



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS DE CHAPECÓ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Derócio Felipe Perondi Meotti**

**ENTRE O RACIONALIZÁVEL E O IRRACIONALIZÁVEL**

**UMA RESPOSTA KANTIANA AO PROBLEMA DA DETERMINAÇÃO DO *STATUS*  
NOMOLÓGICO DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE**

**CHAPECÓ  
2021**

**Derócio Felipe Perondi Meotti**

**ENTRE O RACIONALIZÁVEL E O IRRACIONALIZÁVEL**

**UMA RESPOSTA KANTIANA AO PROBLEMA DA DETERMINAÇÃO DO *STATUS*  
NOMOLÓGICO DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ediovani Antônio Gaboardi

**CHAPECÓ  
2021**

**Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS**

Meotti, Derócio Felipe Perondi

Entre o racionalizável e o irracionalizável: uma resposta kantiana ao problema da determinação do status nomológico do princípio de razão suficiente / Derócio Felipe Perondi Meotti. -- 2021.

317 f.

Orientador: Dr. Ediovani Antônio Gaboardi

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó, SC, 2021.

1. Princípio de razão suficiente. 2. Status nomológico. 3. Argumento ontológico. 4. Kant. 5. Leibniz. I. Gaboardi, Ediovani Antônio, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

**Derócio Felipe Perondi Meotti**

**ENTRE O RACIONALIZÁVEL E O IRRACIONALIZÁVEL**  
UMA RESPOSTA KANTIANA AO PROBLEMA DA DETERMINAÇÃO DO *STATUS*  
NOMOLÓGICO DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ediovani Antônio Gaboardi

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado em: 20/10/2021

BANCA EXAMINADORA



---

Dr. Ediovani Antônio Gaboardi (UFFS)  
Orientador



p.p.

Em nome de:

---

Dra. Celi Hirata (UFSCar)  
Avaliadora



p.p.

Em nome de:

---

Dra. Monique Hulshof (Unicamp)  
Avaliadora

*A você, Samara, razão suficiente da minha  
felicidade, dedico esta dissertação.*

## AGRADECIMENTOS

Agradecer a todos aqueles que, de alguma maneira, tornaram esta dissertação possível não é tarefa das mais fáceis. Eu poderia simplesmente repetir os agradecimentos que fiz em minha monografia, lá em 2019, acrescentando as pessoas que conheci de lá pra cá e que foram importantes para o desenvolvimento desta pesquisa. No entanto, para não me alongar demais nesses agradecimentos, lembrarei aqui apenas aqueles que fizeram parte deste processo de 2019 pra cá – sem, claro, tirar o mérito e a importância daqueles que, antes do início deste trabalho, me deram todas as condições possíveis para chegar aonde cheguei.

Devo, em primeiro lugar, agradecer à minha namorada, Samara Albuquerque de Souza, por estar comigo desde o início. Não só seu apoio, como também sua atenção e seu amor foram incondicionais para que eu pudesse ter chegado até aqui. Amo você por isso, e por outros infinitos e inestimáveis motivos que palavra alguma é suficiente para descrever.

Agradeço também aos meus pais, Neiva Perondi e Derócio Luiz Meotti, por terem estabelecido as bases para que eu pudesse me tornar a pessoa e o pesquisador que sou hoje. Devo, em especial, agradecer à minha mãe pelo apoio, pela segurança e pela confiança depositada em mim ao longo do caminho. Admito que não é fácil ver seu filho escolhendo ser *professor* e, para piorar, *professor de filosofia*. Em todo caso, pode ficar tranquila, já que a minha profissão é a única que robôs nunca poderão substituir. Além do mais, tenho certeza que meu pai, apesar de ter falecido quando eu tinha apenas 5 anos e, segundo minha mãe, ser avesso à ideia de homens deixarem o cabelo comprido, teria orgulho de mim. Posso não ter me tornado um mecânico como ele, mas estudo o mecanicismo moderno, que é praticamente a mesma coisa.

Devo também agradecimentos ao meu irmão, Diego Neivor Perondi Meotti, pela companhia e pelo apoio incondicional nos momentos difíceis. Tenho certeza que você será um excelente historiador – caminho que, eu diria, está sendo trilhado com competência e responsabilidade. Espero que um dia os historiadores consigam o reconhecimento social, cultural e financeiro que os filósofos têm hoje.

Agradeço também à minha sogra, Beloni de Fátima Albuquerque, por ter trazido à luz a flor mais bonita deste mundo – e também, claro, pelos *mousse* de maracujá e incontáveis bolos.

Agradeço, também, a meus amigos por terem partilhado comigo parte de seu tempo e de sua paciência: Paulo Roberto Martins, Bruna Provensi Bonamigo, Mateus Bido, Luan Paulo Pereira, Karen Jociani Coletti Gomes, Gabriel Cruz, Andrei Magrin, Eduarda Ágatha Chagas,

João Willian Stakonski, Yohana Silva Marques dos Santos, Daiane Lemes Pereira, Andréa Luiza da Silveira, Nathaniel Ascari Lovatto, Mateus Jurkovski, Mateus Rossi, Vanderleia Pedrotti, Danyela Norbak Dalla Cort, Gabriel Spagnol, Lethicia Severo, Ângela Pin Alba, Diogo Estefano Junges Dettenborn, Emanuel Borges e Marcelo Wilian Costa. Fico genuinamente impressionado ao perceber que, apesar da pandemia, mantive contato (e a amizade) com todos vocês.

Devo agradecimento especial à grande amizade que fiz nesse mestrado, Andre Renan Batistella Noara, e não só pelas inúmeras conversas sobre os mais variados assuntos, que foram desde filosofia até a precária situação do futebol do Grêmio nos últimos anos, mas também pelas incontáveis piadas ruins que, com muito esforço, desenvolvemos e fizemos os outros, sem piedade alguma, terem que ouvir. Não fosse a incessante troca de ideias e comentários sobre nossas pesquisas, acho que nossos trabalhos não teriam a qualidade com que chegaram às suas respectivas defesas.

Agradeço também a meus professores, em especial meu orientador, Ediovani Antônio Gaboardi, e não apenas pela orientação, mas também pela amizade e pela confiança; também agradeço aos demais professores do curso de Filosofia da UFFS, vinculados ao PPGFil ou não, que foram imprescindíveis nessa caminhada: ao professor Paulo Hahn, que sempre acreditou no meu potencial e, no futebol, sempre me deixou jogar na ala esquerda; ao professor Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann que, apesar de se dizer “cético”, nunca duvidou do meu potencial; ao professor Arturo Fatturi, com quem, apesar das divergências interpretativas, sempre aprendi muito; ao professor Nedilso Lauro Brugnera, cujos conselhos baseados em sua longa experiência se mostraram de valor inestimável; ao professor Clóvis Brondani, que foi o primeiro a acreditar e confiar no meu potencial, lá em 2015, ao me dar minha primeira chance numa iniciação científica; ao professor Maurício Fernando Bozatski, que, ao saber que passei em primeiro na seleção do mestrado, me deu um fardo de cerveja de presente (e, claro, com quem aprendi muito também); ao professor Newton Marques Peron, que, além de um líder nato de nosso PPGFil, considero como um segundo orientador, dadas as inestimáveis contribuições que suas leituras e seus comentários fizeram a esta dissertação – as qualidades que ela possui devo, em grandíssima medida, aos preciosos comentários dele e do Ediovani.

Devo agradecimentos especiais também às pesquisadoras Celi Hirata e Monique Hulshof que, gentilmente, aceitaram participar das minhas bancas de qualificação e defesa, contribuindo com comentários pontuais e certos que, sem dúvida nenhuma, ajudaram a elevar a qualidade deste trabalho. Como grande admirador de suas pesquisas, fiquei muito feliz quando soube que vocês aceitaram participar desses momentos da minha formação como pesquisador.

Devo agradecimentos especiais, também, ao pessoal do futebol, principalmente ao professor Pedro Borges, ao Leonardo Bianchini, ao Adriano Soler Jr. e ao Alesandro Souza de Paula. Como diria Kant, a *re*-flexão pressupõe a flexão, de modo que cada jogo que jogamos contribuiu para me ajudar a pôr as ideias em ordem.

Agradeço também à Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) pela oportunidade de continuar minhas pesquisas no mestrado e por ter sido minha segunda casa aqui em Chapecó nos últimos sete anos; ao PPGFil e o Curso de Licenciatura em Filosofia pelo mesmo motivo; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos que, sem dúvida alguma, foi imprescindível para o desenvolvimento desta pesquisa e, também, ao grupo de estudos em Lógica, Linguagem e Conhecimento pelas discussões que em muito contribuíram para minha formação como pesquisador.

Por fim, mas de forma alguma menos importante, foi o papel que meus bichinhos de estimação tiveram nesse processo. Agradeço à mima (*aka* “Sininho”) pelas incansáveis tentativas de me afastar da metafísica, do idealismo alemão e do pior: a dialética hegeliana. Agradeço também às minhas cachorrinhas que estão na casa da mãe: à Poly e à Princesinha que, apesar de já não estarem mais aqui, estiveram comigo no início do mestrado e sempre me deram algo que não é possível descrever em palavras; agradeço também à Neguinha, pela mesma coisa e também pelas mordidas aleatórias sem motivo algum – fato que, por si só, me faz duvidar de que haja algo como uma razão suficiente para o universo; também agradeço ao Scooby, que, apesar de novo na parada, já conquistou nossos corações; e também agradeço à mima da minha mãe, que pelo simples fato de ser uma gata e me deixar fazer carinho nela já merece estar nesses agradecimentos.

Só não agradeço às minhas plantas também porque sei que vão tirar onda comigo em algum momento por causa disso, mas isso não é problema meu. Assim, contrariando o que acabei de dizer, vou agradecer a elas: obrigado Samara (sim, tenho um orégano com o nome da minha namorada), obrigado Samara Jr. (*idem*), obrigado Manjerikant, Eri e Sol, e a todas as outras plantas que, pelo simples fato de serem bonitas, tornam o meu dia melhor.

Derócio Felipe Perondi Meotti,  
Chapecó, 26 de agosto de 2021



## LISTA DE ABREVIACÕES

**A:** *Sämtliche Schriften und Briefe* [Todos os escritos e cartas]

**BDG:** *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus]

**Br.:** *Briefe* [Correspondência]

**DC:** *De corpore* [Do corpo]

**DK:** Edição Diels-Kranz das obras dos filósofos pré-socráticos.

**E:** *Ethica* [Ética]

**GP:** *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* [Os escritos filosóficos de Gottfried Wilhelm Leibniz]

**HP:** *Πυρρώνειοι ὑποτύψεις* [Hipóteses pirrônicas]

**KpV:** *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica da razão prática]

**KrV:** *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura]

**KU:** *Kritik der Urteilskraft* [Crítica da faculdade de julgar]

**L:** *Leviathan* [Leviatã]

**PND:** *Principiorum primorum cognitionis metaphisicae nova dilucidatio* [Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico]

**Prol.:** *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência]

**PRS:** Princípio de razão suficiente

**ÜE:** *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* [Da descoberta por meio da qual toda nova Crítica da razão pura se tornaria supérflua em virtude de uma mais antiga]

## NOTA SOBRE AS REFERÊNCIAS

Devido ao fato de, na filosofia, o padrão ABNT – i.e., “(AUTOR, data, página)” – não ser, na maioria das vezes, o mais adequado ou preciso, indico abaixo as soluções que adotei para tornar mais precisas as indicações de autoria.

I. *Citações diretas em geral*: para as citações diretas em geral, utilizarei o padrão ABNT “(AUTOR, data, página)”, seguidos, no caso das obras clássicas dos filósofos estudados nesta dissertação, de indicações mais precisas (cf. do item III em diante).

II. *Citações indiretas em geral*: para as citações indiretas, dividi os textos em duas categorias: a) *textos clássicos*, e b) *textos de comentário*. Para os primeiros utilizarei o padrão de referência específico de cada obra (p. ex.: “BDG 2:79”), sem indicar o padrão ABNT. Para os textos pertencentes à segunda categoria, porém, utilizarei o padrão ABNT.

III. *Obras de Kant*: para as obras desse filósofo, adotei o padrão internacional estabelecido pela Edição da Academia [*Akademie-Ausgabe*], que consiste na sigla que abrevia o título da obra (cf. a lista de abreviações na página anterior), siglas essas preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz\**, seguidas pelo volume e página da Edição da Academia. No caso específico da *Crítica da razão pura*, adotei o padrão usual “A” para indicar a primeira edição, de 1781, e “B” para indicar a segunda edição, de 1787, seguidos da página da respectiva edição.

IV. *Obras de Leibniz*: não adotei um padrão específico para as obras de Leibniz, apesar de ter disponíveis tanto as *Philosophischen Schriften*, de Carl Immanuel Gerhardt, quanto a Edição da Academia [*Sämtliche Schriften und Briefe*]. Como acessei os originais apenas para consultar trechos específicos, foram poucas as menções diretas que fiz a esses compilados. Quando elas ocorrem, porém, as indico da seguinte maneira: para a edição dos escritos filosóficos de Leibniz de Gerhardt, usarei a sigla “GP”, seguida pelo volume e pela página (p. ex.: GP 4:107). Para o caso da Edição da Academia, utilizarei a letra “A”, seguida do tomo, volume e página (p. ex.: A VI 4:1444). Para as demais obras, utilizarei o padrão ABNT, seguido dos seguintes itens em cada obra: a) *Monadologia*: parágrafo (p. ex.: §32); b) *Discurso de metafísica*: parágrafo em números romanos (p. ex.: XIII); c) *Princípios da natureza e da graça*: parágrafo (p. ex.: §8); d) *Teodiceia*: parte do livro e parágrafo, ou somente o parágrafo (p. ex.: II, §244 ou somente §244); e) *Novos ensaios sobre o entendimento humano*: parte e capítulo em números romanos (p. ex.: IV, iii); e) *Correspondência com Clarke*: parágrafo (p. ex.: §2) –

---

\* Disponível em: <<https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/kant-forschungsstelle-hinweise-fuer-autoren/>>.

nesse caso específico, eu indicarei no corpo do texto de qual carta se trata; f) *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês a respeito da liberdade, da necessidade e do acaso*: parágrafo (p. ex.: §6); g) *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra*: parágrafo (p. ex.: §3); h) *24 teses metafísicas*: parágrafo (p. ex.: §11). Nos demais textos de Leibniz utilizarei apenas o padrão ABNT, indicando a edição base para a citação.

V. *Obras de Spinoza*: o único padrão que utilizarei aqui é o frequentemente adotado para a *Ética*, a saber, a letra “E”, seguida do livro (p. ex.: E1), seguidos de ou “A” para “axioma”, ou “Def.” para “definição”, ou “P” para “proposição”, ou “Apênd.” para “apêndice”, seguido do número do axioma, definição ou proposição; este, por sua vez, será seguido de: ou “d” para “demonstração”, ou “da” para “demonstração alternativa”, ou “e” para “escólio”, ou “c” para “corolário”, ou “ce” para “escólio do corolário” (em todos os casos, seguidos do número do escólio, corolário, etc). Assim, por exemplo, para me referir à segunda demonstração alternativa da proposição 11 do livro 1 da *Ética*, usarei a seguinte notação: E1 P11da2.

VI. *Obras de Hobbes*: para as obras de Hobbes, utilizarei os seguintes padrões: a) para o *Do corpo*, utilizarei “DC”, seguido do livro e capítulo em números romanos e do parágrafo em algarismos arábicos (p. ex.: DC II, x, 7); b) para o *Leviatã*, utilizarei “L”, seguido do livro em algarismos arábicos e do capítulo em números romanos (p. ex.: L1, VI); c) para as *Questões concernentes à liberdade, à necessidade e ao acaso*, utilizarei o padrão ABNT, seguido do número do debate em números romanos. Para as demais obras de Hobbes, utilizarei somente o padrão ABNT.

VII. *Obras de Descartes*: para as obras de Descartes, utilizarei o padrão ABNT, seguido dos seguintes padrões específicos: a) *Discurso do método*: parte, em números romanos (p. ex.: IV); b) *Meditações metafísicas*: meditação em números romanos e parágrafo em algarismos arábicos (p. ex.: III, §4); c) para a seção da *Resposta às segundas objeções* intitulada *Razões que provam a existência de Deus*, utilizarei o padrão ABNT, seguido de: ou “D” para “definição”, ou “P” para “postulado”, ou “A” para “axioma”, ou “Pr.” para “proposição”, seguidos do número do postulado, axioma, etc. Estes, por sua vez, serão seguidos ou por “d” para “demonstração”, ou “c” para “corolário”, seguidos do número da demonstração ou corolário (p. ex.: A1).

VIII. *Obras de Anselmo*: para as obras de Anselmo, utilizarei o padrão ABNT, seguido apenas do número do parágrafo em questão (p. ex.: §3).

IX. *Obras de Gaunilo*: para as obras de Gaunilo, utilizarei o mesmo critério adotado para as obras de Anselmo.

X. *Obras de Sexto Empírico*: a única obra de Sexto que utilizarei são as *Hipotiposes pirrônicas*, e para elas me utilizarei da sigla “HP”, seguida do livro e do assunto (p. ex.: HP III: 68).

XI. *Obras de Leucipo*: para as obras de Leucipo, utilizarei o padrão Diels-Kranz, a saber, “DK”, seguido do número relativo às obras de Leucipo, seguido de “A”, “B” ou “C” para “doxografia”, “fragmentos” e “comentários”, respectivamente, seguido do número do respectivo relato doxográfico, fragmento ou comentário (p. ex.: DK 67 B 2).

Para as demais obras, utilizar-me-ei do padrão ABNT somente.

## PREFÁCIO À DISSERTAÇÃO

Quero, neste prefácio, justificar algumas decisões quanto ao texto que você, leitor, verá a seguir. A primeira observação diz respeito às ocasiões em que uso a primeira pessoa do singular para apresentar minha posição ou interpretação. É sabido que, na academia ou na literatura científica, é preferível que usemos o “nós” para nos referirmos à posição do autor (ou dos autores) do texto, independentemente dele ter sido escrito (e elaborado) por uma ou mais pessoas. A razão disso, até onde sei, é preservar certa *impessoalidade*. Porém, pelo menos no caso da filosofia, a grande maioria dos textos é escrita por apenas uma pessoa. Isso se deve, em grande parte, à unidade do raciocínio desenvolvido. Como a filosofia trata muito mais de *razões* do que de *fatos*, na grande maioria das vezes não há um trabalho coletivo no desenvolvimento do raciocínio – quando há, é óbvio que deve ser indicado. É claro que há o papel do orientador que, quando muito presente, justifica não só o uso do “nós”, mas também a indicação de coautoria. Penso, todavia, que se ninguém mais, além de mim, escreveu este texto, não há razão para não usar a primeira pessoa do singular quando for necessário. Também é importante salientar que não é o “nós” que vai garantir a validade do raciocínio. A validade ou consistência do argumento não depende nem de uma nem de várias pessoas, e não há um crescente de validade por causa do crescente na quantidade de “nós”. Em contrapartida, uma única pessoa, defendendo um argumento de forma consistente, tem “mais razão” do que várias pessoas defendendo um argumento de forma inconsistente. Desse modo, parafraseando o que diz Hobbes no final do *Leviatã* [*Leviathan*]\*, de 1651, poderíamos dizer que a verdade depende da razão, que dá crédito a muitos autores, sem receber crédito de nenhum deles (HOBBS, 2014 [1651]\*\*, p. 591), passagem que poderíamos interpretar da seguinte maneira: não são os autores ou seu número que dão força a determinado raciocínio, mas este que dá força àqueles que o defendem. Assim, posso com segurança afirmar que não é o uso da primeira pessoa do singular que vai diminuir a impessoalidade do texto – mais do que isso, tal uso ajuda o leitor a reconhecer em quais trechos há interpretação do autor e julgá-las como bem entender.

Isso me leva à segunda observação, referente a outra questão polêmica na filosofia: a interpretação dos autores clássicos. Você leitor perceberá que minha dissertação dialoga com vários filósofos: Anselmo, Descartes, Hobbes, Leibniz, Spinoza e Kant. A princípio você pode ser levado a acreditar que o foco incide sobre Kant e, em menor medida, sobre Leibniz. Essa,

---

\* A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

\*\* Indicarei, após o ano da edição citada, o ano do original de cada obra.

porém, é uma visão enganosa. Como espero deixar claro no decorrer desta dissertação, seu foco é o *princípio de razão suficiente*. A evidente posição kantiana defendida ao final da dissertação não é um assentimento à filosofia de Kant, mas a conclusão daquilo que me propus a analisar neste texto. Tenho a intenção, inclusive, de futuramente estender esta pesquisa para os argumentos de Hegel e Sartre, que podem não só enriquecer o argumento, como também modificá-lo em aspectos essenciais à filosofia kantiana. Desse modo, apesar de recorrer à vários filósofos clássicos, o faço não para buscar uma interpretação definitiva, seja de uma parte seja do todo de sua filosofia, mas para selecionar aqueles elementos de seus argumentos que conduzem meu argumento principal de suas premissas à conclusão – como em uma dedução, se me for permitida a liberdade de abusar um pouco dessa expressão. Além disso, por causa dessa minha opção, tive que dedicar menos tempo à bibliografia secundária relacionada aos filósofos que mobilizo. Reconheço, por outro lado, a dificuldade de se chegar a um consenso sobre a “interpretação correta” de um filósofo e, por isso, deixo já de sobreaviso que não é essa minha intenção. Utilizarei seus elementos textuais na medida em que me ajudarem a compor o argumento principal e, em caso de polêmicas em torno das interpretações, as indicarei ou apresentarei quando isso se fizer necessário ou estiver ao meu alcance.

*Se tudo está conectado,  
então a filosofia é a ciência  
dessa conexão.*

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar quais são as condições e os limites, dentro do sistema crítico da filosofia de Kant, sob as quais uma dedução transcendental do princípio de razão suficiente (PRS) seria possível e, por conseguinte, determinar seu *status* nomológico. Com vistas a esse propósito, a divisão dos capítulos se dará da seguinte maneira: i) no primeiro, tratarei do que devemos considerar como sendo a versão mais forte do PRS e como ela, na filosofia crítica de Kant, aparece sob o nome de “princípio supremo da razão pura”. Para realizar esse objetivo, apresentarei as razões pelas quais poderíamos considerar que a versão mais forte do PRS é aquela fornecida por Leibniz, e não as versões de Descartes, Hobbes e Spinoza, uma vez que a fórmula leibniziana visa estruturar o PRS de maneira que ele, como base do sistema, forneça unidade ao sistema do todo da realidade. Em seguida, apresentarei de que maneira um princípio especulativo de estrutura semelhante ao PRS de Leibniz se apresenta, na *Crítica da razão pura*, sob o nome de “princípio supremo da razão pura”, e não “princípio de razão suficiente”, expressão sob a qual, comumente, Kant se refere ao “princípio de causalidade”, cuja estrutura e alcance, apesar de semelhantes às do PRS, não lhe são idênticas; ii) no segundo capítulo, por seu turno, uma vez determinado de que modo o PRS aparece na filosofia crítica de Kant, examinarei sob que condições poderíamos determinar o *status nomológico* desse princípio, i.e., se devemos considerá-lo como uma máxima subjetiva, *regulativa* de nossa razão em suas investigações, ou como uma lei objetiva, *constitutiva* da própria realidade. Para isso, introduzirei de que maneira a “razão” e as “ideias”, à parte das limitações da sensibilidade, conduzem as categorias do entendimento à ideia do *incondicionado*. Em seguida, apresentarei as duas formas sob as quais o PRS aparece no sistema crítico: enquanto *máxima subjetiva* do procedimento da razão, de maneira que ele diz respeito antes a algo sobre a razão, e não sobre o mundo, e enquanto *lei objetiva*, onde a relação se inverte na medida em que nessa versão o princípio se refere a algo no mundo, e não ao procedimento que a razão adota. Por fim, apresentarei sob que condições poderíamos efetuar uma *dedução transcendental* do PRS, mostrando por quais razões a dedução transcendental da *validade objetiva*, i.e., *constitutiva*, do PRS, por depender de um objeto que não pode, sob hipótese alguma, ser objeto de uma experiência possível, seria, desse modo, *impossível*. Por fim, iii) no terceiro e último capítulo desta dissertação, mostrarei as razões que, de acordo com o método transcendental kantiano, tornam impossível a dedução transcendental da versão objetiva do PRS – i.e., a que está em questão na metafísica leibniziana. Iniciarei, assim, argumentando como a crítica kantiana, a partir de argumentos exclusivamente pré-críticos, se dirige e se mostra eficiente contra todas as principais formulações do argumento ontológico pré-kantianas, a saber, aquelas empreendidas por Anselmo, Descartes, Spinoza e Leibniz. Em seguida, e de modo a concluir essa investigação, argumentarei como, a partir do “giro copernicano”, a crítica kantiana ao argumento ontológico se estende, inclusive, à versão formulada pelo próprio Kant no período pré-crítico, de modo que, sem critérios para determinar de que maneira um *objeto* conforme ao conceito do incondicionado poderia ser considerado existente *fora da ideia* que dele temos, não temos como elevar o PRS do *status* de máxima subjetiva, regulativa da razão, para o de uma lei objetiva, constitutiva das coisas, retendo apenas a primeira, e apenas na medida em que ela serve de fundamento para impulsionar a razão, em seu interesse especulativo, a buscar a completude da unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento.

**Palavras-chave:** Princípio de razão suficiente. *Status* nomológico. Argumento ontológico. Kant. Leibniz.



## ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to investigate what are the conditions and limits, within the critical system of Kant's philosophy, under which a transcendental deduction of the principle of sufficient reason (PSR) would be possible and, thus, determine its nomological status. Given this purpose, the chapters will be divided as follows: i) in the first, I will deal with what we must consider as being the strongest version of the PSR and how, in Kant's critical philosophy, it appears under the name of "supreme principle of pure reason". To achieve this goal, I'll show the reasons why we could consider that the strongest version of the PSR is the one provided by Leibniz, and not those of Descartes, Hobbes and Spinoza, since the leibnizian formula aims to structure the principle in a way that it, as basis of the system, provide unity to the system of the all of reality. Then I'll present how a speculative principle with a similar structure of Leibniz's PSR appears, in the *Critique of pure reason*, with the name of "supreme principle of pure reason", and not as "principle of sufficient reason", expression under which Kant, very often, use to refers to the "principle of causality", whose structure and scope, although similar to the PSR, is not identical to it; ii) in the second chapter, in turn, once it has been determined how the PSR appears in Kant's critical philosophy, I'll examine under which conditions we could determine the *nomological status* of this principle, i.e., whether we should consider it as a subjective, *regulative* maxim of our reason in its investigations, or as an objective, *constitutive* law of reality itself. For this, I'll introduce how the "reason" and the "ideas", apart from the limitations of sensibility, lead the categories of understanding to the idea of the *unconditioned*. Next, I'll present the two forms under which the PSR shows itself in the critical system: as a *subjective maxim* of reason's proceedings, in a way that it concerns rather something about reason, and not about the world, and as an *objective law*, where the relationship is reversed insofar as in this version the principle refers to something in the world and not to the procedure that reason adopts. Finally, I'll present under which conditions we could effectuate a *transcendental deduction* of the PSR, showing for what reasons the transcendental deduction of the *objective*, i.e., *constitutive validity* of the PSR, by depending of an object that cannot, under any circumstances, be an object of a possible experience, would be, therefore, *impossible*. Thus, iii) in the third and last chapter of this dissertation, I'll show the reasons that, according to the kantian transcendental method, make impossible the transcendental deduction of the PSR's objective version – i.e., the one that is in question in the leibnizian metaphysics. I'll begin, so, arguing how the kantian criticism, based on exclusively pre-critical arguments, addresses and shows itself efficient against all the main formulations of the pre-critical ontological arguments, that is, those undertaken by Anselmo, Descartes, Spinoza and Leibniz. Then, in order to conclude this investigation, I'll argue how, from the "copernican twist", the kantian critique of the ontological argument extends even to the version that Kant himself formulated earlier in the pre-critical period, so that, without criteria to determine how an *object* conforming to the concept of the unconditioned could be considered existent *outside the idea* that we have of it, we cannot elevate the PSR from the status of a subjective, regulative maxim of reason, to that of an objective, constitutive law of things, retaining only the former, and only insofar as it serves as basis for propel reason, in its speculative interest, to search for the completeness of the systematic unity of the knowledge of understanding.

**Keywords:** Principle of sufficient reason. Nomological status. Ontological argument. Kant. Leibniz.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	20
<b>1. PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE, PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E PRINCÍPIO SUPREMO DA RAZÃO PURA.....</b>	<b>29</b>
1.1 DIFERENÇA ENTRE O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE E O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE.....	30
<b>1.1.1 O princípio de razão suficiente de Leibniz .....</b>	<b>30</b>
1.1.1.1 As duas etapas da exigência de razão suficiente.....	31
1.1.1.2 Do caráter prioritário da primeira etapa.....	33
<b>1.1.2 As críticas de Leibniz às versões cartesiana, hobbesiana e spinozista do princípio de razão suficiente.....</b>	<b>34</b>
1.1.2.1 Descartes: axioma de causalidade, influxo causal e inteligibilidade.....	35
1.1.2.2 O influxo causal hobbesiano: mecanicismo e necessitarismo .....	41
1.1.2.3 O necessitarismo de Spinoza .....	60
<b>1.1.3 A autossuficiência da razão suficiente .....</b>	<b>74</b>
1.1.3.1 A reabilitação da <i>possibilidade</i> enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível .....	76
1.1.3.2 Contingência e autossuficiência .....	83
1.1.3.3 Necessidade e autossuficiência.....	92
1.1.3.4 A tese da razão suficiente extramundana: a quebra da equipolência causal.....	97
1.2 O PRINCÍPIO SUPREMO DA RAZÃO PURA.....	103
<b>1.2.1 Causalidade e razão suficiente na <i>Crítica da razão pura</i> de Kant.....</b>	<b>105</b>
1.2.1.1 A categoria de “causalidade” .....	105
1.2.1.2 Da categoria de “causalidade” esquematizada, ou do <i>princípio de causalidade</i> .....	107
1.2.1.3 Da categoria de “causalidade” em <i>abstrato</i> e sua vinculação com o conceito do “incondicionado” .....	110
<b>1.2.2 O princípio de razão suficiente na filosofia de Kant .....</b>	<b>113</b>
1.2.2.1 O “princípio de razão suficiente” segundo o texto kantiano e a interpretação de Béatrice Longuenesse .....	113
1.2.2.2 O <i>princípio supremo da razão pura</i> e a tese de Omri Boehm.....	132
<b>2. O STATUS NOMOLÓGICO DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE .....</b>	<b>137</b>
2.1 A ARQUITETÔNICA DA RAZÃO NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> .....	139
<b>2.1.1 A função das ideias puras da razão .....</b>	<b>142</b>

2.1.2	A busca pela completude sistemática dos conhecimentos condicionados.....	145
2.1.3	O conceito do “incondicionado” e o ideal da razão pura.....	148
2.2	AS VERSÕES SUBJETIVA E OBJETIVA DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE .....	150
2.2.1	A ilusão transcendental .....	152
2.2.2	A versão subjetiva do princípio de razão suficiente .....	154
2.2.3	A versão objetiva do princípio de razão suficiente .....	156
2.3	SOBRE A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE .....	162
2.3.1	A dedução transcendental em geral .....	164
2.3.2	A dedução transcendental dos princípios do entendimento .....	166
2.3.3	A dedução transcendental dos princípios da razão .....	168
2.3.3.1	Sobre o caráter <i>a priori</i> das máximas lógicas da razão .....	170
2.3.3.2	Sobre a possibilidade de dedução transcendental dos princípios da razão .....	172
2.3.4	A única dedução transcendental possível para o princípio de razão suficiente..	175
3.	A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E O CONCEITO DE “EXISTÊNCIA” .....	179
3.1	BREVE APRESENTAÇÃO DAS DIFERENTES VERSÕES DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO .....	182
3.1.1	As versões de Anselmo, Descartes, Spinoza e Leibniz.....	184
3.1.1.1	Deus é o ser acima do qual não podemos pensar nada maior.....	184
3.1.1.2	O argumento ontológico de Descartes: a objetividade da ideia.....	190
3.1.1.3	A tese do monismo substancial.....	194
3.1.1.4	Sobre a necessidade de demonstração da <i>possibilidade</i> do conceito Deus: definições nominal e real .....	197
3.1.2	A versão de Kant.....	203
3.1.2.1	Considerações leibnizianas sobre a possibilidade e a existência.....	205
3.1.2.2	Os dois conceitos de “existência” na filosofia de Leibniz.....	211
3.1.2.3	Definições real e nominal: a falha na demonstração leibniziana da possibilidade <i>real</i> de Deus .....	217
3.1.2.4	O outro possível argumento ontológico de Leibniz: a tese da “exigência de existência” dos possíveis .....	221
3.1.2.5	O único argumento possível: Deus como fundamento dos <i>possíveis</i> .....	230
3.1.3	O argumento ontológico na <i>Crítica da razão pura</i> .....	239

3.1.3.1 Ser realíssimo e ser necessário: a mútua dependência entre os argumentos cosmológico e ontológico .....	242
3.1.3.2 O significado da rejeição do argumento ontológico .....	249
3.2 O CONCEITO DE “EXISTÊNCIA” NA FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT .....	250
<b>3.2.1 A concepção de “existência” a partir do giro copernicano da <i>Crítica da razão pura</i></b> .....	<b>252</b>
3.2.1.1 Os postulados do pensamento empírico em geral.....	254
3.2.1.2 Do caráter não-predicativo das categorias de modalidade.....	257
3.2.1.3 A tese de Kant sobre a “existência” .....	260
<b>3.2.2 Consequências da tese de Kant sobre a existência: a inviabilização das provas da existência de Deus e a delimitação do <i>status</i> nomológico do princípio de razão suficiente .....</b>	<b>269</b>
3.2.2.1 Quarta antinomia: a impossibilidade de Deus como membro da série ou em conexão causal com ela.....	271
3.2.2.2 Nossa humana intuição: a impossibilidade de determinar se existe um objeto correspondente à ideia de Deus <i>fora da ideia</i> .....	276
3.2.2.3 O <i>status</i> nomológico do princípio de razão suficiente.....	283
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>292</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>309</b>

## INTRODUÇÃO

*A razão tem de dirigir-se à natureza com seus princípios numa mão, os únicos sob os quais os fenômenos coincidentes podem valer como leis, e com o experimento que concebeu a partir deles na outra; e isso para de fato aprender com ela, mas não na qualidade de um aluno que recita tudo o que o professor quer, e sim na de um juiz constituído que força as testemunhas a responder às perguntas que lhes faz.<sup>1</sup>*

Por que existe algo e não antes o nada?

“Porque Deus assim quis”, poderíamos responder. Essa resposta, porém, parece suscitar nova dúvida: e Deus, por que existe? A isso, por sua vez, poderíamos responder que ele existe porque, sendo Deus, não poderia não existir. Poderíamos, ainda, e com mesmo direito, perguntar: por qual razão Deus não poderia não existir? Afinal, a dupla negação, se eliminada, nos deixa exatamente no mesmo estado da pergunta anterior: por que Deus existe? Para responder essa pergunta, poderíamos tentar novo estratagema e argumentar o seguinte: Deus existe em virtude de si mesmo; em outras palavras, Deus tem – é – em si a razão de sua própria existência. Façamos essa concessão e, por um momento, consideremos que Deus, sendo razão de sua própria existência, é razão também de tudo o que existe. Mas como? Afinal, se Deus, para ser razão suficiente da existência do universo, tem que ser também razão suficiente de sua própria existência, então, por meio desse recurso, teríamos que poder explicar como aquilo que existe – o universo, ou a totalidade das coisas existentes – por meio dele existe e por que da forma que existe ao invés de outra. A isso, por sua vez, poderíamos responder da seguinte maneira: Deus criou o universo por meio de sua vontade e o universo, tal como é, é um reflexo dessa vontade. Mas e essa vontade, poderia ela ter escolhido um universo diferente? Se sim, haveria uma razão superior a Deus que, para ele, servisse como *critério* para sua escolha? Seria esse critério *outro* Deus? Se sim, o que dizer do primeiro? Se, por outro lado, a resposta for “não”, como dizer que Deus, razão suficiente de si próprio, recorre a algo outro que ele para decidir qual universo, dentre os vários possíveis, criar? Ou Deus é razão suficiente da existência do universo e, portanto, seu fundamento de explicação, ou ele não o é e devemos continuar procurando por algo que elimine nossa dúvida. “Deus, sendo tal como é, não poderia realizar algo diferente daquilo que efetivamente realiza. Se assim o fizesse, seria diferente daquilo que

---

<sup>1</sup> KANT, 2015 [1787], p. 28, Bxiii.

é e, portanto, não seria Deus. Logo, o universo é tal como é porque Deus é tal como é, i.e., Deus. Logo, o universo é tal como é em virtude da essência, ou natureza, de Deus”, poderíamos, quase esgotando nossos recursos, argumentar. Mas como é Deus? Como explicar o roxo da orquídea no meu quintal argumentando que ela assim é porque Deus é Deus? Não poderia ela, pelas mesmas razões, ser vermelha?

Tentemos outro caminho. Desde meados do século XV, com a revolução científica e seus desenvolvimentos, sabemos que o universo é regido por um conjunto de leis físicas que, uma vez compreendidas, nos permitem compreender também as razões pelas quais a orquídea em meu quintal tem a coloração que tem ao invés de outra. Compreendendo os fenômenos físicos, químicos e biológicos envolvidos no desenvolvimento de uma orquídea, compreendemos também *como* sua coloração decorre de um estado de coisas anterior, no tempo, ao seu desabrochar. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para o universo físico em geral: para encontrarmos a razão suficiente de determinado estado, basta retrocedermos a um estado anterior. Isso, porém, produz um paradoxo: se a razão suficiente de determinado estado se encontra no estado imediatamente anterior, e a desse em outro, quando é que podemos interromper o regresso? Num tecido espaço-temporal infinito, o regresso tende igualmente ao infinito, de modo que a razão *suficiente* visada se mostra, a rigor, impossível. “Mas isso só vale para um universo sem começo nem fim!”, poderia alguém argumentar. Ele poderia, também, arrematar que, desde as descobertas da cosmologia no início do século XX, sabemos que o universo *teve um início* (há aproximadamente 15 bilhões de anos!). O argumento seria o seguinte: se as galáxias estão se afastando umas das outras com velocidade crescente, então, invertendo o processo, teríamos toda a matéria do universo condensada num ponto menor do que a cabeça de um alfinete. O universo teria surgido, então, quando esse ponto de matéria infinitamente denso surgiu “do nada”: o *big-bang*! O *big-bang*, porém, não diz respeito ao *surgimento* do universo, mas ao início de sua expansão. Poderíamos, ainda, dentro de uma perspectiva relativista, argumentar que o próprio tempo só iniciou seu processo de “passagem” “após” o big-bang, por mais estranho que isso seja. A questão sobre o por que de algo existir ao invés de nada, porém, permanece sem resposta: por que esse “algo” de matéria condensada existe ao invés de não existir? Não precisamos, aqui, sequer considerar uma suposta “passagem temporal” entre o *nada*, entendido como  $t = 0$ , e o *algo*, entendido como  $t = 1$ . O simples fato de algo existir, ainda que não “desdobrado” espaço-temporalmente, já é suficiente para suscitar a questão: por que existe algo ao invés de nada?

Essa segunda aproximação, no entanto, parece ligeiramente equivocada. O importante não é situar a razão suficiente num estado anterior a todos os outros, mas nas *leis* que regulam

o processo. É em virtude delas que o universo existe e se comporta do jeito que se comporta. É por meio das leis da mecânica que um movimento é causa de outro movimento e que a modificação de um estado de coisas implica na modificação de outro. Não é *por acidente* que o genótipo da minha orquídea determina o fenótipo, mas sim devido às leis da genética que regulam esse tipo de fenômeno. Refinamos, assim, o argumento anterior, mostrando que não é um estado de coisas inicial, específico, que se configura como razão suficiente da existência de algo ao invés de nada, mas sim a lei, ou *razão*, que regula e prevalece em toda modificação. Onde, porém, fundamentar essa lei? Se ela é algo, por que ela existe? E por que dessa maneira ao invés de outra? Poderia ela ser de outro modo? Se sim, por que não é? Como podemos dizer que as “leis do universo” existem antes do universo do qual são leis? *Onde* elas seriam leis? Na mente de Deus? Mas Deus, assim, não seria “algo”? Se sim, sua existência, assim como a das leis do universo, e também o próprio universo, precisam de explicação, de modo que retornamos à nossa primeira tentativa de explicar por que existe algo ao invés de nada.

Não é nada fácil, como podemos perceber, dar uma resposta satisfatória para essa pergunta. Não por acaso, ela ocupa os filósofos há muito tempo. Em seu famoso texto de 1953, intitulado *Introdução à metafísica [Einführung in die Metaphysik]*, Martin Heidegger (1889-1976) comenta o seguinte sobre ela:

Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada? Eis a questão. Certamente não se trata de uma questão qualquer. “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” – essa é evidentemente a primeira de todas as questões. A primeira, sem dúvida, não na ordem da seqüência cronológica das questões. Em sua caminhada histórica através do tempo o homem e os povos investigaram muito. Pesquisam e procuram e examinam muitas coisas antes de se depararem com a questão, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” Muitos nunca a encontram, não no sentido de a lerem e ouvirem formulada, mas no sentido de investigarem a questão, i.e., de a levantarem, de a colocarem, de se porem no estado da questão. (HEIDEGGER, 1969 [1953], p. 33)

Se considerarmos acertado o julgamento heideggeriano, essa pergunta seria a primeira porque nenhuma outra seria tão fundamental quanto ela.<sup>2</sup> Isso significa que a completude de sua resposta seria capaz de, ao que tudo indica, eliminar qualquer resquício de dúvida que possamos ter sobre por que as coisas existem e são como são.

Tal pergunta, porém, parece pressupor algo: que insuficiência é essa que deve ser suprida? Por que precisamos explicar a existência do mundo, i.e., fornecer uma razão para ele ser ao invés de não ser? Para respondermos essas questões, devemos analisar não a pergunta

---

<sup>2</sup> Apesar da reflexão heideggeriana ter identificado a pergunta em questão como a “primeira” da metafísica, o filósofo a conduz, em sua análise, para caminhos bem diferentes daqueles comumente associados à cosmologia e, por essa razão, não me aprofundarei na análise que Heidegger faz desse assunto.

“por que existe algo e não antes nada?”, mas sim o que nos leva a, primeiramente, fazê-la. Esse algo que nos leva a perguntar “por que existe algo ao invés de nada?”, como defenderei ao longo desta dissertação, é o *princípio de razão suficiente* (que, daqui em diante, chamarei simplesmente de ‘PRS’). Esse princípio, como veremos, estabelece que *não há nada sem razão suficiente*, de modo que, *posto* ele, teríamos todo o direito de perguntar *por que existe algo ao invés de nada, e por que desta maneira e não de outra*.

Se, pois, a questão que pergunta sobre a razão suficiente da existência de algo ao invés de nada for uma consequência do PRS, o que devemos investigar, para delimitar melhor sob que condições poderíamos respondê-la, é o próprio PRS e sua exigência de *razão suficiente*.

Devemos o nome “princípio de razão suficiente”, como veremos, a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), apesar do próprio filósofo reconhecer não ter sido ele o primeiro a se utilizar do axioma de que *nada é sem razão*. Não por acaso, o que devemos fazer em primeiro lugar é, justamente, distinguir o PRS de um outro princípio: o de *causalidade*. Isso porque o princípio que afirma que “nada é sem razão *suficiente*” é diferente do princípio que afirma que “nada é sem razão”. De acordo com este último princípio, não existiria nada sem razão. Ele, porém, não se compromete com uma razão suficiente, i.e., aquela exigida para responder à pergunta do porquê de existir algo ao invés de nada. Assim, o princípio cuja legitimidade deve ser averiguada para, então, determinar em que medida a pergunta pelo porquê de algo existir ao invés de não existir poderia ser respondida, não seria o princípio de causalidade, mas sim o de razão suficiente.

Independentemente de sua origem, i.e., se empírico-histórica ou *a priori*, é fato que o princípio pretende algo: afirmar que há, de fato, uma razão suficiente que explica por que existe algo ao invés de nada, e por que desta maneira ao invés de outra. Em outras palavras, ele se compromete com a existência de uma explicação definitiva para o universo. Devemos, portanto, investigar sob que condições essa exigência de razão suficiente poderia ser considerada legítima.

Para determinarmos a legitimidade do PRS, como veremos, temos que dividi-lo *em dois*. Essa divisão, cujo esquema interpretativo baseia-se na leitura kantiana do problema, se dá da seguinte maneira: de um lado, temos a *exigência* de razão suficiente, que poderia ser expressa pelo princípio “*busque uma razão suficiente!*”; de outro, teríamos não a exigência, mas a *indicação* de que há uma razão suficiente, e que poderia ser expressa pelo princípio “*há uma razão suficiente*”. As duas versões, apesar de juntas constituírem um único princípio, são muito diferentes uma da outra. Enquanto a primeira é *imperativa* e diz respeito a uma espécie de tarefa, a segunda é *indicativa* e se compromete com a existência efetiva de uma razão suficiente. Ao



primeiro princípio, que indica antes a *busca* por uma razão suficiente, e nada afirma sobre sua existência, podemos chamar de *subjutivo* ou *regulativo*, uma vez que é um princípio que se refere, como máxima, a uma atividade do sujeito da investigação (ou seja, *nós*) e, enquanto máxima, apenas *regula* a investigação. Ao segundo, por outro lado, que, contrariamente ao primeiro, se refere a um suposto estado de coisas real, *efetivo*, mas de modo algum à atividade investigativa do sujeito da investigação, poderíamos chamar de *objetivo* ou *constitutivo*: objetivo porque seria um princípio *do próprio real* e, portanto, independente do sujeito cognoscente, e constitutivo por ser um princípio que, por fundamentar o próprio real, constituiria sua mais pura essência.

A pretensão epistêmica do segundo, como podemos perceber, é bem maior do que a do primeiro. É fácil de observar a diferença entre buscar uma razão suficiente, sem saber se há, de fato, uma, e alegar, sem titubear, que há *sim* uma razão suficiente que explica por que existe algo ao invés de nada. Neste segundo caso, estaríamos sob posse daquilo que responderia a todo “por quê”. Desse modo, se temos uma versão do PRS que, por ser subjativa, tem um *status* meramente regulativo, mas que poderia ser elevado a um *status* constitutivo e objetivo, temos que determinar sob que condições o PRS poderia ser considerado um princípio não meramente subjutivo e regulativo, mas *também* objetivo, constitutivo da própria realidade. A essa determinação do *status* de um princípio em um sistema de conhecimentos chamarei de *determinação do status nomológico*.<sup>3</sup>

Devo, aqui, abrir um breve parêntesis para justificar essa terminologia, já que ela não se faz presente em nenhuma discussão moderna. O uso que faço da expressão “*status nomológico*” pouco ou nada tem a ver com seu uso contemporâneo. Ela diz respeito, no contexto desta dissertação, ao *status* de um princípio dentro de um sistema de conhecimentos. As discussões modernas, como perceberemos no decorrer da dissertação, gravitam o tempo todo em torno da relação entre o *objeto do conhecimento*, de um lado, e o *sujeito do conhecimento*, de outro. Um sistema de conhecimentos, nesse contexto, é um sistema elaborado pelo sujeito cognoscente para explicar ou entender aquilo que para ele se apresenta como *objeto*. Nesse sentido, surge

---

<sup>3</sup> Aqui é importante uma advertência ao leitor: em trabalhos anteriores (cf. MEOTTI, 2019a e 2019b), utilizei a expressão “estatuto nomológico” como sinônima da expressão “*status nomológico*”. Entretanto, após refletir sobre essa questão, cheguei à conclusão de que não há uma relação de sinonímia entre as expressões “estatuto” e “*status*”. Por “estatuto” poderíamos entender, creio, a *constituição* ou *lei* que governa determinada relação; “*status*”, por outro lado, creio que poderíamos entender como equivalente ao *nível* ou *caráter* de determinada coisa. Desse modo, apesar de, no subtítulo de minha monografia (cf. MEOTTI, 2019a), utilizar corretamente a expressão “estatuto nomológico” ao me referir ao “estatuto nomológico da ‘razão suficiente’”, no decorrer do texto a utilizo indiscriminadamente e, acredito, equivocadamente, para os casos envolvendo a determinação do *status* nomológico dos princípios da cognição humana. O mesmo se aplica para o uso que dela faço em MEOTTI, 2019b. Assim, peço ao leitor que, ao ler os textos mencionados, leve em consideração essa distinção que aqui introduzi.

uma vasta gama de princípios, alguns dos quais se referem à realidade objetiva, extramental do sujeito, enquanto outros parecem dizer respeito não à realidade efetiva e extramental, mas antes ao procedimento que o sujeito do conhecimento adota em suas investigações.

Em ambos os casos teríamos princípios que pretendem ser *válidos*, mas não em geral: alguns seriam válidos como princípios objetivos, ou seja, *das coisas*, e outros seriam válidos como princípios subjetivos, i.e., relativos à própria atividade investigativa. A determinação do *status* nomológico de um princípio, assim, corresponderia à determinação do escopo de sua validade: se for um princípio que diz respeito ao procedimento adotado na investigação, mas não à própria realidade, ele é um princípio *regulativo*. Se, por outro lado, ele se compromete com a realidade efetiva e extramental, ele é um princípio *constitutivo*.

Assim, o que está em questão na determinação do *status* nomológico do PRS é se ele poderia ser elevado de seu *status* subjetivo, regulativo da investigação, para o de um princípio objetivo, constitutivo da própria realidade. Aqui, claro, estou pressupondo que a própria exigência de razão suficiente seria ela própria legítima. Isso, porém, como veremos, deve ser estabelecido, e não *pressuposto*. As duas versões do PRS pretendem ser válidas para seus respectivos escopos: a versão subjetiva, regulativa, pretende ser válida a respeito da atividade investigativa que *busca* uma razão suficiente; a objetiva, por outro lado, pretende ser válida para a própria realidade, já que se compromete com a existência de uma razão suficiente. Assim, a determinação da legitimidade de cada versão do PRS é diferente da determinação do *status* nomológico do PRS. Se, por exemplo, apenas a versão subjetiva do PRS puder ser considerada legítima, devemos considerar o PRS como tendo um *status* nomológico meramente regulativo. Se, porém, seu aspecto objetivo também puder ser considerado legítimo, então o PRS teria um *status* nomológico não apenas regulativo, mas também constitutivo. Em outras palavras, estaríamos justificados não apenas a *buscar* uma razão suficiente, mas também a *esperar* encontrá-la.

Desse modo, o que pretendo com esta dissertação é determinar, no contexto filosófico moderno, o *status* nomológico do PRS. Para isso, adotarei uma óbvia interpretação kantiana do problema, servindo-me, inclusive, de sua terminologia, como o leitor experiente já deve ter notado.<sup>4</sup> Para alcançar esse objetivo, dividi a discussão em três partes. Na primeira, apresentarei *o que* poderíamos considerar como sendo o PRS; na segunda, sob que condições poderíamos determinar seu *status* nomológico; na terceira, por fim, argumentarei por quais razões não podemos elevá-lo do *status* de princípio regulativo para o *status* de princípio constitutivo.

---

<sup>4</sup> Apesar de, em certos momentos, eu me afastar deliberadamente da terminologia kantiana. Nesses casos indicarei, sempre que possível, tal distanciamento.

No primeiro capítulo, com efeito, apresentarei duas grandes teses. A primeira diz respeito à razão pela qual deveríamos considerar a formulação leibniziana do PRS como sendo a *mais forte* dentre as formulações pré-kantianas; a segunda, por sua vez, diz respeito ao fato de que o PRS, na filosofia crítica de Immanuel Kant (1724-1804), aparece sob o nome de “princípio supremo da razão pura”. Essas duas teses são fundamentais porque o alvo da crítica kantiana não é o princípio que, na *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], aparece sob o nome de “princípio de razão suficiente”, mas sim o “princípio supremo da razão pura”. Apesar de Kant, na segunda analogia da experiência, se referir ao *princípio de causalidade* como “princípio de razão suficiente”, esse princípio não pode, sob hipótese alguma, ser considerado como correspondente ao PRS de Leibniz. Reduzir o PRS de Leibniz ao princípio da segunda analogia é o mesmo que desconsiderar todo o esforço leibniziano para mostrar como o princípio de causalidade é *insuficiente* para nos fornecer uma explicação definitiva da realidade. Para Leibniz, como defenderei no primeiro capítulo, a *razão suficiente* exigida pelo PRS só é fornecida quando encontramos algo que seja não só razão da série, mas também de si mesmo enquanto *autossuficiente*. No pensamento kantiano, o conceito que equivaleria a esse ser autossuficiente leibniziano é o conceito do *incondicionado*. Este, como veremos, não tem relação alguma com o princípio da segunda analogia da experiência, mas apenas com o princípio supremo da razão pura – relação que é não apenas direta, mas *necessária*. O desenvolvimento dessas duas teses envolve, por sua vez, a apresentação do modo como o PRS de Leibniz se constitui a partir das críticas às versões cartesiana, hobbesiana e spinozista desse princípio, além, claro, da maneira como o princípio supremo da razão pura, no pensamento de Kant, se apresenta como tendo uma função idêntica à do PRS no sistema de Leibniz.

Uma vez determinado o que poderíamos considerar como sendo o PRS e de que modo ele figura no pensamento crítico de Kant, apresentarei sob que condições poderíamos determinar seu *status* nomológico em um sistema de conhecimentos sobre o real. Para isso, dividi o segundo capítulo em três momentos: num primeiro, apresentarei de que maneira a “razão” e as “ideias” conduzem as categorias do entendimento à ideia do incondicionado; depois, apresentarei de que modo a relação da categoria de causalidade com o incondicionado, adicionado  *sinteticamente*  pela razão à categoria, produz duas versões do PRS: uma *subjetiva*, que diz respeito à *busca* por uma razão suficiente, e outra *objetiva*, que, contrariamente à primeira, diz respeito não à busca da razão por um incondicionado, mas sim à *própria existência* do ser conforme a esse conceito. E, por fim, apresentarei as condições que Kant estabelece para a dedução transcendental de qualquer princípio, seja ele do entendimento, seja da razão, de

modo a mostrar por quais razões poderíamos, no máximo, deduzir a validade subjetiva, i.e., *regulativa*, do PRS, mas não sua validade objetiva, i.e., *constitutiva*.

Por fim, no terceiro e último capítulo, argumentarei que o que nos impossibilita de deduzir a validade objetiva do PRS é a impossibilidade de determinar de que modo um ser conforme ao conceito do incondicionado poderia ser considerado *existente*. Esse exame, de modo análogo à divisão do primeiro capítulo, possui duas grandes partes: na primeira, apresentarei as principais versões pré-kantianas do argumento ontológico, assim como as razões que me levam a concluir que as críticas que Kant elabora no período pré-crítico são, de longe, suficientes e eficazes para refutá-las todas; ii) na segunda, porém, mostrarei como, a partir do “giro copernicano”, Kant não só mantém o argumento esboçado no período pré-crítico, como também refuta, na *Crítica da razão pura*, a posição que ele próprio nele havia defendido em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*], de 1763. Tal refutação consistiria no fato de que, uma vez que Deus não poderia ser pensado nem mesmo como fundamento dos possíveis, já que esse fundamento é, a partir da *Crítica da razão pura*, deslocado para nossas faculdades cognitivas, não nos restaria nenhum critério para determinar de que maneira um objeto conforme ao conceito do incondicionado poderia ser considerado existente *fora da ideia* que dele temos.

Se, portanto, não pudermos determinar de que modo Deus poderia ser considerado *existente*, não temos como elevar o PRS do *status* de máxima subjetiva, regulativa da razão, para o de uma lei objetiva, constitutiva das coisas. Assim, a determinação do *status* nomológico do PRS como mera máxima regulativa da razão em suas investigações deve, necessariamente, envolver a refutação de qualquer prova especulativa da existência de Deus.

Com efeito, se determinar o *status* nomológico do PRS envolve estabelecer de que modo ele se relaciona, *como princípio*, com a experiência envolvendo um “incondicionado”, determinar tal *status*, nesta dissertação, significará apresentar uma solução para essas questões que são, aqui, colocadas a partir da perspectiva kantiana. Ou seja, o que pretendo mostrar é que o que Kant faz com o PRS de Leibniz é determinar seu *status* nomológico, i.e., se ele pode ser considerado como um princípio constitutivo da realidade ou apenas regulativo da *nossa* experiência.

Devo, por fim, justificar a restrição da discussão em torno do PRS de Kant, a saber, o *princípio supremo da razão pura*, exclusivamente ao interesse *especulativo* da razão. É óbvio que Kant, assim como Leibniz, visa, com o PRS, não apenas o interesse especulativo, ou teórico, da razão, mas também seu interesse *prático*. Isso fica mais evidente, como o leitor

poderá conferir no apêndice à conclusão desta dissertação, quando Kant, na *Crítica da faculdade de julgar* [*Kritik der Urteilskraft*], trata das consequências teleológicas da determinação do *status* nomológico do PRS – não, é claro, de forma tão explícita quanto a que dou a entender aqui. Eu, porém, justifico tal restrição por meio de uma razão inteiramente pessoal: meu interesse com essa discussão é voltado à possibilidade do conhecimento teórico, e não ao interesse prático dele proveniente, já que é do primeiro que preciso para o diálogo com ciências como a cosmologia. Assim, concluo esta introdução e dou passagem aos filósofos que mobilizarei nesta dissertação, de modo que sua voz nos ajude a encontrar o “fio de Ariadne” para determinar o *status* nomológico do princípio de razão suficiente.

## 1. PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE, PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E PRINCÍPIO SUPREMO DA RAZÃO PURA

*A metafísica é um oceano escuro e sem margens marcado pela ausência de faróis. Devemos nela proceder como o marinheiro em mares não-navegados: tão logo atraque, ele sujeita sua viagem ao escrutínio, com vistas a determinar se correntes não detectadas, por exemplo, não o carregaram para fora do curso, a despeito de todo cuidado, prescrito pela arte da navegação, que ele tenha tomado.<sup>5</sup>*

É comum que, ao falarmos em “princípio de razão suficiente”, nosso interlocutor, com direito, pergunte: *qual?* Apesar de, como mostrarei na sequência, Leibniz ser considerado o primeiro a usar a expressão “princípio de razão suficiente”, ele mesmo sempre reconheceu não ter sido o primeiro a se valer do axioma “nada é sem razão”. Assim, de forma justa, tenho que responder à pergunta que, porventura, pode ter vindo à mente do interlocutor.

A resposta, contudo, não é breve, e envolve uma complexa cadeia de conceitos cuja exposição, como veremos, não será nada fácil. Em primeiro lugar, apresentarei, de forma breve, o que poderíamos considerar como sendo *a principal* formulação que Leibniz fez do princípio – matéria que, por si só, já renderia várias teses. Apesar disso, creio ser possível apresentar uma fórmula, ou talvez duas, que capturem o PRS na plenitude de suas forças. A partir disso, poderemos averiguar em que medida essa versão do PRS se constitui por meio das críticas que Leibniz dirige às versões “desse princípio” propostas por Descartes, Hobbes e Spinoza, ainda que tais versões, dentro dos sistemas desses filósofos, tenham, devido ao caráter distinto de cada proposta filosófica, *funções diferentes*. Com isso em mãos, poderemos, por fim, compreender de que modo o PRS de Leibniz, apontando para uma razão suficiente *incondicionada*, se contrapõe ao princípio de causalidade – que, por definição, para cada condicionado, aponta apenas uma *condição*, mas nunca um incondicionado.

Com efeito, exposta essa diferença entre o princípio de causalidade e o PRS, poderemos entender por quais razões este último, na filosofia de Kant, dada a *correspondência* entre sua função nos sistemas de ambos os filósofos, aparece sob o nome de “princípio supremo da razão pura”, e não como “princípio de razão suficiente”. Este, como veremos, apesar do fato de Kant identificá-lo – pelo menos no que diz respeito ao *nome* – ao princípio de causalidade da segunda

---

<sup>5</sup> KANT, 1992b [1763], p. 111, BDG 2:66, tradução minha.

analogia da experiência, não pode, de forma alguma, ser considerado como equivalente ao PRS de Leibniz. O único princípio que, na filosofia de Kant, satisfaz essa condição é o *princípio supremo da razão pura*.

## 1.1 DIFERENÇA ENTRE O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE E O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Uma confusão muito frequente é aquela que ocorre entre o PRS e o princípio de causalidade. Apesar de semelhantes, não devemos considerá-los *idênticos*. Enquanto que o princípio de causalidade, de um lado, indica que, *para todo efeito, há uma causa*, o PRS indica que, *para todo efeito*, i.e., para qualquer coisa que exista (possua *efetividade*), há uma *razão suficiente* pela qual ela existe. Com efeito, a causa de um efeito não é, necessariamente, *suficiente* para explicar, de modo definitivo, a efetividade do efeito. Poderíamos, por exemplo, ter uma série de causas que se estende ao infinito, de modo que o princípio de causalidade seria válido, ao passo que o PRS não. Poderíamos justificar *A* com *B*, *B* com *C*, *C* com *D*, sem nunca encontrar uma razão que explique por qual razão *A* é o caso ao invés de não ser. Por outro lado, se tivéssemos uma razão suficiente, não haveria necessidade de explicações ulteriores, e *A*, portanto, estaria *definitivamente* explicado. A consideração dessa diferença é determinante para o todo da dissertação, uma vez é que precisamente por meio dela que Leibniz constitui seu PRS em contraposição às formulações cartesiana, hobbesiana e spinozista desse princípio.

### 1.1.1 O princípio de razão suficiente de Leibniz

Leibniz esboçou um princípio que, de maneira geral, aparece em sua filosofia sob a seguinte fórmula: *nada é sem razão*. A importância desse princípio no desenvolvimento de seu sistema filosófico não só é crucial como fundamento de demonstração, como também poderia ser considerado o pilar-mestre de seu sistema. Tessa Moura Lacerda chega a afirmar que o PRS, além de caracterizar o percurso argumentativo de Leibniz, poderia ser considerado a própria visão do que o filósofo entendia por *filosofia*.<sup>6</sup>

Não obstante Leibniz ser considerado o proponente paradigmático do PRS, uma vez que ele foi o primeiro a introduzir a expressão “princípio de razão suficiente” e ser conhecido como

---

<sup>6</sup> LACERDA, 2004a, p. XV.

seu principal defensor, o uso de tal princípio remonta à antiguidade grega.<sup>7</sup> Kara Richardson afirma que, “[...] como o próprio Leibniz frequentemente insiste, ele não foi, de forma alguma, o primeiro filósofo a apelar à ideia de que tudo deve ter uma razão” (RICHARDSON, 2014, p. 743, tradução minha). Essa tese, de forma geral, está presente em praticamente todo o desenvolvimento filosófico ocidental, desde os jônios e os eleatas até os complexos sistemas aristotélico-tomísticos.

Uma das primeiras manifestações explícitas da “exigência de razão”, na história da filosofia, é registrada por Aécio de Antioquia (300 d.C.-367 d.C). Segundo esse doxógrafo, na obra *Sobre o espírito* [*Περί νοῦ*], escrita por volta de 430 a.C., Leucipo (ca. V a.C.-IV a.C) afirma que “nenhuma coisa se engendra ao acaso, mas todas (a partir) de razão e por necessidade” (LEUCIPO, 1973 [ca. 430 a.C.], p. 303, DK 67 B 2).<sup>8</sup> Outra referência antiga à “exigência de razão”, ou a alguma espécie de PRS, se encontra nas *Hipotiposes pirrônicas* [*Πυρρώνειοι ὑποτύψεις*], de Sexto Empírico (ca. II d.C.-III d.C.), que remonta a algum momento entre a segunda metade do século I e o início do século II. Nessa obra, se referindo aos estóicos, o céptico pirrônico afirma: “[...] eles dizem que nada acontece sem uma causa” (SEXTO EMPÍRICO, 2000 [ca. 190 d.C.], p. 162, HP III: 68, tradução minha).

Apesar da exigência de razão ser algo constante na história da filosofia, caracterizando, se me for permitido, o principal motivo pelo qual empreendemos investigações filosóficas, os filósofos nem sempre foram cuidadosos o suficiente com as implicações dessa exigência. Como argumentei de forma preliminar, exigir uma razão suficiente é diferente de exigir uma razão parcial para um condicionado qualquer.

#### 1.1.1.1 As duas etapas da exigência de razão suficiente

Leibniz, em seu percurso filosófico, apresentou o PRS de diversas maneiras. Apesar dos comentadores divergirem acerca de quantas versões do PRS Leibniz esboçou e, inclusive, se elas são compatíveis entre si, não me aprofundarei, aqui nesta dissertação, nesse debate.<sup>9</sup> As versões que me interessam, com efeito, são duas. Uma presente na *Monadologia* [*Monadologie*]

<sup>7</sup> Cf. ROMERO, 2016; LOPES DOS SANTOS, 1998, esp. p. 91-7; RICHARDSON, 2014 e MELO, 1992, p. 150.

<sup>8</sup> Gustavo Romero afirma que Anaximandro é comumente creditado como o primeiro filósofo a fazer uso de tal princípio, mesmo que maneira muito obscura, por meio da tese de que a Terra está em repouso no centro do universo (cf. ROMERO, 2012, p. 455).

<sup>9</sup> Quanto a isso, penso ser suficiente indicar algumas sugestões de leitura: FRANKEL, 1986 e SLEIGH, 1983.



e outra nos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* [*Principes de la nature et la grâce fondés en raison*], ambos de 1714.

Na *Monadologia*, §31, a exposição do PRS começa pela apresentação do *princípio de contradição*: “nossos raciocínios estão fundados em *dois grandes princípios*, o da contradição, em virtude do qual julgamos *falso* o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ou contraditório ao falso” (LEIBNIZ, 2004b [1714], p. 136-7, §31). Na sequência desse princípio, característico das *verdades de razão* (cf. §33), é apresentado o PRS propriamente dito: “e o de *razão suficiente*, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo [...]” (LEIBNIZ, 2004b [1714], p. 137, §32).<sup>10</sup> Ou seja, se algum “fato” é *verdadeiro* ou *existente*, ou se alguma sentença relativa a ele for verdadeira, então *há* uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo. Porém, esse “outro modo” pode ser de duas maneiras: i) ou o que é, caso não fosse do jeito que é, seria de *outra forma*, ii) ou o que é, caso não fosse, não seria *de modo algum*. No primeiro caso, em contraposição à sentença “minha gata é preta com manchinhas brancas”, teríamos a sentença “minha gata é branca com manchinhas pretas”, ou “minha gata é laranja”, etc.; no segundo, não teríamos gata alguma à qual atribuir um predicado ou outro.

Esse tipo de consideração, porém, nos conduz ao problema da *existência*, já que o que está em questão não é tanto a *forma* que o existente assume, i.e., se ele é determinado com relação a um ou outro predicado, mas sim a sua *matéria*. Quando nos perguntamos pela razão suficiente a respeito da minha gata, devemos, antes de perguntar por qual razão ela é preta com manchinhas brancas, perguntar por que ela existe afinal de contas – ou melhor: por que qualquer coisa existe, incluindo minha gata, afinal de contas?

