dos

interesses particulares, dos pendores inelutáveis ao egocentrismo e até mesmo ao egoísmo. Se toda moral é, de certo modo, altruísta, voltada para a preocupação com os outros, então não é mais na natureza que ela pode se fundar, mas no homem, uma vez que ele aparece não mais totalmente integrado à natureza, mas, ao contrário, como o ser antinatural por excelência (FERRY, 2012, p. 75).

Essa integração entre homem e natureza foi defendida pelos antigos em correntes, como por exemplo, a estoíca e também aquelas influenciadas pelo *Timeu* de Platão (cf. FERRY, 2012, p. 76). A virtude – adequação do indivíduo ao cosmo – é a base dessa visão ética. Com as crescentes descobertas da ciência moderna, esse cosmo passa a ser visto como despótico, cego e carregado de forças irracionais. Isso se torna ainda mais evidente com o terremoto de Lisboa ocorrido em 1755.

Esse fenômeno da natureza causou enorme impacto na sociedade europeia e gerou intensa discussão filosófica. A exemplo disso podem ser citados dois filósofos, os quais marcam dois momentos peculiares: Leibniz (1646 – 1716) que viveu antes da catástrofe e Voltaire (1694 – 1778) que recebeu todo o impacto psicológico desse evento brutal. Leibniz ainda compreende o mundo segundo os estoícos, ou seja, concebendo o universo à semelhança de um organismo pleno, cujas partes convivem harmoniosamente e realizam, de modo preestabelecido, seus propósitos da melhor forma possível. Portanto, esse mundo é o melhor dos mundos possíveis (cf. CHAUI, Marilena. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 11).

Por outro lado, Voltaire não compartilha do mesmo otimismo de Leibniz. Em sua obra *Cândido*, o filósofo francês ironiza o alemão sobre a questão do melhor dos mundos possíveis. "Cândido, aterrorizado, interdito, desvairado, escorrendo sangue, todo trêmulo e palpitante, dizia consigo mesmo: 'Se esse é o melhor dos mundos possíveis, como serão então os outros mundos?'" (VOLTAIRE. *Cândido, ou, O otimismo*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010, p. 22).

A crítica de Voltaire, que emerge em virtude de uma catástrofe natural, põe em xeque a visão de uma natureza harmoniosa e também o conceito de que este é o melhor dos mundos possíveis. Diante disso, a concepção ética dos modernos – reforçada por Kant através da fundamentação de uma moral laica – é uma luta constante contra a natureza. Trata-se de uma atividade estritamente humana, pois, nesse caso, nada é dado *a priori*, logo não existe um programa que estabelece o que é preciso fazer. É o ser humano que deve construir seu horizonte existencial (cf. FERRY, 2012, p. 76).

Entretanto, não é apenas em relação à natureza que a revolução moral ganha novo significado. O *trabalho* é outro aspecto que sofre importantíssima reviravolta. O conceito de

trabalho foi depreciado em todo o mundo antigo e a aristocracia é um exemplo que fundamenta essa posição. Segundo essa classe social, cada pessoa deve encontrar seu lugar na organização da cidade de acordo com sua natureza preestabelecida. O trabalho, nesse contexto, é reservado aos escravos, ou como em Platão²¹, à classe inferior.

A aristocracia é aquela que não trabalha e tem mais condições de almejar os melhores cargos, comanda com autoridade e é amante do saber. Envolve-se nas batalhas, pratica esportes e se exercita nas artes; tem a capacidade de contemplar o todo, ou seja, é hábil o bastante para apreender a ordem do cosmo e, por ter essa visão privilegiada – uma *theoria* do todo – sua posição social é a melhor possível (cf. FERRY, 2012, p. 77).

Nessa configuração de mundo, o trabalho nunca é compreendido como lugar de realização das potencialidades pessoais. E, quando a virtude passa a ser não mais uma atualização de natureza já dada, o trabalho torna-se algo até então desconhecido. Agora, para o homem moderno, quem não trabalha é que corre o risco de estar fadado a uma vida miserável. A *theoria* não é mais a medida para uma compreensão da realidade, mas a *práxis*.

O real e o próprio sujeito são modificados por meio de sua ação e é isso que constitui o homem virtuoso. Se o mundo antigo preestabelecia o que a pessoa deveria ser, o horizonte existencial dos modernos não é oferecido por algo transcendente, viver é uma construção laboriosa. É necessário criar a própria transcendência, na verdade ela deve ser inventada. O humanismo desponta então como a destruição de qualquer enquadramento prévio e põe o homem no centro para que este viva seu ideal como *devir*. Não há mais um *a priori* harmonioso que é dado de bom grado às pessoas.

Outro conceito importante que surge nesse contexto é o de *igualdade*. O mundo antigo é caracterizado pela hierarquia, um mundo aristocrático e holístico, pois nele o todo é mais importante do que as partes. Em contrapartida, “o universo dos modernos será – ao menos em princípio, para não dizer de fato – um mundo da igualdade, da democracia e do individualismo” (FERRY, 2012, p. 79). Com a fragmentação do cosmo antigo, o conceito aristocrático de natureza cede espaço para o de igualdade na medida em que a ordem e a hierarquia deixaram de existir.

Como já foi visto, o conceito antigo de virtude se baseia na acomodação do ser aquilo que ele realmente é; no dizer de Aristóteles, é uma passagem do ato à potência. Aquilo que já

²¹ Para Platão, o trabalho é tão desprezível que degenera o ser humano como um todo e é impossível que pessoas provenientes de uma classe inferior almejem tornarem-se filósofos: “Também em relação às outras artes, a filosofia, mesmo no estado em que se encontra, conserva uma eminente dignidade que a leva a ser procurada por uma multidão de pessoas de natureza inferior a quem o *trabalho servil deformou o corpo*, ao mesmo tempo que lhes consumiu e *degradou a alma*” (PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 205, grifo meu).

está contido no sujeito deve ser manifesto para que encontre seu lugar na ordem natural das coisas. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles expressa seu pensamento a respeito da virtude:

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 72).

Nessa visão de mundo, o virtuoso é aquele que desempenha a tarefa para a qual está destinado. Jamais alcançará tal virtude por esforço pessoal se ela já não estiver previamente em seu ser. O filósofo, o soldado e o escravo devem ser o que são; o filósofo não pode ser o escravo e muito menos o escravo pode ser o filósofo. Isso vale para tudo, desde pedras, animais, plantas até o ser humano. A vida ética é exercida dentro de *limites*, pois, dentro de um todo tão bem estruturado segundo a hierarquia, não é possível querer ser outra coisa senão tornar-se o que se é.

Portanto, diante do desmoronamento dessa ética holística, como encontrar um novo fundamento para o agir? Existe uma finalidade na ação moral? É possível postular uma ordem transcendente? A religião poderia assumir esse papel, mas também ela se torna alvo da crítica iluminista e sua função de erigir leis para a sociedade entra definitivamente em colapso.

3.2.2 O fim do teológico-ético

É difícil sustentar que Kant não fosse cristão e em muitos pontos, sua moral é devedora da teologia cristã. Até mesmo os Direitos Humanos também são herança dessa tradição. Entretanto, isso não significa que o filósofo apenas secularizou as ideias do cristianismo e as domesticou para serem enquadradas em sua filosofia moral. Ele promove uma ruptura radical entre moral e religião, à diferença de Descartes, que ainda não havia chegado a tão acentuada divisão (cf. FERRY, 2012, p. 81).

No século XVII a metafísica ainda pensa o homem inserido no horizonte do Deus criador e salvador. A vida começa a partir de Deus e é regida por Ele, com efeito, a ação individual está acoplada à moral cujo fundamento é o Ser absoluto e infinito. Com efeito, praticar a moral é agir segundo os mandamentos de Deus. O ser humano é concebido segundo a lógica do pecado e Deus é o único que o pode ajudar na tarefa de suprimir essa falta.

Deus é garantia de uma conduta moralmente correta e, por último, salva aqueles que agiram segundo sua vontade. “Essa perspectiva, na qual Deus vem lógica, moral e metafisicamente antes do homem, ainda se harmoniza com o que podemos chamar de ‘teológico-ético’, ou seja, a fundação da moral sobre a religião” (FERRY, 2012, p. 81-82).

Esse modo de compreender o homem será alvo de intenso questionamento por parte do filósofo de Königsberg. Com efeito, o conceito de ser humano será revisto a fim de que sua compreensão alcance outro patamar. De fato, Kant estabelece a liberdade incondicional ao pensar o homem e sua posição no mundo. Sem tal compreensão, restaria apenas resignar-se a um destino já dado e incontestável. Numa total inversão de perspectiva, a figura de Deus que previamente pensa o homem e depois o cria torna-se aos poucos uma mera ideia.

Para a moral essa mudança de paradigma decreta o fim do teológico-ético, ou seja, a compreensão de que a moral deveria se fundamentar numa religião revelada. A partir de agora é no ser humano, em sua racionalidade e, acima de tudo, na liberdade que lhe confere dignidade que é preciso construir os princípios do respeito ao outro, e não no medo ou esperança pregados pela religião (cf. KANT, 2016, p. 17).

Nesse contexto, segundo Kant, Jesus seria apenas um santo-homem no mais alto grau que realiza em si a moral, aplicando aos outros os princípios universais de respeito e caridade. Cristo passa a ser o ideal de humanidade. Por causa dessa nova compreensão a respeito de Jesus, Kant e muitos iluministas que partilhavam dessa ideia, foram acusados de ateísmo. A crítica pode ser assim resumida: se o homem é capaz, por meio de sua própria conduta, de chegar espontaneamente ao conteúdo do ensinamento cristão, Deus perde totalmente seu papel na gestão da moral. Apesar dessa conclusão ter, *a priori*, fazer sentido os filósofos iluministas não se compreendiam como ateus. Na verdade, estavam certos de que haviam chegado à plenitude da mensagem cristã. Com efeito, e até hoje, a mensagem cristã é o pano de fundo das morais laicas (cf. FERRY, 2012, p. 83). Como mostra Ferry, para a mentalidade iluminista,

sem desaparecer, o conteúdo da teologia cristã não vem mais *antes* da ética, para fundá-la em verdade, mas *depois* dela, para dar-lhe um sentido. O homem já não pode recorrer a Deus para compreender que deve respeitar o outro, tratá-lo como fim, e não apenas como meio. Desse modo, o ateísmo e a moral podem ser reconciliados. Mas a referência ao divino, a essa ideia de um Deus do qual Lévinas, fiel a essa tradição das Luzes, dirá que “vem a nosso espírito”, tampouco desvanece. Ao contrário, ela subsiste por razões fundamentais. Por assim dizer, vem conferir um sentido ao fato de respeitar a lei, acrescentar a esperança ao dever, o amor ao respeito, o elemento cristão ao elemento judaico (FERRY, 2012, p. 83).

Todavia, mesmo admitindo esse horizonte cristão, Kant estabelece o teísmo como a única possibilidade para conciliar a autonomia humana. Não é Deus que vai ao encontro do homem, mas o que acontece é o contrário. Os cristãos mais aferrados à lei verão nessa postura o cume do orgulho humano. Por outro lado, como será possível constatar no decorrer deste capítulo, os cristãos atentos aos problemas da vida, compreenderão que essa nova maneira de vivenciar a moral cristã estabelece as condições de possibilidade para uma fé autêntica, cujo pano de fundo é o fim do teológico-ético.

Diante disso, dois pontos precisam ser ressaltados para que se entenda, com maior precisão, o fim do teológico-ético. O primeiro deles é que a dignidade humana é suficiente para fundamentar a moral, pois o ser humano é fim em si mesmo. Para isso não é preciso recorrer ao divino ou a uma ordem preestabelecida. O segundo ponto é que, se pautada pelas promessas religiosas de recompensas ou castigos futuros, a moral se corrompe, perdendo sua validade fundamental que é o agir virtuoso, ou seja, desinteressado.

Mais adiante será explicado o processo pelo qual a liberdade oferece uma dignidade tão profunda ao ser humano. Outro aspecto que sempre causa muita polêmica a respeito de Kant é o desinteresse no agir. Ser virtuoso não é mais saber qual é o seu lugar no cosmo ou conformar a ação segundo a vontade de Deus, mas agir simplesmente pela forma da lei. Essas duas questões, à medida que forem esclarecidas, ampliarão ainda mais a dimensão da profunda revolução empreendida por Kant no campo da moral (*Ibidem.*, p.84).

