

# Deus na Crítica da Razão Pura

## Introdução

Kant exerceu influência decisiva sobre a filosofia posterior. Concretamente a questão de Deus já não pode ser posta sem passar pelo filósofo do Königsberga.

É na *Crítica da Razão Pura* que formula as perguntas célebres: «Todo o interesse da minha razão (tanto especulativo como prático) se reduz às três perguntas seguintes: 1.º *Que posso saber?* 2.º *Que devo fazer?* 3.º *Que é que tenho a esperar?*»<sup>1</sup>. Na Introdução à *Lógica*, às três perguntas acrescenta uma quarta: «O que é o homem?», continuando: «A Metafísica responde à primeira pergunta, a Moral à segunda, a Religião à terceira e a Antropologia à quarta. Mas, no fundo, todas podem ser atribuídas à Antropologia, porque as três primeiras perguntas relacionam-se com a última»<sup>2</sup>. Como nota Jean Lacroix, «a palavra 'homem' aqui substitui a palavra 'razão'»<sup>3</sup>. Há, pois, na multiplicidade da obra kantiana, um desígnio unitário, que é o da marcha infinita do homem na efectivação do reino dos fins, supremo objectivo da razão. Neste sentido, Deus, como Ideal incondicionado e absoluto da razão, está sempre presente no horizonte da investigação kantiana.

É certo que Kant vai concluir que não é possível a demonstração científica da existência de Deus. Mas, como bem observa Hans Küng, «por detrás da crítica de Kant, não se esconde, como muitas vezes se julga, uma atitude de resignação nos assuntos da razão, mas,

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure* (Tradução de J. Barni, revista e corrigida por P. Archambault), Paris, 1944, II, p. 273.

É a tradução seguida, neste trabalho. Por uma questão de comodidade, a indicação das páginas será feita no próprio corpo do texto e não em nota, referindo também se se trata do 1.º ou 2.º volume.

<sup>2</sup> Emmanuel Kant, *Logik*, Einleitung, em *Werke*, Wiesbaden, 1958, p.448.

<sup>3</sup> Jean Lacroix, *Kant e o Kantismo* (Tradução de Maria Manuela Cardoso), Porto, s/d, p. 15.

pelo contrário, a fundada convicção ético-religiosa da necessidade de colocar limites à razão»<sup>4</sup>. É o próprio Kant que escreve, na *Crítica da Razão Pura*: «Tive, pois, que suprimir o *saber*, para lhe substituir a *crença*» (I, p. 28). Deus é uma exigência da razão prática.

Sigamos, pois, o itinerário de Kant, limitando-nos embora à *Crítica da Razão Pura*, de cuja publicação este ano se comemora o segundo centenário.

### I. Ponto de partida de Kant: a revolução copernicana e o criticismo

Kant encontra a filosofia dividida entre duas correntes — o racionalismo e o empirismo —, que a levavam ao impasse. Os racionalistas consideravam a razão como única fonte do conhecimento verdadeiro. Este consiste na análise das ideias inatas e na dedução, a partir delas, de toda a realidade, seguindo o modelo matemático. Caía-se assim no dogmatismo, cuja expressão máxima é «o ilustre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos» (I, p. 31), que reduzira inclusivamente o princípio de razão suficiente de Leibniz ao princípio de não-contradição. Ora, por esta via, que procede por análise de conceitos, a metafísica não justifica a realidade (daí, não obter o consenso entre os seus cultores), a ciência não explica a sua adequação à experiência.

O próprio Kant, que fora formado na escola leibniziano-wolffiana e que, por outro lado, estudara a ciência, concretamente newtoniana, que se impusera, confessa nos *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*: «foi a advertência de David Hume que primeiramente interrompeu, há já muitos anos, o meu sono dogmático e que deu uma orientação completamente diferente às minhas investigações no campo da filosofia especulativa»<sup>5</sup>.

De facto, para o empirismo inglês (Locke e sobretudo Hume), a única fonte do conhecimento é a experiência. Mas, é evidente que, pela experiência, a metafísica não é possível, e não se explica o carácter universal e necessário da ciência. Hume desembocara no cepticismo:

«O resultado de toda a filosofia é a observação da cegueira e da debilidade humana, que se nos apresentam a cada instante, por muito que tratemos de iludi-las ou evitá-las»<sup>6</sup>. Hume afirmava concretamente que a noção de causa não é *a priori*, mas provém apenas da experiência e do hábito. Assim, a metafísica tornava-se pura ficção, e a ciência caía no probabilismo.

A intenção de Kant é essencialmente metafísica. Mas, abalado o dogmatismo, como salvar a razão do cepticismo?

Fascinado por um certo «dogmatismo» da ciência, vai operar uma revolução, uma verdadeira «revolução copernicana»: «Admitiu-se até agora que todos os nossos conhecimentos deviam regular-se pelos objectos; mas, nesta hipótese, todos os nossos esforços para estabelecer em relação a estes objectos qualquer juízo *a priori* e por conceito que alargue o nosso conhecimento não conduziram a nada. Que se tente, pois, ver se não teremos mais êxito nos problemas da metafísica, supondo que os objectos se regulam pelo nosso conhecimento, o que já está mais de acordo com o que desejamos (demonstrar), isto é, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça alguma coisa a seu respeito, antes mesmo de nos serem dados. Sucede precisamente aqui como com a primeira ideia de *Copérnico*...» (I, p. 21). «Como se vê, escreve Georges Pascal, a revolução copernicana é a substituição, na teoria do conhecimento, da hipótese realista por uma hipótese idealista»<sup>7</sup>.

De facto, Kant observa que enquanto «a *lógica* entrou desde os tempos mais recuados na via certa» (I, p. 17) e enquanto «a *matemática* e a *física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar *a priori* o seu *objecto*» (I, p. 18), alcançando o estatuto científico pela aplicação dos conceitos à intuição, o conhecimento metafísico «não foi ainda suficientemente favorecido para poder entrar no caminho seguro da ciência, e no entanto ele é mais antigo do que todos os outros e subsistirá sempre, mesmo que aquelas desaparecessem conjuntamente no abismo de uma barbárie devastadora» (I, p. 20). Há um profundo paradoxo. Por um lado, a razão humana está naturalmente orientada para a metafísica nos seus objectos supremos: Deus, a liberdade e a imortalidade, que são «problemas inevitáveis» (I, p. 40). Por outro lado, encontra-se permanentemente

<sup>4</sup> Hans Küng, *Existiert Gott?*, Munique, 1978, p. 592.

<sup>5</sup> Cit. por M. Helena Varela Santos e Teresa Macedo Lima, *Textos de Filosofia*, Porto, 1978, p. 315.

<sup>6</sup> David Hume, *An Inquiry concerning Human Understanding*. Cit. por M. Helena Varela e Teresa Macedo Lima, *o. c.*, p. 276.

Georges Pascal, *La Pensée de Kant*, Paris, 1966, p. 32.

no embaraço, e os seus cultores não se entendem. «A razão humana tem este destino singular, numa parte dos seus conhecimentos, de ter de preocupar-se com certas questões que não poderia evitar. Com efeito, estas questões impõem-se à razão pela sua própria natureza, mas ela não pode dar-lhes uma resposta, porque ultrapassam completamente as suas possibilidades» (I, p. 9). A pergunta é então a seguinte: «Porque é que até agora a ciência (metafísica) não pôde ainda abrir um caminho seguro? Seria por acaso impossível? Por que motivo, pois, a natureza terá inspirado à nossa razão essa tendência infatigável para perseguir o seu rasto, como se se tratasse de um dos seus interesses mais importantes? Mais ainda, como temos poucos motivos para confiar na nossa razão, se, quando se trata de um dos objectos mais importantes da nossa curiosidade, ela não só nos abandona, mas também nos seduz com falsas esperanças, acabando por nos enganar! Talvez até agora nos tenhamos equivocado no caminho. Mas em que motivos fundar a esperança de que, entregando-nos a novas investigações, seremos mais felizes do que os que nos antecederam?» (I, p. 21).