Assim, antes de nos perguntarmos pela razão suficiente da forma das coisas existentes, deveríamos, antes de mais nada, perguntar pela razão suficiente de sua matéria: por qual razão elas existem ao invés de não existirem? É esse tipo de raciocínio que, em contraposição à *Monadologia*, aparece nos *Princípios da natureza e da graça*. De início, Leibniz introduz o PRS de maneira muito semelhante àquela que apresentara na *Monadologia*:

Até aqui só falamos como simples *físicos*; agora devemos elevar-nos à *metafísica*, valendo-nos do *grande princípio*, pouco empregado usualmente, que afirma que *nada se faz sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo. (LEIBNIZ, 2004c [1714], p. 158, §7)

<sup>10</sup> Uma versão semelhante a essa é apresentada no §44 da *Teodiceia*.

A diferença, não obstante a semelhança, aparece logo na sequência. Segundo Leibniz, uma vez suposto esse princípio como *fio condutor* da investigação, sua exigência se divide em duas etapas distintas:

Posto este princípio, a primeira pergunta que temos direito de formular será: *por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devam existir coisas, é preciso que se possa dar a razão de *por que devem existir assim* e não de outro modo. (LEIBNIZ, 2004c [1714], p. 158, §7)

Assim, desse princípio *derivam* duas exigências: i) deve haver uma razão pela qual as coisas existem ao invés de nada; e ii), *suposto que algo exista* em virtude de alguma razão, essa deve ser *suficiente* para explicar por que o que existe é de tal modo e não de outro. Esse mesmo raciocínio aparece em um opúsculo, escrito por volta do início da década de 1690, intitulado *24 teses metafísicas* [24 *thèses métaphysiques*], em que Leibniz diz o seguinte: “há, na natureza, uma *razão* pela qual algo existe ao invés de nada. Isso é consequência do grande princípio segundo o qual nada acontece sem uma razão, da mesma maneira como há uma razão pela qual tal coisa existe ao invés de outra” (LEIBNIZ, 2016 [1690], p. 1, §1, tradução minha). Em outras palavras, o PRS é o princípio que nos lança na investigação do *porquê* de algo existir, i.e., da razão suficiente da *existência* do mundo, e também do *porquê* desse algo ser de uma forma e não de outra, i.e., da razão suficiente da *forma* do mundo. Resta argumentar, conforme prometido, por quais razões defendo que a determinação das condições de possibilidade da razão suficiente da *existência* das coisas tem prioridade com relação àquela que diz respeito ao seu ordenamento (*forma*).

#### 1.1.1.2 Do caráter prioritário da primeira etapa

Como vimos, o PRS na filosofia de Leibniz desempenha um papel central. Se o filósofo estiver correto, o equívoco de grande parte da filosofia até então se deve ao fato dos filósofos não terem levado a investigação, sob a condução do PRS, às últimas consequências. Para Leibniz, antes de perguntarmos por que Parmênides nasceu em Eleia ao invés de Éfeso, devemos nos perguntar por qual razão *algo* (o mundo) existe. Se nada existisse, não poderia existir um Parmênides nem eleata, nem ateniense, nem filósofo, nem, por mais improvável que isso seja, mais bonito do que Genivaldo de Hidrolândia. O ordenamento das coisas segundo um “plano” pressupõe a existência das coisas a serem ordenadas – ou, pelo menos, a possibilidade dessa existência já deve estar visada na *ideia* do plano, caso contrário tal ordenamento seria um ordenamento de “nada”, o que é um manifesto absurdo.

Se, portanto, é por meio do PRS que Leibniz demonstra sua teodiceia (cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 19), devemos, antes de investigar a razão suficiente da *ordem* das coisas, investigar se há uma razão suficiente para sua *existência*.

Assim, num primeiro momento, vou tratar da possibilidade de determinar sob que condições algo poderia ser razão suficiente da *existência* das coisas; depois, após determinar se tal razão suficiente pode ser considerada como existente ou não, tratarei da possibilidade de considerar tal razão, *caso existente*, como fundamento do ordenamento das coisas existentes. O primeiro tema é, com efeito, aquilo que será trabalhado nesta dissertação daqui até sua conclusão. Já o segundo, por sua vez, só poderá ser desenvolvido plenamente num apêndice à conclusão que, de certa maneira, estende as considerações kantianas ao PRS até seu caráter *teleológico*.

### 1.1.2 As críticas de Leibniz às versões cartesiana, hobbesiana e spinozista do princípio de razão suficiente

O percurso argumentativo de Leibniz em torno do PRS se inicia muito cedo em sua filosofia. Em vários opúsculos, escritos entre 1669 e 1672, Leibniz investiga a relação desse princípio – sob a fórmula geral “*nada é sem razão*” – com a doutrina da causalidade, sobretudo a hobbesiana. Segundo Celi Hirata, em *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*, as primeiras formulações do PRS aparecem no *Plano de demonstrações católicas* [*Demonstrationum catholicarum conspectus*], de 1668; no *Confissão da natureza contra os ateus* [*Confessio naturae contra atheistas*], de 1669, no qual, apesar de Leibniz não se referir explicitamente ao PRS, faz um claro uso dele (HIRATA, 2017 [2012], p. 69); no *Teoria do movimento abstrato* [*Theoria motus abstracti*], de 1671, e no *Demonstração das proposições primeiras* [*Demonstratio propositionum primarum*], escrito entre 1671 e 1672. Nesse período, que antecede o chamado “período parisiense”, que se refere à década de 1670 como um todo, onde Leibniz se aprofunda no debate com as obras de René Descartes (1596-1650) e, posteriormente, Baruch (ou Benedictus) de Spinoza (1632-1677), Leibniz se dedica a vários estudos aprofundados da obra de Thomas Hobbes (1588-1679), sobretudo o *Do corpo* [*De corpore*], publicado em latim em 1655 e em inglês em 1656, e a controvérsia do filósofo inglês com o bispo de Derry, John Bramhall (1594-1663). É nesse período que as bases do PRS de Leibniz se consolidam e, inclusive, fornecem o contraponto que Leibniz precisa para se opor ao indeterminismo causal cartesiano e ao necessitarismo spinozista.

Desse modo, nesta seção, tratarei do modo como Leibniz articula o PRS por meio da crítica à maneira como esse princípio atua nos sistemas de Descartes, Hobbes e Spinoza – nessa ordem. Apesar de Leibniz ter se dedicado antes ao estudo do sistema hobbesiano, acredito que há uma boa razão para falarmos antes sobre Descartes: o próprio Hobbes, em certa medida, articula sua doutrina causal em contraposição a sistemas como o de Descartes – como fica evidente na controvérsia com Bramhall. Assim, inicio a exposição da crítica leibniziana com seu ataque às teses do filósofo francês.

#### 1.1.2.1 Descartes: axioma de causalidade, influxo causal e inteligibilidade

Para compreender de que modo a crítica de Leibniz se dirige ao sistema cartesiano, temos que, antes, entender de que modo o PRS “entra em cena” no sistema do filósofo francês. Descartes, em resposta às segundas objeções levantadas contra seus argumentos das *Meditações metafísicas* [*Meditationes de prima philosophia*], publicada originalmente em 1641, apresenta, na seção cujo título é *Razões que provam a existência de Deus* [*Raisons que prouvent l'existence de Dieu*], aquilo que poderíamos chamar de “axioma de causalidade”. Segundo ele, “não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe” (DESCARTES, 1973c [1641], p. 182, A1). Por meio desse axioma estaríamos no direito, portanto, de *exigir*, para tudo o que há, uma razão pela qual essa coisa existe ao invés de não existir. Essa, como vimos, é a estrutura básica do PRS. Esse axioma, contudo, apesar de aqui estar sendo apresentado já no início desta subseção, deveria, antes, vir como sua conclusão. Isso porque não podemos determinar seu lugar no sistema causal cartesiano sem, de maneira preliminar, esboçar a ideia desse sistema. Devemos, portanto, antes de mais nada, entender de que modo funciona o influxo causal no pensamento de Descartes.

Na terceira meditação, que trata da existência de Deus, Descartes argumenta que a causa deve conter *pelo menos tanta realidade* quanto o efeito – caso contrário, algo se produziria a partir do nada, já que o efeito seria extensivamente maior que sua causa, e algo dele, portanto, seria efetivo *sem razão*. O argumento se inicia com aquilo que o filósofo francês quer demonstrar: que a ideia de Deus *certamente* tem *mais realidade objetiva*<sup>11</sup> que as demais:

---

<sup>11</sup> Dada a frequente confusão com relação ao uso que Descartes faz do termo “realidade objetiva”, faz-se imprescindível a seguinte ressalva: o uso que Descartes faz desse termo é *duplo* e provém da terminologia escolástica (COTTINGHAM, 1995 [1993], p. 139). Cottingham, em seu *Dicionário Descartes* [*A Descartes dictionary*], diz que a “realidade objetiva” se contrapõe, em geral, à “realidade formal”. Esse par conceitual, porém, se comporta de maneiras diferentes quando aplicado a *ideias* e quando aplicado a *objetos*. Enquanto que, no que diz respeito às primeiras, a realidade formal diz respeito ao *ato psicológico* (pensamento), a realidade objetiva diz respeito ao *conteúdo* da ideia, e é o que há de “inato”, ainda que *não pensado*, nela. Por

Além do mais, aquela [ideia] pela qual concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si **mais realidade objetiva** do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. (DESCARTES, 1973b [1641], p. 111, III, §15, grifo meu, colchetes meu)

Para demonstrar isso, Descartes recorre à relação entre causa e efeito. No §16, portanto, logo na sequência, ele argumenta que é “[...] coisa manifesta pela luz natural da razão que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar a sua realidade senão por sua causa?” (DESCARTES, 1973b [1641], p. 111-12, III, §16). A primeira condição que toda relação causal deve satisfazer, assim, é que o efeito não pode, sob hipótese alguma, ser maior do que a causa. A partir disso, Descartes conclui não só que do nada *nada se produz*, como também que aquilo que é *mais perfeito* nunca poderia decorrer de algo que lhe é inferior em perfeição.<sup>12</sup>

Para ilustrar esse tipo de relação, Descartes se vale do seguinte exemplo:

Por exemplo: a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si formalmente, ou eminentemente<sup>13</sup>, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra; e o calor não pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor, e assim os outros. (DESCARTES, 1973b [1641], p. 112, III, §17)

Ou seja, não podemos imaginar o calor do sol aquecendo uma pedra se não tivermos o sol ou uma pedra – sem qualquer um dos elementos da relação, não podemos conceber o efeito proposto. O “mais perfeito”, ou a causa, i.e., aquilo que contém aquilo que produz, não é apenas condição para a efetivação do efeito, mas também seu *fundamento de explicação*. Este, porém, é como tal apenas com relação ao seu efeito, mas não com relação a si próprio, nem muito menos com relação às *suas causas*.

---

outro lado, no que diz respeito a objetos, a “[...] realidade ‘formal’ será a existência atual, extramental, ao passo que a ‘realidade objetiva’ será, simplesmente, a existência, na mente, de um objeto do entendimento” (COTTINGHAM, 1995 [1993], p. 138). Esse uso, como ficará evidente no decorrer deste trabalho, é completamente diferente do uso corrente que os filósofos modernos fazem do termo, indicando, com “realidade objetiva da ideia”, a existência extramental do objeto a ela correspondente. Tentarei, na medida do possível, deixar clara essa diferença na exposição da filosofia cartesiana sem, todavia, comprometer o restante da argumentação.

<sup>12</sup> Nas *Respostas do autor às segundas objeções [Réponses aux secondes objections]*, Descartes diz: “pois que nada existe em um efeito que não tenha existido de forma semelhante ou mais excelente na causa é uma primeira noção, e tão evidente, que não há nada mais claro; e esta outra noção comum, *que de nada nada se faz*, a compreende em si, porque, se se concorda que exista algo no efeito que não existiu na sua causa, cumpre concordar também que isso procede do nada; e se é evidente que o nada não pode ser a causa de algo, é somente porque, nesta causa, não haveria a mesma coisa do que no efeito” (DESCARTES, 1973c [1641], p. 165).

<sup>13</sup> Lembrando que, por “formalmente” ou “eminentemente”, no que diz respeito a objetos, Descartes se refere à *existência* ou *atualidade* da coisa.

Em adição a isso, aquilo que, *na realidade*, é tão ou mais perfeito do que seu efeito, deve também ser tão ou mais perfeito *na ideia*, uma vez que essa nada mais é do que a representação mental (ou racional) do real. Assim, se a realidade daquilo que, numa relação causal, atua como *causa* é de acordo com uma essência ou ideia, devemos investigar as causas das ideias, uma vez que são elas que contêm o fundamento de explicação das características do objeto que a elas corresponde no real.

A causa da *realidade formal* das ideias, segundo Descartes, pode ser completamente derivada do próprio pensamento: cada ideia nada mais é do que um modo, maneira ou forma de pensar (III, §17). Podemos, inclusive, derivar algumas ideias a partir de outras, de modo que uma pode ser causa de outra. De qualquer modo que seja, todas elas têm sua realidade *por meio* do pensamento. O pensamento, por sua vez, é um modo finito da substância pensante – o *eu*. “Eu”, por minha vez, me reconheço como algo que não é razão de si próprio. Desse modo, a realidade das ideias permanece infundada.

Lembremos que, para Descartes, a causa pode sempre ser igual ou mais perfeita do que o efeito. É por essa razão que o filósofo argumenta que as ideias não poderiam estar em nossa mente se não tivessem sido *ai colocadas* por uma causa *tão* ou *mais perfeita* que ela, já que a realidade formal das ideias, por meio do pensamento do eu finito, não é suficiente para explicar sua realidade objetiva (seu *conteúdo*), já que o próprio eu que pensa também é finito e, portanto, infundado. Além disso, por meio de ideias *menos perfeitas* não nos é dado nada da “realidade formal”, ou “atual”, de sua causa<sup>14</sup> – a potencial inferioridade em perfeição de tais ideias não nos permite que, *por meio delas*, representemos a perfeição da causa. Isso não nos autoriza, contudo, a não considerar tal causa como *real* – o que não conseguimos determinar é seu *grau* de perfeição, não sua realidade.

Devemos, portanto, recorrendo às ideias, verificar qual, dentre elas, não possui a marca da *finitude*. Com efeito, se tal ideia for *real* (i.e., se seu *conteúdo*, ou realidade objetiva, for consistente), e possuir algo que *não deriva* do modo finito do pensar, de modo que, portanto, não pode *por ele* ser explicado, então, analisando qual poderia ser sua origem, poderíamos continuar nossa investigação em busca de um fundamento de explicação definitivo.

É assim que, após analisar várias ideias, averiguando qual dentre elas poderia satisfazer tal exigência, Descartes chega à seguinte conclusão:

Portanto, resta tão-somente a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo. Pelo nome de Deus entendo uma

---

<sup>14</sup> Lembremos, novamente, que a realidade formal ou atual *da causa* das ideias, devendo ser algo *real*, deve ser considerada um fundamento de explicação *existente*.

substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as outras coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa idéia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 1973b [1641], p. 115-16, III, §22)

Esse passo é decisivo para a terceira meditação porque é por meio dele que é *fundada* a realidade formal (ou atual) do *cogito*. Sendo o “eu penso”, assim como suas ideias, finito e infundado, sua realidade formal ou atual, sendo também finita e infundada, não poderia ser *estabelecida* senão por meio da ideia daquilo cuja realidade formal ou atual é *absolutamente necessária*. Assim, o procedimento da busca por uma razão suficiente, em Descartes, é o seguinte: a investigação parte de algo finito, contingente e infundado, e busca para ele, como fundamento, algo cujo conceito envolva uma “necessidade absoluta”. Esse “infinito”, por sua vez, não pode ser o resultado da negatividade do “finito”, mas deve, antes, ser *descoberto* como *condição de possibilidade* do próprio finito. É assim que, no §23, Descartes argumenta que a ideia do “infinito”, i.e., do *absolutamente necessário*, não é em nós uma mera negação da finitude das ideias do eu penso:

[...] ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, **tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito**, i.e., de Deus antes que de mim mesmo. Pois como me seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação com o qual eu conheceria as carências de minha natureza? (DESCARTES, 1973b [1641], p. 116, III, §23, grifo meu)

Contrariamente ao procedimento que descrevi acima, que poderia ser considerado “cosmológico”, o procedimento da terceira meditação é, na verdade, ontológico, i.e., *a priori*: o que buscamos é a existência, i.e., a *realidade formal*, daquilo que pensamos como *absolutamente necessário*, e não o conceito de uma necessidade absoluta para algum existente. O “infinito” tem prioridade ontológica com relação ao “finito”, logo, nunca poderíamos buscar o segundo para o primeiro sem ter o primeiro, de antemão, como parâmetro para delimitar o segundo. Essa relação não pode, sob hipótese alguma, ser invertida, e pelo seguinte motivo: o infinito, ou seja, aquilo que *não contém limites*, é necessariamente pensado como *mais perfeito* do que o finito, limitado. Logo, o finito nunca poderia ser razão da realidade objetiva da ideia do infinito, mas somente o oposto.

Por isso, para que esse infinito possa satisfazer a exigência de razão suficiente, não basta que encontremos o *conceito* de uma necessidade absoluta – marca característica do

procedimento cosmológico. Precisamos, sim, mostrar que tal ser, absolutamente necessário, é razão de *sua própria* existência. Assim, o procedimento nos autoriza a investigar se a existência de tal ser tem *ele mesmo* ou *outro* como causa (III, §35). Quanto a isso, a própria vinculação do “infinito” com aquilo que possui “necessidade absoluta” reduz a segunda alternativa ao absurdo:

Pois se ela [i.e., tal causa] a tem a si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei, que deve ser, ela mesma, Deus; porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas idéias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus. Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus. (DESCARTES, 1973b [1641], p. 119, III, §35, colchetes meu)

A redução se dá do seguinte modo: se aquilo que encontramos como causa não for causa de si próprio, então ainda não encontramos a causa que contém em si a necessidade absoluta pensada por meio do conceito do absolutamente necessário. Em outras palavras, se é *causa sui*, é Deus, e se não for, não é, e devemos prosseguir na investigação *até encontrá-lo*.

Não obstante Leibniz, em sua leitura do argumento cartesiano, concordar com grande parte dos argumentos do filósofo francês, ele também identifica dois sérios problemas no raciocínio cartesiano. O primeiro, mais fácil de resolver, surge quando, retomando o axioma de causalidade com o qual abri esta subseção, citamos na íntegra a passagem em questão:

Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir. (DESCARTES, 1973c [1641], p. 182, A1)

O que o axioma de causalidade nos autoriza, com efeito, é a *exigir* uma razão ou causa para as coisas. Como Descartes considera a “razão” equivalente à “causa”<sup>15</sup>, fornecer uma é o mesmo que fornecer a outra. Desse modo, se a natureza divina é a própria razão ou causa pela qual Deus não precisa de uma razão ou causa, temos um caso único em que há uma “exigência” que não pode esperar ser satisfeita. Contra Descartes, Leibniz, distinguindo “causa” de “razão”, afirma que, por mais que possamos pensar que algo seja *sem causa*, isso não nos autoriza a pensá-lo como sendo *sem razão*.<sup>16</sup> Nos *Elementos da verdadeira piedade, ou do amor a Deus sobre todas as coisas* [*Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*], escrito entre 1677 e 1678, Leibniz diz o seguinte:

<sup>15</sup> Cf. ALQUIÉ, 1982, p. 188.

<sup>16</sup> Cf. LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 393. Quanto a isso, Hirata comenta que a jurisdição do PRS é *absolutamente universal*, valendo, inclusive, para Deus (HIRATA, 2017 [2012], p. 22).



Certamente, *nada é sem razão*, mas isto não quer dizer que nada seja sem *causa*. Causa é uma razão que é *externa* à coisa, ou seja, a razão de sua *produção*. A razão de uma coisa, no entanto, pode ser *interna*. E esse é o caso de todas as coisas que são necessárias, como as verdades matemáticas, que contêm em si mesmas a sua razão, e como *Deus*, o qual, dentre os seres atuais, é a razão de sua própria existência. (LEIBNIZ [1677-8] *apud* HIRATA, 2017 [2012], p. 25, nr. 25)

Assim, contrariamente a Descartes, Leibniz afirma que Deus não pode ser a causa ou razão pela qual não precisa de causa ou razão. Ele, antes, deve ser aquilo que tem *em si* a razão (*interna*) pela qual não necessita de nenhuma causa (*externa*) a ele para existir. Com efeito, se levarmos às últimas consequências o que Leibniz diz na quinta carta a Samuel Clarke (1675-1729), §53, a saber, que o PRS é um princípio que não admite exceções, devemos concluir que a única forma de satisfazer a exigência de *razão suficiente* seria se Deus pudesse fornecer a *razão* pela qual não necessita de *nenhuma causa* para existir.

O segundo problema, por sua vez, é mais difícil de resolver: se a causa pode conter *mais realidade* do que o efeito, de que modo poderíamos dizer que o efeito, tal como é, segue-se *necessariamente* da causa? Poderíamos ter um caso assim: Deus quer  $\alpha$ , mas, uma vez que a realidade do querer de Deus ( $\alpha$ ) excede, possivelmente, aquilo que ele realiza, i.e.,  $\beta$ , não há nenhuma garantia de que, em todos os casos em que  $\alpha$ , como antecedente, for *verdadeiro*, seguir-se-ia necessariamente  $\beta$ . Poderíamos, assim, dado  $\alpha$ , ter não- $\beta$ . Com isso, temos um caso curioso: considerando que essa relação pode ser interpretada como  $\alpha \rightarrow \beta$ , poderíamos ter um caso em que  $\alpha = V$ ,  $\beta = F$  (i.e.,  $\neg\beta = V$ ) e, ainda assim,  $\alpha \rightarrow \beta = V$ . Para Leibniz isso é um absurdo, e por razões epistemológicas: se, dada uma causa qualquer, não tivéssemos nenhuma garantia de que, sempre que ela for o caso, o *mesmo efeito* dela se seguiria, o conhecimento seria, por definição, impossível. Ou seja, sempre que o antecedente,  $\alpha$ , for verdadeiro, o consequente,  $\beta$ , também deve, *necessariamente*, ser verdadeiro.<sup>17</sup>

Essa é a única condição sob a qual o conhecimento seria possível sob a forma da relação causal, e o motivo é este: o conhecimento, para Leibniz, sempre se inicia pela experiência empírica. Nela somos levados a tomar os fenômenos como infundados, carentes de explicação. Sendo assim, eles devem ter uma razão para serem desta forma e não de outra – exigência posta

---

<sup>17</sup> Devo, contudo, alertar o leitor sobre o seguinte: apesar de usar o modelo da *implicação material* para ilustrar o problema do influxo causal cartesiano, não estou, aqui, me comprometendo com a tese – bem mais forte, por sinal – de que a implicação material tem alguma relação com a causalidade, ou de que ela é o melhor modelo formal para relações causais. Existem diversas maneiras de conceber a “implicação” na literatura lógica, e escolhi o modelo da implicação material por ser o mais simples e, geralmente, o primeiro que estudamos quando nos aprofundamos em sistemas lógico-formais. Estou ciente dos problemas que surgem, na implicação material, sobretudo quando o antecedente é falso. Como, porém, na ilustração do problema de que trato, utilizo apenas as duas primeiras linhas da tabela da implicação material, acredito que não seja necessário apresentar ou me aprofundar nessas distinções que, a princípio, não parecem contribuir com a discussão que proponho aqui.

pelo PRS, ou axioma de causalidade, como se queira. Se, portanto, conseguíssemos descobrir a *razão* pela qual eles existem e são desta forma, seríamos capazes de *reproduzi-los* a partir do conhecimento da causa (ou razão) de sua produção. Isso, porém, pressupõe que, sempre que tivermos o controle de uma causa, seremos capazes de produzir, a partir dela, sempre o mesmo efeito. Essa tese, entretanto, Leibniz não desenvolve do nada. Muito pelo contrário, ele a pega de empréstimo de Hobbes e, em certa medida, de Spinoza. É por isso que, para compreender de que forma Leibniz rejeita o influxo causal cartesiano, temos que compreender as razões que fundamentam tal rejeição, e é por isso que julguei necessário fazer um breve *tour* pelos pensamentos de Hobbes e Spinoza.

### 1.1.2.2 O influxo causal hobbesiano: mecanicismo e necessitarismo<sup>18</sup>

Segundo Hirata, em contraposição a Descartes, são dois os elementos que aproximam a consideração leibniziana da causalidade daquela feita por Hobbes: i) a análise dos conceitos de “razão” e “causa” em termos de *requisitos*, e ii) a dupla implicação entre a *causa inteira* (ou *razão suficiente*) e o *efeito* – ou *existente* – em questão (HIRATA, 2017 [2012], p. 16). Nas *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês a respeito da liberdade, da necessidade e do acaso* [*Réflexions sur l’ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard*], de 1710, Leibniz diz que o filósofo inglês

Faz notar muito bem que não há nada que se faça ao acaso, ou melhor, que o acaso não significa senão a ignorância das causas que produzem o efeito, e que para cada efeito é preciso um concurso de todas as condições suficientes, anteriores ao evento; então é evidente que nenhuma pode faltar quando o evento deve acontecer, porque são estas as condições; e que o evento tampouco deixa de acontecer quando elas se encontram todas juntas, porque são estas as condições suficientes. (LEIBNIZ, 2017c [1710], p. 435, §2)

Leibniz, em acordo com Hobbes, discorda, portanto, de Descartes, na medida em que os primeiros entendem que, na relação causal, a causa não pode, sob hipótese alguma, ter *mais realidade* do que o efeito. Se Descartes, por um lado, preserva em sua doutrina causal elementos que remontam à relação *qualitativa* entre causa e efeito – de tradição aristotélica –, Hobbes, por outro, se opõe a esse tipo de concepção qualitativa justamente por meio da doutrina da causalidade. Em contraposição a Descartes, Hobbes substitui tal concepção por outra, *quantitativa*, onde a reunião da totalidade dos requisitos para a produção de determinado efeito

<sup>18</sup> A exposição aqui segue, de maneira muito semelhante, o que desenvolvi em MEOTTI, 2020a. Esse artigo, apesar de ter sido escrito e aceito para publicação antes do início do processo de escrita desta dissertação, foi pensado como componente essencial de sua estrutura.

é *igual* a essa produção mesma. Assim, a relação causal em Hobbes põe “causa” e “efeito” como termos de uma *equação* (HIRATA, 2017 [2012], p. 20).

Hirata considera que a doutrina da causalidade, no sistema de Hobbes, é tão determinante que é ela que circunscreve a atividade científica, uma vez que esta última consiste na investigação racional das *conexões causais* (HIRATA, 2010, p. 33-4). Isso é tão significativo que, no *Do corpo*, Hobbes define a “filosofia” como o conhecimento que obtemos do efeito a partir das causas, e das possíveis causas a partir de um efeito (DC I, i, 2). De acordo com a comentadora, por ser uma teoria que está em jogo na própria definição de filosofia, ela começa a ser constituída antes mesmo que a parte propriamente doutrinária do *Do corpo*, a “filosofia primeira”, que deveria fornecer as primeiras definições, seja efetivamente iniciada (HIRATA, 2010, p. 34). Desse modo, compreender o que é a “filosofia” pressupõe que tenhamos *já* delimitado o que está em jogo na doutrina da causalidade. Quanto a isso, o trecho do *Do corpo* acima indicado fornece um indício de como podemos compreender a relação entre causa e efeito: de um lado, a partir do conhecimento da causa, podemos compreender a *produção* do efeito, e de outro, a partir do conhecimento do efeito, podemos, por meio de uma causa assumida como hipótese, *reproduzi-lo*.<sup>19</sup> Assim, a partir da causa assumida como hipótese, poderíamos, em tese, compreender o efeito em questão.<sup>20</sup>

Desse modo, uma vez que o *método* da filosofia consiste no caminho mais curto para descobrir os efeitos por meio das causas conhecidas ou, inversamente, as possíveis causas a partir dos efeitos conhecidos, podemos concluir o seguinte: conhecemos um efeito, portanto, quando sabemos i) que ele *possui* uma causa, ii) em que sujeito está essa causa, iii) em que sujeito ela produz tal efeito e iv) *de que maneira* ela produz, no sujeito, tal efeito. Assim, poderíamos dizer que a ciência das causas, se perguntando pelo “porquê”, busca, a partir do efeito, *reconhecer que ele é um efeito* (i.e., que possui uma causa), para então buscar o sujeito que atua como causa, compreender em que sujeito ele produz tal efeito e a maneira como isso acontece. Por outro lado, a partir da causa, poderíamos dizer que devemos *reconhecer que ela é uma causa* (i.e., que possui um efeito), para então buscar o sujeito em que tais efeitos ocorrem, compreender que tipo de sujeito produz tais efeitos e como isso acontece. No final das contas o processo é o mesmo. O que muda é o ponto de vista.

<sup>19</sup> No *Leviatã*, Hobbes diz que, “[...] quando vemos como algo acontece, devido a que causas, e de que maneira, quando causas semelhantes estiverem sob nosso poder saberemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos” (HOBBS, 2014 [1651], p. 44, L1, V). Sobre essas passagens, Hirata comenta que não há uma simetria perfeita entre o conhecimento do efeito a partir da causa e o conhecimento da causa a partir do efeito. Enquanto o primeiro é dedutível e demonstrativo *a priori*, o segundo é sempre conjectural ou hipotético (cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 38, nr. 30).

<sup>20</sup> Cf. também DC I, vi, 1 e L1, XLVI, onde Hobbes define *filosofia* de maneiras muito semelhantes a essa.

Uma vez que o que está em jogo na *filosofia* é o conhecimento que articulamos por meio da representação de relações de causa e efeito, devemos, portanto, delimitar o que podemos entender como um e outro. A primeira definição de *causa*, no *Do corpo*, aparece no final do primeiro livro. Nela, Hobbes afirma o seguinte:

[...] *uma causa é a soma ou agregado de todos os acidentes, tanto nos agentes como no paciente, na medida em que concorrem para produzir o efeito proposto, tais que, ao existirem em conjunto, não se pode conceber senão que o efeito coexista com eles; ou que possa de algum modo existir se qualquer um deles estiver ausente.* (HOBBS, 2005 [1655-6], p. 59, DC I, vi, 10)

Nessa apresentação, que figura como corolário do “método”, Hobbes já apresenta as bases da sua doutrina da causalidade (presentes, como veremos a seguir, no segundo livro do *Do corpo*). Daqui podemos destacar três teses fundamentais: i) a relação causal se dá entre *acidentes*, não entre *corpos*; ii) dada a totalidade dos requisitos (i.e., a *causa*), não podemos conceber a não-produção do efeito; e iii), na ausência de um requisito, é impossível que o efeito dela se siga.

Uma vez conscientes da definição de “causa”, prossegue Hobbes, devemos, na análise de um efeito qualquer, identificar, dentre os acidentes que o acompanham, quais contribuem para sua produção e quais não. Uma vez feito isso, devemos reunir os acidentes que contribuem e considerar se seria possível conceber que, estando todos presentes, o efeito proposto não se seguisse. Se for evidente que o efeito se seguirá, esse agregado de acidentes é chamado de “causa completa”. Caso contrário, temos um indício de que ainda nos faltam um ou mais requisitos, i.e., que ainda não encontramos a causa completa e que, portanto, devemos continuar nossa investigação.

É no capítulo IX, contudo, cujo título é *Da causa e do efeito*, que Hobbes apresenta sua doutrina da causalidade propriamente dita. Logo no §1 encontramos a definição do segundo termo da relação, o *efeito*:

[...] quando um corpo, ao empurrar outro corpo, gera nesse um movimento, ele é chamado AGENTE; e o segundo, no qual o movimento é gerado, é chamado PACIENTE; assim, o fogo que aquece as mãos é chamado *agente*, e a mão, que é aquecida, *paciente*. O acidente que, por sua vez, é gerado no paciente, é chamado EFEITO. (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 120, DC II, ix, 1, tradução minha)

Esta segunda definição, em contraposição à primeira, precisa melhor de que modo a relação causal se dá entre *acidentes*, e não entre *corpos*. O efeito, segundo Hobbes, é aquele acidente que, no corpo que exerce a função de *paciente*, é “gerado” por meio da ação de um corpo exercendo a função de *agente*. Em outras palavras, o agente é aquele que *modifica* o paciente.

A *causa*, por sua vez, na esteira do *efeito*, é definida em duas etapas. Na primeira, preliminar, Hobbes diz o seguinte:

A causa de todos os efeitos, portanto, consiste em certos acidentes tanto dos agentes quanto dos pacientes | *both in the agents and in the patients* |; que, quando todos presentes, o efeito é produzido; mas se qualquer um deles estiver ausente, o efeito não é produzido; e aquele acidente, seja do agente, seja do paciente, sem o qual o efeito não pode ser produzido, é chamado de *causa sine qua non*, ou *causa necessária por suposição*, como também de *causa requisitada para a produção do efeito*. (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 121, DC II, ix, 3, tradução minha).

Apesar de, na sequência desse trecho, Hobbes fornecer a definição “definitiva” de *causa*, optei por separá-la dessa definição preliminar pelo seguinte motivo: nela estão presentes três características fundamentais para compreender a relação causal. Em primeiro lugar, a “causa” consiste em certos acidentes *tanto* do agente *quanto* do paciente; i.e., para compreendermos a causalidade de determinada causa, devemos analisar não só os acidentes do agente, mas também aqueles do paciente que contribuem para a produção do efeito. Em segundo lugar, ambos são *condição necessária* para a produção do efeito, ou seja, nenhum acidente que compõe a causa, seja pertencente ao agente, seja ao paciente, pode estar ausente. Por fim, em terceiro lugar, temos o caráter hipotético da relação: *supondo-se* a causa, segue-se *necessariamente* o efeito.<sup>21</sup> Assim, na sequência, a definição mais precisa de “causa” é apresentada da seguinte maneira:

Mas a CAUSA simplesmente, ou a *causa inteira*, é o agregado de todos os acidentes tanto dos agentes, não importa quantos sejam, quanto do paciente, postos juntos; que, quando são todos supostos como presentes, não pode ser concebido senão que o efeito é produzido no mesmo instante; e se qualquer um deles estiver ausente, não pode ser concebido senão que o efeito não é produzido. (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 121-2, DC II, ix, 3, tradução minha)

Com isso, podemos entender de que modo Hobbes distingue entre as causas *material* e *eficiente*. Na sequência, no §4, Hobbes afirma que o agregado de acidentes do agente (ou dos agentes), requisitado para a produção do efeito, é chamado de “causa eficiente” do efeito. Já o agregado de acidentes do paciente, por outro lado, é chamado de “causa material”.<sup>22</sup> A reunião de ambos, configurando a *totalidade* dos requisitos necessários para a produção do efeito, é chamada de “causa inteira” (DC II, ix, 4). Esta, segundo Hobbes, é *sempre suficiente* para

<sup>21</sup> É o que fica evidente na sequência, onde Hobbes diz: “onde não houver efeito sendo produzido, não pode haver uma causa, já que nada pode ser chamado causa onde não houver nada que possa ser chamado efeito” (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 122, DC II, ix, 4, tradução minha).

<sup>22</sup> Entretanto, a seguinte ressalva se faz necessária: apesar de Hobbes distinguir a *causa material* da *causa eficiente*, não se tratam de dois tipos diferentes de causa, mas de duas *formas de considerar* a causa eficiente, já que em ambas nos referimos aos *acidentes* (requisitos) que concorrem para a produção do efeito, e não à *matéria* (corpos) (cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 48, nr. 59).

produzir o efeito, caso esse seja considerado *possível*. A demonstração dessa tese, por sua vez, recorre a uma redução ao absurdo do oposto:

Pois deixemos que um efeito qualquer seja considerado como a ser produzido; se ele for produzido, é manifesto que a causa que o produziu era uma causa suficiente; mas se ele não for produzido, ainda que possível, é evidente que algo estava ausente ou em algum agente, ou no paciente, sem o qual ele não podia ser produzido; isto é, que algum acidente, requisitado para sua produção, estava ausente; e que, portanto, a causa não era *inteira*, o que é contrário ao que foi suposto. (HOBBES, 1839 [1655-6], p. 122, DC II, ix, 5, tradução minha)

Assim, se, dada a causa, o efeito dela não se segue imediatamente, temos um indício de que não se trata de uma causa inteira. Logo, a causa inteira é suficiente para a produção do efeito – conforme suposto.

É também interessante notar que, na doutrina da causalidade hobbesiana, o mesmo corpo pode ser considerado tanto como *agente* quanto como *paciente*: “agente” se o considerarmos com relação ao corpo no qual ele produz um efeito, e “paciente” se o considerarmos com relação ao corpo que nele produziu um efeito. Assim, podemos concluir que, disposta a série causal como um todo, todos os corpos entre o primeiro e o último são tanto agentes quanto pacientes, *exceto* o primeiro e o último: o primeiro é *apenas agente* e o último *apenas paciente* (DC II, ix, 2).<sup>23</sup>

Isso, porém, constitui um problema sério para a doutrina da causalidade hobbesiana: se a “primeira causa” é apenas agente, não paciente, então ela se autoproduz? Se o movimento de um corpo se autoproduz, e todos os corpos são, a princípio, idênticos, o que impede que o movimento de todos os outros corpos se autoproduza? Além disso, se considerarmos que todo efeito, por sua vez, deve ser tomado como causa de outro movimento, o que dizer do último elo da cadeia? Ele é uma causa completa que não produz seu efeito? Para entendermos por que isso configura um problema para Hobbes, temos que analisar brevemente sua *doutrina do movimento*.

Segundo Hobbes (DC I, iii, 20), é um absurdo dizer que algo é causa de suas próprias propriedades (i.e., causa de si mesmo). Isso porque, segundo o filósofo inglês, uma vez negada a causalidade formal, restando apenas a eficiente<sup>24</sup>, é impossível que algo seja causa de si mesmo. Assim, quando Hobbes afirma que o movimento é a *causa universal* das modificações

<sup>23</sup> Isso, claro, supondo que a série causal como um todo seja *finita*. Quanto a isso, Hobbes não deixa muito claro se a série a que se refere é um *recorte* de uma série maior, onde poderíamos ter, de fato, um início e um fim (arbitrários, óbvio), ou se a série a que ele se refere é a série dos fenômenos como um todo. Neste último caso, como argumentarei nesta subseção, o sistema hobbesiano entra em contradição consigo mesmo quando alega que o primeiro elo da série é apenas agente e o último apenas paciente.

<sup>24</sup> Cf. DC II, x, 7.

nos corpos (DC I, vi, 5), temos que ser cautelosos em nossa análise. Quando dizemos que *o movimento* é “causa” dos movimentos particulares – i.e., das modificações dos acidentes dos corpos –, temos que distinguir entre o *movimento abstrato* e o *movimento concreto*. No *Do corpo*, Hobbes afirma que “[...] *concreto* é o nome de qualquer coisa que se suponha ter uma existência [...]” (HOBBS, 2005 [1655-6], p. 27, DC I, iii, 3), enquanto que “abstrato é aquilo que, em qualquer sujeito, denota a causa do nome concreto [...]” (HOBBS, 2005 [1655-6], p. 27, DC I, iii, 3). Assim, a diferença entre “concreto” e “abstrato” é a diferença que há entre “movido” e “movimento”. Enquanto o movido *é algo*, o movimento é aquilo que denota *a causa* do concreto.

Assim, podemos concluir que o abstrato denota apenas as *causas* do concreto, e não as próprias coisas (DC I, iii, 3). A partir disso podemos pensar que “o movimento”, enquanto *movimento abstrato*, não é causa de nada, mas *sempre* denota uma relação entre dois corpos: um agente e um paciente. Estes, envolvidos na relação, são o concreto do movimento: o movente, do lado do agente, e o movido, do lado do paciente. Assim, percebemos como o nominalismo hobbesiano opera no que diz respeito ao movimento: quando dizemos que o movimento é “causa universal”, não estamos falando dele como se ele fosse o “ente dos entes”, ou o movimento que, por sua vez, é causa de todos os outros. O movimento, enquanto causa, é *universal* porque é a *razão* que prevalece em toda modificação: qualquer que seja a modificação, sua razão é sempre o movimento do movente. Este, por sua vez, enquanto movido por outro movente, força o regresso ao infinito.<sup>25</sup>

Feita essa distinção, o que devemos analisar, em termos de “doutrina do movimento”, é aquela que diz respeito ao *movimento abstrato*, uma vez que ela diz respeito à razão que prevalece nas modificações concretas.

A dificuldade que encontramos ao tentar determinar de que maneira um corpo pode ser apenas agente ou apenas paciente envolve as condições sob as quais um corpo pode ser interpretado como “agente” ou “paciente”. No §3 do capítulo IX, que trata da causa e do efeito, Hobbes afirma que todos os agentes são corpos e, uma vez que no universo hobbesiano não existe nada além deles, isso significa que aquilo que não é corpo não pode, por definição, ser agente. Desse modo, tudo aquilo que pode ser tomado como agente deve, necessariamente, ser

<sup>25</sup> Além disso, é importante destacar que o “universal” do movimento abstrato é apenas o *nome* sob o qual concebemos todas as relações do movimento concreto. Desse modo, não podemos conceber – como *ideia* ou *imagem* – o “universal do movimento”, mas apenas utilizá-lo, no cálculo discursivo-racional, como termo em uma proposição (DC I, V, 8). É importante também ressaltar que o “abstrato” é o acidente separado da matéria (corpo) *no cálculo* (i.e., na linguagem), não *na matéria*. Dessa forma, não transformamos o abstrato em uma entidade subsistente por si própria, característica essa que, no universo hobbesiano, é exclusiva dos corpos (cf. L1, IV).

considerado sob o escopo das leis do movimento. Estas, porém, em seu aspecto mais geral, constituem aquilo que chamamos de *lei da inércia*, e que Hobbes apresenta como composta por duas cláusulas complementares. Na primeira, lemos o seguinte: “*o que quer que esteja em repouso permanecerá em repouso, a não ser que exista algum outro corpo além dele que, esforçando-se para tomar seu lugar pelo movimento, o obrigue a não mais ficar em repouso*” (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 115, DC II, vii, 19, tradução minha). Para demonstrar essa tese, Hobbes recorre àquilo que poderíamos chamar de “hipótese da aniquilação do mundo”: suponhamos um corpo sozinho, cujo espaço circundante esteja completamente vazio. Esse corpo, por sua vez, está em *repouso*. Se ele se move, outro corpo, além dele mesmo, deve ser razão desse movimento. Porém, como não há nada além do corpo em questão, não há razão para que ele se mova, uma vez que, caso a razão para seu movimento estivesse em si mesmo, ele teria razões *idênticas* para se mover em todas as direções. Disso se conclui que, se fosse possível a um corpo possuir *em si* a razão de seu movimento, deveríamos concluir que esse corpo se moveria para todas as direções ao mesmo tempo, o que é absurdo (DC II, viii, 19).

A segunda cláusula, por sua vez, segue a primeira, acompanhada de um raciocínio semelhante:

De maneira semelhante, *o que quer que esteja em movimento permanecerá em movimento, a não ser que haja algum outro corpo além dele que o faça repousar*. Pois se supormos não haver nada além dele, não haverá razão pela qual ele deva repousar agora ao invés de em qualquer outro tempo; portanto, seu movimento cessaria em todas as partículas do tempo igualmente, o que não é inteligível. (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 115-16, DC II, viii, 19, tradução minha)<sup>26</sup>

A necessidade de tratar da doutrina do movimento, como vimos, surgiu a partir do seguinte problema: como pensar num “primeiro agente” que, por sua vez, não deva ser considerado como paciente em uma outra relação? Se todo efeito deve ser tomado como a modificação de um paciente que tem sua razão em um agente, e se essa relação é um movimento, de que critério dispomos para decidir *qual* dos agentes considerados é aquele que, por sua vez, não pressupõe nenhum outro como *causa eficiente* de seu movimento? Segundo a lei da inércia, só existem duas maneiras de considerar o movimento de um corpo: ou ele se move por meio de outro, ou seu movimento é *eterno* – i.e., nunca teve início. Enquanto a primeira alternativa não encerra a busca por razões, a segunda, por sua vez, viola ou a doutrina da causalidade ou a doutrina do movimento. Isso porque, ou esse “movente primeiro” deve ser considerado um efeito que *não tem causa*, ou uma causa cujo movimento se origina de si mesma.

<sup>26</sup> Cf. também L1, II, onde Hobbes define a lei da inércia de maneira semelhante, porém resumida.



É nessa base, inclusive, que Leibniz ataca o materialismo hobbesiano, bem como também seu pretensão “necessitarismo”. O necessitarismo, como veremos adiante, depende de uma causa *absolutamente necessária* que, por meio de sua natureza, seja *necessitante* de toda série subsequente a ela: “absolutamente necessária” porque ela, ao contrário daquilo que é apenas hipoteticamente necessário, não necessita de nada fora dela como fundamento de determinação; “necessitante” porque é por meio dela, i.e., de sua natureza, que o que dela se seguisse tornar-se-ia *também* absolutamente necessário. Antes de apresentar o ataque de Leibniz ao materialismo hobbesiano, vale a pena compreender que razões nos forcem, segundo Hobbes, a considerar que a “causa inteira” de todo efeito, além de ser “suficiente”, deve ser também *necessária*.

No §5 do capítulo IX, Hobbes diz: “uma vez que uma causa necessária é definida como aquela que, sendo suposta, o efeito não pode senão se seguir, disso também podemos concluir que, qualquer que seja o efeito produzido em qualquer tempo, o mesmo é produzido por uma **causa necessária**” (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 123, DC II, ix, 5, grifo meu, tradução minha). Hobbes, segundo Leibniz, como veremos a seguir, confunde a “necessidade da consequência” com a “necessidade do consequente”. O argumento é o seguinte: visto que a causa é definida como aquilo que, uma vez suposta, o efeito se segue, podemos concluir que, qualquer que seja o efeito produzido, o mesmo é produzido por uma causa necessária. O equívoco está nesta última sentença: “o mesmo é produzido por uma causa necessária”. A inferência à qual estaríamos autorizados, segundo Leibniz, seria esta: “o mesmo é produzido *necessariamente por uma causa*”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Quanto a isso, é notável o poder da lógica simbólica de representar, numa linguagem formal e precisa, problemas filosóficos um tanto quanto obscuros na linguagem natural. Consideremos o sistema modal S5 e a semântica formal de Saul Kripke (1940-) para esse sistema. Nessa semântica, temos um conjunto de mundos possíveis e uma função de verdade que diz quando uma certa proposição  $\alpha$  é verdadeira dado um certo mundo possível. Se uma certa proposição  $\alpha$  é verdadeira em todos os mundos, dizemos que  $\alpha$  é necessariamente verdadeira, ou seja,  $\Box\alpha$  é verdadeira ( $\Box\alpha =$  “necessário  $\alpha$ ”). Se  $\alpha$  é verdadeira em ao menos um mundo possível, dizemos que  $\alpha$  é possivelmente verdadeira, ou seja,  $\Diamond\alpha$  é verdadeira ( $\Diamond\alpha =$  “possível  $\alpha$ ”). A necessidade da consequência poderia, nessa linguagem formal, ser simbolizada por  $\Box(\alpha \rightarrow \beta)$ , ou seja, “é necessário que se  $\alpha$ , então  $\beta$ ”. Já a necessidade do consequente, por sua vez, poderia ser simbolizada por  $\alpha \rightarrow \Box\beta$ , ou seja, “se  $\alpha$ , então  $\beta$  é necessário”. É fácil mostrar que, na semântica de S5, da necessidade da consequência, “ $\Box(\alpha \rightarrow \beta)$ ”, não se segue a necessidade do consequente. Para verificar isso, consideremos um modelo com apenas dois mundos possíveis,  $\omega_1$  e  $\omega_2$ , de modo que em  $\omega_1$  tanto  $\alpha$  quanto  $\beta$  são verdadeiras, mas em  $\omega_2$  tanto  $\alpha$  quanto  $\beta$  são falsas. Nesse modelo, seguindo a tabela da implicação, temos que  $\alpha \rightarrow \beta$  é verdadeira em  $\omega_1$ , pois tanto  $\alpha$  quanto  $\beta$  são verdadeiras; mas, em  $\omega_2$ ,  $\alpha \rightarrow \beta$  também é verdadeira, pois tanto  $\alpha$  quanto  $\beta$  são falsas. Assim, nesse modelo  $\Box(\alpha \rightarrow \beta)$  é verdadeira. Agora, consideremos apenas  $\Box\beta$ : como  $\beta$  é falsa em  $\omega_2$ , temos que  $\Box\beta$  é falsa tanto em  $\omega_1$  quanto em  $\omega_2$ , pois é falso que, em todo mundo possível do modelo,  $\beta$  é verdadeira. Assim, em  $\omega_1$ , visto que  $\alpha$  é verdadeira mas  $\Box\beta$  é falsa, temos que, em  $\omega_1$ ,  $\alpha \rightarrow \Box\beta$  é falsa. Logo, há um modelo em S5 em que a necessidade da consequência, “ $\Box(\alpha \rightarrow \beta)$ ”, é verdadeira, mas a necessidade do consequente, “ $\alpha \rightarrow \Box\beta$ ”, é falsa, mostrando que, da necessidade da consequência, não se segue a necessidade do consequente. É importante notar que S5 é o sistema modal mais forte da semântica de mundos possíveis, já que nos outros sistemas há restrições nos modelos. Com isso, se a inferência não vale em S5, também não vai valer em nenhum sistema modal com semântica de mundos possíveis. Quanto a isso, agradeço imensamente a Newton M. Peron

Leibniz, assim como Hobbes (DC II, x, 5), concorda com a tese de que o acaso é apenas *aparente*, i.e., algo que envolve uma espécie de ignorância das causas que produzem determinado efeito (*Teodiceia*, §303). Em um opúsculo de 1676, intitulado *Da existência* [*De existentia*], Leibniz apresenta a relação entre *requisitos* e *causalidade* de maneira muito semelhante àquela que Hobbes fornece no *Do corpo*: “para a existência é necessário que o agregado de todos os requisitos esteja presente. Um requisito é aquilo sem o qual uma coisa não pode existir. O agregado de todos os requisitos é a causa completa de uma coisa. Não há nada sem uma razão, já que não há nada sem o agregado de todos os requisitos” (LEIBNIZ, 1992c [1676], p. 111-13, tradução minha). Vemos, aqui, presentes os elementos centrais da doutrina da causalidade hobbesiana: i) para a existência, i.e., para a *efetividade* do efeito, todos os requisitos necessários para sua produção devem estar reunidos; ii) *requisito* é aquilo sem o qual a produção do efeito, i.e., sua existência, não seria possível; iii) o agregado de todos os requisitos é a *causa completa* da coisa; iv) não há nada sem razão, uma vez que não há nada sem a reunião da totalidade dos requisitos necessários para sua existência.

Outra demonstração do “princípio de razão”, cuja semelhança com a versão hobbesiana é gritante, se encontra em um opúsculo escrito entre 1671 e 1672, intitulado *Demonstração das proposições primeiras*. Nele, na demonstração da proposição *nada é sem razão*, Leibniz diz o seguinte:

*Proposição*  
*Nada é sem razão*

Ou seja, tudo o que existe possui uma razão suficiente  
*Definição I. Razão suficiente* é aquilo que, uma vez dado, a coisa existe.  
*Definição II. Requisito* é aquilo que, se não é dado, a coisa não existe.

*Demonstração*  
Tudo o que existe possui todos os requisitos.  
Pois se um não é dado, não existe, *pela def. 2*.  
Dados todos os requisitos, a coisa existe.  
Pois se não existisse, faltaria algo pelo qual seria menos, a saber, um requisito.  
Portanto, todos os requisitos são a razão suficiente, *pela def. 1*  
Por conseguinte, tudo o que existe possui uma razão suficiente, que é o que havia para demonstrar. (LEIBNIZ, 1982a [1671-2], p. 92, tradução minha)

A demonstração recorre, da mesma maneira como mostrei acima, a duas definições centrais: i) a *razão suficiente*, de maneira análoga à causa completa, é aquilo que, uma vez dado, a coisa (efeito) existe; e ii) *requisito* é aquilo que, se não é dado, a efetividade (existência) da coisa não pode ser concebida. A demonstração, também, segue a mesma linha de raciocínio:

---

por ter me chamado a atenção para a possibilidade de representar esse problema por meio da lógica modal proposicional.

tudo o que existe existe por alguma razão, logo, se existe, a reunião dos requisitos que ocasionam sua existência deve, necessariamente, ser o caso. Caso algum dos requisitos esteja ausente, não temos a causa completa e, portanto, a existência da coisa não pode dela se seguir. Desse modo, a *totalidade* dos requisitos, sendo aquilo que, uma vez dado, a coisa existe, é a *razão suficiente*, de acordo com a *def. 1*. Logo, conclui Leibniz, tudo o que existe tem uma razão suficiente para existir ao invés de não existir, *quod erat demonstrandum*.

A forma da demonstração hobbesiana, portanto, segundo Leibniz, estaria correta, como percebemos por meio dessa demonstração. O problema, como vimos, está na inferência, que argumentei ser ilegítima, de que todo efeito tem uma *causa necessária*, e não apenas *necessariamente uma causa*. A razão que torna essa inferência ilegítima no sistema hobbesiano é a mesma que impede que, nesse sistema, haja uma *razão suficiente*. Tanto Leibniz quanto Hobbes argumentam que a “razão suficiente” é idêntica à “causa completa”. Entretanto, como também mostrei, a busca por uma causa completa pressupõe que a completude dessa causa exclua a necessidade de causas mais fundamentais do que ela. Desse modo, se para compreender a razão suficiente de um efeito precisamos, além de sua causa, da causa dessa causa, *ad infinitum*, estamos muito longe de encontrar aquilo que definimos como sua “causa completa” ou “razão suficiente”.

Penso que, nesse sentido, é interessante estabelecer a conexão que há entre a crítica que Leibniz dirige ao necessitarismo hobbesiano com aquela que dirige ao seu materialismo, de modo que possamos compreender as razões que levam Leibniz a rejeitar tanto a tese de que todo efeito tem uma *causa necessária* quanto a tese de que uma razão suficiente seja possível num sistema exclusivamente materialista. Leibniz critica Hobbes – e Spinoza, como veremos na seção seguinte – por defender que *possível* é apenas aquilo que *efetivamente acontece* (*Teodiceia*, §371). No capítulo X do segundo livro do *Do corpo*, que trata dos conceitos de “ato” e “potência”, o filósofo inglês afirma, já no §1, que *causa* e *efeito* são correspondentes a *potência* e *ato*, respectivamente. A única diferença entre um ou outro par conceitual, segundo Hobbes, diz respeito à perspectiva temporal: se o efeito *já foi* produzido, remetê-lo a uma *causa*; porém, se o efeito *está para ser* produzido, i.e., está para ser *atualizado*, a causa dessa produção é chamada de “potência”. Assim, enquanto a causa se refere ao passado, a potência indica uma produção futura.

As definições que Hobbes apresenta de potência e ato são análogas às de causa e efeito: “pois quando quer que seja que o agente possua todos acidentes que são necessariamente requisitados para a produção de determinado efeito no paciente, então dizemos que o agente possui a *potência* para produzir tal efeito, caso seja aplicada ao paciente” (HOBBS, 1839

[1655-6], p. 127, DC II, x, 1, tradução minha). A definição da “potência do paciente”, de forma análoga, termina com um condicional semelhante: “se for aplicada a um agente compatível”. Ou seja, a potência (consideradas a do agente e a do paciente juntamente) é aquilo que, num juízo hipotético, por exemplo, exerce a função de *antecedente*. Isso porque, do ponto de vista da potência, a “potência plena” é equivalente à “causa inteira” ou suficiente.<sup>28</sup> É impossível que, estando todos os requisitos presentes, a potência plena não seja suficiente para produzir seu ato (DC II, x, 2). Assim, segundo Hobbes, “[...] da mesma maneira como não pode haver nenhum efeito que não se siga de uma causa necessária e suficiente, nenhum ato pode ser produzido a não ser por uma potência suficiente, ou aquela pelo qual ele não poderia deixar se ser produzido” (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 128, DC II, x, 2, tradução minha).

O problema do necessitarismo surge, porém, quando Hobbes começa a falar do que poderíamos considerar um “ato impossível”. Retornemos, brevemente, ao livro primeiro do *Do corpo*, onde Hobbes define o “impossível”: “[...] aquilo que não existe, nem nunca existiu, nem jamais irá ou poderá existir, não deixa de ter um nome, a saber, *aquilo não existe, nem existiu*, etc.; ou, de forma abreviada, *impossível*” (HOBBS, 2005 [1655-6], p. 18, DC I, ii, 6). Ou seja, *impossível* é aquilo que não existe, nunca existiu nem nunca existirá – tese à qual, como veremos adiante, Leibniz se opõe veementemente.

Para Hobbes, porém, essa é uma consequência de sua doutrina da causalidade – a doutrina da potencialidade, como já vimos, se subordina a ela, já que os conceitos de potência e ato devem ser compreendidos à luz de outros dois: causa e efeito. Segundo a doutrina da causalidade, aquilo que existe, tomado como efeito, aponta para uma causa – um ato, de maneira análoga, indica uma potência a ele correspondente. Isso significa que, qualquer que seja o efeito ou ato considerado, há *necessariamente* a reunião de todos os requisitos necessários para sua produção – caso contrário, ele seria ininteligível. Logo, se determinado efeito não é produzido, isso significa que faltam um ou mais requisitos necessários para sua produção. Se, portanto, nunca é o caso de que tais requisitos estiveram ou serão reunidos, o que desencadearia, necessariamente, a produção do efeito, então disso se segue que tal efeito nunca se atualizará. Logo, tal ato é, por definição, *impossível*. Disso também podemos derivar que o *possível* é todo ato que, por sua vez, *não é impossível* (DC II, x, 4) ou, se preferirmos, que é *necessário*. É por isso que, no §5, Hobbes define “ato necessário” da seguinte maneira:

---

<sup>28</sup> Vale notar que, de forma análoga ao que ocorre com o conceito de *causa*, no caso da *potência* temos dois elementos parciais que, unidos, compõem a “potência plena”: do lado do agente, sua potência equivale à *causa eficiente*, enquanto que, do lado do paciente, equivale à *causa material* (cf. DC II, x, 1 e 3).

Um *ato necessário* é aquele cuja produção é impossível impedir; e, portanto, todo ato que for produzido será necessariamente produzido; pois é impossível que ele não seja produzido; isso porque, como já foi demonstrado, todo ato possível deverá, em algum momento, ser produzido. (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 129-30, DC II, x, 5, tradução minha)

Assim, percebemos que, na definição de “ato necessário”, Hobbes comete o mesmo tipo de erro que cometeu ao definir a causa necessária. A *necessidade* do ato, assim, estaria ligada apenas à necessidade de sua produção (i.e., da relação de consequência), e não ao ato propriamente dito. Assim, dada uma potência plena, não poderíamos disso derivar a necessidade *do ato*, mas apenas a necessidade de *sua produção*. É esse tipo de erro, por exemplo, que fica explícito em certos momentos do texto, como quando Hobbes afirma que, “[...] portanto, todos os contingentes têm, geralmente, suas causas necessárias [...]” (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 130, DC II, x, 5, tradução minha). O que estaríamos autorizados a afirmar é que todo contingente possui *necessariamente* uma causa, não que ele possui uma causa necessária.

É com base em um argumento semelhante que o bispo de Derry, John Bramhall, em sua controvérsia com Hobbes, argumenta que a *necessidade* vinculada ao influxo causal mecânico hobbesiano é, no máximo, uma necessidade *por hipótese*, e não uma necessidade *absoluta*.<sup>29</sup> Ou seja, não poderíamos concluir que o efeito é absolutamente necessário, já que ele só se efetua por meio de sua causa.<sup>30</sup> É desse modo que Bramhall, contra Hobbes, acusa este de provar, no máximo, uma *necessidade da consequência*, mas não uma *necessidade do consequente*.<sup>31</sup>

O erro de Hobbes, portanto, não está tanto em sua doutrina da causalidade, que, *a priori*, diz respeito apenas à relação de equipolência entre causa e efeito. O erro está, mais precisamente, na *indexação* da doutrina da modalidade (que diz respeito ao que é possível ou impossível) à doutrina da causalidade. Contra Hobbes, Leibniz afirma que, quando falamos da *possibilidade* de uma coisa, não devemos perguntar que causas condicionam ou não sua existência (*Teodiceia*, §235). Se o que Hobbes quer é estabelecer alguma espécie de “necessitarismo”, sua doutrina da causalidade, segundo Leibniz, nunca seria suficiente para tal empreitada.<sup>32</sup> Na *Teodiceia* [*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*], de 1710, Leibniz argumenta:

<sup>29</sup> Cf. HOBBS, 1841 [1656], p. 411, XXXIV. Sobre os detalhes dessa controvérsia, cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 134ss.

<sup>30</sup> Cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 127.

<sup>31</sup> Cf. HOBBS, 1841 [1656], p. 316, XXIII.

<sup>32</sup> Isso não significa, contudo, que um “necessitarismo” seja suficiente para satisfazer a demanda de *razão suficiente*. No caso de Hobbes o ataque de Leibniz se dá de *duas maneiras*: em primeiro lugar, o necessitarismo que Hobbes visa não fornece a razão suficiente que buscamos; e, em segundo lugar, seu sistema nem sequer

Nos nossos dias, o famoso Sr. Hobbes sustentou esta mesma opinião: que aquilo que não acontece é impossível. Ele a prova porque nunca acontece que todas as condições exigidas para uma coisa que não existirá (*omnia rei non futurae requisita*) encontrem-se juntas; pois acontece que a coisa não poderia existir sem isso. Mas quem não vê que isso só prova uma impossibilidade hipotética? É verdade que uma coisa não poderia existir no momento em que falta uma condição exigida. Mas como nós pretendemos poder dizer que a coisa pode existir, embora não exista, pretendemos da mesma maneira poder dizer que as condições exigidas podem existir, embora elas não existam. Assim, o argumento do Sr. Hobbes deixa a coisa onde ela está. (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 260, II, §172)

Para fundamentar um necessitarismo, Hobbes precisaria de um tipo de necessidade não *meramente hipotética*, que lançaria a investigação em busca da causa primeira absolutamente necessitante *ad infinitum*, mas de uma causa primeira que, por sua vez, nos dispensaria da busca por causas ulteriores. Essa causa, portanto, que estaria em condições de satisfazer a exigência de uma *razão suficiente* – em contraposição a uma razão meramente “parcial” – deve ser razão, portanto, não apenas da cadeia a ela subsequente (condição que *qualquer* causa satisfaz plenamente), mas também *de si mesma*. Essa causa primeira, por sua vez, deve atender a uma exigência específica da filosofia hobbesiana: ela tem que ser *corpo*.

Antes de avançarmos e investigar de que modo essa causa primeira poderia ser “corpórea”, i.e., submetida às leis do movimento, temos que precisar o que Hobbes entende por *corpo*. Para isso, dois trechos do *Leviatã* são fundamentais. No primeiro deles, no capítulo XXXIV, Hobbes diz:

A palavra *corpo*, na sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos *universo*. Como o *universo* é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma das suas partes reais que não seja também *corpo*, nem há coisa alguma que seja propriamente um *corpo* e não seja também parte desse agregado de todos os *corpos* que é o *universo*. (HOBBS, 2014 [1651], p. 330, L3, XXXIV)

E, na segunda, no capítulo XLVI:

O mundo (não quero dizer apenas a terra [...], mas também o *universo*, isto é, toda a massa de todas as coisas que existem) é corpóreo, isto é, corpo, e tem dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, o que não é parte dele não é *nada*, e conseqüentemente está em *nenhures*. (HOBBS, 2014 [1651], p. 559, L4, XLVI)<sup>33</sup>

---

autoriza uma espécie de “necessitarismo” – como pretendo mostrar nesta subseção. No caso de Spinoza, como veremos na subseção seguinte, o problema é mais sério: como seu sistema de fato autoriza um necessitarismo, sua refutação pressupõe uma necessária consideração do fundamento, possível nesse sistema, dessa necessidade.

<sup>33</sup> No capítulo XXXIV, algumas páginas depois do trecho anteriormente citado, Hobbes também indica que corpo é aquilo que é alguma coisa ou está em algum lugar e que aquilo que não está em parte alguma é o mesmo que não ser nada (L3, XXXIV).

Dessas duas passagens podemos tirar algumas conclusões: i) o “mundo” (ou *universo*) é a totalidade das coisas que existem; ii) o mundo é *corpóreo*; iii) todas as partes do corpo são *igualmente* corpo; iv) *todas as partes* do universo são corpo e aquilo que não é corpo *não faz parte* do universo; e, por fim, v) como o universo é *tudo*, aquilo que não faz parte dele não é *nada*. Essa redução do universo aos corpos é totalmente coerente com o modo como, para Hobbes, *conhecemos* as coisas. No *Leviatã*, logo no capítulo I, que trata da “sensação”, Hobbes delimita o escopo daquilo que pode, *para nós*, ser tomado como objeto. Para o filósofo inglês, *todas* as ideias têm origem na sensação – no capítulo seguinte, Hobbes é mais incisivo: tudo o que *concebemos* deve ter estado, anteriormente, na sensação. De forma recíproca, não podemos ter *nenhum pensamento* representando algo que não esteja sujeito à sensação. As sensações, de forma isolada, são “representações” ou “aparências” que, por sua vez, correspondem a um *corpo* fora de nós, denominado “objeto”. Logo, só pode por nós ser tomado como objeto, numa relação epistêmica, aquilo que puder ser um corpo fora de nós. Assim, se Deus, por exemplo, sendo tomado como aquilo que satisfaria a busca por razão suficiente, não puder ser corpo, não pode ser um objeto do conhecimento e, portanto, nenhum conhecimento pode ser nele fundado.

Assim, podemos entender a insistência de Hobbes, contra Bramhall, quanto a devermos considerar Deus como “corpo”. Na *Resposta ao livro do Bispo Bramhall chamado “A captura do Leviatã”* [*An answer to Bishop Bramhall’s book, called “The catching of the Leviathan”*], de 1668, Hobbes nega que Deus seja ou incorpóreo ou finito: “eu nego ambos, e digo que ele é *corpóreo* e *infinito*” e, logo na sequência, que “[...] ele é o mais puro e mais simples espírito corpóreo” (HOBBS, 1840 [1668], p. 306, tradução minha).<sup>34</sup> Corpóreo, entretanto, como Hobbes afirma mais à frente, é aquilo que tem *magnitude*, i.e., extensão e figura (HOBBS, 1840 [1668], p. 313) e que, portanto, pode ser objeto da filosofia – como vimos acima.

