

# IDENTIDADE PESSOAL E PREDICAÇÃO DA EXISTÊNCIA NA CRÍTICA KANTIANA À METAFÍSICA CLÁSSICA\*

Leonardo Antônio Cisneiros Arrais\*\*

## I

O que este artigo se propõe é a explicitação e a análise de uma ligação de ordem semântica entre o ataque feito por Kant à possibilidade de uma prova da existência de Deus e a concepção de Sujeito que ele erige como base de sua filosofia transcendental e como crítica ao *Cogito* cartesiano. A sugestão desta ligação é feita por Gilles Deleuze, em *Différence et Répétition*: “Quando Kant põe em causa a teologia racional, ele introduz ao mesmo tempo uma espécie de desequilíbrio, de fissura ou de falha, uma alienação de direito, insuperável em direito, no eu puro do *Eu penso*: o sujeito não pode mais se representar sua própria espontaneidade senão como aquela de um Outro, e, com isso, invoca em última instância uma misteriosa coerência que exclui a sua própria, aquela do mundo e a de Deus”.<sup>1</sup> Em

---

\* Texto da comunicação apresentada no IX Encontro Nacional da ANPOF, em Poços de Caldas, no dia 7 de Outubro de 2000, com o título “Kant: do ‘O ser não é um predicado real’ até a doutrina do duplo Eu”. O resumo da comunicação consta no livro de atas da ANPOF/2000 na pág. 248.

\*\* Mestrando em Filosofia na UFPE. Professor do Instituto Salesiano de Filosofia/Recife.

<sup>1</sup> “(...)lorsque Kant met en cause la théologie rationnelle, il introduit *du même* coup une sorte de déséquilibre, de fissure ou de fêlure, une aliénation de droit, insurmontable en droit, dans le Moi pur du *Je Pense*: le sujet ne peut plus se représenter sa propre spontanéité que comme celle d’un Autre, et par là invoque en dernière instance une mystérieuse cohérence qui exclut la sienne propre, celle

outra parte ele esclarece a necessária contrapartida desta afirmação: “Descartes não concluía senão à força de reduzir o *Cogito* ao instante, e de expulsar o tempo, de o confiar a Deus na operação da criação continuada. (...) a identidade suposta do Eu não tem outra garantia que a unidade do próprio Deus.(...)”.<sup>2</sup> Se disto que Deleuze diz deixarmos de lado a tentação de fazer de Kant um Lacan *avant la lettre*, podemos ficar com a seguinte sugestão: há, em Descartes, uma circularidade entre os atributos substanciais do *Cogito* e a existência de Deus e seus atributos, há como que uma transposição do dogma da criação do homem à imagem e semelhança do criador para dentro da metafísica, e esta circularidade cai em seus dois lados quando nega que a existência possa ser um predicado analítico de alguma coisa. Contudo, como este tema não aparece na sua obra senão como um momento de sua argumentação geral, não acontece aí uma tematização específica dele e, portanto, ficamos sem saber como esta ligação se opera desde um ponto de vista exegético. Como então entender esta afirmação? De que modo se institui na metafísica dogmática esta íntima conexão entre finito e infinito e de que modo ela foi rompida?

Bem, ao se falar em circularidade no sistema cartesiano é natural que se lembre da mais famosa objeção que lhe foi feita e que recebeu da posteridade o nome de “Círculo cartesiano”. Esta suposta falha na argumentação cartesiana já tinha sido notada pelo primeiro leitor do manuscrito das *Meditationes de Prima Philosophia*, Regius, e acompanhará a edição destas nas objeções escritas por

du monde et celle de Dieu”- DELEUZE, Gilles; *Différence et Répétition* Paris: PUF, 1989 p. 82

<sup>2</sup> “Descartes ne concluait qu’à force de réduire le Cogito à l’instant, et d’expulser le temps, de le confier à Dieu dans l’opération de la création continuée.(...)l’identité supposée du Je n’a pas d’autre garant que l’unité de Dieu lui-même” – DELEUZE, Op. Cit., p. 117

Mersenne e Arnauld. Basicamente, o problema consiste numa reciprocidade ambígua entre duas proposições do sistema pretensamente axiomáticas: o critério da verdade das idéias claras e distintas e a afirmação conjunta da existência de Deus e de sua veracidade. Ora, falar em axioma é referir-se a proposições indemonstráveis, verdades fundamentais. Entretanto, a possibilidade e a validade objetiva *a priori* das intuições intelectuais é admitida para que se possa provar, desde a presença na mente da idéia de um ser perfeito, a existência de Deus, mas é somente a partir da veracidade divina que se prova, já na *Quarta Meditação*, a validade daquele critério de verdade. Não só os pretendidos axiomas se revelam demonstráveis e, portanto, derivados, como também se descobre que o fundamento de um está no outro.