3.2.3 A crítica ao utilitarismo

O rompimento com o mundo antigo proporcionou uma reviravolta em todos os aspectos da vida humana. Como é sabido, cada mudança faz emergir crises que logo cedem espaço a possíveis respostas. O utilitarismo – ao lado da proposta de Kant que dará origem ao republicanismo – é uma dessas tentativas de construir uma nova perspectiva sobre as ruínas da moral cosmológica e ético-teológica. O principal teórico do utilitarismo é o inglês Jeremy Bentham (1748-1832). Eis uma passagem de Bentham que sintetiza sua tese utilitarista:

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo a qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particularmente, mas também de qualquer ato ou medida de governo (BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 4).

Todavia, antes de aprofundar a teoria utilitarista, outro debate corre paralelamente ao da busca por um novo fundamento para o agir moral. Tal questão diz respeito à diferença entre o homem e o animal. Se a dignidade humana não provém mais do cosmo nem de Deus, surge então a necessidade de ressaltar a diferença entre o homem e o animal a fim de identificar a singularidade do primeiro.

O kantismo e o utilitarismo se lançarão na empreitada de dar respostas a essa questão e se separarão radicalmente de modo que essas duas tendências são, ainda hoje, as principais correntes da filosofia moral. O passo seguinte será apresentar as principais linhas dessas duas perspectivas filosóficas e o que elas trazem de novo sobre a compreensão da dignidade humana.

Ao contrário do que muitos pensam, o utilitarismo não é uma apologia ao egoísmo e, sim, ao altruísmo. É uma moral que se preocupa com o bem de todos. Sua teoria se fundamenta na *boa ação*, ou seja, na tentativa de que uma ação realize o bem – ou a maior felicidade possível - ao maior número de seres. Quando acontece essa situação há uma “boa ação”. Vale lembrar que essa boa ação não repercute apenas nos homens e sim em qualquer ser vivo. O único critério moral que é levado em consideração é a capacidade de sentir prazer ou dor.

Esses dois princípios são avaliados com muita cautela pelos utilitaristas, trata-se de um difícil cálculo de prazer e dor. Além disso, a perspectiva utilitarista somente sobrevive se a democracia se desenvolve satisfatoriamente de modo que os homens, as mulheres e os demais seres vivos entrem na esfera do direito.

3.2.4 A influência rousseuniana na concepção kantiana de ser humano

Para uma compreensão satisfatória da moral de Kant é preciso fazer um recuo na história do pensamento ocidental e focar Rousseau. Este autor, por sua reflexão sobre a liberdade, influencia o filósofo alemão, para quem o ser humano é pensado sob três aspectos essenciais, a saber: além da liberdade, a universalidade da ação e o conceito de virtude. Tentar abster-se de tais eixos conduz a uma compreensão bastante distorcida de Kant; de fato, não é por menos que sua filosofia é abordada de um ponto de vista meramente formal.

Começando pela liberdade, é estreita a ligação entre Kant e Rousseau no que diz respeito ao entendimento da diferença entre humanidade e animalidade. Tanto para Rousseau, quanto para Kant, é evidente que os animais possuem um aparato que se aproxima do ser humano. “Todo animal tem ideias, visto que tem sentidos; chega mesmo a combinar ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade”

(ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 64).

Por isso, Kant e Rousseau não consideram a inteligência ou a capacidade de sentir prazer ou dor o principal diferencial entre homens e animais. Para esses filósofos, a diferença fundamental reside em outro aspecto: a liberdade. Esclarece Ferry que,

para Rousseau, o critério de diferenciação entre o humano e o animal está em outro âmbito que não na capacidade de sentir prazer ou dor. Reside na liberdade ou, como ele diz, na “perfectibilidade”, ou seja, na faculdade de se aperfeiçoar ao longo da vida, enquanto o animal, guiado desde a origem e de modo seguro pela natureza ou, como se dizia na época, pelo “instinto”, é, por assim dizer, perfeito “de um só golpe”, desde seu nascimento (FERRY, 2012, p. 92).

Rousseau argumenta que o animal segue um instinto já dado, uma espécie de programa comum à sua espécie. O animal não tem liberdade para se furtar desse código prévio, vivendo de forma perfeita, de acordo com sua natureza. Talvez um leão, num momento de extrema fome, possa até mordiscar umas frutas ou comer alguns ramos, mas seu código natural não lhe deixará passar além disso e ele fatalmente morrerá (cf. ROUSSEAU, 1999, p. 64).

No ser humano o que ocorre é bem diferente. Apesar de ser formado por um corpo que contém um DNA já dado, o homem consegue – por ser livre – opor-se ao seu destino. Por exemplo, os biólogos já apontaram que, pelo formato dos dentes, o ser humano não deveria se alimentar de outra coisa a não ser vegetais. Todavia, ele supera sua natureza e submete seu “instinto”. Contudo, tal superação nem sempre é positiva: como ressalta Rousseau, “os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala” (*Ibidem.*, p. 64).

Essa atitude que se rebela contra a natureza, esse excesso, a constante possibilidade de transgressão presente nos homens, reflete o quão singular é o ser humano. Dele é possível esperar o pior e o melhor, o mal absoluto e a generosidade mais surpreendente. É esse transbordamento humano que se eleva acima da natureza que Rousseau e Kant chamam de liberdade. Portanto, o que torna o homem humano é justamente essa possibilidade de escolha que o distingue do animal.

Pelo fato de não seguir um código natural ou qualquer forma de determinismo, o ser humano é um ser moral. Do contrário, como seria possível qualificar como boa ou má uma ação se ele não for livre para escolher? Esse ser capaz de escolha se eleva do particular e, por meio de seu “espírito crítico”, pretende chegar a um juízo de valor que almeja a universalidade (cf. FERRY, 2012, p. 98).

Se houvesse um código natural a ser seguido não seria preciso criar leis. Pelo contrário, é por não se conformar a uma natureza que o homem se torna um ser moral. Sua capacidade vai tão longe que ele isola o particular e tenta, através da crítica, lançar-se a uma ação que possa valer de lei universal. Os Direitos Humanos são pensados sob esse aspecto. Apesar das duras críticas, feitas por filósofos como Michel Foucault, os Direitos Humanos nada mais são do que a capacidade humana de se abstrair de seu particular, de sua herança religiosa, étnica, familiar e pensar o ser humano para além de sua formatação original.

3.3 A virtude como ação desinteressada e a universalidade da ação

Kant empreenderá uma reflexão moral que estabelece dois núcleos básicos fundados sob a liberdade: a universalidade e a ação desinteressada. Esses dois fundamentos serão explicitados na *Crítica da razão prática* e na *Metafísica dos costumes*. Mesmo que de forma bastante introdutória, logo no início da *Metafísica dos costumes*, o filósofo já oferece elementos para se pensar o segundo ponto:

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *caráter*, não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna*. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o fato de um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 109).

Esta passagem define fundamentalmente o novo conceito de virtude proposto por Kant, que se estabelece como paradigma para a modernidade. Diferentemente da aristocracia que pensava a virtude de acordo com os dons naturais recebidos, ou as cosmologias antigas que trabalhavam o tema da virtude segundo uma ordem preestabelecida ou mesmo os naturalistas que propõem a felicidade como o maior bem, a moral kantiana – na linha da antropologia rousseauiana – estabelece a boa vontade, que se dá no campo da liberdade, como virtude. É no *uso* dos talentos ou das vantagens recebidas durante a vida que se estabelece a virtude.

Enfim, “[...] para pensar realmente a moral, é necessário abrir espaço à ideia de liberdade, à noção de escolha, à possibilidade para o ser humano de subtrair-se à lógica natural dos egoísmos” (FERRY, 2012, p. 100).

A virtude em Kant – pressupondo a liberdade que possibilita ao homem se elevar acima do mundo fenomênico²² – possui esse caráter desinteressado e universal. É desinteressada, pois, rompendo as barreiras de uma natureza egoísta, é antinatural e isso a constitui como boa vontade. É também universal de modo que pensa o bem comum, o interesse geral e não apenas o indivíduo.

Como foi apresentado no início deste capítulo, as cosmologias antigas pensavam a virtude como conformação do agente àquilo que lhe é dado. Por exemplo, para Aristóteles o virtuoso é aquele que atualiza aquilo que já está nele potencialmente. É uma passagem da potência ao ato. Para os filósofos da liberdade, em especial Kant, o elemento da liberdade é o grande diferencial. O ser humano é inacabado e não está programado para ser isso ou aquilo. Ele pode ir contra a ordem natural, rebelar-se, contrariar as expectativas. Se a natureza é inclinada à preservação de si mesma – ela é egoísta – cabe ao homem lutar livremente contra esta tendência.

É preciso escolher levando em conta a liberdade alheia. Para que haja harmonia é preciso limitar a própria liberdade a fim de que a convivência harmoniosa seja efetivada. A nova virtude proposta por Kant é na verdade uma “segunda natureza”, uma nova ordem do mundo, fundada no homem e, vale repetir, não mais na ordem cósmica ou divina. Assim, Deus

²² Immanuel Kant, nessa passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, contrapõe-se àqueles que afirmam que o ser humano seja mero fenômeno, ou seja, destituído de liberdade: “Pois nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora, a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode supor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar – a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais. Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível. Pode-se-lhes mostrar somente que a contradição que eles julgam ter descoberto aqui não consiste senão no seguinte: – tornar válida a lei natural no que concerne às ações humanas, eles tiveram de considerar o homem necessariamente como fenômeno; e agora, quando se exige deles que o pensem também, enquanto inteligência, como coisa em si mesma, eles continuam ainda a considerá-lo como fenômeno; e então, em verdade, o fato de subtrair a causalidade do homem – quer dizer, a sua vontade – a todas as leis naturais do mundo sensível em um e o mesmo sujeito, constituiria uma contradição; mas esta contradição desaparece se eles quiserem refletir e confessar, como é justo, que por trás dos fenômenos têm de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas – ainda que ocultas – a cujas leis eficientes se não pode exigir que sejam idênticas aquelas a que estão submetidas as suas manifestações fenomenais” (KANT, 1984, p. 159, grifo do autor).

não faz parte desse projeto, pois é o homem que tem em suas mãos a possibilidade de escolha. Ele se constrói livremente com os outros.

Não se deflagra aqui um ateísmo e, sim, a maturidade para trilhar um caminho próprio. Kant chama essa nova ordem de “reino dos fins” porque cada ser humano é um fim em si mesmo e não apenas um meio para se conseguir algo (cf. KANT, 1984, p. 139). Todo ser humano possui a mesma dignidade perante todos e ninguém está autorizado a deturpá-la. É fundamental deixar o próprio filósofo se expressar numa passagem da *Fundamentação*, que, apesar de breve, moldou o pensamento moral moderno:

E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal*, tornando-se por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal – à qual ele simultaneamente se submete. Pois coisa alguma tem outro valor senão aquele que a lei lhe confere. A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente. *Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (KANT, 1984, p. 141, grifo do autor).

A reflexão contida nessa passagem tem implicações não apenas voltadas ao indivíduo, mas também ao plano político. A *res publica* não é mais o espaço onde os sujeitos devem encontrar seu lugar e se adequar a ele. Na Antiguidade, o ferreiro e o filósofo têm lugares diferentes nessa *res publica*. Agora, porém, a situação é outra: o espaço público, onde as relações pacíficas e a mútua colaboração são possíveis, é compartilhado universalmente, de modo que todos possuem a mesma dignidade, não importando sua condição social (cf. FERRY, 2012, p. 102). Nesse novo cosmo moderno, o sujeito não vive mais para se adequar à natureza, mas para lutar com todas as forças contra ela. A supressão do egoísmo abre espaço para a atitude desinteressada.

É preciso que se diga, uma vez mais, que a atitude desinteressada só tem seu fundamento na liberdade. O ser humano não é fenômeno, mas causa de sua ação. Se ele fosse mero fenômeno, então todas as atitudes por interesse seriam justificáveis. O que isso significa? Se não há liberdade, tudo o que o homem praticar pode ser justificado, pois ele está apenas seguindo as instruções prévias, não lhe restando outro caminho senão a submissão a elas, de acordo com a categoria da causalidade. Tudo é permitido porque de nada adiantaria tentar

escolher se o curso dos fatos leva apenas a uma conclusão: o ser humano é mera consequência de sua natureza que não pode ser alterada de forma alguma. Atitude desinteressada, a capacidade de agir livremente e não ser refém do mundo dos fenômenos – o mundo natural – é o que constitui a boa vontade. Esta é na verdade a vontade autônoma que se contrapõe a qualquer agir que corrompa a dignidade humana, ou seja, a qualquer heteronomia (cf. KANT, 1984, p. 139).