Com efeito, portanto, se quisermos encontrar a razão suficiente do movimento, temos que procurá-la *entre os corpos*, já que fora desse âmbito não há absolutamente nada que possa ser tomado como objeto do conhecimento – e, portanto, nada que possa ser “algo” e, assim, suscetível a tal. Essa causa primeira, portanto, tem que ser *imane*nte. Ela, entretanto, não pode, à maneira spinozista, ser considerada o “todo da natureza”. Nesse sentido, é emblemática a passagem que encontramos no capítulo XXXI do *Leviatã*, intitulado *Do reino de Deus por natureza*, em que Hobbes rejeita a filosofia de Spinoza muito antes dela surgir no cenário intelectual: “[...] os filósofos que disseram que o mundo, ou a alma do mundo, era Deus, falaram

<sup>34</sup> No mesmo texto, mais adiante, ao ser questionado por Bramhall sobre o que concebe como sendo Deus, Hobbes diz: “eu respondo, eu o considero ser o mais puro, simples, espírito corpóreo invisível” (HOBBS, 1840 [1668], p. 313, tradução minha).

indignamente dele, e negaram a sua existência, pois por Deus entendemos a causa do mundo, e dizer que o mundo é Deus é dizer que não há causa dele, isto é, que não existe Deus” (HOBBS, 2014 [1651], p. 305, L2, XXXI). Além disso, em certo momento do *Do corpo*, Hobbes afirma que “[...] o *todo* e *todas as partes tomadas em conjunto* são a mesma coisa” (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 97, DC II, vii, 8, tradução minha). Assim, se as partes isoladas não podem ser razão suficiente, remetendo sempre, por sua vez, a outras logicamente anteriores a ela, o *todo*, sendo composto de várias partes que não se explicam por si próprias, não pode ser considerado “razão suficiente” do movimento das partes. Assim, a única alternativa que resta, para Hobbes, é uma razão suficiente que possa ser pensada como causa primeira imanente e *transitiva* – “imanente” por dever ser considerada como pertencente à série de condições, e “transitiva” por ser um membro dela, o primeiro, i.e., aquele que inicia a série causal.<sup>35</sup> No *Do corpo*, livro quarto, Hobbes indica de que maneira essa razão suficiente, primeira, imanente e transitiva poderia ser pensada:

E embora um homem possa, a partir de algum efeito, proceder para sua causa imediata, e desta à uma causa remota, e assim ascender continuamente, pelo correto raciocínio de causa para causa, ainda assim ele não será capaz de assim proceder eternamente, mas, cansado, irá finalmente desistir, sem saber se era possível, para ele, atingir um fim ou não. [...] Apesar disso, a saber, que nada pode mover-se a si mesmo, pode ser corretamente inferido que havia um primeiro movente eterno, ainda que nunca possa ser inferido que tal movente fosse eternamente imóvel, embora alguns tenham se usado dessa inferência. Pois como é verdadeiro que nada é movido por si próprio, então é também verdadeiro que nada é movido senão por aquilo que já está em movimento. (HOBBS, 1839 [1655-6], p. 412, DC IV, xxvi, 1, tradução minha)

Hobbes, contrariamente à tradição aristotélica, concebe o “primeiro movente” não como *imóvel*, mas como eternamente em movimento.<sup>36</sup> Isso, porém, não só significa reduzir Deus a um corpo no sistema da natureza, como também deixa o problema no mesmo lugar de antes: se não podemos encontrar uma razão para o movimento de Deus nem nele, nem fora dele, e um regresso ao infinito não fornece a suficiência (completude) que a série necessita para ser

---

<sup>35</sup> Apesar de Spinoza, como veremos na seção seguinte, opor a causa *imanente* à *transitiva* (E1 P18), justifico minha caracterização da “causa primeira” em Hobbes como imanente e transitiva remetendo, de certa maneira, à quarta antinomia da *Crítica da razão pura*. Nela Kant considera três alternativas: na primeira delas, o incondicionado é *imanente* à série como membro dela (portanto, como causa primeira *transitiva*); na segunda, o incondicionado, *também imanente*, deve ser considerado como sendo a *série como um todo* (portanto, como causa primeira *intransitiva*) – essas duas alternativas, a propósito, constituem a *tese*. A terceira e última alternativa é aquela que tanto Hobbes quanto Spinoza rejeitam e que, por outro lado, Leibniz aceita (comentarei sobre essa tese de Leibniz nas seções a seguir): um incondicionado *transcendente* à série, mas em conexão causal com ela – alternativa que, por sua vez, pertence à *antítese*. Sobre esse tema, é interessante cf. BOEHM, 2012, p. 32.

<sup>36</sup> É interessante salientar que, por “eterno”, Hobbes não compreende algo *fora da sucessão temporal*, mas uma infundável sucessão de tempo (L4, XLVI).



“suficiente”, então ainda não encontramos a razão suficiente.<sup>37</sup> É o que fica evidente no *Confissão da natureza contra os ateus*, onde Leibniz argumenta, contra Hobbes, que as propriedades fundamentais dos corpos não podem, sob hipótese alguma, ser explicadas pelos próprios corpos. Nesse opúsculo, Leibniz argumenta do seguinte modo:

Por exemplo, por que ele deveria ter três pés de comprimento ao invés de dois, ou por que deveria ser quadrado ao invés de redondo. Isso não pode ser explicado pela natureza dos próprios corpos, uma vez que a mesma matéria é indeterminada com relação a ter uma figura definitiva, seja quadrada seja redonda. Assim, apenas duas respostas são possíveis. Ou o corpo em questão deve ser assumido como tendo sido quadrado desde a eternidade, ou ele foi tornado quadrado pelo impacto de outro corpo – isto é, se você se recusar a recorrer a uma causa incorpórea. Se você disser que tal corpo é quadrado desde a eternidade, você não fornece uma razão para isso, já que por que tal corpo não pode ser considerado como tendo sido esférico desde a eternidade? A eternidade não pode ser considerada a causa de nada. Porém, se você disser que tal corpo foi tornado quadrado pelo movimento de outro, permanece a questão do porquê de ele possuir determinada figura antes de tal movimento ter agido sobre ele. E, se você referir a razão disso, por sua vez, ao movimento de outro corpo como sua causa, e assim ao infinito, cada uma de suas respostas serão, novamente, seguidas infinitamente pela mesma questão, e será visível que o fundamento para perguntarmos sobre a razão de cada razão não será nunca removido, de modo que uma razão completa para tal figura nunca será fornecida. Portanto, é visível que a razão para certa figura e certa magnitude nos corpos não poderá nunca ser encontrada na natureza dos próprios corpos. (LEIBNIZ, 1989d [1669], p. 110-11, tradução minha)

O regresso ao infinito, portanto, é *inevitável* quando buscamos a razão suficiente do mundo físico *dentro* do mundo físico, i.e., dos corpos. Ou seja, na busca por uma *razão suficiente*, se a razão do movimento do corpo *A* se encontra no movimento do corpo *B*, a do movimento de *B* no de *C*, a do movimento de *C* no de *D*, e assim por diante, ainda não fornecemos a razão *suficiente* do movimento do corpo *A*, mas apenas uma razão *parcial*. Assim,

[...] se eles dizem que esse corpo é movido por outro contíguo a ele e em movimento, e este, novamente, por outro, e assim sem fim, eles ainda não deram razão para o primeiro, o segundo, o terceiro, ou qualquer que seja o corpo movido, já que sem uma razão para os antecedentes nenhuma razão é dada para os consequentes serem movidos | *quamdiu non reddidere rationem cur moveator sequens, a quo omnia antecedentia moventur*<sup>38</sup> |. Pois a razão da conclusão não é inteiramente dada enquanto não for dada a razão da premissa, especialmente se a mesma dúvida permanecer, nesse caso, sem fim. (LEIBNIZ, 1989d [1669], p. 111, tradução minha)

Quanto a isso, David Blumenfeld comenta, em *Os argumentos ontológico e cosmológico de Leibniz* [*Leibniz's ontological and cosmological arguments*], que, para Leibniz, *B* é razão suficiente de *A* quando *B* dá conta de explicar completamente *A*. Posto de forma diferente, *B* é razão suficiente de *A* se e somente se *B* fornecer uma explicação completa e

<sup>37</sup> Hobbes, no *Leviatã*, é explícito quanto a isso: “[...] dizer que o mundo não foi criado, mas que é eterno (**dado que aquilo que é eterno não tem causa**), é negar que haja um Deus” (HOBBS, 2014 [1651], p. 305, L2, XXXI, grifo meu). Nesse sentido, qual é a diferença entre dizer que o regresso causal tende ao infinito, e dizer que o movimento de Deus é eterno? Ambos, a princípio, parecem *sem razão*.

<sup>38</sup> LEIBNIZ, 1978 [1669], GP 4:107.

definitiva para a pergunta “por que *A* existe?” (BLUMENFELD, 1996, p. 365). Além disso, acrescenta o comentador,

Quando se trata de indivíduos existentes, o princípio implica que há uma resposta para a questão de por que algo existe afinal de contas e, mais especificamente, por que as coisas devem ser como são ao invés de de outra maneira. Desse ponto de vista, se sabemos que *A* existe porque *B* o causou, e que *B* existe porque *C* o causou, etc., mas não sabemos por que deveria haver alguma coisa, ou por que esta sequência de coisas ao invés de alguma outra, então não temos uma resposta completa para por que *A*, *B* ou *C* existem. Em geral, se alguma existência individual não resolve tais questões, então o que quer que ela explique, ela não fornece uma razão *suficiente* para nada. (BLUMENFELD, 1996, p. 365, tradução minha)<sup>39</sup>

Hobbes, para resolver esse problema, insere na série um elemento que é de todo incompatível com seu sistema: a necessitação da série por meio da vontade de Deus, que seria *autonecessitante* e, portanto, autofundada. No *Leviatã*, Hobbes chega ao ponto de afirmar que, para aquele que consegue ver a *conexão* das causas das ações dos seres humanos, essa “necessidade” é manifesta. Deus, portanto, que “vê” e “dispõe” todas as coisas, “[...] vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer [...]” (HOBBS, 2014 [1651], p. 180, L2, XXI). Assim, se conseguíssemos nos colocar sob esse “ponto de vista divino”, perceberíamos que o que necessita a série causal é a *pura vontade* de Deus. Na controvérsia com Bramhall, que resultou nas *Questões concernentes à liberdade, à necessidade e ao acaso* [*Questions concerning liberty, necessity and chance*], de 1656, Hobbes é categórico:

Aquilo que eu afirmo necessitar e determinar cada ação, (de modo que ele [Bramhall] possa não mais duvidar do que quero dizer), é a soma de todas as coisas, que sendo agora existentes, conduzem e concorrem para a produção daquela ação futura, das quais, se qualquer uma estiver faltando, o efeito não poderá ser produzido. Esse concurso de causas, por meio do qual cada uma é determinada a ser da maneira que é por um semelhante concurso de causas antecedentes, pode muito bem ser chamado (na medida em que é estabelecido e ordenado pela causa eterna de todas as coisas, Deus Todo-poderoso) de decreto de Deus. (HOBBS, 1841 [1656], p. 105, XI, colchetes meu, tradução minha)

No decreto divino, portanto, conjugam-se *necessidade* e *arbitrariedade*, de modo que ele i) instaura a necessidade futura dos eventos e ii) é a expressão de uma vontade absoluta sem qualquer padrão de medida a não ser si mesma (cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 147). A atribuição da necessitação dos eventos à *vontade* divina caminha em paralelo à exclusão do *entendimento* como um de seus atributos. Hobbes, de forma semelhante à Spinoza (E1 P17e), como veremos na subseção seguinte, nega a Deus um *entendimento* semelhante àquele que os humanos têm (cf. L2, XXXI). Segundo Hobbes, o entendimento humano é um “tumulto do espírito”,

<sup>39</sup> Substituí deliberadamente os originais “*Q*, *R* e *S*”, utilizados por Blumenfeld, por “*A*, *B* e *C*”.

provocado pela ação das coisas externas. Como, portanto, em tese, Deus não padece de paixões, apetites e desejos, ele não pode, por definição, possuir o que os humanos denominam *entendimento*. Assim, contrariamente a Bramhall – e, posteriormente, Leibniz –, Hobbes considera que o único atributo divino é a *onipotência*, que consiste na liberdade absoluta de Deus fazer aquilo que quer. Como, por sua vez, Deus não pode querer algo diferente daquilo que *de fato* quer, já que isso implicaria no absurdo de dizer que Deus seria diferente dele mesmo, portanto, *não-Deus*, temos que concluir que é por meio da própria constituição da natureza divina, caracterizada por uma vontade sem parâmetros nem limites, que o mundo atual é *necessário*, ao passo que tudo o que não for de fato atual deve ser considerado, assim, absolutamente impossível.<sup>40</sup>

Em contraposição a Hobbes, no §7 de sua terceira carta a Clarke, Leibniz afirma que defender que a simples vontade de Deus é razão suficiente para explicar por que as coisas são desta forma e não de outra é o mesmo que afirmar que Deus age *sem razão*, o que é contrário ao PRS.<sup>41</sup> Ou seja, apesar de, por meio do necessitarismo derivado da onipotência divina, Hobbes “explicar” a existência do mundo atual, essa explicação é, como fica óbvio, completamente desprovida de conteúdo. Ela não fornece razão nenhuma para explicarmos por que um evento ocorre ao invés de outro. Tudo o que temos é a fórmula geral que afirma que ele ocorre *porque Deus quer*.

Uma das razões disso diz respeito ao fato de que, mesmo que Deus fosse possível no sistema hobbesiano (coisa que ele não é), ele não seria, para Hobbes, *compreensível*. No capítulo XXXI do *Leviatã*, Hobbes afirma que não podemos *conceber* Deus porque tudo o que concebemos é *finito* – se representássemos Deus como “finito”, sempre poderíamos conceber algo mais poderoso que ele, já que ao finito sempre podemos acrescentar algo. Em outras palavras, *conceber* Deus seria equivalente a reduzi-lo a um “corpo”. Os corpos, por sua vez, sendo finitos, sujeitos às leis da inércia e ao influxo causal, não podem, por sua vez, ser Deus. Para Hobbes não podemos dizer *o que Deus é*, já que isso seria circunscrevê-lo à nossa

---

<sup>40</sup> É interessante notar, entretanto, que nem mesmo uma “vontade absolutamente livre” poderia ser atribuída a Deus. No início do capítulo XXXII, Hobbes reafirma o caráter antivoluntarista da vontade humana: não é o modo como percebemos as coisas que se adequa à nossa vontade, mas nossa vontade que se determina pelos nossos sentidos. Assim, de certa forma, a vontade é sempre o resultado de uma série de movimentos provenientes da sensação. Afirmar que uma vontade absolutamente livre poderia ser causa primeira do movimento é inverter essa relação e, portanto, torná-la ininteligível. Entretanto, contrariamente a Spinoza, por exemplo, Hobbes não visa, com essa análise dos “atributos divinos”, descrever algo sobre *sua natureza*. Para Hobbes, quando atribuímos a Deus qualidades como sabedoria, vontade e etc, não o fazemos com a intenção de descrevê-lo, mas de venerá-lo *da melhor forma* que pudermos (*cf.* L1, XLIV). É por esse motivo que, como veremos na subseção seguinte, é à tese spinozista que Leibniz visa quando ataca a derivação do necessitarismo a partir da consideração dos atributos divinos.

<sup>41</sup> No §8 da *Teodiceia* Leibniz é categórico: Deus não faz nada sem agir de acordo com a razão suprema (ou suficiente). Nesse sentido, *cf.* também o §283, além do *Discurso de metafísica*, XIX.

imaginação (L2, XXXI e L3, XXXIV). Porém, o que nos autoriza a dizer que *ele é*, ou que “Deus existe”? Ao meu ver, a existência de Deus, no sistema hobbesiano, é tão inconcebível quanto o conhecimento de sua natureza. Talvez Hobbes aceite a *existência* de Deus única e simplesmente para evitar a conclusão, derivada de seu mecanicismo materialista, de que o mundo é sem causa (i.e., sem razão suficiente).

Desse modo, há um paradoxo na filosofia hobbesiana que nos obriga a abandonar ou seu materialismo, ou a exigência de razão suficiente. Isso porque, destas duas condições, apenas uma pode ser satisfeita: i) ou Deus é *razão suficiente* do movimento enquanto *transcendente* à série e, portanto, o âmbito corpóreo não é o *único possível*, ou ii) o universo corpóreo é o único possível e, portanto, a exigência de razão suficiente não só nunca poderá ser satisfeita, como também é *desprovida de sentido*, já que visa algo *impossível*. É por essa razão que Luc Foisneau comenta que “a versão maximalista do princípio de razão em Hobbes implica uma redução deste princípio ao princípio de causalidade” (FOISNEAU, 2019, p. 3). Para que tal princípio não seja apenas um que se refira à conexão entre causa e efeito, mas entre a *causa primeira* e a subsequente cadeia causal como efeito seu, ele deve se referir a algo que, a princípio, é impossível na filosofia de Hobbes.

Como vimos, Deus, para Hobbes, não pode sequer ser *assunto* da filosofia – a não ser que modifiquemos o que entendemos por “filosofia”. A teologia está, a princípio, excluída do escopo da filosofia, uma vez que esta só se ocupa com o conhecimento dos efeitos a partir das causas, ou das causas a partir dos efeitos, e isso se, e somente se, os objetos em questão puderem ser comparados e mensurados com outros corpos. Isso significa que Deus, que segundo Hobbes é eterno, não-gerado e incompreensível, está fora do escopo da filosofia (DC I, i, 8).<sup>42</sup>

Assim, não só o mecanicismo hobbesiano limita nossa busca por uma razão suficiente, lançando-a ao infinito, como também nos impede de estabelecer um sistema necessitarista. Isso não significa, contudo, que o que buscamos com a “razão suficiente” seja um sistema necessitarista. Pelo contrário: um sistema necessitarista, como vimos, é tão desprovido de razão quanto um que estende a busca pelas causas *ad infinitum*. O que está em questão aqui, portanto, é que a filosofia de Hobbes não *autoriza* um necessitarismo. Logo, para evitá-lo, basta mostrar como seu próprio materialismo o inviabiliza. Para que o necessitarismo seja um problema, temos que inverter o procedimento: ao invés de, a partir do que nos é dado, buscar uma razão suficiente *e necessitante*, temos que, a partir daquilo que poderia ser considerado “razão suficiente”, tentar deduzir a *necessidade* daquilo que nos é dado e dela decorre como efeito. É

---

<sup>42</sup> Cf. também L1, III.

assim que, com efeito, devemos passar à próxima subseção, onde tratarei do necessitarismo de Spinoza e sua relação com a busca por uma razão suficiente.<sup>43</sup>

### 1.1.2.3 O necessitarismo de Spinoza

Conforme indiquei no início deste capítulo, Leibniz foi o primeiro a utilizar a expressão “princípio de razão suficiente”. Não obstante, ele não foi o primeiro a se servir da tese de que *nada é sem razão*. Daniel Schneider, em *O PRS de Spinoza como um princípio de representação clara e distinta* [*Spinoza's PSR as a principle of clear and distinct representation*], diz que,

Quando Leibniz introduz a expressão ‘o princípio de razão suficiente’, ele a atribui a vários princípios não-idênticos. O próprio Spinoza nunca usou essa frase. Spinoza, porém, afirma que deve ser atribuída uma causa ou razão para a existência ou não existência de cada coisa, e é nesse sentido que Spinoza é geralmente considerado como defendendo um princípio particularmente forte, identificável como uma versão do PRS. (SCHNEIDER, 2014, p. 124-5, *nf.* 1, tradução minha)

Além disso, Schneider atenta para o fato de que, em ambos os casos em que o PRS aparece na *Ética* [*Ethica*] de Spinoza, de 1677, ele não aparece como *axioma*. Isso, segundo o comentador, nos fornece razões para pensar que o PRS não só não é o principal *fio condutor* da investigação, como no caso de Leibniz, como exerce papel relativamente “pequeno” no esquema spinozista (*cf.* SCHNEIDER, 2014, p. 110). Segundo o comentador, “longe de ser um axioma fundamental ou proposição empregada ao longo da demonstração da *Ética*, o PRS é usado, nessa obra, apenas como uma premissa auxiliar que ajuda a esclarecer duas alegações que Spinoza já havia demonstrado sem o uso do princípio” (SCHNEIDER, 2014, p. 112, tradução minha). Essas duas alegações são, também, as duas passagens da *Ética* nas quais os comentadores geralmente situam o PRS de Spinoza.

---

<sup>43</sup> Apesar de não ser o foco da questão aqui apresentada, vale a pena indicar, ainda que brevemente, o caráter problemático da pretensão hobbesiana no que diz respeito à necessidade e à causalidade. Não fica claro, a partir do texto hobbesiano, se a necessidade da relação causal é uma necessidade *das coisas* ou *do modo como as representamos*, já que o que percebemos é a modificação dos *acidentes* dos corpos, e não a modificação dos próprios corpos. A função da doutrina da causalidade, como argumentei no início desta subseção, é a de tornar possível o *conhecimento* a partir das modificações dos acidentes dos corpos. Logo, sua função, antes de ontológica, é primordialmente epistemológica. Porém, como Hobbes afirma que toda representação *equivale* a um corpo *realmente existente* fora de nossa representação (L1, II), além de afirmar que esse corpo fora de nós deve ser uma *parte real* do espaço, independente de nossa *imaginação* (L3, XXXIV), penso ser possível considerarmos que, para Hobbes, a necessidade que imputamos à relação causal das representações deve, portanto, valer também para essas mesmas coisas *fora* de nossa representação. Hobbes, de acordo com uma leitura kantiana, poderia ser considerado como um “realista transcendental”, já que, não distinguindo *representação* e *representado* (não tendo, no caso, uma teoria da distinção entre “fenômeno” e “coisa em si”), imputa ao segundo aquilo que vale para a primeira, produzindo os paradoxos que apresentei no decorrer desta subseção.

A primeira delas aparece no segundo escólio da proposição 8, livro I. Nela Spinoza afirma o seguinte: “deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 17, E1 P8e2).<sup>44</sup> Assim, de maneira semelhante ao que vimos no sistema hobbesiano, tudo aquilo que tem *efetividade* ou *atualidade*, i.e., que *existe*, tem uma razão para existir – negar isso implicaria a negação da doutrina da causalidade como um todo.

Já a segunda passagem, que aparece na primeira demonstração alternativa da proposição 11, livro I, diz o seguinte: “para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 19, E1 P11da1). Ou seja, de forma semelhante à anterior, ela afirma que tudo o que existe *existe* por alguma razão, mas acrescenta: aquilo que *não existe*, não existe também por alguma razão. Além disso, é interessante notar que, assim como Descartes, Spinoza também faz com que os termos “causa” e “razão” sejam considerados como equivalentes. Portanto, fornecer a causa é fornecer a razão, e vice-versa.

Para ilustrar essa segunda definição do PRS – que, lembremos, não é chamado por esse nome por nenhum filósofo antes de Leibniz –, Spinoza recorre ao seguinte exemplo: caso exista um triângulo qualquer, devemos dar a razão de sua existência; se, por outro lado, ele não existe, devemos dar a razão que “impede” ou “suprime” sua existência. Tal razão, que impede ou suprime que determinada coisa exista, deve ou estar contida na própria coisa, ou em outra que não ela própria (E1 P11da1). Em seguida, Spinoza afirma: “disso se segue que uma coisa existe necessariamente se não houver nenhuma razão ou causa que a impeça de existir” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 19, E1 P11da1). Isso, contudo, nos leva à seguinte conclusão: sem uma razão que *impeça* determinada existência, a coisa existe necessariamente; mas, se houver uma razão que a impeça de existir, então essa mesma coisa deve, por força do raciocínio, ser considerada como “impossível”. Logo, a doutrina da causalidade de Spinoza, assim como ocorre em Hobbes, nos autoriza a conceber apenas duas modalidades: o *necessário* e o *impossível*.

Entretanto, as doutrinas da causalidade de Hobbes e de Spinoza diferem, como já indiquei, com relação ao ponto de partida. Esse é um ponto de fundamental importância, e pelo seguinte motivo: em Hobbes, os conceitos de “causa” e “efeito” são aplicados aos fenômenos perceptivos, fenômenos esses que equivalem a um corpo fora de nossa humana percepção. Como Hobbes, entretanto, inviabiliza qualquer tipo de relação causal que não seja entre corpos

---

<sup>44</sup> Nessa passagem, comenta Schneider, Spinoza se usa do PRS para demonstrar a incoerência em supor múltiplas substâncias de mesma natureza. Quanto a essa tese, conhecida como “tese dos atributos não compartilhados”, cf. WITHING, 2011. Esse comentador concebe tal tese como a mais fundamental do sistema spinozista, de modo que o PRS, em auxílio à sua demonstração, possui um papel meramente coadjuvante.

– ou melhor, entre seus *acidentes* –, a busca pela “causa primeira” deve tender, necessariamente, ao infinito.

Se o procedimento spinozista se iniciasse da mesma maneira como se inicia em Hobbes, teríamos exatamente o mesmo problema. Na *Ética*, Spinoza afirma que tudo o que é *singular* e *finito* é determinado a operar e a existir por outra causa *também* singular e finita, e esta também, *ad infinitum* (E1 P28). Ou seja, o finito, *como efeito*, só nos permite inferir outro finito *como causa*, sem que possamos, nessa busca por uma “razão suficiente”, interromper o regresso em algum elemento. Para que possamos “encontrar” a razão suficiente da série condicionada, temos que inverter o procedimento: ele não pode ser indutivo, uma vez que o particular nunca justifica o universal que busca, mas tem que ser *dedutivo*, justificando o particular por meio do universal.

Na *Ética*, Spinoza inicia sua “dedução”<sup>45</sup> com aquilo que poderíamos tomar como “razão suficiente” – i.e., aquilo que, até aqui, considere como satisfazendo tal condição: algo que fosse razão de *si mesmo*. Quanto a isso, Spinoza diz: “por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 13, E1 Def. 1). A causa de si, não dependendo de nada fora dela para subsistir, e sendo, por sua vez, razão de tudo aquilo que não fundamenta a si próprio, deve, portanto, ser também considerada *substância*. Esta, segundo Spinoza, podemos definir da seguinte maneira: “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 13, E1 Def. 3). A “substância”, portanto, é aquilo que, sendo causa de si, não exige nem permite que perguntemos por fundamentos de explicação ulteriores: é um *non plus ultra*.

A partir dessas e de outras definições – que não achei necessário mencionar –, Spinoza deriva uma série de *axiomas*, alguns dos quais podem nos auxiliar nesse esboço preliminar. O primeiro deles é este: “tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 14, E1 A1). Ou seja, tudo o que existe ou existe em si mesmo e, portanto, é causa de si e, também, *substância*, ou não existe em si mesmo e, portanto, não é causa de si e, também, não é substância – logo, dela depende de alguma maneira. O segundo axioma, por sua vez, afirma que tudo aquilo que não pode ser concebido por meio de outro deve,

---

<sup>45</sup> A expressão “dedução” não é comum à modernidade, aparecendo, com maior frequência, na filosofia de Kant, e com um sentido diverso daquele empregado atualmente. Em geral, como o leitor perceberá, uso “dedução” de modo genérico, indicando, quase sempre, o procedimento inferencial que parte do universal para o particular nele contido. No caso de Spinoza, seu esquema demonstrativo guarda muitas semelhanças com a *dedução natural* da lógica formal, de modo que, acredito, seja lícito caracterizá-lo como uma dedução. Quando, porém, o que estiver em questão for a dedução no sistema kantiano, irei precisar seu sentido na medida em que a dedução nele empregada diferir do tratamento genérico nesta dissertação empregado.

*necessariamente*, ser concebido como existindo por si mesmo (E1 A2). Em outras palavras, como não existem outras possibilidades, ou aquilo que existe satisfaz um e *apenas um* dos elementos da disjunção, ou, então, não é algo existente. Assim, é inevitável que concluamos que aquilo que, sendo causa de si próprio e existindo necessariamente em virtude de sua própria possibilidade, sendo *necessariamente existente*, possua, por isso mesmo, uma *existência necessária* (E1 P8e2).

É nesse sentido que, contrariamente a Hobbes – e, possivelmente, a Descartes<sup>46</sup> –, que faz da *vontade* divina a razão da necessitação da série, Spinoza deriva tal necessitação da própria *natureza* da substância – ou melhor, de Deus. Segundo Spinoza, “tudo, afirmo, existe em Deus, e é exclusivamente pelas leis de sua natureza infinita que ocorre tudo o que ocorre, seguindo-se tudo (como logo mostrarei) da necessidade de sua essência” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 26, E1 P15e). Se Deus, portanto, é aquilo que preenche os requisitos do que poderíamos considerar uma “razão suficiente” – pelo menos no que diz respeito à autossuficiência –, resta determinar de que modo esse conceito seria capaz de explicar a série de efeitos que condiciona.

Isso, por sua vez, nos obriga a fazer uma análise mais profunda do modo como a causalidade atua no sistema spinozista. No terceiro axioma do livro I, Spinoza delimita a relação causal de forma muito semelhante a Hobbes: “de uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 14, E1 A3).<sup>47</sup> Ou seja, em toda relação causal devemos satisfazer duas condições: i) dada a causa, segue-se necessariamente seu efeito, e ii) sem uma causa, é impossível que seu efeito dela se siga. Caso contrário, em ambos os casos ocorreria algo “sem razão”: no primeiro, reunidas todas as condições para a produção do efeito, não teríamos o efeito, e, no segundo, sem as condições necessárias para a produção do efeito, teríamos ele. Assim como ocorre em Hobbes, ambas as alternativas são completamente ininteligíveis. É essa relação epistêmica, inclusive, que fica evidente no axioma seguinte: “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 14, E1 A4). Assim, de maneira semelhante a Hobbes e, por sua vez, contrária à Descartes, Spinoza considera que o efeito deve ser capaz de *reproduzir* plenamente a causa – caso contrário, não seríamos capazes de, sempre que tivermos o conhecimento da causa, possuir também o de seu efeito.

<sup>46</sup> Cf. LOPES DOS SANTOS, 1998, p. 100-1 e RUSSELL, 1968 [1900], p. 178.

<sup>47</sup> Don Garrett identifica esse axioma com o “princípio de razão suficiente” (GARRETT, 1979, p. 202). Isso, contudo, só pode ser afirmado se, por “princípio de razão suficiente”, estivermos nos referindo a um princípio de razão semelhante ao princípio causal hobbesiano.



É no segundo livro da *Ética*, contudo, que a relação causal ganha contornos mais precisos. Logo nas definições, mais precisamente na segunda, lemos o seguinte:

Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (SPINOZA, 2017 [1677], p. 51, E2 Def. 2)

Ou seja, “essencial” a uma coisa é aquilo que, se não é dado, a coisa não pode i) *existir* nem ii) *ser concebida*. Essa, como já vimos, é uma das cláusulas do princípio de equipolência causal hobbesiano: dada a ausência de um requisito necessário para a produção da coisa, ela não pode existir. Porém, a definição de Spinoza respeita também a outra cláusula hobbesiana: sem a produção do efeito, a essência, como a “completa reunião dos requisitos”, não pode ser concebida.

Há, além disso, como indiquei no início do parágrafo anterior, uma distinção entre o essencial considerado no que diz respeito à *existência* da coisa e no que diz respeito ao seu *conceito*. Para Spinoza, uma “ideia” é um *conceito da mente* que esta elabora por ser “coisa pensante” (E2 Def. 3). As ideias, por sua vez, podem ser “adequadas” ou “inadequadas”. Uma ideia *adequada* é aquela que possui todas as propriedades ou “denominações intrínsecas” de uma “ideia verdadeira”. Além disso, a ideia adequada é considerada *em si mesma*, sem relação ao seu objeto (E2 Def. 4). Portanto, podemos dizer que considerar a ideia em si mesma é o mesmo que considerá-la *em abstrato*, i.e., sem levar em consideração se sua existência é o caso ou não. Assim, poderíamos dizer que, enquanto a *consistência lógica* é a marca característica da *adequação* de uma ideia, a correspondência da ideia com seu objeto – ou melhor, com seu *ideado* – é a marca característica da *verdade* da ideia. Isso, por sua vez, nos autoriza a seguinte distinção: de um lado, temos as *denominações intrínsecas*, que dizem respeito à correspondência ou compatibilidade das propriedades *na* ideia; de outro, temos as *denominações extrínsecas*, que se referem à correspondência da ideia com o ideado (E2 Def. 4e).<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Há, porém, na proposição 10 do livro II, mais precisamente no escólio do corolário, um problema bem complexo. Nele Spinoza afirma que, apesar de devermos considerar Deus como causa de todas as coisas, não podemos, disso, inferir que Deus *pertença* à essência de alguma coisa (E2 P10ce). Deus poderia ser considerado como fundamento do “ser formal” da ideia – por meio do atributo do *pensamento* (cf. E2 P5) –, i.e., como aquilo por meio do qual a essência é possível *enquanto essência*. Isso seria equivalente à relação interna das propriedades da ideia – as denominações intrínsecas; nesse caso, Deus seria o fundamento da consistência lógica interna às ideias. Porém, como razão da *existência* do ideado, Deus é razão por meio do atributo da *extensão*: é por essa razão que cada coisa singular e finita tem sua razão em *outra coisa* também singular e finita, *ad infinitum* (cf. E1 P28). Desse modo, Deus é razão da existência do ideado de uma ideia sem ser, por isso mesmo, uma propriedade essencial de uma essência. Assim, não seria possível deduzir de “Deus é aquilo sem o qual nada pode existir ou ser concebido” e “essencial é aquilo sem o qual a coisa não pode existir ou ser

Com efeito, a partir disso, podemos compreender quando uma *causa* é “adequada” e quando não o é. No livro III da *Ética*, Spinoza diz: “chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 98, E3 Def. 1). A “causa adequada”, portanto, seria equivalente àquilo que, no sistema hobbesiano, chamamos de “causa completa” ou “integral”. De forma análoga, a “causa inadequada” ou “parcial” seria equivalente à causa incompleta ou deficiente, i.e., aquela para a qual ainda faltam alguns requisitos sem o qual a produção do efeito não pode ser concebida. Já que o finito, como já vimos, tem como *razão* ou *causa* sempre outro finito, essa busca pela “razão suficiente”, na infinitude da série de modos finitos, não leva a lugar algum. Logo, ela só pode nos fornecer razões parciais, nunca “completas”. É por isso que o procedimento spinozista inverte a relação causal da “razão suficiente” para com a cadeia de razões parciais que ela fundamenta: de forma análoga ao que ocorre, na matemática, com o *contínuo* e o *discreto*, a análise do contínuo da série de modos finitos nunca permite que alcancemos a razão suficiente por meio de todas as razões parciais subordinadas; porém, se partimos da razão suficiente para a divisão das razões parciais, subordinadas, que a compõem, conseguimos compreender a derivação.

É por meio desse procedimento dedutivo, aliás, que o *necessitarismo*, no sistema spinozista, se torna possível. Se Deus é um ser absolutamente necessário e se tudo decorre de sua essência *com necessidade*, podemos disso derivar a necessidade dos acontecimentos. Isso, porém, nos conduz a certos problemas quando, por exemplo, tentamos compreender a razão pela qual alguns eventos claramente contingentes devem, por sua vez, ser considerados necessários. No sétimo axioma do livro I, Spinoza afirma: “se uma coisa pode ser concebida como inexistente, sua essência não envolve a existência” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 14, E1 A7). O que está em questão, portanto, é: dado um fato qualquer como, por exemplo, Spinoza ter morrido em Haia, poderíamos nos perguntar: a essência que corresponde a esse fato envolve ou não a *existência*? Se podemos concebê-la como inexistente – imaginando, por exemplo, que

---

concebida” que, portanto, “Deus é essencial à coisa, ou que pertence à sua essência” – de forma simplificada, poderíamos dizer que de “*A é C*” e “*B é C*” não podemos deduzir “*A é B*”. Por mais que Deus seja, de fato, razão não só do ser formal das essências, como também da existência do objeto a ela conforme, isso não significa que Deus seja uma propriedade da essência das coisas – i.e., Deus não é uma denominação intrínseca das coisas. Porém, se Deus não pertence à essência de determinada coisa, como podemos dizer que, dado tudo aquilo que lhe é essencial (i.e., suas denominações intrínsecas), a coisa necessariamente existe? Para responder essa questão sem recorrer a Deus como parte das denominações intrínsecas, temos que compreender de que maneira o necessitarismo spinozista nos obriga a considerar a “existência” como uma dessas denominações: a essência daquilo *que existe* inclui a existência como predicado, ao passo que a daquilo *que não existe* não a inclui, de modo que Deus é razão suficiente *da* existência de determinada coisa, mas a ela não se reduz.

Spinoza morreu em Leiden, não em Haia –, então, segue-se que a essência desse fato não envolve a existência. Se, por outro lado, ela a envolve, o que justifica o fato de podermos considerá-lo como inexistente? Será que o erro estaria em nosso “modo de pensar”, e não na necessidade do próprio fato – que, por algum motivo, não conseguimos perceber?

Para entender como Spinoza concebe a necessidade rígida de tal evento, temos que entender de que maneira ele compreende a relação de Deus com o atributo do “entendimento” – atributo que, assim como Hobbes, Spinoza também nega à divindade. Segundo o filósofo, à natureza divina não pertencem nem a vontade, nem o intelecto (E1 P17e). A razão disso é a seguinte:

Sei, evidentemente, que há muitos que julgam poder demonstrar que à natureza de Deus pertencem o intelecto supremo e a vontade livre, pois dizem não conhecer nada de mais perfeito que possa ser atribuído a Deus do que aquilo que é, em nós, a suprema perfeição. Além disso, ainda que eles concebam Deus como sendo, em ato, sumamente inteligente, não creem, mesmo assim, que Deus possa fazer com que tudo aquilo que ele compreende em ato se torne existente, pois julgam que assim se destruiria o seu poder. Se, dizem, Deus tivesse criado tudo o que está em seu intelecto, então não poderia criar nada mais, o que, acreditam eles, é incompatível com a sua onipotência. Preferiram, assim, instituir um Deus indiferente a tudo e que só cria aquilo que decidiu, por alguma vontade absoluta, criar. Mas penso ter demonstrado, de forma bastante clara (veja-se a prop. 16), que, da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda a eternidade, que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, da suprema potência de Deus, ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguiram – ou melhor, se seguem, sempre com a mesma necessidade – infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo. Portanto, a onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente. Dessa maneira, estabelece-se muito mais perfeitamente, pelo menos em minha opinião, a onipotência de Deus. (SPINOZA, 2017 [1677], p. 27-8, E1 P17e)

A razão, portanto, pela qual não podemos atribuir a Deus um “entendimento”, consiste no fato de que, se esse fosse o caso, estaríamos transferindo a razão da necessitação da série de sua *natureza* para sua *vontade* – no caso, transferiríamos a razão da série para algo sem razão, arbitrário. A razão da necessitação da série tem que ser rígida e absoluta, i.e., seu oposto tem que necessariamente implicar contradição – ser, no caso, um manifesto absurdo.

Os adversários de Spinoza, segundo o filósofo, querem fazer a série derivar da vontade divina porque, segundo eles, qualquer outra alternativa limitaria a onipotência divina. Contra isso, Spinoza argumenta que é justamente esse tipo de raciocínio a limita:

Que me seja permitido falar abertamente: são, antes, os adversários que parecem negar que Deus concebe infinitas coisas que poderiam ser criadas, mas que, ele, contudo, nunca poderá criar. Com efeito, segundo eles, se assim não fosse, quer dizer, se Deus criasse tudo o que concebe, ele esgotaria a sua onipotência e se tornaria imperfeito. Para instituírem, pois, um Deus perfeito, veem-se obrigados, ao mesmo tempo, a sustentar que ele não pode fazer tudo aquilo ao qual se estende sua potência: não vejo como se possa inventar algo mais absurdo ou mais contrário à onipotência de Deus. (SPINOZA, 2017 [1677], p. 28, E1 P17e)

Essa passagem é interessante porque afirma que, se Deus não pode criar *tudo o que concebe*, então, como é óbvio, algumas coisas, apesar de concebíveis – i.e., perfeitamente possíveis –, nunca poderão existir. Há aí, para Spinoza, uma contradição: tudo que Deus concebe em ato deve, portanto, existir, já que decorre com necessidade da natureza divina. Logo, se algo é concebido (portanto *é*, enquanto pensamento, *em ato* em Deus), esse algo tem que, necessariamente, existir. Se algo não existe, não *é*, *em ato*, um pensamento em Deus. Logo, aquilo que *é* concebido existe, e aquilo que não *é*, por definição, não existe. Dizer que algo *é possível* mas que, não obstante, *não existe*, é o mesmo que dizer que algo *é em Deus* e que, ao mesmo tempo, *não é em Deus*. Não há um elo intermediário: o que Deus concebe existe pelo próprio fato de ser concebido; e, por outro lado, se não é concebido, não é possível e, com efeito, não existe, nem existiu, nem nunca existirá.<sup>49</sup>

Para Spinoza, a única maneira de atribuir um entendimento a Deus seria se, com isso, designássemos algo completamente diferente do *nosso entendimento* (E1 P17e). Segundo Spinoza, “[...] o intelecto e a vontade, que constituiriam a essência de Deus, deveriam diferir, incomensuravelmente, de nosso intelecto e nossa vontade, e, tal como na relação que há entre o cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra, em nada concordariam além do nome” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 28, E1 P17e). Há, portanto, um abismo intransponível entre nosso modo de entender e o modo de entender divino. Essa diferença, como fica claro na sequência, diz respeito ao seguinte: o nosso modo de entender *é posterior* – ou, no máximo, simultâneo – , em termos de causalidade, àquilo que concebe. Ou seja, *para nós* *é* objeto do entendimento aquilo que, de alguma maneira, *o afeta*. No caso divino, a relação é oposta: “a verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem, objetivamente, no intelecto de Deus” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 28-9, E1 P17e). Ou seja, o entendimento divino, diferentemente do nosso, deve ser um que *produza* aquilo que pensa pelo simples fato de o pensar.<sup>50</sup> Assim, conclui Spinoza que

[...] o intelecto, enquanto concebido como constituindo a essência de Deus, *é*, realmente, a causa das coisas, tanto de sua essência como de sua existência, o que parece ter sido percebido também por aqueles que afirmam que o intelecto, a vontade e a potência de Deus são uma única e mesma coisa. (SPINOZA, 2017 [1677], p. 29, E1 P17e)

<sup>49</sup> É isso que autoriza, como fica evidente na proposição seguinte, que consideremos Deus como causa primeira *imane*nte e *intransitiva* (E1 P18). O que existe existe *em Deus* – seja em ato por meio do atributo do *pensamento*, seja por meio do atributo da *extensão*. Não há transmissão de movimento, como no caso hobbesiano, mas uma imanência absoluta de tudo em Deus (*cf.* também E1 P25c).

<sup>50</sup> É esse tipo de entendimento que Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, chama de “entendimento arquetípico” (*cf.* KU 5:401ss).

Podemos, para Spinoza, portanto, atribuir “vontade” e “entendimento” a Deus, desde que com tais atributos não signifiquemos algo semelhante àquilo que concebemos como vontade e entendimento *em nós*. Tais faculdades, em Deus, não podem, sob hipótese alguma, ser diferentes de sua natureza.

É a esse tipo de raciocínio que, assim como no caso hobbesiano, Leibniz se opõe. Para Leibniz, como veremos na seção seguinte, nem todos os possíveis podem ser realizados – tese que, como já vimos, Spinoza considera absurda. A razão disso é que, para Leibniz, o intelecto divino, *por si só*, não possui razão para atualizar um possível em detrimento de outro, nem pode, tampouco, atualizá-los todos, já que, segundo o filósofo, nem todos os possíveis são *compossíveis*. A razão da *produção* dos possíveis – i.e., da sua *existência* –, segundo Leibniz, se encontraria em outra faculdade: a *vontade*, que leva Deus a *querer* atualizar o *melhor* dos mundos possíveis. Desse modo, a única maneira de satisfazer a exigência de *razão suficiente*, segundo Leibniz, seria considerar as três faculdades (entendimento, vontade e potência) como atuando de forma coordenada: a razão da existência *deste mundo* ao invés de *outro* (igualmente possível) é que a vontade divina, tendendo ao melhor, escolhe aquilo que seu entendimento *mostra para ela* como “o melhor”. Por fim, como nada pode impedir Deus de, por meio de sua potência, *criar* o melhor, segue-se que o mundo que existe é o melhor dos mundos *possíveis*.<sup>51</sup>

Na subseção anterior, citei o trecho da *Teodiceia* em que Leibniz afirma que o sistema hobbesiano autoriza, no máximo, uma “necessidade hipotética”. Logo, não corremos, nele, o risco de hipostasiar uma *necessidade cega* – i.e., uma necessidade que, no final das contas, nos obriga a aceitar que o mundo, como um todo, é *sem razão*. Em contrapartida, logo na sequência, Leibniz afirma que, diferentemente de Hobbes, Spinoza foi mais longe: “ele parece ter professado expressamente uma necessidade cega, tendo recusado o entendimento e a vontade ao autor das coisas, e acreditando que o bem e a perfeição só têm relação conosco, e não com ele” (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 260, II, §173).<sup>52</sup> A posição de Spinoza, segundo Leibniz, é um tanto quanto estranha, pois confere a Deus o pensamento (*cogitationem*) depois de ter-lhe tirado o intelecto (*intellectum*). Além disso, é um embaraço, afirma Leibniz, recorrendo a um comentário de Pierre Bayle (1647-1706), que, segundo o spinozismo, seja tão impossível que Spinoza não tenha morrido em Haia quanto que  $2 + 2$  sejam 6. Essa não é uma acusação leviana

<sup>51</sup> Cf. LOPES DOS SANTOS, 1998, p. 102-3.

<sup>52</sup> É nesse sentido que, de acordo com Hirata, Spinoza certamente é o *alvo principal* da crítica de Leibniz, apesar de não ser, possivelmente, a *principal influência* do filósofo alemão no que diz respeito à sua formulação do PRS. Enquanto que o sistema de Hobbes, segundo Leibniz, fornece apenas uma “necessidade hipotética” compatível com seu próprio sistema, a filosofia de Spinoza conduz a um sistema cuja “necessidade” é mais perigosa – e, além disso, incompatível – com a teodiceia que Leibniz queria demonstrar (cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 27).

nem descabida, mas que encontra base, de forma explícita, no próprio texto da *Ética*. Na última proposição do livro II, Spinoza afirma que sua doutrina é útil

[...] à medida que ensina como devemos nos conduzir frente às coisas da fortuna, quer dizer, frente àquelas coisas que não estão sob nosso poder, isto é, que não se seguem de nossa natureza. Ou seja, esperar e suportar com igual ânimo uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus, **com a mesma necessidade com que da essência do triângulo se segue a conclusão de que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos.** (SPINOZA, 2017 [1677], p. 94, E2 P49ce2, grifo meu)<sup>53</sup>

Esse tipo de conclusão é derivado do próprio procedimento dedutivo utilizado por Spinoza. Iniciei esta subseção apresentando o que poderíamos considerar como sendo a “versão spinozista” do PRS. Porém, não é do PRS que deriva o necessitarismo de Spinoza; pelo contrário, é a versão spinozista do PRS que resulta de seu necessitarismo – caso contrário, a cadeia de razões necessitantes seria quebrada juntamente com sua suposta necessidade. Poderíamos dividir a forma dessa relação em dois argumentos distintos:

- (1) Tudo tem uma causa. Logo, algo é causa de tudo.
- (2) Algo é causa de tudo. Logo, tudo tem uma causa.

O primeiro procedimento, conforme indiquei no caso de Hobbes e, brevemente, no de Spinoza – sobretudo com base na proposição 25 do livro I –, é uma inferência inválida, já que nada nos autoriza a deduzir uma razão suficiente para uma série que, por definição, não pode ter uma. De maneira curiosa, essa é precisamente a forma do raciocínio cosmológico: ele parte de uma existência contingente, finita ou infundada, e *busca* para ela um fundamento autossuficiente. Já o outro procedimento, representado por (2), é uma inferência não só perfeitamente legítima, mas *necessária*: se for verdadeiro que algo é causa de tudo, é impossível que algo seja sem razão. Se, pois, estabelecermos de forma segura que é *verdadeiro* que “algo é causa de tudo”, então a dedução segue-se de maneira infalível e inevitável.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Esse trecho é um bom exemplo do que Leibniz quer dizer, como veremos a seguir, quando afirma que tanto Hobbes quanto Spinoza confundiram a *necessidade do conseqüente* com a *necessidade da conseqüência*. Para Leibniz, existem dois tipos de “necessidade” nesse trecho da *Ética*, e não podemos, sob hipótese alguma, reduzir a necessidade dos acontecimentos à necessidade absoluta das verdades geométricas ou matemáticas.

<sup>54</sup> Poderíamos, recorrendo à lógica de primeira ordem, mostrar o erro envolvido no argumento “tudo tem uma causa; logo, algo é causa de tudo”. Consideremos uma estrutura composta por um domínio cujos elementos sejam *a* e *b*, e na qual *C* simbolize a relação binária “*x* é causa de *y*”. Nessa estrutura, poderíamos interpretar *C* como contendo os pares ordenados *ab* e *ba*, mas não os pares ordenados *aa* e *bb*, de modo que *Cab* e *Cba* seriam sentenças verdadeiras, mas *Caa* e *Cbb* não. Consideremos também uma semântica para essa linguagem na qual  $\exists x$  indica que “existe pelo menos um *x*”, e  $\forall x$  indica o universal “todo *x*”, de modo que a sentença “tudo tem uma causa” poderia ser representada simbolicamente por  $\forall x \exists y Cyx$  (i.e., para todo *x* existe pelo menos um *y* tal que *y* é causa de *x*), e “algo é causa de tudo” por  $\exists x \forall y Cxy$  (i.e., existe pelo menos um *x* que,

Esse procedimento fica evidente, na *Ética*, quando Spinoza argumenta, a partir da impossibilidade do “contingente”, que o mundo atual é *o único mundo possível*. O argumento aparece principalmente nas proposições 29 e 33 do livro I. Na proposição 29, Spinoza afirma que “nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 35, E1 P29). A demonstração dessa proposição possui uma sequência de passos complexos. No primeiro, Spinoza reafirma que tudo o que existe existe em Deus e, como Deus não existe contingentemente, mas necessariamente, tudo o que existe em Deus existe, portanto, necessariamente; assim, poderíamos dividir as coisas em duas classes: i) aquelas que *não são* determinadas por Deus a existir; e ii) aquelas que *são*. Com relação às primeiras, poderíamos dizer que é por *impossibilidade*, não por contingência, que o que não é determinado por Deus a existir não determina a si próprio – caso o fizesse, se trataria de algo que é causa de si próprio; logo, seria Deus e, por conseguinte, seria também *necessário*. Quanto às segundas, é também por impossibilidade, não por contingência, que o que é determinado por Deus a existir não pode converter a si mesmo em indeterminado. Assim, conclui Spinoza, “[...] tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas também a existir e a operar de uma maneira definida, nada existindo que seja contingente” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 35, E1 P29d). Em outras palavras, só poderíamos considerar como “contingente” aquilo que não tem Deus como razão de sua existência ou inexistência – como, porém, esse não é nem de longe o caso, mas muito pelo contrário, o contingente deve, por definição, ser considerado *impossível*.

É assim que, na proposição 33, Spinoza afirma, de forma consistente com sua exposição, que “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 37, E1 P33). A demonstração dessa proposição, assim como a da anterior, envolve uma série complexa de passos. No primeiro deles, Spinoza retoma a conclusão da proposição 29: todas as coisas se seguem necessariamente da natureza existente de Deus e, pela necessidade dessa

---

para todo  $y$ ,  $x$  é causa de  $y$ ). Com isso, poderíamos concluir que todos os indivíduos do domínio têm uma causa, sem que disso possamos inferir que um deles é causa de tudo – incluindo a si mesmo. Vejamos: *Cab* indica que “ $b$  é causado por  $a$ ” e *Cba* que “ $a$  é causado por  $b$ ”. Assim, a causa de  $b$  é  $a$  e a de  $a$  é  $b$ . Temos, nesse caso, que a sentença “tudo tem uma causa” é verdadeira, mas não a sentença “algo é causa de tudo”, já que não temos nenhum indivíduo que seja causa de todos os elementos da estrutura, i.e.,  $a$  e  $b$ . Desse modo, poderíamos concluir pela invalidade do argumento, já que a conclusão não se segue da premissa. Com relação ao outro argumento, i.e., “algo é causa de tudo; logo, tudo tem uma causa”, é fácil deduzir sua validade por meio das regras da *dedução natural*, ainda que tal demonstração – mesmo que simples – necessite de um arcabouço formal que foge ao escopo desta dissertação. Agradeço aqui também a Newton M. Peron por ter me chamado a atenção para a possibilidade de representar, por meio da lógica de primeira ordem, o problema em questão.

natureza, são determinadas a existir e a operar de uma certa maneira. Em seguida, Spinoza afirma:

Se, portanto, as coisas tivessem podido ser de uma outra natureza, ou se tivessem podido ser determinadas a operar de uma outra maneira, de tal sorte que a ordem da natureza fosse outra, então a natureza de Deus também teria podido ser diferente da que é agora e, por isso (pela prop. 11), essa outra natureza também deveria existir e, conseqüentemente, poderiam existir dois ou mais deuses, o que é absurdo (pelo corol. 1 da prop. 14). (SPINOZA, 2017 [1677], p. 37, E1 P33d)

Afirmar, portanto, que as coisas poderiam ser diferentes é o mesmo que ou afirmar que existe mais de um Deus, ou que Deus não é perfeito, e que, portanto, não é Deus.<sup>55</sup> Em ambos os casos estaríamos incorrendo em absurdos. Logo, conclui Spinoza, as coisas só poderiam ser da maneira como efetivamente são, i.e., o mundo efetivamente existente é o *único mundo possível* e, por isso mesmo, *existe necessariamente*.<sup>56</sup>

Essa proposição é de fundamental importância porque é justamente no seu primeiro escólio que Spinoza precisa, pela primeira vez na *Ética*, o que podemos entender por “contingente”. Para o filósofo, entender o que podemos chamar de *contingente* pressupõe que tenhamos compreendido suficientemente o que chamamos de “necessário” e o que chamamos de “impossível”. Spinoza afirma que algo pode ser necessário ou i) em razão de sua *essência* ou *definição*, ou ii) em razão de sua causa eficiente. Ou seja, a “existência” de algo pode seguir-se necessariamente ou de sua *própria essência*, ou da existência de uma causa eficiente que a necessite – já que, como vimos, é impossível que, dada a causa, não se siga seu efeito. Desse modo, algo é “impossível” se i) sua existência ou definição envolvem contradição, ou ii) se *não existe* alguma causa exterior (eficiente) determinada a produzir tal coisa.

Assim, como não podemos afirmar a “realidade” do contingente, já que, para Spinoza, isso seria equivalente a afirmar que algo é determinado por Deus e, ao mesmo tempo, indeterminado, o máximo que podemos fazer é concluir por sua “idealidade”: a única razão

<sup>55</sup> Esse segundo ponto fica mais evidente em E1 P33e2, já que, como mostrei, Spinoza não o cita na *demonstração* dessa proposição – apesar de ser, como podemos ver, uma conclusão inevitável.

<sup>56</sup> Em termos de lógica modal, é curioso como o sistema de Spinoza fornece um caso único em que poderíamos utilizar o “axioma de necessitação”, de forma legítima, como premissa de uma dedução – isso, claro, no sistema S5, de modo que o mesmo raciocínio também é válido para sistemas mais restritos. Nesse caso, estaríamos a tal autorizados porque, considerando um modelo no qual haja um *único mundo possível*, se  $\alpha = V$  em algum mundo (por isso “possível”), seria também verdadeiro que, *para todo mundo possível* no modelo,  $\alpha = V$ . Portanto, seria verdadeira a fórmula  $\alpha \rightarrow \Box\alpha$ . Além disso, como em S5,  $\Box\alpha \rightarrow \alpha$  e  $\alpha \rightarrow \Diamond\alpha$  são teoremas, nesse modelo teríamos  $\Box\alpha \leftrightarrow \alpha \leftrightarrow \Diamond\alpha$ , ou seja, se “necessário  $\alpha$ ” implica necessariamente “possível  $\alpha$ ”, e “possível  $\alpha$ ” implica, por meio de  $\alpha \rightarrow \Box\alpha$ , “necessário  $\alpha$ ”, teríamos que concluir que  $\alpha$  é possível se e somente se  $\alpha$  for também necessário. Desse modo, se, no sistema S5, tivermos um modelo que contém um único mundo possível, assim como ocorre em Spinoza, a distinção entre o “possível” e o “necessário” colapsa, já que o que é possível é, necessariamente, necessário. Agradeço novamente a Newton M. Peron por ter me chamado atenção para detalhes importantes desta nota.



para afirmar que algo é contingente é a *insuficiência* do nosso conhecimento.<sup>57</sup> Podemos, portanto, considerar algo contingente quando i) não sabemos que sua essência envolve contradição, ou ii) quando sabemos que sua essência *certamente* não envolve contradição, mas, por não conhecermos *suficientemente* a ordem das coisas, nada certo podemos afirmar sobre sua existência.<sup>58</sup> Assim, conclui Spinoza, é por *não conseguirmos* determinar se uma coisa é necessária ou impossível que dizemos que ela é “possível” ou “contingente” (E1 P33e1).

Assim, ao que tudo indica, a relação entre o PRS e o necessitarismo, em Spinoza, ganha contornos que, como reconhece Leibniz, são difíceis de evitar. Michael Della Rocca, remetendo às leituras de Jonathan Bennett e Peter van Inwagen (DELLA ROCCA, 2010, p. 9, *nr.* 13)<sup>59</sup>, argumenta que o PRS se compromete com o necessitarismo – spinozista, presumo – da seguinte maneira:

- (1) A título de redução, assumamos que o PRS é verdadeiro e que existem proposições *contingentes* (i.e., que o necessitarismo é falso).
- (2) Consideremos *P* um conjunto de proposições contingentes.
- (3) Como conjunto de proposições contingentes, *P* tem que ser, *necessariamente*, contingente.
- (4) Dado o PRS, deve haver uma razão suficiente que explique *P*. Chamemos essa razão de *R*.
- (5) *R*, por definição, deve ser ou necessário, ou contingente.
- (6) Se *R* for necessário, e se *R* for suficiente para *P*, então *P* será, por si, *necessário* e, portanto, tudo o que estiver no conjunto *P* será necessário. Isso, porém, contradiz (2), já que

<sup>57</sup> Uso “realidade” e “idealidade” no mesmo sentido que Kant os usa na *Crítica da faculdade de julgar* – mais precisamente na dialética da faculdade de julgar teleológica (KU 5:391). Nessa *Crítica*, Kant acusa o sistema da natureza de Spinoza de autorizar, no máximo, uma *idealidade* da causa final – e, no apêndice do livro I da *Ética*, Spinoza confirma de forma explícita essa suposta idealidade: “mas para demonstrar, agora, que a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado **e que todas as causas finais não passam de ficções humanas**, não será necessário argumentar muito” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 43-4, E1 *Apênd.*, grifo meu).

<sup>58</sup> No livro IV, Spinoza descreve de forma mais precisa o que podemos entender por “contingente” e “possível”. *Contingente*, afirma Spinoza, é aquilo que, se considerarmos apenas sua essência (i.e., sem considerarmos a *razão de sua produção*), nada encontramos que *necessariamente* ponha ou exclua sua existência (E4 *Def.* 3). O *possível*, por sua vez, é a mesma coisa na medida em que, ao considerarmos as causas pelas quais devem ser produzidas, *não sabemos* se tais causas estão dispostas na ordem das coisas para produzi-las ou não (E4 *Def.* 4). Na explicação dessa definição, Spinoza afirma que, diferentemente da definição anterior (*cf.* E1 P33e1), ele aqui precisa distinguir o possível do contingente. Podemos, entretanto, dizer que permanecem os mesmos: o *contingente* é aquilo que consideramos sem levar em conta a razão de sua *produção* (i.e., sua denominação extrínseca), e o *possível* é aquilo que não conseguimos determinar se se produzirá ou não. Logo, em ambos os casos só podemos considerar algo como “contingente” ou “possível” se ignorarmos a ordem efetiva das coisas. Como veremos a seguir, Leibniz quer, diferentemente de Spinoza, que o contingente e o possível mantenham seus *status* mesmo que a ordem das coisas seja perfeitamente conhecida – inclusive por Deus.

<sup>59</sup> As obras que Della Rocca indica são: de Bennett, *Um estudo da Ética de Spinoza* [*A study of Spinoza's Ethics*] (Indianapolis: Hackett, 1984), e de van Inwagen, *Um ensaio sobre o livre arbítrio* [*An essay on free will*] (Oxford: Clarendon Press, 1983) e *Metafísica* [*Metaphysics*] (Boulder: Westview, 2002).

assumimos  $P$  como um conjunto de proposições contingentes. Portanto,  $R$  deve ser contingente.

- (7) Mas, se  $R$  for contingente, então ele deve pertencer ao conjunto das proposições contingentes,  $P$ .
- (8)  $R$ , portanto, como razão suficiente de  $P$ , seria razão suficiente também de si mesmo. Mas como pode uma proposição contingente ser razão suficiente de si mesma? Nada contingente pode, por definição, ser razão de si mesmo.
- (9) Logo,  $R$ , razão do conjunto de todos os contingentes, não pode ser contingente.
- (10) Mas já vimos que  $R$  também não pode ser necessário.
- (11) Disso se segue que não há razão para o conjunto de todas as proposições contingentes.
- (12) Porém, para preservar o PRS (que assumimos como verdadeiro), devemos assumir que não existe um conjunto de proposições contingentes.
- (13) Isso, porém, implica que não existem proposições contingentes (nem, portanto, fatos contingentes que correspondam a elas), e apenas o necessitarismo é verdadeiro.
- (14) Portanto, a única forma do PRS ser verdadeiro é se o necessitarismo for também verdadeiro. Logo, o PRS implica o necessitarismo.

O argumento, apesar de representar fielmente o raciocínio spinozista, possui o mesmo problema que o raciocínio original do filósofo. Esse problema está no sexto passo do argumento, que afirma que se  $R$ , razão suficiente de  $P$ , for “necessário”, então  $P$  também o deve ser. Como sabemos, Leibniz critica o necessitarismo por dois motivos: i) subordinar a modalidade à causalidade, e ii) por não distinguir entre necessidade da consequência e necessidade do consequente – como apresentarei, de modo mais preciso, nas próximas seções a partir do próprio texto leibniziano.

O sexto passo, construído por Bennett e van Inwagen com base no spinozismo, confunde a necessidade da consequência com a necessidade do consequente. A necessidade de  $P$  seria, portanto, no máximo uma *necessidade hipotética*. O contingente não deixa de ser contingente dada a hipótese  $R$ . Logo, o sexto passo deveria, em termos leibnizianos, ser reformulado da seguinte maneira:

- (6') Se  $R$  for necessário, e se  $R$  for suficiente para  $P$ , então  $P$  será *necessário por hipótese* (i.e., por meio de  $R$ ) e, portanto, tudo o que estiver no conjunto  $P$  será *hipoteticamente necessário*, não obstante permaneça contingente.

Assim, podemos ter uma versão do PRS que não implica, necessariamente, no necessitarismo.

É por meio desse tipo de consideração que Leibniz, diferentemente de Spinoza, consegue reabilitar a *possibilidade* enquanto modalidade intermediária entre o impossível e o necessário. O *possível*, para Spinoza, não é independente do influxo causal. Na *Ética* (E1 P8e2), o filósofo afirma que podemos ter “ideias verdadeiras” de modificações não existentes, mesmo que elas não existam em ato, mas apenas no nosso intelecto – nesse caso, a “verdade” de sua essência se explicaria pelo conhecimento de sua causa: o nosso intelecto. Isso, porém, como já argumentei, indica que o fundamento do *possível* é antes uma limitação do nosso entendimento do que algo logicamente subsistente. Desse modo, para poder defender que o mundo atual *não é o único mundo possível* e que, portanto, deve haver uma razão para ele existir e para existir desta forma e não de outra, Leibniz deve, em primeiro lugar, restabelecer a *realidade* do “possível” em contraposição à idealidade que Spinoza e Hobbes a ele atribuem.

### 1.1.3 A autossuficiência da razão suficiente

A contraposição de Leibniz às teses de Descartes, Hobbes e Spinoza, como argumentei, é fundamental para a constituição de sua versão do PRS. Se o materialismo hobbesiano fosse realmente o caso, uma razão suficiente seria, por definição, impossível. Logo, se quisermos preservar o PRS, devemos assumir que o mundo corpóreo não é o único possível. Do lado de Spinoza, se seu necessitarismo estivesse correto e nosso mundo fosse o *único possível*, a pergunta “por que o mundo é desta maneira e não de outra?” não faria o menor sentido, já que não haveria outra possibilidade além daquela que é o caso. Além disso, em ambos os necessitarismos, a resposta para a pergunta “por que o mundo existe?” seria um tanto quanto estranha: o mundo existe, no caso hobbesiano, porque Deus *quer*, e Deus não pode não querer o que quer, enquanto que no caso spinozista o mundo existe porque, sendo Deus e o mundo a mesma coisa, é impossível para ele não existir.

Da parte de Descartes, a contraposição leibniziana diz respeito, de um lado, à ininteligibilidade da relação causal, que admite que a causa pode conter mais realidade que o efeito e, de outro, que não há uma razão suficiente para a existência de Deus. Se aceitássemos a primeira, não seria possível conhecer de que modo a existência do mundo deriva de Deus – já que seria possível que Deus quisesse criar um mundo perfeito mas que, devido ao acaso, um mundo imperfeito fosse criado. Se, por outro lado, aceitássemos a segunda, incorreríamos no mesmo erro que comentei acima: admitir um universo sem razão.

Desse modo, para ressignificar a relação da razão suficiente para com as razões parciais, Leibniz deve, em primeiro lugar, restabelecer a *possibilidade* enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível. Essa é a única maneira de garantir a contingência do mundo atual, de modo que a pergunta “por que este mundo existe e por que desta maneira ao invés de de outra?” volte a fazer sentido. É nesse sentido que Wilson Sparvoli comenta que, no sistema leibniziano, o que “salva” a contingência é o esquema de considerar a *possibilidade* como vinculada à lógica, e não ao influxo causal (SPARVOLI, 2010, p. 61).

Além disso, restabelecendo a contingência do mundo existente, Leibniz pode resolver, também, o problema do materialismo: se o mundo atual é contingente, a única maneira de garantir que ele não seja *sem razão* é hipostasiando um ser autossuficiente para além da série corpórea condicionada. Por meio desse procedimento Leibniz pode, enfim, lidar com o necessitarismo em duas etapas: Deus, enquanto fora da série contingente, pode ser pensado como um ser *necessário*, cuja essência implica a existência e que, portanto, *existe em virtude de si mesmo*. Essa, para Leibniz, poderia ser considerada a razão suficiente da existência *de Deus*: sua autossuficiência. Isso, porém, por si só, não responde à pergunta “por que existe algo ao invés de nada?”. Para respondê-la, Leibniz deve conectar esse ser autossuficiente, incondicionado, à série que condiciona (o mundo).