Esses motivos são precisamente o exemplo da matemática e da física, que, pela mudança de método, chegaram ao estatuto de ciências. Há, pois, um novo método que se impõe.

Assim, Kant vai instaurar um tribunal, que é a própria razão criticando-se a si mesma. O Iluminismo tinha como pilar fundamental a crença no poder ilimitado da razão, da razão crítica: «o nosso século é o verdadeiro século da crítica: nada pode escapar-lhe» (I, p. 11). Kant vai levá-la ao seu extremo limite: à crítica da própria razão. Da razão crítica passa-se à crítica da razão. Trata-se de «uma intimação dirigida à razão para que retome a mais difícil de todas as suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e institua um tribunal que, assegurando as suas legítimas pretensões, rejeite também todas aquelas suas exigências que não têm fundamento, não por uma decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Este tribunal é a própria *Crítica da razão pura*» (I, p. 11).

Kant tem a matemática e a física como ciências cujos fundamentos estão bem estabelecidos (cf. I, p. 11, nota). São ciências *de facto*. Mas é necessário legitimá-las *de jure*. Ao fazê-lo, mediante o exame da razão, estabelecer-se-ão também as possibilidades e os limites da mesma razão. Assim, escreve Kant, referindo-se à crítica: «Não entendo por isto uma crítica dos livros e dos sistemas, mas a do poder da razão em geral, (considerada) em relação a todos os conhecimentos

a que ela pode elevar-se *independentemente de toda a experiência*; por conseguinte, a solução da possibilidade ou da impossibilidade de uma metafísica em geral, e a determinação das suas fontes, da sua extensão e dos seus limites, tudo isso segundo princípios» (I, p. 11).

## II. A possibilidade dos juízos sintéticos a priori e o idealismo transcendental

Tanto o racionalismo como o empirismo se equivocaram, pois supunham que o sujeito se comportava passivamente, isto é, receptivamente perante o objecto do conhecimento. Ora, o conhecimento é, segundo Kant, uma construção do sujeito. Para ele, o conhecimento tem a sua origem na experiência (e nisto está de acordo com o empirismo), mas recebe a sua validade das estruturas *a priori* do sujeito (e nisto concorda com o racionalismo). O filósofo de Königsberg vai, portanto, ultrapassar a explicação do racionalismo e do empirismo, operando uma síntese. «Não se pode duvidar de que todos os nossos conhecimentos começam com a experiência (...). Mas, se todo o nosso conhecimento começa *com* a experiência, daí não resulta que derive *todo da* experiência» (I, p. 35). Se há de facto conhecimentos que são universais e necessários, a sua universalidade e necessidade não deriva da experiência. Há, pois, princípios puros *a priori* no nosso conhecimento, que «são (condições) indispensáveis da possibilidade da experiência» (I, p. 38).

Como se constitui então o objecto do conhecimento? Por outras palavras: «*Como é possível uma matemática pura? Como é possível uma física pura?* Já que estas ciências existem realmente, é necessário perguntar-se *como* são possíveis: que elas são possíveis, prova-se com efeito pela sua própria realidade» (I, p. 50). O mesmo não sucede, porém, com a metafísica: «(...) as contradições da razão consigo mesma, contradições inegáveis e mesmo inevitáveis no método dogmático, há muito a desacreditaram» (I, p. 53). A resposta à questão de saber se é ou não possível como ciência dependerá da solução dada às duas perguntas anteriores, referentes à matemática e à física, isto é, da resposta a esta pergunta: «*Como são possíveis juízos sintéticos a priori?*» (I, p. 49).

De facto, nem os juízos analíticos (o predicado já está contido no sujeito: são universais e necessários, mas não extensivos do conhecimento) nem os sintéticos (o predicado não está contido no sujeito, embora ligado a ele pela experiência: não são universais e necessários,

embora tenham o carácter de novidade) servem para fundamentar a ciência. A grande descoberta que Kant reivindica é a dos juízos sintéticos *a priori*, ao mesmo tempo universais e necessários e extensivos do nosso conhecimento. São eles que justificam a matemática e a física. Kant apresenta o exemplo da proposição  $7+5=12$  («o conceito de doze não é de modo nenhum pensado pelo simples facto de eu pensar essa reunião de cinco e de sete, e mesmo que analisasse o meu conceito duma tal soma possível, não encontraria o número doze» (I, p. 47) e da proposição: «em todas as mudanças do mundo corporal a quantidade de matéria permanece constante». Também esta proposição é sintética *a priori*, «pois no conceito da matéria não penso a permanência, mas só a sua presença no espaço que preenche. Saio, pois, realmente do conceito da matéria para lhe acrescentar *a priori* algo que não concebia nela» (I, p. 49). Quando enuncio também que todo o fenómeno tem uma causa enuncio um juízo universal e necessário, mas sintético, pois o conceito de fenómeno não implica o de causa.

Está-se a ver a influência da nova ciência física de Galileu e sobretudo de Newton. Experimentar já não é pura e simplesmente registar factos passivamente, mas organizar activamente a experiência, antecipando-se aos próprios factos com hipóteses, que são construções do espírito e que dão conta do dado *a posteriori*, interpretando-o.

A questão está, pois, decidida. Quais são as condições *a priori* do conhecimento científico? Kant vai investigá-las e inventariá-las, segundo as faculdades cognitivas humanas: a sensibilidade, o entendimento e a razão. Nisto consiste precisamente «a ideia de uma ciência especial que pode chamar-se Crítica da razão pura» (I, p. 53). É todo o conhecimento transcendental, «que não se refere em geral aos objectos, mas à nossa maneira de conhecê-los, enquanto isso é possível *a priori*. Um sistema de conceitos desse género seria uma filosofia transcendental» (I, p. 54).

### 1. *Estética Transcendental*

É na Estética transcendental que Kant mostra como é possível a matemática e concretamente a geometria.

Já prevenira que «poderia muito bem acontecer que o nosso próprio conhecimento experimental fosse um composto do que recebemos

por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecer produz por si mesma (...)» (I, p. 35). É o que se propõe agora investigar. «O que, no fenómeno corresponde à sensação, chamo-o *matéria* deste fenómeno; mas o que faz com que o diverso que há nele seja ordenado segundo certas relações designo-o *forma* do fenómeno» (I, pp. 61-62). É claro que o conhecimento só se dá quando as formas *a priori* da sensibilidade, que é «a capacidade de receber (a receptividade) representações dos objectos graças à maneira como nos afectam» (I, p. 61), se impõem aos dados sensíveis. Essas formas ou intuições puras são o espaço, como condição *a priori* de toda a experiência externa, e o tempo como condição *a priori* de toda a experiência, externa e interna. O espaço e o tempo não são, pois, seres reais, mas também não são conceitos, visto que não são construções do espírito. «O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que serve de fundamento a todas as intuições externas. É completamente impossível representar-se que não haja espaço, embora se possa conceber que não há objectos nele. Ele é pois considerado como condição da possibilidade dos fenómenos, e não como uma determinação que depende deles. Ele é uma representação *a priori* que serve necessariamente de fundamento aos fenómenos exteriores» (I, pp. 64-65). O mesmo se diga do tempo, que «é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições» (I, p. 71). Por conseguinte, fora do espaço e do tempo, nada conhecemos. O conhecimento das coisas só nos é dado enquanto enquadrado pelas formas *a priori* da sensibilidade. Só conhecemos, portanto, *fenómenos*, isto é, as *coisas em nós* (sublinhando os dois termos desta expressão, como diz Julián Mariás)<sup>8</sup>. Os objectos da experiência só nos podem ser dados pelas condições *a priori* da própria experiência. O conhecimento da coisa em si está-nos vedado, já que no conhecimento estamos condicionados pela estrutura cognoscitiva do nosso espírito (cf. I, p. 80). Se não conhecemos o objecto em si, também não conhecemos o sujeito em si, «tal e qual» (I, p. 87). São realidades transcendentais e incognoscíveis.