O tema do desinteresse no agir foi suficientemente fundamentado, agora cabe tratar do outro aspecto constitutivo do agir moral: a universalidade. Para se viver de modo humano é imperativo que todos tenham seu espaço para uma vida digna. Como foi visto, o ser humano é um fim em si mesmo e isso constitui o novo *modus vivendi* das relações humanas. O bem não está atrelado a questões familiares, étnicas ou partidárias. Sem dúvida, essas dimensões da vida humana não são excluídas, mas antes de pensar nelas é preciso lançar um olhar que contemple o todo das relações.

Se a pessoas fossem guiadas pela natureza, o bem comum seria o último a ser realmente pensado. E se eventualmente fosse efetivado, seria apenas quando contribuísse para o bem próprio. Por outro lado, a liberdade faz parte do aspecto universal da moral. A liberdade possibilita o afastamento do eu egoístico e dessa forma, o ser humano é capaz de pensar no outro, ou seja, de elevar sua ação particular sempre na perspectiva da universalidade.

Liberdade, virtude da ação desinteressada, preocupação com o interesse geral: no final, eis, portanto, as três palavras-chave que definem as morais modernas do dever – “do dever”, justamente, porque às vezes quando necessário - felizmente nem sempre! – elas nos ordenam uma resistência e até mesmo um combate contra a naturalidade ou a animalidade em nós. E mesmo o hedonista não pode negar que é preciso, em certos casos, dar provas de coragem e que esta última, em seu íntimo, nada mais é do que uma resistência da liberdade em relação à natureza! Dito isso, novamente medimos o quanto essa definição da virtude encontra-se doravante bem longe daquela dos gregos (FERRY, 2012, p. 104).

É importante agora – depois do aprofundamento do sentido universal da ação – indagar pelo objeto da ação desinteressada. Se internamente uma ação é realizada sem interesse, qual é o seu objetivo afinal? A boa vontade estabelece o limite entre moralidade e legalidade. A boa vontade se identifica com uma vontade desinteressada. Não é suficiente dizer que uma ação deve ser desinteressada se o seu objetivo é desconhecido. Parece contraditório apresentar tal questão, devido ao fato de a moral kantista não visar, aparentemente, a nenhuma finalidade. É tarefa, a partir de agora, explicar essa questão segundo a ótica do imperativo categórico.

3.3.1 O imperativo categórico

Por uma equivocada interpretação o imperativo categórico é um dos elementos mais falsificados da filosofia de Kant, apesar de ser um tema familiar à maioria daqueles que se dedicam ao estudo da filosofia ou que tem alguma afinidade com ela (cf. HÖFFE, 2005, p. 197). Com o imperativo categórico, Kant apresenta uma fórmula para o ajuizamento da moralidade. O imperativo categórico é um dever-ser, ou seja, o momento em que o ser humano é capaz de quebrar a lógica natural dos meios e se esforçar para agir conforme os fins.

Deste modo, a moral que Kant fundamenta não busca os meios, mas sim os fins; nisso consiste a objetividade de uma ação. O objetivo é a finalidade da ação – o universal – e não aquilo que está voltado apenas para o próprio sujeito. A objetividade kantiana é aquilo que permite ao sujeito sair de seu egoísmo – de seu estado natural - e se lançar ao universal. O imperativo categórico é, assim, estabelecido em duplo sentido: almeja o universal sempre baseando a ação não nos meios, mas nos fins. Portanto, *finalidade* e *universalidade* constituem os dois fundamentos do imperativo (cf. KANT, 1984, p. 124).

O imperativo é dividido em três níveis: *destreza*, *prudência*²³ e *moralidade*. Os imperativos de destreza e prudência são hipotéticos, pois estão baseados na prática de uma ação; eles buscam os meios e não os fins do agir. Já o imperativo moral é aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma. Este imperativo recebe o nome de categórico, pois não se relaciona com o conteúdo sensível da ação nem com seu resultado, mas apenas com o princípio e a forma da qual deriva independentemente do resultado (*Ibidem.*, p. 124-125).

O imperativo de habilidade é o mais elementar ou, caso se preferir, o mais subjetivo dos três. São imperativos técnicos que podem ser expressos na seguinte fórmula: se você almeja tal fim X, você deve fazer Y. São técnicas empregadas para se obter um objetivo qualquer. Quem quer comprar um apartamento num lugar mais valorizado da cidade precisa ganhar uma quantia maior para realizar tal desejo.

O imperativo de prudência está um nível acima. Os objetivos do prudente não estão apenas atrelados ao sujeito particular, eles visam também ao universal. São imperativos promotores de ações que favorecem a felicidade. Por exemplo: submeter-se a uma dieta em vista da melhoria da saúde. Para Kant, esse imperativo pode ser chamado de *pragmático* e visa ao bem-estar. Já o primeiro, pode ainda ser denominado imperativo *técnico* (cf. KANT, 1984, p. 126).

²³ Em alemão *Klugheit*, que traduz o termo aristotélico *phronêsis*.

Muito embora tanto os imperativos de habilidade quanto os de destreza sejam ordenados por uma objetividade, nestes a ação é limitada por objetivos particulares. Por tal motivo, ambos os imperativos não podem ser elevados à universalidade. Por exemplo, no imperativo de destreza o mandamento só passa a existir a partir do instante em que a pessoa se propõe a ganhar mais dinheiro. Portanto, este propósito não é necessário universalmente, pois faz parte de uma situação particular. Todos os elementos que tendem apenas a esse esforço dos desejos particulares estão ligados à felicidade, entretanto, como a felicidade não possui uma determinação específica, a fundação do imperativo categórico não acontece aqui. Kant oferece, na *Metafísica dos costumes*, um exemplo prático e bem didático dessa questão:

Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exata daquilo que aqui quer propriamente. Se é a riqueza que ele quer, quantos cuidados, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão já bastante que fazer! Se quer vida longa, que é que lhe garante que ela não venha a ser uma longa miséria? Se quer pelo menos saúde, quantas vezes a fraqueza do corpo nos preserva de excessos sem que uma saúde ilimitada nos teria feito cair! Etc. Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria preciso a onisciência (KANT, 1984, p. 127).

De acordo com o exemplo dado por Kant, será apenas nos *fins* que o imperativo se eleva à verdadeira objetividade. O objeto da ação se impõe de maneira absoluta e objetiva e, por isso, não diz respeito a este ou aquele desejo. Esses fins se expressam na forma de uma lei universal válida em todos os tempos e para todas as pessoas – ou para todo ente racional. A prova: o outro jamais pode ser instrumentalizado, pois é um fim em si mesmo, ainda que isso vá de encontro aos desejos pessoais. Nesse caso, não há espaço para Deus, pois o imperativo em questão é fruto da autonomia humana e não de uma imposição religiosa. A lei religiosa só se tornaria, assim, um imperativo se estivesse de acordo com a autonomia da vontade. “Nesse sentido, podemos dizer que a transcendência está fundada na imanência: por assim dizer, é *em nós* que devemos encontrar as razões [...] de as vezes ocultar nosso interesse pessoal” (FERRY, 2012, p. 108, grifo do autor).

Como se pode ver, Deus continua fora do sistema pelo fato de que a moral kantiana estabelece seu fundamento na autonomia do sujeito. Esta acontece quando não há nenhuma lei externa que diga o que se deve fazer, mas quando o sujeito usa de seu próprio entendimento e livremente escolhe agir dessa ou daquela maneira. É importante salientar que essa forma de

compreender o agir moral humano não é uma bandeira atea que Kant tenta impor ao pensamento moderno. É, acima de tudo, uma forma completamente nova de fundar a moral que independe, em última instância, das religiões, dos costumes locais, das vontades pessoais ou da busca pela felicidade.

Todavia, devido à falta de uma interpretação adequada, Kant é acusado de fundar uma moral destituída de práxis (cf. HÖFFE, 2005, p. 201-202). Tal acusação não cabe a ele quando se leva em conta que, em sua teoria moral, a “práxis” é vivida sempre tendo em vista o bem do outro. Essa luta contra o egoísmo considera constantemente a vida do outro, o bem comum, a universalidade da ação, pontos contemplados pela fórmula do imperativo categórico:

Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária. O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal* (KANT, 1984, p. 129, grifo do autor).

Com o imperativo categórico, Kant apresenta uma base segura para o ajuizamento da moralidade. De acordo com o critério do bem ilimitado, obrigações morais são válidas sem reserva. É o terceiro grau de racionalidade apontado por Kant e que não se submete a esse ou aquele interesse particular. “Visto que um imperativo deste grau obriga sem limitação alguma, ele vale de modo absolutamente universal: sem exceção e necessariamente. Por isso a universalidade estrita pode valer como sinal distintivo e padrão de medida da moralidade” (HÖFFE, 2005, p. 201).

O imperativo categórico não se refere a nenhuma regra, mas apenas a máximas. Estas são proposições fundamentais subjetivas do agir que ao mesmo tempo contêm uma determinação universal da vontade (cf. KANT, 2016, p.33-34). Kant não adota uma ética de regras ou de normas, mas uma ética de máximas; a máxima é a marca do homem que estabelece, segundo seu modo de vida, a maneira pela qual age no mundo. A máxima emerge do indivíduo e não é imposta pela religião ou qualquer outra forma de organização social ou mesmo de outros sujeitos. Caso o indivíduo aceite uma norma externa é porque ela está em conformidade com sua máxima.

Kant não sistematizou de modo suficiente sua ética de máximas pelo fato de que despendeu toda sua energia para refutar o ceticismo e o empirismo ético (cf. HÖFFE, 2005, p.

205). Todavia, é possível, por meio da leitura de seus escritos, estabelecer quatro pilares de sua reflexão sobre a ética das máximas. Em primeiro lugar, as máximas não dependem de fatores alheios ao sujeito para serem estabelecidas visto que são proposições universais da vontade. "A máxima significa justamente aquele momento de unidade que fala contra o relativismo, e a necessidade de mediar a máxima com as peculiaridades da respectiva situação significa o outro momento, que se volta contra o dogmatismo de normas" (HÖFFE, 2005, p. 205).

Em segundo lugar, já que as máximas fazem parte de um princípio vital que orienta o sujeito, este não se perde numa interminável quantidade de regras ou em ações singulares que se multiplicam ao infinito. O sentido fundamental que o sujeito estabelece para si permite exercer o imperativo categórico nas diversas situações e testá-lo a fim de saber se uma ação é moral. Nesse sentido, a ética kantiana poderia vir ao encontro de certas prerrogativas atuais, ou seja, não é relativista, pois parte de um princípio não ligado a interesses pessoais, e não é tampouco dogmática na medida em que deve se adequar a situações pontuais exigindo do sujeito a consciência e a liberdade necessárias para decidir a melhor ação possível em vista de um bem mais amplo. Kant conclui:

Enquanto a "inoculação" de regras práticas dá lugar a uma educação que se aproxima de um adestramento, a orientação por princípios-guia normativos, justamente máximas, possibilita uma autodeterminação racional com o necessário espaço livre para diferenças no temperamento, capacidades, em condições marginais socioculturais e em situações nas quais a pessoa se encontra (HÖFFE, 2005, p. 206).

O terceiro ponto a respeito da ética das máximas é que elas possibilitam o estabelecimento da identidade moral de uma pessoa. As máximas são os princípios de vida, em outras palavras, são o *a priori* do agir do sujeito. Para efeito de comparação, seguir regras não define o caráter de uma pessoa, pois ela pode fazê-lo por conveniência social. Em contrapartida, a pessoa que define seu modo de vida segundo a ética das máximas se posiciona de modo independente da opinião pública, dos desejos particulares ou de imposições externas. Em suma, a máxima define o entendimento de mundo do sujeito, enquanto a norma está resumida apenas a um ato e a um contexto externo isolado.

O quarto e último aspecto sobre a ética das máximas é que elas possuem o único parâmetro para afirmar se uma ação é moral ou não. Visto que o sujeito estabelece para si princípios que guiam seu agir, quando realizada uma ação, é possível, à luz da máxima, constatar se ela ocorreu de acordo com a moralidade ou apenas segundo a legalidade (cf. HÖFFE, 2005, p. 206).

Todavia, não basta estabelecer para si máximas se elas não podem ser elevadas à universalidade. Aqui está a pedra de toque contra o relativismo moral. O segundo ponto do imperativo categórico pergunta se a máxima individual pode ser almejada para a comunidade de pessoas, logo, se ela pode ser elevada à lei universal (cf. KANT, 1984, p. 133). Nesse ponto, pesa sobre o filósofo de Königsberg uma enxurrada de críticas e a principal delas é o desprezo do bem-estar.