Este último problema, por sua vez, só pode ser resolvido por meio da ressignificação da relação entre os atributos divinos: contrariamente a Hobbes e Descartes, o mundo não é resultado da *simples* vontade divina: a vontade divina deve agir *segundo razões*. Ela é guiada pelo entendimento, que, sendo uma faculdade independente da vontade, *mostra* a ela qual, dentre os mundos possíveis, é o *melhor*. Assim, contrariamente a Spinoza e Hobbes, o fundamento dos possíveis não pode ser a limitação de nosso entendimento, mas sim o próprio entendimento divino, “região dos possíveis”.

Diante da vontade divina, *dirigida ao melhor*, e do entendimento, que indica à vontade divina qual é o melhor mundo possível, podemos determinar de que modo a potência divina se configura como *onipotência*: a potência divina, em seu máximo grau, consiste em não ser impedida de criar *o melhor* dos mundos *possíveis*. Deus não poderia criar um mundo absolutamente perfeito porque absolutamente perfeito só Deus pode ser. E, como Deus não poderia criar outro Deus, um mundo absolutamente perfeito é, por definição, *impossível*. Assim, não limitamos a potência divina ao dizer que ele não pode criar um mundo absolutamente perfeito. E, logo, podemos também responder à questão “por que existe algo ao invés de nada, e por que desta maneira ao invés de outra?”.

### 1.1.3.1 A reabilitação da *possibilidade* enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível

Anteriormente, na seção que trata do necessitarismo de Spinoza, vimos como seu sistema nos conduz, inevitavelmente, à conclusão de que, dado Deus, o mundo que existe é o *único possível* (E1 P33). Ou seja, uma vez posto Deus, tudo aquilo que dele *não se segue* seria, por definição, impossível – em contrapartida, tudo o que dele se seguir deve ser considerado como *absolutamente necessário*. Leibniz, por sua vez, utilizando exatamente o mesmo raciocínio, conclui, contra Spinoza, não só que o mundo existente *não é* o único possível, como também que ele é *o melhor*. No *Confissão de um filósofo* [*Confessio philosophi*], escrito entre 1672 e 1673, Leibniz argumenta da seguinte maneira:

[...] as coisas são de tal maneira arranjadas que, fossem os pecados retirados, a série inteira de coisas teria sido muito diferente. Retiremos ou modifiquemos a série de coisas e o fundamento último, isto é, Deus, será juntamente eliminado ou modificado. Não é mais possível que de um mesmo fundamento – e um suficiente e completo, como o é Deus no que diz respeito ao universo – resultem consequências opostas, isto é, que diversas coisas se sigam da mesma coisa, do que é possível que a mesma coisa seja diferente de si mesma. [...] Pois assumamos Deus ser *A* e a série de coisas *B*. Agora, se Deus é o fundamento suficiente das coisas, isto é, o ser autossuficiente, causa primeira, segue-se disso que, tendo Deus sido posto, esta série de coisas existe; caso contrário, Deus não é o fundamento suficiente, mas, antes, algum outro requisito, independente de Deus, deve ser adicionado para que *esta* série de coisas exista. Se esse fosse o caso, se seguiria uma conclusão que é de acordo com a visão dos Maniqueus, a saber, que há diversos princípios das coisas, assim como há diversos deuses, ou que Deus não é o único ser autossuficiente, ou primeira causa, ambas que sustento serem falsas. Logo, devemos sustentar que, tendo Deus sido posto, esta série de coisas se segue e que, por consequência, esta proposição é verdadeira: *se A existe, então B também existe*. Além disso, é bem sabido, por meio das regras lógicas do silogismo hipotético que a conversão por contraposição sustenta, que pode ser inferido que, *se B não existe, então A também não existe*. Desse modo, podemos concluir que fosse esta série de coisas, pecados inclusos, eliminada ou modificada, Deus seria também retirado ou modificado – que era o que havia para ser demonstrado. (LEIBNIZ, 2005 [1672-3], p. 45-7, tradução minha)

Em primeiro lugar, os alvos de Leibniz, com esse argumento, são os filósofos que, contra o *teísmo*, defendem que, se Deus fosse realmente bom, onipotente e onisciente, *não haveria mal no mundo*. Segundo tais filósofos, o máximo que estaríamos autorizados, em termos metafísicos, seria concluir ou que Deus é mau, ou que Deus, ao criar o mundo, não visou nenhuma *finalidade moral* para ele. A primeira alternativa, para Leibniz, não configura um problema sério; a segunda, pelo contrário, sim: é a posição de Spinoza. Leibniz, para rebater tanto o argumento de que Deus não visa *o melhor* na criação, quanto a necessidade *cega* de Spinoza, tem que compatibilizar duas teses, a princípio, inconciliáveis: a de que Deus *escolhe a melhor alternativa* dentre os mundos possíveis, e a de que há uma razão para que tal escolha

envolva *necessariamente* a presença do mal – os pecados – no mundo. O argumento leibniziano, dessa forma, tem que estabelecer, portanto, duas teses fundamentais: i) o mundo atual é apenas um dentre os vários mundos *possíveis*, e não o único, como alega Spinoza; e que ii) um mundo perfeito, sem pecados, seria *impossível*. Para compreender a primeira tese, temos que retomar alguns pontos que já foram discutidos, nesta dissertação, sobre a reintrodução da “possibilidade” enquanto modalidade intermediária entre o *necessário* e o *impossível*. A compreensão dessa primeira tese fornece condições de entendermos a segunda, que, distinguindo o “necessário” do “contingente”, mostra que a única forma de Deus criar algo absolutamente perfeito, tal como ele próprio, seria criando outro Deus – o que seria, portanto, *absolutamente impossível*.

É nesse sentido que Luiz Henrique Lopes dos Santos, em sua leitura da filosofia leibniziana, afirma que “[...] toda coisa distinta de Deus comporta uma limitação, já que Deus se define como o ser que possui todos os atributos positivos, no mais alto grau de realização, e tal ser não pode deixar de ser único” (LOPES DOS SANTOS, 1998, p. 104). Assim, meu objetivo com esta e com as próximas subseções é mostrar por que, valendo-se do mesmo raciocínio de Spinoza, Leibniz pensa ter demonstrado que é a *sua tese* que, de fato, daria conta da demanda de *razão suficiente*.<sup>60</sup>

Podemos, dessa maneira, começar expondo de que forma Leibniz começou seu afastamento do necessitarismo. No *Da liberdade [De libertate, contingentia et serie causarum, providentia]*, de 1679, Leibniz afirma que, ao considerar que nada acontece por acaso, se encontrou muito próximo da tese de que todos os acontecimentos são *absolutamente necessários*. Porém,

[...] eu fui puxado de volta desse abismo pela consideração daquelas coisas possíveis que não são, não serão nem nunca foram. Pois, se certas coisas possíveis nunca existem, então as coisas existentes não podem ser sempre necessárias; caso contrário, seria impossível para outras coisas existirem no seu lugar, e o que quer que nunca exista seria, dessa maneira, impossível. (LEIBNIZ, 1989b [1679], p. 263, tradução minha)

Contra os necessitarismos de Hobbes e Spinoza, Leibniz argumenta que devemos considerar que nem todos os possíveis alcançam a existência, já que, caso contrário, não poderíamos imaginar nenhum romance que não se passasse em algum lugar do tempo e do

---

<sup>60</sup> Não que essa demanda seja uma demanda *interna* dos sistemas criticados por Leibniz. Poderíamos considerar que tal demanda é, antes, leibniziana, de modo que é com ela que os sistemas spinozista, hobbesiano e cartesiano são comparados, de modo que o resultado dessa comparação força Leibniz a rejeitar os elementos desses sistemas que não são compatíveis com a demanda de *razão suficiente* presente em *sua* filosofia.

espaço.<sup>61</sup> Para evitar esse tipo de conclusão, temos que deslocar as modalidades da *causalidade* para a *lógica*. Na *Teodiceia*, §224, Leibniz define o *possível* como “tudo aquilo que não implica contradição”.<sup>62</sup> O *necessário*, em contrapartida, conforme lemos nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* [*Nouveaux essais sur l’entendement humain*] (III, v), é “tudo aquilo cujo oposto é impossível”.

Todavia, se desvincularmos as modalidades – entre elas a *possibilidade*, considerada por Spinoza e Hobbes como fruto da limitação de nosso intelecto – do influxo causal, temos que estabelecer um novo fundamento que dê conta de sua *realidade*, e não apenas de sua *idealidade*. Leibniz, defendendo-se daqueles que afirmam que o *possível*, diferentemente dos corpos, não pode ser considerado como “real” ou “existindo”, afirma o seguinte:

[Alguns argumentam que] os corpos pesados, que tendem para baixo, existem de fato, ao passo que as possibilidades, ou essências, antes ou fora da existência, são imaginárias ou fictícias, não se podendo, portanto, procurar nelas nenhuma razão de existir. Respondo que nem essas essências, nem o que chamam verdades eternas ao seu respeito são fictícias, mas existem em alguma espécie de região das ideias, a saber, no próprio Deus, fonte de toda essência e existência das outras coisas. (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 395, colchetes meu)

O fundamento da *realidade* dos possíveis deve ser, portanto, o entendimento divino. Este, por sua vez, deve ser uma faculdade distinta da vontade. Na *Teodiceia*, §7, Leibniz afirma que o entendimento divino é fonte das “essências”, ao passo que a *existência* de algo a elas conforme depende de outra faculdade divina: a vontade. Assim, apesar de atuarem de forma coordenada, ambas as faculdades são de tipo e escopo diferentes.

Além disso, Deus não é fundamento da realidade dos possíveis da mesma maneira que o é de suas existências. Tal diferença é visível quando recorremos, novamente, ao *Confissão de um filósofo*, onde Leibniz, por meio do personagem “filósofo”, diz:

[...] veja você que há algo do qual Deus é causa não pela sua *vontade*, mas sim pela sua *existência*. [...] Pois, assim como o fato de três vezes três ser nove se deve à existência de Deus e não à sua vontade, da mesma forma, o fato da razão de três para nove ser a mesma que a razão de quatro para doze pode ser atribuída à mesma coisa. Isso porque cada razão, proporção, analogia ou proporcionalidade surge da natureza de Deus ou, o que é o mesmo, da ideia das coisas, e não da vontade de Deus. (LEIBNIZ, 2005 [1672-3], p. 43, tradução minha)

<sup>61</sup> Cf. LEIBNIZ, 1989a [1686], p. 29. Aqui, contudo, cabe uma ressalva. Spinoza – e, imagino, também Hobbes – poderia responder que, se atentássemos para a *ordem das coisas*, perceberíamos que as ficções, i.e., os romances, não são, de fato, *possíveis*. No caso, se pudéssemos conhecer completamente a ordem das coisas, perceberíamos que a existência de Arthur Dent, do *Guia do mochileiro das galáxias* [*The hitchhiker’s guide to the galaxy*], de 1978, por exemplo, nunca teria sido realmente possível. Quanto a essa possível objeção, cf. BLUMENFELD, 1996, p. 369.

<sup>62</sup> Cf. também *Discurso de metafísica*, XIII.

Desse modo, em contraposição direta a Spinoza, não podemos tratar as verdades da matemática do mesmo modo como tratamos as verdades sobre fatos e eventos. No caso das verdades da matemática, Deus não é *razão suficiente* por meio de sua vontade, mas por meio de sua natureza. Por outro lado, no caso das verdades que dizem respeito a fatos ou eventos, Deus é razão de sua verdade não por meio de sua natureza simplesmente dada, mas sim por meio da relação da vontade com o intelecto.<sup>63</sup>

Apesar disso, um spinozista poderia levantar a seguinte objeção: a partir do momento que Deus escolhe atualizar determinado possível em detrimento de outros, ele não o modifica, acrescentando a *existência* à sua essência? Se Deus é onisciente e sabe, de antemão, aquilo que irá atualizar, isso não significa que a impossibilidade da existência de determinados possíveis, assim como a necessidade da existência dos que existem, decorre da natureza divina, e não da relação da vontade com seu intelecto? Esse argumento é fundado no seguinte raciocínio: entre um “possível A” e um “possível B”, caso Deus escolha A em vez de B, então isso significa que A tem algo que B não tem, a saber, a *existência*. Desse modo, se Deus sabe que realizará A ao invés de B, então este último nunca foi, *de fato*, possível. Nesse sentido, no §6 da quinta carta a Clarke, Leibniz afirma que o decreto divino não *modifica*, mas apenas *atualiza* as essências contempladas em seu intelecto. Além disso, no §52 da *Teodiceia*, Leibniz afirma que “[...] esse decreto nada muda na constituição das coisas, e que ele as deixa tais como eram no estado de pura possibilidade, isto é, que ele nada muda, nem na essência ou natureza delas, nem mesmo em seus acidentes, já perfeitamente representados na ideia deste mundo possível” (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 165, I, §52).<sup>64</sup> Ou seja, quando Deus decide atualizar determinado possível em detrimento de outros, ele não modifica a possibilidade de tal possível – isso, inclusive, violaria a hipótese de que Deus escolhe *entre possíveis*. A possibilidade, para Leibniz, não pode, como vimos, ter relação com a existência ou não daquilo que está sob consideração no intelecto divino.

Hirata comenta que, em contraposição a Hobbes e Spinoza, Leibniz defende que, “em contraste com a existência, a possibilidade, enfim, depende apenas da *relação lógica entre os termos* e não da causalidade [...]” (HIRATA, 2017 [2012], p. 178). Contra esses filósofos, que suprimem a distinção entre o possível e o existente e que consideram “impossível” não apenas

<sup>63</sup> Por outro lado, Leibniz parece concordar com Spinoza na medida em que aceita que pelo menos *algumas coisas* são como são em virtude da natureza de Deus, e não de sua vontade, contrariamente à posição de Descartes, por exemplo.

<sup>64</sup> Encontramos raciocínio semelhante nos *Novos ensaios* (IV, iii), onde Leibniz diz que o arbítrio do criador se regula pela natureza das coisas, de maneira que ele só produz e conserva, *nas coisas criadas*, aquilo que é conforme sua natureza – ou possibilidade.



aquilo que é logicamente contraditório, mas também aquilo que é contraditório com a existência atual, Leibniz defende que a determinação das modalidades da “possibilidade” e da “necessidade” não pode ter relação com as causas que operam no mundo.

É por isso que não só o que é atualizado não deixa de ser possível para se tornar *necessário*, como também, por outro lado, aquilo que não é atualizado não se torna, por isso mesmo, *impossível*. Na quinta carta a Clarke, no §8, Leibniz afirma o seguinte:

Assim, quando Deus, p. ex., escolhe o melhor, o que ele não escolhe, e é inferior em perfeição, não deixa de ser possível. Mas, se o que Deus escolhe fosse absolutamente necessário, tudo o mais seria impossível, contra a hipótese, porque Deus faz a sua escolha entre possíveis [...]. (LEIBNIZ, 1974a [1715-16], p. 403)<sup>65</sup>

Se Deus não conseguisse atualizar os possíveis sem modificá-los, teríamos que admitir pelo menos uma destas duas hipóteses: ou i) Deus não consegue atualizar aquilo que contempla, i.e., os *possíveis*, já que o que ele cria é sempre diferente daquilo que contempla em seu intelecto; ou ii) Deus não contempla, de modo algum, *possíveis*. Neste segundo caso, tudo aquilo que Deus contemplasse seria, por definição, necessário, de modo que entendimento, vontade e natureza divina seriam, como quer Spinoza, uma única e mesma coisa.

Leibniz, porém, rejeita ambas as hipóteses. Deus não só não modifica os possíveis ao conferir existência àqueles que escolhe atualizar, como também não retira a *possibilidade* daqueles que não atualiza. Além disso, Deus não pode *realizar* todos os possíveis, já que isso seria equivalente a criar algo tão perfeito quanto Deus, o que é, para Deus, *logicamente impossível*. Da mesma maneira, é também *logicamente impossível*, para Deus, atualizar dois possíveis cuja *existência* seja incompatível na mesma série.<sup>66</sup> Isso, por sua vez, nos deixa em condições de entender por qual razão o fato de Deus não poder atualizar *todos os possíveis* não derroga em nada sua onipotência. Lopes dos Santos comenta que,

Embora cada um desses fatos seja logicamente possível, sua conjunção é logicamente impossível. Dois ou mais possíveis nem sempre são **compossíveis**. Quando Deus decidiu criar o mundo, ele precisou escolher. Ao decidir dar realidade a um desses dois fatos, decidiu também manter o outro na condição de possível não realizado. Deus pode realizar tudo o que seja logicamente possível, mas nem mesmo Deus pode realizar, ao mesmo tempo, a totalidade das coisas e fatos logicamente possíveis, pela simples razão de que essa totalidade não é, ela própria, logicamente possível. (LOPES DOS SANTOS, 1998, p. 102-3, grifo no original)

Ou seja, nem todos os possíveis alcançam a existência porque nem todos os possíveis são compatíveis na mesma série. Que  $\alpha$  ou  $\neg\alpha$  aconteça é igualmente possível, porém, se  $\alpha$  for

<sup>65</sup> Cf. também *Teodiceia*, §228 e *Discurso de metafísica*, XIII.

<sup>66</sup> Apenas a *existência* de dois possíveis impossíveis é que é contraditória, não a *disjunção* de dois ou mais possíveis impossíveis.

o caso,  $\neg\alpha$  não o pode. E isso não derroga a potência divina, uma vez que “ $\alpha \wedge \neg\alpha$ ” seria logicamente impossível, logo, inconcebível. É por isso que, para Leibniz, não se limita o poder – ou a *onipotência* – de Deus quando se diz que ele *não pode fazer o impossível* (cf. *Teodiceia*, §226).

De acordo com a leitura que Lopes dos Santos faz do pensamento de Leibniz, o engano de Spinoza e Descartes consiste em considerar que, quando Deus considera os possíveis no momento da criação, ele considera “coisas”. O certo seria dizer que o que Deus considera são “conceitos”, que são possíveis ou impossíveis. Escolhida a série de conceitos com o maior grau de realidade possível, o decreto de Deus dá existência às coisas que se referem a esses conceitos e, *admitida essa hipótese*, as que não foram criadas tornam-se impossíveis; e não impossíveis por si, mas apenas *por hipótese*:

Em sentido próprio, a possibilidade e a impossibilidade lógicas não são atributos de **coisas**, mas de **conceitos**. Quando se afirma que algo é logicamente impossível, não se atribui a uma **coisa** a suposta propriedade de ser logicamente impossível, mas se afirma, de uma maneira tortuosa, enganosa e logicamente imprecisa, que um certo **conceito**, por conter uma contradição, não pode se aplicar a absolutamente nada. (LOPES DOS SANTOS, 1998, p. 101-2, grifo no original)

Assim, como a vontade divina opera tendo como pano de fundo o *logicamente possível* (por meio do entendimento), o decreto divino apenas confere existência ao possível indicado pelo entendimento como o melhor. Esse possível, entretanto, que é o *melhor*, não depende da vontade de Deus para ser o melhor. Cada substância individual possui em si todos os seus predicados, i.e., se autodetermina em sua própria possibilidade. Em outras palavras, poderíamos dizer que todo possível é *completamente determinado* quanto a possuir ou não determinado predicado. Poderíamos, assim, dizer que Genivaldo é homem, hidrolandense, filósofo ilustre, mas que não é um naturalista inglês, nem vice-cônsul de Honduras, nem membro da Sociedade Anônima S.A., etc., ainda que não consideremos se a *existência* desse possível é o caso ou não.

Desse modo, cada substância individual, enquanto possível, é uma *verdade eterna*, ao passo que Deus, por meio de sua vontade, apenas decide a quais dos possíveis irá conferir existência. Logo,

Toda verdade singular, desde que despida de qualquer implicação existencial, como mera descrição de um indivíduo possível, é uma verdade eterna, garantida por nada mais que o princípio de não contradição. Assim como não é a vontade de Deus que determina que um triângulo tenha três lados, não é a vontade de Deus que determina que eu, **na hipótese de que eu exista**, vista hoje uma camisa branca – embora tenha sido pela vontade de Deus que essa hipótese se tornou verdadeira. (LOPES DOS SANTOS, 1998, p. 114, grifo no original)

Em outras palavras, Deus não escolhe quais possíveis são possíveis, mas apenas “os encontra” prontos para o uso para, assim, decretar quais existirão e quais não. É por isso que Bertrand Russell (1872-1970) afirma que “[...] as verdades relativas a mundos *possíveis* não podem ser contingentes, e tôdas as verdades relativas ao mundo real são, quando privadas da afirmação de existência real, verdades relativas a um de entre os mundos possíveis” (RUSSELL, 1968 [1900], p. 63).<sup>67</sup> Ou seja, para Leibniz, as verdades relativas aos mundos possíveis (ou às possibilidades) não podem ser contingentes – e mais: todas as verdades relativas ao mundo efetivo são, quando privadas da afirmação (posição) da existência, verdades relativas à relação dos sujeitos com seus predicados – relação que não pode ser contingente já que, uma vez posto o sujeito, são *juntamente* postos todos os seus predicados.<sup>68</sup> Isso significa que a possibilidade de um possível qualquer não pode ser contingente, mas apenas *sua existência*. Inversamente, a contingencialidade de um possível, caso ele exista, deve também ser uma verdade necessária, ainda que a sua existência não o seja, i.e., que dado um possível qualquer, cujo oposto não seja *em si* impossível (ainda que *incompatível*, na existência, com ele), caso esse possível em questão seja atualizado pelo decreto divino, sua existência será *necessariamente contingente*, e não *contingentemente contingente*, uma vez que admitir esta última alternativa seria equivalente a afirmar que a existência de alguns possíveis é contingente, enquanto que a de outros, cujos opostos são *em si possíveis*, seria necessária, o que configura um manifesto absurdo.

Se, portanto, a contingencialidade do contingente não diz respeito à relação que o sujeito tem com seus predicados, mas à existência desse sujeito ou outro (p. ex.: a existência de Immanuel Kant ao invés de Genivaldo de Hidrolândia), ou de determinado sujeito com alguns predicados ao invés de outros (p. ex.: a existência de um Immanuel Kant filósofo ao invés de agricultor), devemos analisar, brevemente, de que modo a contingência se vincula, negativamente, à autossuficiência da razão suficiente.

---

<sup>67</sup> Uma ressalva faz-se, aqui, importante: quando dizemos que uma verdade é *contingente*, queremos dizer que ela poderia não ser o caso. Assim, quando dizemos que “Aristóteles atingiu sua meta física na academia de Platão”, e tomamos tal proposição como contingente, queremos com isso dizer que, se tal proposição for verdadeira, ela o é *contingentemente*, i.e., que a proposição “Aristóteles *não* atingiu sua meta física na academia de Platão” não é contraditória. Porém, quando afirmamos que a possibilidade de um possível não pode ser contingente, não é ao que disse acima que nos referimos. O que queremos dizer é que a *possibilidade* da proposição em questão, e não sua *verdade*, não pode ser contingente, uma vez que o que está em questão não é se ela é *verdadeira* ou não, mas sim se sua possibilidade o é, ou seja, se é verdadeiro que a proposição em questão é *possível*.

<sup>68</sup> Aqui devemos lembrar que a ligação do sujeito com seus predicados, para Leibniz, é *analítica*. Sintética é a relação i) do sujeito com a “existência”, e ii) de um predicado do sujeito com *outro predicado* desse mesmo sujeito. Ou seja, a relação do predicado com o sujeito nunca é contingente, apenas a relação entre predicados num mesmo sujeito (cf. RUSSELL, 1968 [1900], p. 30).

### 1.1.3.2 Contingência e autossuficiência

A marca característica da razão suficiente, como vimos, é a *autossuficiência*. Se, porém, admitirmos que Leibniz está correto e que, de fato, nem todos os possíveis alcançam a existência, temos que admitir que aquilo que existe, por não tornar impossível seu oposto, não pode ser considerado *necessariamente* existente. Sendo essa a característica desse tipo de existente, temos que admitir, com efeito, que sua existência é apenas *condicionalmente*, ou *hipoteticamente*, necessária. Dependendo desse existente, portanto, de uma condição, é ela que deve, por sua vez, ser tomada como fundamento de explicação daquilo que condiciona. Se ela, entretanto, não for razão suficiente de si mesma, estendemos, mais uma vez, o regresso na busca por uma razão suficiente. Assim, se todos os elementos dessa série tiverem que ser, necessariamente, tomados como condicionalmente necessários, uma razão suficiente, tal qual a visada pelo PRS, seria nela impossível. Essa série, tomada em conjunto como aquilo que existe sem ter a razão de sua existência em si própria, é o *mundo* e, devido a tal caráter, deve ser considerada como *contingente*.

Assim, percebemos um contraste entre a posição de Spinoza, de um lado, e a de Leibniz, de outro. Por um lado, o primeiro argumenta que o mundo atual é *necessariamente existente*, fazendo com que as perguntas “por que algo ao invés de nada?” e, por consequência, “por que desta forma ao invés de outra?”, sejam sem sentido, já que a não-existência do mundo é, por definição, contraditória; o segundo, por sua vez, argumenta que, devido ao fato de que nem todos os possíveis alcançam a existência, devemos concluir que a existência do mundo não é, como defende Spinoza, necessária, mas sim contingente. Assim, de acordo com Hirata,

Em oposição à posição necessitarista, a pergunta de por que existe alguma coisa em vez do nada só possui sentido a partir da suposição da contingência do mundo, da suposição de que da possibilidade não se segue necessariamente a existência, mas que, ao contrário, a passagem de uma à outra só ocorre a partir de razões que sejam suficientes. (HIRATA, 2017 [2012], p. 234)

Desse modo, temos que, nesta subseção, averiguar sob que condições o “contingente” pode ser considerado como tendo um *status* próprio – i.e., independente do influxo causal de molde necessitarista. No opúsculo *Da contingência [De contingentia]*, de 1686, Leibniz, opondo o contingente ao necessário, afirma que “contingente” é aquilo que nunca podemos considerar como existindo em virtude de sua própria possibilidade.<sup>69</sup> Como Leibniz, porém, considera que tudo se segue de maneira necessária de Deus, e este, por sua vez, *dada sua*

<sup>69</sup> Cf. LEIBNIZ, 1989a [1686], p. 28.

*natureza*, não poderia *não* ter escolhido o melhor dos mundos possíveis, poderíamos levantar a seguinte objeção:

Na medida em que, para Leibniz, a veracidade de uma proposição de fato está no fundamento do fato mesmo, sendo que é a noção completa das substâncias que constitui a causa de tudo o que lhes ocorre, torna-se extremamente difícil defender a contingência dos eventos do mundo, já que as proposições de fato, tanto como as de razão, são ou verdadeiras ou falsas, e isso antes da ocorrência do evento, determinando, assim parece, sua ocorrência de modo necessário. (HIRATA, 2017 [2012], p. 153)

Ou seja, apesar de, a princípio, termos uma distinção entre verdades *de fato* e *de razão* (cf. *Monadologia*, §32-6), essa distinção teria um caráter meramente ideal: do ponto de vista do intelecto humano, *finito*, as “verdades de fato” são contingentes devido à impossibilidade de percorrermos toda a série de razões que explicam a existência de um fato, assim como a inexistência de seu oposto; do ponto de vista divino, por outro lado, tal diferença não existiria, pois poderíamos ver como ambas, i.e., as verdades de razão e as de fato, possuem uma razão para serem *verdadeiras*, a saber, Deus. Este, não podendo, por sua vez, ser diferente do que é, torna as verdades de fato não contingentemente verdadeiras, mas *necessariamente* verdadeiras – de modo que seus opostos seriam, por definição, *impossíveis*.

Leibniz, segundo Hirata, para mostrar que a contingência é compatível com a *determinação completa* do valor de verdade das proposições de fato, argumenta que,

[...] uma vez que a causalidade dos fatos depende da veracidade da proposição, a solução tem de ser encontrada na própria natureza da verdade, à qual Leibniz logra considerar a diferença das proposições de fato e de razão, argumentando que aquelas, ao contrário destas, são indemonstráveis, já que sua análise é infinita. Contingentes são, então, todas as proposições que não são impossíveis em si mesmas (aquelas que são contraditórias ou inconcebíveis) nem necessárias (aquelas proposições cujos contrários são impensáveis). (HIRATA, 2017 [2012], p. 153)

Ou seja, a marca distintiva da *contingência* de uma verdade de fato não é a ausência de determinação do seu valor de verdade – ou, se preferirmos, nossa incapacidade de descobri-lo –, como argumentam Hobbes e Spinoza. Antes, devemos considerar como contingente o tipo de verdade cuja demonstração não pode ser resolvida exclusivamente por meio do princípio de contradição. Com efeito, Hirata afirma que, para Leibniz,

As proposições necessárias são aquelas que podem ser diretamente *derivadas* do princípio de contradição, por meio do qual se pode determinar que uma proposição que é contrária a uma proposição verdadeira é falsa e que, vice-versa, uma proposição que é contrária a uma que é falsa é verdadeira. Dessa forma, toda proposição que é contrária a uma que é absurda ou absolutamente falsa é absolutamente verdadeira, isto é, necessária. Desse modo, *necessário* não se define aqui primariamente como aquilo que sempre é e não poderia deixar de ser, mas indiretamente pelo *princípio de contradição*. Isso significa que a determinação do que é necessário é, neste primeiro momento, predominantemente lógica, embora as consequências ontológicas que disso

se seguem sejam da maior importância: são necessárias todas as proposições das quais se pode demonstrar que seu contrário implica contradição ou absurdo. (HIRATA, 2017 [2012], p. 159-60)

Com isso, Leibniz desvincula a “necessidade” – de modo análogo à “possibilidade” – da causalidade para considerá-la sob um novo prisma: o da *lógica*. É dessa maneira, afirma a comentadora, que Leibniz se afasta do necessitarismo de Hobbes e Spinoza, estabelecendo o campo da *possibilidade* como modalidade intermediária entre o *necessário* e o *impossível*: quando não conseguimos reduzir ao absurdo o oposto de uma verdade de fato, estamos diante de algo cuja existência é *contingente*. É isso, inclusive, que fica claro se considerarmos algumas passagens dos textos leibnizianos. No terceiro anexo à *Teodiceia*, por exemplo, intitulado *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra*<sup>70</sup> [*Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre*], Leibniz diz que,

[...] quando ao fazer a análise da verdade proposta, vemos que ela depende das verdades cujo contrário implica contradição, podemos dizer que ela é absolutamente necessária; mas quando, forçando a análise o tanto que te agrada, não soubéssemos jamais atingir tais elementos da verdade dada, seria preciso dizer que ela é contingente [...]. (LEIBNIZ, 2017b [1710], p. 463, §14)<sup>71</sup>

Assim, se por meio da análise não for possível atingir os elementos fundamentais da verdade – *demonstrando*, assim, a verdade da proposição em questão, devemos reconhecê-la como *contingente*. Para Leibniz, “verdades contingentes não podem ser reduzidas ao princípio de contradição; caso contrário, tudo seria necessário e nada seria possível a não ser aquilo que de fato alcança a existência” (LEIBNIZ, 1989a [1686], p. 28, tradução minha). Ou seja, se as verdades de fato pudessem ser demonstradas por meio da análise, elas não seriam, portanto, *de fato*, mas sim *de razão*. Com isso, a existência do contingente não seria contingente, mas sim *necessária*. Além disso, esse caráter *indemonstrável* do contingente é válido não só para o intelecto humano, mas também para o divino.<sup>72</sup> Apesar da verdade das proposições contingentes poder ser *conhecida* por Deus *a priori*, isso não significa que, do ponto de vista do entendimento divino, elas possam ser *demonstradas* por meio da análise. A impossibilidade de reduzi-las a identidades – ou, o que é o mesmo, reduzir suas contrárias ao absurdo – continua impossível mesmo que seja considerada pelo intelecto divino. Trata-se, de acordo com Hirata,

[...] de uma impossibilidade que não é meramente de fato, mas de direito. Isso quer dizer que não é em virtude da limitação do nosso entendimento que essas verdades

<sup>70</sup> A obra à qual Leibniz se refere é o livro *Sobre a origem do mal [De origine mali]* (1702), de William King (1650-1729), arcebispo de Dublin.

<sup>71</sup> Cf. também: *Monadologia*, §33 e §36; LEIBNIZ, 1989a [1686], p. 28 e 1989b [1679], p. 264-5.

<sup>72</sup> Essa é a razão pela qual Leibniz, em contraposição a Hobbes, pensa ser possível uma investigação racional dos atributos divinos: há, entre o nosso intelecto, finito, e o intelecto divino, infinito, um *campo lógico comum* formado pelas verdades eternas e necessárias (cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 206ss).

não podem ser demonstradas como aquelas da lógica e da geometria, pois mesmo Deus, que possui um entendimento infinito e que vê a conexão entre o sujeito e o predicado – caso contrário, não haveria a presciência divina –, não pode demonstrá-las, já que aqui demonstrar significa chegar ao fim da resolução, tornando a identidade da proposição explícita. Desse modo, sustentar que se possa alcançar o fim de uma série infinita é afirmar um absurdo, já que esse fim nem existe. (HIRATA, 2017 [2012], p. 160)

Para a comentadora, o *fundamento* da contingência das verdades de fato – e, portanto, da contingência *do* contingente – consiste em sua *indemonstrabilidade* (HIRATA, 2017 [2012], p. 161). O simples fato de demonstrar uma proposição contingente implica na perda de seu caráter contingencial, já que demonstraríamos, assim, a impossibilidade de seu contrário. Logo, se conseguíssemos demonstrar uma verdade de fato, ela não seria mais uma verdade de fato, e sim uma verdade de razão – e, de novo, cairíamos no spinozismo.

Para fundamentar a contingência das verdades de fato, entretanto, não basta considerarmos apenas sua *indemonstrabilidade*. Juntamente a ela temos que considerar também outro fator, a saber, que é no entendimento divino, região (e fundamento) dos possíveis em geral, que está fundada a *inteligibilidade* dos opostos das verdades de fato. Como vimos, o oposto de uma verdade de fato *permanece possível*, ainda que nunca seja o caso. Com isso, a possibilidade do possível não-realizado deve ter, por fundamento, um substrato, e essa função é atribuída ao entendimento divino.

Assim, podemos entender também de que maneira podemos interpretar, seguindo nisso a posição de Hirata, que o *princípio de contradição* não é nem um princípio que divide protagonismo com o PRS, nem um princípio ao qual o PRS se subordina como secundário. Pelo contrário, o princípio de contradição deve, antes, ser considerado como uma *aplicação restrita* do PRS. Para entender isso, temos que retomar, brevemente, o modo como o princípio de contradição atua na demonstração de uma verdade.

Como mostrei, tanto as verdades de razão quanto as de fato *possuem* uma razão para serem verdadeiras – caso contrário, algo seria sem razão. A diferença entre ambas não diz respeito, portanto, a terem ou não uma “razão suficiente”, mas sim em sua demonstrabilidade. As únicas verdades que podem ser demonstradas são aquelas sob o escopo do princípio de contradição, i.e., as *de razão*. As de fato, por outro lado, não podem ser demonstradas por meio desse expediente. Dessa maneira, temos um problema: temos um princípio que, apesar de ter uma jurisdição universal, é *ineficiente* para demonstrar verdades de fato – a saber, o *princípio de contradição*. Porém, exige-se uma “razão suficiente” não só das verdades de razão, como também das de fato. A solução de Leibniz, de acordo com Hirata, é postular o PRS para suprir a ineficiência do princípio de contradição no que diz respeito a certos tipos de verdade. Pois,

[...] embora o princípio de contradição valha para todas as proposições, inclusive para as de fato, estabelecendo que para toda proposição cabe um valor de verdade, por meio de sua aplicação não se pode estabelecer um valor de verdade determinado de nenhuma proposição contingente, já que proposições desse tipo não podem ser reduzidas à identidade nem ao absurdo. É por isso que Leibniz estabelece ao lado do princípio de contradição outro princípio que fundamenta nossos raciocínios: o princípio de razão suficiente, que deve fundamentar nossos raciocínios que dizem respeito às verdades contingentes. (HIRATA, 2017 [2012], p. 163)

Assim, Leibniz, de acordo com Hirata, considera que o princípio de contradição, apesar de condição universal da verdade, o é apenas como *condição negativa* – antecipando a tese que Kant defenderia na *Crítica da razão pura* cerca de meio século depois (cf. B190) –, de modo que, dada a exigência de razão suficiente do PRS, a razão de algumas verdades pode ser demonstrada por meio de uma aplicação restrita desse princípio, fazendo com que o princípio de contradição deva ser considerado antes como corolário do PRS do que como um princípio fundamental do sistema leibniziano.<sup>73</sup>

Dito isso, podemos compreender de que forma a contingência do contingente se relaciona com o PRS. Para isso, temos que entender de que modo o contingente *frustra* a exigência do PRS. Aqui é importante lembrar que, para Leibniz, *nada é sem razão*, logo, o contingente também não o pode ser. O “princípio de razão”, comenta Hirata, enquanto princípio de *fundamentação e justificação* das verdades contingentes, é estabelecido pelo reconhecimento de que as determinações existenciais poderiam ter sido *outras*. Assim, a “razão suficiente” deve dar conta do contingente, justificando sua existência em detrimento de outras sem, contudo, *excluir* a possibilidade das coisas serem diferentes do que são (HIRATA, 2017 [2012], p. 165). Desse modo, se o que de fato existe pode, de alguma maneira, ser considerado *necessário*, i.e., como tendo uma razão *a priori* para ser ao invés de não ser, tal necessidade só poderia ser considerada uma *necessidade por hipótese*, e não uma *absoluta*.

A diferença entre uma necessidade por hipótese e outra absoluta, como já comentei nas seções sobre Hobbes e Spinoza, é a diferença entre uma necessidade externa e outra, por sua vez, interna. Marta de Mendonça, em *Sentidos da necessidade em Leibniz*, comenta que “a

<sup>73</sup> Isso, inclusive, resolveria problemas de interpretação de algumas passagens de Leibniz (sobre esses problemas, cf. SLEIGH, 1983). Leibniz considera que, *sem o PRS*, não poderíamos provar a existência de Deus, nem muito menos outras teses importantes para sua teodiceia (cf. segunda carta de Leibniz a Clarke, §1, quinta carta, §126, o §44 da *Teodiceia* e também *Novos ensaios*, II, xxi.). Se considerarmos o princípio de contradição como *superior* ou *igual* em importância ao PRS, fica realmente difícil interpretar essas passagens. No primeiro caso, elas não fariam sentido, já que não seria pelo PRS que demonstraríamos a existência de Deus, mas sim pelo princípio de contradição. Já no segundo, teríamos que complementar o que Leibniz diz da seguinte maneira: “sem o PRS, não poderíamos provar a existência de Deus *a partir de suas criaturas*”, estabelecendo, dessa forma, uma espécie de argumento cosmológico. Porém, se interpretarmos que o princípio de contradição é uma *aplicação restrita* do PRS, o problema desaparece, já que, ao utilizar o princípio de contradição para demonstrar, *a priori*, a existência de Deus, estaríamos empreendendo tal demonstração por meio do PRS.



distinção entre necessidade absoluta e necessidade hipotética corresponde de algum modo à distinção entre necessário por si e necessário por outro, se se tiver em conta que o necessário por si é necessário incondicionalmente e o necessário por outro o é condicionalmente” (MENDONÇA, 2005, p. 58). Uma necessidade interna, portanto, sendo aquela que contém *em si* sua própria condição, é aquela que pode ser demonstrada, na análise, por meio do princípio de contradição. Nesse sentido, Leibniz afirma que

[...] a *verdade necessária* é aquela cujo contrário é impossível ou implica contradição. Porém, essa verdade, que estabelece que amanhã eu irei escrever, não é dessa natureza, logo, não é necessária. Mas supondo que Deus a prevê, é necessário que ela aconteça; isto é, a consequência é necessária, a saber, que ela exista, já que foi prevista, pois Deus é infalível; é isso que é chamado de uma *necessidade hipotética*. (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 157, I, §37)

A necessidade hipotética de um contingente, portanto, é aquela que satisfaz dois requisitos: i) a verdade de fato em questão não é *em si* necessária, i.e., não é absolutamente necessária, e ii) tal verdade é necessária se e somente se a condição que a condiciona for o caso. Caso tais requisitos não sejam satisfeitos, se trata não de uma necessidade por hipótese, mas sim de uma necessidade absoluta.<sup>74</sup>

Outra forma de compreender essa diferença aparece no já citado *Da contingência*. Nesse opúsculo Leibniz diz:

Assim, embora possa-se admitir que é necessário que Deus escolha o melhor, ou que o melhor é necessário, não se segue que o que é escolhido é necessário, já que não há demonstração de que o que foi escolhido é o melhor. E aqui a distinção entre a necessidade da consequência [*necessitas consequentiae*] e a necessidade do consequente [*necessitas consequentis*] é de algum modo relevante; afinal, a proposição em questão diz respeito a uma necessidade da consequência, não do consequente, porque ela só é necessária se garantirmos a hipótese de que o melhor é necessariamente escolhido. (LEIBNIZ, 1989a [1686], p. 30, tradução minha)

Ou seja, se a razão do contingente existir não pode ser encontrada *no próprio* contingente, uma vez que tal análise tende ao infinito, sua razão deve ser *externa* a ele – ele, portanto, só é necessário *por meio* de sua condição. Desse modo, se o contingente atualizado por Deus tem seu valor de verdade determinado, tal determinação se dá por meio de uma *necessidade por hipótese*, e não uma necessidade absoluta. Além disso, como o trecho acima citado indica, esta diferença pode ser compreendida também como aquela que há entre a *necessidade da consequência*, de um lado, e a *necessidade do consequente*, de outro. Para Mendonça,

<sup>74</sup> A relação é inversamente proporcional da seguinte maneira: i’) se a verdade de fato em questão for *em si* necessária, ela é *incondicionalmente* necessária. Se, portanto, ela for incondicionalmente necessária, isso significa que, também, ii’) sua necessidade independe de condições mais fundamentais diferentes dela própria.

O próprio desta classificação é que ela se coloca e se estabelece no âmbito de uma inferência, distinguindo-se a necessidade da própria inferência, necessidade que se poderia chamar formal ou lógica, e a necessidade do inferido ou da conclusão, ou distinguindo a necessidade da argumentação da necessidade própria do que se concluiu de forma necessária. (MENDONÇA, 2005, p. 64)

Ou seja, há uma diferença entre a necessidade *da relação*, de um lado, e, de outro, a necessidade *da coisa* que assume a função de conseqüente.<sup>75</sup> Do lado da necessidade da relação, temos a necessidade de que, se  $\alpha$  for o caso, segue-se *necessariamente*  $\beta$ . Já do lado da necessidade do conseqüente, temos simplesmente *necessariamente*  $\beta$ , sem que, para tal necessidade, um antecedente deva ser assumido como hipótese. Esse é, como vimos, o caso da filosofia de Spinoza, onde  $\beta$ , como “necessário”, é tanto “Deus” quanto “mundo”. Leibniz, por sua vez, argumenta que nada em  $\beta$  (o mundo) indica sua necessidade e que, caso sua necessidade seja o caso, ela só o é por meio de  $\alpha$  (Deus). Ou seja, se a razão do contingente existir não pode ser encontrada *no próprio* contingente, uma vez que tal análise tende ao infinito, sua razão deve ser *externa* a ele. Desse modo, se uma proposição correspondente ao contingente atualizado por Deus tem seu valor de verdade determinado, tal determinação se dá por meio de uma *necessidade por hipótese*, e não por meio de uma necessidade absoluta – que, nesse caso, seria equivalente a afirmar que o contingente não é, então, um “contingente”.

Poderíamos, portanto, interpretar essa relação da seguinte maneira: a análise das proposições absolutamente necessárias, como vimos, parece indicar não só que a verdade de tal enunciado pode ser demonstrada, mas que seria absolutamente impossível pôr o predicado oposto com relação ao sujeito. A razão da necessidade seria, portanto, interna, *incondicionada*. Com relação à necessidade por hipótese, por sua vez, poderíamos dizer que a impossibilidade de se pôr determinado predicado com relação a um sujeito qualquer depende de uma condição: Deus.<sup>76</sup> Assim, é apenas se a condição “Deus” for dada que, *necessariamente*, segue-se o melhor dos mundos possíveis como efeito.

Isso posto, poderíamos dizer que o “contingente” é i) aquilo cuja verdade de fato correspondente *não pode* ser demonstrada por meio da análise, dada sua infinita complexidade, e ii) que ele existe necessariamente *apenas* por meio de sua condição. É nesse sentido que podemos entender por que Russell afirma que, apesar de ser metafisicamente necessário que o contingente seja infinitamente complexo (ou seja, que sua análise tenda ao infinito), o que

<sup>75</sup> Mendonça chega, inclusive, a afirmar que essa é uma diferença entre uma necessidade *de dicto* e outra *de re*: “a necessidade da consequência refere-se à correção da inferência; a necessidade do conseqüente remete para o conteúdo inferido no raciocínio. A primeira é uma necessidade *de dicto* e aplica-se à totalidade do raciocínio, sendo-lhe exterior. A necessidade do conseqüente é uma necessidade *de re* e remete para a modalidade própria do conteúdo concluído, ou do acontecimento que na conclusão se enuncia” (MENDONÇA, 2005, p. 64-5).

<sup>76</sup> Cf. LACERDA, 2004b, p. 93, *nf.* 37.

caracteriza a contingência não é apenas a infinita complexidade, mas também a *existência*. O “contingente” é *o possível*, também infinitamente complexo, *que existe* (RUSSELL, 1968 [1900], p. 63).

A infinita complexidade – ou, também, a indemonstrabilidade, conforme argumenta Hirata – apesar de ser *condição necessária* para estabelecermos a contingência, não é, por si própria, *suficiente* para tal. A infinita complexidade do contingente, como vimos, deve respeitar duas cláusulas: i) não devemos poder, por meio da *análise*, completar a demonstração da verdade de proposições contingentes, i.e., de proposições que dizem respeito a  *fatos* ou à *existência*; e, ii) é também necessário que consideremos que a *inteligibilidade* dos possíveis não realizados, opostos àqueles realmente existentes, esteja fundada no entendimento divino, garantindo assim sua *realidade*, e não apenas sua *idealidade*. Essas duas cláusulas, por sua vez, nos lançam necessariamente para a segunda condição que, aliada à infinita complexidade, explica a contingencialidade do contingente: o fato da *existência* não poder ser considerada um predicado, i.e., algo que acrescentaria uma determinação ao conceito completo de determinada coisa.

A título de redução, suponhamos que a existência deva ser contada entre os predicados pensados no conceito completo de determinada coisa. Suponhamos, ainda, um fato qualquer, por exemplo, o fato de Platão (*ca.* 428 a.C./348 a.C.) ter as costas largas (fato que, inclusive, supostamente explica seu nome). Se esse fato for o caso, i.e., se a proposição “Platão tem as costas largas” for verdadeira, temos ainda que decidir se ela é *necessariamente* verdadeira, ou apenas *contingentemente*. Se, na análise do fato em questão, ou melhor, do conceito completo de “Platão”, descobrirmos não apenas que o predicado “ter as costas largas” está nele contido, mas também o predicado “existência”, teríamos que concluir que, dado o fato de que todo predicado pertence necessariamente à possibilidade completa do sujeito em questão, a existência, sendo um desses predicados, pertenceria *também* necessariamente a esse Platão possível. Logo, esse Platão não poderia *não existir*, de modo que, igualmente, deveríamos considerar *impossível* que outro Platão tivesse existido (um, por exemplo, que tivesse sido negligente com a busca pelo corpo ideal e tivesse, portanto, tido as costas finas). Isso, porém, é exatamente o que argumenta o spinozismo: se a existência se liga necessariamente àquilo que existe, não somente o que existe *existe necessariamente*, como aquilo que não existe *não é*, por conseguinte, *possível*. Além disso, se a existência for considerada um predicado, a verdade da proposição em questão não seria mais indemonstrável, nem, portanto, infinitamente complexa, já que, por meio da análise do conceito desse Platão em questão, seríamos capazes de descobrir a razão de sua existência.

Além disso, se argumento em favor da tese de que tanto a *infinita complexidade* quanto o *caráter não-predicativo da existência* devem ser considerados condições necessárias (e, em conjunto, *suficientes*) da contingência do contingente, isso se dá pela seguinte razão: sem a infinita complexidade, a necessidade de uma *condição externa* para tornar efetiva a existência de determinado possível seria completamente desprovida de sentido. As verdades de razão, em Leibniz, não dizem respeito a *coisas*, mas a *relações entre ideias*, se me for permitida essa terminologia. Conceitos matemáticos, por exemplo, não são *objetos reais*, mas *formas* de objeto, ou a forma da relação que pode ser idealmente considerada entre eles. Assim, a única classe de conceitos que *demandam* a determinação de sua existência ou inexistência é a dos possíveis infinitamente complexos. Logo, sem a infinita complexidade, não haveria nada de *existente*, já que é apenas o infinitamente complexo que pode vir ou não à existência.

Desse modo, se não tratarmos a existência como um elemento não-predicativo, a diferença entre verdades de razão, de um lado, e de fato, de outro, colapsaria, do mesmo modo como, no spinozismo, a diferença entre o possível e o necessário também colapsa. A única maneira, portanto, de garantir a contingência do contingente, i.e., de fundamentar tal contingência, é garantindo não apenas a infinita complexidade, mas também, aliada a ela, o fato da “existência” não poder ser contada como um predicado.<sup>77</sup>

O contingente, desse modo, é aquele possível *que existe* mas que, por não poder contar a *existência* entre seus predicados, poderia, também, *não existir*. A consideração do caráter não-predicativo da *existência* é importante porque o *status* dos possíveis que não existem, em contraposição ao contingente que existe, é, devido a ela, *exatamente o oposto* do contingente: é o possível *que não existe* mas que, por não poder contar a *inexistência* entre seus predicados, poderia, também, *existir*. No *Da liberdade e da necessidade*<sup>78</sup> [*De libertate et necessitate*], escrito em algum momento entre 1680 e 1684, após afirmar que as coisas *permanecem possíveis*, mesmo que Deus não as escolha, Leibniz diz o seguinte:

Eu concedo que tal coisa permanece possível em sua natureza, mesmo se ela não for possível no que diz respeito à vontade divina, já que definimos como em sua natureza possível qualquer coisa que, em si mesma, não implique contradição, mesmo que sua coexistência com Deus possa, **em certo sentido**, implicar contradição. (LEIBNIZ, 1989c [1680-4], p. 21, grifo meu, tradução minha)

Ou seja, do mesmo modo como o *consequente*, i.e., aquilo que existe de maneira contingente, não pode ser considerado “absolutamente necessário”, mas apenas

<sup>77</sup> Voltarei a esse tema, em detalhes, no terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>78</sup> Traduzi o título a partir do original em latim, *De libertate et necessitate* (cf. A VI 4:1444). Na edição utilizada para este trabalho o título aparece como *On freedom and possibility* (cf. LEIBNIZ, 1989c, p. 19).

“hipoteticamente necessário”, aquilo que não existe não deixa, por isso, de ser em si possível. A impossibilidade que diz respeito ao possível não realizado não diz respeito à sua estrutura conceitual interna, mas à sua coexistência com Deus; ou seja, o *modo* pelo qual podemos dizer que o que não existe é “impossível” é este: *dado Deus, segue-se que tais e tais coisas nunca existirão*. Logo, não estamos autorizados a dizer que a existência dessa coisa é absolutamente impossível, mas apenas *hipoteticamente impossível*.

Portanto, o contingente é aquele possível que, se existe, existe de maneira condicionada – i.e., existe por meio de sua condição. *Mutatis mutandis*, a existência do possível que não existe não é contraditória em si, mas também por meio de uma condição. Desse modo, a existência ou inexistência de determinado possível não pode ser derivada analiticamente do próprio possível em questão. Com efeito, sendo uma ou outra sempre condicionada, *ad infinitum*, na série de condições subordinadas, não podemos, exclusivamente por meio da análise do contingente, encontrar sua razão suficiente – e não só isso: a própria contingência do contingente indica que, em seu âmbito, uma razão suficiente *não seria*, sob hipótese alguma, *possível*.

### 1.1.3.3 Necessidade e autossuficiência

Como vimos, o contingente se relaciona com a *razão suficiente* apenas de forma negativa: ele, sendo aquilo que, por definição, não possui em si a razão de sua existência, remete a um outro que, se também contingente, por definição, força o regresso ao infinito. Assim, a única forma de assegurar a possibilidade de uma “razão suficiente” é vinculando-a não ao contingente, mas sim ao seu oposto: o *necessário*.

Esse problema poderia ser, segundo Blumenfeld, exposto da seguinte maneira:

Alguns acreditam que o princípio de razão suficiente envolve uma incoerente concepção de explicação. Na visão deles, podemos explicar algo apenas se apelarmos a outra coisa. Assim, devemos explicar o porquê da água ter fervido pela referência ao fogo que a aquece, ou o porquê do teto ter desabado pela menção ao objeto excepcionalmente pesado que caiu sobre ele, mas em nenhum caso faria sentido dizer que algo explica a si próprio. (BLUMENFELD, 1996, p. 372, tradução minha)

Leibniz, como vimos, não discorda disso. Entretanto, como também vimos, esse procedimento não é o que configura o PRS, mas apenas sua aplicação no nível físico, i.e., o *princípio de causalidade*. Uma razão suficiente, tal qual exigida pelo PRS, acrescenta Blumenfeld, deve ser uma do tipo que recorre a algo que se *autoexplique*. Se, como vimos no caso hobbesiano, só houvesse seres contingentes, esse tipo de razão seria, de fato, absurda.

Porém, se sairmos do âmbito do contingente, podemos *pensar* algo que possa satisfazer a demanda do PRS.

Para compreendermos por qual motivo uma *razão suficiente* deve ser uma razão que se autoexplique, devemos retomar a distinção já apresentada entre “razão parcial” e “razão suficiente”. Leibniz afirma, como vimos, que pode haver uma razão para cada um dos membros da série sem que, com isso, haja uma razão suficiente para a própria série. Isso se deve ao fato de que ele distingue entre “uma razão” e “uma razão *suficiente*”. A presença de uma razão ou “causa contingente”, para cada elemento da série, não explica por que a série existe nem, portanto, fornece uma razão suficiente para qualquer coisa que seja (*cf.* BLUMENFELD, 1996, p. 373).

Essa relação entre o PRS e a necessidade de superar o regresso ao infinito, de modo a fundamentar a realidade, é um dos principais problemas da história da filosofia.<sup>79</sup> Após apresentar o *trilema de Münchhausen* (ou Agripa<sup>80</sup>), Albert afirma que uma forma de encerrar a busca por razões de forma inteligível seria esta: para fugir tanto do regresso ao infinito, quanto do círculo vicioso, temos que considerar um *ponto de parada* para a busca por razões. Esse ponto, porém, não pode ser arbitrário: ele teria que ser, de certa maneira, “autoevidente” ou “autossuficiente” (ALBERT, 1973 [1968], p. 26-7). Adaptando a análise do trilema para os conceitos presentes na filosofia de Leibniz, poderíamos pensar da seguinte maneira: no caso do *contingente*, teríamos a seguinte situação: um fato não pode justificar-se suficientemente apenas por meio de sua causa, já que ela também necessita de justificação. Se buscarmos uma causa para a causa, e assim *ad infinitum*, não resolvemos o problema, pois caímos num regresso ao infinito; porém, se justificássemos a causa do fato em questão com o próprio fato, numa espécie de saída teleológica, também não resolveríamos o problema, já que a justificariamos com aquilo que ela deveria justificar e, portanto, cairíamos num círculo vicioso. A saída que nos restaria, assim, seria interromper o regresso, mas para isso precisaríamos de algo *autoevidente*. No âmbito das coisas contingentes isso, porém, seria impossível, já que a própria noção de “contingente” indica que o fato em questão é algo que não contém em si sua própria explicação.

<sup>79</sup> Apresentei esse problema de maneira mais profunda em MEOTTI, 2020b.

<sup>80</sup> O “trilema de Agripa” pode ser encontrado nas *Hipotiposes pirrônicas*, de Sexto Empírico – mais precisamente, em HP I: 165-9. Contudo, a caracterização desses três “modos” de Agripa como “trilema de Agripa” não está presente em Sexto Empírico, sendo posterior ao filósofo clássico. Os três modos, que são o segundo, o quarto e o quinto, são apresentados de forma desorganizada, juntamente com os outros dois modos de Agripa, que não têm relação direta com os três modos do trilema. Feita essa ressalva, podemos nos referir ao trilema de Agripa, presente nas *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico, sem cometer o equívoco de atribuir o “trilema” a Agripa ou Sexto.

A solução para esse impasse consiste em considerar um objeto num âmbito em que possamos pensar uma “necessidade absoluta” – âmbito esse que seria, portanto, *transcendente* à série condicionada –, de modo que possamos, assim, evitar os problemas do trilema de Münchhausen-Agripa. Com um fundamento autoevidente, portanto, estaríamos dispostos “[...] a suspender o regresso da fundamentação em um determinado ponto e, também, a suspender o postulado de fundamentação enquanto consideramos esse o ponto arquimédico do conhecimento” (ALBERT, 1973 [1968], p. 27, tradução minha). Esse “ponto arquimédico”, acrescenta Albert logo em seguida, seria equivalente ao que os filósofos chamam de *causa sui* – causa de si próprio –, que é introduzida na série de modo que possamos suspender a busca pelas condições numa que dispensa a busca por outras mais elevadas.<sup>81</sup>

Não obstante, opondo-se à introdução de uma *causa sui*, Albert argumenta o seguinte:

Mas se uma convicção ou enunciado, que não é por si fundamentável, mas que deve contribuir para fundamentar todos os demais e se propõe como seguro, embora tudo possa pôr-se, por princípio, em dúvida – e ela também –, uma afirmação cuja *verdade* é certa e que, por isso, *não requer fundamentação*, um *dogma*, então nossa terceira possibilidade se mostra como aquilo que nem se queria nem se poderia esperar na solução do problema da fundamentação: uma fundamentação por meio do *recurso a um dogma*. (ALBERT, 1973 [1968], p. 27, tradução minha).

Ou seja, Albert considera que a parada arbitrária não pode servir como justificação, pois ela é como que um “recurso a um dogma”, que é justamente o contrário do que buscamos.

No que diz respeito à autossuficiência de algo no âmbito contingente, a crítica de Albert faz sentido.<sup>82</sup> No âmbito transcendente, contudo, podemos *pensar* em algo cuja razão de existir esteja contida em seu próprio conceito. Para Leibniz, portanto, o que devemos fazer é não apenas mostrar que o conceito ou ideia de tal ser é *possível*, mas que sua existência se segue *necessariamente* desse conceito.

É nesse sentido, inclusive, que discordo de Albert: ele argumenta que toda defesa de um “fato bruto” autoevidente é uma desculpa para abandonar o PRS na investigação (ALBERT, 1973 [1968], p. 28).<sup>83</sup> Eu, por outro lado, penso o seguinte: entre várias alternativas *igualmente*

<sup>81</sup> Albert afirma, inclusive, que o trilema de Münchhausen (ou Agripa) *só se torna um problema* quando nos comprometemos com um “ponto arquimédico” do conhecimento – ou, em outras palavras, quando buscamos uma *razão suficiente* (ALBERT, 1973 [1968], p. 58).

<sup>82</sup> Esse problema não só da insuficiência do contingente, como também de sua pluralidade, é amplamente discutido já na antiguidade por Sexto Empírico (*cf.* HP I: 114-23). Quando buscamos explicar um fenômeno por meio de outro, devido à sua pluralidade, temos que recorrer a um *critério* que justifique a escolha de um em detrimento dos demais. Esse critério, porém, não pode ser outro fenômeno – caso contrário, estaríamos caindo, inevitavelmente, num dos três modos do trilema de Münchhausen-Agripa. É claro que a discussão de Sexto, em torno desse problema, envolve outros elementos – como a possibilidade de explicar os objetos dos sentidos (fenômenos) por meio de objetos do pensamento, tentativa essa que, segundo Sexto, também termina por, inevitavelmente, cair no trilema (*cf.* HP I: 171-3). Tal análise, porém, foge do escopo deste trabalho – por isso, apenas indico o que escrevi em MEOTTI, 2020b.

<sup>83</sup> Ou, como diz Jim Holt, “jogar a toalha” (HOLT, 2013 [2012], p. 13).

possíveis, há de fato *arbitrariedade* se escolhermos uma ao invés de outra – caso que ocorre no âmbito das coisas contingentes.

Porém, em contraposição aos contingentes, que não só devido à possibilidade de seus opostos, como também à sua pluralidade, não podem preencher a condição necessária para que sejam considerados “razão suficiente”, Leibniz argumenta que a razão última das coisas deve ser não só autossuficiente, mas também *única*.<sup>84</sup> Assim, se pudermos mostrar que há apenas *um único ser* necessário, que deve ser pensado como transcendente à série que fundamenta, e cujo conceito pode satisfazer a demanda de razão suficiente, então o problema não é a arbitrariedade, mas sim conseguir provar que tal ser existe *fora da ideia* que dele temos. Dessa forma, conseguiríamos fornecer uma possível resposta ao problema que Sexto Empírico aponta com relação ao “modo hipotético” do trilema de Agripa. Após mostrar como os modos do regresso ao infinito e do círculo vicioso não podem encerrar a busca por razões, Sexto investiga se, no que diz respeito à parada arbitrária, isso seria possível:

Se, para evitar isso, nosso interlocutor alega assumir algo por meio de uma concessão e sem prova para provar o que vem em seguida, então o modo hipotético é trazido e, então, não nos resta saída. Pois se ele for convincente quando levanta sua hipótese, nós continuaremos hipotetizando o oposto e não seremos menos convincentes. Se, por outro lado, ele hipotetizar algo verdadeiro, ele tal torna suspeito por tomá-lo como hipótese ao invés de estabelecê-lo; ao passo que se for falso, o fundamento do que ele está tentando estabelecer será podre. Novamente, se hipotetizar algo alcança qualquer coisa na direção de tornar um objeto convincente, por que não hipotetizar o próprio objeto sob investigação ao invés de outro que, por sua vez, é suposto para estabelecer o objeto sobre o qual estamos discutindo? Se é absurdo hipotetizar o objeto sob investigação, será também absurdo hipotetizar o que é superior a ele. (SEXTO EMPÍRICO, 2000 [ca. 190 d.C.], p. 42, HP I: 173, tradução minha)

Sexto teria razão, segundo Leibniz, em afirmar que é absurdo assumir um contingente como hipótese para explicar os demais de forma definitiva, já que nos faltam critérios para tal. Porém, ele discordaria de Sexto com relação ao segundo recurso: o de recorrer a algo de uma ordem *superior* para explicá-lo. Se considerarmos que um “objeto do pensamento” é equivalente a um *conceito* ou *ideia*, é fato que, para Leibniz – assim como para Spinoza e Descartes – existe um, e apenas *um único* conceito que poderia satisfazer à demanda de razão: o conceito daquele ser que seria autofundante, i.e., Deus. Desse modo, evitaríamos o círculo vicioso e o regresso ao infinito, e o modo hipotético não careceria de fundamento, já que não haveria *outra alternativa* que nos obrigasse a relativizar a hipótese. Em outras palavras, o sistema de Leibniz nos autorizaria à seguinte conclusão: não podemos assumir nada no mundo, muito menos o próprio mundo enquanto um todo, como hipótese, já que existem outros mundos

---

<sup>84</sup> Cf. LEIBNIZ, 1992d.



igualmente possíveis. Deus, porém, pode ser assumido como hipótese, já que não há nem como haver outro Deus, nem como Deus não existir – já que ele existiria, assim se supõe, em virtude de sua própria essência ou definição.<sup>85</sup>

Assim, podemos entender por qual razão, em diversos textos, Leibniz afirma que apenas Deus possui as notas características daquilo que é pensado por meio do conceito que satisfaz a exigência de razão suficiente. No prefácio à *Teodiceia*, Leibniz afirma que Deus é a razão suprema das coisas<sup>86</sup> e, mais à frente, no primeiro livro dessa mesma obra, Leibniz afirma, de forma semelhante, que

*Deus é a razão primeira das coisas: pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada nelas que torne a sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, podiam receber totalmente outros movimentos e figuras, e em uma outra ordem. Então, é preciso procurar a razão da existência do mundo, que é a completa reunião das coisas contingentes, e é preciso procurá-la na substância que traz em si mesma a razão de sua existência, a qual, portanto, é necessária e eterna. (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 137, I, §7)<sup>87</sup>*

Esse raciocínio capta, em essência, a investigação a que somos forçados tão logo aceitemos a exigência de razão suficiente como *legítima*. Remetendo a Leibniz – mais precisamente ao *raciocínio cosmológico* engendrado pelo PRS –, Jim Holt diz:

O universo é contingente. Poderia não ter existido. Considerando-se que existe, deve haver uma explicação. Deve ter sido gerado por algum outro ser. Suponhamos que também esse ser seja contingente. Também deverá haver, dessa forma, uma explicação para a existência dele. E assim por diante. Só que ou essa cadeia explicativa chega ao fim em algum momento ou não. Se de fato chega a um fim, o último ser na cadeia só pode ser autoexplicativo. Se ela prossegue *ad infinitum*, o que precisa de uma explicação é toda a cadeia de seres. Ela deve ter sido causada por algum ser de fora da cadeia. Portanto, a existência *desse* ser é que deve ser autoexplicativa. Em qualquer caso, a existência de um mundo contingente deve ser explicada em última análise por algo cuja existência seja autoexplicativa. (HOLT, 2013 [2012], p. 120)

A autossuficiência da razão suficiente é tão emblemática que Leibniz chega, no §20 de sua quarta carta a Clarke, a dizer que “Deus não é jamais determinado pelas coisas externas, mas sempre por aquilo que está nele, por seus conhecimentos, antes da existência de qualquer coisa fora dele” (LEIBNIZ, 1974a [1715-16], p. 420).<sup>88</sup> Deus, assim, contrariamente à tese defendida por Descartes, não pode ser um ser que é a razão pela qual *não precisa* de razão para existir. Ele deve, de maneira positiva, ser considerado como o ser que tem, em si, a razão de

<sup>85</sup> É óbvio que a objeção cética, aqui, seria a seguinte: como explicar algo evidente (o contingente, objeto dos sentidos) por meio de algo *indireto*, não-evidente (o conceito de Deus)? Esse problema, como abordaremos no decorrer deste trabalho, envolve uma necessária análise das condições e limites das nossas faculdades cognitivas. Quanto à objeção cética a que me referi, cf. HP II: 7-9 e também 92-5.

<sup>86</sup> É o que Leibniz afirma também nos *Novos ensaios* (IV, iii).

<sup>87</sup> Cf. também *Monadologia*, §38.

<sup>88</sup> Cf. também o §72 da quinta carta de Leibniz a Clarke, assim como o §228 da *Teodiceia*.

sua existência, i.e., ele é o ser que, autodeterminado e autocondicionado, existe em virtude de sua *própria* possibilidade.