Contudo, se vasculharmos com mais precisão o texto cartesiano, vamos descobrir que esse círculo compõe-se de outros dois círculos menores. Um primeiro, enunciado no início da *Terceira Meditação*, leva da certeza do *Cogito* ao critério geral de verdade: se numa intuição intelectual me é dada a certeza da existência de pelo menos uma coisa, aquela coisa pensante, posso daí inferir regressivamente que se não fossem genericamente possíveis e válidas todas intuições deste tipo, não seria possível o *Cogito*. Em suas próprias palavras: “De fato, neste primeiro conhecimento[o *Cogito*], não há nada além que uma percepção clara e distinta do que eu afirmo; a qual, seguramente, não bastaria para me tornar certo da verdade da coisa, se pudesse alguma vez acontecer que algo que eu percebesse tão clara e distintamente fosse falso.”<sup>3</sup> Ora, é somente porque Descartes admite que a

<sup>3</sup> “Je suis certain que je suis une chose qui pense, ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour être certain de quelque chose? De fait, dans cette première connaissance, il n’y a rien d’autre qu’une perception claire et distincte de ce que

intuição do *Cogito* conduz ao conhecimento objetivo de uma coisa real que ele se pode dizer constrangido logicamente a admitir o critério de verdade que garantiria esta certeza. Porém, a verdade do *Cogito* é justamente a questão. Se está provado que ela vence a dúvida da *Primeira Meditação* por quê, então, recorrer a Deus? Por quê só Deus pode libertar o *Cogito* de uma certeza meramente momentânea? E ainda: será legítimo inferir de uma intuição particular, cuja verdade nem mesmo foi perfeitamente provada, a validade genérica de outras intuições do mesmo tipo? Por quê a verdade instantânea, limitada no tempo, do *Cogito* deveria valer para outras idéias?

O outro círculo é anunciado logo depois da primeira prova da existência de Deus, que recorre à contingência da Alma para provar sua incapacidade de criar a idéia de infinito. Ele enuncia que a clareza e distinção, isto é, o caráter intuitivo, da idéia de infinito revela sua verdade e, *a fortiori*, uma verdade no mais alto grau, pois toda perfeição que se concebe clara e distintamente pertence primariamente a este ser infinito. Cito Descartes, *Terceira Meditação*, §26: “Ela [a idéia de infinito] tem também o mais alto grau de clareza e de distinção, pois tudo o que percebo clara e distintamente de real e verdadeiro, e que comporta alguma perfeição, está contido inteiramente nela”.<sup>4</sup> Aqui a

j'affirme; laquelle, assurément, ne suffirait pas pour me rendre certain de la vérité de la chose, s'il pouvait jamais que quelque chose que je percevais ainsi clairement et distinctement fût faux; et par conséquent il me semble déjà que je puis poser pour règle générale qu'est vrais tout ce que je perçois fort clairement et distinctement” – 3<sup>a</sup> Mdt., §2 – DESCARTES, René; *Méditations Métaphysiques. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Présentation et traduction de Michelle Beyssade*. Paris: Livre de Poche, 1990. P. 85.

<sup>4</sup> “Elle [l'idée de l'infini] a aussi le plus haut degré de clarté et de distinction; car tout ce que je perçois clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui comporte quelque perfection, est contenu tout entier en elle” – 3<sup>a</sup> Mdt., §26 – DESCARTES, Op. Cit. P. 121

circularidade é um pouco mais sutil, mas de modo algum é menos importante, pois aí se escondem os grandes pressupostos do criacionismo: a idéia de um ser infinito, de um *ens realissimum*, é a mais verdadeira porque nela se subsumem as idéias de qualquer perfeição, isto é, de qualquer atributo positivo que se conceba. Como veremos mais adiante, tem-se aí um conceito de Deus bem próximo daquele cuja gênese lógica Kant mostrou sob o nome de Ideal Transcendental. Deus é a reunião de tudo o que se pode afirmar como predicado positivo dos entes, sendo, assim, a fonte de todos os predicados atribuíveis e, deste modo, também de toda realidade, bondade e verdade. A multiplicidade dos entes finitos, a maldade e a falsidade encontráveis no mundo não passam de limitações, negações, da realidade plena de Deus. Assim, se tenho uma mínima certeza, por mais parcial que seja, devo admitir um grau máximo de certeza referente a um ser de onde toda a verdade brota. Em outras palavras, a idéia do Ser de onde se origina toda a certeza deve ser a mais certa. Contudo, a certeza não é mais que o movimento que conduz da idéia a seu objeto e a veracidade divina é como que um influxo contrário, de Deus às idéias. Assim, o que garantiria a referência da idéia de Deus a um objeto real seria este mesmo objeto real e, desta maneira, seria possível afirmar que, no final das contas, Descartes acabou por dizer que Deus existe porque O próprio lho confessara.

A intersecção destes dois círculos nos conduz a um terceiro: exatamente o diagnosticado por Deleuze. Afinal, se, por um lado, é uma pressuposição sub-reptícia da substancialidade do *Eu* o que permite inferir da intuitividade do *Cogito* a validade genérica de qualquer intuição intelectual e, a partir desse critério de verdade, provar a existência de Deus, por outro lado, é este Deus, na sua veracidade, que