O equívoco da crítica consiste em estabelecer que a universalização da ação exclui o desejo pelo bem-estar do outro. De fato, o experimento da universalização não leva em conta as consequências no momento da fundamentação moral (cf. KANT, 2016, p. 45). Não obstante, quando a máxima é aplicada, sem sombra de dúvida a promoção do bem-estar do outro não é apenas querida, mas imprescindível.

A observância do mandamento moral se dá na reflexão do bem-estar das pessoas, mas isso não é o único dever moral. As obrigações para consigo mesmo também são importantes para Kant. Esse é o primeiro argumento para o procedimento de universalização (cf. KANT, 1984, p. 135). A moral além de servir ao bem comum – como na *pólis* grega – não se reduz à dimensão social, pois pensa também o bem do sujeito. Portanto, o processo de universalização não depende de uma infinidade de casos particulares, mas estabelece o bem-comum e o bem próprio como um fim em si mesmo e não como meio.

É importante ressaltar que o imperativo categórico não é um princípio moral. É necessário que exista outro elemento: a autonomia da vontade. Kant define a vontade da seguinte forma: “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (KANT, 1984, p. 134, grifo do autor). O sujeito põe para si mesmo os princípios que deve seguir. Nesse sentido, o imperativo estabelece os padrões e os conceitos para o agir moral, compreendido como vontade autônoma, que, por sua vez, possibilita cumprir as exigências do imperativo.

Num primeiro momento, Kant distingue máximas que surgem de uma vontade não moral – heteronomia – de máximas morais cuja origem está na autonomia (*Ibidem*, p. 144-145). A heteronomia não fundamenta a moral porque não pode ser universalizada, seu conteúdo é material. Ela é motivada por aquilo que traz prazer. A motivação é sempre empírica ao contrário da razão prática. Nesse caso, somente pela experiência, naquilo que está acontecendo no específico de uma situação, determina-se a vontade. O beber, o comer, a saúde, a atividade intelectual, a prática de esportes está vinculada ao prazer ou desprazer. Estas experiências são fundamentais para o ser humano, mas não podem ser elevadas à universalidade. Toda determinação material da vontade não fornece leis práticas que possam ser universais.

O princípio que é comum a essa vontade heterônoma se baseia no amor a si ou na busca pela felicidade (cf. KANT, 2016, p. 38). Isso não é desprezado pelo filósofo, apenas não pode ser estabelecido como lei universal devido aos motivos expostos acima. A propósito, Kant retomará esse tema da felicidade quando aborda a questão da morte. O que acontece após a luta moral nessa vida? O que é permitido esperar àquele que lutou para viver segundo a moralidade? Kant responderá que ele merece ser feliz.

Voltando à distinção entre vontade heterônoma e autônoma, cabe agora abordar o segundo aspecto: a autonomia da vontade. Para Kant, o ser humano é um ser necessitado e carente pelo simples fato de viver em dois mundos: ele é marcado pela sensibilidade, pelo cotidiano, pelos fenômenos que lhe afetam constantemente e, ao mesmo tempo, é constituído de racionalidade, capacidade única que lhe confere a possibilidade de escolher. A autonomia se encontra justamente nessa liberdade transcendental – de se elevar acima dos fenômenos, das carências – já exposta pelo filósofo na primeira *Crítica* (cf. *KrV* B 562).

Para ilustrar esse aspecto da moralidade é salutar trazer à discussão o embate sobre a moralidade vista sob um ponto de vista jurídico entre Kant e o filósofo francês Benjamin Constant. Benjamim argumenta que, no caso do risco de morte, é um direito mentir por amor à humanidade. Kant, por sua vez, defende que a mentira, mesmo diante de uma situação absurda, não pode ser tolerada, pois ela corrompe o caráter e destrói os deveres fundados sobre um contrato. Enfim, [...] “todos os princípios jurídicos práticos devem conter uma verdade rigorosa [...]” (cf. KANT. 2013, p. 78).

Sustentar uma mentira tendo em vista um suposto “amor” ou a felicidade não contribui, segundo a perspectiva kantista, para o progresso moral. Kant não estabelece uma moral baseada em móveis externos, porque o ser humano, agindo dessa forma, torna-se mero fenômeno. A cadeia causal, quando se estabelece uma moral assentada sob esse princípio, não é quebrada e o homem sucumbe frente à variação infundável de volições que tentam satisfazer sua busca por prazer. Na passagem a seguir Höffe elabora com precisão a resposta de Kant sobre a tentativa de se fundar uma moral baseada na felicidade:

A perspicácia de Kant relativa ao significado da felicidade torna compreensível por que sempre de novo a felicidade é afirmada como princípio do agir moral. Kant menciona também a razão exata por que – pressuposta a determinação de Kant da felicidade – as teorias que ligavam a moralidade a esse princípio são falsas. Porque a moralidade é incondicional e válida de modo estritamente universal, mas a felicidade, como contentamento com o todo da existência, depende da constituição – individual, social e genérica – do sujeito, de suas inclinações, de seus instintos e necessidades, de seus interesses, nostalgias e esperanças, bem como das possibilidades que os

mundos natural e social oferecem, em uma palavra: porque a felicidade pelo seu conteúdo é variadamente condicionada empiricamente, não se presta para a lei universal e não pode fornecer o fundamento determinante da moralidade (HÖFFE, 2005, p. 2018).

Já na Antiguidade, o problema da relação entre moral e felicidade fora discutido. O mais proeminente filósofo que trabalhou essa questão foi Aristóteles em sua já citada obra *Ética a Nicômaco*. É problemático tentar compreender o conceito de felicidade do Estagirita segundo o conceito moderno. Aristóteles entende a felicidade num plano mais elevado, como meta suprema de vida que almeja o sumo bem e não como mero contentamento subjetivo. Nesse caso é discutível se a crítica de Kant atinge o filósofo grego.

Deixando de lado a possível polêmica, à diferença de Aristóteles, Kant compreende a felicidade no horizonte da doutrina dos postulados. Além disso, Aristóteles pensa o bem de acordo com uma ética de aspirações e Kant a compreende de acordo com uma ética da vontade (*Ibidem.*, p. 218). Mas, afinal, qual é a natureza dessa vontade que é determinada apenas pela forma da lei?

A simples forma da lei não é objeto dos sentidos, do mesmo modo que os conceitos do entendimento não possibilitam o conhecimento se não houver intuições sensíveis, conforme visto no primeiro capítulo. Nesse caso, os conceitos do entendimento são pensados em seu aspecto negativo. Aqui, ao contrário, a forma ganha preeminência em relação ao sensível. Longe de dizer que os sentidos sejam negativos, mas a questão reside na ordem da fundamentação.

A simples forma da lei tem a capacidade – e nisso reside a diferença dos seres humanos em relação aos animais, segundo o que foi discutido no início deste capítulo – de constringer a natureza, de lançar o homem a outro patamar existencial, em suma, coloca-o na possibilidade de decidir independentemente da lógica da causalidade (cf. KANT, 2016, p. 42). Esse é o aspecto de transcendência do homem, de ultrapassar os limites naturais.

A liberdade se instala nesse ponto de superação dos condicionantes empíricos. Nesse aspecto, a vontade autônoma não busca uma insaciável felicidade a ponto de se perder na interminável particularidade dos afetos. A moral se revela então como liberdade prática, ou seja, na ação livre em que o caráter do sujeito se impõe frente às inclinações naturais. A vontade livre fornece a si mesma leis morais, pois não é guiada pela causalidade ou qualquer determinação externa (cf. KANT, 2016, p. 53-54).

Fundamentar o agir segundo a autonomia da vontade, a responsabilidade e a racionalidade da práxis é elevar a moral a um rigor radicalmente novo. O alcance da nova fundamentação apresentada por Kant é esclarecido na seguinte passagem:

Não quem em última instância é determinado pelo poder dos instintos e paixões, dos sentimentos de simpatia e antipatia ou dos hábitos dominantes, nem quem procura constantemente os melhores meios para objetivos previamente dados, age de modo simplesmente racional. No sentido mais estrito, no sentido moral do conceito é responsável somente aquele que segue princípios de vida que nascem da vontade autônoma, não da vontade heterônoma. Na verdade, a reivindicação de moralidade dirige-se a um ente que não pode despir-se nem de sua natureza sensível nem de sua procedência histórico-social. O homem permanece sempre um ente necessitado, histórico e social. Por isso a moral tem para ele fundamentalmente um significado imperativo; ela é uma interpelação categórica, de cuja observância nenhum homem pode estar seguro de si. Moralidade como autonomia significa confessar necessidades e dependências sociais, até afirmá-las e, contudo, não as admitir como fundamento determinante último da vida. Autonomia significa ser mais do que um mesmo ente necessitado e social e encontrar no “mais” – nisto consiste a provocação de Kant – seu verdadeiro si-mesmo, seu ser moral, a razão prática pura (HÖFFE, 2005, p. 220).

Não é exagero salientar que o “mais” de que fala Kant não exclui o “menos”. O agir autônomo não se dá numa espécie de bolha que mantém o sujeito imune às influências sociais, políticas, econômicas e pessoais. Isto posto, o imperativo categórico não ordena o homem a agir negligenciando a sensibilidade, a vitalidade e as orientações sociais em prol de uma razão vazia que negasse a vida e a história humana com toda sua complexidade. É, levando tudo isso em conta, que o dever moral se apresenta como agir rigoroso que supera o relativismo.

Também é falacioso o pensamento que impõe a Kant a ideia de uma “supermoralização”, ou seja, como se em cada ato fosse necessário fazer uma elaborada reflexão interior, para depois agir. O que prega Kant é uma vida segundo princípios que vão aos poucos amadurecendo à medida que o sujeito estabelece a vontade autônoma como sua meta pessoal. O homem é educado quando progride em seus princípios a ponto de seu agir moral acontecer espontaneamente, sem a necessidade de uma cartilha que lhe diga o que deve fazer.

Não custa lembrar que ser autônomo não significa a ausência de inclinação natural na educação da razão prática pura – moralidade. Não é errado ajudar um amigo como se essa ação fosse condicionada – inclinada – pela amizade. Vive, ao contrário, segundo a heteronomia aquele que somente ajuda os amigos e esquece daqueles que também precisam de ajuda independentemente da proximidade. Diante disso, esclarece Kant: “Mesmo uma inclinação

àquilo que é conforme ao dever – por exemplo à beneficência – pode certamente facilitar muito a eficácia das *máximas morais*, mas não pode produzir nenhuma” (2016, p. 156, grifo do autor).

A moral kantiana não afeta apenas a relação com a felicidade – o mundo dos fenômenos – mas também o problema de Deus. Estabelecer para si a máxima que prescreve o seguimento de Deus como única fonte da moralidade é um tremendo equívoco. O seguimento ao mandamento divino só se dá porque Deus e o próprio mandamento são racionais. Enfim, “a moralidade não resulta da fé, mas a antecede” (HÖFFE, 2005, p. 223).

3.3.2 O *factum* da razão

A autonomia da vontade, o imperativo categórico e a ideia do simplesmente bom são elementos fundamentais da teoria moral kantiana, mas são insuficientes. É preciso que haja um objetivo comum que sustente esses aspectos da moralidade a fim de superar definitivamente o ceticismo ético. Tal fundamento deve estar acima de origens raciais, períodos históricos ou culturais; ele existe apesar disso e é um *factum* da razão²⁴ (cf. HÖFFE, 2005, p. 222-223).

Para Kant a consciência moral não é uma ilusão humana, ou algo que é aceito sem grandes explicações. Pelo contrário, a consciência da lei moral é um *factum* porque é fato indiscutível que existe uma consciência da obrigação moral. Identificar os elementos da moralidade, o simplesmente bom, o imperativo categórico e a autonomia da vontade não é um esforço especulativo, em outras palavras, não é uma construção mental, mas são sustentadas pelo *factum* moral.