No opúsculo intitulado *Uma definição de Deus, ou, de um ser independente* [*Definitio Dei seu entis a se*], de 1676, Leibniz afirma que “Deus é um ser de cuja possibilidade (ou de cuja essência) segue-se sua existência. Se um Deus definido dessa maneira é possível, segue-se que ele existe” (LEIBNIZ, 1992b [1676], p. 105, tradução minha).<sup>89</sup> Essa definição, a princípio meramente *nominal*, afirma portanto que Deus, *se* possível, deve ser considerado existente. Essa é a marca característica do que Leibniz chama de “um ser independente”, já que ele é o *mesmo ser* que aquele para o qual existir é essencial, ou que existe por meio de sua própria essência. Assim,

[...] um ser necessário é o mesmo que um ser de cuja essência a existência se segue. Pois um ser necessário é aquele que necessariamente existe, de modo que sua não existência implicaria contradição e conflitaria com o conceito ou essência desse ser. Assim, a existência pertence ao seu conceito ou essência. (LEIBNIZ, 1992b [1676], p. 107, tradução minha)<sup>90</sup>

A necessidade absoluta daquilo que é absolutamente necessário, portanto, é a única condição que pode satisfazer a demanda de autossuficiência da razão suficiente. Uma razão que seja razão de si própria só pode o ser se contiver *em si* própria o fundamento de sua existência. A única forma da existência de Deus, portanto, ser *absolutamente necessária*, é se sua inexistência for *absolutamente impossível*.

#### 1.1.3.4 A tese da razão suficiente extramundana: a quebra da equipolência causal

Como vimos, a análise da contingência do contingente, diante da exigência de razão suficiente, nos põe o seguinte dilema: caso aceitemos que o âmbito contingente é o único possível, uma razão suficiente seria, por definição, impossível; logo, o universo, nesse caso, deveria ser considerado como *sem razão*. Por outro lado, se a exigência do PRS for *legítima*, devemos reconhecer, obrigatoriamente, ou que o contingente não é, como tomamos de início, “contingente”, ou que ele não é o único âmbito possível, sendo possível também, desse modo,

<sup>89</sup> Em seguida, Leibniz afirma que “é o mesmo para a existência seguir-se da possibilidade de algo como é para ela seguir-se da essência de algo” (LEIBNIZ, 1992b [1676], p. 105, tradução minha). Aqui Leibniz não fala sobre isso, mas a *possibilidade* que pode ser considerada equivalente à *essência* é a “possibilidade real”, e não uma meramente “nominal”. Porém, o objetivo desta subseção não é analisar a prova *a priori* da existência de Deus, mas apenas o fato de que Deus, para ser autossuficiente, deve conter em si próprio o fundamento de sua existência. Assim, não tratarei agora da prova propriamente dita, reservando, no terceiro capítulo desta dissertação, um amplo espaço para essa discussão.

<sup>90</sup> Cf. também LEIBNIZ, 1989a [1686], p. 28.

um âmbito para além dele – i.e., *transcendente*; se aceitarmos que o contingente não é, de fato, contingente, mas necessário, temos que explicar por que razão o universo é desta forma e não de outra reconhecendo que não há, de fato, outra possibilidade. Essa alternativa contra-intuitiva, como vimos, é a tese de Spinoza que, como também vimos, não resolve o problema se a direção da análise partir da série de modos finitos para a substância primeira. Esse problema só se “resolve” se, de início, tomarmos a substância como premissa e dela derivarmos a modalidade dos modos. Essa substância, porém, se for tal como argumenta Spinoza, resolve o problema tanto quanto a afirmação de que a totalidade de coisas no mundo é razão suficiente de si mesma, de modo que o problema permanece, a rigor, no mesmo lugar.

A solução leibniziana, portanto, consiste em reconhecer que nem um contingente – ou “condicionado” – isolado, como quer Hobbes, nem a série contingente tomada como um todo, como quer Spinoza, podem fornecer a razão suficiente que buscamos. A partir disso, somos obrigados ou a reconhecer que o universo é sem razão, ou, reconhecendo como legítima a exigência do PRS, a continuar nossa investigação hipostasiando um âmbito no qual tal razão suficiente seja possível.

Isso, porém, gera um problema sério para o sistema de Leibniz: qual é a conexão causal entre Deus, *incondicionado*, e a série contingente, i.e., *condicionada*? Como conectamos um ser transcendente a uma série em que todas as causas devem, por definição, ser contingentes e físicas? Se esse ser, ao contrário da série que condiciona, contém em si os *possíveis não realizados*, não seria ele *maior e mais perfeito* do que a série de coisas, *menos perfeita que ele*, que ele decide atualizar?

Para compreender de que modo isso configura um problema para o sistema leibniziano, devemos entender de que modo a equipolência entre causa e efeito tem uma, e apenas uma, exceção: a relação entre Deus e o mundo.

Lembremos, brevemente, como funciona o influxo causal no pensamento de Leibniz. Em um opúsculo intitulado *Uma série de maravilhosas demonstrações sobre o universo* [*Catena mirabilium demonstratiorum de summa rerum*], de 1676, Leibniz afirma que “*não há nada sem uma causa, uma vez que não há nada sem todos os requisitos para sua existência*” (LEIBNIZ, 1992a [1676], p. 107, tradução minha). Ou seja, assim como Hobbes – e, em certa medida, Spinoza –, Leibniz também identifica a causalidade da *causa* com a reunião dos *requisitos* para a efetivação ou produção do efeito. Ainda nesse opúsculo, acrescenta Leibniz que “*o efeito inteiro é equipolente à causa completa*, uma vez que deve haver certa igualdade entre a causa e o efeito, **passando de um para o outro**” (LEIBNIZ, 1992a [1676], p. 107, grifo meu, tradução minha). Ou seja, é a equipolência que permite que, a partir da causa, sejamos

capazes de conhecer o efeito e, reciprocamente, que a partir do efeito sejamos capazes de *reproduzir* a causa, de modo que possamos a partir dele conhecê-la. Se a causa fosse maior que o efeito, ele nunca seria capaz de reproduzi-la e, portanto, nunca conseguiríamos conhecê-la a partir da análise do efeito em questão. Além disso, como também vimos, se a causa for maior e mais perfeita que o efeito, também não teríamos nenhuma garantia de que, dada a causa, seguir-se-ia sempre o mesmo efeito, de modo que o conhecimento da causa não poderia nunca explicar o efeito em questão. Desse modo Leibniz, contra Descartes, não pode aceitar que a causa tenha *mais* realidade que o efeito sob pena de, diante de tal doutrina causal, inviabilizar o conhecimento das razões da criação a partir do conhecimento da série causal contingente, bem como também inviabilizaria a derivação desta por meio do conhecimento da natureza divina.

Essa relação epistêmica fica evidente também em outro opúsculo, intitulado *O que é a ideia [Quod sit idea]*, de 1677, no qual Leibniz afirma que “[...] todo efeito integral representa a causa plena, visto que, pelo conhecimento desse efeito, podemos passar para o conhecimento de sua causa” (LEIBNIZ, 1974c [1677], p. 402). O princípio de equipolência, portanto, é um princípio indispensável na investigação racional dos fenômenos sob a forma da relação causal: só podemos compreender de que maneira Deus é razão suficiente da série de coisas contingentes se, e somente se, cosmologicamente, for possível inferir sua necessidade por meio da série subordinada de efeitos.

Leibniz, entretanto, parece abrir uma notável exceção a esse princípio. No *Da origem primeira das coisas [De rerum originatione radicali]*, de 1697, o filósofo diz que “[...] encontramos a razão última da realidade, tanto das essências como das existências, em um Ser único que precisa, sem dúvida, **ser maior**, superior e anterior em relação ao mundo [...]” (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 396, grifo meu). Se a equipolência entre a causa plena e o efeito integral é a condição para que, a partir do conhecimento que temos do efeito, possamos *reproduzir* sua causa, de que maneira poderíamos interpretar essa afirmação de Leibniz? Admitir que Deus possa ser “maior” em relação ao mundo não seria, de certa maneira, admitir que Descartes estava certo? Em certo sentido, poderíamos dizer que sim, mas apenas na relação de Deus com o mundo *na medida* em que o primeiro deve ser considerado como *transcendente* à série. No nível “intramundano” as relações causais devem, contrariamente à tese cartesiana, submeter-se inteiramente e incondicionalmente à regra da equipolência causal.

Antes, porém, de prosseguir com esta exposição, é importante explicar o que Leibniz entende por “mundo” ou “universo”. Na *Teodiceia*, Leibniz define “mundo” da seguinte maneira:

Eu chamo de *mundo* toda a sequência e toda a coleção de todas as coisas existentes, a fim de que não se diga que muitos mundos poderiam existir em diferentes tempos e diferentes lugares. Pois seria preciso contá-los todos juntos como um mundo, ou, se você deseja, como um universo. (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 138, I, §8)

Ou seja, não existem vários mundos, mas apenas um, e mesmo um “multiverso” só faz sentido se pensarmos em um mesmo universo com diferentes conjuntos de leis físicas particulares atuando de maneira local. O mundo, para Leibniz, é o conceito que reúne sob si tudo aquilo que, enquanto contingente, não fornece razão suficiente para sua própria existência. É por essa razão que “universos paralelos” ou “dimensões paralelas” não poderiam, se existentes, ser considerados universos diferentes, mas partes de um mesmo e único universo.

Desse modo, já que tanto as partes do mundo quanto ele como um todo devem, por definição, ser tomados como contingentes, não restando nada *intramundano* que seja exceção à regra, Leibniz argumenta que a razão suficiente do mundo só poderia se encontrar *fora do mundo*. No já mencionado *Da origem primeira das coisas*, após definir “mundo” como o agregado de todas as coisas finitas, Leibniz afirma que

[...] o dominante único do universo não apenas rege o mundo, mas ainda o fabrica ou faz, sendo superior ao mundo e, por assim dizer, extramundano, de modo a constituir a razão última das coisas. Com efeito, não se pode encontrar a razão suficiente de existir, nem em cada um dos indivíduos, nem tampouco em todo o agregado e série das coisas. [...] Logo, por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo. (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 393)<sup>91</sup>

Esse raciocínio, segundo Blumenfeld, configura a prova cosmológica da existência de Deus elaborada a partir da exigência do PRS. A prova propriamente dita poderia ser expressa desta maneira:

1. Se algo existe, deve haver uma razão suficiente pela qual exista.
2. Este mundo existe e é uma série de seres contingentes.
3. Portanto, deve haver uma razão suficiente pela qual esta série de coisas contingentes exista.
4. Mas nada contingente – e, mais especificamente, nem a série existente como um todo nem qualquer um de seus membros – pode conter a razão suficiente pela qual esta série exista.
5. Uma razão suficiente para qualquer coisa existente só pode existir em uma coisa existente que é, em si, ou necessária ou contingente.
6. Logo, uma razão suficiente pela qual esta série exista deve estar em um ser necessário que se situa fora do mundo.
7. Portanto, há um ser necessário que se localiza fora do mundo. (BLUMENFELD, 1996, p. 367, tradução minha)

O passo quatro, contudo, segundo Blumenfeld, necessita, por si próprio, de uma prova. Isso porque, como vimos, ele é crucial para a rejeição da posição de Hobbes, de um lado, e de

<sup>91</sup> Cf. também o §8 dos *Princípios da natureza e da graça*.

Spinoza, por outro. Assim, a prova do quarto passo do argumento acima poderia ser compreendida da seguinte maneira:

- A. Se cada membro de uma série de seres é contingente, a série como um todo é também contingente.
- B. Cada membro da série existente é contingente. (Segundo membro da conjunção da premissa 2)
- C. Logo, a série existente como um todo e cada um de seus membros é contingente.
- D. Nada contingente pode conter uma razão suficiente para sua própria existência ou para a existência de qualquer coisa que seja.
- E. Portanto, nada contingente – e, mais especificamente, nem a série existente como um todo nem qualquer um de seus membros – pode conter a razão suficiente pela qual esta série exista. (BLUMENFELD, 1996, p. 367-8, tradução minha)

Uma razão suficiente para o mundo, portanto, só seria possível se fosse pensada como *fora* da série que condiciona: “as razões, portanto, do mundo acham-se em algum ser extramundano, diverso da cadeia dos estados ou da série das coisas, cujo agregado constitui o mundo” (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 394).<sup>92</sup> Desse modo, como o mundo é necessário apenas *hipoteticamente*, mas não absoluta ou metafisicamente, devemos procurar a razão suficiente do mundo num ser cuja necessidade seja absoluta. É o que fica evidente na conclusão desta etapa do argumento:

Visto, pois, que a última raiz deve estar em algo que seja de necessidade metafísica, e dado que a razão do existente não pode provir senão de um existente, deve existir algum Ser único de necessidade metafísica, ou a cuja essência pertence a existência, e portanto existir algo diverso da pluralidade dos seres, ou mundo, que concedemos e mostramos não ser de necessidade metafísica. (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 394)

Ou seja, se a razão do existente (mundo) só pode vir de *outro existente* – sob pena de afirmarmos que a razão suficiente, *maior* em relação ao mundo, ao contrário dele, *não existe*, de modo que seria estranho dizer que ela é “mais perfeita” do que ele – temos que, cosmologicamente, admitir que a existência do ser cujo conceito denota uma necessidade absoluta é, ontologicamente, *absolutamente necessária*.

O mesmo argumento, presente anos depois nos *Princípios da natureza e da graça*, conclui exatamente a mesma coisa: só podemos satisfazer a demanda de *razão suficiente* se considerarmos um ser que possa ser razão de sua própria existência:

Assim, é preciso que a *razão suficiente*, que não necessita de outra razão, esteja fora desta série de coisas contingentes e se encontre em uma substância que seja sua causa, e que seja um Ser necessário, que tenha em si a Razão de sua existência, pois de outro modo não teríamos ainda uma razão suficiente na qual pudéssemos parar. E esta última razão das coisas se chama *Deus*. (LEIBNIZ, 2004c [1714], p. 158, §8)

<sup>92</sup> Na *Monadologia*, §37, essas “razões” são a própria *razão suficiente* ou *última* das coisas.

Em outras palavras, o PRS nos obriga, cosmologicamente, a inferir que, ontologicamente, a existência do ser necessário é absolutamente necessária. Se esta última não for o caso, a primeira também não o é, e de novo corremos o risco de ter que admitir que o universo é sem razão e que a demanda do PRS é ilegítima. Se, por outro lado, a demanda for legítima, o raciocínio cosmológico também deve ser, de modo que, conseqüentemente, o argumento ontológico também o seja.

Há, então, de fato, uma quebra da conexão causal entre a série intramundana de causas subordinadas e Deus como razão suficiente da série causal. E, de uma maneira um tanto quanto surpreendente, ela deriva *necessariamente* da exigência de razão suficiente do PRS.

Na *Teodiceia*, §31, temos uma passagem extremamente relevante da *razão* que obriga Leibniz a anular a tese da equipolência causal no que diz respeito à relação entre Deus, *criador*, para com o mundo, sua *criação*:

[...] as imperfeições e os defeitos das operações vêm da limitação original que a criatura não pôde deixar de receber com o primeiro começo de seu ser pelas razões ideais que a limitam. Pois Deus não podia lhe dar tudo sem fazer dela um Deus; seria preciso, então, que houvesse diferentes graus na perfeição das coisas, e que também houvesse limitações de toda sorte. (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 154, I, §31)<sup>93</sup>

Caso tal relativização do princípio de equipolência não ocorra, portanto, teríamos que aceitar que Deus e sua criação são uma e a mesma coisa, de modo que não haveria, como argumenta Spinoza, nada que pudesse indicar uma “criação”. Deus seria o mundo, e o mundo seria Deus. Sobre isso, Hirata comenta que

A fim de evitar essas conseqüências e assegurar a necessidade apenas hipotética do mundo, uma necessidade que não é absoluta, mas que tem como pressuposto a escolha divina dentre possíveis, Leibniz relativiza, por um lado, a aplicação do princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral no caso da relação entre Deus e o mundo, por outro, distingue entre os atributos divinos. (HIRATA, 2017 [2012], p. 173)

Desse modo, como o campo dos *possíveis* é mais amplo do que o do *atual*, de modo que os primeiros subsistem no entendimento divino, é necessário que Deus seja *extensivamente* maior do que sua criação. Hirata afirma que, para Leibniz, o mundo *expressa* Deus, mas não constitui seu efeito integral. Assim, nesse caso, e somente nele, poderíamos afirmar que há *mais realidade* na causa do que no efeito (*cf.* HIRATA, 2017 [2012], p. 174).

Há, desse modo, um *salto* entre a série de causas intramundanas e a razão primeira das coisas. Isso porque, à diferença da relação causal no mundo físico, regida pelo princípio de equipolência, a relação entre Deus e o mundo é marcada por uma *descontinuidade* – i.e., uma

---

<sup>93</sup> *Cf.* também *Teodiceia*, §200.

*superioridade* da razão suficiente para com o mundo, seu efeito (HIRATA, 2017 [2012], p. 175).

Sem essa quebra, teríamos que aceitar as consequências ou da filosofia de Hobbes, de modo que uma *causa primeira* deveria ser considerada impossível, ou de Spinoza, reconhecendo que o mundo e Deus são uma e a mesma coisa. Por outro lado, Leibniz também rejeita o influxo causal cartesiano: enquanto Descartes considera que em *todos os casos* a causa pode ser igual ou maior que o efeito, Leibniz diz que há apenas um caso em que a causa *deve* ser maior do que o efeito, a saber, na relação de Deus com o mundo. Assim, podemos disso derivar duas teses: i) o influxo causal intramundano é regido, de maneira inflexível e infalível, pelo princípio de equipolência causal, i.e., nele “causa” e “efeito” têm a mesma quantidade de realidade; ii) por outro lado, na relação de Deus como o mundo, essa relação não pode ser idêntica, de modo que Deus, enquanto causa, deve necessariamente ser maior do que o mundo, seu efeito. Assim, mesmo que Leibniz aceite parte da tese do influxo causal cartesiano na relação de Deus com o mundo, ele elimina qualquer margem para indeterminismo: não é como se Deus, enquanto causa, pudesse ser *igual ou maior* do que o mundo, seu efeito. Deus deve, *necessariamente*, ser maior.

Isso tudo, contudo, como aponta Blumenfeld, produz um problema para a filosofia de Leibniz: se a partir da premissa “tudo tem uma causa” não podemos deduzir que “algo é razão suficiente” sem, sub-repticiamente, *acrescentar* à série contingente de razões algo que seja, por si, *razão suficiente*, que garantia temos de que uma razão suficiente de fato exista? (*cf.* BLUMENFELD, 1996, p. 373). A alternativa de que o universo seja *sem razão* permanece possível. Como vimos acima, a necessidade da existência de Deus só se segue da exigência de razão suficiente se ela for considerada *legítima*. A legitimidade do PRS, por outro lado, depende da possibilidade da existência de algo *autocondicionado*, i.e., de algo que exista em virtude de seu próprio conceito. Uma vez que Leibniz “expulsa” Deus da série contingente, não podemos provar, por meio da série, que Deus, *razão suficiente*, de fato exista. Assim, a prova cosmológica, obviamente, deve falhar, a não ser que seja complementada por outra: a prova ontológica, i.e., *a priori*, da existência de Deus.

## 1.2 O PRINCÍPIO SUPREMO DA RAZÃO PURA

Depois de ter apresentado, até aqui, a versão leibniziana do PRS e as razões pelas quais devemos considerá-la como aquela que, por se colocar no centro do sistema, deve ser considerada a *mais forte* – isso, claro, comparada com as versões spinozista, hobbesiana e



cartesiana –, devemos, agora, prosseguir a investigação com a seguinte pergunta: de que modo o PRS de Leibniz aparece na *Crítica da razão pura* de Kant?<sup>94</sup> Alguns comentadores situam o PRS de Leibniz, no pensamento de Kant, no “princípio de determinação completa”;<sup>95</sup> outros nos princípios que Kant apresenta no apêndice à dialética transcendental;<sup>96</sup> e outros no “princípio de causalidade” da segunda analogia da experiência – ao qual Kant, explicitamente, se refere como “princípio de razão suficiente”. Todas essas interpretações em certa medida estão, acredito, equivocadas.<sup>97</sup> As duas primeiras não representam problemas sérios para este trabalho, mas a terceira sim: é a tese que o próprio texto kantiano parece sustentar. Eu, em contrapartida, com base nos argumentos que Omri Boehm apresenta em *O princípio de razão suficiente, o argumento ontológico e a distinção ser/dever* [*The principle of sufficient reason, the ontological argument and the is/ought distinction*], defenderei que o PRS, tal como o apresentei por meio da filosofia de Leibniz, aparece, na *Crítica da razão pura*, sob o nome de “princípio supremo da razão pura”.

Para isso, mostrarei como a mesma crítica que Leibniz dirige às teses de Hobbes e Spinoza aparece, no pensamento de Kant, dirigida à insuficiência da função lógica do juízo pensada por meio da categoria de causalidade – e seu princípio equivalente, o princípio de causalidade – quando buscamos uma razão suficiente *incondicionada*, de modo que o único princípio da *Crítica da razão pura* que expressaria essa demanda seria o princípio supremo da razão pura, i.e., aquele que exige, para a série condicionada dos fenômenos, um *incondicionado* no qual possa *encerrar a busca por razões ulteriores*. Desse modo, este subcapítulo se dividirá da seguinte maneira: num primeiro momento, apresentarei de que maneira a *causalidade* aparece no esquema crítico kantiano e como ela se vincula à exigência de “razão suficiente”; depois, num segundo momento, argumentarei que tudo o que foi dito até aqui, nesta dissertação, nos conduz a aceitar que é à tese de Boehm que devemos aderir para o prosseguimento desta investigação.

---

<sup>94</sup> Esse poderia ser considerado o problema central não só desta dissertação, mas também de minha pesquisa como um todo até aqui. Nesse sentido, indico o artigo que publiquei na revista *dois pontos* em 2019, chamado *Leibniz e Kant: princípio de razão suficiente e o “incondicionado”* (cf. MEOTTI, 2019b). Esse artigo contém, em gérmen, toda a discussão que apresentei em minha monografia (cf. MEOTTI, 2019a), bem como esta que aqui desenvolvo.

<sup>95</sup> Cf. MELO, 1992.

<sup>96</sup> A saber, os princípios de *homogeneidade, especificação e continuidade*. Cf. RAMOS DE SOUZA; VALE FILHO, 2019.

<sup>97</sup> Não me aprofundarei, aqui, nas razões que me conduzem a essa conclusão. Quanto à impossibilidade do *princípio de determinação completa* ser considerado o “PRS”, remeto à seção 6.5 de minha monografia (cf. MEOTTI, 2019a). Quanto ao segundo, a crítica que dirijo à equivalência do PRS com o “princípio de razão suficiente” da segunda analogia da experiência se aplica, *mutatis mutandis*, aos mencionados princípios do apêndice à dialética transcendental.

### 1.2.1 Causalidade e razão suficiente na *Crítica da razão pura* de Kant

Determinar de que modo o PRS aparece na filosofia de Kant envolve, obrigatoriamente, considerar a relação do conceito de *causalidade* com o conceito daquilo que poderia ser considerado como razão suficiente: o *incondicionado*.

Kant, na *Crítica da razão pura*, apresenta a “causalidade” como uma dentre as doze categorias do entendimento, i.e., como uma das funções de *síntese* do diverso. Essa categoria, quando atrelada à intuição sensível, se transforma no *princípio de causalidade*. Esse princípio, que caracteriza a categoria de causalidade *esquematizada*, nos obriga a tomar todos os fenômenos como condicionados, de modo que eles, por meio dessa regra, sempre remetem a uma condição que contém, como causa, o fundamento de explicação da efetividade do condicionado.

Entretanto, de modo análogo ao que ocorre no influxo causal intramundano leibniziano, toda causa, no âmbito fenomênico, deve ser tomada como *também condicionada*. Desse modo, na busca por uma razão suficiente por meio de todas as condições fenomênicas *temporalmente* subordinadas, uma razão suficiente se mostra, por definição, impossível. Assim, temos que pensar um conceito que, *fora dessa série*, satisfaça a demanda de razão suficiente. Esse conceito, como veremos, é o incondicionado que, acrescentado *sinteticamente*, pela razão, à categoria de causalidade do entendimento, gera o princípio supremo da razão pura – ou melhor, o PRS.

#### 1.2.1.1 A categoria de “causalidade”

Leibniz, assim como Hobbes, identifica a relação causal como uma equação rigorosa entre a causa completa, de um lado, e o efeito integral, de outro. Essa relação pode, também, ser compreendida da seguinte maneira: uma vez que a causa só é causa se for causa *de um efeito*, podemos dizer que a causalidade da causa consiste necessariamente nisso: uma vez dada, enquanto causa, ela deve *produzir seu efeito*. Do lado do efeito, reciprocamente, sua efetividade consiste em ser efeito *de uma causa*, de modo que o efeito só é efeito se for efeito de uma causa. A relação causal, portanto, é, de modo preliminar, *lógica*, de modo que podemos derivar o conceito de causa, *analiticamente*, do conceito de efeito, e vice-versa.

Não nos surpreende, portanto, que essa seja precisamente a marca distintiva da função lógica do juízo pensada por meio da categoria de *causalidade* no pensamento crítico de Kant. Na *Crítica da razão pura*, o filósofo de Königsberg diz que o conceito de “causa” enuncia a

necessidade de um resultado sob uma condição pressuposta (B168). Ou seja, só podemos falar em “causa” na medida em que ela se refere a um resultado, o efeito, cuja efetividade tem de, necessariamente, pressupô-la como condição.

De modo mais preciso, de acordo com Kant, o conceito de *causa*

[...] exige por certo que algum A seja de tipo tal que um outro B se siga a ele *necessariamente, segundo uma regra absolutamente universal*. Os fenômenos certamente apresentam casos dos quais é possível [extrair] uma regra segundo a qual algo acontece de maneira habitual, mas nunca segundo a qual o ocorrido seja *necessário*: à síntese de causa e efeito, portanto, também é inerente uma dignidade que não se pode expressar empiricamente, a saber, que o efeito não é simplesmente acrescentado à causa, mas é posto *pela* mesma e *dela* se segue. (KANT, 2015 [1787], p. 124, B124)

À despeito da crítica dirigida a David Hume (1711-1776), que não será tematizada nesta dissertação, o que quero ressaltar aqui é o caráter *analítico* dos conceitos envolvidos na relação causal. Essa analiticidade implícita na relação causal, quando considerada em abstrato, não é uma novidade filosófica da modernidade. Antes disso, ela remonta à antiguidade grega. Nas *Hipotiposes pirrônicas*, Sexto diz que “causa” e “efeito” não podem ser compreendidos *isoladamente*, uma vez que a compreensão de um pressupõe a compreensão do outro:

Assim, é impossível conceber uma causa sem antes apreendermos seu efeito como efeito dela; pois reconhecemos que ela é causa de seu efeito apenas quando apreendemos o segundo como efeito. Porém, não podemos apreender o efeito de uma causa como seu efeito se não tivermos apreendido a causa do efeito como sua causa; pois pensamos que sabemos que ele é seu efeito apenas quando tivermos apreendido sua causa como causa dele. (SEXTO EMPÍRICO, 2000 [ca. 190 d.C.], p. 148, HP III: 20-1, tradução minha)

Disso Sexto conclui que não podemos afirmar que algo é causa de algo. Eu, porém, tiro uma conclusão diferente dessa passagem: seguindo Kant, podemos pensar que essa referência mútua entre *causa* e *efeito* representa, na verdade, a analiticidade intrínseca da função lógica do juízo pensada por meio da categoria de *causalidade*, função essa que, por ser considerada em seu caráter meramente *lógico*, deve ser considerada “em abstrato” – i.e., à parte das condições da sensibilidade.

A causalidade, considerada em abstrato, é uma das doze *categorias* do entendimento. É de acordo com ela, como função de síntese do diverso, que os juízos hipotéticos são por ela elaborados. As categorias, por si só, não dizem respeito a objetos específicos, de modo que, a partir da mera categoria, não podemos determinar *nada* – além da realidade empírica – do conteúdo da relação, mas apenas sua forma geral. As categorias, de acordo com a definição fornecida por Kant, “[...] são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como *determinada* em relação a uma das funções lógicas do juízo” (KANT, 2015

[1787], p. 127, B128). Ou seja, as categorias não determinam o conteúdo do conhecimento, mas o subsumem sob uma ou outra forma pura do entendimento – i.e., são *funções de determinação*. Essa subsunção, por sua vez, ocorre por meio dos *esquemas da imaginação*. Monique Hulshof, em sua tese doutoral, comenta que um *esquema* “[...] é algo anterior a qualquer imagem e que condiciona a produção destas. Ele é produzido pela imaginação pura *a priori* e, nesta medida, não é a representação de algo determinado, mas apenas a regra de determinação da intuição segundo um conceito” (HULSHOF, 2011, p. 72). Desse modo, quando o conteúdo da sensibilidade é subsumido sob a categoria de causalidade, podemos dizer que essa categoria está *esquemmatizada*, e que o princípio geral da aplicação dela à intuição sensível pode ser chamado de “princípio de causalidade”.

#### 1.2.1.2 Da categoria de “causalidade” esquematizada, ou do *princípio de causalidade*

Para entender como a categoria de “causalidade”, quando esquematizada, se configura como “princípio de causalidade”, temos que entender como se dá sua vinculação, por meio dos esquemas da imaginação, com o “tempo”. O *tempo*, afirma Kant, é condição de possibilidade de todos os fenômenos. É apenas no tempo que os fenômenos são *reais* (B46). Além disso, segundo o filósofo, “o esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, ao qual, uma vez posto ele ao acaso, sempre se segue algo. Ele permanece na sucessão do diverso, assim, na medida em que está submetido a uma regra” (KANT, 2015 [1787], p. 178, B183). Ou seja, tudo aquilo que, enquanto real, afeta nossa sensibilidade, é algo *no tempo*. Enquanto algo no tempo, na medida em que está não só numa relação de sucessão ou permanência, do lado da forma pura do tempo, como também numa relação causal sob a forma pura da categoria de causalidade, do lado do entendimento, esse algo deve, enquanto algo no tempo, ser considerado de uma maneira dupla: i) enquanto algo que *surge*, como *condicionado*, ele deve ser considerado como tendo sua condição em algo que o precede temporalmente; ii) por outro lado, como aquilo que antecede determinado fenômeno a ele vinculado, ele deve ser considerado como *condição* desse fenômeno que é por ele posto e dele se segue segundo a regra de causalidade.

Essa vinculação da causalidade aos objetos no tempo, não obstante possibilitar a síntese do conhecimento no que diz respeito à conexão causal, limita nossas pretensões no que diz respeito à razão suficiente, uma vez que a validade do princípio de causalidade é o caso apenas na medida em que seus objetos são considerados enquanto *fenômenos*. Assim, de acordo com Kant, “sem os esquemas, portanto, as categorias são apenas funções para conceitos do

entendimento, e não representam qualquer objeto. Este significado lhes vem da sensibilidade, que realiza o entendimento na medida em que ao mesmo tempo o restringe” (KANT, 2015 [1787], p. 180, B187). Se, assim, a única maneira de conectar o conceito de causalidade à síntese do conhecimento for por meio de sua limitação ao que se dá, como objeto, no âmbito dos fenômenos, não poderemos nunca encontrar uma razão suficiente, já que tudo aquilo que, no tempo, é tomado como termo dessa relação, deve ser tomado não só i) como condição de um condicionado que o *sucede* no tempo, mas também, ii) como condicionado por uma condição que nele o *precede*.

Com efeito, passando à segunda analogia da experiência, presente na edição de 1781, Kant apresenta o *princípio de causalidade* da seguinte maneira: “tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra” (KANT, 2010 [1781], p. 243, A189). Já na edição de 1787, Kant enuncia esse princípio de maneira ligeiramente diferente, sem, contudo, alterar seu significado: “todas as modificações acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito” (KANT, 2015 [1787], p. 206, B232). Ou seja, o princípio de causalidade enuncia que todo efeito, enquanto algo *concreto*, i.e., *efetivo*, indica uma causa da qual é efeito, causa essa que é automaticamente *pressuposta* na simples consideração de algo como efeito – portanto, segundo a regra da conexão de causa e efeito. Essa regra, portanto, quando esquematizada, situa a condição sempre, necessariamente, em algo que, com relação ao condicionado, o *antecede* no tempo como condição:

Segundo tal regra, portanto, eu tenho de situar naquilo que em geral antecede um acontecimento a condição para uma regra segundo a qual esse acontecimento tem de vir sempre e necessariamente em seguida; mas eu não posso, inversamente, retroceder do acontecimento e determinar (através da apreensão) aquilo que antecede. Pois de um ponto seguinte no tempo não há fenômeno que retroceda ao anterior, ainda que se refira a *algum anterior*; de um dado tempo a um seguinte determinado, pelo contrário, a progressão é necessária. Como, de qualquer forma, ele é algo que vem depois, eu tenho de referi-lo necessariamente a um outro qualquer que o antecede, e ao qual ele se segue segundo uma regra, i.e., de maneira necessária; de modo que o acontecimento, como condicionado, fornece a indicação segura de uma condição, mas é esta que o determina. (KANT, 2015 [1787], p. 210, B238-9)

Ou seja, a relação causal esquematizada, i.e., envolvendo objetos *reais* no tempo, é assimétrica no que diz respeito à apreensão do conteúdo. Se tomamos um condicionado no tempo como condição de algo que, posto ele, dele deve se seguir, podemos apreender, por meio da intuição, essa derivação – algo semelhante a uma dedução, eu diria. Por outro lado, ainda que, ao tomar algo como condicionado, não possamos apreender intuitivamente sua condição, devemos, não obstante, *pressupô-la*. Caso contrário, não estaríamos diante de um condicionado, mas sim de um *incondicionado* – algo que fenômeno nenhum pode ser.

Já que é por meio da categoria de causalidade que não só tomamos objetos como “condicionados” ou “condições”, como também os conectamos segundo uma relação de antecedência ou consequência causais no tempo, poderíamos dizer que a categoria de causalidade esquematizada, constituindo o que chamamos de *princípio de causalidade*, é a condição de possibilidade da conexão de eventos sucessivos como causa e efeito:

Se nós temos a experiência, pois, de que algo acontece, **nós sempre pressupomos nela que há algum precedente ao qual ele se segue segundo uma regra**. Pois sem este eu não poderia dizer do objeto que ele se segue a algo, pois a mera sequência em minha apreensão, se não determinada por uma regra em relação a um precedente, não fundamenta qualquer sequência no objeto. (KANT, 2015 [1787], p. 211, B240, grifo meu)

Ou seja, o princípio de causalidade é condição de possibilidade da experiência porque é somente por meio dele que podemos conectar algo dado à nossa percepção a outro algo que o antecede, i.e., considerar este como *causa* daquele que, por sua vez, é tomado como *efeito*. Assim, esse princípio, não podendo ser fruto de uma indução, só pode por nós ser extraído da experiência por ter sido justamente por nós nela posto – e, portanto, ele não só é *sintético*, como também *a priori*.<sup>98</sup> Logo,

[...] a relação dos fenômenos (como percepções possíveis) segundo a qual o subsequente (o que acontece), no que diz respeito à sua existência, é determinado **no tempo** pelo antecedente, de maneira necessária e de acordo com uma regra – portanto a relação da causa ao efeito –, é a condição da validade objetiva de nossos juízos empíricos no que diz respeito à série das percepções, portanto de sua verdade empírica e, conseqüentemente, da verdade da experiência. O princípio da relação causal na sequência dos fenômenos vale também, por conseguinte, para todos os objetos da experiência (**sob as condições da sucessão**), pois ele próprio é o fundamento da possibilidade de tal experiência. (KANT, 2015 [1787], p. 215, B247, grifo meu)

O princípio de causalidade, portanto, diferentemente da categoria de causalidade considerada em *abstrato*, é condição de possibilidade não só da forma da relação causal – que é, por definição, analítica – mas também do *conhecimento* de objetos em conformidade com a forma dessa relação.

Kant fornece, na segunda analogia, um exemplo que ilustra muito bem de que forma o princípio de causalidade atua quando esquematizado. Kant nos pede que imaginemos uma bola, sobre uma almofada, que consideramos como causa da ligeira cavidade sob ela. Em seguida, o filósofo diz:

[...] eu distingo ambos **em função da relação temporal** de suas conexões dinâmicas. Pois, se eu coloco a bola sobre a almofada, aparece uma cavidade sob a figura antes plana da mesma; se, no entanto, a almofada já tem uma cavidade (seja lá por que), não se segue disso uma bola pesada. (KANT, 2015 [1787], p. 216, B248-9, grifo meu)

<sup>98</sup> Cf. B241.

Essa impossibilidade de determinar – ou melhor, *apreender* – o objeto que faz a função de “condição” a partir do condicionado indica, como vimos, a necessidade de, pelo menos, pressupormos *uma condição*, qualquer que seja ela, para que a condicionalidade do condicionado faça sentido. Assim, retomando brevemente o que disse acima, Kant, de maneira semelhante a Hobbes, que detecta a assimetria da relação causal nas relações recíprocas entre causa e efeito, também identifica tal assimetria quando tratamos da causalidade esquematizada. No tempo, dada a condição, podemos determinar com precisão o efeito. Porém, dado o efeito, não podemos dele deduzir sua causa, mas apenas *inferir*, de maneira *indeterminada*, que houve *uma causa*. Assim, identificando corretamente a suposta causa, poderíamos *reproduzir*, a partir dela, efeitos semelhantes. Isso, porém, já nos fornece um indício importante da relação entre causa e efeito: ainda que não possamos determinar *qual causa é causa* de um efeito qualquer, podemos, de forma segura, inferir que esse efeito é efeito de uma causa. Logo, por meio da categoria de causalidade, em abstrato – i.e., sem levar em consideração o tempo –, todo efeito só é efetivo por meio da causalidade da causa e, portanto, pressupõe *necessariamente* esta, da mesma forma como a causa, uma vez dada, pressupõe *necessariamente* a efetividade do efeito. Essa necessidade analítica deve ser, portanto, novamente tematizada, porque é a sua relação com o conceito do incondicionado que nos fornece um indício de como o PRS aparece na *Crítica da razão pura*.

### 1.2.1.3 Da categoria de “causalidade” em *abstrato* e sua vinculação com o conceito do “incondicionado”

Como vimos, a categoria de *causalidade* pode ser considerada de duas maneiras: i) não esquematizada, de modo que a conexão lógica entre os conceitos de “causa” e “efeito” é puramente *analítica*, e ii) esquematizada, de modo que, por meio dessa categoria, o entendimento subsume intuições, sucessivas no tempo, como causas umas das outras ou efeitos umas das outras. Essa relação, por dizer respeito a objetos dados na intuição, deve ser considerada, em contraposição à primeira, como *sintética*.

Se, porém, abandonássemos a vinculação da categoria de causalidade com o tempo, não perderíamos o sentido da relação causal, mas apenas as condições que a tornam condição de possibilidade do *conhecimento*. Se considerássemos, novamente, apenas a conexão conceitual entre a causa e o efeito, teríamos que concluir, como Kant, que “do conceito de causa eu não encontraria nada, na categoria pura (se deixasse de lado o tempo, em que algo se segue a algo

segundo uma regra), a não ser que ele é algo a partir do qual se pode inferir a existência de outro algo” (KANT, 2015 [1787], p. 246, B301).<sup>99</sup> Em outras palavras, não há necessidade de, à parte das condições da sensibilidade, considerar a causa, como condição, como temporalmente *anterior* ao efeito (condicionado). Além disso, como a causa não é, nesse caso, um fenômeno, ela não precisa ser necessariamente tomada como efeito de outra causa – ou, usando a terminologia kantiana, como *condicionada*. Poderíamos pensar uma condição que, por sua vez, não tem outra superior a ela – ou que, pelo menos, a partir da mera consideração da condicionalidade da condição, não há necessidade alguma de pressupor uma condição para ela. Quanto a isso, porém, o conceito de “causa” ou “condição” nada diz. Da “condição” só podemos derivar, analiticamente, o “condicionado” do qual ela é condição, mas não que ela possa ser condição-incondicionada.

De maneira inversa, mas proporcional, também não podemos a partir do condicionado derivar uma condição-incondicionada. Segundo Kant,

[...] é clara e indubitavelmente certa a seguinte proposição: se é dado o condicionado, é-nos *imposto*, justamente por isso, um regresso na série de todas as condições do mesmo; pois o conceito de um condicionado já traz consigo que, por meio dele, algo é referido a uma condição e, se esta é por seu turno condicionada, a uma condição mais distante, e assim através de todos os membros da série. Esta proposição é analítica, portanto, e está acima de qualquer temor de uma crítica transcendental. É um postulado lógico da razão: perseguir por meio do entendimento essa conexão do conceito com suas condições, que já é inerente ao conceito, e levá-la tão longe quanto possível. (KANT, 2015 [1787], p. 410, B526)

Ou seja, o condicionado permite, *analiticamente*, apenas a derivação de uma condição que o condiciona; e se esta, por sua vez, for *também* condicionada, outra condição, *ad infinitum*. Logo, não podemos derivar do condicionado uma condição-incondicionada – pelo menos não sem uma intervenção externa aos conceitos de causa e efeito. É o que fica claro no início da dialética transcendental, quando Kant afirma que, “[...] embora o condicionado se refira analiticamente a alguma condição, ele não se refere ao incondicionado” (KANT, 2015 [1787], p. 283-4, B364). Segundo Hulshof,

Quando a razão procura uma condição tão geral, que não seja ela própria condicionada, ela não faz mais uso de uma proposição meramente analítica – buscar a condição mais geral para a condição dada –, mas sim de uma proposição sintética, pois **pressupõe** algo além da condição à qual o condicionado se refere. (HULSHOF, 2011, p. 106, grifo no original)

---

<sup>99</sup> Cf. também U $\ddot{E}$  8:225.



A consideração dessa condição-incondicionada, apesar de não ser possível *apenas* a partir da categoria de causalidade considerada em abstrato, é em certa medida a ela vinculada.<sup>100</sup> Além disso, tal consideração depende também, de maneira imprescindível, da distinção entre fenômeno e coisa em si. Como vimos, a categoria de causalidade, atrelada aos fenômenos, constitui o princípio de causalidade. No âmbito dos fenômenos, contudo, uma razão suficiente é impossível, porque toda condição deve, necessariamente, ser tomada como condicionada. Se as coisas que nos aparecem como fenômenos e essas mesmas coisas consideradas em si mesmas fossem absolutamente idênticas, o incondicionado seria impossível, como vimos no caso hobbesiano. Se, porém, admitirmos que as coisas, à parte das limitações da nossa sensibilidade, não precisam ser tomadas como condicionadas no *tempo*, uma condição-incondicionada se mostra, pelo menos, possível. Assim, com efeito, afirma Kant que, se considerássemos os objetos como coisas em si mesmas, o *incondicionado* tornar-se-ia um conceito contraditório. Porém, se distinguirmos o âmbito no qual consideramos as coisas como “fenômenos” daquele no qual as consideramos como “em si mesmas” – o primeiro para pensarmos a possibilidade do condicionado e o segundo para pensarmos a do incondicionado –, a contradição desaparece (Bxx).<sup>101</sup>

Isso se dá porque, para Kant, [...] o entendimento não admite *entre os fenômenos* uma condição que fosse ela própria empiricamente incondicionada” (KANT, 2015 [1787], p. 428, B559, *na.*). À parte do âmbito dos fenômenos, i.e., *fora do tempo*, seria pelo menos possível pensar algo que, como condição, pudesse ser tomado *também* como incondicionado.

Se não houvesse, portanto, outro âmbito além daquele dos fenômenos, de modo que eles devessem ser tomados como *coisas em si* mesmas, não haveria espaço para pensar um “incondicionado” – nem, portanto, uma razão suficiente. É o que fica claro neste trecho:

Vê-se facilmente, contudo, que, sendo tudo modificável no conjunto completo dos fenômenos, portanto condicionado na existência, não poderia haver em parte alguma, na série da existência dependente, um membro incondicionado cuja existência fosse absolutamente necessária; e que, portanto, se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, e justamente por isso a sua condição pertencesse sempre, com o condicionado, a uma única e mesma série dos fenômenos, jamais poderia ter lugar um ser necessário como condição da existência dos fenômenos do mundo sensível. (KANT, 2015 [1787], p. 444, B587)

<sup>100</sup> Essa afirmação só poderei tornar mais clara no segundo capítulo desta dissertação, já que é somente nele que explicarei como a razão não *cria* conceitos, mas apenas *liberta* os conceitos do entendimento de sua vinculação à sensibilidade, de modo que a razão possa, sem tal limitação, acrescentar, sinteticamente, uma meta para as investigações baseadas nesses conceitos (ou, se preferirmos, categorias).

<sup>101</sup> Cf. também KU 5:345. Sobre o espinhoso tema da função do conceito da *coisa em si* na filosofia crítica de Kant, cf. HULSHOF, 2011.

Se, então, Kant defendesse que os fenômenos e as coisas consideradas em si mesmas são a *mesma coisa*, ser-nos-ia inevitável o impasse hobbesiano: o universo seria sem razão e, por extensão, o PRS seria ilegítimo, de modo que nos sobraria apenas um modesto princípio de causalidade.

A característica do conceito de causa que, portanto, permite pensar o incondicionado, é retirar sua referência ao tempo, no qual a existência atual é sempre determinada pela precedente. Porém, à parte das condições da sensibilidade, acrescenta Kant, é impossível determinar de que modo um objeto poderia ser dado para qualquer conceito – nesse caso, o incondicionado (B301). Além disso, nada na categoria de causalidade indica um “incondicionado”: a condição remete para o condicionado, e este para a condição. Desse modo se, como diz Hulshof, o incondicionado deve ser acrescentado  *sinteticamente*  a essa relação para que, dessa forma, possamos pensar uma condição que seja, por si, incondicionada, temos todo o direito de nos perguntar: de onde vem esse “acréscimo”? Para responder a essa pergunta, temos que compreender por qual razão é o “princípio supremo da razão pura” que devemos interpretar como sendo correspondente ao PRS leibniziano na *Crítica da razão pura*.

## 1.2.2 O princípio de razão suficiente na filosofia de Kant

Diante do que foi dito até aqui, temos o direito de nos perguntar: de que maneira o PRS de Leibniz – apresentado até aqui como aquele que, para além da série de condições subordinadas, aponta algo  *incondicionado*  como aquilo que satisfaria a demanda por razão suficiente – aparece na filosofia crítica de Kant? Para responder a essa questão, apresentarei, agora, duas interpretações divergentes que, porém, encontram base no próprio texto kantiano.

### 1.2.2.1 O “princípio de razão suficiente” segundo o texto kantiano e a interpretação de Béatrice Longuenesse

Béatrice Longuenesse, em *A desconstrução de Kant do princípio de razão suficiente [Kant's deconstruction of the principle of sufficient reason]*, identifica o PRS, proveniente da tradição racionalista na qual a filosofia kantiana se desenvolve, como sendo equivalente – ou melhor,  *redutível*  –, em sua filosofia, ao princípio de causalidade. Essa interpretação, como mostrarei nesta subseção, é endossada pelo próprio Kant, uma vez que ele se refere não só a esse princípio por meio da expressão “princípio de razão suficiente”, como também o remete a seus proponentes no interior do racionalismo alemão. Eu, porém, pretendo mostrar que o

princípio a que Kant se refere sob o nome de “princípio de razão suficiente” não é – nem pode ser – considerado correspondente ao PRS leibniziano. Para isso, reconstruirei brevemente o argumento de Longuenesse, uma vez que ele sintetiza a posição kantiana, para depois desenvolver mais pormenorizadamente as nuances da exposição kantiana do princípio em questão.

Longuenesse inicia seu argumento identificando, corretamente, quais são as condições necessárias para a dedução da *validade objetiva* – i.e., a “constitutividade” – de um princípio do entendimento. De acordo com o método transcendental,

[...] provamos a verdade de um princípio sintético a priori (por exemplo, o princípio causal) provando duas coisas: (1) que as condições de possibilidade de nossa *experiência* com um objeto são também as condições de possibilidade *do próprio objeto* (esse é o argumento que Kant apresenta na Dedução transcendental das categorias, na *Crítica da razão pura*); (2) que pressupor a verdade do princípio sintético sob consideração (por exemplo, o princípio causal, mas também qualquer outro ‘princípio do entendimento’ na *Crítica da razão pura*) é condição de possibilidade da nossa experiência com qualquer objeto que seja e, portanto (em virtude de (1)), do próprio objeto. (LONGUENESSE, 2001, p. 67, tradução minha)

Ou seja, segundo o método transcendental, a dedução da validade de qualquer princípio do entendimento, caso se pretenda elevá-lo a princípio *constitutivo* da experiência, deve atender a dois requisitos: i) as condições de possibilidade *da nossa experiência* com os objetos devem ser as condições de possibilidade *do próprio objeto*, e ii) que *pressupor* a verdade do princípio sintético em questão é condição de possibilidade tanto da nossa experiência com os objetos quanto dos próprios objetos *dessa experiência*.

Em seguida, porém, Longuenesse afirma o seguinte: “o que Kant descreve como sua ‘prova do princípio de razão suficiente’, na *Crítica da razão pura*, não é nada menos do que sua prova, de acordo com esse método, do princípio causal da Segunda analogia da experiência” (LONGUENESSE, 2001, p. 67, tradução minha). O trecho da *Crítica da razão pura* ao qual a comentadora se refere é o seguinte:

Esta regra, porém, de determinar algo segundo a sequência temporal, é a regra segundo a qual naquilo que antecede pode ser encontrada a condição sob a qual o acontecimento se segue sempre (i.e., de maneira necessária). Logo, o **princípio de razão suficiente** é o fundamento da experiência possível ou, mais especificamente, do conhecimento objetivo dos fenômenos no que diz respeito à relação dos mesmos **na série sequencial do tempo**. (KANT, 2015 [1787], p. 214, B246, grifo meu)

Observemos, porém, que, apesar de Kant se referir explicitamente ao “princípio de razão suficiente”, ele também afirma que tal princípio é o *fundamento* da experiência possível no que diz respeito a objetos dispostos “na série sequencial do tempo”. Antes, porém, de desenvolver esse aspecto do problema, voltarei brevemente à interpretação de Longuenesse.

Longuenesse reconhece que, a princípio, essa redução o PRS ao princípio de causalidade parece um tanto quanto estranha. Segundo ela, “[...] essa alegação é um tanto quanto surpreendente. Em Leibniz, assim como em Christian Wolff – o principal representante da escola pós-leibniziana da filosofia alemã discutida por Kant –, o princípio causal é apenas *uma* das especificações do princípio de razão suficiente” (LONGUENESSE, 2001, p. 67, tradução minha). Em seguida, a comentadora argumenta que o próprio Kant, em alguns textos pré-críticos, distingue entre quatro tipos distintos de “razão” – a saber, i) razão de ser (*ratio essendi*), ii) razão do vir a ser (*ratio fiendi*), iii) razão da existência (*ratio existendi*), e iv) razão do conhecer (*ratio cognoscendi*) – das quais, argumenta Longuenesse, apenas a segunda e a terceira podem ser consideradas possíveis antecessoras do conceito de “causa” presente na segunda analogia da experiência. Desse modo, Longuenesse se pergunta: “por que, então, Kant descreve como sua prova do princípio de razão suficiente uma prova que, estritamente falando, é uma prova apenas do princípio *causal*? E, além disso, o que aconteceu com outros aspectos da noção de razão, ou fundamento, que Kant havia discutido no texto pré-crítico?” (LONGUENESSE, 2001, p. 67, tradução minha).

A resposta de Longuenesse, acompanhando o que ela havia exposto no início de seu argumento como sendo as condições para a dedução transcendental de um princípio do entendimento, consiste em argumentar que, dentre os aspectos da noção de razão elencados por Kant, os únicos que podem constituir um princípio *constitutivo* da experiência são aqueles vinculados ao princípio de causalidade. Quanto a isso, inclusive, estou em pleno acordo com Longuenesse. O problema, acredito, está no fato de que aquilo que Kant, mesmo em seus textos pré-críticos, chama de “princípio de razão suficiente”, não é o *mesmo* princípio a que Leibniz se refere como sendo o PRS. Quanto, porém, às razões que levaram Kant a chamar – e, posteriormente, *reduzir* – o PRS ao princípio de causalidade, me arriscarei, no máximo, a um *esboço* de resposta.

Um dos indícios que podem, de início, nos ajudar a reconduzir essa identificação nominal até sua origem está na correspondência que Kant trocou com Carl Leonhard Reinhold (1757-1823), principalmente nas cartas enviadas por Kant nos dias 12 e 19 de maio de 1789. Na primeira carta, a primeira menção de Kant ao “princípio de razão suficiente” (*Satz des zureichenden Grundes*) aparece ligada à uma crítica à tentativa de Johann August Eberhard (1739-1809) de provar esse princípio por meio de outro, a saber, o princípio de contradição:

Agora, quando Eberhard nomeia o princípio de razão suficiente | *Satz des zureichenden Grundes* | como o princípio para proposições sintéticas em geral, ele não deve, com isso, querer indicar nada além do axioma lógico. Esse axioma, entretanto, permite também fundamentos analíticos, e pode, de fato, ser derivado do princípio de

contradição; mas, então, é um desajeitado absurdo de sua parte justificar seus chamados juízos *não-idênticos* por meio do princípio de razão suficiente, um princípio que, segundo ele próprio, é meramente consequência do princípio de contradição (um princípio que é absolutamente incapaz de fundamentar quaisquer juízos além dos idênticos). (KANT, 1999a [1789], p. 299, *Br.* 11:36, tradução minha)

Ou seja, a acusação de Kant é bem simples: Eberhard, sob influência wolffiana, como veremos mais adiante, pensa o PRS como o princípio por meio do qual determinamos o valor de verdade dos predicados de qualquer juízo sintético. Porém, Eberhard também quer, por outro lado, mostrar que esse princípio dos juízos sintéticos, a saber, o PRS, *pode ser provado* pelo princípio de contradição, já que, sob o prisma da escola wolffiana, há um *e apenas um* princípio supremo da metafísica: o princípio de contradição. Isso, porém, produz um paradoxo insolúvel para Eberhard: como provar um princípio que vale para juízos sintéticos (ou, conforme a terminologia de Eberhard, *não-idênticos*) com outro que, a princípio, só vale para juízos analíticos ou *idênticos*? Não estaríamos, de uma maneira um tanto quanto tortuosa e desonesta, provando a verdade de juízos sintéticos pelo princípio de contradição, um princípio que, a rigor, não pode de forma alguma determinar o valor de verdade de juízos não-idênticos?

Logo na sequência, Kant afirma que o erro que Eberhard cometeu foi o de deslizar de uma *versão lógica* do PRS para uma *versão transcendental*, assumindo o segundo como contido no primeiro e dele derivável (*Br.* 11:36).

Apesar de Kant, em sua carta a Reinhold de 12 de maio, mencionar essa discussão, ele não a aprofunda, prometendo a seu correspondente uma outra carta, na qual apresentaria suas objeções com mais detalhes e maior profundidade. Nessa segunda carta, de 19 de maio de 1789, Kant desenvolve em pormenores, pela primeira vez, sua objeção a Eberhard. Segundo Kant, Eberhard

[...] trata o princípio de razão suficiente como um princípio lógico (algo que ele deve ser se ele quer derivá-lo do princípio de contradição), de modo que o princípio diga, com efeito, que “todo juízo *assertórico* deve ter um fundamento | *Iedes assertorische Urtheil muß gegründet seyn* |”; mas daí ele passa a usar o princípio como se ele tivesse um significado metafísico, isto é, no sentido de “todo evento tem sua causa”, que é um sentido completamente diferente de “fundamento” | *Grunde* |; na última proposição, ele se refere ao fundamento real | *Realgrundes* | do princípio de causalidade, cuja relação com o consequente não pode, de forma alguma, ser pensada por meio do princípio de contradição, como pode a relação do fundamento lógico | *des logischen Grundes* |. (KANT, 1999b [1789], p. 307, *Br.* 11:44, tradução minha).

Com base nesse trecho, poderíamos dizer, de maneira preliminar, que a *versão lógica* do PRS teria a seguinte fórmula: “todo juízo assertórico deve ter um fundamento”, de modo que ele, sendo um princípio lógico, poderia ser derivado do princípio de contradição. Porém, a versão sintética do princípio, i.e., que “todo evento tem uma causa”, não poderia ser derivada do princípio de contradição, pois usa a expressão “fundamento” em um sentido completamente

diferente: o fundamento deve ser *real* e se referir, portanto, à intuição, de modo a constituir o princípio de causalidade (da segunda analogia, suposto).

A correspondência de Kant com Reinhold, apesar de instrutiva no que diz respeito à origem da discussão com Eberhard em torno do PRS, serve, no máximo, como introdução ao problema. Isso porque, um ano depois, em 1790, Kant publica, em texto relativamente longo, sua resposta a Eberhard, intitulada *Da descoberta por meio da qual toda nova Crítica da razão pura se tornaria supérflua em virtude de uma mais antiga* [Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll], mais conhecida como *Resposta a Eberhard*.

Logo na primeira seção desse texto, Kant apresenta qual seria a *versão lógica* do PRS segundo Eberhard: “que *toda proposição deve ter uma razão* | *jeder Satz muß einen Grund haben* | é o princípio lógico (formal) do conhecimento | *Erkenntniß* |, que é subordinado ao princípio de contradição, e não colocado ao seu lado” (KANT, 2002 [1790], p. 289, ÜE 8:193, tradução minha). Ou seja, todo juízo – ou *proposição* – deve ter um *fundamento lógico* para sua verdade, de modo que, segundo Eberhard, poderíamos derivar tal princípio do de contradição.

Poderíamos considerar que essa versão lógica do PRS seria composta, segundo Kant, por duas cláusulas distintas, uma valendo para os juízos analíticos (para Eberhard: *idênticos*), e outra valendo para os juízos sintéticos (para Eberhard: *não-idênticos*). Para determinar o valor de verdade de juízos analíticos, bastaria demonstrar que a razão da ligação do predicado com o sujeito estaria no próprio modo como, do conceito-sujeito, podemos *analiticamente*, por meio do princípio de contradição, derivar o predicado em questão. A segunda cláusula, por sua vez, e que diz respeito aos juízos sintéticos, afirma, em *sua forma lógica*, que a razão da inclusão do predicado no conceito-sujeito deve ser buscada *fora do conceito-sujeito* em questão. Ou seja, no que diz respeito à versão lógica do PRS – i.e., aquela que afirma que toda proposição deve ter uma razão – a única conclusão a respeito da razão da verdade dos juízos sintéticos que estaríamos autorizados a derivar por meio do princípio de contradição é que *este último princípio* é insuficiente para determinar o valor de verdade de tais juízos. Ambas as conclusões podem ser derivadas, como quer Eberhard, por meio do princípio de contradição.

Já a versão *transcendental* desse mesmo princípio, segundo Kant, é caracterizada de maneira bem diferente: “que *toda coisa deve ter um fundamento* | *jedes Ding muß seinen Grund haben* | é o princípio transcendental (material), que ninguém nunca provou nem provará por meio do princípio de contradição (e, em geral, a partir de meros conceitos sem relação com a intuição sensível)” (KANT, 2002 [1790], p. 289, ÜE 8:193, tradução minha). Para Kant, um princípio para o qual se almeja o *status* de “transcendental” deve determinar algo *a priori* no

que diz respeito *a objetos e sua possibilidade*, de modo que ele não pode, como os princípios lógicos, abstrair completamente de tudo aquilo que diz respeito à possibilidade dos objetos e se referir exclusivamente às condições formais do juízo (ÜE 8:193). Dessa forma, é difícil conceber como poderíamos derivar esse tipo de princípio a partir do princípio de contradição sem dar a impressão de que estamos *enganando* nosso interlocutor.<sup>102</sup>

Além disso, a semelhança desse segundo princípio, *transcendental*, com o princípio de causalidade da segunda analogia, também fica evidente na sequência da discussão. De acordo com Kant, para que o PRS, em sua *versão transcendental*, i.e., *material*, possa se referir a objetos, o fundamento, *se real*, deve ser *distinto* daquilo que por ele é fundamentado. Ou seja, se algo real, no tempo, é tomado como fundamentado (i.e., condicionado), devemos tomar um *outro* como seu fundamento de determinação (i.e., como *condição*). De modo que, segundo esse princípio, se algo não tem outro fundamento além de si mesmo, como, por exemplo, *um incondicionado*, esse algo não pode ser considerado como tendo um *fundamento real*, de modo que ele não pode ser posto sob o escopo do PRS (ÜE 8:198). Isso indica, creio, que o PRS em sua *versão material* seja, para Kant, equivalente ao *princípio de causalidade* da segunda analogia. Além disso, é emblemático que Kant, logo na sequência, diga que Eberhard não conseguiu nada do que pretendia no que diz respeito ao *conceito de causalidade* (ÜE 8:198).

Assim, a distinção entre uma versão *lógica* do PRS, de um lado, representada pela fórmula geral “toda proposição deve ter uma razão”, e outra *transcendental*, representada pela fórmula causal “todas *as coisas* devem ter uma razão”, reflete a distinção entre um *fundamento lógico*, de um lado, e um *fundamento real* de outro. Segundo Kant, quando o predicado se relaciona com *o conceito* do sujeito, dizemos que essa relação possui um fundamento lógico, relação essa derivável, como quer Eberhard, do princípio de contradição. Porém, quando o predicado se refere não ao conceito do sujeito, mas *ao objeto* desse conceito, tal fundamento deve ser considerado como *real*, portanto, como fora do escopo do princípio de contradição (*cf.* ÜE 8:238). Esse *fundamento real* é aquilo que, na versão lógica do PRS válida para juízos sintéticos, equivale ao *fundamento de determinação* da verdade do juízo, fundamento este que, apesar de *apontado* pela versão lógica, não pode ser, no que diz respeito ao seu *conteúdo*, derivado por meio do princípio de contradição; ao mesmo tempo, tal fundamento real é aquilo que, na *Crítica da razão pura*, constitui o esquema do princípio de causalidade: a única forma

---

<sup>102</sup> É notória, inclusive, a insistência de Kant em caracterizar a exposição eberhardiana como “desonesta”. No que diz respeito à *versão material* do PRS, Kant comenta que Eberhard, para fazer sua versão transcendental desse princípio parecer mais “palatável”, usa a fórmula “*tudo* deve ter uma razão suficiente”, ao invés de “*todas as coisas* devem ter uma razão suficiente”, já que, segundo Kant, se Eberhard tivesse usado esta segunda fórmula, a falaciosidade de sua prova, por se referir a *coisas*, ficaria mais evidente (ÜE 8:193).

sob a qual o *conhecimento* da razão da determinação do predicado *em uma coisa* é possível é por meio da *intuição sensível*.

Com efeito, a crítica de Kant a Eberhard, portanto, consiste no fato de que ele tenta nos convencer de estar apresentando, com o PRS<sup>103</sup>, uma “proposição metafísica”, que determina *a priori* algo a respeito das *coisas*, mas que, na verdade, é uma proposição meramente lógica, que diz apenas que, para que um *juízo* seja considerado uma *proposição*, ele deve ser representado não apenas como possível (i.e., problemático), mas, ao mesmo tempo, como *fundamentado*, não importando se analítica ou sinteticamente (ÜE 8:239).

Poderíamos, a partir do que foi dito até aqui, resumir o argumento kantiano da seguinte maneira: Kant afirma que Eberhard transita da *versão lógica* do PRS para sua *versão transcendental* sem, contudo, justificar tal transição. Em sua versão lógica, esse princípio atesta que “toda proposição tem uma *razão* ou *fundamento*”, i.e., que toda proposição, caso queira ser *assertiva*, deve, por meio de seu fundamento, poder ter seu valor de verdade determinado.<sup>104</sup> No caso da proposição (ou juízo) ser *analítica*, seu fundamento de demonstração é o princípio de contradição. Porém, se a proposição for *sintética*, ela aponta para algo externo ao conceito-sujeito como fundamento de demonstração, i.e., aponta para a *intuição do objeto* como fundamento para a verdade do juízo. Ademais, é válido lembrar que essas duas conclusões podem ser analiticamente derivadas da versão lógica do PRS.

Eberhard, no entanto, a partir da conclusão de que “toda proposição (sintética) deve ter algo, na intuição, como fundamento”, deriva a *versão transcendental*, ou objetiva, do PRS: “tudo, ou todas as coisas, têm uma razão/fundamento”. Eberhard, além disso, quer provar essa versão do PRS também por meio do princípio de contradição, algo que, segundo Kant, é impossível. Isso porque, se o fundamento da verdade da proposição em questão estiver nela contido, o juízo é analítico, não sintético. Se, porém, o fundamento da verdade da proposição em questão estiver para além do conceito-sujeito, o princípio de contradição *não pode* em nada auxiliar o PRS, já que este estaria, segundo Eberhard, fundado naquele.

O único modo, portanto, de garantir que “tudo tem uma razão”, ou que “tudo tem uma causa”, é vinculando esse princípio à intuição sensível, de modo que a conexão do conceito-sujeito com um *fundamento real* (intuição) permita a determinação do valor de verdade da

<sup>103</sup> Kant, nessa altura do texto, usa o termo *Satz des Grundes* (cf. ÜE 8:239), e não *Satz des zureichenden Grundes*, apesar do tradutor da edição inglesa aqui utilizada traduzir para “principle of sufficient reason”. Acredito que a tradução mais correta seria “princípio de razão”, e não “princípio de razão suficiente”. De qualquer modo, não sei que diferença isso poderia fazer se, por hipótese, considerássemos que Kant toma as duas expressões como intercambiáveis. Mais adiante apresentarei razões para considerarmos essa hipótese como verdadeira.

<sup>104</sup> Uma discussão interessante sobre esse tema pode ser encontrada em BARBA, 2002.



proposição sintética em questão. É por essa razão que, na segunda analogia da experiência, Kant afirma que o PRS é, na verdade, e em sua *versão objetiva*, i.e., *transcendental*, nada mais do que o princípio de causalidade esquematizado, ou seja, vinculado à intuição sensível.

Contudo, esse “princípio de razão suficiente”, presente na controvérsia de Kant com Eberhard, não lembra muito o PRS leibniziano exposto até aqui nesta dissertação. A solução para esse mistério pode, porém, estar na maneira como o PRS foi interpretado inicialmente pelo pensamento alemão pós-leibniziano.

Kant, ao que tudo indica, de forma semelhante a Eberhard, lê o PRS de Leibniz de uma maneira de todo *diferente* daquela que estou apresentando nesta dissertação como “leibniziana”. No final de sua resposta a Eberhard, Kant comenta que, com o PRS, Leibniz quis apenas indicar que o princípio de contradição não é suficiente para o conhecimento de “verdades necessárias” (imagino que sintéticas *a priori*, já que estamos falando de *conhecimento*). E que, para suprir tal deficiência, o PRS vem como princípio sintético e etc (ÜE 8:247-8). Contudo, não parece ser esse o caso do PRS em Leibniz. Parece que, por meio dele, devemos prosseguir na investigação das causas do contingente em busca de uma razão suficiente para sua existência. Ele é, para Leibniz, um princípio das coisas, não apenas do nosso conhecimento do valor de verdade de juízos ou proposições, contrariamente ao modo como interpreta Kant.