<sup>8</sup> Cf. Julián Mariás, *História da Filosofia* (Tradução de Alexandre Pinheiro Torres), Porto, 1978, 4.ª ed., p. 282.

2. *Analítica Transcendental*

Se, mediante as intuições, começou a primeira unificação, é pelo entendimento que há propriamente elaboração do objecto científico. É de facto na Analítica transcendental que Kant vai indagar como são possíveis as ciências naturais e sobretudo a física.

A sensibilidade caracteriza-se pela receptividade. O entendimento, «faculdade de produzirmos nós mesmos representações» (I, p. 94), pela espontaneidade. Mas entre a sensibilidade e o entendimento há uma ligação estreita e inseparável. De facto, o entendimento só pode «pensar o objecto da intuição sensível. Destas duas faculdades nenhuma é preferível à outra. Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem matéria são vazios; intuições sem conceitos são cegos. Assim, é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, juntar-lhes o objecto (dado) na intuição) como tornar inteligíveis as intuições (isto é, submetê-las a conceitos)» (I, p. 94). As intuições são subsumidas sob conceitos. «A ideia de objectividade complica-se pois. É verdade que ela é construída, mas não o pode ser senão aplicando-se a um sensível previamente recebido. Ela requer uma regulação que vem do espírito e coloca uma realidade independente da nossa subjectividade psico-fisiológica. (...) O entendimento supõe a sensibilidade, mas funda a possibilidade da experiência. O conhecimento científico exige pois duas condições: ele consiste sempre em subsumir intuições sensíveis sob conceitos da razão»<sup>9</sup>. «Construir um conceito para Kant é conceber *a priori* a intuição que lhe corresponde»<sup>10</sup>. É por isso que «o pensamento filosófico «traz de imediato o cunho da finitude», e isto de duas maneiras: primeiro porque não é temático, porque não chega a constituir o seu objecto — em seguida, e sobretudo, porque, se o alcançasse, não alcançaria senão visando-o, quer dizer, recebendo-o. O nosso pensamento, mesmo que conhecesse a coisa em si, não seria criador, mas intuitivo e receptivo»<sup>11</sup>.

A função do entendimento é, pois, pensar, isto é, unificar, ordenar, relacionar, universal e necessariamente, mediante conceitos ou

categorias, os fenómenos. O conhecimento assim gerado tem carácter verdadeiramente científico, pois é sintético *a priori*: universal, necessário e extensivo.

Já que conhecer é julgar, impondo à experiência condições de universalidade e necessidade, que são as categorias, estas serão tantas quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Assim, ligando as categorias aos seus juízos respectivos, segundo quatro pontos de vista, teremos o quadro seguinte:

<i>Juízos</i>	<i>Quantidade</i>	<i>Categorias</i>
Universais	Unidade	
Particulares	Pluralidade	
Singulares	Totalidade	
	<i>Qualidade</i>	
Afirmativos	Realidade	
Negativos	Negação	
Indefinidos	Limitação	
	<i>Relação</i>	
Catagóricos	Substância e acidente	
Hipotéticos	Causalidade e dependência (causa efeito)	
Disjuntivos	Comunidade (acção recíproca entre o agente e o paciente)	
	<i>Modalidade</i>	
Problemáticos	Possibilidade — Impossibilidade	
Assertóricos	Existência — Não-existência	
Apodícticos	Necessidade — Contingência (cf. I, pp. 112-113 e 120).	

Note-se que, embora Kant faça apelo a Aristóteles (cf. I, p. 119), estamos perante concepções diferentes, pois, enquanto para Aristóteles as categorias são determinações supremas do ser, para Kant são apenas modos de julgar, ou seja, modos de ordenar e ligar o diverso dado na intuição. Estamos dentro da revolução copernicana: as leis da natureza conformam-se com as leis do espírito. É o sujeito (considerado em geral, ou seja, enquanto estrutura *a priori* do espírito humano) que dita as suas leis à natureza, que é, por conseguinte, não a natureza em si mesma, mas a natureza fenoménica, ou seja,

<sup>9</sup> Jean Lacroix, *o. c.*, p. 31.

<sup>10</sup> Jean Lacroix, *o. c.*, p. 37.

<sup>11</sup> Jean Lacroix, *o. c.*, p. 24.

a natureza como nos aparece ou enquanto constituída. «As categorias são conceitos que prescrevem *a priori* leis aos fenómenos, por conseguinte à natureza considerada como o conjunto de todos os fenómenos» (I, p. 159).

Mas como é que os conceitos puros se aplicam à experiência? Como é que, sendo produzidos pela razão, se referem a objectos sensíveis?

A resposta está em que há princípios que regulam o uso objectivo das categorias. É a *doutrina transcendental do juízo*, que trata do esquematismo do entendimento puro e dos seus princípios (cf. I, p. 169).

O esquematismo é exigido pelo facto de, embora inseparáveis, as intuições empíricas e os conceitos puros serem heterogéneos. Portanto, «é evidente que tem de haver um terceiro termo que seja homogéneo, por um lado, à categoria, e, por outro, ao fenómeno, e que torne possível a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação intermediária deve ser pura (sem qualquer elemento empírico), e no entanto é necessário que seja, por um lado, *intelectual*, e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental* (I, p. 171). Essa mediação é o tempo, que é, por um lado, universal e *a priori*, e, por outro, forma de todas as intuições empíricas. Assim, o esquematismo é operado pela síntese transcendental da imaginação. Jean Lacroix explica: «A função própria da imaginação é a de introduzir no diverso uma ligação que ele não poderia ter nos sentidos. (...) Sem dúvida que o espaço e o tempo, que pertencem à sensibilidade, são já formas que dão uma primeira unificação. Mas a verdadeira função de síntese é a imaginação. Síntese, cega sem dúvida até um certo ponto, visto que apenas o entendimento a pode reconduzir a conceitos, mas no entanto essencial. (...) Conhecer é imaginar, quer dizer, construir esquemas que se inserem na realidade para a compreender ou modificar, fazer esboços, espécies de silhuetas que encerram sempre mais o objecto a conhecer. O esquematismo é o pensamento entre o espírito e o mundo, a própria mediação. Pode-se defini-lo como o conjunto das mediações necessárias para fazer corresponder a um conceito uma intuição que o determina»<sup>12</sup>.

Por conseguinte, se há conhecimento do real (evidentemente, *real-para-nós*), é porque há princípios que regulam o uso objectivo das categorias. Embora eles se resumam num só — «as condições da possibilidade da experiência em geral são ao mesmo tempo as da

<sup>12</sup> Jean Lacroix, *o. c.*, pp., 32-34.