Contra o ceticismo, o *factum* da razão se estabelece como objetivo e indubitável. A esse conceito Kant apresenta um exemplo bem simples:

Suponha que alguém afirme que sua inclinação à volúpia seria para ele totalmente irresistível quando o objeto almejado e a oportunidade lhe estivessem presentes. **Pergunte então** se ele não controlaria sua inclinação caso uma força fosse erguida na frente da casa onde encontra essa oportunidade, para enforcá-lo logo depois de fruir sua volúpia. Não é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Todavia, pergunte-lhe, caso seu príncipe lhe ordenasse, sob ameaça da mesma pena de morte imediata, que fizesse um falso testemunho contra um homem honrado, a quem o **príncipe** quer muito arruinar sob pretextos escusos, se ele não consideraria como plenamente possível superar seu amor pela vida, por maior que esse possa ser. Talvez ele não ousará assegurar que o faria ou não, mas que isso seja para ele possível, ele tem de admiti-lo sem hesitar. Ele julga, portanto, que pode fazer algo porque ele está consciente de que deve fazê-lo e reconhece em si a liberdade que de outro modo, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida (KANT, 2016, p. 49, grifo do autor).

²⁴ Traduzido em português por *fato* da razão. Significa o que é evidente e indubitável.

Embora seja esperado que o homem escolha o amor a si mesmo, sobrevém-lhe uma incontestável possibilidade de escolher não levantar falso testemunho. O homem sabe que o falso testemunho é uma injustiça moral, portanto, é um fato da razão prática pura, eis o fundamento da moralidade. Contrariando a crítica sempre levantada contra Kant, o fato da razão não é um “dever ser” indiferente à vida, muito pelo contrário, ele se apresenta ao sujeito para que possa deliberar nas diferentes situações nas quais está inserido e, conforme o exemplo de Kant, saber que sempre é possível escolher porque a moralidade é um fato dado *a priori*.

Portanto, o *factum* da razão para Kant “[...] não precisa de nenhuma busca, nem de invenção; ele já está há muito tempo na razão de todos os homens, incorporado em seu ser, e é o princípio da moralidade” (*Ibidem.*, p. 139). Pelo exposto, não é preciso, diante de determinada situação, buscar a razão prática pura para depois agir. Ela já está aí e se apresenta todas as vezes que o agir contradiz as inclinações naturais mais imediatas.

De tudo o que foi abordado, fica claro que a liberdade é o eixo em torno do qual giram os diversos elementos que compõem a moralidade. Nas antinomias da razão pura, ainda na primeira *Crítica*, Kant demonstrou que é possível uma liberdade transcendental; enquanto, na *Crítica da razão prática*, apresentou o princípio autônomo como aquele que estabelece a verdadeira moralidade. E por fim, o *factum* da razão demonstra que a liberdade e a moralidade não são meras ideias, mas são um fato incontestável.

No entanto, todo esse esforço para fundamentar a moral com o mesmo rigor da ciência não teria sentido se o filósofo prussiano não lançasse ainda uma última questão: *o que me é permitido esperar?* Por meio do esforço de viver uma vida moral da melhor forma possível deve haver algo que continue o aperfeiçoamento humano ao infinito. É permitido *esperar* que exista um Ser capaz de garantir que os combates para se viver a razão prática pura não tenham sido em vão.

3.4 Fundamentações da existência de Deus

De acordo com a epistemologia kantiana, somente é possível estabelecer o conhecimento por meio da junção dos fenômenos com as categorias do entendimento. Dito isso, Deus não pode ser conhecido e muito menos ser fruto de uma prova empírica. É salutar que se diga que uma “prova” da existência de Deus não é possível se for considerada no âmbito da razão teórica de cunho demonstrativo - “juízos determinantes”.

Parece contraditório evocar uma nova prova da existência de Deus pelos argumentos expostos até o momento, pois de acordo com o primeiro e o segundo capítulo, Deus não é nem de longe um objeto do saber, do conhecimento objetivo. Todavia, a partir de agora será

apresentado o horizonte a partir do qual Deus é compreendido no pensamento de Kant. Quando no texto for usada a expressão “prova da existência de Deus”, não se trata de uma prova segundo o saber científico e, sim, de acordo com a esperança fundamentada filosoficamente que postula a existência de Deus. Assim, justifica-se o percurso deste trabalho, uma vez que, para compreender Deus como postulado, é fundamental entender o lugar da felicidade no horizonte da teologia filosófica de Kant.

A felicidade não é um fundamento, segundo o que foi abordado acima, para a moralidade. Contudo, Kant não é ingênuo, ele tem consciência de que todo ser racional finito almeja a felicidade. Nesse aspecto, sua filosofia prática pergunta pelo futuro e antecipa a filosofia da história de Fichte, Schelling e Hegel. “A pergunta pelo futuro prolonga-se na direção do que deve ser moral” (HÖFFE, 2005, p.269) ou daquilo que ainda o é. Depois de levantar o problema sobre o que é possível conhecer e o que se deve fazer, Kant abre a discussão sobre a maior das indagações do ser humano: o que é permitido esperar?

A terceira questão – qual seja, “se faço o que devo, o que posso então esperar?” – é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que o prático apenas conduz, como um fio condutor, à resposta da pergunta teórica, e, à medida que esta se eleva, à resposta da pergunta especulativa. Pois toda *esperança* se dirige à felicidade e é, com vistas ao prático e à lei moral, exatamente ao mesmo que o saber e a lei natural com relação ao conhecimento teórico das coisas. A esperança acaba por conduzir à conclusão de que existe algo (que determina o último fim possível) *porque algo deve acontecer*, e o saber, à de que existe algo (que atua como causa suprema) *porque algo acontece* (KrV B 833).

A moralidade, fundamentada por Kant, é o campo de reflexão que lhe permite perguntar, se um dia, esse “dever ser” se tonará eterno. Portanto, “a terceira pergunta fundamental abre a dimensão do futuro, da história, da interpretação da vida humana” (HÖFFE, 2005, p. 269). Nesse ponto já é possível vislumbrar o lugar de Deus na história dos homens. Aqui se coloca o problema da relação entre natureza – a realidade – e a moral, o “dever ser” típico dos entes racionais finitos. Enquanto pertence ao mundo natural, o homem é posto diante de sua própria natureza que o obriga a viver segundo o mundo dos fenômenos. Por outro lado, a racionalidade lhe permite escolher e viver a moralidade, assim como esperar ser digno de felicidade (cf. KANT, 2016, p. 163).

Para responder à pergunta *o que é permitido esperar*, Kant elabora uma filosofia da história e uma filosofia da religião. Ambas são formas complementares de responder a essa questão. Diferentemente de Hegel ou Marx, Kant não compreendeu a história da mesma forma que o conhecimento e o agir moral. Ele não desenvolve uma metodologia das ciências

históricas; está preocupado em considerar a história como objeto da filosofia prática (cf. HÖFFE, 2005, p. 271).

Em lugar de abordar os acontecimentos históricos como, por exemplo, o já citado terremoto de Lisboa, ou a Revolução Francesa, Kant está interessado em ler a história sob a ótica do homem racional prático. Kant sustenta a interconexão com a crítica da razão transcendental e pergunta se há um sentido na história. A moralidade – filosofia prática – pergunta sobre o sentido do agir humano na história e essa indagação não pode ser respondida pela história empírica. Em suma, Kant não está perguntando sobre fatos, mas se há um fio condutor que confira sentido à história.

Apesar de todas as atrocidades, Immanuel Kant indaga se há um sentido na história mundial (cf. KANT, Immanuel. *Ideia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 4). Mesmo que não seja possível conhecer objetivamente o princípio e o fim da história, também é verdade que a suposição de ambos não foi inventada. Nesse sentido, a procura é pelo início e o fim da história; sua gênese pode ser constatada como construção, e o fim pode ser projetado como ideia prática (cf. HÖFFE, 2005, p. 272).

Do ponto onde tudo começou não é possível saber através de uma fonte histórica. Kant utiliza imagens consagradas pela tradição cristã, para elucidar o momento em que o homem toma consciência de sua liberdade. Em *A religião dentro dos limites da simples razão*, esse primeiro início é o paraíso ou estado de natureza onde o ser humano não precisa escolher o que deve fazer, pois está envolto dentro de padrões fixos dos quais ele ainda não tem consciência (cf. KANT, Immanuel. *A Religião dentro dos limites da simples razão*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 288).

O paraíso é o lugar de felicidade plena, com a diferença de que falta ainda a faculdade de deliberar sobre os fenômenos. Quando o homem descobre que é diferente dos outros animais toma consciência de que é afetado por inúmeros desejos e é forçado a escolher entre permanecer sob o efeito deles ou se libertar. Nesse aspecto, para Kant, o pecado original consiste em se deixar guiar pelas paixões e sucumbir ao pecado.

O paraíso e o pecado original são para Kant o início da história da humanidade. Nessa ótica, o sentido da história é a passagem do estado de natureza para o da liberdade. A história é compreendida como progresso, ou seja, não um progresso da ciência ou da técnica, mas sim do desenvolvimento da faculdade humana de deliberar. A história vai progredindo no esforço humano de conviver em sociedade através da administração das liberdades.

A convivência entre os seres humanos toma forma no Estado de direito que põe fim ao despotismo e à barbárie entre os cidadãos. O sentido da história encontra-se na disposição dos homens de formarem Estados de direito fundamentados na justiça a fim de que todas as potencialidades humanas possam ser desenvolvidas. Essa convivência, intermediada pelo Estado de Direito, deve abranger o mundo inteiro para que a paz se estabeleça em escala global (cf. KANT, 2004, p. 10).

O desenvolvimento defendido por Kant não está em consonância com o otimismo ingênuo do esclarecimento, impulsionado principalmente pelas descobertas científicas. “Kant considera tais esperanças excessivas de progresso um delírio da razão. Ele rejeita a compreensão da História como história salvacionista, como consumação definitiva de todos os interesses e anseios sobre a terra” (HÖFFE, 2005, p. 274).

Posto isto, o desenvolvimento da história é pautado somente na justiça política estabelecida pela faculdade de coagir. Essa visão histórica é compreensível, pois Kant a elabora em relação ao que é externo ao homem e não em disposições interiores que levariam ao pleno desenvolvimento da moralidade. O progresso somente acontece na instituição de relações de direito segundo critérios da razão prática pura. Portanto, o máximo que o desenvolvimento da história pode alcançar é a fundação de Estados de direito e sua meta é a paz entre os seres humanos, o fim último da humanidade.

O contínuo avanço para o melhor, a decadência completa e a possibilidade de que tudo se mantenha como está são as três possibilidades acerca do desenvolvimento da história. Contudo, mesmo que os sinais apontem para uma dessas direções, não é possível saber qual desfecho será tomado, nem pela razão teórica ou pela prática. Só resta estabelecer a possibilidade do progresso do Direito seguindo um saber prático *a priori* da história. O Direito tem uma necessidade prática:

A concepção da História como um progresso do Direito rejeita o pensamento da ausência de sentido. Ela funda a confiança, a fé da razão de que a tarefa do homem de conviver segundo princípios racionais não é absolutamente irrealizável, que ao contrário a razão prático-jurídica pode efetivar-se (2005, p. 276).

O progresso do Direito é regido pela “natureza humana”, ou seja, todas as disposições naturais de uma criatura estão, de alguma maneira, destinadas a um desenvolvimento pleno e finalístico (KANT, 2004, p.5). Todavia, isso não ocorre no indivíduo, mas em sucessivas gerações por meio do gênero humano (KANT, 2004, p. 5-6). A cada geração há um novo

desenvolvimento através do uso da razão, o que confere sentido à história e possibilita acreditar, que por meio do Direito, o propósito da humanidade pode ser alcançado.

Kant não está plenamente de acordo com Hobbes que propõe o instinto como princípio vital humano. Também em relação a Locke acontece o mesmo. A sociabilidade é sem dúvida um princípio elementar no ser humano, mas não só ele. O filósofo faz então uma síntese entre as duas perspectivas e afirma que o ser humano tende a uma “*sociabilidade insociável*”. Ele vive em sociedade, mas o faz com certa resistência, o que ameaça constantemente a vida em comunidade (KANT, 2004, p. 8).

Isso acontece porque viver em sociedade ajuda no desenvolvimento das disposições naturais, entretanto, o homem tende a isolar-se porque quer fazer tudo segundo sua própria vontade, independentemente da resistência dos outros homens. Essa realidade pode ser observada nas guerras constantes que assolam a paz entre as nações. Contudo, a sociabilidade insociável revela a *providência* da natureza para levar o homem ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades. Através dessa resistência, Kant observa o despertar do homem para a cultura e a arte (cf. KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 42). Entretanto, ainda que seja uma garantia para o fim da história, a sociabilidade não permite prever que haverá um futuro baseado na paz perpétua. Enfim, mesmo com ressalvas, Kant se mantém otimista quanto à possibilidade de uma paz perpétua.