Talvez a interpretação de Kant, assim como a de Eberhard, se baseie em *uma parte* da definição do PRS apresentada na *Monadologia*, bem como na interpretação que Christian Wolff (1679-1754) dela fez. Nesse opúsculo, traduzido para o alemão por volta de 1720 (cf. CORR, 1975, p. 245), e um dos poucos textos leibnizianos disponíveis, segundo esse comentador, ao público na época, Leibniz, como já vimos, define o PRS, na esteira do princípio de contradição, da seguinte maneira: “e o de *razão suficiente*, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo [...]” (LEIBNIZ, 2004b [1714], p. 137, §32).<sup>105</sup> Suponho que Kant, assim como Eberhard, tenha tendido a interpretar o PRS de Leibniz como dizendo respeito à razão ou fundamento da *verdade* das proposições, nos termos acima descritos, sob influência da interpretação que Wolff fez do princípio leibniziano. É por essa razão que, para completar este *esboço*, no qual tento indicar os motivos que levaram Kant a

<sup>105</sup> A própria edição francesa da *Monadologia*, i.e., a original, só foi publicada em 1840, muito depois das mortes de Wolff, Kant e Eberhard. É claro que isso não serve para concluirmos, com certeza absoluta, que esses filósofos não tiveram acesso aos textos não publicados de Leibniz antes de 1840. Serve, porém, juntamente com outras razões, para termos em mente que nem Wolff, nem Eberhard, nem Kant, tiveram um *acesso privilegiado* a eles (CORR, 1975, p. 242-8).

chamar o princípio de causalidade de *princípio de razão suficiente*, devo comentar brevemente sobre o modo como esse princípio aparece na filosofia de Wolff.

Eduardo Ruttke von Saltiél, em sua dissertação de mestrado, intitulada *Wolff e o jovem Kant: os princípios de contradição e de razão e a prova da existência de Deus*, de 2012, comenta que é constante, nos textos de Wolff, a crença na possibilidade de *subordinação* do PRS ao princípio de contradição (SALTIÉL, 2012, p. 45). Essa subordinação, como já vimos, não está presente em Leibniz. Em *Christian Wolff e Leibniz [Christian Wolff and Leibniz]*, Charles Corr, ao analisar de que maneira a filosofia de Wolff poderia ser considerada como vinculada ao sistema leibniziano, comenta o seguinte:

Talvez o aspecto mais marcante do tratamento wolffiano desses dois princípios seja a explícita subordinação do princípio de razão suficiente ao de contradição. A dedução do primeiro a partir do segundo reverte precisamente as prioridades de Leibniz e ilustra o rígido caráter sistemático da filosofia de Wolff. (CORR, 1975, p. 254, tradução minha)

Ou seja, não só tal subordinação é estranha ao sistema leibniziano, como também, conforme argumentei, se há, na filosofia de Leibniz, uma relação de subordinação entre esses dois princípios, é a do princípio de contradição ao PRS.

Porém, acredito que uma outra interpretação dessa relação seja possível. Ao que tudo indica, o PRS de Wolff que, em grande medida, chega até Kant e Eberhard por meio da *Metafísica [Metaphysica]* de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), de 1739, é muito mais semelhante ao princípio de causalidade leibniziano do que ao seu PRS. Desse modo, penso ser possível argumentar o seguinte: o PRS de Wolff, na medida em que deve ser pensado apenas como um princípio de causalidade, não pode, como o PRS leibniziano, ser pensado como *fundamento* do sistema. Ele, porém, e na mesma medida, não pode, como mostramos a partir da crítica de Kant a Eberhard, ser demonstrado por meio do princípio de contradição. Assim, acredito que o PRS de Leibniz, nas filosofias de Wolff, Baumgarten, Eberhard e Kant, seja, de certa maneira, *esquecido*, já que, em Leibniz, o PRS serve como fundamento não só para o princípio de contradição, mas *também* para o de causalidade. Dessa forma, Wolff se equivoca ao tentar provar o princípio de causalidade por meio do princípio de contradição não por que essa relação deva ser invertida, mas sim porque ela é, em Leibniz, *inexistente*. Leibniz em momento algum tenta provar seja o princípio causal por meio do de contradição, seja o de contradição por meio do princípio causal. Ambos, como argumentarei, devem ser fundamentados pelo PRS que, na filosofia crítica de Kant, aparece sob o nome de *princípio supremo da razão pura* e tem uma função semelhante, no sistema kantiano, àquela que o PRS tem no de Leibniz.

Para defender meu argumento, não obstante, devo apresentar, de forma pormenorizada, o modo como Wolff constrói seu PRS. Para começar, podemos delimitar de maneira mais precisa o que esse filósofo entende por “razão”. Wolff, em sua *Metafísica alemã* [*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt um der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*], de 1720, a define da seguinte maneira:

§29. *O que é a razão, e o que se chama ser fundamentado* <und was gegründet heisset>. Se um ente A contém algo em si, a partir do qual é possível compreender por que B é, podendo B ser algo em A, ou fora de A, então aquilo que se encontra em A é a **razão** <Grund> de B: o próprio A se chama a **causa** <Ursache>, e de B se diz que é **fundamentado** <gegründet> em A. **Razão** é, nomeadamente, aquilo através do qual se pode compreender por que algo é, e a **causa** é uma coisa que contém em si a **razão** de uma outra. (WOLFF [1720] *apud* SALTIEL, 2012, p. 51-2, grifo no original, tradução modificada)

Ou seja, segundo essa definição, a *razão* é aquilo que permite compreender *por que* algo é, enquanto a *causa* é uma coisa que contém em si a razão daquilo que por ela é fundamentado. Poderíamos, a princípio, pensar que se trata da mesma relação que, em Leibniz, aparece entre os termos “causa” e “razão”. Porém, Wolff parece, em certa medida, não distinguir entre um e outro, contrariamente a Leibniz. Segundo Saltiel, da definição wolffiana de *causa* não podemos excluir a possibilidade de que algo seja *causa* de si próprio. Uma das primeiras cláusulas da definição de *razão*, como vimos acima, argumenta que *A* é razão de *B* se *A* explica por que *B* existe, seja *B* algo em *A*, seja algo externo a ele.<sup>106</sup> Assim, é possível que *A*, sendo causa de *B*, e *B* sendo algo em *A*, deva ser considerado não apenas razão, mas *também* causa de si mesmo.

Se voltarmos algumas seções nesta dissertação, veremos que a definição de *razão* de Wolff, equacionada com a definição de *causa*, se parece muito com o tratamento que Spinoza dá para esses dois termos. Essa semelhança com Spinoza reaparece, inclusive, na definição que Wolff dá do PRS em sua *Metafísica alemã*:

§30. *Princípio de razão suficiente*. Onde existe algo presente, pelo que se pode compreender por que isso é, isso tem uma razão suficiente (§29). Por isso, onde nada está presente, aí não há nada por meio do qual seja possível compreender por que algo é, ou seja, por que isso pode ser existente, e precisa, portanto, surgir a partir do nada. Assim, o que não pode surgir a partir do nada precisa ter uma razão suficiente por que é, na medida em que precisa ser possível em si e ter uma causa <als es muß an sich möglich seyn und eine Ursache haben> que possa trazê-lo à existência, quando falamos de coisas que não são necessárias. Dado ser impossível que algo possa vir a ser do nada (§28), então é também preciso que tudo que é tenha **sua razão suficiente** por que é, ou seja, é preciso sempre haver algo a partir do qual possamos compreender por que pode ser existente (§29). Queremos chamar essa proposição de **princípio de razão suficiente** [...]”. (WOLFF [1720] *apud* SALTIEL, 2012, p. 53-4, grifo no original, tradução modificada)

<sup>106</sup> Cf. SALTIEL, 2012, p. 52.

Sobre essa definição wolffiana do PRS podemos fazer algumas observações. Em primeiro lugar, ela parece dizer respeito apenas a coisas que *não são necessárias*.<sup>107</sup> Tais coisas, segundo a definição acima, se são, não podem nem ter sua razão em si mesmas, já que não são necessárias, nem podem ser consideradas como surgindo a partir do nada, o que seria equivalente a dizer que elas são *sem razão*. Desse modo, devemos considerá-las como tendo uma razão *para virem a ser*, e essa razão deve ser pensada como uma outra *coisa* que contém a “razão suficiente” pela qual elas existem ao invés de não existirem.

Essa definição, porém, apresenta os mesmos problemas do “princípio de razão” presente nas filosofias de Hobbes e Spinoza: se pensamos *A* como causa de *B*, já que *B*, sendo não-necessário, não pode ser considerado como causa de si mesmo, o que nos garante que a mesma pergunta não possa ser feita a respeito de *A*? *A*, dessa maneira, se apresenta como *razão suficiente* de *B*, ou apenas como *razão parcial*? Qual é o sentido do termo “suficiente”, acrescentado por Wolff ao “princípio de razão”?

A resposta para essa pergunta, segundo Saltiél, é *negativa*. Em momento algum, tanto na *Metafísica alemã*, quanto na *Ontologia latina* [*Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertracta*], de 1730, Wolff explica de maneira satisfatória a função da “suficiência”.<sup>108</sup> A despeito disso, Saltiél argumenta que Wolff, na *Ontologia latina* (§115), tenta explicar a *suficiência* por meio do par de conceitos “determinante/determinado”, e de uma maneira que, *mutatis mutandis*, poderia ser resumida da seguinte maneira: posto o determinante (causa), é também posto o determinado (efeito) (SALTIÉL, 2012, p. 58). Essa relação, por sua vez, fica mais evidente se recorrermos ao parágrafo seguinte da *Ontologia latina*:

§116. *Sobre se determinantes constituem razão suficiente. Os determinantes são razão suficiente do determinado. Com efeito, pelos determinantes são determinados os determinados <Per determinantia enim determinantur determinata> (§114), de tal modo que, assim, o determinado é afirmado do sujeito porque os determinantes são afirmados do mesmo (§112); conseqüentemente, por eles é compreendido por que o determinado é (§205, Log). Logo, são razão suficiente do determinado (§56). (WOLFF [1730] apud SALTIÉL, 2012, p. 58-9)*

Desse modo, argumenta Saltiél que

[...] a *Ontologia Latina* sustenta que, no âmbito da relação entre determinantes e determinados, os primeiros são condição suficiente dos segundos: afirmar o que é determinante significa (ou implica em) afirmar o que é determinado. Consistiria nisso a noção de razão suficiente concebida por Wolff, de modo que a suficiência da relação de fundamento (razão) a fundamentado exibiria também a forma da suficiência do

<sup>107</sup> Quanto a coisas que *são necessárias*, o princípio de contradição parece ser suficiente, já que a determinação do valor de verdade de determinado predicado em *uma coisa* poderia, em tese, ser derivada, por meio da análise, do conceito dessa mesma coisa.

<sup>108</sup> SALTIÉL, 2012, p. 54 e 56.

fundamento para a afirmação daquilo que está nele fundamentado? Sem dúvida. (SALTIÉL, 2012, p. 58)

Ou seja, a posição do fundamento implica *necessariamente* a posição do fundamentado, sob pena da posição do fundamento não fazer o menor sentido. Assim, se posto o fundamento, segue-se necessariamente o fundamentado, uma vez que seu fundamento está posto, seria absurdo considerar que, posto o fundamento, aquilo que ele fundamenta não se seguisse necessariamente. Além disso, Saltiél também indica que essa mesma relação aparece no capítulo da *Ontologia latina* que Wolff dedica à noção de “causa” (SALTIÉL, 2012, p. 59), onde a define da seguinte maneira: “§881. *Definição de causa.* Causa é o princípio pelo qual a existência ou atualidade de um ente diverso do mesmo depende [...]. *Causado* diz-se de um principiado cuja existência ou atualidade depende de um ente diverso de si [...]” (WOLFF [1730] *apud* SALTIÉL, 2012, p. 60).<sup>109</sup> Contudo, se esse for o caso, o problema do PRS wolffiano é o mesmo do princípio de razão hobbesiano-spinozista, motivo pelo qual deveríamos considerá-lo como sendo, no máximo, um princípio de causalidade.

Assim, se o PRS de Wolff nada mais for do que uma versão do princípio de causalidade que aparece em Hobbes, Spinoza e Leibniz, mas não algo equivalente ao PRS deste último, então podemos entender por qual razão não só Kant o chama de “princípio de razão suficiente”, como também as razões que o levam a rejeitar tanto as teses de Wolff, quanto aquelas de Eberhard nele inspirado.

A crítica de Kant dessa caracterização wolffiana do PRS, bem como de sua tentativa de prová-lo por meio do princípio de contradição, não são elementos exclusivos ou *novos* do período crítico, onde se dá a controvérsia com Eberhard. Já no período pré-crítico, na *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico* [*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*], de 1755, mais conhecida como *Nova elucidação*, Kant argumenta que não poderíamos, sob hipótese alguma, não só demonstrar o PRS wolffiano por meio do princípio de contradição, como também não poderíamos, de forma alguma, considerar este último como “princípio supremo” do conhecimento metafísico.

Como o próprio título indica, o texto fornece uma “nova elucidação” sobre os dois primeiros princípios do conhecimento metafísico presentes no pensamento wolffiano, a saber, o princípio de contradição, de um lado, e o PRS, do outro. Após analisar, na primeira seção, o princípio de contradição, Kant analisa, na segunda, o que poderíamos entender por “princípio de razão suficiente”. O próprio título da seção, *Sobre o princípio de razão determinante*,

---

<sup>109</sup> O par conceitual *princípio/principiado* exerce, na filosofia de Wolff, a mesma função do par *determinante/determinado* (SALTIÉL, 2012, p. 59).

frequentemente chamado princípio de razão suficiente (PND 1:391), já indica a primeira crítica de Kant a Wolff: dada a obscuridade em torno do termo “suficiente”, Kant prefere se utilizar do termo “determinante”.

Para justificar tal substituição, o argumento kantiano se inicia por meio da fixação do significado de alguns termos. O primeiro deles é o de *razão* ou *fundamento* (Kant usa a expressão latina *ratio*): “aquilo que determina um sujeito a respeito de qualquer um de seus predicados é chamado de *razão* | *ratio* |” (KANT, 1992a [1755], p. 11, PND 1:391, tradução minha). Ou seja, se um dos meus predicados diz respeito a ter olhos castanhos ao invés tê-los de outra cor, a *razão* é aquilo que me determina com relação à *verdade* de tal predicado. Poderíamos imaginar que, se determinado par de alelos relativos à cor dos meus olhos fosse recessivo, meus olhos seriam azuis e não castanhos, de modo que eu, devido a esse fator genético, estaria determinado de *outra maneira* com relação ao predicado em questão. Esse fator genético, assim como causas de tipo semelhante, pode ser considerado aquilo que Kant chama de *razão antecedentemente determinante*: “uma *razão antecedentemente determinante* é aquela cujo conceito precede aquele que é determinado. Ou seja, uma *razão antecedentemente determinante* é aquela que, na ausência daquilo que é [por ela] determinado, seria ininteligível” (KANT, 1992a [1755], p. 11, PND 1:392, tradução minha).<sup>110</sup> Essa *razão antecedentemente determinante*, fundamento do “ser” ou do “vir a ser” (*rationem essendi vel fiendi*), pode ser, de acordo com Kant, chamada de “*razão por que*” (PND 1:392).<sup>111</sup>

Apresentadas essas definições, Kant pode, enfim, justificar sua substituição do termo “suficiente” pelo termo “determinante”:

De maneira semelhante, penso ser melhor substituir a locução ‘*razão suficiente*’ pela expressão ‘*razão determinante*’. E, ao fazer essa substituição, tenho o apoio do célebre Crusius. Já que, como ele torna abundantemente óbvio, a expressão ‘*suficiente*’ é ambígua, já que não é imediatamente claro o quanto seria suficiente. Uma vez que, entretanto, determinar é posicionar de modo que todo oposto seja excluído, o termo ‘determinar’ designa aquilo que é certamente suficiente para conceber a coisa de tal e tal maneira, e não de outra. (KANT, 1992a [1755], p. 13, PND 1:393, tradução minha)

<sup>110</sup> Kant ressalta, porém, em nota de rodapé, que num *juízo idêntico* o conceito do sujeito determina o conceito do predicado por meio da completa identidade com o predicado, de modo que, portanto, poderíamos interpretar essa relação do seguinte modo: posto o determinante, o determinado deve seguir-se de maneira *necessária*, já que o conseqüente não pode permanecer indeterminado quanto ao valor de verdade de um certo predicado se a *razão antecedentemente determinante* for, de antemão, assumida como *dada*.

<sup>111</sup> Kant critica a definição wolffiana de *razão/fundamento*, a saber, “aquilo por meio do qual é possível entender por que algo deve ser ao invés de não ser”, por confundir a coisa definida com sua própria definição. Kant, porém, afirma ser possível, por meio de um pequeno ajuste, evitar esse problema: substituindo *por que* por *por qual razão*, de modo que teríamos a seguinte sentença: “*razão/fundamento* é aquilo por meio do qual é possível entender *por qual razão* algo deve ser ao invés de não ser” (PND 1:393). Eu, porém, não sei se isso é um problema para o português, já que, no caso do *por que*, ele já é pensado como sinônimo de *por qual razão*.

Kant, assim como Christian August Crusius (1715-1775), um influente opositor da escola wolffiana, critica a falta de clareza em torno da *suficiência* exigida para que uma razão seja considerada “suficiente”. Por essa razão Kant, com a prerrogativa de delimitar melhor o escopo do PRS wolffiano, substitui esse termo por “determinante”, já que, para o filósofo de Königsberg, a *razão determinante é suficiente* para determinar o valor de verdade de um predicado com relação a um sujeito *numa coisa*. Eu, porém, faço aqui a mesma ressalva que fiz com relação ao princípio de causalidade: se concebermos a razão da posição de determinado predicado num sujeito em outro que o antecede causalmente, de modo que o fundamento em questão seja *real*, e não meramente *lógico*, como argumenta Kant contra Eberhard, resta averiguar a razão da determinação deste último com relação a seus predicados, e assim *ad infinitum*, de modo que ainda não explicamos a razão da posição do predicado do primeiro sujeito em questão.

Anteriormente, ao falar da controvérsia de Kant com Eberhard, comentei sobre os dois modos pelos quais poderíamos tomar o PRS wolffiano: o *lógico*, formal, e o *transcendental*, material. Essa diferença já se faz presente na *Nova elucidação*. Nesse texto pré-crítico, porém, Kant precisa muito melhor o abismo entre um e outro. No título da proposição V, Kant afirma que nada é verdadeiro sem uma razão determinante. Essa, como vimos, pode ser uma razão *antecedentemente* determinante, de modo que a determinação do valor de verdade de um predicado *em uma coisa* depende de um fundamento real, i.e., *outra coisa*, conectada a ela, imagino, por meio da relação causal. Porém, a razão também pode ser *consequentemente* determinante (PND 1:391-2). Nesse caso, porém, ela não diz respeito ao fundamento real do predicado *na coisa*, mas *no nosso conhecimento dela*. Assim, se pela versão lógica do PRS poderíamos entender o seguinte: “toda proposição verdadeira indica que o sujeito é determinado a respeito do predicado” (KANT, 1992a [1755], p. 13, PND 1:393, tradução minha), poderíamos interpretá-la da seguinte maneira: quando *constatamos* que determinado predicado é *verdadeiro* em uma coisa (p. ex.: ao dizermos que Io é uma lua de Júpiter), a razão da verdade de tal proposição não é *antecedentemente* determinante, mas sim *consequentemente* determinante, já que ainda não temos a *razão pela qual* Io é uma lua de Júpiter; o que temos, apenas, é a constatação de que *é o caso* que Io é uma lua de Júpiter, ainda que não saibamos *por quê*.

Assim, a versão lógica do PRS, no que tange aos juízos sintéticos, se liga não à razão *antecedentemente* determinante, mas sim à razão *consequentemente* determinante, já que o fundamento da *verdade* de um juízo sintético é o dar-se, *para nossas faculdades cognitivas*, na intuição sensível, de algo *real*, i.e., de um *objeto*. A discussão da versão lógica desse PRS,

portanto, conduz àquela relativa ao *princípio de determinação completa*, que diz respeito *ao que a coisa é*, e não *por que ela é*, assunto que, como indiquei anteriormente, não tratarei nesta dissertação.

A versão do PRS que aqui nos interessa é a *transcendental*, i.e., aquela relacionada à razões antecedentemente determinantes, já que é sobre ela que incide o foco da segunda analogia da experiência na *Crítica da razão pura*, assim como na controvérsia com Eberhard e que, como vimos, diz respeito não ao PRS, mas sim ao princípio de causalidade.

Para corroborar o argumento que aqui defendo, podemos citar o texto da proposição VI da *Nova elucidação*, onde Kant argumenta que é absurdo considerar que algo tenha *em si próprio* a razão (ou fundamento) de sua própria existência. Na demonstração dessa proposição, Kant diz:

O que quer que contenha em si o fundamento da existência de algo é a causa dessa coisa. Suponhamos, portanto, que há algo que tenha em si a razão de sua própria existência, de modo que tal coisa seria causa de si própria. Uma vez que, entretanto, o conceito da causa é, por natureza, anterior ao conceito daquilo que é causado, o último sendo posterior ao primeiro, se seguiria que a mesma coisa seria, simultaneamente, tanto anterior quanto posterior a si mesma, o que é absurdo. (KANT, 1992a [1755], p. 14, PND 1:394, tradução minha)

Nessa demonstração, que claramente confunde fenômeno e coisa em si (distinção que só aparece no pensamento kantiano depois de 1770), Kant argumenta de maneira muito semelhante a Wolff: se a razão antecedentemente determinante de algo deve ser considerada como a *causa* dessa coisa, e a causa é, necessariamente, anterior ao causado (ou *efeito*), então seria absurdo considerar algo causa de si próprio, já que isso seria equivalente a dizer que a coisa é anterior e posterior a si própria.<sup>112</sup> No corolário dessa demonstração, Kant argumenta que a única maneira de dizer que “algo existe *necessariamente*” é se a razão disso consistir em não nos ser possível pensar o *oposto*. A impossibilidade de pensar o oposto, porém, é o fundamento do *conhecimento da existência* de tal ser, i.e., é uma razão consequentemente determinante, não uma antecedentemente determinante. Reconhecer que o ser necessário existe e que é impossível pensar seu oposto seria, para Kant, “suficiente” para justificar *a certeza* que temos sobre sua existência, ainda que a pergunta pelo fundamento da existência de tal ser não

---

<sup>112</sup> No período crítico, como já vimos, a solução para esse problema é bem simples: basta desvincularmos a relação de causa e efeito das limitações impostas pela forma pura do *tempo*. À parte da relação de anterioridade e posterioridade temporais, uma mesma coisa pode ser considerada como causa e efeito de si própria. Não obstante, como também indiquei, à parte das condições da sensibilidade perdemos toda referência sobre o modo como *algo* poderia ser considerado existente de tal maneira.



possa ser posta, já que aquilo que é pensado como causa primeira não pode, por definição, ter uma razão antecedentemente determinante (PND 1:394).<sup>113</sup>

Além disso, no escólio dessa demonstração, Kant argumenta contra o raciocínio que defende que Deus, causa primeira, possua *em si* a razão de *sua própria* existência. Segundo Kant, quando, em uma cadeia de causas ou razões, chegamos a uma causa primeira, é autoevidente que devemos parar a regressão por meio da *completude* da “resposta”. Contudo, como já vimos, no período crítico essa questão ganha um matiz diferente: se tudo o que encontramos no âmbito fenomênico deve ser considerado como condicionado, de que critério dispomos para assinalar algo como *causa primeira*, ponto de repouso para nosso regresso e de completude para nosso conhecimento? Diferentemente da resposta kantiana no período crítico, a resposta da *Nova elucidação* afirma que Deus não tem *realmente* uma causa para si mesmo, mas apenas *idealmente* (PND 1:394).<sup>114</sup>

Esse argumento, por sua vez, fica mais claro na proposição VIII. Nela Kant afirma que nada que exista *contingentemente* pode ser sem uma razão que o determine *antecedentemente* (PND 1:396). A demonstração dessa proposição é interessantíssima, já que é por meio dela que Kant prova que é o contingente, *e apenas o contingente*, que necessita de uma razão antecedentemente determinante:

Suponhamos que algo que exista contingentemente não tenha uma razão antecedentemente determinante. Não haveria nada que a determinasse a existir, exceto a própria existência da coisa mesma. Mas a existência é, não obstante, determinada. Ou seja, a existência é posicionada de tal modo que o que quer que seja oposto à sua determinação completa é totalmente excluído. Disso se segue, portanto, que não haverá outra exclusão do oposto a não ser aquela que surge da posição da existência. Uma vez que essa exclusão, contudo, é idêntica (já que nada impede uma coisa de não existir a não ser o fato de não ser não-existente), segue-se que o oposto da existência é excluído por si mesmo; em outras palavras, o oposto da existência será absolutamente impossível. Em outras palavras, a coisa existe de maneira absolutamente necessária. Isso, porém, contradiz nossa hipótese. (KANT, 1992a [1755], p. 17, PND 1:396, tradução minha)

Assim, a biimplicação em questão poderia ser resumida da seguinte maneira: se o contingente, enquanto algo que existe sem ter em si a razão de sua própria existência, não tivesse uma razão antecedentemente determinante, ele não seria um contingente, mas sim um ser absolutamente necessário – já que, nesse caso, não haveria nada, a não ser sua não-existência, que, como vimos, não seria o caso, que pudesse excluir sua existência. Por outro

<sup>113</sup> Cf. também PND 1:396-7.

<sup>114</sup> Na *Crítica da razão pura*, porém, como veremos na sequência desta dissertação, o “ideal” e o “real”, fora do escopo da subjetividade humana e, problematicamente, no conceito que temos de Deus, se confundiriam a tal ponto que nos seria impossível considerar uma diferença efetiva entre um e outro.

lado, se algo tem uma razão antecedentemente determinante, esse algo é, *necessariamente*, contingente.

No corolário da demonstração da proposição VIII, Kant argumenta que essa prova deixa claro que é apenas a existência contingente que depende de uma razão antecedentemente determinante, de modo que o ser absolutamente necessário estaria excluído de tal lei (PND 1:396). Nesse sentido, vale o que comentei acima: se pensarmos essa cadeia de razões como *temporalizada*, é óbvio que se torna um problema perguntar qual a razão da existência de Deus. Porém, à parte dessa limitação, na *Crítica da razão pura*, podemos pensar Deus como *fora* dessa cadeia, sendo, portanto, razão de sua própria existência, estando em condições de satisfazer a exigência do PRS leibniziano.

Para finalizar esta exposição do argumento kantiano da *Nova elucidação*, vale mencionar o primeiro corolário que se poderia extrair do “princípio de razão determinante”: “*não há nada naquilo que é fundamentado que não esteja no fundamento mesmo*, já que nada é sem uma razão determinante; conseqüentemente, não há nada naquilo que é fundamentado que não revele sua razão determinante” (KANT, 1992a [1755], p. 32, PND 1:406, tradução minha). Essa fórmula, como já vimos, é extremamente semelhante ao princípio causal presente nos sistemas de Hobbes, Spinoza e Leibniz. Além disso, o terceiro corolário indica a mesma semelhança com o princípio causal desses filósofos: “*não há mais naquilo que é fundamentado do que há no fundamento mesmo*” (KANT, 1992a [1755], p. 32, PND 1:407, tradução minha). Essa similaridade é tão explícita que, na elucidação desse corolário, Kant recorre à relação de equipolência que ocorre na relação causal entre corpos, relação essa que acaba resultando na lei da conservação de energia (PND 1:407). Por fim, como último argumento para reforçar essa conclusão, na terceira seção da *Nova elucidação* – que trata dos “dois princípios” considerados por Kant *legítimos*, i.e., que podem nos auxiliar no conhecimento metafísico –, Kant trata do *princípio de sucessão*, que afirma que nenhuma modificação numa substância pode ocorrer a não ser que esteja *conectada* a outras por meio de uma relação de *dependência*.<sup>115</sup> Na primeira demonstração alternativa desse princípio, Kant argumenta que “[...] é necessário que o que quer que seja posto por uma razão determinante seja posto simultaneamente com tal razão determinante, já que, sido posta a razão determinante, seria absurdo se aquilo que foi por ela determinado não fosse também posto” (KANT, 1992a [1755], p. 37-8, PND 1:411, tradução minha). Ou seja, se *dado* o fundamento de determinação não se seguisse, *necessariamente*, o determinado, ocorreria algo *ininteligível*.

---

<sup>115</sup> Na *Crítica da razão pura*, esse princípio é caracterizado pela função de síntese pensada por meio da categoria de *causalidade*, ou *dependência*, esquematizada (cf. B106).

Esse modo de conceber a relação causal se mantém, inclusive, no período crítico. Kant, na já mencionada carta a Reinhold de 12 de maio de 1789, após definir *fundamento* como aquilo por meio do qual algo é determinado (*Br.* 11:35), define “determinar” da seguinte maneira:

Essa expressão não deve nunca ser deixada de fora da definição de “fundamento” | *Grundes* |, já que um *consequente*, também, é aquilo que, se eu o ponho, devo, ao mesmo tempo, pensar alguma outra coisa como posta, ou seja, um consequente pertence sempre a alguma coisa ou outra que seja seu fundamento | *Grunde* |. Mas quando eu penso algo como consequente, eu ponho *algum* fundamento *ou outro*; *qual* fundamento permanece indeterminado (assim, o juízo hipotético é baseado na regra “*a positione consequentis ad positionem antecedentis non valet consequentia*” [o movimento do consequente para o antecedente não é válido]). Por outro lado, se o fundamento é posto, o consequente é determinado. (KANT, 1999a [1789], p. 298, *Br.* 11:35, *na.*, tradução minha)

Ou seja, à semelhança dos princípios de causalidade de Hobbes, Spinoza e Leibniz, o “determinar” diz respeito, de um lado, à posição do efeito por meio da posição da causa e, de outro, mas de maneira *assimétrica*, que a partir da posição de um efeito qualquer devemos *pressupor* algo como seu fundamento de determinação, ainda que, como argumentei anteriormente na seção que diz respeito ao princípio de causalidade kantiano, não possamos determinar *qual* seja o antecedente em questão.

Como vimos, o princípio de causalidade possui a seguinte forma: todo efeito tem uma causa e, inversamente, toda causa tem um efeito. Caso o efeito não se seguisse de forma necessária da causa, sendo esta *posta*, ocorreria algo ininteligível. De forma análoga, todo efeito, sendo tomado como *condicionado*, possui uma *causa* como condição. Essa causa, porém, *no tempo*, é sempre tomada também, por sua vez, como condicionada por uma condição, e assim *ad infinitum*. Não há, desse modo, no princípio de causalidade, nenhuma referência a uma “razão suficiente”, ou a algo *incondicionado*. Kant chega, inclusive, a afirmar que, “se a lei empiricamente válida da causalidade conduzisse ao ser originário, este teria de pertencer à cadeia dos objetos da experiência; nesse caso, porém, também ele, como todos os fenômenos, seria por seu turno condicionado” (KANT, 2015 [1787], p. 487, B664). Isso, por si só, já deveria nos convencer de que o “princípio de razão suficiente” da segunda analogia não pode ser, de forma alguma, o PRS de Leibniz – aceitar isso tornaria absolutamente sem sentido as críticas de Leibniz a Hobbes e Spinoza.<sup>116</sup>

<sup>116</sup> Aqui, portanto, assumo uma interpretação diferente daquela que Hirata faz na conclusão de sua tese doutoral. Ao que tudo indica, essa comentadora aceita a interpretação de Longuenesse (cf. HIRATA, 2017 [2012], p. 249). É interessante, contudo, notar que, na página seguinte, Hirata reconheça que o “PRS” da segunda analogia, remetendo do condicionado para a condição *ad infinitum*, de modo algum poderia ser considerado o PRS de Leibniz, uma vez que subverte seu significado originário. Acredito que, portanto, a conclusão a que deveríamos chegar é a de que o “princípio de razão suficiente” da segunda analogia, uma vez que não se refere a um “incondicionado” que poderia figurar como causa primeira *autosuficiente* (i.e., como “razão suficiente”), não pode ser o PRS de Leibniz, mas no máximo um *princípio de causalidade*.

Assim, se o que Longuenesse defende como sendo o “princípio de razão suficiente” kantiano – i.e., uma redução ao princípio de causalidade resultante da *ressignificação* dos sentidos de “razão” feita por Kant – pode ser da maneira como apresentei compreendida, ou seja, como uma crítica ao modo como a escola wolffiana entendeu o princípio, então podemos aceitar a interpretação de Longuenesse. Isso, como eu disse no início desta subseção, se deve ao fato de que, se considerarmos que as únicas formas válidas do PRS são aquelas que podem ter sua constitutividade deduzidas de acordo com o método transcendental, é óbvio que, dentre todas as aplicações do PRS, a única *legítima* será a do princípio de causalidade.

Eu, porém, não acho que essa análise da desconstrução kantiana do PRS proveniente da escola wolffiana se dirija, de alguma maneira, ao PRS que apresento, neste trabalho, como “leibniziano”, já que o “princípio de razão suficiente”, tal qual Kant o apresenta, não se refere em momento algum a um “incondicionado” ou “razão suficiente” (Kant, inclusive, abandona esta última expressão em virtude de sua obscuridade no pensamento wolffiano). Se considerarmos os aspectos da noção de razão elencados por Kant como vinculados à tradição wolffiana, é inevitável que consideremos que o princípio de causalidade é o único que pode ter sua *validade objetiva* deduzida – e, portanto, ser considerado *constitutivo* da experiência.

A despeito disso, penso que a discussão “kantiana” em torno do PRS leibniziano não se situa no panorama apresentado por Longuenesse. Kant argumenta que certos princípios, apesar do fato de não poderem ser considerados constitutivos da experiência, podem, não obstante, ter uma *validade subjetiva* – ou, melhor, ser considerados como “regulativos” dela. Um princípio é regulativo, como veremos mais adiante, quando, apesar dele não dizer nada a respeito de um *objeto da experiência* – não atendendo, portanto, às condições Longuenesse identifica como *necessárias* para a dedução de sua validade objetiva –, ainda assim ele diz algo a respeito *do sujeito que investiga*. Nesse caso, o princípio possui o caráter de *máxima regulativa*, que, tendo certa validade subjetiva (que, nesse caso, significa que ele é válido objetivamente para *todos* os seres racionais), serve como *fio condutor* da investigação. É, portanto, como um princípio *da razão*, não do entendimento, que o PRS de Leibniz deve ser analisado.

O argumento que apresentarei na próxima seção, portanto, se contrapõe à redução do PRS leibniziano ao princípio de causalidade – redução que, como vimos, é criticada já pelo próprio Leibniz. A partir da análise dos argumentos de Omri Boehm em *O princípio de razão suficiente, o argumento ontológico e a distinção ser/dever*, defenderei a tese de que o PRS, na filosofia de Kant, aparece sob o nome de “princípio supremo da razão pura”. Assim, apesar de Kant se referir, na segunda analogia, ao princípio de causalidade como “princípio de razão

suficiente”, penso que a *forma* do “princípio supremo da razão pura” indica que ele, na filosofia de Kant, é que é o *verdadeiro* correspondente do PRS de Leibniz.<sup>117</sup>

### 1.2.2.2 O princípio supremo da razão pura e a tese de Omri Boehm

Omri Boehm, em um artigo publicado em 2016, chamado *O princípio de razão suficiente, o argumento ontológico e a distinção ser/dever*, já mencionado anteriormente, defende a seguinte tese:

A crítica de Kant à metafísica consiste, em grande medida, em seu ataque a um princípio que ele chama de ‘das oberste Prinzip der reinen Vernunft’ – o princípio supremo da razão pura. Esse princípio estabelece que, ‘se o condicionado é dado, a série completa das condições – série que é por si própria incondicionada – é também dada’ (A309/B366). Nem sempre é notado, mas esse princípio nada mais é do que o princípio de razão suficiente [PRS]. (BOEHM, 2016, p. 556, tradução minha)<sup>118</sup>

Ou seja, se a crítica kantiana à metafísica consiste, em grande parte, no ataque ao *princípio supremo da razão pura*, e este, segundo esse comentador, não é nada mais nada menos que o PRS, podemos concluir que a crítica de Kant à metafísica consiste, em grande parte, no ataque ao PRS.

De forma geral, como veremos, o princípio supremo da razão pura é aquele por meio do qual dirigimos nossas investigações ao conceito do incondicionado. Ele, como aquilo que satisfaria a demanda de razão suficiente (ou melhor, de completude sistemática dos conhecimentos), deve ter por nós, determinadas, as condições sob as quais ele poderia ser considerado como *fora da ideia* que dele temos, i.e., como *existente*.<sup>119</sup> Isso, porém, equivale a determinar de que maneira tal incondicionado, tendo em si a razão de sua existência, poderia ser considerado como existindo em virtude de seu próprio conceito. Se, portanto, considerarmos que esse tipo de raciocínio equivale ao “argumento ontológico” para provar a existência de Deus, e que Kant inviabiliza qualquer tipo de prova que opere nessas bases, podemos considerar legítima a tese que Boehm defende em seu artigo: “minha principal tese é a de que o contra-argumento mais promissor de Kant contra o PRS é a refutação do argumento ontológico. Se a existência não é um predicado real, de primeira ordem, o PRS é falso” (BOEHM, 2016, p. 556, tradução minha). Ou seja, se aquilo que o PRS indica como razão suficiente não puder ser

<sup>117</sup> Boehm, como já argumentei, não é o único a defender que o PRS não pode ser reduzido ao princípio de causalidade da segunda analogia. Como, porém, não tenho a intenção de desenvolver esses argumentos alternativos, creio ser suficiente indicá-los ao leitor: KAUARK-LEITE, 2014 e RAMOS DE SOUZA; VALE FILHO, 2019.

<sup>118</sup> O trecho da *Crítica da razão pura* citado por Boehm, entretanto, parece referir-se à B364, não a B366.

<sup>119</sup> Poderíamos considerar essa a diferença entre a *idealidade* e a *realidade* da razão suficiente.

considerado como *existente* fora da ideia que dele temos – ideia que nos é dada, *enquanto ideia*, por meio do próprio PRS –, então o PRS é um princípio que carece de validade objetiva, devendo ser considerado antes como uma máxima que conduz nossa investigação à luz do horizonte normativo da busca pela completude sistemática dos conhecimentos condicionados.

Boehm comenta que, dentro da literatura dos estudos kantianos, a tendência é subestimarmos o papel da refutação do argumento ontológico dentro do projeto kantiano (BOEHM, 2016, p. 557). A princípio, somos levados a crer que se trata de um argumento que se dirige apenas à teologia racional, cuja refutação estaria no mesmo nível das outras duas efetuadas na dialética transcendental – a saber, da psicologia racional e da cosmologia racional. Um estudo mais atento, contudo, nos indica que a refutação da prova ontológica da existência de Deus possui um papel bem mais importante do que aquele comumente atribuído a ela.

Para mostrar de que modo o PRS – ou melhor, o *princípio supremo da razão pura* – se relaciona com o argumento ontológico, vamos ter que retomar alguns elementos já apresentados nesta dissertação. Boehm, seguindo Kant, diz que “uma ‘condição’ é a causa ou razão – aquilo que contaria como uma explicação para um condicionado que é dado como fato” (BOEHM, 2016, p. 558, tradução minha). Ou seja, temos aqui a fórmula do princípio de causalidade da segunda analogia: a *condição* é o fundamento de explicação que deve, de acordo com tal princípio, ser pressuposta sempre que tomarmos algo como “condicionado”. Seguido nisso Baumgarten, acrescenta Boehm, Kant fala de *condições* e *fundamentos* de maneira intercambiável, sendo este segundo aquilo que é exigido para uma pergunta do tipo “por quê?”.<sup>120</sup> A busca pela condição da condição, *ad infinitum*, no entanto, como já vimos, não fornece uma explicação ou fundamentação definitiva para o condicionado em questão. O único tipo de explicação que poderia pôr fim à busca pelas condições subordinadas seria uma que explicasse (fundamentasse) a série como um todo e a si mesma como *razão suficiente* da série, i.e., um *incondicionado*, de modo que ele seria, “[...] assim, um fundamento último de explicação daquilo que é dado como condicionado” (BOEHM, 2016, p. 558, tradução minha). Ele seria, portanto, uma *explicação última* (ou um *fundamento último*) no sentido de que não

<sup>120</sup> Boehm argumenta que, em alemão, *Grund* não é só “fundamento/razão” no sentido de “condição”, mas também de “fundamento de explicação”. Desse modo, “princípio de razão suficiente” (*der Satz vom zureichenden Grund*) pode ser entendido como “princípio de fundamento” (*der Satz vom Grund*) (BOEHM, 2016, p. 575-6, *nf.* 13). Lembremos, entretanto, que Kant só equaliza esses “dois” princípios na medida em que as expressões “razão suficiente” e “razão determinante” indiquem exatamente a mesma coisa. A *suficiência* (*zureichenden*) é um elemento que, não obstante descartado por Kant devido à falta de clareza da definição wolffiana, tem um papel essencial na distinção entre o “princípio de razão” (*der Satz vom Grund*), de um lado, e o “princípio de razão suficiente” (*der Satz vom zureichenden Grund*) do outro.

necessitaria de explicação ou fundamentação ulterior – ou pelo menos nenhuma que não seja ele próprio. É por essa razão que Kant comenta que

A necessidade incondicionada, de que precisamos tão indispensavelmente como sustentáculo último de todas as coisas, é um verdadeiro abismo para a razão humana. [...] Não se pode evitar, mas também não se pode suportar, o pensamento de que um ser, que representamos como o mais elevado entre todos os possíveis, diga a si mesmo, de certo modo, “eu existo da eternidade à eternidade, fora de mim não há nada sem aquilo que só existe por meio de minha vontade; mas *de onde* então venho eu?” Tudo afunda aqui sob nós, e tanto a maior como a menor perfeição fluem sem ponto de apoio perante a razão especulativa, à qual não custa nada deixar que ambas desapareçam sem a menor dificuldade. (KANT, 2015 [1787], p. 474, B651)

Com efeito, se o incondicionado deixasse espaço para dúvidas residuais (*cf.* B612), ele não seria, portanto, um incondicionado. Em outras palavras, o incondicionado deve ser, também, *autocondicionado*.<sup>121</sup>

Assim, o que buscamos, no que diz respeito à “razão suficiente” exigida pelo PRS, é o *incondicionado*. A relação do PRS com o incondicionado, no entanto, se manifesta na *Crítica da razão pura* de duas maneiras radicalmente distintas. Segundo Boehm, poderíamos chamar a primeira de P1, que, por sua vez, diz o seguinte: “[...] o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (KANT, 2015 [1787], p. 283, B364). Essa relação, que poderia ser chamada de *subjetiva*, se distingue da segunda, P2: “uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada” (KANT, 2015 [1787], p. 283, B364). Essa segunda relação, em contraposição à primeira, poderia ser chamada de *objetiva*.<sup>122</sup>

A *versão subjetiva* do PRS é assim caracterizada porque ela, ao contrário da *objetiva*, não atesta algo sobre “o mundo”, ou sobre o real, mas sim sobre o *procedimento* da própria razão em suas investigações (BOEHM, 2016, p. 559). O que ela faz, segundo Boehm, é comandar que *busquemos*, para todo condicionado, o incondicionado que forneceria a completude sistemática dos conhecimentos (BOEHM, 2016, p. 558). Essa versão do PRS,

<sup>121</sup> Nesse sentido, *cf.* MEOTTI, 2019b, p. 8ss, onde apresentei pela primeira vez esse argumento de que o incondicionado só satisfaz à demanda de razão suficiente se for considerado como autocondicionado.

<sup>122</sup> BOEHM, 2016, p. 558. A identificação dessas passagens como P1 e P2 não é original de Boehm, como o próprio comentador indica no decorrer do artigo (*cf.* BOEHM, 2016, p. 575, *nf.* 10). Boehm pega essa distinção emprestada de Michelle Grier (2001), que, apesar de de fato identificá-la em Kant, não a conecta ao PRS. Além disso, diferentemente de Grier, Boehm considera P1 e P2 como *duas versões* do princípio supremo da razão pura (*cf.* BOEHM, 2016, p. 558). Como veremos, Grier não só não considera P1 uma “versão” do princípio supremo da razão pura, como sequer reconhece P1 e P2 como versões do PRS. Feita essa ressalva, penso que podemos, aqui, nos servir de tal distinção, sem precisarmos entrar, imediatamente, nos argumentos de Grier – algo que farei no segundo capítulo desta dissertação.

portanto, ao prescrever uma *tarefa* à razão, pode ser compreendida, de maneira semelhante àquela que Leibniz defende no *Confissão da natureza contra os ateus*, como a busca pela premissa que nos dispensaria da busca por premissas ulteriores.<sup>123</sup> Assim, a busca por essa premissa fundamental é, essencialmente, a busca pelo incondicionado, já que “apenas um fundamento incondicionado permitiria à razão superar a necessidade de supor premissas adicionais” (BOEHM, 2016, p. 559, tradução minha). Entretanto, nada garante que tal tarefa possa ser levada a cabo. Se, como vimos, a versão subjetiva do PRS não estabelece nada acerca do mundo, mas antes um fato sobre a própria razão, i.e., sobre seu *esforço*<sup>124</sup> para encontrar uma “razão suficiente”, não podemos, a partir do fato de que *buscamos* uma razão suficiente, concluir que *há, de fato*, “algo” tal qual pensado por meio desse conceito que satisfaça essa exigência.

Mais precisamente, P1 não estabelece absolutamente nada, mas prescreve antes uma tarefa, *eine Aufgabe* – ‘procure pela condição última!’, ‘elimine fatos brutos!’ – sem prometer que tal tarefa possa ser cumprida. Portanto, P1 é uma formulação regulativa do PRS e não carrega consigo nada do compromisso ontológico que uma versão constitutiva implicaria. Especificamente, ela não carrega consigo nenhum compromisso quanto à existência de um porquê incondicionado para cada por quê. (BOEHM, 2016, p. 559, tradução minha)

Se, de um lado, temos uma versão meramente subjetiva, *regulativa*, que poderia receber, no máximo, o *status* de *máxima regulativa* da razão, i.e., um princípio heurístico que ela adota em suas investigações, de outro temos a versão objetiva do PRS. Em contraposição à primeira, cuja fórmula é *imperativa*, a segunda versão, objetiva, é *indicativa*, i.e., ela estabelece algo sobre o mundo: *dado* o condicionado, é *também dada* a série completa das condições que o condicionam, portanto, o absolutamente incondicionado. Essa versão do PRS se compromete com a *existência* do incondicionado porque, caso contrário, a busca pela premissa que dispensaria a busca por premissas mais fundamentais não poderia ter fim (BOEHM, 2016, p. 559).

Boehm comenta, além disso, que Kant percebeu que os metafísicos anteriores a ele, como Leibniz, por exemplo, afirmaram a versão objetiva do PRS *conduzidos* pela versão subjetiva. Enquanto filósofos, argumenta o comentador, eles “obedeceram” à exigência da razão de buscar por uma *razão suficiente* e, sem perceber, acabaram se convencendo, equivocadamente, de que tal razão poderia ser realmente encontrada. O que os metafísicos não fizeram, segundo Kant, foi *justificar* esse salto da versão subjetiva para a versão objetiva do

<sup>123</sup> Cf. LEIBNIZ, 1989d [1669], p. 111. O trecho a que Boehm se refere, na *Crítica da razão pura*, é B443-4 que, de fato, lembra muito o que Leibniz diz no *Confissão da natureza*.

<sup>124</sup> A expressão alemã *Aufgabe* pode ser traduzida tanto por “tarefa” quanto por “esforço”. Em ambos os casos ela indica uma atividade da razão, não um fato sobre o estado de coisas no mundo.



PRS. Para Boehm, “esta é, em poucas palavras, a doutrina da ilusão transcendental de Kant: devido ao fato da razão naturalmente nos forçar a explicar tudo, nós não podemos operar em outra base que não aquela que assume que tudo pode ser, de fato, definitivamente explicado” (BOEHM, 2016, p. 560, tradução minha). É interessante observar que, não obstante a razão não justificar esse salto, ela é *inevitavelmente* a ele conduzida. Boehm comenta que “[...] se a razão prescreve algo como uma tarefa, seguir tal tarefa só parece apropriado – até mesmo racional – se a considerarmos como possível. Na verdade, pode parecer *irracional* perseguir uma tarefa se ela não puder ser cumprida” (BOEHM, 2016, p. 560, tradução minha). De fato Kant afirma que o incondicionado pode, pelo menos, ser *pensado* sem contradição (KU 5:397), mas disso não podemos concluir que ele exista *fora da ideia* que dele temos.

Assim, Boehm argumenta que a rejeição de Kant do PRS não se deve à uma suposta inconsistência, mas sim porque ele exige uma justificação no campo especulativo sem, no entanto, poder receber uma (BOEHM, 2016, p. 561). Tal justificação, conforme argumentarei no capítulo seguinte, é equivalente a uma *dedução transcendental* de sua validade objetiva.

## 2. O STATUS NOMOLÓGICO DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

*Um entendimento questionador, uma vez no caminho de uma investigação, não descansará satisfeito enquanto tudo ao seu redor não tiver se tornado claro; até, se posso me expressar desta maneira, o círculo que circunscreve sua dúvida se fechar completamente.<sup>125</sup>*

Argumentei, na introdução desta dissertação, que determinar o “*status nomológico*” de um princípio é equivalente a determinar se ele é uma máxima subjetiva, regulativa da investigação, ou um princípio objetivo, constitutivo da própria realidade. Quando um princípio afirma, em sua formulação, que *há* algo que satisfaz a demanda de razão suficiente, a única maneira de determinar a legitimidade desse princípio é determinando sob que condições o objeto correspondente ao conceito poderia ser considerado como *existente*. Caso não tenhamos como determinar as condições sob as quais a existência desse ser poderia ser-nos dada, nos vemos completamente inviabilizados nessa tarefa.

Nesse momento, porém, ocorre algo estranho: se nada que satisfaça a demanda de razão suficiente *nos é dado*, de onde é que essa “demanda” retira sua *justificação*? Como vimos na última subseção do capítulo anterior, perseguir uma tarefa *impossível* é qualquer coisa, menos *racional*. Logo, se buscamos tal razão suficiente com a finalidade de satisfazer uma demanda que a nós se impõe, devemos tentar averiguar a origem dessa demanda e em que medida ela, enquanto *máxima* que guia nossas investigações, tem ela própria uma *dedução*.<sup>126</sup>

Apesar de, no que tange à versão subjetiva do PRS, uma dedução de sua legitimidade ser possível, não poderemos dela nos valer para estabelecer a legitimidade da versão objetiva. Isso se deve, como argumentarei, não à *forma* da dedução, mas ao objeto ao qual ela se aplica: enquanto que, no caso da versão objetiva, a dedução se aplica a uma versão do PRS que se compromete com a *existência* de uma razão suficiente, no caso da subjetiva ela se aplica a uma versão do PRS que, diferentemente da primeira, tem apenas o valor de uma *máxima lógica*, i.e.,

<sup>125</sup> KANT, 1992b [1763], p. 200, BDG 2:161, tradução minha.

<sup>126</sup> O sentido de “dedução” empregado por Kant, como veremos, difere um pouco o padrão genérico nesta dissertação empregado. Em linhas gerais, ela consiste na *prova* de que determinado princípio é legítimo para os objetos e relações sob seu escopo. Essa prova, não obstante diferir da “dedução” genérica, constitui-se basicamente, como argumentarei com mais detalhes, na demonstração de como o universal do conceito (categoria) é *condição de possibilidade do conhecimento* dos objetos e relações sob seu escopo e, na medida em que a própria objetividade só se constitui nessa relação do dado da intuição com o entendimento, dos *próprios* objetos e relações em questão. Assim, poderíamos dizer que o caráter dedutivo da prova consiste no fato de que o conhecimento do particular só é possível na medida em que esse particular possa ser pensado como um caso da *regra* pensada por meio do universal do conceito (que, nesse caso, é uma das doze categorias).

um princípio que nos impõe uma tarefa: *buscar* a razão suficiente que explicaria de forma definitiva todo condicionado dado. Em outras palavras, enquanto no primeiro caso nossa dedução exige um *fundamento real* para a demonstração de sua realidade objetiva, no segundo ela exige apenas o *fundamento lógico* da demanda, fundamento este que seria suficiente para a justificação de um uso regulativo, heurístico, do PRS.

Se, portanto, no capítulo anterior delimitar não só qual formulação do PRS devemos considerar a “mais forte”, mas também de que forma ela aparece na filosofia kantiana, foi para apresentar de que modo poderíamos determinar as condições de *sua dedução*. Para tanto, devemos entender de que modo poderíamos considerar a “razão”, em Kant, como *arquitetônica*, i.e., como sistematizante.

A “razão” para Kant, como veremos, se estabelece como a mais elevada de nossas *faculdades subjetivas*, unificando, num *sistema*, os princípios do entendimento – entre os quais se encontra o já tratado princípio de causalidade. Ela, porém, opera com princípios próprios que em nenhuma medida podem recorrer ao entendimento para a determinação da legitimidade de sua pretensão. Nesse processo, a razão deve voltar-se a si própria para determinar *com precisão* o lugar de cada princípio que ela usa para unificar os demais num sistema, sistema esse que não pode, por definição, possuir nada que gere contradição interna. Logo, se há um princípio, tal qual o PRS, que *dela surge* e que comanda a busca por um objeto correspondente ao *conceito* de um incondicionado, ele tem que ter sua *possibilidade* deduzida da mesma fonte. Caso esse não seja o caso, o PRS, enquanto princípio que comanda a busca, *careceria* de justificação, de modo que ele não poderia ser, sob hipótese alguma, *compatível* com o sistema arquitetado pela razão.

É por essa razão que, para compreender de que modo a arquitetônica da razão se vincula à demanda de razão suficiente, temos que entender de que modo ela, por meio de seus próprios mecanismos, diferentes daqueles do entendimento, converte as categorias deste último em “conceitos da razão”, ou *ideias*, para com eles se lançar em especulações que a sensibilidade não autoriza. Uma vez feita essa análise, estaremos em condições de entender de que modo a razão, devido a uma ilusão inevitável, desliza, sem perceber, de um princípio que se manifesta por meio de uma máxima lógica que exige uma razão suficiente, para outro que alega que ela de fato existe, de modo que ela se convence de que, por *procurar* uma razão suficiente para o condicionado, ela pode “com segurança” deduzir que *de fato há uma*, restando-lhe apenas a tarefa de *encontrá-la*.

Por fim, após apresentar a diferença entre a versão subjetiva do PRS, de um lado, e a objetiva do outro, além da vinculação delas com a ilusão transcendental, poderemos determinar

sob que condições seria possível estabelecer a legitimidade de cada uma delas, argumentando que, em última instância, se para a primeira é possível encontrar em nossas próprias faculdades cognitivas uma razão *a priori* para sua legitimidade, para a segunda é impossível fornecer uma dedução, já que aquilo que a completaria, a saber, o incondicionado, não pode, sob hipótese alguma, ter determinadas as condições sob as quais poderia ser considerado como *existente* fora da ideia que dele temos.

## 2.1 A ARQUITETÔNICA DA RAZÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Uma elucidação da *arquitetônica* da razão, no sistema kantiano, pressupõe uma clara compreensão da diferença entre o modo como a razão atua, de um lado, e, de outro, o produto dessa ação. Na introdução à primeira edição da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant diz que,

Se a *filosofia* é o sistema do conhecimento racional por conceitos, então ela já é por isso suficientemente distinta de uma crítica da razão pura, que contém, como tal, uma investigação filosófica da possibilidade de semelhante conhecimento, mas não pertence a esse sistema como sua parte, antes esboçando e testando a ideia deste último. (KANT, 2016a [1790], p. 15, KU 20:195)

Ou seja, se a filosofia, enquanto um sistema de conhecimentos, é o *resultado* da atividade da razão, então ela é diferente da própria *atividade* da razão, que seria não um sistema, mas *sistematizante*. A razão, desse modo, ao analisar a si própria, não elaboraria um sistema, mas apenas a “ideia” deste, i.e., sua *possibilidade*. Com efeito, uma vez que a ideia do sistema seria sua condição de possibilidade, a crítica deve, necessariamente, vir antes de sua elaboração, de modo a determinar o *lugar* de cada conhecimento dentro dele. Assim, a principal tarefa da *Crítica da razão pura*, segundo Kant, não seria elaborar esse sistema, mas antes modificar o procedimento até então adotado pelas especulações metafísicas. Ela seria, portanto, “[...] um tratado do método, não um sistema da própria ciência; mas ela circunscreve ao mesmo tempo o seu inteiro contorno, tanto com relação aos seus limites quanto com relação a toda a sua estrutura interna” (KANT, 2015 [1787], p. 33, Bxxii). Seria, assim, por meio da análise de nossas faculdades cognitivas, tanto no que diz respeito ao seu alcance quanto aos seus limites, que poderíamos determinar o lugar e a legitimidade de cada princípio dentro desse sistema.

A divisão do sistema, de início<sup>127</sup>, só pode ser entre seus aspectos “formal” e “material”. O aspecto formal, segundo Kant, abarca apenas a *forma do pensamento* num “sistema de regras”, enquanto que o aspecto material, por sua vez, considera *sistematicamente* os objetos

<sup>127</sup> “De início” porque aqui ainda não é levada em conta a diferença entre os *conteúdos* (KU 20:196).

na medida em que é possível um “conhecimento racional” deles *a partir de conceitos* (KU 20:196). De um lado, portanto, temos o princípio formal que busca, por meio de regras, trazer a pluralidade de conceitos para a *unidade do sistema*, e de outro temos os objetos, que são considerados *sistematicamente* sob tais princípios. Todo conceito que pretenda ser considerado legítimo deve, necessariamente, ser compatível com a ideia desse sistema. É isso o que fica evidente já na *Crítica da razão pura*:

A razão humana é arquetônica segundo sua natureza, i.e., ela considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e só admite, pois, aqueles princípios que ao menos não tornem impossível conciliar um conhecimento excelente com outros em um sistema. (KANT, 2015 [1787], p. 397, B502)

Tal sistema, *visado* pela razão por meio de sua atividade sistematizante, pode também ser concebido como contendo uma “parte lógica” e outra “real”. A parte lógica do sistema, que é a que nos interessa aqui, consiste na divisão de conceitos universais *dados* para que se possa pensar a variedade do particular, segundo um princípio, como contida no universal (KU 20:214). Assim, podemos considerar que um “sistema” só é possível quando se está em condições de fornecer todas as condições, subjetivas ou objetivas, de um certo tipo de conhecimento por meio do conceito de um *todo* que contém em si, ao mesmo tempo, *o princípio de sua divisão* – que, por ser condição de possibilidade da divisão do sistema, deve ser, portanto, *a priori* (cf. KU 20:242).

O argumento de que a ideia do sistema deve conter em si, i.e., *a priori*, o princípio da divisão de suas partes, de modo que se possa determinar o *lugar* preciso de cada conceito nesse sistema, por sua vez, não é original da *Crítica da faculdade de julgar*. Já no apêndice à dialética transcendental, na *Crítica da razão pura*, Kant argumenta que,

Se examinamos em seu conjunto completo os conhecimentos de nosso entendimento, verificamos que aquilo que a razão dispõe sobre eles, de um modo inteiramente próprio, e que procura produzir, é a *sistematicidade* do conhecimento, i.e., a sua concatenação a partir de um princípio. Essa unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, qual seja, a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a cada parte, *a priori*, o seu lugar e a sua relação com as demais. (KANT, 2015 [1787], p. 492, B673)

Por meio das ideias, conceitos que, como veremos adiante, são próprios da razão, ela busca, portanto, a sistematicidade do todo, determinando, assim, por meio de um princípio, sua unidade *coletiva*, e não meramente distributiva. Desse modo, segundo Kant, “[...] essa ideia postula a unidade completa do conhecimento do entendimento, graças à qual ele deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias” (KANT, 2015 [1787], p. 492, B673). Além disso, esta ideia, a saber, a da *unidade sistemática*

da razão, i.e., sua “arquitetônica”, não se pode dizer dela que seja um *conceito de um objeto*, mas sim que é um conceito da *unidade completa* desses conceitos, já que ela não pode, justamente por ser uma ideia, como também mostrarei a seguir, ser exposta adequadamente num contexto de experiência; ela deve, portanto, ser considerada apenas como algo que serve de *regra* ao entendimento. Com efeito, tal caráter também serve para nos convencer de que tais ideias não têm sua origem na experiência; antes nós é que investigamos a natureza segundo tais ideias e, se nosso conhecimento não é adequado a elas, i.e., caso falte a ele a marca distintiva da *completude* – ou *razão suficiente* –, devemos considerá-lo como *incompleto* (B673-4).

A unidade sistemática da razão, como mera ideia, não é, portanto, “dada”, mas sim *projetada* (B675). Ela não pode ser encontrada aqui ou acolá, mas é por nós *imposta* à experiência de modo a organizá-la num todo conectado entre si e em completo acordo com os interesses da razão. É por essa razão que Kant, porém, adverte que essa unidade da razão não é real, objetiva, mas meramente *hipotética*, uma vez que

Não se afirma que ela possa ser de fato encontrada, mas que tem de ser buscada em benefício da razão, como seja, para o estabelecimento de certos princípios para as regras que a experiência possa oferecer, e que se produza desse modo, onde seja possível fazê-lo, uma unidade sistemática do conhecimento. (KANT, 2015 [1787], p. 495, B677)

Essa unidade, portanto, funciona como uma espécie de esquema que reflete os interesses da razão, e não um estado de coisas efetivamente existente. Não está determinado, de antemão, se o objeto que, nesse esquema, seria congruente com o conceito de um incondicionado – ou melhor, *razão suficiente* – existiria fora da ideia de que dele temos. Procuramos, com tal esquema, algo que satisfaça tal condição, sem ter, contudo, nenhuma *garantia* de que seja possível encontrá-lo. Inclusive, é justamente ao averiguar sob que condições poderíamos determinar de que modo esse incondicionado poderia ser, por nós, considerado como *existente*, i.e., como satisfazendo de forma completa a demanda sistemática da razão, que a razão torna claras para si suas próprias condições e limites.

Além disso, comentei anteriormente que a unidade que a razão busca não é a unidade *dos fenômenos*, mas sim a dos princípios do entendimento. Se, com efeito, o entendimento pode ser entendido como a faculdade que refere intuições a conceitos, bem como às suas regras, a razão pode, portanto, ser compreendida como a faculdade que se refere não a intuições, mas sim a conceitos e juízos (B363).<sup>128</sup> É justamente esse caráter mediatizado entre seus conceitos e a experiência que, por seu turno, constitui a marca distintiva da atividade da razão. Ela,

---

<sup>128</sup> Cf. também B392.

portanto, por se referir ao entendimento, mas não à sensibilidade, pode, também, pensar os conceitos do entendimento sem as limitações espaço-temporais que aquela lhes impõe. Assim, ao subordinar os conceitos do entendimento aos seus próprios interesses, i.e., acrescentando a demanda pela unidade incondicionada a tais conceitos, a razão os converte em *ideias* que, por sua vez, e devido a tal subordinação, passam a funcionar de um modo completamente diferente daquele prescrito pelo entendimento. É sobre essa função das ideias, vinculada aos interesses da razão, que tratarei de agora em diante.

### 2.1.1 A função das ideias puras da razão

Para compreendermos de que modo os conceitos da razão, i.e., as *ideias*, se constituem em vista dos interesses da razão e a ela se subordinam, temos que, primeiramente, elucidar o que é, no sistema kantiano, uma “ideia”:

Por ideia eu entendo um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto congruente pode ser dado nos sentidos.<sup>129</sup> Assim, nossos conceitos puros da razão, ora examinados, são *ideias transcendentais*. Elas são conceitos da razão pura, pois consideram todo conhecimento por experiência como determinado por uma totalidade absoluta das condições. (KANT, 2015 [1787], p. 294, B383-4)

As ideias, portanto, são conceitos *puros* da razão, i.e., que nada contêm de empírico em sua constituição. Como elas, com efeito, não podem ter sua origem na experiência, segue-se que elas devem ter sua origem na própria razão, configurando-se, desse modo, como *a priori*, i.e., como *necessárias*. Consequentemente, enquanto conceitos necessários da razão, elas são também *transcendentais*, uma vez que são condição de possibilidade não do conhecimento de objetos, mas sim da concatenação da totalidade das condições, para o conhecimento condicionado, *num sistema*.

Uma definição semelhante, porém mais completa, aparece na primeira observação ao §57 da *Crítica da faculdade de julgar*. Nele Kant diz o seguinte:

Em seu sentido mais geral, ideias são representações relacionadas a um objeto segundo um certo princípio (subjetivo ou objetivo), na medida em que não podem jamais, contudo, tornar-se um conhecimento desse objeto. Ou elas se relacionam a uma intuição segundo um princípio meramente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si (da imaginação e do entendimento), e então se chamam *estéticas*; ou se relacionam a um conceito segundo um princípio objetivo, não podendo jamais, contudo, fornecer um conhecimento do objeto, e então se chamam ideias da razão – caso em que o conceito é um conceito *transcendente*<sup>130</sup>, que

<sup>129</sup> Cf. também KU 5:314.

<sup>130</sup> No original, Fernando Costa Mattos traduz *transscendenter* (KU 5:342) por “transcendental”, imagino que equivocadamente. Além disso, consultei também a tradução da *Kritik der Urteilskraft* feita por Rohden & Marques, que traduzem, corretamente, para “transcendente” (cf. KANT, 2012 [1790], p. 203).

se distingue do conceito do entendimento, ao qual sempre pode ser submetida uma experiência adequadamente correspondente e que por isso se chama *imane*nte. (KANT, 2016a [1790], p. 239, KU 5:342, tradução modificada, colchetes meu)

As ideias da razão – diferentemente das “ideias estéticas”, que não estão em questão aqui<sup>131</sup> – são, portanto, diferentes dos conceitos do entendimento na medida em que elas não podem, sob hipótese alguma, fornecer o *conhecimento de um objeto*. Além disso, enquanto no trecho anterior Kant se refere às ideias da razão como “transcendentais”, neste ele se refere a elas como “transcendentes”. Por quê? A razão disso é a seguinte: na medida em que elas ultrapassam toda a experiência possível, elas são *transcendentes*; mas, na medida em que são condição de possibilidade da *unidade* dos princípios do entendimento num sistema, elas devem ser consideradas *transcendentais*.