fundamentará este critério de verdade, validando, dentre outras, a intuição do *Cogito* e fazendo dele uma substância. Um fiel cartesiano tentaria defender seu filósofo com a alegação de que a *Cogitatio* assume dois significados diferentes nas suas duas retomadas durante a obra, na *Segunda* e na *Sexta Meditação*, sendo naquela pura consciência que não existiria senão enquanto atividade pensante, e só nesta, depois de um processo dedutivo, tornando-se substância. Mas isto talvez não seja possível: se ampliarmos os detalhes da argumentação da primeira prova da existência de Deus, notaremos entre seus pressupostos elementares a tese de que as idéias se hierarquizam conforme seus *ideata*, tese esta que se baseia, por sua vez, numa concepção causal da origem das idéias na mente. Já esta concepção não é mais que aplicação do princípio genérico de causalidade a um outro pressuposto ainda mais fundamental e também mais tipicamente cartesiano: aquele segundo o qual as idéias são realidades de estatuto igual ao de uma coisa. Ora, esse pressuposto não pode ser admitido se antes não já se tiver considerado o *cogitare* como a atividade de uma substância, uma *res*, para que daí, tomando-se as idéias como modos desta substância, se lhes dê realidade. Deste modo, é a existência de um ser criador que prova a realidade do *eu*, mas o que prova em primeiro lugar a existência deste ser é a realidade contingente, insustentável por si mesma, da idéia de infinito na mente e, assim, se o *Cogito* não fosse desde o início uma realidade, a idéia de Deus também não o seria e tudo ficaria por provar. Enfim: se a Alma não já estivesse lá desde sempre não haveria Deus, mas sem Deus também não poderia haver Alma.

Vista por esse lado, a filosofia cartesiana mostra sua filiação a uma posição metafísica bem mais antiga. De fato, quando ele, na *Terceira Meditação*, recoloca o *Eu* no seu lugar subordinado a Deus, quando ele troca o *Cogito Sum* pelo

“Eu tenho de alguma maneira primeiramente em mim a noção do infinito que a do finito, quer dizer, de Deus que a de mim mesmo”<sup>5</sup>, Descartes não consegue se distanciar da invocação agostiniana do começo das Confissões, que dizia “Deus meu, eu não existiria de modo algum, se tu não existisses em mim.”<sup>6</sup> Portanto, vale para ele o mesmo diagnóstico que Etienne Gilson fez sobre alguns Padres da Igreja quando disse, em seu *A Filosofia na Idade Média*, que “pode-se dizer indiferentemente que a prova da existência de Deus garante a existência da alma, ou que a prova da existência da alma garante a existência de Deus”<sup>7</sup>. E, na verdade, tal como Descartes fará, Agostinho também prova a existência de Deus pela presença na Alma de saberes cuja validade necessária transcende a contingência do ser criado. Deus torna-se *intimior intimo meo*, “mais íntimo que o meu íntimo”; é a sua plenitude de ser que me faz subsistir no ser e permite que eu participe da verdade. É esse, em geral, o argumento de todo o cristianismo ou mesmo, a depender da interpretação, do *Peri tes Psykhês* de Aristóteles: a subsistência eterna das verdades matemáticas só pode ser apreendida por um órgão dotado da mesma imaterialidade e eternidade; assim, se *Esse e Verum* se convertem plenamente em Deus, é fazendo da alma um ente análogo ao ser infinito que se consegue que nela possa estar também a participação com a verdade infinita.

Mas, desde um ponto de vista kantiano, qual a base lógica desta cumplicidade entre finito e infinito pregada pela

<sup>5</sup> “J’ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l’infini, que du fini, c’est-à-dire de Dieu, que de moi-même” – DESCARTES, Op. Cit., p. 118.

<sup>6</sup> “Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me” – ST. AGOSTINHO; *Confessiones*, I, 3; SAN AUGUSTIN; *Obras de San Augustin t. 2 Las Confessiones* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955 p. 84.

<sup>7</sup> GILSON, Etienne; *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 70.

metafísica clássica? E, em segundo lugar, que elemento da crítica kantiana foi o responsável por desatar este círculo, tornando impossível o estabelecimento de uma filosofia onto-teo-lógica demonstrada *more geometrico* e, ao mesmo tempo, impedindo a afirmação de um *Eu* substancial?

Devemos começar pelo ponto alto do ataque kantiano à metafísica tradicional, isto é, justamente a desconstrução da pedra angular do edifício da filosofia dogmática: a teologia racional. Deus é aí o ponto para onde tudo converge e que tudo sustenta e a essência de toda a filosofia baseada sobre esta idéia está nessa dedução do finito desde o infinito. Deste modo, se deixasse intacta a teologia, a crítica não passaria de mais um brilhante capítulo de uma fundamentação das ciências naturais, quer dizer, pouco mais que uma evolução, um avanço quantitativo, para usar uma linguagem pseudo-dialética, em relação aos esforços epistemológicos de Descartes, Leibniz e mesmo Wolff. A Revolução Copernicana não é possível senão numa ruptura, com um ato originário, inaugurador de uma nova ordem científica que deve ser precedido necessariamente por uma nova ontologia. Entretanto, também não bastava ignorar os sonhos visionários da metafísica, como Hume já fizera. A postura cética não passava de uma inversão da metafísica que, no entanto, permanecia dentro dos limites do mesmo paradigma do idealismo empírico/realismo transcendental. Por isso, mais efetivo que simplesmente por de lado o saber metafísico era explicar como tal erro era possível ou mesmo necessário. Como diz Lebrun, “Denunciar a ilusão do falso saber ainda não era nada; seria preciso mostrar como este se enraíza no exercício irrefletido de um para-saber”<sup>8</sup>. É por isso que cometi no início deste parágrafo o anacronismo suspeito

de heideggerianismo de chamar o trabalho da Dialética Transcendental de uma “desconstrução” dos três conceitos basilares da Metafísica onto-teo-lógica, mas é exatamente esta postura intermediária, entre a adesão e a recusa, a postura de mostrar a gênese lógica desta Ilusão metafísica ao mesmo tempo em que a acusa aquilo que torna a metade final da Crítica da Razão Pura um esforço singular na História da Filosofia até então, e que fez com que ela parecesse tão estranha aos olhos de seus contemporâneos.