Depois de refletir sobre a compreensão de história como realização do Direito e da paz, a reflexão de Kant se volta para o problema último do homem: o que é possível esperar para além da história? Foi amplamente abordado neste trabalho que o conhecimento só é possível por meio das intuições sensíveis unidas às categorias do entendimento. A razão, em sua busca por compreender o todo, organiza o conhecimento em ideias, que, por sua vez, dão origem aos ideais. Tais ideais fazem parte de um horizonte não de conhecimento, mas, como Kant demonstrou, da razão pura prática. Observando o imperativo categórico, o sujeito vive de acordo com a moralidade, pois ele se deixa guiar pela vontade autônoma e isso lhe confere o direito de esperar algo além da história.

Essa *esperança* não está baseada na religião, mas no esforço de viver segundo a moralidade. Aquele que vive a moralidade na esperança de receber uma recompensa futura está equivocado. Como foi apresentado anteriormente, a ação moral não admite outro móbil senão o respeito pela lei moral. Na verdade, a moralidade conduz à religião e não o contrário. Em a *Religião dentro dos limites da simples razão*, a religião não é a base da moral, mas sua consequência (cf. KANT, 1984, p. 295).

Segundo essa compreensão, a função da religião pode induzir à repulsa da moral. O indivíduo pode se sentir forçado a escolher a moral autônoma e recusar a fé em Deus, ou viver sua religiosidade e rejeitar a possibilidade do princípio moral. Na verdade, a alternativa autonomia ou fé é um falso paradoxo. As posições que estabelecem a religião como base da moral ou que a religião é prejudicial à moral não condizem com a filosofia da religião kantiana.

Para compreender a religião do ponto de vista kantiano é preciso antes entender o conceito de *sumo bem*. A razão prática pergunta pelo fim último, pelo sentido do agir autônomo. Esse sentido é o *sumo bem* e pressupõe a existência de Deus e a imortalidade da alma. É importante frisar que Kant não pensa apenas a existência de Deus, mas a articula com a indestrutibilidade da pessoa. Homem e Deus constituem o horizonte de reflexão. A pessoa é valorizada do mesmo modo que a existência de um ser necessário que garante a “consoladora esperança” de um depois.

O *sumo bem* é discutido por Kant no segundo livro da *Crítica da razão prática* intitulado: “Dialética da razão prática pura”. Para Kant, da mesma forma que no uso especulativo a razão, também a razão prática possui uma dialética (cf. KANT, 2016, p. 143). A razão busca sempre a totalidade absoluta das condições para um determinado condicionado. Mas esse procedimento – segundo o que foi abordado no primeiro capítulo – revela-se impossível:

Pode-se encontrar em detalhe, na crítica da faculdade da razão pura, como é possível, no uso especulativo dessa razão solucionar aquela dialética natural e evitar o equívoco proveniente de uma aparência, de resto natural. No entanto, a razão em seu uso prático não se encontra em melhor situação. Ela busca, enquanto razão prática, para o praticamente condicionado – que se baseia em inclinações e na carência natural – igualmente o incondicionado, e certamente não como fundamento de determinação da vontade, mas antes, mesmo tendo sido dado – na lei moral – esse fundamento, como a totalidade incondicionada *do objeto* da razão prática pura, sob o nome de *sumo bem* (KANT, 2016, p. 144, grifo do autor).

A felicidade não deixa de ser pensada no sistema kantiano, mas não como fundamento da moral e sim como sua consequência necessária. Moralidade e felicidade não coincidem e o *sumo bem* é a possibilidade de esperar a felicidade quando se vive virtuosamente. A virtude, enquanto ação desinteressada, é o bem supremo e sua consequência é a felicidade. O virtuoso alcança então o bem que não se encontra em nenhuma particularidade da vida, mas está no horizonte onde a totalidade da existência encontra enfim sua realização plena. “A virtude e a felicidade constituem juntas a posse do *sumo bem* em uma pessoa [...]” (*Ibidem.*, p. 148).

Todavia, uma plena realização do sumo bem, ou seja, a conformidade total à lei moral, não é possível. Uma virtude dessa envergadura somente existe num estado de *santidade* e nenhuma criatura racional sensível é capaz de alcançá-la, com suas próprias forças. Pela finitude um ente racional sensível não pode ser plenamente santo, entretanto, na medida em que a santidade é uma exigência da razão prática é preciso admitir um *progresso* ao *infinito* que culminará na completa adequação do sujeito à lei moral (*Ibidem.*, p. 160).

O progresso ao infinito requer que a existência do mesmo ser finito racional perdure ao infinito, ou seja, é necessário *postular* a imortalidade da alma. Para Kant é indispensável o postulado da imortalidade a fim de que a moral não se degenere em mera complacência humana ou que haja o risco de se pretender à santidade plena prescindindo do progresso ao infinito (Kant, 2016, p. 161).

O progresso ao infinito é o estabelecimento total da virtude e está esclarecido que deve haver uma alma imortal. Entretanto, outro fator constitui o sumo bem, a saber, a felicidade. Como então deve ser resolvido o problema da felicidade? A felicidade, plena realização do sumo bem, não deve ser compreendida, vale reiterar, como a fundamentação da moral, mas é uma exigência desta. (*Ibidem.*, p. 163).

Por consequência, é necessário postular a existência de uma causa primeira da natureza e, portanto, o exato acordo da felicidade com a moralidade. Desse modo, Kant defende uma “prova” da existência de Deus, não de um ponto de vista teórico, mas prático:

Mas essa causa suprema deve conter o fundamento do acordo da natureza não só com a lei da vontade dos seres racionais, mas também com a representação dessa *lei*, na medida em que estes a colocam como *fundamento supremo de determinação da vontade*, e, portanto, não só com a moral segundo a forma, mas também com sua moralidade enquanto motivo desses seres, isto é, com a intenção moral. Portanto, o sumo bem só é possível no mundo na medida em que é admitida uma causa suprema da natureza, que tem uma causalidade conforme a intenção moral. Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma *inteligência* (ser racional) e a causalidade de um tal ser segundo essa representação de leis é a sua *vontade*. Portanto, a causa suprema da natureza, na medida em que ela tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa – por conseguinte o autor – da natureza, isto é, **Deus**. Ora, para nós era dever promover o sumo bem e, portanto, não era só uma autorização, mas também uma necessidade, como demanda ligada ao dever, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, tendo apenas lugar sob a condição da existência de Deus, liga inseparavelmente a pressuposição dessa existência ao dever, ou seja, é moralmente necessário admitir a existência de Deus (*Ibidem.*, p. 163-164).

É importante deixar claro que essa necessidade não é objetiva, mas apenas subjetiva, uma demanda da moralidade, mais precisamente de uma reflexão sobre a moralidade. Não quer

dizer também que a existência de Deus seja admitida a fim de estabelecer um fundamento para o dever pois, como foi amplamente desenvolvido por Kant, o único fundamento da moralidade é a autonomia da razão. “Pertence aqui ao dever apenas o empenho na produção e na promoção do sumo bem no mundo, sumo bem cuja possibilidade pode ser, portanto, postulada, mas que a nossa razão só considera pensável sob a pressuposição de uma inteligência suprema” (KANT, 2016, p. 164).

A concepção de Deus kantiana é estabelecida como demanda da razão prática, pois o sumo bem deve ser realizado em sua totalidade. A virtude deve ser alcançada como progresso ao infinito e daí resulta a santidade. Para que isso ocorra é necessário admitir que existe uma alma imortal. O sumo bem requer também a felicidade do ser moral. No mundo dos fenômenos, nada pode garantir a plena felicidade do ser racional finito. É imperativo que exista também um ser infinito que garanta a felicidade ao virtuoso.

As escolas gregas se equivocaram sobre o sumo bem. Ao invés de postular a existência de um ser transcendente, encerram apenas na liberdade a possibilidade de realização dele. Certamente acertaram ao unir a vontade com a liberdade, mas não houve uma ligação suficiente que fundamentasse a exigência última da razão prática. Nesse caso, houve uma ênfase inadequada sobre a faculdade moral do homem (*Ibidem.*, p. 165). O outro aspecto negligenciado por determinadas filosofias gregas, dentre elas a estoica e a epicurista, foi o problema da felicidade: tentaram encontrá-la ora nos fenômenos, ora por meio de um autocontentamento exagerado.

O cristianismo, por sua vez, ofereceu um conceito de sumo bem que vem ao encontro da razão prática. O conceito de Reino de Deus contém em si a esperança de um progresso ao infinito como condição de conciliar a natureza e a moral. A lei moral não promete nenhuma felicidade, mas a doutrina cristã preenche essa lacuna mediante um autor santo que possibilita o cumprimento do sumo bem por meio da garantia da felicidade (*Ibidem.*, p. 166-167).

*A santidade da moral já lhe é instruída nessa vida como norma, mas o bem-estar que lhe é proporcional, a bem-aventurança, é representada como alcançável apenas na eternidade, porque a santidade tem de ser sempre o arquétipo de sua conduta em cada situação e o progresso em direção a ela é possível e necessário já nessa vida, ao passo que a bem-aventurança, sob o nome de felicidade, não pode ser de modo algum alcançada nesse mundo – no que depende de nossa capacidade – sendo por isso adotada unicamente como objeto da esperança (*Ibidem.*, p. 167, grifo do autor).*

Para o filósofo, a moral cristã não estabeleceu um princípio teológico, uma heteronomia, mas, sim, a autonomia da razão prática pura, pois o conhecimento de Deus e de

sua vontade, em lugar de ser o fundamento da lei, é unicamente a obtenção do sumo bem. Diante disso, o dever é o único móbil para o cumprimento da lei e sua observância tem por consequência a felicidade plena (*Ibidem*, p. 167).

A nova possibilidade de acesso ao ente transcendente, inaugurada por Kant, conduz inevitavelmente à religião. Esse é um movimento que se inicia com a lei moral, que através do conceito de sumo bem, permite reconhecer o ser supremo como santo e bom. Se os mandamentos são aceitos é porque o sujeito compreende que eles só podem vir de uma vontade moralmente perfeita, ao mesmo tempo, onipotente e onipresente. (*Ibidem*, p. 168).

Kant é enfático ao estabelecer que não é o medo ou a esperança o fundamento do móbil da ação, apenas o dever. Se eles fossem princípios, inviabilizariam o estabelecimento de uma moral universal e necessária. Nesses termos, Kant argumenta que a existência de Deus deve ser postulada, ou seja, é imperativo que seja reconhecida não pelo medo ou pelo gozo e, sim, pela ligação necessária entre moral e sumo bem. O sumo bem só se realiza no progresso infinito à santidade e a felicidade é garantida por Deus pelo cumprimento do mandamento moral.

Dentro do horizonte da liberdade, Deus é inserido como *a posteriori*, ou seja, ele está dentro de um cenário não como fonte de uma lei que deve ser obedecida cegamente. Há, na verdade, um reconhecimento, por parte do sujeito autônomo, de que o ser supremo é a completude absoluta da moralidade por meio da doutrina do sumo bem. Ele não é matéria para o conhecimento fenomênico, pois está fora de uma experiência possível, todavia, é necessário que exista, para garantir não a felicidade dos seres racionais, mas, sim, do sumo bem.

Mesmo com essa exaustiva proposição da existência de Deus, Kant não está satisfeito. Ele percebe um abismo entre natureza e moralidade, ou seja, há uma lacuna entre o querer ser feliz e o exercício da liberdade. Os dois mundos estão, de certa forma cindidos, pois mesmo postulando a existência de Deus, falta ainda uma argumentação onde o ser supremo estabeleça definitivamente uma ponte entre os dois mundos.

Diante disso, Kant também aborda o problema de Deus na conclusão da *Crítica da faculdade de julgar*. Na terceira crítica Kant denomina expressamente que a existência de Deus é uma prova. Ele utiliza essa nomenclatura no parágrafo 87 da referida obra da seguinte maneira: “**Da prova moral da existência de Deus**” (KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2016, p. 344 (Coleção Pensamento Humano)).

A *Crítica da faculdade de julgar* revela grandes dificuldades tanto pelo seu caráter sistêmico quanto por ser um escrito que foi, de certa forma, negligenciado pela tradição filosófica posterior. Não obstante esses empecilhos, a terceira *Crítica* examina aspectos

essenciais como a relação entre a natureza e a moral, o belo e o sublime, a arte e o gênio, além de abordar o mundo do orgânico e a unidade dinâmica de toda natureza. A faculdade de julgar tenta pensar o particular de um ponto de vista universal (*Ibidem*, p. 20). Enfim, a última *Crítica* tenta restabelecer, por meio de uma conciliação entre natureza e liberdade, o pensamento voltado para fins, a *teleologia*. O que interessa para este trabalho é a conciliação entre natureza e moral que possibilita, pelo menos em princípio, assumir uma causa moral do mundo, ou nas palavras de Kant, um “autor do mundo” (*Ibidem*, p. 347).