*possibilidade dos objectos da experiência*» (I, pp. 184-185) —, é possível apresentar o seu plano fornecido pela tábua das categorias: Axiomas da intuição, que correspondem às categorias da quantidade; antecipações da percepção, que correspondem às categorias da qualidade; analogias da experiência, que correspondem às categorias da relação; postulados do pensamento empírico em geral, que correspondem às categorias da modalidade (cf. I, p. 187). O princípio dos axiomas da intuição é: «*todas as intuições são grandezas extensivas*» (I, p. 188). O das antecipações da percepção: «*Em todos os fenómenos, o real, que é um objecto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é, um grau*» (I, p. 192). O das analogias da experiência: «*A experiência não é possível senão pela representação de uma ligação necessária das percepções*» (I, p. 199). A primeira analogia enuncia o «princípio da permanência da substância: *A substância persiste no meio da mudança de todos os fenómenos, e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza*» (I, p. 204). A segunda analogia enuncia o «princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade: *Todas as mudanças acontecem segundo a lei da ligação dos efeitos e das causas*» (I, p. 210). É evidente que Kant atribui uma importância decisiva a este princípio, pois, se derivasse da experiência, como queria Hume, não poderia justificar-se o valor objectivo, isto é, universal e necessário, da ciência: se é «apenas pela percepção e a comparação de vários acontecimentos sucessivos (vistos) concordando com fenómenos anteriores, que somos levados a descobrir uma regra segundo a qual certos acontecimentos seguem sempre certos fenómenos, e a construir assim um conceito de causa» (...), (então) «este conceito seria puramente empírico, e a regra que fornece, a saber, que tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência (...). Mas, se esta representação de uma regra que determina a série dos acontecimentos não pode adquirir a clareza lógica de um conceito de causa a não ser quando dele fizemos uso na experiência, nem por isso a condição desta regra como condição da unidade sintética dos fenómenos no tempo deixa de ser o fundamento da própria experiência, e por conseguinte precede-a *a priori*» (I, pp. 215-216). A terceira analogia enuncia o «princípio da simultaneidade segundo a lei da acção recíproca ou da comunidade: «*Todas as substâncias, enquanto podem ser percebidas como simultâneas no espaço, estão numa acção recíproca universal*» (I, p. 226). Finalmente, os postulados do pensamento empírico em geral são: «1.º O que concorda com as condições formais

da experiência quanto à intuição e aos conceitos é *possível*. 2.º O que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é *real*. 3.º Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais da experiência é *necessário* (existe necessariamente)» (I, p. 232).

Mas o princípio supremo de todo o uso do entendimento é o *eu penso*, enquanto consciência pura. Para lá das formas e categorias, Kant coloca como condição suprema unificadora de toda a experiência o eu transcendental. Sem ele, não seria de facto possível ligar todas as representações. «O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; caso contrário, haveria em mim qualquer coisa de representado, que não poderia ser pensado, o que significaria ou que a representação seria impossível ou que, pelo menos, ela não seria nada para mim. (...) De facto, as representações diversas, dadas numa certa intuição, não seriam todas conjuntamente as *minhas* representações, se todas conjuntamente não pertencessem a uma consciência de si» (I, p. 138). É pois evidente que não conhecemos o eu como ele é, mas apenas como aparece, pois há correlação do sujeito e do objecto. Apenas conhecemos o eu pelas suas obras, pois não há intuição intelectual. Assim, Kant situa-se entre Descartes e Hume: há a realidade do eu, mas incognoscível em si mesmo: «não me *conheço* de modo nenhum como *sou*, mas só como me *apareço* a mim mesmo» (I, p. 156), isto é, enquanto pensando o mundo, como reafirmará na *Dialéctica transcendental*.

Após este percurso, podemos concluir, com Kant, que a matemática e a física são possíveis mediante os juízos sintéticos *a priori*. Mas é evidente também que não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas. De facto, como repete Kant, «não podemos pensar nenhum objecto senão mediante categorias, e não podemos *conhecer* nenhum objecto pensado senão mediante intuições correspondentes a estes conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e este conhecimento, na medida em que o seu objecto é dado, é empírico. É este conhecimento empírico que se chama experiência. Não há, pois, conhecimento *a priori* possível para nós fora do de objectos de experiência possível» (I, p. 161).

Aqui, talvez convenha sublinhar, com Roger Verneaux, que, dando Kant à palavra experiência sentidos diversos, «o (seu) uso sintético é o sentido propriamente crítico»<sup>13</sup>. De facto, no sentido

elementar, a experiência é a impressão sensível ou sensação; no sentido sintético, «a experiência é um agrupamento, uma ligação, uma síntese de sensações, síntese operada segundo leis necessárias»<sup>14</sup>. É neste sentido que Kant relaciona a experiência com o entendimento, que submete os objectos da experiência a leis. Ora, como bem resume Louis Guillermit, «essas leis não existem *nos* fenómenos, tal como estes últimos não existem *em si*: do mesmo modo que estes só existem relativamente ao sujeito enquanto dotado de uma sensibilidade, também aquelas só existem relativamente ao sujeito enquanto dotado de um poder legislador»<sup>15</sup>. Por conseguinte, o conhecimento é relativo, na medida em que apenas conhecemos os fenómenos, isto é, os objectos enquanto conhecidos segundo a constituição subjectiva do nosso espírito. Para espíritos estruturados diferentemente do nosso, a realidade seria diferente (cf. I, p. 80). Mas, embora o conhecimento científico seja relativo neste sentido, ele é objectivo, no sentido de que é válido e universal, pondo os espíritos humanos de acordo.

Como se vê, Kant é idealista. No entanto, o idealismo kantiano não é ontológico e absoluto, mas gnoseológico, transcendental. Assim, não duvida da existência das coisas materiais: não poderia haver aparição se não houvesse algo que apareça. «Mas é necessário notar que há aqui uma reserva a fazer: se não podemos *conhecer* esses objectos como coisas em si, podemos pelo menos *pensá-los* como tais. Caso contrário, chegar-se-ia a esta proposição absurda: que há fenómenos (ou aparências) sem que haja nada que apareça», previnira já no Prefácio à segunda edição (I, p. 26). Mas será no capítulo III da Analítica transcendental que tratará explicitamente da distinção de todos os objectos em geral em fenómenos e númenos, aliás com variantes na primeira e na segunda edição. Os fenómenos são as coisas como nos aparecem, seres sensíveis; os númenos (*Noumena*) são seres inteligíveis, as coisas em si mesmas, pensáveis, mas não cognoscíveis (cf. I, p. 265). Como se vê, Kant encerra-se no agnosticismo metafísico. Mas esta afirmação do realismo empírico e do agnosticismo é um dos elos mais fracos do encadeamento lógico kantiano, de tal modo que Verneaux escreve: «Precisamente por ser insustentável, coloca a filosofia perante uma alternativa. De toda a maneira, é necessário eliminar a coisa em si incognoscível. Mas pode

<sup>14</sup> Roger Verneaux, *Le Vocabulaire...*, p. 78.

<sup>15</sup> Em *A Filosofia e a História* (Dirigida por François Châtelet) (Tradução de Maria Ifigénia de Sousa Fernandes), Lisboa, 1975, V, p. 45.

<sup>13</sup> Roger Verneaux, *Le Vocabulaire de Kant*, Paris, 1967, p. 78.

proceder-se de dois modos: ou suprimir a coisa em si e construir um sistema idealista, prontos a recuperar a noção de *em si* dentro do sistema, como um dos seus momentos, ou conservar a coisa em si e admitir que é conhecida por e nos seus fenómenos. Esta é a tese de um *são* realismo e nós vamos sustentá-la»<sup>16</sup>. Efectivamente, com que direito poderá Kant utilizar o princípio de causalidade para demonstrar a existência da coisa em si, se o uso desse princípio apenas é legítimo no mundo fenoménico? Note-se, porém, que J. Lacroix interpreta de modo diferente: «Fenómeno e númeno estão ligados não em virtude de uma causalidade mas de uma correlação necessária»<sup>17</sup>. Mas, seja como for, Kant na segunda edição, tenta eliminar a contradição, escrevendo que «o que chamamos númeno não deve ser entendido senão no sentido *negativo*» (I, p. 267), isto é, «*uma coisa enquanto que ela não é objecto da nossa intuição sensível*» (I, p. 266). Trata-se de uma espécie de conceito-limite (*Grenzbegriff*). Aliás, Kant, nos *Prolegómenos...*, distinguirá mais explicitamente entre *Schranke* (barreira) e *Grenze* (limite, fronteira). A barreira é puramente negativa; «o limite é ao mesmo tempo negativo e positivo, indica ao mesmo tempo um *aquém* e um *mais além*»<sup>18</sup>. Porém, a contradição não é completamente superada, pois escreve que, para lá da hipótese de «seres inteligíveis com os quais a nossa faculdade de intuição sensível não tenha qualquer relação», «há sem dúvida seres inteligíveis que correspondem aos seres sensíveis» (I, p. 267); mais: «o entendimento limita, pois, a sensibilidade, sem por isso estender o seu próprio domínio, e, advertindo-o que não pretenda aplicar-se às coisas em si, mas se limite aos fenómenos, concebe para ele um objecto em si, mas simplesmente como um objecto transcendental que é a causa do fenómeno (...)» (I, p. 291).