Se as ideias, a título de hipótese, fossem apenas transcendentes, mas não transcendentais, poderíamos nos perguntar se elas não são apenas ficções de nossa mente, colocando em dúvida sua necessidade e, com ela, a pretensão sistemática da razão. É por isso que, contrariamente a essa forma de raciocinar, Kant argumenta que as ideias, i.e., os *conceitos da razão*, “[...] não são inventados arbitrariamente, mas sim fornecidos pela natureza da própria razão, e por isso se referem de maneira necessária a todo o uso do entendimento” (KANT, 2015 [1787], p. 294, B384).<sup>132</sup> Ou seja, pelo fato de serem não apenas transcendentes, mas também *transcendentais*, as ideias possuem uma função indispensável no procedimento que a razão adota para submeter o uso do entendimento à unidade do sistema que ela própria visa. Assim, nesse procedimento, segundo Kant,

A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não *criando* portanto nenhum conceito (de objetos), mas apenas os *ordenando* e lhes dando aquela unidade que poderiam ter caso expandidos ao máximo, i.e., em relação à totalidade das séries que o entendimento nunca considera, já que considera apenas aquela conexão *pela qual* as séries de condições *se produzem* por toda parte segundo conceitos. A razão só tem propriamente por objeto, portanto, o entendimento e sua disposição conforme a fins; e, assim como este unifica o diverso no objeto através de conceitos, aquela, por seu turno, unifica o diverso dos conceitos através de ideias, colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento, que, de outro modo, se ocupariam apenas com a unidade distributiva. (KANT, 2015 [1787], p. 491, B761-2).

A atividade da razão é, assim, uma atividade que *organiza* o conhecimento elaborado pelo entendimento, produzindo não uma “nova unidade” do diverso da sensibilidade por meio das ideias, mas sim a unidade dos conceitos, produzidos pelo entendimento, num sistema. Em

<sup>131</sup> A diferença entre ambas, no entanto, é bem básica: uma *ideia estética* não pode tornar-se conhecimento porque ela é uma intuição (da imaginação) à qual não pode ser dado nenhum conceito adequado, enquanto que uma *ideia da razão* não pode tornar-se conhecimento porque ela é um conceito (do suprassensível) ao qual nunca poderá ser dada uma intuição adequada (KU 5:342).

<sup>132</sup> Cf. também B799.



outras palavras, o que a razão faz não é *criar* um novo conjunto de conceitos para pensar o uso do entendimento como em função de um sistema, mas pensar o *mesmo conjunto* de conceitos pertencentes ao entendimento, a saber, as categorias, para além das limitações da sensibilidade e em *direção* à completude sistemática visada pela razão. Nesse procedimento a razão, portanto, não *cria* conceitos próprios, mas *liberta* os conceitos do entendimento das limitações da sensibilidade:

[...] temos de observar *primeiramente* que é apenas do entendimento que podem surgir conceitos puros e transcendentais, e que a razão realmente não pode criar conceitos, mas apenas *libertar o conceito do entendimento* das limitações inevitáveis de uma experiência possível e, assim, buscar estendê-lo para além dos limites do empírico, ainda que em conexão com ele. (KANT, 2015 [1787], p. 354, B435)

Agindo de tal modo, a razão, convertendo conceitos do entendimento (categorias) em ideias transcendentais, pensa poder fornecer a completude absoluta para os princípios do entendimento. Esse é o caso quando,

[...] pelo lado das condições (sob as quais o entendimento submete todos os fenômenos à unidade transcendental), ela oferece totalidade absoluta a um dado condicionado e, assim, transforma as categorias em ideias transcendentais para, continuando a síntese empírica até o incondicionado (que não se encontra jamais na experiência, mas apenas na ideia), dar a ela completude absoluta. (KANT, 2015 [1787], p. 354, B436)

É por isso que estamos autorizados a dizer que tal completude, por meio da busca pelo incondicionado, é uma *exigência* da razão, já que ela “[...] exige isso a partir do princípio: *se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível*” (KANT, 2015 [1787], p. 354, B436). Esse raciocínio que, como veremos mais adiante, configura o que poderíamos chamar de *versão objetiva* do PRS, procede da seguinte maneira: dado o condicionado, automaticamente *pressupomos* sua condição como dada juntamente com ele (B437). Ou melhor, *pressupomos a totalidade* das condições para um condicionado dado; totalidade essa que, para ser totalizante, tem de ser, obviamente, incondicionada – caso contrário, ainda não teríamos a totalidade das condições. Entretanto, temos que determinar de que modo nos é *dado* esse incondicionado: ele é dado apenas *na ideia*, de modo a fundamentar a *exigência* de completude para o condicionado, ou ele é dado *fora da ideia*, de modo a fundamentar o *próprio condicionado*? A diferença entre uma ou outra alternativa é equivalente à diferença entre uma versão meramente subjetiva do PRS e outra objetiva. Para compreender, enfim, de que modo essa diferença se configura, devemos, antes, compreender o que é essa busca pela completude sistemática dos conhecimentos condicionados e como ela se vincula ao conceito do incondicionado.

### 2.1.2 A busca pela completude sistemática dos conhecimentos condicionados

A razão, como vimos, é, por meio das ideias, não um sistema, mas *sistematizante*. No sistema que ela visa, i.e., *a ideia desse sistema*, todos os conhecimentos têm de ser compatíveis num todo consistente. Em outras palavras, tudo o que for compatível com esse sistema deve ser considerado como racional e, de maneira semelhante, tudo aquilo que for racional deve ser compatível com esse sistema. O mesmo ocorre se invertermos o raciocínio: tudo aquilo que não for compatível com esse sistema visado pela razão deve ser considerado como *irracional*, e aquilo que for irracional, i.e., em si inconsistente, deve ser considerado, por definição, como incompatível com a ideia do sistema.<sup>133</sup>

É sob a ideia desse sistema que a razão, em sua atividade sistematizante, reúne e organiza todos os conhecimentos condicionados que lhe são dados pelo uso do entendimento. Poderíamos, assim, dizer que

A ideia da razão, portanto, é um análogo de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como na aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento. (KANT, 2015 [1787], p. 504, B693)

Com efeito, como mostrei anteriormente, as ideias não são uma unidade *dada*, mas sim *projetada*. Assim, diferentemente do modo como funcionam os esquemas da sensibilidade, que, referindo objetos a conceitos produzem o *conhecimento*, as ideias, enquanto esquemas, referem o uso dos conceitos do entendimento à unidade sistemática da razão, produzindo, assim, *princípios*. Isso não significa, porém, que as ideias não se refiram a objetos. Elas apenas não o fazem, como já vimos, *diretamente*:

Agora, como todo princípio que estabelece *a priori* a unidade completa do uso do entendimento vale também, ainda que indiretamente, para o objeto da experiência, então os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a este último; mas não para *determinar* algo nele, e sim para meramente indicar o **procedimento** pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento na experiência pode tornar-se completamente coerente consigo mesmo, sendo trazido, *tanto quanto for possível*, a uma interconexão com o princípio da unidade completa, e sendo daí derivado. (KANT, 2015 [1787], p. 504, B693, grifo meu)

---

<sup>133</sup> Poderíamos, é claro, considerar que o irracional se relaciona *negativamente*, ou problematicamente, com o sistema visado pela razão. Isso, porém, pressupõe que tenhamos, de maneira prévia, estabelecido um *limite* para nossas faculdades cognitivas, de modo que, para além dessa limitação, o conceito problemático possa ser pensado pelo menos como possível. Isso, porém, como fica evidente no idealismo alemão, sobretudo em Salomon Maimon (1753-1800) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), consiste justamente em *racionalizar* aquilo que, a princípio, tomamos como “irracional” (cf. HARTMANN, 1983 [1923-9]).

Poderíamos, assim, dizer que tais princípios, por se referirem ao *procedimento* que o entendimento adota em suas investigações, e não a um objeto da experiência, não têm caráter *indicativo*. Em outras palavras, as ideias são conceitos *heurísticos* e *não-ostensivos*, i.e., elas não indicam como os objetos são constituídos, mas como nós devemos, sob sua orientação, buscar a conexão dos objetos da experiência como um todo (B699).<sup>134</sup> Assim, podemos compreender o que Kant quer dizer quando afirma que,

Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fornecer aos diversos conhecimentos deste, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, que se pode denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento. (KANT, 2015 [1787], p. 280, B359)

Essa unidade, visada pela razão e *projetada* com o objetivo de direcionar o uso do entendimento de modo que este possa satisfazer os interesses daquela, não pode ser uma unidade *condicionada*. Como vimos, o condicionado, de maneira semelhante ao “contingente” leibniziano, tem como marca característica a incompletude, a insuficiência e a limitação. Se for, ele o é por meio de outro. Se não for, seu não-ser também se deve a uma condição prévia. Sem um fundamento de determinação real e *antecedentemente determinante* o condicionado não pode ser considerado como existente nem inexistente. Como a unidade da razão, por sua vez, diferentemente daquela do entendimento, visa a *totalidade* das condições, não poderíamos ter em mãos uma totalidade de condições que, por sua vez, pressupõe uma ou mais condições adicionais. Logo,

O conceito transcendental da razão não é outro, portanto, senão o da totalidade das condições para um condicionado qualquer. Como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condições, e, inversamente, a totalidade das condições é ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razão pode, em geral, ser explicado pelo conceito de incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado. (KANT, 2015 [1787], p. 291, B379)

Ou seja, o único conceito da razão, ou ideia, que satisfaz a demanda de completude sistemática da razão é a ideia do *incondicionado*. É apenas ele que, por não pressupor nenhuma condição ulterior – nenhuma diferente dele próprio, pelo menos –, pode satisfazer a demanda de suficiência e completude pretendida pela razão. É, inclusive, por meio de sua *pretensão* que a razão, ao constatar a condicionalidade daquilo que o entendimento a ela fornece e, portanto, sua incompletude, *busca*, por meio de um prossiologismo, a completude que encerraria a busca por condições:

---

<sup>134</sup> Cf. também *Prol.* 4:332-3.

[...] a razão procura no seu uso lógico a condição universal de seu juízo (da conclusão), e o silogismo não é ele mesmo outra coisa senão um juízo por meio da subsunção de sua condição sob uma regra universal (premissa maior). Como esta regra, no entanto, está exposta a essa mesma busca da razão, e a condição da condição (por meio de um prossilogismo) tem de ser aí procurada, não importa o quanto custe, percebe-se logo que **o princípio próprio da razão em geral** (no uso lógico) **é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados** do entendimento, completando-se assim a unidade deste último. (KANT, 2015 [1787], p. 283, B364, grifo meu).

O que está dado, portanto, no *procedimento* da razão, não é o próprio incondicionado, i.e., o ser conforme à ideia *fora da ideia*; o que está dado é, simplesmente, a *busca* pelo ser que satisfaria a demanda de razão suficiente, ser esse que, para satisfazer essa demanda, deve existir *objetivamente* fora do conceito (ou ideia) que a razão estabelece como meta. É essa “busca” que, por sua vez, constitui o “princípio próprio da razão em geral”, em seu uso lógico, i.e., que não se compromete com a existência efetiva de um objeto, mas que, por sua vez, nos lança para além dos limites de qualquer experiência possível. Assim, o “incondicionado”, como *esquema* da razão suficiente, é aquilo que, ao ser comparado com a condicionalidade da série de condições fornecida pelo entendimento, nos impulsiona a ir além do âmbito onde o conhecimento objetivo é possível. É por essa razão que Kant afirma que

[...] aquilo que nos impulsiona necessariamente a ir além dos limites da experiência é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente nas coisas em si mesmas e, com toda justiça, em todos os condicionados e, portanto, na série das condições como uma série completa. (KANT, 2015 [1787], p. 31-2, Bxx)

A busca pela completude sistemática, portanto, não só anda de mãos dadas com o incondicionado, como só é por meio dele possível. Sem possuir previamente o *incondicionado* como modelo, ou esquema, a razão não teria nenhum padrão de medida para averiguar se o conjunto de conhecimentos que possui é ou não suficiente; ou melhor, é possível que essa busca, talvez, não fosse sequer cogitada pela razão, já que sem o conceito de uma completude absoluta que a tudo abarca não seria possível constatar a incompletude ou limitação de qualquer coisa que seja. Desse modo, de maneira semelhante ao que vimos no sistema cartesiano, a ideia do incondicionado deve estar presente em nossas investigações desde o início, já que, sem tal conceito, não seríamos capazes de qualquer avanço. Em outras palavras, o incondicionado, como *meta* que a razão impõe não somente a si mesma (por constituir aquilo que ela tem de mais *próprio*), como também ao entendimento, é aquilo por meio do qual o sistema é, em primeiro lugar, *possível*. Devemos, portanto, para completar esta exposição preliminar do sistema das ideias da filosofia kantiana, compreender de que modo o incondicionado, como modelo, se apresenta como *ideal* da razão pura.

### 2.1.3 O conceito do “incondicionado” e o ideal da razão pura

Vimos até aqui como a razão, por meio do conceito do incondicionado, intrínseco a ela por ser o esquema da completude sistemática que ela visa e, por sua vez, projeta ao uso do entendimento em suas investigações, *transcende* a série condicionada de condições em busca da condição que, por sua vez, não pressupõe nenhuma condição ulterior. Em outras palavras, “[...] é apenas o incondicionado que, de fato, a razão busca, nessa síntese serial e regressivamente estendida, como uma espécie de completude na série das premissas que, conjuntamente, não pressupõe nenhuma outra” (KANT, 2015 [1787], p. 358, 443-4). No entanto, apesar de, nessa busca pela unidade incondicionada, nos serem dados três modos pelos quais o incondicionado se manifesta, a saber, i) a unidade incondicionada da consciência (alma), ii) a unidade incondicionada da série dos fenômenos (mundo), e iii) a unidade incondicionada do *todo da realidade* (Deus), este último, enquanto *ideal*, e não meramente uma *ideia*, é o único capaz de conduzir a progressão da unidade incondicionada da alma e da unidade incondicionada do mundo até sua *síntese*, progressão essa que, nas palavras de Kant, “[...] é um movimento tão natural que ele se assemelha à progressão da razão desde as premissas até a conclusão” (KANT, 2015 [1787], p. 300, B394-5). Esse culminar das inferências dialéticas no *ideal* é tão emblemático que Kant, em B669, chega a se referir a ele como o conceito que inclui e “coroa” todo o conhecimento humano.<sup>135</sup> Como, porém, a ideia do incondicionado se converte no conceito de um *ideal* da razão?

A transição do conceito do incondicionado como *ideia* para ele como *ideal* é exposta por Kant, na *Crítica da razão pura*, de B595 em diante. O argumento inicia afirmando que as ideias contêm certa completude a que não chega nenhum conhecimento empírico possível, já que “[...] a razão só visa aí uma unidade sistemática, da qual a unidade empiricamente possível busca aproximar-se, sem jamais atingi-la inteiramente” (KANT, 2015 [1787], p. 449, B596). Ou seja, na síntese regressiva, por meio da ideia, a razão busca, através de todas as condições subordinadas, o incondicionado que é sua *meta*. É isso o que Kant afirma logo na sequência: “assim como a ideia fornece a *regra*, o ideal serve, nesse caso, como *modelo*” (KANT, 2015

<sup>135</sup> Poderíamos, se me for permitido, interpretar essa relação entre os três modos do incondicionado como aquela que se fará onipresente no idealismo alemão posterior a Kant: o *ideal* kantiano, i.e., Deus, como “absoluto”, se transformará na unidade indiferenciada da alma e do mundo, unidade essa que, uma vez diferenciada, avança por passos sucessivos em direção à consciência de si mesma como aquilo que contém não só a própria diferença, mas a *razão suficiente* dela e da diferenciação como algo interno a ela, i.e., a razão suficiente *da unidade* entre a unidade e a diferença. Quanto a essa discussão, cf. HARTMANN, 1983 [1923-9].

[1787], p. 449, B597). Na *Crítica da faculdade de julgar*, §17, essa relação ganha contornos mais precisos. Nela Kant diz: “*ideia* significa propriamente um conceito da razão, e *ideal* significa a representação de um singular como ser adequado à ideia” (KANT, 2016a [1790], p. 128, KU 5:232). Ou seja, o incondicionado, enquanto *ideal*, não é apenas o modelo, mas é a representação de um ser que, por ser singular, seria o único capaz de satisfazer à busca que *o tem* como “meta”.<sup>136</sup>

Nesse procedimento, no entanto, a razão não conclui pela *existência* desse ser singular que satisfaria a demanda expressa pelo ideal; o que ela precisa para a *ideia do sistema*, i.e., para a sua representação como um sistema em si completo e autossuficiente, é apenas da *ideia* desse ideal:

É evidente por si mesmo que, com vistas a esse seu propósito, qual seja, o de simplesmente representar-se a necessária determinação completa das coisas, a razão não pressupõe a existência de tal ser conforme ao ideal, mas apenas a ideia do mesmo, de modo a derivar de uma totalidade incondicionada da determinação completa a condicionada, i.e., a totalidade do que é limitado. O ideal é para ela, portanto, o modelo (*prototypen*) de todas as coisas, que, enquanto cópias defeituosas (*ectypa*), tiram todas daí a matéria para sua possibilidade e, quer se aproximem mais ou menos dele, sempre estarão infinitamente longe de atingi-lo. (KANT, 2015 [1787], p. 454, B605-6)

A representação desse ser, por meio do ideal, portanto, é *assumida* – guardemos essa expressão – como “dada” para, por meio dela, nos representarmos a possibilidade da determinação completa do condicionado – portanto, da completude do sistema. Além disso, nesse mesmo trecho Kant também afirma que o condicionado, enquanto limitado, representa sempre uma limitação, ou negatividade, com relação ao incondicionado. Ou seja, todo modo finito, à semelhança do que ocorre em Spinoza e Leibniz, possui em comum entre si a relação negativa para com o incondicionado. Se, portanto, o condicionado é pensado como uma limitação do incondicionado, é deste que aquele deve tirar a matéria para sua possibilidade. É por isso que, logo na sequência, Kant afirma que toda possibilidade é derivada, *exceto* a do incondicionado, que é *originária*, o que faria do incondicionado condição de possibilidade da própria possibilidade. O argumento de Kant para elucidar essa tese é o seguinte:

[...] toda possibilidade das coisas (da síntese do diverso no que diz respeito ao seu conteúdo) é considerada como derivada, e apenas aquela que encerra em si toda realidade é considerada como originária. Pois todas as negações (que, de qualquer

<sup>136</sup> Michelle Grier comenta que essa tese não é uma novidade do período crítico. Segundo a comentadora, já na *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível* [*De mundo sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*], também conhecida como *Dissertação de 1770* ou *Dissertação inaugural*, Kant se refere a um “uso dogmático (real) do intelecto”, equivalente à “razão” da *Crítica da razão pura*, que é unificado por uma pretensão singular: representar a *perfeição noumenal* por meio da *pura ideia*. Entendida teoricamente, tal demanda é satisfeita quando os princípios gerais do entendimento conduzem à ideia de Deus como “ideal” – ou melhor, como aquilo que *exemplifica* a ideia (cf. GRIER, 2001, p. 57).

forma, são os únicos predicados pelos quais todo o resto se distingue do ser realíssimo) são meras limitações de uma realidade maior e, no fim das contas, da realidade suprema, que elas portanto pressupõem e da qual são meramente derivadas no que diz respeito ao seu conteúdo. (KANT, 2015 [1787], p. 454-5, B606)<sup>137</sup>

Esse ser originário, portanto, pode ser *pensado* como ser necessário, ser supremo, ou ser de todos os seres. Isso, porém, não significa a relação de um *objeto real* com outras coisas, mas apenas de sua ideia com conceitos condicionados, e nos deixa em completa ignorância sobre a possibilidade de determinarmos se pode ou não existir um ser conforme a essa ideia *fora da ideia* que dele temos (B607).

Como Kant, na sequência, diz que esse ser é o que comumente chamamos de *Deus*, então o ideal da razão pura é também objeto de uma *teologia transcendental*. Investigar, portanto, sob que condições o ideal da razão pura pode ser considerado como existente fora da ideia que dele temos é o mesmo que investigar sob que condições Deus poderia ser determinado com relação à *existência*. Antes, porém, de investigar sob que condições Deus poderia ser dessa maneira representado, devemos expor de que maneira tudo isso se relaciona com o PRS, centro de gravitação desta dissertação. Para isso, de agora em diante, apresentarei de que maneira a razão, ao projetar a ideia do incondicionado como *dada*, por ela, ao entendimento, acaba tomando, por meio de uma ilusão inevitável, o próprio *objeto* congruente com tal ideia como *dado fora dela*.

## 2.2 AS VERSÕES SUBJETIVA E OBJETIVA DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Vimos anteriormente como a razão, por meio do *ideal*, direciona seus esforços à busca pela completude sistemática para os conhecimentos condicionados do entendimento. Essa relação não poderia ser invertida, i.e., não poderíamos dizer que é por possuir uma certa “arquitetônica” que a razão elabora o conceito de um incondicionado, mas antes este que,

---

<sup>137</sup> Esse trecho, segundo Boehm, é um dos que nos permitem vincular o ideal da razão pura a uma concepção fortemente spinozista (cf. BOEHM, 2012, *esp.* p. 38 e 41). De fato Spinoza concebe que a única característica comum pela qual todo condicionado ou finito se diferencia do incondicionado é a negação. Eu tendo a concordar com essa interpretação, mas com uma ressalva, que diz respeito ao caráter *transcendente* do ideal: não só o ideal é pensado como transcendente à série, como isso configura um ataque, nos moldes leibnizianos, à tese do “imanentismo” spinozista (cf. *Prol.* 4:363 e BDG 2:84). Kant, em acordo com Leibniz, rejeita a tese de que o incondicionado, pela via cosmológica, seja atingível nos moldes que Spinoza oferece. Para chegarmos ao incondicionado, por meio da série condicionada, temos que dar “um salto” dela para o incondicionado, já que ele não pode ser imanente à série e nem idêntico à série como um todo, já que um todo finito se explica tanto quanto qualquer membro finito desse todo (BDG 2:84). Desse modo, o problema não está em equalizar o ideal da razão pura com o Deus de Spinoza (i.e., como *fundamento* – cf. B606-7), mas sim em considerá-lo como imanente, como quer Spinoza (cf. GRIER, 2001, p. 224-5, além de KU 5:393-4, 421, 434 e 439-40). Para uma discussão mais profunda sobre esse tema, cf. o apêndice à conclusão desta dissertação.

estando previamente presente, obriga a razão a conformar todo *condicionado dado* num sistema completo e autossuficiente. Portanto, sem esse incondicionado como *ideal*, não haveria necessidade de “completude” ou “suficiência” para o sistema.

Essa *exigência*, desse modo, pode ser expressa pelo seguinte princípio: dado o condicionado, *busque* o incondicionado que forneceria a ele sua razão suficiente. Esse princípio é o que, como veremos a seguir, caracteriza a “versão subjetiva” do PRS. Seu caráter *subjetivo* diz respeito ao fato de que ele atesta algo não *sobre o objeto* da investigação, mas sobre as condições epistêmicas do próprio sujeito que investiga. Em outras palavras, a versão subjetiva do PRS diz respeito antes ao *procedimento* que a razão adota em suas investigações, e não ao que se dá ou não, a ela, como objeto.

Por outro lado, a atividade *projetiva* da razão nos induz a tomar o conceito do incondicionado como dado *não apenas na ideia*, mas como *fora dela*. Isso acontece porque, ao projetar a ideia do incondicionado como *meta*, i.e., como ideal, a razão faz dele um foco direcional e, sem se aperceber, o hipostasia como *objeto*. Essa *ilusão*, caracterizada, portanto, pelo fato da razão confundir *o objeto que ela busca* com a *existência do próprio objeto* fora da ideia que ela elabora, ou, em outras palavras, confundir a unidade sistemática da razão com a unidade hipostática do próprio real, é o que Kant chama de “ilusão transcendental”.

É por meio dessa ilusão que convertemos a versão *subjetiva* do PRS em outra, *objetiva* e completamente diferente dela. Ao tomar o incondicionado como dado não apenas *na ideia*, mas como determinado com relação à existência, i.e., como dado *fora da ideia*, a razão elabora uma segunda versão do PRS, versão esta que pode ser representada pela seguinte fórmula: dado o condicionado, *é também dado* o incondicionado que fornece a ele sua razão suficiente. Esta versão, diferentemente da primeira, atesta algo *sobre o objeto* da investigação, i.e., sobre o próprio mundo e seus objetos. Em outras palavras, em contraposição à versão subjetiva, que afirma algo apenas sobre o procedimento que a razão adota em suas investigações, a versão objetiva diz respeito à *existência* extramental de algo, a saber, o objeto conforme à ideia do incondicionado.

A inevitabilidade dessa ilusão consiste no fato de que, sem hipostasiar tal unidade incondicionada do próprio mundo, a razão suficiente do condicionado não é fornecida, mas apenas *visada*. Logo, com vistas à unidade sistemática não apenas do *conhecimento condicionado*, mas do próprio condicionado enquanto fundamento real da verdade de tal conhecimento, a razão necessita que a unidade incondicionada que ela busca seja também real, i.e., existente *fora e independentemente* dela.



Desse modo, o objetivo deste subcapítulo é analisar os três elementos apresentados nesta introdução: i) a *ilusão transcendental*, ii) a versão subjetiva do PRS e, por fim, iii) a objetiva. Precisada melhor a formulação de cada versão do PRS, poderemos, na sequência, expor sob que condições o PRS poderia ter sua dedução transcendental efetuada.

### 2.2.1 A ilusão transcendental

A “ilusão transcendental” já é, por si só, um tema extremamente complexo dentro da literatura sobre a filosofia de Kant. Não há consenso sobre sua inevitabilidade; alguns comentadores, por exemplo, argumentam que, se a ilusão não pudesse ser evitada, o projeto crítico como um todo perderia seu sentido. Outros, por outro lado, argumentam que, apesar da inevitabilidade da ilusão, podemos impedir que ela nos *engane*. Michelle Grier, em *A doutrina da ilusão transcendental de Kant [Kant’s doctrine of transcendental illusion]*, resume a ilusão transcendental da seguinte maneira: “de maneira muito geral, Kant afirma que nós inevitavelmente nos movemos de uma prescrição racional para buscar uma explicação definitiva (e, assim, uma ‘unidade sistemática’ completa do pensamento) para a suposição de um ‘incondicionado’, que é dado e que sistematicamente unifica as coisas em si mesmas” (GRIER, 2001, p. 2, tradução minha). Ou seja, a ilusão consistiria em, a partir de uma prescrição subjetiva, que diz respeito apenas ao procedimento da razão, tomarmos como “dado” *aquilo que ela busca*.<sup>138</sup>

Grier, após apresentar o *erro* que cometemos, segundo Kant, ao aplicar os princípios do entendimento às coisas consideradas à parte das condições de nossa sensibilidade, argumenta que não é esse “erro” que produz a *ilusão transcendental*, mas antes o oposto. O emprego transcendental (e ilegítimo) do entendimento, de um lado, consiste num erro de julgamento quando ele não é devidamente delimitado pela analítica. Já a ilusão transcendental, por sua vez, envolve o uso das ideias transcendentais, máximas ou princípios da razão (GRIER, 2001, p. 112).<sup>139</sup>

A “ilusão”, com efeito, se manifesta quando a razão, por meio de seus princípios, *força* o entendimento para além dos limites da experiência possível. Este, segundo Kant, saindo do

<sup>138</sup> Quanto ao debate em torno da inevitabilidade da ilusão transcendental no pensamento kantiano, indico a própria tese doutoral de Grier, uma vez que não é meu objetivo, aqui, me aprofundar nele.

<sup>139</sup> Grier comenta que o “uso transcendental” dos conceitos do entendimento opera de maneira diferente na dialética transcendental. Enquanto na analítica o uso transcendental consiste na aplicação de tais conceitos aos objetos considerados *à parte da sensibilidade*, na dialética ele é marcado pelo uso desses mesmos conceitos *para além da sensibilidade*. Desse modo, poderíamos nos referir a esse segundo uso equivocado dos conceitos do entendimento não mais como “transcendental”, mas sim como “transcendente” (*cf.* GRIER, 2001, p. 113).

âmbito dos fenômenos e diante da demanda da razão, se coloca, de um lado, em condições de *buscar* aquilo que a razão exige; mas, de outro lado, se vê sem nenhum ponto de apoio para determinar sob que condições os *objetos* adequados às ideias poderiam dar-se num contexto de experiência.

Kant, segundo Grier, argumenta que, apesar dos conceitos e princípios do entendimento poderem ser mal aplicados, eles não são inerentemente produtores de erros e ilusões. Já o mesmo não pode ser dito dos conceitos e princípios transcendentais da razão, já que estes têm em si um tipo de ilusão que não pode ser evitada (GRIER, 2001, p. 114).

Para compreender, no entanto, o que caracteriza tal “inevitabilidade”, temos que entender de que modo as ideias, consistindo nos conceitos do entendimento quando libertos, pela razão, de todas as restrições da sensibilidade, nos conduzem à *ilusão*. As ideias, segundo Kant,

[...] têm um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta, em vista da qual as linhas direcionais de todas as suas regras convergem para um ponto que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), i.e., um ponto do qual os conceitos do entendimento não partem efetivamente – já que ele está inteiramente fora dos limites da experiência possível –, serve todavia para proporcionar-lhes a maior unidade juntamente com a maior extensão. Agora, disso surge realmente, para nós, a ilusão de que essas linhas direcionais partiram do próprio objeto que estivesse além do campo do conhecimento empiricamente possível (como os objetos, no espelho, são vistos como se estivessem atrás dele); mas essa ilusão (que se pode, todavia, impedir que nos engane) é também indispensavelmente necessária se, além dos objetos que temos diante dos olhos, queremos ver ao mesmo tempo aqueles que, bem longe deles, estão às nossas costas, i.e., se, em nosso caso, queremos dirigir o entendimento para além de toda experiência dada (parte de toda a experiência possível), levando-o assim à maior e mais extrema ampliação possível. (KANT, 2015 [1787], p. 492, B672-3)<sup>140</sup>

A ilusão, portanto, consiste no fato de que a razão possui máximas em seu uso subjetivo (regulativo) que, ao invés de considerar apenas como regras para a ligação de conceitos no entendimento, considera como uma determinação das próprias coisas, fazendo “[...] com que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento seja tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas” (KANT, 2015 [1787], p. 277, B353). Poderíamos, também, dizer que a *ilusão transcendental* pode ser caracterizada como quando a condição *subjetiva* do pensamento é tomada pelo conhecimento do próprio *objeto* (A396). Ela ocorre, com efeito, quando, não contentes com os objetos que nos são dados pelas condições epistêmicas fornecidas pelo entendimento e pela sensibilidade, decidimos nos aventurar para além desses limites. Para além desses limites, porém, fica a “terra da ilusão”, se me for permitido utilizar essa expressão. Nessa, porém, seguindo o conselho do

<sup>140</sup> Cf. também *Prol.* 4:328.

próprio Kant, devemos, assim que encontrarmos solo firme, verificar se correntes não percebidas não nos conduziram para fora do curso (*cf.* BDG 2:66). Uma vez feito isso, não obstante não possamos evitar *a ilusão*, podemos, por meio da crítica, pelo menos evitar que ela *nos engane*.

### 2.2.2 A versão subjetiva do princípio de razão suficiente

Compreender a versão subjetiva do PRS, em Kant, implica compreender de que modo se dá a *demand*a racional, subjetiva, por uma explicação definitiva para o condicionado. Segundo Grier, “[...] a ‘necessidade subjetiva de uma conexão de nossos conceitos’ a que Kant aqui se refere é a necessidade prescrita pela razão; ela expressa a demanda (aparentemente endêmica à razão) de que haja uma unidade sistemática e completa do pensamento” (GRIER, 2001, p. 117, tradução minha). Além disso, acrescenta a comentadora, embora Kant geralmente use o termo “princípio” para se referir a qualquer conhecimento (proposição) que possa ser usada *como* princípio, ele afirma que, em sentido estrito, “princípio” é apenas aquele conhecimento por meio do qual apreendo o particular no universal por meio de conceitos (B357). Desse modo, “princípio” em sentido estrito é aquele capaz de produzir conhecimento sintético sem qualquer contribuição da intuição. Essa possibilidade é, inclusive, justamente aquela visada pelo metafísico para defender suas teses, i.e., as que Kant caracteriza como pertencendo à metafísica especial (*cf.* GRIER, 2001, p. 117-18).

Ao identificar essa “demanda subjetiva pela unidade”, Grier comenta que, para unificar o entendimento *sob princípios*, a razão elabora a seguinte lei: “[...] o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (KANT, 2015 [1787], p. 283, B364). Essa lei é chamada por Grier de *subjetiva*, e é identificada como “P1” (*cf.* GRIER, 2001, p. 119). Segundo a comentadora, “Kant afirma que P<sub>1</sub> é ‘subjetiva’ no sentido de que ela expressa uma exigência conceitual que governa o uso de nossas faculdades intelectuais” ou, em outras palavras, “P<sub>1</sub> expressa o interesse da razão em alcançar a máxima unidade possível do pensamento” (GRIER, 2001, p. 120, tradução minha). Além disso, acrescenta ela, quando Kant se refere a P1 como um “uso *lógico* da razão”, ele estaria se referindo ao mero aspecto *formal* da regra, i.e., um que abstrai de todo o *conteúdo* do conhecimento.

Essa demanda subjetiva, formal e lógica da razão é caracterizada por Grier como surgida da razão para o uso da razão (GRIER, 2001, p. 120). É isso que, de fato, parece nos confirmar a *Crítica da razão pura* quando Kant diz: “denomino *máximas* da razão todos os princípios

subjetivos que são extraídos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão em vista de uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto” (KANT, 2015 [1787], p. 504, B694). Com P1, Kant, de acordo com a comentadora, quer dizer que a unidade que a razão exige de *si mesma* não contém nada que indique que seu uso possa ser estendido aos objetos. Em outras palavras, “[...] P<sub>1</sub> expressa um fato sobre a *razão*, não sobre objetos” (GRIER, 2001, p. 120, tradução minha). Assim, a única coisa que P1 faz é indicar a unidade do pensamento que deve ser *buscada*. É por isso que qualquer uso da versão subjetiva do PRS como “objetivamente válido” deve ser considerado como *ilusório* (GRIER, 2001, p. 121).<sup>141</sup>

Além disso, comentei anteriormente que a única maneira da razão fornecer a razão suficiente do condicionado, i.e., seu *primeiro fundamento real*, e não apenas uma razão suficiente para o *conhecimento* condicionado, é se tal unidade projetada, i.e., o incondicionado, primeiro fundamento real, for tomado como *objetivamente dado* fora da ideia que dele temos. Segundo Grier, com a máxima lógica, “[...] a posição final de Kant é de que essa exigência por unidade sistemática do pensamento é necessariamente concebida pela razão como um princípio transcendental que é objetivo. De fato, Kant inclusive afirma que *não podemos deixar de tomar P<sub>1</sub> como objetivo*” (GRIER, 2001, p. 121, tradução minha). Ou seja, Grier comenta que, de acordo com Kant, para que P1 tenha força epistêmica, é necessário que o assumamos objetivamente. Ou seja, para dar conta da demanda da razão, nós “naturalmente” escorregamos da máxima lógica, P1, que abstrai de todo conteúdo do conhecimento, para outro princípio que é, por sua vez, sintético, i.e, pretende se relacionar ao conteúdo de determinado conhecimento, a saber, o incondicionado, enquanto *objeto* de uma intuição (GRIER, 2001, p. 121). Com efeito, do fato de naturalmente escorregarmos da máxima lógica para o princípio que se refere ao objeto conforme ao conceito do incondicionado – que veremos com mais profundidade na seção seguinte –, concluímos que nossa razão não pode operar *de outra maneira* senão assumindo tal princípio como “objetivo”. O que pretendo mostrar, assim, é que é justamente o argumento kantiano, na *Crítica da razão pura*, que permite que evitemos que esse “escorregão natural”, apesar de fundado numa ilusão inevitável, nos engane.

\* \* \*

---

<sup>141</sup> É necessário que aqui eu faça a seguinte ressalva: Grier em momento algum identifica a máxima lógica P1 com o PRS. Não só isso: ela sequer identifica o “princípio supremo da razão pura” com o PRS, como Boehm o faz. Boehm, inclusive, como vimos, deturpa de certo modo a exposição de Grier, uma vez que ele, diferentemente de Grier, considera tanto P1 quanto P2 como *formulações* do “princípio supremo da razão pura”. Eu tentarei, porém, aqui neste trabalho, identificar tanto a máxima lógica (P1), que comanda a *busca* pelo incondicionado, quanto o princípio supremo da razão pura (P2), com o PRS leibniziano. Aceitarei, portanto, parte da interpretação de Boehm, cuidando apenas para não associar P1 com o princípio supremo da razão pura.

Antes, porém, de passarmos para a próxima seção, é interessante notarmos como essa “exigência de razão” se manifesta nos filósofos do período moderno. Kant, como vimos, afirma que é a própria existência contingente e infundada dos fenômenos que faz a razão *exigir* o incondicionado (B594). Nesse sentido, é curioso notar como essa “exigência”, que Grier identifica como a máxima lógica P1, e que eu interpreto como equivalente à versão subjetiva do PRS, aparece não só nas interpretações dos comentaristas sobre filósofos como Leibniz, Hobbes e Spinoza, como também nos *próprios textos* desses filósofos. No *Leviatã*, por exemplo, Hobbes diz o seguinte:

A curiosidade, ou o amor pelo conhecimento das causas, leva o homem da contemplação do efeito à busca da causa, e depois também da causa dessa causa, até que forçosamente deve chegar a esta ideia: que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna; que é aquilo a que os homens chamam de Deus. De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso **nos inclinarmos** para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter no nosso espírito uma idéia dele que corresponda à sua natureza. (HOBBS, 2014 [1651], p. 91, L1, XI, grifo meu)<sup>142</sup>

Como vimos no início deste trabalho, o sistema da natureza hobbesiano autoriza, no máximo, um “princípio de causalidade”, em que a busca das causas tende ao infinito. Desse modo, podemos nos perguntar: por que é *impossível* proceder na busca das causas sem inferir que há uma causa primeira? Há alguma “exigência de Deus”? Ou melhor, há uma “exigência de *razão suficiente*”? Seria essa exigência uma espécie de versão subjetiva do PRS? A resposta, diante do que vimos nesta seção, parece ser “sim”.

### 2.2.3 A versão objetiva do princípio de razão suficiente

Vimos, na seção anterior, que a versão subjetiva do PRS consiste numa *demand*a da razão e, se diz algo, é sobre a própria razão, não sobre os objetos de suas investigações. Em contraposição a essa versão do PRS, que em Kant se apresenta como uma máxima lógica (P1), Grier contrapõe o seguinte princípio, que interpreto como equivalente a uma versão objetiva do PRS:

Essa máxima lógica não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, **uma vez dado** o condicionado, **também é dada** (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada. (KANT, 2015 [1787], p. 283, B364, grifo meu)

---

<sup>142</sup> Cf. também L1, XII.

Ou seja, P1, a saber, a “máxima lógica”, só pode tornar-se um princípio da razão pura se assumirmos que, *junto* do condicionado, *é também dado* o incondicionado. Essa segunda versão do PRS, que Kant chama de “princípio supremo da razão pura”, é, por Grier, chamada de “P2”. Segundo Grier, devemos observar que o movimento de P1 para P2 representa o *deslize* de um princípio que expressa uma necessidade subjetiva para outro que assegura uma necessidade objetiva (GRIER, 2001, p. 122).

Segundo a comentadora, apesar de P2 ser ilusório, a posição que Kant defende é a de que o princípio que afirma que uma unidade incondicionada *é já dada* – i.e., o princípio que identifico como a versão objetiva do “PRS” – é uma suposição racional que deve ser feita se quisermos assegurar a unidade do entendimento e do conhecimento (GRIER, 2001, p. 123). Ou seja, segundo a interpretação de Grier, devemos assumir P2 para assegurar tal unidade. No entanto, ela também afirma que “a sugestão de que P<sub>2</sub> é em si mesmo necessário é, talvez, o aspecto mais desconcertante da doutrina da ilusão transcendental de Kant” (GRIER, 2001, p. 124, tradução minha). À primeira vista, a posição kantiana parece indicar que assumimos P2 *a partir* de P1.<sup>143</sup> Porém, o que ocorre, segundo Grier, é justamente o oposto: é pelo fato de assumirmos P2 que devemos, por sua vez, assumir P1, ou seja, *é por tomarmos o incondicionado como dado* que, segundo a interpretação de Grier, *somos compelidos por nossa razão a buscá-lo*. De acordo com a comentadora,

Kant acredita que a razão é compelida, por uma certa “ilusão transcendental” a ela inerente, a esperar e exigir explicações completas. Essa demanda racional, de acordo com Kant, está fundada no assim chamado “princípio supremo da razão pura” – que afirma que “se o condicionado é dado, o incondicionado é também dado” (A 308/B 364). Com base nessa suposição, a razão é obrigada a “buscar, para o conhecimento condicionado dado pelo entendimento, o incondicionado pelo qual sua unidade é trazida à completude” (cf. A 308/B 363). O problema é que o “incondicionado” nunca é realmente *dado*, e a suposição de que ele seja instância a ilusão transcendental que estimula a metafísica transcendente. (GRIER, 2010, p. 270-1, tradução minha)

Fica claro, nessa passagem, que é P2 (*dado* o condicionado, *é também dado* o incondicionado) que conduz a P1 (*busque* o incondicionado para o condicionado dado), e não o contrário. O problema é que não é imediatamente claro em P2 o modo como o incondicionado *é dado*: ele é dado *na ideia* ou *fora dela*? Se ele é dado apenas na ideia, teríamos um fundamento apenas para a exigência de “razão suficiente”: dada a ideia do incondicionado, a razão pode então considerar fundamentada – em si própria – a *exigência* de um incondicionado para todo condicionado; por outro lado, se o incondicionado for dado *também* fora da ideia que dele temos, então não só teríamos um fundamento para *buscá-lo*, como também para *esperar*

<sup>143</sup> Boehm, pelo menos, parece assim interpretar.

*encontrá-lo*. Se considerarmos que a ilusão, portanto, consiste em assumir P2 como indicando o incondicionado como dado fora da ideia que dele temos, então poderíamos dizer que ela se manifesta na relação entre o conceito do “incondicionado” e a categoria modal de “existência”.

Temos que ter o cuidado, contudo, para não confundir essa tese com aquela que Grier busca rejeitar em sua tese doutoral, a saber, a de que a ilusão transcendental se deve a um “mal emprego” das categorias do entendimento. De fato, há aqui um mal emprego de tais categorias, mas não é ele que induz à ilusão, e sim esta que nos obriga a utilizar os conceitos de que dispomos (nesse caso, as categorias) para tentar *conhecer* aquilo que a razão exige, *como objeto*, para suas ideias – a ilusão consistiria, portanto, na tentativa da razão de usar os conceitos do entendimento para *realizar* aquilo que, para ela, são apenas ideias.

No que diz respeito à ilusão transcendental em geral e aos erros que ela induz, Grier diz que é importante distinguirmos entre a ilusão transcendental e as *falácias* da dialética transcendental relativas à psicologia, cosmologia e teologia racionais (*cf.* GRIER, 2001, p. 143). Segundo a comentadora, é a ilusão, i.e., tomarmos o incondicionado “como dado”, que produz as falácias da dialética. Assim, acreditamos poder determinar positivamente objetos para os conceitos de alma, mundo e Deus. Tais falácias consistiriam, assim, no uso equivocado das categorias, e nisso estou de acordo. Contudo, no que diz respeito à ideia de Deus, as categorias envolvidas no erro não são apenas as predicativas (principalmente a de “comunidade”), mas também as de *modalidade*.

Com efeito, a terceira área da metafísica especial, a saber, a *teologia*, parece relacionar-se não apenas com a categoria de “comunidade”, mas com todas as categorias sob a rubrica da relação, já que, como argumentei anteriormente, o ideal parece ser a *síntese* entre as unidades incondicionadas pensadas por meio das outras duas categorias. A tese que defendo, portanto, é a seguinte: por meio da teologia racional, determinamos, de fato, uma unidade completa incondicionada do todo, mas apenas *na ideia*. Ou seja, *Deus é*, por meio da teologia racional, *possível*. Porém, a teologia racional não se limita a isso, mas também hipostasia esse Deus *fora da ideia*, i.e., como existente. Para isso, tal disciplina deve usar também as categorias modais. Como o argumento mais forte em favor da existência de Deus é o argumento ontológico, e ele apela para a noção de “existência”, o grande equívoco da teologia racional não é a aplicação equivocada da categoria de “comunidade”, mas sim a de “existência”.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Apesar de, em sua tese, Grier não mencionar essa possível relação do argumento ontológico com a categoria de modalidade, ela o faz no artigo *O ideal da razão pura [The ideal of pure reason]*, que já mencionei aqui. Segundo a comentadora, “com efeito, Kant afirma que o argumento ontológico procura deduzir conclusões materialmente substantivas aplicando apenas a categoria pura (não esquematizada) da **existência** a uma ideia da razão que não possui qualquer ‘realidade objetiva’” (GRIER, 2010, p. 279, grifo meu, tradução minha).

Assim, a crítica kantiana à teologia racional não se restringe a essa área da metafísica especial, mas é o grande argumento de Kant contra o princípio supremo da razão pura: não podemos, pois, derivar a *existência* do incondicionado de sua mera possibilidade – nem, portanto, fundar a unidade incondicionada do todo da qual o “espírito” e a “natureza” dependem. Desse modo, não estamos autorizados a derivar a existência extramental de um incondicionado a partir da exigência de razão suficiente prescrita pela máxima lógica porque isso envolveria um uso equivocado não das categorias de relação, mas sim das de modalidade. Nesse sentido, minha única divergência quanto à doutrina da ilusão transcendental de Grier seria quanto ao *lugar* da ilusão: o incondicionado não é apenas um *focus imaginarius* projetado pela razão como se fosse objetivo, mas é ilusório porque envolve um uso equivocado das categorias de modalidade que, ao serem mal utilizadas, produzem o *engano* e conduzem às falácias dialéticas que envolvem as demais categorias.

Vimos no subcapítulo anterior como a ideia do incondicionado deve estar, desde o início, presente na máxima lógica (P1), já que uma máxima que comanda uma tarefa – busque o incondicionado! – só faz sentido se o que ela busca já estiver de antemão a ela “dado”. Não obstante, essa exigência só se *fundamenta* na medida em que tal ideia seja considerada (por meio de P2, de acordo com Grier) como *dada*. Apesar disso, para que a exigência de razão suficiente possa *esperar ser satisfeita*, e não apenas fundamentada, a razão deve determinar sob que condições um objeto conforme ao conceito do incondicionado poderia ser dado fora da ideia. Em outras palavras, ela deve estabelecer, pelo menos, a possibilidade *do objeto* a ele conforme.

Nesse sentido, é interessante notar que o que está em questão não é se provamos ou não que existe um objeto conforme à ideia do incondicionado *fora da ideia*. O que está em questão é a possibilidade de determinar *sob que condições* ele poderia ser considerado existente, já que é isso que é exigido como condição para a dedução de P2 (ou da versão objetiva do PRS). O caráter hipotético *do objeto* conforme à ideia, apesar de não ser suficiente para determinar o valor de verdade dos juízos referentes a ele, serviria, pelo menos, para estabelecer a validade constitutiva do princípio, já que a possibilidade do objeto, *na experiência*, estaria assegurada. Ao meu ver, é exatamente aqui que entra a crítica ao argumento ontológico: uma vez que não podemos provar nem analiticamente nem sinteticamente a existência de Deus, não podemos, de forma alguma, assumir P2 como fornecendo força epistêmica a uma versão objetiva do PRS, já que inviabilizamos todas as maneiras epistemicamente válidas de empreender tal dedução.

Desse modo, diferentemente do que Grier defende, acredito que o que caracteriza a *ilusão transcendental* é o fato da razão, de forma equivocada, aplicar as categorias do



entendimento (sobretudo a de “existência”) a objetos que estão completamente fora da esfera de aplicação objetiva de tais categorias – i.e., às ideias da razão. Dessa forma, P1 de fato carece da força epistêmica necessária à metafísica, mas devido ao fato de seu caráter de máxima lógica estar assegurado, o PRS retém essa “força” no que diz respeito ao *direcionamento* do uso do entendimento. Assim, poderíamos dizer que a inevitabilidade da ilusão transcendental reside no fato de pensar que *podemos*, por meio de certos argumentos, determinar de que maneira o incondicionado poderia ser considerado *existente* – ao passo que o “engano” consistiria em considerarmos o argumento ontológico válido. A “ilusão” (*Schein/Illusion*) nos induz, assim, a achar que podemos determinar de que modo esse incondicionado poderia existir, e o “engano” (*betrügt*), por sua vez, consistiria em achar que, de fato, provamos que ele existe.<sup>145</sup> Desse modo, a ilusão só se torna um problema em nossas investigações sobre o PRS se continuarmos sendo enredados pelo “argumento ontológico”. Uma vez desvelada a falácia por trás dele, a ilusão também, por consequência, não nos enganaria mais.

O que está em jogo na ilusão, portanto, é o modo como tomamos o “dar-se” do incondicionado em P2. Como já vimos, em B364 Kant afirma que, dado o condicionado, é também dado o incondicionado. Mais adiante, Kant repete a fórmula de maneira semelhante: “*se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível*” (KANT, 2015 [1787], p. 354, B436). Esse incondicionado, em ambas as passagens, não pode, contudo, ser tomado como “dado” no mesmo sentido em que tomamos o “dado” do condicionado.<sup>146</sup> Grier, ao que tudo indica, também interpreta esse problema dessa maneira:

Isso sugere que as próprias ideias, quando subjetivamente consideradas como princípios que fundamentam nosso conhecimento, são aceitáveis como tais (de fato, para Kant, elas são necessárias), apesar de que, quando seu sentido é mal interpretado, e elas são pensadas como fornecendo conceitos de objetos existentes, elas forneçam os fundamentos para o erro. Além disso, apesar de, quando interpretadas da primeira maneira, elas carregarem consigo uma certa *ilusão* necessária (por meio da qual elas são tomadas como objetivamente válidas), tal ilusão se torna *enganosa* apenas quando

<sup>145</sup> Cf. B355 e B672-3. Grier aponta, nessas passagens, uma distinção entre “ilusão” (*Illusion/Schein*) e “engano” (*betrügt*), e argumenta que tais passagens advogam em favor da tese de que a ilusão não é necessariamente “enganosa”, embora permaneça “ilusória” (cf. GRIER, 2001, p. 129-30). Ou seja, ainda que a ilusão deixe de nos enganar, ela não cessa de nos *iludir*

<sup>146</sup> É interessante salientar que Kant chega, inclusive, a esboçar uma diferença entre o objeto em *sentido absoluto* e o objeto como *dado na ideia*. Segundo o filósofo, “há uma grande diferença entre algo ser dado à minha razão como um *objeto em sentido absoluto*, e algo ser dado apenas como um *objeto na ideia*. No primeiro caso, meus conceitos voltam-se a determinar o objeto; no segundo, trata-se tão somente de um esquema, ao qual nenhum objeto é dado diretamente, nem mesmo por hipótese, mas que serve apenas para nos representarmos por meio da referência a essa ideia, portanto indiretamente, outros objetos em sua unidade sistemática” (KANT, 2015 [1787], p. 506-7, B698). Em outras palavras, não há nenhum modo pelo qual possamos tomar o incondicionado, enquanto *dado*, i.e., *projetado como se fosse um objeto*, da mesma maneira com que tomamos como dado, na intuição, o empiricamente condicionado.

interpretada da segunda maneira (quando elas são tomadas como sendo objetivamente reais; cf. A653/B671). (GRIER, 2001, p. 147, tradução minha)

O interessante dessa passagem é o modo como Grier, ao considerar as duas maneiras pelas quais podemos considerar o incondicionado *como dado*, divide P2, i.e., o princípio supremo da razão pura, em *dois*: uma versão que fundamentaria a máxima lógica e subjetiva P1, e outra versão, objetiva, que fundamentaria a própria pretensão constitutiva de P2:

- (1) Dado o condicionado por meio da sensação (conjugado com o entendimento, tornando-se um *objeto*), *é também dado*, na ideia, o incondicionado por meio do qual aquele é possível.
- (2) Dado o condicionado por meio da sensação (conjugado com o entendimento, tornando-se um *objeto*), *é também dado*, fora da ideia, i.e., como “existente”, o incondicionado por meio do qual aquele é possível.

O primeiro, como vimos, não diz nada que já não esteja implícito em P1 – só buscamos o incondicionado se duas condições forem satisfeitas: i) da parte da sensação e do entendimento, deve *ser-nos dado* um condicionado que, por sua vez, ii) dê abertura para a razão *exigir*, dele, um incondicionado, acrescentando-o sinteticamente a ele. Caso não tenhamos o condicionado, não faz sentido exigir um incondicionado que o condicione. De outro, sem a ideia do incondicionado, a razão não saberia o que exigir do condicionado. A novidade é que P2, nessa versão, *fundamenta*, por meio da conexão *da ideia* do incondicionado à série condicionada, a exigência da máxima lógica P1. Em outras palavras, P2, ao afirmar como dada apenas a ideia do incondicionado, tornar-se-ia redutível a P1.<sup>147</sup> A segunda versão do princípio, porém, exige algo que, por outro lado, não está de modo algum estabelecido. Há uma conexão sintética *objetiva* entre o condicionado dado na experiência e um suposto incondicionado também nela dado. A única maneira de estabelecer P2, ou melhor, a versão objetiva do PRS, é provando que, de alguma maneira, tal princípio é condição de possibilidade da *nossa experiência* com o incondicionado.

Resta, por fim, argumentar de que modo a ilusão vincula o PRS ao argumento ontológico. Vimos, anteriormente, que a dedução efetuada para o princípio de causalidade não

<sup>147</sup> Parece, inclusive, que o próprio Kant chegou a indicar essa redutibilidade. Em B365, Kant afirma que é tarefa da dialética transcendental averiguar se o princípio supremo da razão pura (P2, segundo Grier) tem validade objetiva ou não. Em seguida, porém, ele diz o seguinte: “[...] ou se na verdade não há tal princípio racional objetivamente válido, **mas apenas um preceito lógico** que prevê aproximar-se da completude das condições, quando se ascende a condições cada vez mais elevadas, e assim produzir a mais elevada unidade da razão que nos é possível em nosso conhecimento” (KANT, 2015 [1787], p. 284, B365, grifo meu). Assim, se considerarmos que o incondicionado só é dado *na ideia*, e apenas com função regulativa, é à máxima lógica que devemos voltar nosso olhar para estabelecer essa regulatividade.

pode valer para o princípio supremo da razão pura, já que, a este último, é *acrescentado* algo que não está presente no primeiro, a saber, o conceito do incondicionado. Em nota de rodapé, Grier afirma que “P<sub>2</sub> é sintético na medida em que afirma a conexão entre o condicionado e o absolutamente incondicionado, uma conexão que não pode ser inferida **imediatamente** apenas do condicionado” (GRIER, 2001, p. 121-2, *nr.* 36, grifo meu, tradução minha). Ou seja, apesar do condicionado, *enquanto condicionado*, dar margem para a exigência de um incondicionado, este último não pode ser derivado analiticamente do primeiro – i.e., *imediatamente* –, mas apenas sinteticamente *por meio* da razão.<sup>148</sup>

Desse modo, a tese de Boehm se faz indispensável pelo seguinte motivo: sem identificarmos o “princípio supremo da razão pura” com o PRS, não conseguimos ligar a rejeição do PRS de Leibniz com a refutação da prova ontológica. Isso porque a refutação da validade da prova ontológica, em Kant, está ligada à exigência do incondicionado, que não pode ser satisfeita e, portanto, torna impossível a dedução da validade constitutiva do princípio supremo da razão pura. Se tratarmos esse princípio como correspondente ao PRS de Leibniz, podemos mostrar que ele também demanda o incondicionado (o ser absolutamente necessário), e que necessita da validade do argumento ontológico para ser elevado ao caráter de princípio *constitutivo* da razão – e, por consequência, da própria realidade, como vemos ocorrer no idealismo alemão.<sup>149</sup> Se mostrarmos que o PRS de Leibniz e o “princípio supremo da razão pura” de Kant são correspondentes, poderemos também mostrar que a refutação da possibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus, que inviabiliza a dedução da validade constitutiva do “princípio supremo da razão pura”, também inviabiliza, nas mesmas bases, a do PRS de Leibniz.

### 2.3 SOBRE A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Vimos até aqui como a razão, libertando os conceitos do entendimento das limitações da sensibilidade, produz ideias para as quais, não obstante, não pode esperar nunca uma experiência correspondente. Tais ideias, como também vimos, estão vinculadas à arquitetura da razão e, portanto, ligadas à completude sistemática por ela visada. Tais ideias, porém, contêm apenas a *regra* para o regresso em busca da completude sistemática, mas não o *modelo* que, como meta, aponta a direção do regresso. Essa, como vimos, é a função do “ideal”, i.e., a

<sup>148</sup> Como já vimos, a única coisa que pode ser derivada analiticamente do “condicionado” é sua “condição”.

<sup>149</sup> Cf. HARTMANN, 1983 [1923-9].

representação de um ser *singular* que, por *exemplificar* a unidade sistemática visada pela razão, i.e., a unidade *incondicionada*, figura como aquilo que satisfaria a exigência de razão suficiente.

Essa exigência, como vimos na sequência, caracteriza uma máxima lógica, uma vez que, por meio de sua estrutura *imperativa*, diz algo antes sobre a razão, ou seja, sobre o procedimento que ela adota, mas nada sobre a existência do objeto que aponta como meta. Contudo, vimos também que, para a razão, a *idealidade* da razão suficiente não é, por sua vez, “suficiente”. Não basta, para nós, descobrirmos qual conceito satisfaria a demanda por uma razão suficiente. Temos que, também, mostrar sob que condições o ser conforme a esse conceito, ou ideia, poderia existir *fora da ideia* que dele temos. É por isso que, por meio de uma ilusão inevitável, oriunda da demanda de razão suficiente da própria razão, esta última, ao *projetar* no condicionado a ideia do incondicionado, pensa que ele é dado realmente *fora dela*, i.e., como determinado com relação à existência.

Esse é, como vimos, o passo que razão dá, baseada numa ilusão transcendental, entre a máxima lógica que *exige* o incondicionado, cujo caráter é *imperativo* e apenas regula a investigação, e outra de caráter *indicativo* e que, portanto, diferentemente da outra, de fato visa dizer algo a respeito de objetos.

Na medida, porém, que a máxima lógica que exige o incondicionado visa o *conhecimento* de algo tal qual pensado por meio desse conceito, ela não se configura mais como uma máxima “lógica” da razão, mas se converte num princípio transcendental,  *sintético*, que recebe o nome de “princípio supremo da razão pura”. Esse princípio, porém, por ser sintético, demanda uma *dedução transcendental*, i.e., devemos determinar sob que condições ele poderia ser considerado como condição de possibilidade da experiência com objetos adequados aos conceitos, no caso do entendimento, e às ideias no caso da razão.

A dedução dos princípios da razão, no entanto, não pode seguir aquela empreendida para os princípios do entendimento. Isso se deve porque, como veremos, o acréscimo do incondicionado, ao modificar substancialmente a estrutura dos princípios em questão, demanda, também, uma *nova dedução*. Assim, segundo Kant,

Nossa tarefa na dialética transcendental, que desenvolveremos agora a partir de suas fontes, profundamente ocultas na razão humana, consistirá então em averiguar: **se aquele princípio, pelo qual a série das condições** (na síntese dos fenômenos, ou mesmo do pensamento das coisas em geral) **se estende até o incondicionado, tem ou não legitimidade objetiva**. (KANT, 2015 [1787], p. 284, B365, grifo meu)

É por essa razão que, para melhor compreendermos de que maneira a dialética transcendental nos fornece condições de determinar a legitimidade ou não do PRS, apresentarei as condições gerais da dedução transcendental, seguida das condições exigidas para a dedução

dos princípios do entendimento e da razão. Por fim, feita essa análise preliminar, apresentarei sob que condições o PRS poderia ter sua dedução transcendental empreendida.

### 2.3.1 A dedução transcendental em geral

A dedução transcendental, apesar de ser um tema espinhoso dentro do sistema kantiano, pode ser resumida por aquilo que, na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant estabelece como o exigido para a *dedução* de um juízo: “[...] a justificação da pretensão de tal juízo a uma validade universalmente necessária” (KANT, 2016a [1790], p. 177, KU 5:280). Se estendermos esse “critério de dedução” para todas as proposições, sejam elas princípios do entendimento, sejam da razão, então podemos considerar que a “dedução de um princípio” seria a justificação de sua pretensão a uma validade universalmente necessária no que diz respeito ao que é por ele *subsumido como objeto*.

Grier comenta que, na lógica transcendental, Kant está preocupado não só em expor os conceitos e princípios que têm sua origem unicamente no entendimento – procedimento que seria equivalente a uma *exposição metafísica* das categorias –, mas também em determinar de que forma eles são condição de possibilidade do conhecimento de objetos – que, por sua vez, seria equivalente a uma *exposição transcendental* desses conceitos (GRIER, 2001, p. 74). O que estaria em questão, portanto, no que diz respeito à dedução transcendental de um conceito, é como ele tornaria possível a *experiência* com determinada classe de objetos. Segundo Hulshof,

[...] para explicar a validade dos conceitos puros do entendimento em relação a todos os objetos da experiência, Kant precisa demonstrar que *apenas* mediante estes conceitos se torna primeiramente possível pensar qualquer objeto da experiência. Em outras palavras, a garantia de que todos os objetos da experiência obedeçam às leis estabelecidas *a priori* pelo entendimento é fornecida por Kant mediante o fato de as categorias condicionarem a própria possibilidade da experiência. (HULSHOF, 2011, p. 8)

Com efeito, assim, poderíamos dizer que a *dedução transcendental*, pelo menos no que tange às categorias do entendimento, seria a explicação do modo como elas podem se referir *a priori* a objetos (B117). Para compreender como elas podem se referir de tal maneira a objetos, devemos analisar, brevemente, sob que condições o próprio *conhecimento* é considerado possível. Nesse sentido, é interessante recorrer ao que Kant, na passagem para a dedução transcendental das categorias, diz sobre isso:

Há apenas duas condições, porém, sob as quais é possível o conhecimento de um objeto: primeiramente a *intuição*, por meio da qual ele é dado, ainda que apenas como

fenômeno; em segundo lugar o *conceito*, por meio do qual é pensado um objeto que corresponde a essa intuição. A partir do que foi dito acima, contudo, é evidente que a primeira condição, qual seja, a única sob a qual os objetos podem ser intuídos, está na verdade na mente, *a priori*, como fundamento dos objetos no que concerne à forma. Com esta condição formal da sensibilidade, assim, todos os fenômenos concordam necessariamente, pois somente através dela eles aparecem, i.e., podem ser dados e intuídos empiricamente. (KANT, 2015 [1787], p. 125, B125)

A primeira condição para o conhecimento, assim, é aquilo que poderíamos tomar como sua *matéria* ou *conteúdo*. Este, por mais que, em seu aspecto material, se dê a nós por meio da sensibilidade, é também, não obstante, por ela *limitado* à forma de “fenômeno”. Ou seja, aquilo que tomamos como matéria do conhecimento já não o é imediatamente, mas mediado pelas formas puras, *a priori*, da intuição sensível, i.e., espaço e tempo. Poderíamos, assim, considerar que espaço e tempo são condição de possibilidade do conhecimento no que diz respeito ao conteúdo, já que é somente por meio deles que algo pode ser, por nós, *intuído* como objeto. Como, porém, a forma da intuição constitui apenas condição parcial para o conhecimento, Kant prossegue:

É de perguntar-se, contudo, se também conceitos *a priori* não vêm antes, como únicas condições sob as quais algo é, senão intuído, ao menos pensado como objeto em geral; pois então todo conhecimento empírico dos objetos se conformaria de maneira necessária a esses conceitos, sem cuja pressuposição nada seria possível como *objeto da experiência*. Além da intuição dos sentidos, contudo, através da qual algo é dado, toda experiência contém ainda o *conceito* de um objeto que é dado ou aparece na intuição; de acordo com isto, conceitos de objetos em geral servirão de fundamento, como condições *a priori*, para todo conhecimento por experiência, e, conseqüentemente, a validade objetiva das categorias, como conceitos *a priori*, repousará em que apenas por meio delas é possível a experiência (segundo a forma do pensamento). Pois assim elas se referem de maneira necessária e *a priori* a objetos da experiência, já que apenas por meio delas pode um objeto qualquer da experiência ser em geral pensado. (KANT, 2015 [1787], p. 125-6, B125-6)

Ou seja, para o *conhecimento* de um objeto são exigidas duas condições: de um lado, deve ser dada, a nós, uma intuição, que, na síntese do conhecimento, exerça o papel de *matéria* do conhecimento. De outro, porém, deve ser dado também o conceito, que *pensa* e organiza a matéria segundo a *forma* própria ao pensamento. Assim, não basta, para o conhecimento, apenas o dado proveniente da experiência sensorial. O conhecimento, como Kant insiste, exige não só o *conhecido*, mas também *aquele que conhece*, i.e., a parte *atuante* do sujeito do conhecimento. Este, por sua vez, só pode trabalhar o dado da sensibilidade se possuir, em si, as condições para isso. Tais condições seriam a estrutura formal do entendimento, i.e., seus conceitos puros ou *categorias*.

Hume, segundo Kant, reconheceu que conceitos puros precisariam ter sua origem *a priori*. Sem tal tipo de origem, não seria possível para o entendimento *pensar* como *necessariamente ligados* conceitos que, em si mesmos, não estão ligados. O que não ocorreu a

Hume, afirma o filósofo de Königsberg, foi ter cogitado que o próprio entendimento poderia ser a fonte desses conceitos – conceitos a partir dos quais ele estruturaria a experiência empírica *segundo suas próprias regras* (B127).<sup>150</sup>

A dedução das categorias, portanto, aponta para uma unidade que liga o diverso, dado em uma intuição, em um *conceito*. A própria palavra “conceito”, segundo Kant, já nos fornece um indício dessa atividade de *ligação* efetuada pela unidade transcendental da consciência (o “eu penso” pressuposto em todo pensamento), “[...] pois ela é uma consciência que unifica o diverso, repetidamente intuído e então reproduzido, em uma representação” (KANT, 2015 [1781], p. 155, A103). Essa consciência, porém, é muitas vezes fraca, de modo que com frequência só a conectemos ao resultado produzido, e não ao *próprio ato* de produzi-lo, ainda que a unidade da consciência tenha de ser *necessariamente pressuposta* como atuante, e por isso transcendental (A103-4).

Desse modo, se poderíamos considerar o *sujeito cognoscente* como condição de possibilidade da experiência, temos que, também, por extensão, considerar sua estrutura formal, i.e., as *categorias*, também como condição de possibilidade de tal experiência. Assim,

Toda síntese, por conseguinte, pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência. (KANT, 2015 [1787], p. 146, B161)

O resultado da dedução transcendental das categorias do entendimento possui, portanto, dois corolários fundamentais: de um lado, ela torna possível a aplicação das categorias a objetos, subordinando-os às suas regras, i.e., à *necessidade* e à *universalidade*; por outro lado, porém, ela limita o escopo dessa aplicação: ela só vale para objetos de uma *experiência possível*. Ou seja, as categorias só são condição de possibilidade da experiência na medida em que ela seja considerada uma experiência com objetos possíveis no espaço e no tempo – portanto, uma experiência *empírica* (B166).<sup>151</sup>

Assim, se a dedução transcendental das categorias aponta para um *sujeito* que, por meio delas, organiza as intuições num sistema de conhecimentos, temos que averiguar de que modo elas podem servir como *princípios*, i.e., regras da síntese do diverso dado na intuição.