Essa forma de pensar foi solapada pela Idade Moderna principalmente por filósofos como Hobbes, Galilei, Newton, Bacon, La Mettrie entre outros. Para eles, a natureza é regida por causas mecânicas de causa e efeito. Mesmo assim, Kant não deixa de dar grande valor ao pensamento teleológico. É falso, portanto, pensar que Kant tenha exilado da ciência e da filosofia o pensamento orientado por fins.

É possível concluir, por influência da *Crítica da razão pura*, que Kant tenha resgatado essa forma de pensar filosófica como uma herança de seu período pré-crítico. Muito pelo contrário, pensar de um ponto de vista finalístico também faz parte da crítica transcendental da razão. Apesar de seu caráter subjetivo, os juízos teleológicos perpassam os principais escritos de Kant. Na *Crítica da razão pura*, as ideias regulativas estão comprometidas com o fim racional de uma completude de todo o conhecimento. A *Crítica da razão prática*, por meio dos postulados, estabelece a ideia teleológica de felicidade. Na filosofia da História e do Direito, Kant vê um *sentido* da história cujo fim é a paz perpétua. Todavia, é na *Crítica da faculdade de julgar* que Kant obtém o ponto mais elevado do pensamento teleológico.

Segundo Kant, a filosofia se divide em teórica e prática; enquanto a filosofia teórica investiga o mundo dos fenômenos por intermédio dos conceitos do entendimento puro, a filosofia prática discute a ação por meio do conceito de liberdade da razão pura. Aqui se encontra o ponto de efervescência da cisão entre mundo fenomênico – mundo natural – e mundo moral – inteligível. Para o filósofo prussiano, essas duas realidades não podem coexistir separadamente, pois a liberdade se dá no mundo dos sentidos. Na tentativa de superar o abismo entre mundo natural e mundo moral Kant tentará uma mediação.

Essa mediação é possível por meio da faculdade de julgar que estabelece a ligação entre entendimento e razão prática. É importante salientar que essa “síntese” não se dá em nível teórico. Kant investiga, na terceira *Crítica*, sua validade *a priori*. Não cabe aqui desenvolver todas as conclusões da *Crítica do juízo*, mas apenas apresentar o complemento à questão da existência de Deus, através do conceito de teleologia desenvolvido pelo filósofo.

Antes de prosseguir, é importante retomar o que Kant chama de *juízo*. Para ele existem dois tipos de juízos: *juízos determinantes* e *juízos reflexivos*. Os primeiros estão presentes em toda a *Crítica da razão pura*. Nesse tipo de juízo estão incluídos tanto o particular quanto o universal. O múltiplo advindo da sensibilidade – o múltiplo sensível – é o particular e o universal são as categorias do entendimento. Esse juízo é chamado de determinante porque *determina* teoricamente o objeto. No segundo caso só o particular é dado sendo que o universal deve ser “procurado” por mediação do juízo (cf. KANT, 2016, p. 28). Aqui se encontra a ideia de finalidade que é análoga às ideias da razão presentes na primeira *Crítica*.

A teleologia kantiana permite pensar uma causa inteligente do mundo e esse modo de pensar fica tangível na seguinte passagem da *Crítica do juízo*:

Há uma *teleologia física* que fornece à nossa faculdade de julgar que reflete em termos teóricos argumentos suficientes para assumir a existência de uma causa inteligente do mundo. Mas também encontramos em nós mesmos, e mais ainda no conceito de um ser racional dotado de liberdade – sua causalidade – em geral, uma *teleologia moral*, a qual, no entanto, na medida em que a relação a fins pode ser determinada em nós *a priori* juntamente com a sua lei e, portanto, conhecida como necessária, não necessita de uma causa inteligente fora de nós para essa legalidade interna; do mesmo modo como não precisamos, no que concerne àquilo que encontramos de conforme a fins nas propriedades geométricas das figuras – para todo tipo de exercício artístico – olhar para além delas em busca de um entendimento inteligente que as houvesse dado às figuras (*Ibidem*, p. 344-345).

Kant nessa passagem esboça sua tentativa de conciliar natureza e liberdade com o intuito de encontrar uma conexão que oriente para a possibilidade de se pensar a existência de Deus (*Ibidem*, p. 345). A lei moral é uma obrigação em si mesma, ou seja, em seu uso prático independe de um fim material – empírico – para que seja cumprida. Por outro lado, ela determina os seres racionais ao bem mais elevado, a felicidade. Como conclusão, deve haver a concordância da lei moral com a dignidade de ser feliz.

Até esse ponto, aparentemente, o pensamento segue sem grandes problemas. Todavia, Kant identifica um abismo entre teleologia e moralidade, entre razão prática pura e natureza. Como isso ocorre? Para Kant o supremo bem físico possível no mundo é a felicidade. Mas por que está aqui um problema de natureza? Kant entende natureza, nesse sentido específico, como a vontade humana irresistível de querer ser feliz. Se por um lado a moralidade é *factum*, ou seja, deve ser guiada apenas pela razão, o homem também é governado por fins (cf. KANT, 2016, p. 347).

Em seu aspecto natural o homem merece ser feliz, mas para ser livre, sua faculdade de agir segundo leis racionais que orientem para uma ação independente de móveis externos, exige uma ação sem finalidade. Kant sintetiza esse problema do seguinte modo:

[...] é impossível, dadas as capacidades de nossa razão, representarmos essas duas exigências do fim derradeiro, que nos é dado pela lei moral, como *conectadas* por causas meramente naturais e adequadas à ideia do fim derradeiro assim pensado. Assim, o conceito da *necessidade prática* desse fim, pelo emprego de nossas forças, não é compatível com o conceito teórico da *possibilidade física* de sua efetivação, se não conectarmos à nossa liberdade uma outra causalidade – um meio – que não a da natureza (*Ibidem*, p. 347).

Diante disso, Kant abre espaço para a possibilidade de conciliação entre natureza e liberdade que consiste em estabelecer uma causa externa ao mundo. Para ele, essa causa seria um autor do mundo que, não fugindo da lei moral – que não admite nenhum móvel externo para ser realizada – põe ao ser humano um fim que não entre em contradição com a moralidade. Segundo essa linha de raciocínio, aqui está mais uma prova, segundo Kant, de que Deus existe (*Ibidem*, p. 348).

Estaria Kant entrando em evidente contradição com seu pensamento? Em vários momentos ficou claro que, para o filósofo de Königsberg, o conhecimento de uma causa que ultrapasse uma experiência possível é inválido desde o princípio. Vale lembrar, antes de mais nada, que Kant está argumentando por meio de juízo reflexionante, ou seja, a faculdade de julgar teórico-reflexionante – a teleologia física – prova suficientemente de que a natureza aponta para uma finalidade, ou seja, uma causa inteligente do mundo (*Ibidem*, p. 353).

Kant estabelece uma síntese entre teleologia física e teleologia moral de modo que essa forma de argumentar sobre a existência de Deus ganha novos contornos, enfim, se apresenta mais sólida:

Para a faculdade prática, a teleologia moral tem o mesmo efeito através do conceito de um fim derradeiro que ela é forçada a atribuir à criação do ponto de vista prático. A realidade objetiva da ideia de Deus como autor moral do mundo não pode, pois, ser demonstrada *apenas* por fins físicos; se, entretanto, o conhecimento destes está ligado ao conhecimento do fim moral, então eles são – devido à máxima da razão de buscar a unidade dos princípios tanto quanto seja possível – de grande importância para ajudar a estabelecer a realidade prática daquela ideia através da realidade que ela já tem para a faculdade de julgar do ponto de vista teórico (KANT, 2016, p. 353).

Kant adverte que, por meio do raciocínio até aqui desenvolvido, há um risco evidente de tratar essa prova da existência de Deus do ponto de vista antropomórfico. O filósofo é

enfático ao afirmar que mesmo se postulando a existência de Deus por meio de uma fé moral e também, por auxílio dos juízos reflexionantes, Deus só pode ser pensado por analogia. Kant salienta mais uma vez que a experiência – a razão teórica – não possui elementos suficientes para demonstrar sua existência. Por isso, esclarece: “o propósito de utilizá-lo [o conceito de existência de Deus] não é, de resto, querer determinar a sua natureza, para nós inatingível, mas sim determinar a nós mesmos e à nossa vontade em conformidade com ele” (*Ibidem*, p. 354).

Portanto, Deus não é pensado segundo os juízos determinantes na medida em que ele é um princípio regulativo para a faculdade de julgar reflexionante e escapa, dessa forma, de um enquadramento segundo as categorias do entendimento. Kant pretende convencer o cético sobre a existência de um ser transcendente ou, pelo menos, pensar a possibilidade prática dela. Enfim, para Kant, pensar essa possibilidade de Deus não é um argumento objetivo, mas subjetivo e suficiente para seres morais.

A fundamentação da existência de Deus recebe uma argumentação completar. O juízo reflexionante aponta para uma inteligência externa ao mundo. Se, por um lado, o juízo reflexionante pode apenas apresentar uma teleologia que aponte na direção de Deus, a moral vem como auxílio para comprovar essa tese. Deus então é o elo entre o mundo físico humano de aspiração à felicidade com o mundo humano que reconhece, por meio da moralidade, que há um Deus. Em suma, a existência de Deus garante especial comunhão entre natureza e liberdade.

CONCLUSÃO

Após esse longo percurso pela abordagem da prova da existência de Deus, compreendem-se melhor as razões pelas quais Immanuel Kant se tornou incontornável, não apenas para a reflexão filosófica, mas para o pensamento de modo geral. Kant trouxe uma nova sistematização e síntese à filosofia moderna oferecendo novos horizontes para o pensar. Essas possibilidades abriram caminho para a reflexão científica, o direito, a ética, a educação, a estética, a antropologia filosófica, a história, a religião e, é claro, a metafísica.

Obviamente, pela demanda da dissertação, apesar dos outros temas estarem incluídos, a metafísica foi o elemento mais abordado do legado kantiano. É preciso considerar que Kant, por sua agudeza de ir à raiz das questões por meio de seu método crítico, não dispensou de forma alguma a filosofia primeira do seu projeto filosófico. De todas as perguntas elaboradas pelo autor, o questionamento sobre o fim último do homem, ao lado da ética, foram os temas de seu maior interesse.

O projeto filosófico kantiano considera os vários aspectos existenciais, e a questão de Deus, que também diz respeito à dimensão humana de abertura ao transcendente, não é diminuída. Todavia, apesar de seu apreço pela temática, Kant pôs limites ao conhecimento e, por consequência, Deus está incluído nessa nova metodologia de se pensar a metafísica. Mesmo assim, mais uma vez, é importante concluir que, definitivamente, o ente supremo não é banido do sistema, apenas recebe uma nova significação.

Deus, nesse primeiro momento, “existe” como necessidade da razão humana, serve ao propósito de vislumbrar uma totalidade mesmo que não possa ser conhecida; enfim, impele o homem no caminho para a ciência. Deus é horizonte inalcançável, destituído de realidade objetiva; está posto como ideia da razão a serviço do progresso da ciência. A própria física contemporânea busca um início do cosmo, como por exemplo a teoria do “big bang”. Há nessa tese uma busca pelo fundamento inicial do universo e não é forçoso concluir que esse procedimento comprova a descoberta de Kant sobre a ideia do ser divino como estímulo constante para o progresso do saber.

O pensamento de Immanuel Kant sobre a existência de Deus mostra-se coerente com a nova forma de abordar a realidade: o conceito teórico do mundo fenomênico. Contudo, apesar do apelo moderno, o filósofo de Königsberg não interrompe sua busca pelo transcendente. Abre a perspectiva de pensar sobre Deus partindo do ser humano. O homem se torna o parâmetro para a interrogação da possibilidade real da existência de Deus.

Ao fim desta longa abordagem da questão de Deus, é possível identificar certo otimismo na concepção antropológica kantiana. Apesar de ressaltar a finitude e as limitações epistemológicas do ser humano, o filósofo ainda é capaz de reconhecer nele uma grandeza que o diferencia dos outros animais. Por isso, quando Kant enfatiza a temática sobre o ser supremo, também ressalta essa busca humana que o torna singular. Finitude e grandiosidade estão presentes no mesmo ser.