Seja como for, Kant quer demonstrar que só há conhecimento dentro dos limites da experiência, pois o entendimento apenas pode fazer um uso empírico dos seus conceitos, não sendo legítimo o seu uso transcendental. Mas, por outro lado, como há distinção entre *pensar* e *conhecer*, nada nos impede (pelo contrário, torna-se inevitável) pensar o númeno. «O conceito de um númeno tomado de uma maneira simplesmente problemática permanece apesar de tudo, não

digo apenas admissível, mas inevitável, como conceito que limita a sensibilidade» (I, p. 269). Por conseguinte, embora a metafísica não seja possível como ciência, a razão tende naturalmente para a metafísica, como mostra a própria reflexão transcendental. «As categorias têm, pois, muito mais alcance do que a intuição sensível, pois pensam objectos em geral» (I, p. 267).

### 3. *Dialéctica Transcendental*

É na Dialéctica transcendental que Kant mostra explicitamente que a metafísica não é possível como ciência.

A Lógica transcendental divide-se em Analítica transcendental, que é uma lógica da verdade, e Dialéctica transcendental, que é uma lógica da aparência, pois somos tentados a servir-nos dos seus princípios para lá dos limites da experiência. A Dialéctica transcendental tem precisamente por função criticar a razão no seu uso hiperfísico, isto é, na sua pretensão de atingir as coisas em si mesmas (Cf. I, pp. 102-103). De facto, «estamos perante uma *ilusão natural* e inevitável, que repousa sobre princípios subjectivos e os apresenta como princípios objectivos» (I, p. 300).

O espírito é por natureza sistematizador e unificante. A unificação, começada na Estética e continuada na Analítica, quer, pois, ser suprema na Dialéctica. Assim, «se o entendimento pode ser definido como a faculdade de reduzir os fenómenos à unidade mediante regras, a razão é a faculdade de reduzir à unidade as regras do entendimento sob princípios. Ela não se relaciona, pois, jamais imediatamente com a experiência ou com um objecto, mas com o entendimento, a cujos conhecimentos diversos ela se esforça por dar uma unidade *a priori* mediante certos conceitos; esta unidade pode ser chamada racional e distingue-se essencialmente do que se pode tirar do entendimento» (I, p. 303).

A função da razão é, portanto, garantir a unidade racional suprema, elevando-se, pelo raciocínio, a uma síntese incondicionada e absoluta de todos os conhecimentos do entendimento. «(...) os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) ocupam-se da unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais se deixam reduzir a três classes, contendo a *primeira* a unidade absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*; a *segunda*, a unidade absoluta da *série das condições do fenómeno*; a *terceira* a unidade absoluta da condição de

<sup>16</sup> Roger Verneaux, *Crítica de la «Crítica de la Razón Pura»* (Tradução de J. M. Martín Regalado), Madrid, 1978, pp. 239-40.

<sup>17</sup> Jean Lacroix, *o. c.*, p. 41.

<sup>18</sup> Roger Verneaux, *Crítica...*, p. 247.

*todos os objectos do pensamento em geral.* O sujeito pensante é o objecto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenómenos, o da *cosmologia*; e o que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ser de todos os seres), o objecto da *teologia*» (I, p. 325). As ideias transcendentais são, pois, três: Alma (unidade de todos os fenómenos subjectivos), Mundo (unidade dos fenómenos físicos) e Deus (unidade de tudo), e estão em conexão com as categorias da relação (cf. I, pp. 317 e 325). Por outras palavras: «A metafísica não tem por objecto próprio das suas investigações senão três ideias: *Deus, a liberdade e a imortalidade*, de modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro como a uma conclusão necessária. Aliás, tudo aquilo de que esta ciência se ocupa não passa para ela de um meio para chegar a estas ideias e à sua realidade» (I, p. 327, em nota).

Mas a metafísica não pode ser construída como ciência. De facto, estas ideias embora sejam formas inatas do espírito humano, não têm valor objectivo, não são determinações das coisas em si, ainda que a mente humana tenha essa ilusão. São apenas ideias, sem conteúdo, já que a totalidade a que se referem não é dada na experiência. Ora, não há intuição intelectual, mas apenas sensível. «Entendo por ideia um conceito necessário ao qual não pode corresponder nenhum objecto dado pelos sentidos» (I, p. 320). Não sendo objectiváveis, pois não lhes corresponde nenhum objecto adequado, o seu uso teórico é ilegítimo. Ligam apenas subjectivamente os nossos conceitos. Quer dizer, Deus, Alma, Mundo têm apenas existência lógica. «São conceitos da razão pura (...) transcendententes e ultrapassam os limites de toda a experiência, onde se pudesse encontrar um objecto adequado à ideia transcendental» (I, p. 320).

É certo que a razão tenta provar com raciocínios vários o valor objectivo, transcendente, numérico, das ideias, como se se referissem a objectos que a razão pode conhecer. Mas esses raciocínios, embora «resultem da natureza da razão», pelos seus resultados mais merecem o nome de sofismas do que de raciocínios» (I, pp. 329 e 330).

Assim, os raciocínios usados pela psicologia racional para demonstrar aparentemente a natureza do sujeito, isto é, que a alma é uma substância, simples, etc., são paralogismos. «Nos processos da psicologia racional, há um paralogismo que domina, e que é representado pelo silogismo seguinte: *O que não pode ser concebido senão como sujeito também não existe senão como sujeito e é por conseguinte*

*substância; Ora um ser pensante, considerado simplesmente como tal, não pode ser concebido senão como sujeito; Portanto, também não existe senão como sujeito, isto é, como substância»* (I, p. 338). É claro que o termo sujeito é usado com significados diversos nas duas premissas: na maior, refere-se ao eu transcendente (numérico); na menor, ao eu transcendental (fenoménico) do *eu penso*. Não se pode conhecer o sujeito como ele é em si mesmo. Reafirmando o que dissera ao falar da apercepção transcendental, Kant escreve: «Por este «eu», por este «ele» ou por «essa coisa que pensa» nada nos representamos a não ser um sujeito transcendental dos pensamentos=X. E este sujeito não pode ser conhecido senão pelos pensamentos, que são os seus predicados: isoladamente, não podemos ter dele o menor conceito» (I, p. 334). A propósito deste texto, deveremos lembrar, com Verneaux, que o termo transcendental tem em Kant seis sentidos diferentes. Assim, aqui, «o sujeito transcendental não é, como se poderia crer, a consciência pura: é o verdadeiro eu tal como existe em si»<sup>19</sup>.

Por conseguinte, pela razão especulativa, muito menos é possível demonstrar a imortalidade da alma. O motivo é sempre o mesmo: «*eu existo pensante, esta proposição é empírica e só pode determinar a minha existência do ponto de vista das minhas representações no tempo»* (I, p. 344). A necessidade de admitir a imortalidade funda-se na razão, «como faculdade prática» (I, p. 347).

Também os raciocínios usados na cosmologia racional para determinar aparentemente a origem e a natureza do mundo como totalidade são inconcludentes. São as famosas antinomias, que correspondem respectivamente à quantidade, à qualidade, à relação e à modalidade. Assim:

*Teses:*

«O mundo tem um começo no tempo, e é também limitado no espaço».