De fato, dentro do contexto da época soaria menos estranho o puro e simples agnosticismo de Hume que a idéia bizarra, sugerida pela derivação do uso puro da razão desde o seu uso lógico como faculdade responsável pelos raciocínios, de que a Alma era a forma de um silogismo categórico ou que Deus não passava de um silogismo disjuntivo. Mas, o que Kant queria mostrar com sua “dedução”<sup>9</sup> do erro metafísico a partir das formas silogísticas, era que os três conceitos fundamentais da onto-teo-logia designavam três maneiras de se fazer a síntese no incondicionado, três maneiras de se

<sup>8</sup> Apesar de em A321/B378 Kant sugerir que a listagem dos conceitos da Razão a partir dos tipos de silogismos pode ser feita por analogia com a dedução metafísica das categorias desde a tábua dos juízos, em A669/B697, ele observa que o termo “dedução” não se pode aplicar estritamente às Idéias porque ele designa, no caso das categorias, a prova do seu uso na determinação de objetos, o que não é o caso dos conceitos da razão que não designam objeto algum. No entanto, neste mesmo lugar Kant alude a que as Idéias têm “algum valor objetivo, por indeterminado que seja” e não são “apenas meras entidades de razão”, bem como em A647/B675 ele também usa uma fórmula demasiado ambígua ao afirmar que “o uso hipotético da razão (...) não é *propriamente* constitutivo” (grifo meu). O que seria este uso constitutivo *ma non troppo*, esta quase objetividade das Idéias? É nesta vacilação kantiana entre a refutação da metafísica dogmática e a sua explicação como uma necessidade da razão que Hegel encontrará o terreno para acusá-lo de ter sabido descrever a natureza dialética da razão, mas ter sido incapaz de daí extrair corretamente todas as consequências positivas.

<sup>9</sup> LEBRUN, Gérard; *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993 p. 75.

ascender na série das condições e de subsumir esta série no incondicionado. Se o entendimento unifica o diverso do fenômeno coordenando-o através de regras, isto é, por justaposição, a razão tem como função a subordinação destas regras a princípios, de modo que as formas lógicas do silogismo representam as maneiras como esta continência das regras nas premissas maiores é realizada. Cada uma das Idéias, pois, representa uma forma de totalidade sistemática ideal que subsume sob si o condicionado, seguindo a mesma regra que permite a continência da conclusão nas premissas.

Qual é esta forma de síntese totalizante que constitui o silogismo disjuntivo e, portanto, fundamenta a Idéia de Deus? Este tipo de silogismo conclui pela limitação na premissa menor de um todo de possibilidades dado na premissa maior.<sup>10</sup> Assim, por analogia, pode-se dizer que Deus é o todo de possibilidades do qual se deduz, por limitação, os entes particulares. O Ideal Transcendental é, então, o incondicionado que subordina todas as coisas porque, se entendemos todos os objetos finitos como seres dotados de limites e que, enquanto tais, têm de ser determinados não apenas pela afirmação do que são, mas também pela negação de tudo o que não são, é preciso, então, supor um todo da realidade no qual são recortadas as realidades parciais. Esta concepção de Deus se assemelha à exposta por Leibniz na *Monadologia*, § 43: “É ainda verdade encontrar-se em Deus não só a fonte das existências, mas também a das essências, enquanto reais, ou do que há de real nas possibilidades. Por isso o entendimento divino é a região das verdades eternas, ou

<sup>10</sup> Exemplificando em uma linguagem lógica mais precisa, a fórmula do silogismo disjuntivo é a seguinte: P ou Q, não P, então Q. Temos na maior pela fórmula da conexão disjuntiva duas possibilidades de que só se conclui com a negação de uma delas. O mesmo vale para uma premissa maior com mais termos em que a determinação de um único termo só pode ser conseguida pela negação dos demais.