Retomando o tema de Deus, este perpassa as principais obras do pensador alemão. Isso demonstra, uma vez mais, que a metafísica não é secundária no projeto kantiano e está posicionada firmemente como um dos alicerces de sua filosofia. Já na *Crítica da razão pura*, Kant conclui que Deus é um conceito de suma importância para o progresso do conhecimento. Ele é uma ideia unificadora que permite ao homem avançar na busca incessante de novas descobertas científicas.

Todavia, a crítica kantiana, apesar de sua intenção primordial de promover “uma metafísica saudável”, não deixou de causar uma interpretação negativa por parte dos pensadores posteriores ao seu pensamento. Filósofos como Feuerbach, Schopenhauer e Nietzsche foram diretamente influenciados pela *Crítica da razão pura*. Kant certamente tinha consciência de que sua filosofia afetaria o modo de pensar a realidade física e suprafísica. Deste modo, a primeira *Crítica* preparou o caminho para reposicionar o problema da existência de Deus em seu sistema filosófico. Todavia, é necessário admitir que Deus perde, na obra kantiana, seu lugar de proeminência em relação à ótica religiosa e também filosófica. Qual seria o teor dessa importância diminuída? Da natureza de Deus ou dos sistemas criados pelos homens?

Certamente, Kant critica a tentativa de transformar Deus em mero produto da razão e lhe confere um destino mais nobre, ou seja, ele escapa à razão pura, mas é admitido no mundo da razão prática. O filósofo alerta para o uso impróprio da razão e recoloca o problema de Deus em outro nível. O conceito é a capacidade do intelecto de captar o tempo e o espaço no momento dado. Ora, pode-se dizer que Deus escapa essa dinâmica humana.

Nesses termos, é preciso elaborar uma pergunta: para Kant, Deus criou o ser humano míope, ou seja, incapaz de conhecer o ser divino por meio de sua inteligência? Definitivamente, não é esta a posição do filósofo. Deus está para além do fenômeno e a razão o postula, na medida em que o ser humano entra no campo da moralidade. Deus é então exigido pela razão prática, lugar de excelência onde o homem se autorrealiza em sua abertura ao outro e a Deus.

Nesses termos, a razão teórica está apta para continuar no aprimoramento da ciência tendo como estímulo o ideal transcendental, e Deus tem seu lugar de destaque na razão prática.

Kant tenta então devolver à metafísica o rigor que lhe cabe permitindo que Deus passe por uma “experiência” de reflexão que se efetiva por meio da práxis humana. De simples ideia, Deus torna-se a condição de possibilidade para a realização dos seres racionais finitos dotados de razão prática pura.

Portanto, a metafísica é recolocada no cenário filosófico sob a condição de superar um caminho baseado em meros conceitos. Evidentemente, são questionáveis as intuições kantianas a respeito da existência de Deus, embora não se possa diminuir sua importância para a filosofia da religião. De fato, mesmo que o homem, através de sua racionalidade, seja o protagonista da construção de sua história, a pergunta sobre o fim último continua intacta em sua importância.

Não é possível então, após feito esse percurso, negligenciar a terceira pergunta filosófico-existencial de Kant: *o que me é permitido esperar?* Ora, aqui está o ponto de encontro das diversas aspirações humanas. Depois de saber quais são os limites para o conhecer e o que se deve fazer, o homem dispõe seu intelecto para aquilo que ultrapassa os limites de uma experiência possível. Deus não é provado segundo a metodologia científica, mas é posto pela própria necessidade da razão humana de ir adiante em sua busca pelo ser divino e conferir sentido à vida.

Após conscientizar-se sobre os seus limites para o conhecer – o homem visto segundo a temporalidade e a espacialidade – e depois de se descobrir como ser guiado pela razão prática pura, o terceiro momento é uma síntese dos dois primeiros. Caminhando entre os fenômenos, exercendo a liberdade na construção de seu próprio *ethos*, o ser humano se projeta para o infinito.

Kant não tolhe as asas desse ser que escolhe sair do conforto de sua natureza mais imediata para se aventurar nas sendas do mundo sempre em busca de sua abertura primordial ao ser transcendente. Kant ensina então que é típico do homem buscar a transcendência e, sem tal dimensão, ele detecta certa incompletude diante da realidade que lhe sobrevém a todo momento. Nesse ponto, não há espaço para que a fé em Deus seja apenas um conforto para a miséria humana. Vimos que é o ser humano que constrói seu modo de estar no mundo. Ele põe para si mesmo o que deve fazer de acordo com a moralidade. Deus vem depois e não antes, como se fosse uma “muleta” para o caminhar humano.

Deus perde seu estatuto de promotor de normas e é estabelecido no horizonte escatológico. Por tal motivo, pode-se indagar o filósofo se sua pretensão seria de proteger a metafísica de ataques futuros ou se, por meio de sua acurada crítica filosófica, intentaria promover o “verdadeiro” conceito de Deus frente ao palavreiro metafísico de seu tempo. Não

são perguntas lançadas ao vento, mas o esforço filosófico de Kant, pelo menos, livrou a metafísica de seu maior mal: tentar encerrar a metafísica dentro de meros conceitos.

Contudo, apesar do reconhecimento do esforço kantista para salvaguardar a existência de Deus, também é importante abrir o flanco para possíveis críticas ou aperfeiçoamentos do modelo kantiano para se provar a existência de Deus. Diante de tudo o que foi dito, não haveria então outra possibilidade de acesso ao ser transcendente para além de uma experiência possível? Mesmo que Kant tenha dado essa resposta por meio do conceito de exigência da razão prática, ainda é bastante limitada a “experiência” de abertura para o transcendente.

O Deus kantiano, apesar de ir de encontro à ideia metafísica da razão, continua sendo apenas racional. De fato, um dos atributos de Deus na tradição cristã é a de ser inteligente que penetra todas as coisas. Mas o Deus racional kantiano tem apenas uma face, a já citada racionalidade da razão prática. O filósofo alemão tentou livrar a metafísica de seus males negando o conhecimento de Deus pela razão teórica, mas ao mesmo tempo, corre-se o risco de encerrar Deus em outro tipo de racionalismo, a saber, a razão prática pura.

Posto isso, como fica a vivência do transcendente fora do sistema racional kantiano? É possível chegar ao ideal – personificado – do divino por outra via, distinta das exigências epistemológicas de unidade ou das exigências práticas de uma realização efetiva da felicidade? É fato que Kant abre espaço para a constatação de uma transcendência na experiência estética, mais especificamente na categoria do sublime, cujos “objetos” nos permitem ultrapassar os limites das formas fenomênicas e, de certo modo, nos aproximar experimentalmente de certas ideias da razão. Contudo, o sentimento do sublime ainda é desencadeado por uma intuição, mesmo que esta seja logo transcendida. Haveria algum espaço para uma experiência mística, na qual o experimentado não é propriamente uma intuição? O tema, por um lado, mostra-se complexo devido às nuances contidas na mística e em seus relatos. Além disso, é forçoso pôr sobre os ombros de Kant tantas demandas. É válido lembrar que ele não está na posição de um teólogo, mas de um filósofo que pensa os conceitos de seu tempo e os desenvolve em direção distinta à que hoje esperaríamos.

Mesmo admitindo a acentuada racionalidade divina trazida pela obra do filósofo, é possível entender a profundidade de seu pensamento e dele extrair a possibilidade de Deus. Por exemplo, quando se lê a *Crítica da razão pura*, é admissível, pelo menos no nível do pensamento, defender a existência de Deus porque, conforme a conclusão desse escrito, não é possível afirmar categoricamente a existência de Deus dentro dos limites da razão pura, mas também é verdade que não é possível negá-la.

Por mais árdua que seja, a leitura do filósofo de Königsberg continua legítima para se pensar o problema de Deus nos tempos atuais. O tema do divino segue em alta e, certamente, Kant se surpreenderia com o fato de que, após 200 anos, há mais templos e lugares dedicados a Deus do que escolas, hospitais, teatros, cinemas ou qualquer outra coisa que não esteja diretamente ligada ao religioso.

O mundo passa pela revalorização do sagrado, mas é necessário criticar o modo como se dá essa “valorização”. A tendência atual é novamente aquela combatida pelo filósofo: Deus e sua vontade são conceituados de todas as formas possíveis. No mundo hodierno, a crítica se dirige não a uma metafísica especulativa, mas à linguagem religiosa que pode justificar qualquer postura, inclusive a exclusão do outro, sob a égide de um conceito de Deus que justifique tais práticas. Nesse caso, o que vale é falar de Deus, sem a devida crítica pessoal. Além disso, recorrer a leis tidas como sagradas ou a normas estabelecidas por líderes religiosos para pautar a própria conduta permanece como uma postura vigente em pleno século XXI, deslocando o sujeito de sua desejável autonomia. Sem dúvida, existem muitas pessoas que buscam uma sincera experiência do sagrado que as leve de fato a um nível mais elevado de existência; entretanto, nada impede que se lance um olhar crítico sobre o fenômeno religioso atual.

Nesse sentido, a fé moral kantiana está intrinsecamente ligada a uma prática que pensa o outro como fim e nunca como meio, ou seja, não significa absolutamente nada crer em Deus, se a prática da moralidade não condiz com a exigência da razão prática pura. Kant deslocou o conceito de Deus como mero conhecimento para o âmbito da moralidade, ou seja, crer em Deus passa pelo reconhecimento de que o homem carrega dentro de si uma fé moral que está perpassada pela ação que pensa o outro como fim e não como meio. Portanto, o Deus kantiano, por mais críticas que possam ser levantadas, está associado a uma postura de vida que pensa sempre o outro, ou seja, mesmo sendo racional, a fé em Deus culmina numa atitude humanizante.

É ainda digno de ser lembrado que a nova prova da existência de Deus esteja atrelada à felicidade. Ao contrário da crítica comum, Kant tem sensibilidade suficiente para admitir que essa demanda é inerente ao ser humano. Isso quer dizer que a felicidade plena humana se dá quando ele deixa de tentar encontrá-la na infinidade de fenômenos, e se permite acreditar que semente a encontrará em sua dimensão de abertura, nas palavras de Rudolf Otto, no “totalmente outro”.

Enfim, Kant nos convida a acreditar na existência de Deus em sua dimensão futura, mas que já começa a se manifestar por meio da ação do sujeito que se esforça em praticar a moral.

O futuro é trazido para o presente e novamente devolvido para a dimensão para além do tempo-espço. Cabe ao ser humano escolher, de acordo com a razão, se viverá a dimensão da moralidade utilizando-se de seu máximo empenho ou se negligenciará essa possibilidade vivendo a esmo. Prescindindo de Deus, o homem pode, mesmo assim, construir a si mesmo, mas O pressupondo, pode esperar Nele sua plena realização como ser humano que vive segundo a moralidade. A fé na existência de Deus não se dá por meros conceitos, mas no cumprimento da razão prática pura.

REFERÊNCIAS:

AQUINO, Tomás de, Santo. *Suma Teológica*. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980.

_____. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Sulina, 1990.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução: Dr. Vicente Félix de Queiroz. 2.ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural. 1996 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

ESSEN, Georg; MAGNUS, Striet (Eds). *Kant e a Teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2003. (Coleção Textos filosóficos; 52).

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os pensadores).

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Coleção Os Pensadores).

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três críticas*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

HÖFFE, Otfried. *Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HULSHOF, Monique. *A 'coisa em si' entre teoria e prática: Uma exigência crítica*. 2011. 197 p. Tese (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

ORTS, Adela Cortina. *Dios en la filosofía transcendental de Kant*. Salamanca: Universidade Pontificia, 1981.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

R. LICHT DOS SANTOS, Paulo. Carta de I. Kant a Marcus Herz. **O que nos faz pensar**, [S.1.], v. 21, n. 32, p. 35-42, dec. 2012. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/373>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

SAINATI, V. Antinomia. In: ENCICLOPEDIA Filosofica. Milano: Bompiani, 2006, v. 1.

SANTINELLO, G. Paralogismo. In: ENCICLOPEDIA Filosofica. Milano: Bompiani, 2006, v. 9.

SANTO ANSELMO. *Proslógion*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SMITH, Plínio Junqueira. *Dez provas da existência de Deus*. 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2012.

VOLTAIRE. *Cândido, ou, O otimismo*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *A Religião dentro dos limites da simples razão*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2016, p. 344 (Coleção Pensamento Humano)

_____. *Crítica da razão pura*. De Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015).

_____. *Crítica da razão prática*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2016 (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Ideia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Coleção Textos Filosóficos).

_____. *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Coleção Textos Filosóficos).

KUHN, Thomas. *The Copernican revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

XENÓFANES. *Fragments*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.