«Toda a substância composta no mundo, é-o de partes simples e não existe absolutamente nada senão o simples ou o composto do simples» (II, p. 23).

*Antíteses:*

«O mundo não tem nem começo (no tempo) nem é limitado no espaço, mas é infinito no tempo e no espaço» (II, p. 17).

«Nenhuma coisa composta, no mundo, o é de partes simples, e nele não existe absolutamente nada de simples».

<sup>19</sup> Roger Verneaux, *Le Vocabulaire...*, p. 132.

«A causalidade determinada pelas leis da natureza não é a única donde possam ser derivados todos os fenómenos do mundo. É necessário admitir também, para explicá-los, uma causalidade livre» (II, pp. 30-31).

«O mundo implica qualquer coisa que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário».

«Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece segundo leis naturais».

«Não existe em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, como sendo sua causa» (II, p. 37).

Os argumentos são inconcludentes, porque repousam sobre um mal-entendido, isto é, partem do falso pressuposto de que se pode afirmar ou negar qualquer coisa do mundo em si mesmo. É precisamente desse pressuposto que partem tanto os racionalistas que se decidem pelas teses como os empiristas que apresentam os argumentos para sustentar as antíteses. Kant observa que «o próprio empirismo se torna dogmático em relação às ideias» (II, p. 50).

Como solucionar então estes problemas inevitáveis e decisivos da dialéctica cosmológica? O idealismo transcendental é a «chave da solução» (II, p. 62). Assim, se nas duas primeiras antinomias as teses e as antíteses são falsas, nas duas últimas são verdadeiras. Como podem ser igualmente verdadeiras? «As teses são verdadeiras do ponto de vista da razão, no domínio inteligível, e as antíteses do ponto de vista do entendimento, no domínio da experiência»<sup>20</sup>. É esta distinção que permite pensar a liberdade, isto é, «que a natureza não está pelo menos em *contradição* com a causalidade livre» (II, p. 107).

### III. Deus como ideal supremo da razão pura

A questão de Deus, que é o tema do nosso estudo, é tratada no terceiro capítulo da Dialéctica transcendental. Se a separo da Psicologia e da Cosmologia, é simplesmente porque lhe dou um tratamento mais longo.

No movimento da razão para uma plena sistematização, ela não fica apenas nas ideias, mas vai até ao *ideal*, que deve ser um ser individual, embora sem nunca poder atingi-lo.

O incondicionado absoluto é uma exigência da razão, tanto no plano prático como no plano teórico. De facto, no plano dos actos, propomo-nos um modelo perfeito que serve precisamente de fundamento à possibilidade da perfeição: «Como a ideia dá a regra, o ideal em caso semelhante serve de protótipo para a plena determinação da cópia, e não temos outra medida das nossas acções a não ser a conduta desse homem divino que encontramos no nosso pensamento, com o qual nos comparamos e segundo o qual nos julgamos e nos corrigimos, mas sem nunca poder atingir a sua perfeição» (II, p. 115). No plano teórico, a razão que prescreve ao entendimento a regra do seu uso perfeito, também não pode deixar de se referir a esse ideal enquanto conjunto de toda a possibilidade, condição da determinação completa de cada coisa. «A proposição: *toda a coisa existente é completamente determinada* (...) não implica apenas uma comparação lógica entre predicados, mas uma comparação transcendental entre a própria coisa e o conjunto de todos os predicados possíveis. O que significa que, para conhecer perfeitamente uma coisa, é necessário conhecer todo o possível e determiná-la por isso, tanto afirmativa como negativamente. A determinação completa é pois um conceito que nunca podemos representar *in concreto* na sua totalidade, e por conseguinte funda-se sobre uma ideia que tem unicamente a sua sede na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra do seu uso perfeito» (II, p. 118). Jean Lacroix explica: «O que comanda a posição de Kant com respeito a Deus é a análise que ele faz da origem da sua ideia em nós. Ela é cartesiana e platónica, e ele quase diria com Descartes: Deus é-nos conhecido (seria necessário dizer pensado) primeiro que nós próprios. Com efeito, a ideia de Deus não deriva da experiência, ela não é *a posteriori*, mas *a priori*: é uma ideia racional. No sentido cartesiano ela é inata, visto que não a retiramos do mundo, mas do nosso próprio fundo. Kant dá disso uma demonstração assinalável, não psicológica evidentemente, mas transcendental e reflexiva. Para pensar uma coisa como possível, basta pensar sem *contradição*. Mas para a pensar como real é preciso além disso determiná-la: é real o que é inteiramente determinado. Leibniz definia já o princípio da razão suficiente como um princípio de razão determinante. A realidade é o que se destaca do possível, realiza dele uma parte e se opõe ao resto. Uma coisa não se determina

<sup>20</sup> Georges Pascal, *o. c.*, p. 97.

apenas por si própria, mas pela sua relação com o todo. Pensar alguma coisa como real é, pois, opô-la ao conjunto da possibilidade. Não há pensamento de algo sem pensamento implícito da totalidade. Não é possível pensar *um* ser, quer dizer, um ser finito, determinado, sem o opor à ideia do ser ilimitado e com isso o compreender. Este todo da realidade, ao qual está implicitamente referido cada objecto particular, denomina Kant *omnitudo realitatis*. Limite e determinação significam limitação, determinação do infinito. (...) Não se pode pensar o finito e o imperfeito como reais sem pensar também o infinito e o perfeito, o relativo sem pensar o absoluto, o condicionado sem pensar o incondicionado»<sup>21</sup>.

Deus, *ens realissimum, omnitudo realitatis, ens originarium, ens summum, ens entium*, cujo conceito é o de um ser individual, é, pois, uma ideia natural à razão, é mesmo o supremo ideal da razão.

A sua existência é, porém, problemática.

A razão especulativa pretende demonstrar a existência do Ser supremo, mediante provas que Kant declara serem apenas três: «a primeira prova é a prova *físico-teológica*, a segunda, a prova *cosmológica*, e a terceira, a prova *ontológica*. Não há mais nem pode haver» (II, pp. 129-130). Ora, embora «o Kant *pré-crítico* (...) tenha tido em certa estima as *provas da existência de Deus* (...), tendo exposto o argumento teleológico na sua «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels» (1755) e, mais tarde, no seu escrito «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» (1763), desenvolvido amplamente o argumento ontológico»<sup>22</sup>, o Kant *crítico* vai criticar as provas tradicionais. Essa crítica valeu-lhe o epíteto de «demolidor universal» («Alleszermalmer»), tendo mesmo sido «perseguido por suspeita de agnosticismo e ateísmo encoberto»<sup>23</sup>. Hans Küng nota também que «geralmente se tem muito pouco em conta a influência decisiva que já sobre o Kant *pré-crítico*, mas mais ainda sobre o Kant *crítico* da religião, exerceu tanto o pietismo do seu tempo de infância e de escola — predominantemente obscurantista e pedante — como a concepção calvinista de Deus e da criação»<sup>24</sup>.

O que Kant vai demonstrar é «que a razão não avança mais

numa destas vias (na via empírica) do que na outra (na via transcendental), e que é em vão que abre as suas asas para se elevar acima do mundo sensível exclusivamente mediante a força da especulação» (II, p. 130).

Neste seu exame crítico das provas, irá seguir a ordem inversa da seguida pela razão, pois, «embora a experiência forneça a sua primeira ocasião, não deixa de ser o conceito *transcendental* que guia a razão no seu esforço e fixa em todas as investigações deste género o fim que ela se propôs» (II, p. 130). Embora mostrando como de facto a prova físico-teológica (melhor, teleológica) faz apelo ao argumento cosmológico e este se apoia, em última instância, na prova ontológica, pareceu-me, porém, melhor seguir a ordem histórica do seu aparecimento, por ser mais pedagógico.