das idéias de que elas dependem. Sem ele nada haveria de real nas possibilidades, e não somente nada haveria de existente, como ainda nada seria possível.”<sup>11</sup> Tal totalidade das possibilidades não é um mero somatório de todas as coisas, quer dizer, não é uma síntese coordenada, justaposta, mas, como já dito, uma síntese totalizante, ou seja, subordinadora. Isto porque, se Deus fosse um grande agregado, contendo em si todas as coisas do mundo, ele teria que englobar opostos contraditórios e, assim, não poderia jamais ser uma unidade homogênea. Qual a solução para evitar este caos no seio da divindade? Basta mostrar que, dentre os vários predicados possíveis, muitos são derivados de outros ou somente a negação parcial de certos predicados positivos. Assim, como na metafísica escolástica clássica, o Mal reduzir-se-ia a uma limitação do Bem, o Falso do Verdadeiro e, como o próprio Kant diz, “toda a multiplicidade das coisas é também somente um modo variado de limitar o conceito da realidade suprema”.<sup>12</sup> Desta maneira, o pressuposto lógico de base para a construção da série ascendente dos graus de realidade até o conceito de um ser de suprema realidade é recebido de Aristóteles: “(...) na lista dos contrários uma das duas colunas é privativa e todos os contrários são redutíveis ao ser e ao não-ser (...)”<sup>13</sup>. Com isso vê-se que o Ideal Transcendental não é propriamente uma “premissa maior” com infinitos termos, mas um bloco simples, uno e único que representa o *maximum* dos predicados que estão na outra coluna da lista dos contrários, a dos conceitos positivos. E como a Escolástica tratou logo de providenciar a demonstração de que conceitos

<sup>11</sup> LEIBNIZ, Gottfried; *A Monadologia* § 43 in Col. Os Pensadores Vol. XIX São Paulo: Abril Cultural, 1974 p. 67.

<sup>12</sup> A578/B606; p. 492 da tradução portuguesa da Fundação Calouste Gulbenkian (CRP).

<sup>13</sup> Metafísica, 1004b 27 – 30.

como Uno, Belo, Bom e Verdadeiro não designam predicados diferentes, mas são “afecções” do Ser anterior mesmo à sua predicabilidade pelas categorias, os graus máximos de cada um dos possíveis predicados positivos não são coisas distintas, mas se confundem sob o conceito do *Ens Realissimum*.

Uma rápida comparação permite a partir daqui entender como, em alguns casos, a interpretação incorreta da História da Filosofia, fundada na sua anedótica ignorância de algo mais antigo que Wolff e Baumgarten, impedia Kant de avaliar corretamente o alcance de suas idéias. Em *Os Progressos da Metafísica*, Kant afirma que uma ontologia que conclui pela afirmação de que é necessário supor um *ens realissimum* como um bloco de mármore a partir do qual são talhadas por limitação as coisas particulares e que, portanto, subscreve a tese de que os opostos se dividem entre realidade e privação não pode escapar da mancha do espinosismo e acaba por identificar este Deus metafísico com a totalidade do mundo.<sup>14</sup> Mas ora, se o conceito kantiano de Deus se aplica exemplarmente a Espinosa e, como se sabe, Espinosa é um crítico da ontologia medieval criacionista, como pode este conceito servir para interpretar esta metafísica? A resposta a esta questão, sugerida na segunda Crítica, é que o Espinosismo seria a culminância panteísta e anti-criacionista dos princípios em que se funda o criacionismo anti-panteísta, a saber o realismo transcendental, ou dito em outras palavras, o espinosismo seria a única conclusão coerente de premissas como a de que espaço e tempo pertencem às coisas em si e de que toda dualidade é uma oposição de termos contraditórios.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> KANT, Immanuel; *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995 p. 77s.

<sup>15</sup> “(...) se não se admitir essa idealidade do tempo e do espaço, resta somente o *espinosismo* em que o espaço e o tempo são determinações essenciais do próprio

O cristianismo, para sustentar ao mesmo tempo a existência de um Ser necessário e sua separação em relação a um mundo contingente, sustenta-se numa corda bamba entre o Ser absoluto de Parmênides e uma leitura digamos pagã do *Sofista* de Platão, na qual não há espaço para um Ser Absoluto e uma interpretação do Não-Ser relativo como privação. A solução cristã é ler, contra certos trechos em que Platão afirma expressamente o contrário,<sup>16</sup> o par Ser e Não-Ser relativo como realidades recortadas no seio do Ser absoluto. Com isso, admite-se, num lugar comum a toda onto-teo-logia, que existem graus de ser e que se deve por como fundamento desta gradação um ser ao qual pertença a existência num grau infinito e que, portanto, a possua por definição. Esta seqüência de raciocínio já não é mais a de Espinosa, mas antes a da quarta prova para a existência de Deus relacionada na *Summa Theologiae* de S. Tomás de Aquino.<sup>17</sup>

Ser primordial (...), e as coisas dele dependentes (também nós próprios) não são substâncias, mas simplesmente acidentes a ele inerentes(...) Eis porque o espinosismo conclui, não obstante a absurdidade de sua idéia fundamental, de forma muito mais concisa [*weit bündiger* – de modo logicamente mais consequente] do que é possível segundo a teoria da criação (...)” – KANT, Immanuel; *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1989 p. 117.

<sup>16</sup> Por exemplo em 257c: “EXTRANJERO. – Así, pues, cuando alguien pretenda que negación quiere decir contrariedad, no lo admitiremos en manera alguna(...)” e mais adiante, na mesma página ainda: “Así, segun parece, cuando una parte de la naturaleza de lo distinto y una parte de la naturaleza del ser se oponen mutuamente, esta oposición, si se nos permite decirlo así, no es menos ser que el mismo ser, pues, en ninguna manera, lo que ella expresa no es lo contrario del ser; es simplemente una cosa distinta de él (...)” – PLATÓN; *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 13ª reimp., 1993 pp. 1035s.