Logo no início da demonstração da impossibilidade da prova físico-teológica, Kant apresenta o fundo geral da sua argumentação contra todas as provas: «De facto, como é que alguma vez pode ser dada uma experiência que seja adequada a uma ideia, se pertence precisamente à natureza da ideia que nunca uma experiência lhe possa ser adequada? A ideia transcendental de um ser primeiro necessário e absolutamente suficiente é tão imensamente grande, tão elevada acima de tudo o que é empírico, coisa sempre condicionada, que, por um lado, nunca se poderia encontrar na experiência matéria suficiente para encher um tal conceito e que, por outro, anda-se sempre às apalpadelas no condicionado e procura-se sempre em vão o incondicionado, de que nenhuma lei duma síntese empírica dá um exemplo nem o menor indício. Se o ser supremo estivesse na cadeia das condições, ele próprio seria um anel da série, e, exactamente como os anéis inferiores à cabeça dos quais está colocado, exigiria a investigação ulterior dum princípio ainda mais elevado. Mas, se pelo contrário se quiser desligá-lo desta cadeia e, enquanto ser puramente inteligível, não compreendê-lo na série das causas naturais, que ponte pode a razão lançar para chegar até ele? Todas as leis da passagem dos efeitos às causas, toda a síntese e toda a extensão do nosso conhecimento em geral não se referem unicamente à experiência possível, isto é, aos objectos do mundo sensível? Poderão ter um sentido de outra maneira?» (II, pp. 149-150).

Mas o argumento físico-teológico «merece ser sempre lembrado com respeito» (II, p. 151). Ele parte da observação do mundo onde se descobre «uma cadeia de efeitos e de causas, de fins e de meios, a regularidade no aparecimento e no desaparecimento das coisas»,

<sup>21</sup> Jean Lacroix, *o. c.*, pp. 59-60.

<sup>22</sup> Hans Küng, *o. c.*, pp. 591-592.

<sup>23</sup> Hans Küng, *o. c.*, p. 592.

<sup>24</sup> Hans Küng, *o. c.*, p. 592.

isto é, uma ordem e harmonia, «um tão vasto teatro de variedade, de ordem, de finalidade, e de beleza que (...), perante tantas maravilhas, (...) o nosso juízo sobre o todo acaba por resumir-se numa admiração muda, mas por isso mesmo mais eloquente» (II, p. 150). Ora, «esta ordem conforme a um fim não é inerente às coisas do mundo, não lhes pertence senão de modo contingente, quer dizer que a natureza de coisas diversas não podia acomodar-se por si mesma, mediante tantos meios concordantes, a fins determinados, se esses meios não tivessem sido escolhidos expressamente e apropriados a esse fim por um princípio racional, que ordena o mundo segundo certas ideias» (II, p. 152). Deve, pois, existir, como causa desta ordem e harmonia, um ser racional, não finito, mas absoluto. Ora, aqui começa a falha da argumentação. De facto, «a finalidade e a harmonia da natureza não provariam senão a contingência da forma, mas não a da matéria, isto é, da substância do mundo» (II, p. 153). Quer dizer, se não se provar que «as coisas do mundo (...), mesmo na sua *substância*, (são) o produto de uma sabedoria suprema» (II, p. 153), demonstrar-se-á, quando muito, um *arquitecto do mundo*, mas não um *criador do mundo* (cf. II, pp. 153-154). Pela ordem do mundo, não se chegaria necessariamente a um princípio de organização não finito. É por isso que a prova físico-teológica «salta de repente para a prova cosmológica» (II, p. 155).

Com efeito, o argumento cosmológico já não parte da ordem do mundo, mas da sua *contingência*, isto é, da existência do mundo que não tem em si a sua razão de ser. Ora, «esta prova que Leibniz chamava também a prova *a contingentia mundi*, pensamos expô-la e submetê-la ao nosso exame. Formula-se assim: se alguma coisa existe, deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora eu, pelo menos, existo. Portanto, existe um ser absolutamente necessário. A menor contém uma experiência, e a maior conclui de uma experiência em geral para a existência do necessário. A prova começa, pois, propriamente pela experiência, e por conseguinte não é completamente deduzida *a priori* ou ontologicamente; e, como o objecto de toda a experiência possível se chama o mundo, é chamada por essa razão prova *cosmológica*» (II, pp. 138-139). Em nota, Kant explica que «esta argumentação é demasiado conhecida para ser necessário expô-la aqui mais longamente. Ela repousa sobre essa lei natural, chamada transcendental, da causalidade, a saber, que tudo o que é *contingente* tem a sua causa, e que essa causa, se por sua vez for contingente, deve também ter uma causa, até que a série

das causas subordinadas umas às outras pare numa causa absolutamente necessária, sem a qual nunca seria completa» (II, p. 139). Mas, neste argumento cosmológico, esconde-se «toda uma ninhada de pretensões dialécticas que a crítica transcendental pode facilmente descobrir e destruir» (II, p. 141). No fundo, resumem-se numa: passar do sensível ao supra-sensível. Ora, é ilegítimo servir-se do «princípio transcendental (que permite) concluir do contingente para uma causa, (pois trata-se de um) princípio que não tem valor a não ser no mundo sensível, e que nem sequer tem sentido fora desse mundo» (II, p. 142). Não há, pois, possibilidade de sair deste mundo pela reflexão teórica. Mas, nota Kant, a prova vai mais longe, pois não pretende apenas estabelecer a exigência de qualquer coisa de necessário; ela é levada a «procurar um conceito que, tanto quanto possível, satisfizesse essa necessidade, e fizesse conhecer completamente *a priori* uma existência. Esse conceito julga-se encontrá-lo na ideia dum ser soberanamente real (...)» (II, p. 138). Assim, conclui-se: «O conceito do ser soberanamente real é pois o único pelo qual um ser necessário pode ser concebido, isto é, que existe necessariamente um ser supremo» (II, p. 139). O argumento pretende «estabelecer a identidade do ser necessário e do ser supremo», pois «o conceito do ser supremo é o único cujo objecto tem que existir necessariamente»<sup>25</sup>. Quer dizer, subreptícia e inconscientemente, o argumento cosmológico está a basear-se nessa «desgraçada prova ontológica» (II, p. 138). Já que pelo uso teórico da razão estamos limitados ao sensível, não há possibilidade de passagem do finito ao infinito, da existência empírica à existência de Deus, a não ser fazendo apelo à «prova ontológica que se funda sobre conceitos puramente racionais (e que) é a única prova possível, se é que há uma prova possível duma proposição tão extraordinariamente elevada acima de todo o uso empírico do entendimento» (II, p. 156). Por conseguinte, o nó da questão está em saber qual o valor do argumento ontológico, subjacente às outras duas provas. Será legítimo inferir a existência dum ser necessário e absoluto a partir da possibilidade do seu conceito, passar do conceito de Deus à sua existência, ou seja, como queria Descartes, da ideia do Perfeito à existência do Perfeito?

O argumento ontológico pretende precisamente inferir a existência a partir da essência. Efectivamente, o conceito do ser absolutamente necessário define-se, «dizendo que é qualquer coisa cuja não-

Georges Pascal, *o. c.*, p. 103.

-existência é impossível» (II, p. 131). E apresenta-se uma multidão de exemplos. Assim é absolutamente necessário que um triângulo tenha três ângulos. Mas esses exemplos, diz Kant, são todos tirados dos *juízos*, e não das *coisas* e da sua existência. «Mas a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas» (II, p. 131). De facto, «se suprimir o predicado e conservar o sujeito, resulta daí uma contradição, e é por isso que digo que aquele convém necessariamente a este. Mas se suprimir ao mesmo tempo o sujeito e o predicado, daí não resulta contradição, pois *já não há nada* com que possa haver contradição» (II, p. 132). Assim, é evidente que num triângulo *dado* é contraditório que não haja três ângulos, «mas não há nenhuma contradição ao suprimir ao mesmo tempo o triângulo e os seus três ângulos» (II, p. 132). O mesmo se passa exactamente com Deus. «Deus é onnipotente: é um juízo necessário. A onnipotência não pode ser suprimida, desde que ponhais uma divindade, isto é, um ser infinito com cujo conceito este atributo é idêntico. Mas se disserdes: *Deus não existe*, então nem a onnipotência nem nenhum dos seus predicados é dado, pois são todos suprimidos com o sujeito, e neste pensamento não há a menor contradição» (II, p. 132). Quer dizer, não é contraditório pensar que Deus não existe. Mas é precisamente para provar essa contradição que se levanta uma objecção: «Contra todos estes raciocínios gerais (a que nenhum homem poderia recusar-se) objectar-me-eis um caso que apresentais como uma prova de facto, dizendo-me que há no entanto um conceito, e só esse, em que a não-existência é contraditória em si, isto é onde há contradição em suprimir o objecto, e que esse conceito é o do ser absolutamente real. Dizeis que ele tem toda a realidade, e tendes todo o direito em admitir um tal ser como possível (o que concedo por agora, embora a ausência de contradição num conceito esteja longe de provar a possibilidade do objecto). Ora em toda a realidade está compreendida também a existência; a existência está pois contida no conceito dum possível. Portanto, se suprimirdes essa coisa, suprimis a possibilidade interior da coisa, o que é contraditório» (II, p. 133). No fundo, é a argumentação cartesiana. Kant, porém, responde: «Já caístes numa contradição, quando no conceito de uma coisa de que querieis simplesmente conceber a possibilidade, introduzistes o da existência, seja qual for o nome sob o qual se esconda. Concedendo-vos este ponto, ganhastes aparentemente a partida, mas de facto nada dissestes, pois cometestes uma pura tautologia» (II, pp. 133-134). De facto, já se tinha pressuposto a existência

no conceito, quando era precisamente a existência que era preciso demonstrar.

Por conseguinte, pela simples reflexão, não há possibilidade de preencher o abismo que medeia entre a existência e o conceito. A existência não é redutível ao simples conceito. Por outras palavras: o possível não é o real. Segundo Kant, «*ser* não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa acrescentar-se ao conceito duma coisa» (II, p. 134). O ser é um predicado transcendental. Do ponto de vista do conceito, o possível e o real não se distinguem. «(...) o real não contém mais nada do que o simplesmente possível. Cem tálers reais não contêm mais nada que cem tálers possíveis. De facto, como os tálers possíveis exprimem o conceito, e os tálers reais o objecto e a sua posição em si mesmo, se este contivesse mais que aquele, o meu conceito já não exprimiria o objecto todo, e por conseguinte já não lhe seria conforme. Mas sou mais rico com cem tálers reais do que se tiver apenas a sua ideia (isto é, se forem simplesmente possíveis). Com efeito, o objecto na realidade não está simplesmente contido duma maneira analítica no meu conceito, mas acrescenta-se sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que os cem tálers concebidos sejam eles próprios minimamente aumentados por este ser colocado fora do meu conceito» (II, p. 135). Por conseguinte, só mediante o recurso à experiência se pode afirmar a existência. Ora, Deus está fora de toda a experiência possível. Assim, «essa prova ontológica (cartesiana) tão louvada, que pretende provar por conceitos a existência dum ser supremo, leva-nos pois a gastar inutilmente todo o esforço e trabalho: não nos tornaremos mais ricos com simples ideias, como um comerciante não se tornaria mais rico em dinheiro se, com o pensamento de aumentar a sua fortuna, acrescentasse alguns zeros ao seu livro-caixa» (II, p. 137).

Kant acrescentará, porém, de modo perfeitamente coerente, que os argumentos «que demonstram a impotência da razão humana em relação à *afirmação* da existência dum tal ser bastam necessariamente também para demonstrar a vacuidade de toda a asserção contrária» (II, p. 163). Quer dizer, pela razão pura no seu uso teórico, não é possível demonstrar nem a existência de Deus nem a sua não-existência.

### Conclusão

Kant pensa poder gabar-se de ter estabelecido definitivamente os poderes e os limites da razão no seu uso teórico. Assim, se a matemática e a física são possíveis, a metafísica enquanto ciência das coisas em si não é possível, pois só há conhecimento onde houver intuição, necessariamente sensível. Deste modo, ficou destronada a metafísica dogmática. Mas, por outro lado, a razão tende inevitavelmente para a metafísica, não se contentando com o sensível. Quer dizer, as ideias não têm uma função *constitutiva*, mas *heurística e reguladora*: «É isso a *dedução transcendental* de todas as ideias da razão especulativa, não como princípios *constitutivos* que servem para estender o nosso conhecimento a mais objectos do que a experiência nos pode dar, mas como princípios *reguladores* da unidade sistemática dos elementos diversos do conhecimento empírico em geral, que é melhor construído e melhor justificado, mesmo nos seus próprios limites, do que poderia sê-lo sem a ajuda destas ideias, pelo simples uso dos princípios do entendimento» (II, pp. 183-184). Como escreve J. Lacroix, «o kantismo funda em profundidade a ideia de *sistema aberto*»<sup>26</sup>.

Mas «que *uso* podemos fazer do nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não nos propusermos fins? Ora, os fins supremos são os da moralidade (...)» (II, p. 281). O fracasso da razão no seu uso teórico quanto à alma, a liberdade e Deus, rasga o caminho para «aplicá-la ao uso prático, o único fecundo» (I, p. 307). Assim, a crítica não tem apenas uma utilidade *negativa*, mas também *positiva*, como já prevenira no Prefácio à segunda edição (cf. I, p. 26). Admitem-se, pois, no kantismo, «dois mundos inteligíveis, um que a razão especulativa necessariamente supõe sem contudo poder conhecê-lo, outro que o homem moral realiza pela sua acção prática»<sup>27</sup>. É aqui que se dá a ligação da razão teórica e da razão prática (cf. II, p. 282). É na ordem do *dever-ser* incondicionado que são postulados a imortalidade e Deus.

Deus é postulado como bem supremo originário, em que se encontra satisfeita a exigência da harmonia entre a lei moral que deve ser obedecida incondicionalmente e o sistema da felicidade proporcionalmente ligado com a moralidade. Não pode esperar-se a liga-

ção necessária «entre a esperança de ser feliz e o esforço incessantemente renovado para se tornar digno da felicidade (...) a não ser pondo em princípio como causa da natureza uma *razão suprema* que comanda segundo leis morais. A ideia de uma tal inteligência em que a vontade mais perfeita moralmente, gozando da soberana felicidade, é a causa de toda a bem-aventurança no mundo, enquanto esta bem-aventurança é exactamente proporcionada à moralidade (como ao que torna digno de ser feliz) chamo-a *ideal do bem soberano*. Portanto, só no ideal do soberano bem *originário* pode a razão pura encontrar o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do soberano bem derivado, isto é, dum mundo inteligível ou *moral*. Ora, como temos necessariamente de nos representar a nós mesmos pela razão como pertencendo a um tal mundo, embora os sentidos não nos apresentem senão um mundo de fenómenos, teremos também que admiti-lo como uma consequência da nossa conduta no mundo sensível, e uma vez que este não nos oferece uma tal ligação como um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, pois, segundo os princípios da razão, duas suposições inseparáveis da obrigação que esta mesma razão nos impõe» (II, pp. 277-278).

Kant, articulando-as, fez definitivamente a passagem da pergunta: *O que é a verdade?* Para a questão: *Quem é a Verdade?*

ANSELMO BORGES

Jean Lacroix, *o. c.*, p. 58.

<sup>27</sup> Jean Lacroix, *o. c.*, p. 23.