<sup>17</sup> “Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimodi ad aliquid quod maxime est(...)Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaph. Quod autem

E, da mesma forma como esta prova de Tomás permite, na explicitação de seus pressupostos, compreender melhor a natureza da filosofia a que ela pertence, também a análise da tipologia kantiana das provas da existência de Deus pode nos ajudar algo mais na compreensão da estrutura lógica da metafísica dogmática. Entretanto, não vou me deter nas três famosas provas listadas por Kant – a ontológica, a cosmológica e a físico-teleológica – mas em um esquema de classificação que está presente tanto no seu escrito pré-crítico “*Único fundamento possível para uma prova...*”, quanto no já citado escrito para o concurso da Real Academia de Ciências de Berlim, *Os Progressos da Metafísica (Preisschrift)*. Nas palavras do texto de 1762: “Todo fundamento de uma prova da existência de Deus deve ser tirado, seja do conceito do simples possível, de origem intelectual, seja do conceito do existente, de origem empírica. No primeiro caso, conclui-se seja do possível como princípio à existência de Deus como consequência, seja do possível como consequência à existência de Deus como princípio. Da mesma forma, no segundo caso, conclui-se ou bem disto cuja existência se constata à existência única de uma causa primeira e independente, e estabelece-se em seguida, analisando este último conceito, as propriedades divinas, ou bem remonta-se diretamente dos dados da experiência tanto à existência quanto aos atributos de Deus.”<sup>18</sup>São, portanto, quatro vias que

se dividem em dois grupos, isto é, duas bases lógicas e, a partir de cada uma delas, dois modos de se deduzir a existência de Deus. Kant rejeita a primeira e a terceira vias, respectivamente o argumento ontológico de Descartes e a prova cosmológica da escola leibniziano-wolffiana, com o argumento de que o juízo de existência não pode jamais ser um juízo idêntico e que a prova cosmológica é dependente da prova ontológica e, portanto, cai junto com ela. É o mesmo raciocínio empregado na Crítica para demonstrar a impossibilidade destas provas. Mas, diferentemente de 1781, um Kant ainda crente na possibilidade de uma solução para salvar o dogmatismo admitiu as outras duas vias: a segunda, que consiste na sua “única prova possível” e que, no período crítico, será transformada na fórmula lógica do Ideal Transcendental, e a quarta, que será refutada sob o nome de prova físico-teleológica.

Todavia o que nos interessa são os dois blocos em que Kant classificou estas provas e suas bases lógicas. Na terminologia do *Preisschrift*, o primeiro bloco constrói o conceito de um ser em que há máxima realidade, o *ens realissimum*, e tenta, em seguida, mostrar que ele também é um *ens necessarium*, ao passo que o segundo bloco, parte da afirmação da existência necessária de um ente, obtida pela remontagem ao incondicionado da série das causas eficientes,

conséquence à l'existence de Dieu comme principe. De même, dans le deuxième cas, on conclut ou bien de ce dont on constate l'existence à la seule existence d'une causa première et indépendante, et on établit, ensuite, en analysant ce dernier concept, les propriétés divines, ou bien on remonte directement des données de l'expérience à l'existence aussi bien qu'aux attributs de Dieu.“ - KANT, Emmanuel; *Oeuvres Philosophiques T. 1 – Des Premiers Écrits à la Critique de la Raison Pure* ( Trad. Ferdinand Alquié, Alexandre Delamarre, Jean Ferrari, Bernard Lortholary, François Marty, Jacques Rivelaygue e Silvan Zac) Col. Bibliothèque de la Pléiade v. CCLXXXVI. Paris: Gallimard, 1980 pp. 427s.

dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis (...) Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum” – ST. TOMÁS DE AQUINO; *Suma Teológica. T.1 Tratado de Dios Uno en Esencia* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957 p. 154.

<sup>18</sup> “Tout fondement d'une preuve de l'existence de Dieu doit être tiré, soit du concept d'origine intellectuelle du simple possible, soit du concept de l'existant, d'origine empirique. Dans le premier cas, on conclut soit du possible comme principe à l'existence de Dieu comme conséquence, soit du possible comme



a prova cosmológica, ou das causas finais, a físico-teleológica, e depois busca atribuir a este ser necessário o predicado de *ens realissimum*.<sup>19</sup> Em ambos os casos, contudo, o que importa é fazer a identificação entre o ser necessário e o ser realíssimo, isto é, mostrar que é uma mesma coisa aquele ente que é absoluta existência e aquele ente que é a absoluta realidade, ou seja, trata-se de mostrar como a realidade e a existência, quando livres de limitações, são o mesmo. Enfim, provar que Deus existe é provar que nele realidade e existência coincidem, ou em outras palavras, provar que, em pelo menos um caso, extremo mas exemplar, o ser é um predicado real.

Contudo, na dedução da tábua dos conceitos puros do entendimento, realidade e existência, tomadas no estrito sentido do seu uso na lógica transcendental, são nomes de categorias diferentes, inscritas sob rubricas diferentes: a realidade é uma categoria da qualidade, a existência, uma categoria da modalidade. Correspondem, como funções de síntese de juízos, aos dois sentidos do verbo ‘ser’ distinguidos na análise da prova ontológica: o ‘é’ do juízo existencial e o ‘é’ cópula de um juízo de atribuição. A categoria da realidade, portanto, é a forma de síntese judicativa que acrescenta ao conceito de um sujeito o conceito de um predicado, de modo a propriamente constituir o conceito deste sujeito. O nome ‘realidade’ deriva de *res*, que em latim quer dizer ‘coisa’. Esta categoria, então, designa aquilo que forma e estrutura as coisas, isto é, seus predicados positivos. Por isso, o ser no uso do juízo de atribuição é *posição relativa*, devendo o termo ‘relativa’ ser entendido não no sentido privativo de algo que não é absoluto, mas no sentido de que é a posição da relação

entre predicados que compõe a estrutura interna de cada coisa. Já a existência é, nas palavras de Kant, *posição absoluta*. É o dado irreduzível da coisa que não admite, na sua simplicidade originária, que se o defina discursivamente: “Este conceito [o de existência] é tão simples que não se pode dizer nada dele a fim de mais o explicitar.”<sup>20</sup> Por isso, a existência não é um elemento formador da coisa mas a posição da coisa e suas realidades, isto é, antes que uma realidade ela é a existência das realidades. Não pode haver realidades separadas da existência, o que quer dizer também que a categoria da realidade, apesar de designar o *quid* da coisa, suas qualidades intrínsecas, não pode ser confundida com uma concepção de essência enquanto mero possível, à maneira de Leibniz. A existência não é a atualização de uma potência que seria a realidade, não é, como queria Wolff, um *complementum possibilitatis*, porque tanto quanto é distinta da categoria da efetividade, a categoria da realidade também não se confunde com aquela da possibilidade, que também se encontra sob a rubrica da modalidade. E a resposta de Kant a estas relações entre possibilidade e efetividade é bem conhecida: “E assim o efetivo não contém nada mais que o mero possível”.<sup>21</sup> Nos termos do escrito pré-crítico há uma diferença entre “O que está posto”, *Was da gesetzt sei*, e “Como isto está posto”, *Wie es gesetzt sei*. O que contém uma coisa real como suas determinações não pode ser maior do que aquilo que contém um conceito possível da mesma coisa como suas notas. Não há, pois, mais no que é posto na existência do que o que é

<sup>19</sup> KANT, Immanuel; *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Ed. 70, ? pp. 116-119, mas também na *Crítica da Razão Pura* na secção intitulada *Dos Argumentos da Razão Especulativa em favor da Existência de um Ser Supremo*, A583/B611 – A590/B618 (CRP, 495 - 499).

<sup>20</sup> “Ce concept est si simple qu’on ne peut rien en dire afin de l’expliciter davantage” – KANT, Op. Cit., 327.

<sup>21</sup> A599/B627 – “Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche”. (CRP, 504 - “(...) o real nada mais contém que o simplesmente possível”).

pensado no possível. Mas, o mesmo não vale para a questão sobre *como* é posta uma coisa efetiva ou pensado um conceito possível. Aí há algo a mais na efetividade que na possibilidade. Ou, mais propriamente falando, não é que na efetividade se ponha algo *a mais*, mas só nela se põe *algo*. A diferença, pois, entre possível e efetivo, desde o ponto de vista do *Wie es gesetzt sei*, é a diferença intransponível entre alguma coisa e nada, é a posição absoluta.

Por esse mesmo motivo, posição absoluta quer dizer também: não há graus de existência. A existência não admite alternativa outra que o não-ser absoluto. Na tábua dos conceitos de nada, exposta no fim da *Análítica dos Princípios*<sup>22</sup>, o conceito oposto ao de existência é aquele de *nihil negativum*, o nada total e absoluto, isto é, a categoria modal da impossibilidade, relativa ao conceito de um objeto auto-contraditório. Já a realidade se opõe ao *nihil privativum*, o conceito da falta, da limitação, do modo como o frio é a falta de calor, a sombra, a falta de luz. Com isso, vê-se facilmente que somente as realidades podem ter graus e até mesmo o devem: é o que nos foi garantido *a priori* pelas Antecipações da Percepção com o conceito de grandeza intensiva. Contra o cristianismo que tentara harmonizar Parmênides e o Platão do *Sofista* na oposição entre infinito e finito, ato puro e ato limitado pela potência, Kant ao mesmo tempo em que afirma que não há realidades fora da existência tanto quanto não há existência que não seja de uma realidade, separa ambas categorias de tal modo que parece valer para elas lógicas distintas: é como se o lema de Parmênides tivesse sido reservado à existência, a que não se opõe senão aquilo que é em si contraditório e do qual, por conseguinte, não se pode falar, e a tese do *Sofista* explicasse a categoria da

<sup>22</sup> A290/B346 – A292/B349 (CRP, 292 – 294).

realidade, com seus graus e sua mistura de positividade e limitação.

Com isso, o esquema lógico do Ideal Transcendental, que se baseia na tese de que os seres do mundo são seres marcados por limites e que, portanto, necessita da idéia de uma gradação entre estes seres, só se pode aplicar à categoria da realidade e não à da existência. As existências não têm graus, logo não se hierarquizam. Desta forma, Kant pode admitir que, dada a separação entre realidade e existência, não há implicação recíproca entre os conceitos de *ens realissimum* e *ens necessarium* e que não se pode inferir de que uma coisa é condicionada quanto à sua realidade que ela o seja também quanto à existência, de forma a não ser contraditória a idéia de um ser limitado e, ao mesmo tempo, necessário.<sup>23</sup>

Mas, o que garante a heterogeneidade da existência ao conceito? O que impede que a existência seja um mero *complementum possibilitatis*? O famoso § 76 da *Crítica da Faculdade do Juízo* irá assegurar que não é algo presente na própria natureza das coisas.<sup>24</sup> Segundo o que Kant aí afirma, a existência pura é fragmentada pela contingência devido à natureza do nosso conhecimento. O que quer dizer que não há contingência senão para nós homens, cuja relação imediata a objetos pressupõe que estes estejam dados. Pressupor o dado do objeto, exigir-lhe uma afecção ao espírito, implica que sua

<sup>23</sup> A588/B616 (CRP, 498).

<sup>24</sup> “(...) a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal, que é válida simplesmente para o entendimento humano(...) Assim, as seguintes proposições: as coisas podem ser possíveis sem ser efetivas, da mera possibilidade não se pode por isso de modo nenhum concluir a efetividade, são perfeitamente válidas para a razão humana, sem que, com isso se demonstre que esta distinção se situe ela própria nas coisas” – KANT, Immanuel; *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993 p. 243.

representação imediata somente figura uma perspectiva fragmentária, parcial, mas que, por isso mesmo, se encadeia numa série infinita, inesgotável, cujo ser se esgota no *percipi*. São as regras do entendimento que vão unificar esta série e dar um sentido necessário a ela, já que este sentido, a objetividade, o *eidos*, não pode ser encontrado, à diferença de Husserl, na própria série. A objetividade será, pois, um produto do dado com a construção, e é porque se separam as faculdades do entendimento e da sensibilidade que pode haver entre elas esta síntese. É nesta separação também que se funda a distinção entre conhecer e pensar, pois se entende sob este último conceito uma atividade do entendimento em que não é preciso que um objeto seja dado. Para que um conceito qualquer seja pensável basta que não seja contraditório, sendo-lhe suficiente a possibilidade lógico-formal, que já se conquista na própria construção do conceito pela composição de suas notas.

Já daqui se pode entender um dos movimentos em que Kant acua o argumento ontológico para o seu xeque-mate, provando a impossibilidade de se fazer da existência um predicado real: se o juízo de existência fosse uma proposição analítica, a posição absoluta da coisa nada acrescentaria ao pensamento da coisa e, portanto, deveria com este coincidir, de modo que tal juízo acabaria por professar somente a existência de um *ens rationis*, que não equivale nem à afirmação da existência de uma idéia na mente, pois esta seria dada pelo sentido interno e, portanto, teria um caráter empírico. Um *Ens rationis* é o conceito vazio a que não corresponde um objeto dado na intuição, isto é, um conceito não-contraditório, logicamente possível, mas *sinnleer*, vazio de significação. Por isso o *ens rationis* também figura como uma das significações do Nada na já citada tábua exposta ao fim da *Analítica dos Princípios*, do que decorre a conclusão

ainda mais grave: supor que, em um único caso, um juízo de existência pode ser um juízo idêntico seria admitir que, pelo menos neste caso, a existência se igualaria ao vazio do nada.

Ora, diante dessa ameaça, nada resta-nos senão admitir que o juízo de existência é uma proposição sintética e que, como determina o *Princípio Supremo de todos os Juízos Sintéticos*, exige que algo exterior ao conceito medeie a síntese. E este algo exterior ao conceito não é nada além que a própria coisa dada na intuição empírica, de modo que, se, em geral, um juízo sintético é aquele que acrescenta algo ao que já está pensado no conceito, expandindo-o, o juízo sintético de existência é o que acrescenta ao conceito e à totalidade de suas notas determinantes a coisa mesma a que ele se refere.<sup>25</sup> Por outro lado, se, em pelo menos um caso, um objeto só pudesse ser pensado como dado na existência, isto é, se sua possibilidade envolvesse a sua efetividade, seria preciso esfumar a fronteira entre as faculdades e, depois de ter concedido uma só vez a possibilidade de uma intuição intelectual, teríamos que negar completamente toda contingência, não podendo restar face ao entendimento outros objetos que os simplesmente existentes, isto é, os necessários.

Isto tudo vem somente confirmar a já citada passagem da *Crítica da Razão Prática* em que o espinosismo é descrito como a única consequência legítima do realismo transcendental. Afinal, se partimos da idéia de que existe um Deus e que os objetos a que temos acesso na experiência são criaturas deste Deus, também não vamos poder negar que estes objetos sejam coisas-em-si, pois, como Kant diz, Deus não criaria fenômenos, dado que estes são uma espécie de

<sup>25</sup> Por isso é que Kant afirma que mais propriamente se enuncia um tal juízo dizendo que a algo que existe pertence tal conceito ou tais predicados, à maneira da lógica contemporânea –  $(\exists x)(Px) -$ , que falando da forma habitual “P existe”.