### 2.3.2 A dedução transcendental dos princípios do entendimento

---

<sup>150</sup> Cf. também *Prol.* 4:313.

<sup>151</sup> Cf. também A130.

A passagem da dedução das categorias do entendimento para elas enquanto *seus princípios* é, de certa maneira, baseada no mesmo argumento. Desse modo, não precisaremos nos demorar muito nesta seção.

Kant, na edição da *Crítica da razão pura* de 1781, define o entendimento como a *faculdade das regras* (A126). Desse modo, os “princípios do entendimento” não são propriamente *princípios*, mas antes regras para a síntese do diverso – os princípios, como veremos na próxima seção, pertencem a um âmbito superior da cognição humana: a razão.

Vimos, no primeiro capítulo desta dissertação, a diferença entre a categoria de causalidade esquematizada e não-esquematizada. Enquanto, do lado desta última, temos apenas a própria categoria, considerada em abstrato, i.e., sem nenhuma relação com intuições, do lado da primeira temos a vinculação da categoria com o dado da sensibilidade. Essa conexão se dá, como vimos, por meio de “esquemas” que pensam o particular da intuição como contido sob o universal do conceito. Portanto, é somente quando vinculadas a intuições que as categorias podem ser consideradas como regras para a síntese do *conhecimento*. É por isso que Grier comenta que, “[...] assim como a lógica é ‘transcendental’ na medida em que diz respeito à relação a priori entre o conhecimento e seus objetos, as categorias são ‘transcendentais’ na medida em que operam como regras a priori **para a síntese de dados fornecidos intuitivamente** em determinados conceitos de objetos” (GRIER, 2001, p. 76, grifo meu, tradução minha). As categorias, portanto, só são *transcendentais* na medida em que se vinculam, como *regras*, à intuição em vista da *síntese* do dado da sensibilidade.

À parte dessa conexão, *em abstrato*, tais categorias não podem ter uma dedução transcendental efetuada, já que ela só é possível na medida em que elas, enquanto condição de possibilidade da experiência segundo suas formas específicas (causalidade, substância, etc.), são tomadas como *princípios* por meio dos quais o *dado* da sensibilidade é ordenado em pleno acordo com elas. É isso que fica claro quando Grier afirma que, para Kant, “[...] as categorias puras devem ser consideradas como princípios do conhecimento sintético apenas enquanto tais conceitos puderem ser aplicados a algum dado diverso da intuição sensível” (GRIER, 2001, p. 77, tradução minha). Porém, cabe ressaltar que aqui, também, opera a mesma limitação que antes havíamos estabelecido para a dedução das categorias: a dedução transcendental dos princípios do entendimento, se por um lado torna possível a experiência com determinada classe de objetos sob a forma específica de cada categoria, por outro limita essa mesma experiência ao âmbito dos fenômenos.

Desse modo, a dedução transcendental dos princípios do entendimento, de modo idêntico àquele que, anteriormente, apresentei como pertencente às categorias, só é possível na



medida em que consideramos os princípios em questão como condição de possibilidade da experiência fenomênica com determinada classe de objetos.

### 2.3.3 A dedução transcendental dos princípios da razão

Vimos, na seção anterior, como os princípios do entendimento, em contraposição aos da razão, devem ser concebidos não como “princípios”, mas como *regras*. Essa, segundo Kant, é uma distinção que espelha a própria definição de cada faculdade: “nós explicamos o entendimento, na primeira parte de nossa lógica transcendental, como a faculdade das regras; aqui nós distinguimos dele a razão ao denominá-la *faculdade dos princípios*” (KANT, 2015 [1787], p. 279, B356).<sup>152</sup> A razão é, então, por excelência, a faculdade própria dos princípios e, como vimos, é nela que se situa o princípio supremo da razão pura, ou PRS.

Os princípios da razão, contudo, apesar de buscarem o mesmo que os do entendimento, a saber, *mostrar* como podem, também, ser considerados como condição de possibilidade dos objetos correspondentes aos conceitos próprios à razão, a saber, as *ideias*, não podem ter uma dedução transcendental de sua *constitutividade* efetuada, uma vez que a apresentação de uma ideia num contexto de experiência é, por definição, impossível, já que tais objetos estão para *além* de qualquer experiência possível.

A apresentação de uma ideia num contexto de experiência, com efeito, pode ser considerada o mesmo que sua *exposição*. De uma maneira um tanto quanto curiosa, é o caso envolvendo a exposição da ideia do “sublime”, na *Crítica da faculdade de julgar*, que pode nos fornecer uma luz nessa questão. Nela, Kant diz o seguinte:

Logicamente tomadas, e logicamente consideradas, as ideias não podem ser expostas. Se, no entanto, estendemos a nossa faculdade empírica de representação (matemática ou dinamicamente) à intuição da natureza, a razão aparece inevitavelmente, como faculdade da independência da totalidade absoluta, e suscita, ainda que em vão, o esforço da mente em tornar a representação dos sentidos adequada às ideias. Esse esforço, juntamente com o sentimento da inatingibilidade da ideia pela imaginação, são eles próprios uma exposição da finalidade subjetiva de nossa mente no uso da imaginação para a sua determinação suprassensível, e nos forçam a *pensar* a própria natureza, em sua totalidade, como a exposição de algo suprassensível – sem poder estabelecer essa exposição *objetivamente*. (KANT, 2016a [1790], p. 165, KU 5:268)

Vamos por partes. Em primeiro lugar, Kant afirma que as *ideias* não podem ser expostas. Tomemos por hipótese que tal ideia seja a do “incondicionado”.<sup>153</sup> A razão, afirma Kant na

<sup>152</sup> Cf. também A405.

<sup>153</sup> A adaptação do caso do *sublime* para o que aqui estou tratando é complexa e não pretendo desenvolvê-la. Contudo, eu poderia apresentá-la da seguinte maneira: suponhamos que o sentimento do *sublime* possibilite a *passagem* do âmbito condicionado da natureza para a consideração da “incondicionalidade” da razão com

sequência, suscita um “esforço” da mente para tornar a representação dos sentidos adequada à ideia – nesse caso, para torná-la adequada ao conceito do incondicionado. Esse esforço, ainda que em vão, é uma exposição da *finalidade subjetiva* de nossa mente. É tal finalidade, como Kant deixa claro na sequência, que *nos obriga* a representar a natureza, *em sua totalidade*, como a exposição de algo suprassensível, ainda que não possamos, sob hipótese alguma, estabelecer tal exposição *objetivamente*.

Isso fica mais claro se compararmos a *exposição* de uma ideia da razão com a dos conceitos do entendimento. Para Kant,

Conceitos do entendimento, enquanto tais, têm de ser sempre demonstráveis (se por demonstrar se entender apenas, como na anatomia, *apresentar*), isto é, o objeto a eles correspondente tem de poder sempre ser dado na intuição (pura ou empírica); pois somente assim eles podem tornar-se conhecimentos. (KANT, 2016a (1790), p. 240, KU 5:342)

Em seguida, Kant afirma que, se a intuição que estivermos considerando for de origem *empírica*, então é pela *exibição* do objeto – em contraposição à “construção do conceito”, no caso de uma intuição pura – que asseguramos a *realidade objetiva* do conceito (KU 5:343). Se, portanto, me for permitido utilizar as expressões “demonstrar”, “exibir” e “expor” como sinônimas nesse caso específico, então poderíamos entender por qual motivo as ideias da razão são inexponíveis: não podemos, sob hipótese alguma, apresentar uma intuição a elas correspondente – nem empírica, nem pura. É assim que, portanto, devemos interpretar a seguinte passagem:

Para estabelecer a realidade de nossos conceitos, intuições são sempre requeridas. Se são conceitos empíricos, estas se chamam *exemplos*. Se são conceitos puros do entendimento, elas são denominadas *esquemas*. Quando se exige que a realidade objetiva dos conceitos da razão, isto é, das ideias, e isto em favor do seu conhecimento teórico, seja estabelecida, se deseja algo impossível, pois absolutamente nenhuma intuição pode lhe ser adequada. (KANT, 2016a (1790), p. 249, KU 5:351)

Ou seja, os princípios da razão não podem ter sua dedução transcendental efetuada, já que não podem ser considerados como condição de possibilidade da experiência *com objetos adequados às ideias*, ideias essas que a razão, como já vimos, elabora com vistas à unidade sistemática. A despeito disso, contudo, ao *tentar* expor uma ideia, i.e., apresentar uma experiência que a ela seja adequada, por mais que a razão não consiga efetuar uma dedução

---

relação a ela. Nessa consideração, surge Deus como *modelo* do conceito do “incondicionado”, uma vez que a própria razão não considera a si como tal. Deus, portanto, é a ideia que deve ser *exposta* por meio da natureza. Essa exposição, contudo, não pode ser levada a cabo, já que o incondicionado nela não tem lugar. Tal hipótese, por sinal, é “confirmada” no parágrafo seguinte. Nele Kant afirma que a exposição não pode ser estabelecida definitivamente porque o incondicionado, assim como a “grandeza absoluta” (do sublime matemático), não pertence à natureza do espaço e do tempo. Ambos – o incondicionado e a grandeza absoluta – são, não obstante, *exigidos* pela razão (cf. KU 5:268).

transcendental da validade *objetiva* de seus princípios, ela ainda assim “expõe” algo, i.e., *seu próprio procedimento*. Essa característica, como vimos, pertence à máxima lógica da razão que exige o incondicionado (ou, como venho chamando, a versão subjetiva do PRS). Essa máxima, porém, ainda que, por ser uma máxima *lógica*, não possa ter uma dedução transcendental efetuada, deve, não obstante, ter sua legitimidade estabelecida, uma vez que é ela que nos conduz ao princípio supremo da razão pura (ou, de modo análogo ao anterior, à versão objetiva do PRS). Nas próximas duas subseções, portanto, tratarei em separado sobre o caráter *a priori* das máximas lógicas da razão e, em seguida, sobre a possibilidade de dedução transcendental dos princípios da razão.

### 2.3.3.1 Sobre o caráter *a priori* das máximas lógicas da razão

Uma dedução transcendental para as máximas lógicas da razão – ou para qualquer *máxima lógica* – é, a rigor, impossível. Isso porque o caráter “transcendental” da dedução diz respeito ao *conteúdo* visado pela máxima, e as condições sob as quais o conteúdo a ela se vincula não podem ser dadas nem determinadas *a priori* apenas pela máxima lógica. É apenas atrelada à intuição, i.e., *esquematizada*, que uma máxima lógica da razão pode se converter num princípio transcendental.<sup>154</sup> As máximas lógicas, apesar de não poderem receber uma dedução transcendental, exigem, não obstante, que sua legitimidade seja estabelecida, uma vez que são nelas que se fundam os princípios transcendentais da razão. Analisemos, assim, de que modo tal legitimidade poderia ser estabelecida *a priori*.

Na terceira seção do primeiro livro da dialética transcendental, que trata do “sistema das ideias transcendentais”, Kant diz:

Uma *dedução objetiva* dessas ideias transcendentais, como aquela que pudemos oferecer das categorias, não é realmente possível. Pois elas não possuem, de fato, qualquer referência a algum objeto que lhes pudesse ser dado de maneira congruente, justamente por que são apenas ideias. Nós podíamos, no entanto, empreender uma **derivação subjetiva** das mesmas a partir da natureza de nossa razão; e isto nós realizaremos no presente capítulo. (KANT, 2015 [1787], p. 299, B393, grifo meu)

Ou seja, por mais que não possamos efetuar uma dedução da *validade objetiva* dos princípios da razão, i.e., de sua *constitutividade*, podemos, não obstante, efetuar uma dedução de sua *validade subjetiva*.

---

<sup>154</sup> No entanto, como veremos, o esquema de um princípio da razão não pode, sob hipótese alguma, ser o mesmo dos princípios do entendimento, de modo que a dedução para eles empreendida não pode, por conseguinte, funcionar para os princípios daquela.

Afirmar que determinado princípio possui uma dedução transcendental é, como já vimos, o mesmo que afirmar que ele vale *a priori* para objetos; lembremos que, por mais que os princípios da razão não digam nada *sobre objetos*, de modo que não podem ser considerados como constitutivos de uma experiência, eles ainda assim dizem algo sobre o *procedimento* que a razão adota em suas investigações, investigações essas que, por sua vez, de fato se referem a objetos. Assim, não é para a experiência que devemos voltar nossa atenção se quisermos empreender uma “derivação subjetiva” dos princípios da razão, mas sim para a *própria razão*. Lembremos que, no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant diz que “[...] nós só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos” (KANT, 2015 [1787], p. 31, Bxviii). Logo, se a razão possui, em sua constituição, máximas que exigem que busquemos algo congruente com conceitos que não são dados em nenhum lugar fora dela, para demonstrar que determinada máxima lógica é legítima basta expor (nos mesmos moldes da dedução metafísica dos conceitos do entendimento) como ela tem sua origem na própria estrutura sistematizante da razão, ou, em outras palavras, em como ela é fundada na própria razão. Vejamos de maneira mais pormenorizada como isso ocorre.

Na *Crítica da faculdade de julgar*, na observação ao §38, que diz respeito à *Dedução dos juízos de gosto*, Kant nos fornece um indício de como poderíamos estabelecer a dedução da validade subjetiva de um princípio. Em nota de rodapé, Kant comenta que, no que diz respeito a juízos da faculdade de julgar estética *baseados exclusivamente em fundamentos subjetivos*, eles podem levantar a pretensão ao “assentimento universal” se atenderem a duas condições, das quais apenas a primeira nos interessa:<sup>155</sup>

1) que as condições subjetivas dessa faculdade, no que diz respeito à relação das faculdades cognitivas postas aí em atividade para um conhecimento em geral, sejam as mesmas em todos os seres humanos – o que tem de ser verdadeiro, já que, do contrário, os seres humanos não poderiam comunicar suas representações e nem mesmo o conhecimento. (KANT, 2016a [1790], p. 188, KU 5:290, *nr.*)

Digo que só a primeira nos interessa porque ela é *suficiente* para efetuarmos a dedução da máxima lógica que exige o incondicionado. Basta, para isso, demonstrar que todo ser humano – i.e., todo ser *racional* – possui, em sua estrutura cognitiva, a *exigência* de uma razão suficiente. Essa “necessidade subjetiva”, que é o que caracteriza uma *máxima*, não deixa de ter *validade objetiva* – desde que restrinjamos o escopo dessa validade. Kant considera que “esses princípios fundam uma necessidade que é em parte objetiva, em parte subjetiva, mas em parte

<sup>155</sup> A segunda diz respeito a peculiaridades próprias do “sentido comum *estético*” (*sensus communis aestheticus*). Como o uso lógico da razão se refere ao “sentido comum lógico” (*sensus communis logicus*), não há razões para me deter na segunda cláusula.

também, na medida em que é subjetiva, dotada de uma validade objetiva” (KANT, 2016a [1790], p. 60, KU 20:246). Isto é, ela é “subjetiva” na medida em que atesta antes algo sobre o *sujeito do conhecimento* do que sobre *seu objeto*, mas “objetiva” na medida em que vale, como *máxima*, para todos os seres racionais.

É interessante, também, entender de que modo as *máximas* da razão se vinculam com os princípios *constitutivos* do entendimento, já que isso nos ajuda a melhor determinar a maneira pela qual poderíamos considerar as primeiras como “válidas objetivamente”. No §76 da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant diz que a razão é uma faculdade dos princípios e, em sua *mais extrema exigência*, vai até o “incondicionado”. Já o entendimento, por sua vez, está sempre a serviço da razão sob uma condição que tem que ser por ela fornecida – é a razão, no caso, que impõe ao entendimento o que ele deve *buscar*. Sem os conceitos do entendimento, por outro lado, a razão não pode julgar *objetivamente* (ou, se preferirmos, de forma *sintética*), já que ela não possui princípios constitutivos. Assim, onde o entendimento não pode prosseguir, a razão se torna *excessiva*, manifestando-se em ideias baseadas em seus próprios princípios, mas não em conceitos objetivamente válidos. O entendimento, por seu turno, que seria necessário para dar validade aos objetos que a razão almeja, não pode acompanhar seus passos, e limita a *validade* das ideias somente ao *sujeito*, ainda que essa validade seja “universal” por se referir a todos os seres humanos (KU 5:401).

Assim, a legitimidade das máximas lógicas da razão, i.e., seu caráter *a priori*, consiste, basicamente, no *direcionamento* do uso do entendimento. Como é apenas a vinculação dos conceitos do entendimento à sensibilidade que permite o conhecimento de objetos, a razão não pode esperar que seus *próprios princípios*, à parte das condições da sensibilidade – i.e., à parte das condições que *realizam* um princípio –, obtenham resultados semelhantes àqueles da dedução transcendental empreendida para os princípios do entendimento. Ela pode, porém, por meio de suas máximas lógicas, *regular* as investigações do entendimento, investigações essas que, por definição, carecem de uma *meta*.

### 2.3.3.2 Sobre a possibilidade de dedução transcendental dos princípios da razão

Se, por um lado, as máximas lógicas da razão têm por característica fundamental o fato de não dizerem nada sobre objetos, mas sim sobre o procedimento que a razão deve adotar em suas investigações, de modo que sua “dedução” consiste justamente no fato de expor as fontes, internas à própria razão, que justificam tal procedimento, de outro temos a pretensão dos princípios da razão a serem elevados ao *status* de princípio transcendental, i.e., sintético,

característica que, diferentemente do caso anterior, não pode ser deduzida analiticamente do caráter lógico das máximas da razão. Isso se dá porque os princípios da razão, de forma análoga aos princípios do entendimento, na medida em que visam dizer algo a respeito de “objetos”, devem ser considerados como  *sintéticos*. Logo, se quisermos efetuar uma dedução transcendental de sua  *validade objetiva*, i.e., sua  *constitutividade*, devemos efetuar-la de forma semelhante àquela já feita para os princípios do entendimento.

Kant afirma, na primeira edição da  *Crítica da razão pura*, que todo problema sintético exige uma solução sintética, e toda solução sintética exige, por sua vez,  *uma intuição* (A398). Essa intuição se faz necessária para que, determinando sob que condições o objeto de um conceito se tornaria possível  *fora desse conceito*, tal princípio possa ser considerado como condição de possibilidade da experiência com esse objeto. O que se pretende, portanto, com a dedução transcendental de um princípio da razão, é a  *exposição de uma ideia* – nesse caso, a do incondicionado.

Contudo, já apresentei anteriormente as razões que nos levam a considerar tal empreitada, a saber, a exposição de uma ideia, como algo inviável dentro do esquema kantiano. Como vimos, “ideias” nada mais são do que conceitos do entendimento que satisfazem duas condições: i) elas  *ultrapassam* toda experiência possível, de modo que os limites do espaço e do tempo não são levados, nelas, em consideração; e ii) elas são conceitos do entendimento aos quais, uma vez livres das limitações espaço-temporais, é acrescentado, pela própria razão, o conceito do “incondicionado”, que nos força a considerar todo conhecimento como  *incompleto* enquanto não encontrarmos, fora da experiência empiricamente condicionada, o incondicionado que forneceria sua razão suficiente. Entretanto, ao transcendermos os limites da experiência espaço-temporal, nos vemos desprovidos das únicas condições que tornariam legítima uma dedução transcendental da constitutividade de um princípio da razão, i.e., de um princípio que, para sua dedução, depende da apresentação de uma experiência  *adequada* a uma ideia.

Assim, não estamos autorizados, a partir da possibilidade de uma  *ideia* – que, por ter sua origem em nossas próprias faculdades cognitivas, permite ao menos uma dedução da legitimidade dos princípios da razão como  *máximas subjetivas* –, a deduzir a possibilidade do  *próprio objeto* a ela correspondente. Como Kant afirma, na  *Crítica da razão pura*, que “não se pode empregar com segurança um conceito  *a priori* sem ter realizado a sua dedução transcendental” (KANT, 2015 [1787], p. 506, B697), então, se o conceito em questão for o conceito do incondicionado, “razão suficiente” do condicionado, só podemos utilizá-lo como fundamento de um princípio se, previamente, tivermos demonstrado  *sua possibilidade*. Esta,

porém, se divide na possibilidade do conceito, de um lado, e na possibilidade do *objeto* conforme ao conceito, de outro. A possibilidade do primeiro, como vimos, fundada na própria razão, torna legítima a validade da versão subjetiva do PRS, a saber, aquela que caracteriza a máxima lógica que exige o incondicionado. A possibilidade do segundo, por outro lado, está muito longe de ser demonstrada.

Uma vez que, em benefício dos interesses da razão, abrimos mão das condições espaço-temporais da experiência, as únicas que nos são possíveis, nos vemos sem nenhum meio de determinar, por meio da intuição, a possibilidade *real* do incondicionado, i.e., de determinar de que modo ele poderia ser considerado como *existente*. É por isso que Kant afirma que “as ideias da razão pura não admitem uma dedução como aquela das categorias” (KANT, 2015 [1787], p. 506, B697). Para que isso seja possível, as ideias não poderiam ser “ideias”, já que para que um conceito seja uma ideia ele deve ultrapassar os limites que condicionam a experiência ao âmbito dos fenômenos.

No entanto, apesar dos princípios da razão não possuírem uma dedução transcendental de sua *constitutividade*, eles podem ainda assim, como indiquei na subseção anterior, ter um uso válido, *imane*nte, no direcionamento das investigações do entendimento. Teríamos ainda, portanto, uma dedução transcendental possível para os princípios da razão, mas não enquanto princípios *constitutivos* da experiência. Uma vez que eles são fundados em ideias, é à possibilidade da dedução de seu caráter *regulativo* da experiência que devemos direcionar nossa atenção:

Caso se queira mostrar, pois, que, embora as três ideias transcendentais (*psicológica, cosmológica e teológica*) não se refiram diretamente a um objeto correspondente ou à sua *determinação*, todas as ideias do uso empírico da razão, sob a pressuposição de tal *objeto na ideia*, conduzem à unidade sistemática e ampliam sempre o conhecimento da experiência, não podendo nunca ser contrárias a ele, então é uma *máxima* necessária da razão que se proceda de acordo com tais ideias. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa, não como princípios *constitutivos* da extensão do nosso conhecimento a mais objetos como aqueles que são dados na experiência, mas como princípios *regulativos* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, o qual é assim, dentro dos seus próprios limites, melhor consolidado e corrigido do que poderia ocorrer, sem tais ideias, através do mero uso dos princípios do entendimento. (KANT, 2015 [1787], p. 507, B699)

Assim, ao contrário do que ocorre com os princípios do entendimento, não podemos efetuar, para os princípios da razão, uma dedução transcendental de seu caráter constitutivo. Como qualquer princípio que se refira a objetos (i.e., ao modo pelo qual o conceito poderia ser determinado quanto à sua *existência* ou *inexistência*) deve ser considerado como “sintético”, apenas uma solução também *sintética* poderia permitir sua dedução transcendental. Resta, por fim, argumentar como a impossibilidade de efetuar uma dedução transcendental da

constitutividade de um princípio da razão implica, necessariamente, na impossibilidade de tal dedução para o PRS.

#### 2.3.4 A única dedução transcendental possível para o princípio de razão suficiente

Para entender melhor o que é exigido para a dedução transcendental do PRS, podemos comparar seu caso àquele do princípio de causalidade da segunda analogia da experiência. Grier comenta que, assim como o princípio que demanda o incondicionado (que, a partir de Boehm, identificamos como o ‘PRS’), o princípio de causalidade também tem, segundo Kant, uma versão lógica, meramente subjetiva, versão essa que consistiria no fato de que nosso pensamento não pode operar de outra forma senão procurando causas e efeitos entre as representações empíricas.

Contudo, diferentemente do PRS, o princípio de causalidade possui uma dedução transcendental para sua versão objetiva – desde que consideremos as representações empíricas mencionadas acima como fenômenos subsumidos sob as condições da nossa intuição sensível, e não como coisas em si mesmas (GRIER, 2001, p. 120-1). Assim, enquanto a versão subjetiva do princípio de causalidade é equivalente à sua versão não-esquemmatizada, a versão objetiva é justamente aquela que, por ser esquematizada, i.e., por poder se referir aos fenômenos da intuição como *seus objetos*, possui uma dedução transcendental de *sua objetividade*.

Com efeito, uma vez que o PRS, ou “princípio supremo da razão pura”, é um princípio *evidentemente sintético* (B364)<sup>156</sup>, não podemos nos furtar de fornecer uma solução sintética para o problema envolvendo a dedução transcendental de sua constitutividade. Para isso, porém, precisaríamos de uma *intuição* do incondicionado – ou, pelo menos, precisaríamos determinar *sob que condições* ele poderia ser considerado “existente”.

Essa é, no entanto, uma tarefa que, como argumentei nas seções anteriores, não pode ser levada a cabo, pelo menos não por meio da via empírica, i.e., aquela que, a partir de um condicionado *dado*, infere a necessidade de um incondicionado. Lembremos que, no primeiro

---

<sup>156</sup> Nos *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*], §3, Kant também se refere ao “princípio de razão suficiente” como um princípio “obviamente sintético” (*Prol.* 4:270). Nessa passagem, entretanto, Kant se refere ao PRS proveniente da escola wolffiana, que, como argumentei, é equivalente, no máximo, a um princípio de causalidade cuja dedução, empreendida tanto por Wolff quanto por Eberhard, busca derivá-lo exclusivamente do princípio de contradição, posição da qual Kant veementemente discorda. Como já aponte na subseção em que apresento a interpretação de Longuenesse, Kant frequentemente se refere ao PRS como se fosse equivalente ao princípio de causalidade, o que, de certa maneira, confunde um pouco as coisas. Além disso, tanto o princípio de causalidade quanto o PRS são, claramente, sintéticos, e justamente por isso demandam uma dedução. Agora, se essa dedução é possível ou não, isso é algo que tem que ser analisado para cada princípio em separado.



capítulo desta dissertação, mostrei como o condicionado se refere não *analiticamente* ao incondicionado, mas *sinteticamente*. Se, portanto, o incondicionado se conecta sinteticamente ao condicionado, e não analiticamente, então não podemos, sob hipótese alguma, considerar a dedução transcendental da constitutividade do princípio de causalidade como *suficiente* para a dedução da constitutividade do PRS.

Em outras palavras, enquanto que a partir do condicionado podemos inferir, de forma segura, a existência de uma *condição*, garantindo a constitutividade do princípio de causalidade, não podemos inferir, com a mesma segurança, a partir do condicionado, a existência do incondicionado, mas apenas a *necessidade de sua pressuposição* em vista dos interesses da razão. Com efeito, para empreender a dedução do PRS, deveríamos demonstrar de que modo ele seria *condição de possibilidade* da nossa experiência – e, portanto, do *conhecimento* – do incondicionado. Em outras palavras, deveríamos, por meio dele, mostrar como o *objeto* conforme à ideia do incondicionado seria possível *fora da ideia* que dele temos.

Retomemos, brevemente, o modo como o “incondicionado” aparece, *para nós*, em nossas investigações. Ele, como já vimos, nunca nos é dado *como existente*. Segundo Kant, “[...] esse *incondicionado* está sempre contido *na totalidade absoluta da série quando esta é representada na imaginação*” (KANT, 2015 [1787], p. 358, B444, grifo meu). Ou seja, o modo preliminar pelo qual o incondicionado nos é dado é *na ideia*. Não assumimos, ao considerá-lo “dado na ideia”, um compromisso ontológico com algo conforme a ele *fora da ideia* que dele temos. Assim, como “[...] esta síntese absolutamente completa também é, por seu turno, apenas uma ideia, **não se pode, pelo menos de antemão, saber se ela seria possível nos fenômenos**” (KANT, 2015 [1787], p. 358, B444, grifo meu). Ser possível nos fenômenos significa podermos encontrar, nesse âmbito, uma totalidade incondicionada que fundamente a série de condições e, ao mesmo tempo, a si mesma.

Se, contudo, o incondicionado não for possível no âmbito dos fenômenos, temos que determinar de que maneira poderíamos considerá-lo existente *fora* desse âmbito. Por outro lado, se considerarmos o incondicionado como *transcendente*, i.e., como para além das condições sob as quais o *conhecimento* dos objetos nos é possível, nos surge outro problema difícil de contornar. Considerando o incondicionado como transcendente à série condicionada dos fenômenos, não temos nenhum critério para determinar, *de maneira sintética*, se existe um objeto tal qual pensado por meio desse conceito. Assim, nos restaria apenas a *maneira analítica*, por meio da qual, supostamente, derivaríamos a *existência* do incondicionado, e apenas a dele, através de sua *mera possibilidade*. O argumento repousaria na seguinte premissa: como a unidade incondicionada do todo – i.e., aquela cuja existência satisfaria a exigência de

completude sistemática da razão – deve conter *em si* todas as condições para sua existência, ela deve, portanto, ser *autocondicionada*. Logo, se o incondicionado contém, *em si*, aquilo que o determina quanto à existência, basta que analisemos seu *conceito completo* para dele derivarmos tal determinação.

E aqui entramos, finalmente, no ponto nevrálgico do argumento de Boehm. Esse comentador argumenta que, se nos comprometermos com a versão objetiva do PRS, nos comprometemos, automaticamente, com esse tipo de prova – a saber, a prova ontológica ou analítica da existência do incondicionado (que podemos interpretar como sendo, na tradição metafísica, *Deus*). Se referindo aos racionalistas metafísicos pré-kantianos, Boehm comenta que

Seu compromisso com o PRS requer, como vimos, que haja uma razão para a existência de um ser incondicionado (não apenas uma razão para nossa crença de que ele exista), e que essa razão consista no fato de que a existência está contida em seu conceito. É nesse sentido metafísico forte que os racionalistas metafísicos devem considerar a existência um predicado, pois só pode haver um ser autoexplicativo – ou uma verdade autoexplicativa – se algo puder ser verdadeiro em virtude apenas de seu conceito ou definição. (BOEHM, 2016, p. 563, tradução minha)

Desse modo, a impossibilidade de uma dedução transcendental da constitutividade do PRS passa, necessariamente, pela rejeição do argumento ontológico, e não apenas pela impossibilidade de expor uma ideia por meio da intuição; a rejeição do argumento ontológico, por sua vez, passa, também necessariamente, pela rejeição da tese central que o sustenta: a tese de que a existência é um *predicado*. Se não pudermos derivar a existência de Deus a partir de sua mera possibilidade, não podemos derivar, *de modo algum*, sua existência. Se, portanto, não podemos derivar de modo algum sua existência, i.e., nem sinteticamente por meio da experiência, nem analiticamente por meio da análise das marcas características de seu conceito, então não temos *nenhuma* condição que nos permita determinar *de que modo* Deus poderia ser considerado “existente”.

Restar-nos-ia, portanto, apenas uma alternativa bem mais modesta: a de *pressupor* Deus como existente para, dessa maneira, *explicar* a série condicionada. Esse uso “hipotético” da razão, contudo,

[...] tendo por fundamento ideias como conceitos problemáticos, não é propriamente *constitutivo*, ou seja, constituído de tal modo que, caso se julgasse com todo esforço, se seguiria a verdade da regra universal que fora tomada como hipótese; [...] Na verdade, tal uso da razão é somente regulativo, para, tão longe quanto seja possível, trazer unidade aos conhecimentos particulares e, assim, *aproximar* a regra da universalidade. (KANT, 2015 [1787], p. 493, B675)

Desse modo, não é possível, por meio de um uso meramente hipotético da razão, fornecer a dedução transcendental que o PRS, em sua versão objetiva, demanda. Uma *hipótese transcendental* – i.e., o incondicionado –, que satisfaça a demanda da razão (ou, se preferirmos, do PRS), não tem valor nenhum em termos explicativos enquanto *mera hipótese* (B800). Assim, se o que queremos é estabelecer a validade objetiva do PRS, temos que, necessariamente, determinar de que modo Deus poderia ser considerado como *existente*, e não como uma mera ideia regulativa de nossa razão. Kant, por sua vez, inviabiliza essa prova, e é justamente sobre o modo como ele a inviabiliza que tratarei no próximo, terceiro e último capítulo desta dissertação.

### 3. A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E O CONCEITO DE “EXISTÊNCIA”

*Esse ser supremo envolve em si mesmo tudo aquilo que pode ser pensado pelo ser humano quando ele, uma criatura feita de poeira, ousa lançar um olhar curioso por trás da cortina que vela dos olhos mortais os mistérios do inescrutável.*<sup>157</sup>

Vimos, até aqui, *qual* é a versão mais forte – ou completa – do PRS no racionalismo pré-kantiano, assim como também vimos de que forma esse princípio aparece na filosofia kantiana, a saber, como *princípio supremo da razão pura*. Esse princípio, assim como os demais que a razão utiliza em suas investigações, deve ter uma dedução transcendental de sua legitimidade, i.e., de sua validade no que diz respeito ao conhecimento dos objetos sob seu escopo.

Essa dedução, como vimos no segundo capítulo, não pode ser empreendida para os princípios da razão nas *mesmas bases* que fundamentam tal legitimidade para os princípios do entendimento. Estes, como vimos, tem sua constitutividade garantida, no que diz respeito à experiência empírica, quando é apenas por meio deles que a experiência com determinada classe de objetos se torna primeiramente possível. Eles, porém, constituem-se apenas como o aspecto *formal* dessa experiência, i.e., o modo segundo o qual essa experiência é *pensada*. O *conteúdo* dessa experiência deve ser dado por outra faculdade: a sensibilidade. É por meio desta faculdade que, em contraposição ao entendimento, *intuímos* os objetos. Ou seja, é por meio dela que os objetos nos são *dados* para, posteriormente, serem pensados por meio dos princípios do entendimento – ainda que uma limitação essencial de nosso modo de intuir exija que consideremos todas as nossas intuições como meros *fenômenos*.

Essa vinculação dos princípios do entendimento com os fenômenos da intuição constituem o caráter *esquemático* desses princípios, de modo que podemos, com segurança, considerá-los como constitutivos da experiência.

Os princípios da razão, por outro lado, requerem não a exposição de um conceito, como os do entendimento, mas sim de *ideias*. As ideias, porém, são inexponíveis, uma vez que, por definição, *transcendem* todos os limites da experiência empírica. Se estivéssemos limitados apenas a essa consideração, i.e., se o único modo pelo qual se pudesse determinar a existência

---

<sup>157</sup> KANT, 1992b [1763], p. 191, BDG 2:151, tradução minha

de algo fosse pela possibilidade de sua apresentação por meio da intuição, a conclusão do capítulo anterior seria absolutamente inevitável: o PRS, uma vez que exige a exposição de uma ideia que não pode, sob hipótese alguma, ser exposta, exige algo impossível, de modo que nos vemos completamente inviabilizados quanto à possibilidade de uma dedução transcendental da *constitutividade* de tal princípio. Sobrar-nos-ia apenas, com efeito, a possibilidade de uma dedução transcendental da *regulatividade* do PRS, ou seja, aquela que direciona a atividade investigativa sem estabelecer a possibilidade do objeto visado pela máxima na qual a exigência é fundada.

A via sintética, não obstante, não é nossa única opção. Como vimos, há outra espécie de argumento, de caráter *analítico*, que parece não recorrer de forma alguma à conexão sintética entre a ideia e a intuição de algo conforme a ela. Esse argumento, por recorrer apenas à relação do conceito com os predicados que *já são nele pensados*, se configura como um argumento de caráter analítico, ou seja, um que busca, por meio da análise do conceito-sujeito, derivar e esgotar todos os conceitos-predicado que são pensados *juntos* dele. No que diz respeito ao conceito do incondicionado, ou melhor, dele enquanto *ideal* da razão, supõe-se que, por meio de tal análise, seríamos capazes de mostrar que a *existência* é um dos predicados essenciais desse conceito, de modo que pouca diferença faria se nos fosse ou não possível encontrar uma intuição a ele adequada, uma vez que, em tese, não dependeríamos disso para ter certeza de sua determinação com relação à *existência*.

Esse argumento, portanto, está fundado na tese de que a *existência* é, de fato, um *predicado*, ou seja, que ela é uma determinação pensada na possibilidade completa de um certo conceito – nesse caso, o conceito de Deus.

Neste terceiro e último capítulo, portanto, apresentarei a crítica de Kant a esse argumento, conhecido como “prova ontológica” ou “prova *a priori* da existência de Deus”.

Um detalhe interessante da crítica que Kant dirige a esse argumento, e que, acredito, merece muita atenção, é o fato de que ela não parece se dirigir a uma versão específica da prova ontológica – ainda que, como argumentarei, pareça eficaz contra todas. Desde que foi proposta pela primeira vez por Anselmo, bispo da Cantuária (1033-1109), entre 1077 e 1078, a prova ontológica, ou argumento ontológico, passou por diversas críticas e modificações. Cada filósofo adaptou a prova a interesses vinculados a seus sistemas particulares, de modo que uma análise *exclusiva* do argumento anselmiano corre grande risco de não ser de muita utilidade para compreender o ataque kantiano a essa prova, uma vez que os alvos principais do filósofo de Königsberg parecem ser mesmo as formulações pós-cartesianas desse argumento.

Por outro lado, se nos concentrarmos apenas nas formulações pós-cartesianas da prova ontológica, mostrando como a crítica kantiana se mostra eficaz contra *elas*, nos sujeitamos a um contra-argumento potencialmente mais perigoso: será que o argumento kantiano, apesar de eficaz com relação às provas ontológicas de Descartes, Spinoza e Leibniz, seria também eficaz com relação à versão de Anselmo? É por essa razão que, neste capítulo, apresentarei todas essas versões do argumento ontológico, para em seguida mostrar que, em *todas*, o ponto nevrálgico permanece o mesmo, não obstante as modificações efetuadas na prova por cada filósofo. Esse ponto nevrálgico, como você já deve suspeitar, é a consideração da *existência* como um predicado que acrescenta uma determinação à possibilidade (ou conceito) de Deus, predicado esse *contido* e *dedutível* de sua própria possibilidade.

No que diz respeito à crítica da prova, podemos, à primeira vista, pensar que o alvo kantiano seria a formulação cartesiana, uma vez que é isso que Kant deixa “explícito” na *Crítica da razão pura* (B630). A despeito disso, em *Kant sobre o argumento ontológico* [*Kant on the ontological argument*], Ian Proops comenta que “[...] Kant às vezes usa a frase ‘a prova cartesiana’ como um termo guarda-chuva para qualquer versão do argumento ontológico moderno, pós-anselmiano, *em contraste com os argumentos cosmológico, teleológico, ou outras ‘provas’*” (PROOPS, 2015, p. 7, tradução minha). Ou seja, o contraste que devemos estabelecer, com a “prova cartesiana”, não é entre ela e as outras versões modernas do argumento ontológico de matriz anselmiana, mas sim entre a prova ontológica e as não-ontológicas, como a prova cosmológica ou a prova físico-teológica.<sup>158</sup>

Isso se deve ao fato de que a prova ontológica *em geral*, como já destaquei, recorre à tese de que a existência é um predicado e que ela pode ser deduzida analiticamente do conceito de Deus. Segundo Grier,

[...] A crítica de Kant ao argumento ontológico foca na tentativa de deduzir a existência de Deus a partir do conceito do ser realíssimo. Ainda que Kant vise explicitamente o argumento ontológico de Descartes no *Beweisgrund*, é claro que sua crítica se aplica igualmente a qualquer um que tente deduzir a existência real de Deus simplesmente por meio do conceito do *ens realissimum*. (GRIER, 2001, p. 23, tradução minha)

O que Grier afirma acerca do argumento kantiano contra a prova ontológica no *Único argumento possível*, de 1763, pode, como veremos neste capítulo, ser estendido à *Crítica da razão pura*, uma vez que a forma do argumento permanece a mesma. Há, contudo, uma sutil diferença que, do texto pré-crítico para a *Crítica da razão pura*, faz toda a diferença: nesta

---

<sup>158</sup> Não há consenso sobre o contraste entre a prova cosmológica e a ontológica. Como mostrarei no decorrer deste capítulo, existem fortes razões para considerarmos que a *prova cosmológica* é, na verdade, uma prova ontológica “disfarçada”.

última, “o único argumento” possível também é refutado, mas em bases diferentes da refutação empreendida contra a prova ontológica anselmiana.

Assim, o objetivo deste capítulo é, num primeiro momento, apresentar algumas das versões mais importantes da prova ontológica com que a crítica kantiana teve que lidar, a saber, aquelas propostas por Anselmo, Descartes, Spinoza e Leibniz. Por meio dessa crítica, empreendida de forma *completa* ainda no período pré-crítico, Kant consegue não só inviabilizá-las, como fornecer uma prova ontológica *alternativa* e, segundo o texto de 1763, imune a seus próprios argumentos. Contudo, Kant modifica substancialmente essa conclusão a partir da *Crítica da razão pura* quando, ao deslocar o fundamento dos *possíveis* para a razão humana, inviabiliza inclusive sua prova alternativa do *Único argumento possível*. Desse modo, as consequências da discussão deste capítulo, no que diz respeito à determinação do *status* nomológico do PRS, serão muito semelhantes àquelas com que concluí o capítulo anterior.

### 3.1 BREVE APRESENTAÇÃO DAS DIFERENTES VERSÕES DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Na esteira da apresentação feita acima para o terceiro capítulo desta dissertação, farei, de forma breve, a deste subcapítulo. Nele apresentarei, num primeiro momento, as diferentes versões do argumento ontológico, desde a formulação original de Anselmo até as formulações de Descartes, Spinoza, Leibniz.

Todas essas versões, como já comentei, têm em comum o fato de tentarem deduzir a existência de Deus de seu próprio conceito. Em *Santo Anselmo: o inteligível como busca incessante*, Sidney Silveira resume o argumento ontológico da seguinte maneira:

Quando o homem pensa em Deus, pensa-o como o ser acima do qual nada maior pode ser pensado, ou seja: pensa n’Ele como o ser *perfeitíssimo*. Ora, se este sumo cogitável não existisse na realidade, mas apenas em nosso pensamento, faltar-lhe-ia uma nota distintiva, sem a qual ele não seria aquele acima do qual nada pode ser pensado: a existência. Logo, é necessário que Deus exista como conceito em nossa inteligência e também como ser *na* realidade. (SILVEIRA, 2016, IV)

Assim, segundo Silveira, o ponto nevrálgico do argumento anselmiano consistiria na premissa de que, se Deus está no nosso intelecto *como ser perfeitoíssimo*, devemos necessariamente considerá-lo como existente. Caso contrário, ele seria reduzido ao estado “imperfeito” dos seres que só existem no pensamento.<sup>159</sup> Em outras palavras, se Deus for

---

<sup>159</sup> Cf. SILVEIRA, 2016, IV. Nesse sentido, como mostrarei a seguir, tem razão Kant em atacar o argumento ontológico afirmando que a existência não pode ser considerada uma *perfeição*. Assim, podemos continuar a pensar Deus como o ser perfeitoíssimo, já que a “existência”, não podendo ser considerada uma dentre as

possível, e em sua possibilidade completa tivermos que contar a *existência* como um de seus predicados, então segue-se que ele existe *necessariamente*.

Com efeito, apesar das reformulações empreendidas por Descartes, Spinoza e Leibniz não modificarem esse aspecto essencial da prova, elas modificam-na nos seus detalhes, uma vez que a prova tem que se adequar ao que é exigido no sistema de cada filósofo. É por isso que Silveira nos alerta para que, ao tratar do argumento ontológico, estejamos sempre atentos ao fato de que, quando tratamos das versões leibniziana, cartesiana, spinozista e kantiana do argumento, estamos tratando de interpretações que, em muitos casos, não seguem à letra o argumento original, sendo adaptado às filosofias de cada filósofo que dele se serve (SILVEIRA, 2016, VI). Assim, por mais que a crítica feita a uma se aplique, à primeira vista, também às outras, apresentarei cada uma em separado para salientar os elementos que as tornam vulneráveis, *no detalhe*, à crítica kantiana.

Em seguida, apresentarei a crítica de Kant a essas versões da prova ontológica baseadas na tese de que a existência é um predicado, em paralelo com a versão da prova que Kant apresenta, de maneira substancialmente modificada, no texto pré-crítico intitulado *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, de 1763. Essa versão, como veremos, retoma – não sei se conscientemente ou não<sup>160</sup> – certos elementos presentes no pensamento de Leibniz quanto ao *status* onto-epistemológico dos *possíveis*. Por meio desses elementos, Kant desarma a prova anselmiana e suas reformulações modernas, de modo que, para o filósofo, pelo menos até meados de 1770, o único argumento possível para demonstrar a existência de Deus seria aquele que ele próprio havia apresentado em 1763.

Por fim, apresentarei o argumento ontológico de acordo com a exposição que Kant dele faz na *Crítica da razão pura*, mostrando não a crítica definitiva (crítica essa que apresentarei adiante), mas sim as *consequências* da refutação da prova ontológica no que tange à força da prova cosmológica, uma vez que esta, como vimos no primeiro capítulo, é intimamente ligada ao procedimento adotado inicialmente pelo PRS. Como veremos, a prova cosmológica é, na

---

perfeições, não pode, na sua presença, *aumentar* a perfeição do possível em questão, da mesma forma como, na sua ausência, não implica que o possível em questão seja *menos perfeito* do que o mesmo ser enquanto existente.

<sup>160</sup> Há muitos elementos, como veremos, que sugerem que Kant apenas retoma certos argumentos leibnizianos para usá-los de maneira muito semelhante àquela que o próprio Leibniz utilizara. Entretanto, como salientei na seção em que trato do modo que os textos de Leibniz foram lidos após sua morte e também da época em que se tornaram acessíveis, não sei se podemos concluir pela retomada *explícita* dos argumentos de Leibniz. Penso que, nesse caso, outro cenário se faz possível: de uma maneira um tanto quanto independente, Kant parece ter detectado os mesmos problemas e propôs uma solução parecida para eles. Isso, inclusive, é coerente não apenas com o que estou apresentando nesta dissertação quanto à semelhança entre o PRS e o princípio supremo da razão pura, como também faz jus a um aspecto que Kant considera essencial à razão: todo aquele que analisar com atenção suas próprias estruturas cognitivas tem que, necessariamente, chegar à mesma conclusão sobre elas.



verdade, uma prova ontológica disfarçada, uma vez que ela só recorre à experiência empírica para considerá-la contingente, o que nos força a ir para além dela em busca de algo não-contingente, necessário e incondicionado. Esse conceito – o incondicionado –, porém, não tem origem na experiência. Ele é, como veremos, dado de antemão pela própria razão e introduzido sub-repticiamente na série cosmológica, de modo que acabamos, de uma maneira ou de outra, no argumento ontológico. Desse modo, de acordo com Kant, assim como a validade da prova cosmológica implica, *necessariamente*, a validade da prova ontológica, a refutação desta implica também, *necessariamente*, a daquela.

### 3.1.1 As versões de Anselmo, Descartes, Spinoza e Leibniz

Como o argumento apresentado originalmente por Anselmo, assim como as reformulações feitas por Descartes, Spinoza e Leibniz, seguem, em geral, uma mesma linha de raciocínio, pensei ser melhor reuni-los na mesma seção, de modo que possamos identificar suas diferenças e, também, os pontos em que convergem. A intenção é que o material apresentado nesta seção forneça uma base para compreendermos o que é que está sendo criticado no *Único argumento possível* de Kant.

#### 3.1.1.1 Deus é o ser acima do qual não podemos pensar nada maior..

O “argumento ontológico” de Anselmo, que só foi posteriormente assim chamado, é apresentado pela primeira vez no *Proslógio* [*Proslogion seu alloquium de Dei existentia*], escrito entre 1077 e 1078. Ele se inicia no capítulo 2, *Que Deus existe verdadeiramente*, e seu objetivo com ele, segundo Anselmo, é “compreender o que cremos” quando afirmamos que acima de Deus nada pode ser concebido pelo pensamento (§2). Com vistas a refutar o ateu, que afirma não existir Deus algum, desafia Anselmo: “[...] quando esse mesmo insensato ouve-me dizer que há um ser acima do qual nada maior podemos pensar, ele entende o que ouve; o pensamento está em sua inteligência, ainda que não creia que existe o objeto desse pensamento” (ANSELMO, 2016b [1077-8], §2). Ou seja, ainda que o ateísmo do ateu consista no fato dele não aceitar que Deus, *tal como foi pensado*, exista, ele deve reconhecer que, *ao pensar Deus*, deve pensá-lo necessariamente como *o ser acima do qual nada maior pode ser pensado*.<sup>161</sup>

<sup>161</sup> Em seguida, Anselmo reforça o argumento: o ateu deve reconhecer que *a ideia* de Deus existe em seu intelecto, uma vez que estas duas condições são satisfeitas: i) ele *compreende* o que é dito pela definição; e ii) tudo o que compreendemos está no intelecto (§2).

Uma vez que o conceito de Deus, tal como definido, deve ser aceito até mesmo pelo ateu, Anselmo apresenta a prova da existência de Deus propriamente dita, que tem por objetivo mostrar para ele que, além de não poder pensar *nada maior* que Deus, tal como definido, o ateu deve também, *necessariamente*, admitir que o ser conforme tal ideia – a saber, Deus – existe também *fora da ideia*, i.e., na *realidade*:

E, sem dúvida alguma, esse objeto acima do qual não se pode pensar nada maior, não existe somente na inteligência, porque, se assim fosse, poder-se-ia supor, pelo menos, que existe também na realidade, nova condição que faria um ser maior do que aquele que não tem existência senão no puro e simples pensamento. Portanto, se esse objeto do qual não há nada maior estivesse somente na inteligência, seria, sem embargo, tal que haveria algo acima dele, conclusão esta que não seria legítima. Existe, por conseguinte, sem sombra de dúvida, um ser acima do qual não se pode pensar o que quer que seja, nem no pensamento nem na realidade. (ANSELMO, 2016b [1077-8], §2)

Esse argumento de Anselmo é composto por quatro partes principais: i) o ser acima do qual não se pode pensar nada maior não pode estar simplesmente no intelecto; ii) se ele estivesse apenas no intelecto, poderíamos pensar algo maior que ele, que existe não apenas no intelecto, mas também na realidade; iii) assim, poderíamos pensar num ser maior do que o ser que definimos como sendo aquele acima do qual não podemos pensar nada maior, o que é absurdo; iv) portanto, o ser acima do qual não podemos pensar nada maior deve existir também na realidade, e não apenas no intelecto.

Não obstante esse procedimento ser suficiente para provar que, se consideramos a existência uma perfeição, devemos considerar Deus como existindo, Anselmo quer também demonstrar a *impossibilidade* de pensarmos que Deus possa *não existir*. No §3 do *Proslógio*, o filósofo da Cantuária diz:

Isto, de fato, é tão verdadeiro, que não se pode sequer pensar que não o seja. Porque se pode conceber um ser tal que não possa ser pensado como não existente na realidade e que, portanto, é maior do que aquele cuja idéia não implica, necessariamente, a existência. Por isso, se o ser acima do qual não se pode pensar nada maior pode ser considerado não-existente, segue-se que este ser que não tinha igual já não é aquele acima do qual nada maior se possa conceber, o que é uma conclusão necessariamente contraditória. Existe, portanto, verdadeiramente, um ser acima do qual não podemos erigir um outro, e de tal sorte que nem sequer pode ser pensado como não-existente. (ANSELMO, 2016b [1077-8], §3)

Ou seja, se pudéssemos conceber um ser que não possa ser pensado como não-existente na realidade e que, portanto, é maior do que aquele que existe apenas no intelecto, seguir-se-ia que o ser que *definimos* como aquele acima do qual não podemos pensar nada maior, existente apenas no intelecto, não é o ser acima do qual não se pode pensar nada maior, o que é absurdo.

Assim, devemos concluir que o ser acima do qual não se pode pensar nada maior *não pode ser pensado como não-existente*.

Para refutar o ateu, portanto, Anselmo recorre a dois argumentos: num primeiro momento, ele força o ateu a reconhecer que *pensamos* Deus como o ser acima do qual não podemos pensar nada maior. Ainda neste primeiro argumento, Anselmo mostra que, se o ateu admite isso, ele deve concluir que Deus existe também na realidade, já que, caso contrário, o ser que ele pensou como não tendo nada maior acima dele não seria, de fato, o ser acima do qual não podemos pensar nada maior – já que poderíamos, portanto, pensar o mesmo ser com uma perfeição a mais: a existência. O segundo argumento, por sua vez, reduz ao absurdo a possibilidade de pensar Deus como não existindo: se definimos Deus como “aquilo acima do qual não se pode pensar nada maior” e consideramos ele como *meramente possível*, podemos, portanto, pensar algo maior do que ele: o mesmo ser, mas existindo. Logo, aquilo que pensamos como não tendo nada maior acima dele tem, assim, algo maior, o que configura uma evidente contradição. Assim, o ateu, além de ter que admitir que aquilo que ele pensou como *meramente possível deve também* ser considerado como existente, tem de também admitir que é impossível, para ele, pensar Deus como não existindo.

O argumento, porém, não se encerra com essa redução ao absurdo da possibilidade de pensar Deus como não existindo. Anselmo quer ainda mostrar que uma das conclusões inevitáveis do argumento é que devemos considerar essa característica pertence *exclusivamente* a Deus: “e, na verdade, o que quer que exista fora de ti, pode ser pensado como não-existente. Somente a ti pertence a qualidade de existir verdadeiramente e no mais alto grau” (ANSELMO, 2016b [1077-8], §3). Ou seja, como dirá Leibniz no século XVII, existir em virtude de sua própria essência ou conceito é um “privilégio absoluto da divindade”.<sup>162</sup> Se, pois, pudéssemos pensar em algum outro ser com o mesmo “privilégio”, teríamos que concluir que um ser menos perfeito, podendo existir em virtude de sua própria possibilidade, seria *independente* de Deus no que diz respeito à sua existência. Se houvesse algum ser independente de Deus, haveria algo que Deus não abarca, i.e., uma perfeição a menos em sua definição. Logo, o ser acima do qual nada maior pode ser pensado não seria o ser acima do qual nada maior pode ser pensado, e etc... Assim, em contraposição à *contingência* daquilo que depende de Deus, ele deve ser considerado como aquilo que existe de maneira *absolutamente necessária*.

Esse tipo de consideração é importante, por exemplo, para compreender por que as objeções de Gaunilo de Marmoutier (994 d.C.-1083) não atingem o argumento anselmiano. No

---

<sup>162</sup> Nas subseções seguintes comentarei em detalhes a leitura leibniziana do argumento ontológico.

*Livro escrito a favor de um insensato* [*Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*], em que Gaunilo assume a posição do ateu – sem, contudo, querer com isso defender o ateísmo –, ele tece uma série de objeções ao argumento apresentado no *Proslógio*. O primeiro deles, no início do §1, já desvirtua, de certa maneira, a tese anselmiana: “para quem duvide ou negue que há uma natureza *maior do que tudo que se possa pensar*, o autor do *Proslógio* chega à conclusão de que ela existe” (GAUNILO, 2016 [ca. 1080], §1). Gaunilo, com isso, modifica substancialmente a tese de Anselmo ao afirmar que há um ser “maior do que tudo aquilo que se possa pensar”. O que Anselmo afirma, não obstante, como vimos, é que há um ser “acima do qual não podemos pensar nada maior”. Ou seja, enquanto Anselmo considera esse ser inteligível, Gaunilo o considera como para além daquilo que pode ser pensado.

Outra objeção interessante de Gaunilo (§2), que parte de uma *questão de fato*, consiste no seguinte: se, uma vez compreendido o que definimos como Deus, é impossível pensá-lo como não existente ou duvidar de sua existência, como duvidam ou descreem aqueles que não acreditam que exista algo tal qual pensado por meio desse conceito? Essa objeção é interessante porque, segundo Gaunilo, por mais que, segundo Anselmo, não tenhamos *direito* de negar a Deus a “existência”, continuamos a negá-la *de fato*.

Para Gaunilo, o “fato” de continuarmos a negar que Deus exista em virtude de seu próprio conceito se deve ao seguinte: qualquer coisa que considerarmos como “absolutamente perfeita” deveria, *por isso mesmo*, ser também considerada “existente”. Gaunilo ilustra isso com o famoso argumento da ilha:

Por exemplo: afirma-se que em algum lugar do oceano há uma ilha chamada Perdida, por causa da dificuldade, ou melhor, da impossibilidade de encontrá-la, já que não existe. Atribuem-se-lhe riquezas e delícias incalculáveis, ainda em maior abundância que às ilhas Afortunadas, e acrescenta-se que, livre de donos ou habitantes, excede em produtos todas as terras habitadas por homens. Se alguém me disser essas coisas, compreenderei facilmente suas palavras, nas quais nada há de difícil compreensão. Mas se depois, como quem tira uma consequência, ele dissesse: “Daqui para frente não poderás duvidar da existência dessa ilha, visto que tens uma idéia clara da mesma em teu espírito e porque existir na realidade é mais do que existir somente na inteligência, pois, do contrário, qualquer outra terra existente será, por esse simples fato, mais importante que ela”; se com semelhantes argumentos ele quisesse fazer-me admitir a existência dessa ilha, eu suporia que meu interlocutor estava gracejando, ou não saberia dizer qual de nós dois era o mais insensato: eu, por admitir semelhantes provas, ou ele, se cresse ter assentado a existência dessa ilha em bases inabaláveis, antes de ter provado sua superioridade como algo existente, ao invés de apresentá-la como um conceito falso ou, quando menos, duvidoso para o meu espírito. (GAUNILO, 2016 [ca. 1080], §6)

A objeção de Gaunilo, portanto, consiste em mostrar que não é por considerar algo como *absolutamente perfeito* que devemos, por isso mesmo, considerar esse algo como existente. O problema do argumento, como fica evidente na resposta de Anselmo a essas objeções, é que

Gaunilo não compreendeu que, exceto Deus, tudo pode ser concebido como não existindo. Ou seja, *apenas Deus* pode ser concebido como “absolutamente perfeito”. A ilha de Gaunilo, portanto, não poderia ter sua inexistência pensada como absurda, já que não poderia ser considerada como absolutamente perfeita. Blumenfeld comenta que a solução leibniziana desse problema é análoga à de Anselmo. Segundo esse comentador,

Será instrutivo começar perguntando por que raciocínios paralelos não provam a existência de outras coisas, como uma ilha perfeita. Em outras palavras, o que justifica a afirmação de que o argumento ontológico funciona apenas para Deus? A resposta de Leibniz, acredito eu, é que “*x* perfeito” implica a existência real de um *x* se e somente se duas condições forem satisfeitas: (1) “*x* perfeito” é tomado em um sentido sentido que implica “*x* necessário” e (2) “*x* necessário” é possível ou não-contraditório. Mas, pensa ele, a condição (2) falha para qualquer coisa que não seja o conceito de Deus. (BLUMENFELD, 1996, p. 356, tradução minha)

É, não por acaso, precisamente essa a resposta de Anselmo a Gaunilo. A resposta do filósofo da Cantuária às objeções de Gaunilo, intitulada *Que responde a isto o autor do livro [Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli]*, constitui uma obra própria cuja profundidade poderia ser, inclusive, considerada superior ao próprio *Proslógio*. Logo no §1, Anselmo apresenta o argumento presente em sua primeira obra, destacando, porém, a diferença entre aquilo que poderíamos chamar de “contingente” e o “ser necessário”:

Pois bem: todo aquele cuja existência pode considerar-se como possível e que, nada obstante, não existe, pode, começando a existir, vir a ser. Pela mesma razão, aquele que é tal que não se pode imaginar nada superior, não pode ser considerado possível sem que o seja realmente. Logo, se o pensamento pode admitir sua existência, ele existe necessariamente. (ANSELMO, 2016a [ca. 1090], §1)

Ou seja, tudo aquilo cuja existência se pode considerar como possível, mas que, não obstante, não existe, pode-se conceber como vindo a ser. Pela mesma razão, aquele acima do qual não se pode pensar nada maior não pode ser considerado como possível sem que seja, também, considerado como existindo realmente. Isso porque, se considerarmos tal ser como somente possível, podemos imaginar um ser mais perfeito que ele: ele mesmo, mas existente. Em suma, é o argumento ontológico do *Proslógio*, mas destacando melhor a diferença entre o “ser contingente” e o “ser necessário”: o primeiro pode ser concebido como inexistente, o segundo não.

Além disso, no que diz respeito à possibilidade de pensar Deus como “possível”, mas como não existindo, Anselmo objeta com outra redução ao absurdo:

Suponhamos, com efeito, que esse ser não exista, ainda que possa ser pensado; tudo que pode ser pensado e não existe realmente, se viesse a existir não seria, decerto, esse objeto acima do qual não há nada. Portanto, se esse objeto fosse o ser acima do qual nada se pode pensar, não seria o ser sobre o qual nada se pode conceber, uma contradição de todo absurda. (ANSELMO, 2016a [ca. 1090], §1)

Ou seja, se Deus for possível, ou i) ele pode vir a existir, ou ii) ele existe realmente. Se ele puder vir a existir, ele não é o ser acima do qual não se pode pensar nada maior, já que ele, *não existindo atualmente*, permitiria que o pensássemos como existindo de fato, o que implicaria no absurdo de podermos pensar um ser acima daquele que definimos como o ser acima do qual nada maior podemos pensar.<sup>163</sup> Sobre, assim, a segunda alternativa: ele existe realmente. Negar isso, dado que rejeitamos a primeira alternativa, seria o mesmo que afirmar que Deus, ou o ser acima do qual não podemos pensar nada maior, é *impossível*, o que é contrário à hipótese assumida, i.e., a de que o *compreendemos* como aquilo acima do qual não se pode pensar nada maior e etc.

Em seguida, para demonstrar, contra Gaunilo, que Deus, ao contrário da ilha, não pode, sob hipótese alguma, ser considerado “contingente”, Anselmo retoma a redução ao absurdo do simples pensamento da inexistência de Deus: no §3 da resposta a Gaunilo, Anselmo diz que a única maneira de não representar Deus como existindo é *não pensando nele*, i.e., não o representando de forma alguma. Isso porque, como já vimos, representá-lo como não existindo implicaria contradição. Na sequência do argumento, no §4, Anselmo argumenta que nada do que existe pode ser *concebido* como não existente, mas tudo pode ser *pensado* como não-existente, exceto Deus.<sup>164</sup> Se considerarmos que “concebido” tem o sentido de *ser real*, ou *verdadeiro*, o argumento afirma que todo contingente pode ser *pensado* como não existindo, ao passo que Deus, sendo necessário (não-contingente), não pode. Em outras palavras, nada, no decorrer de sua existência, pode ser *concebido* como não existente, apesar de poder ser *pensado* como tal. Com isso, Anselmo afirma que não podemos crer na não-existência de algo que existe, apesar de podermos manter, em pensamento, tanto a existência quanto a inexistência da coisa. Deus, porém, é exceção: não podemos nem concebê-lo como inexistente (i.e., crê-lo como não-existente), *nem pensá-lo como tal*. Assim, no §5, Anselmo leva a cabo a redução ao absurdo da possibilidade de Deus ser “contingente”:

O que não existe pode, efetivamente, não existir, e o que pode não existir pode ser pensado como não-existente. Ora bem, tudo que pode ser pensado como não-existente, se existe, não é aquele acima do qual não se pode pensar em nada maior. E se não existe, não é menos certo que, se existisse, não seria este ser acima do qual é impossível pensar em algo maior. Mas não se pode dizer do ser acima do qual é impossível pensar em algo maior que, se existe, não é aquele acima do qual é impossível pensar em algo maior, ou que, se existisse, não seria aquele acima do qual é impossível pensar em algo maior. É, portanto, falso que não existe, que pode não existir ou que pode ser pensado como não-existente, porque, do contrário, se existe,

<sup>163</sup> Cf. também o §3.

<sup>164</sup> “Conceber”, nesse caso, significa “crer como verdadeiro”. Assim, não podemos *crer* que é verdadeiro que uma coisa que existe não exista, mas podemos *pensar* na inexistência daquilo que verdadeiramente existe.

não é o que se diz que é, e, se existisse, não seria o que se diz que é. (ANSELMO, 2016a [ca. 1090], §5)

O argumento é complexo, mas poderia ser resumido da seguinte maneira: pensar em Deus como não existindo em *qualquer parte do tempo* é equivalente a não pensar em Deus. Logo, como é *impossível* pensá-lo como não existindo, é *necessário* que o pensemos enquanto algo que existe. Desse modo, dado que sua existência é, *sob todos os pontos de vista*, necessária, ela não pode, por definição, ser *contingente*.

Por fim, Anselmo conclui seu argumento retomando a afirmação com que Gaunilo inicia sua objeção: a de que ele, Anselmo, quis provar que existe um ser “maior do que tudo o que se possa pensar”. O que Anselmo critica é o modo como Gaunilo caracteriza sua tese, afirmando que Deus é o ser que é maior que todas as coisas. Entre suas críticas à caracterização que Gaunilo faz de seu argumento, a mais importante, acredito, é aquela que podemos expor do seguinte modo: uma coisa pode ser maior do que todas as outras e, ainda assim, não ser pensada como aquilo acima do qual não podemos pensar nada maior. Assim, a caracterização de Gaunilo estaria, de certa forma, incompleta, enquanto que o argumento de Anselmo, segundo o filósofo, tem a vantagem de ser autossuficiente. Nas palavras de Anselmo,

Portanto, se partindo do que é maior do que tudo, não se pode demonstrar bem o que demonstra de si mesmo e por si mesmo o ser acima do qual não se pode pensar em nada maior, injustamente me corriges por eu ter dito o que não disse, já que minhas palavras são muito diferentes das que me atribuí. (ANSELMO, 2016a [ca. 1090], §5)

Essa resposta de Anselmo é interessante porque parece adiantar boa parte do debate em torno da insuficiência da via cosmológica para provar a existência de Deus. Dentre as coisas que existem, buscamos aquela cujo conceito envolveria uma existência absolutamente necessária. Dentro do âmbito das coisas contingentes, porém, sempre que encontramos algo que pensamos ser “a maior de todas as coisas”, podemos sempre, todavia, pensar em *algo maior que ela*. O ponto de partida de Anselmo, diferentemente de Gaunilo, é *a priori*: o que se busca não é *algo existente* cujo conceito envolva uma necessidade absoluta, mas sim a existência daquilo que deve ser pensado como *absolutamente necessário*, e este só pode ser o ser acima do qual não podemos pensar nada maior.

### 3.1.1.2 O argumento ontológico de Descartes: a objetividade da ideia

Cinco séculos depois da morte de Anselmo, após passar pelas mãos de vários filósofos fortemente vinculados à escolástica, o argumento ontológico ganha uma nova formulação por meio de um filósofo que, diferentemente dos medievais, se encontrava na vanguarda de uma

nova era: a do pensamento *científico*. Esse modo de pensar, fortemente ligado à geometria euclidiana, à álgebra e ao pensamento mecanicista pós-copernicano, certamente só poderia aceitar um raciocínio escolástico na medida em que ele fosse adequado ao pensamento moderno nascente. Esse filósofo era Descartes, e as linhas gerais do pensamento moderno que ele ajudou a inaugurar podem ser encontradas no *Discurso do método* [*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*], de 1637.

É nessa obra, também, que Descartes apresenta uma de suas mais famosas formulações do argumento ontológico. Na parte IV, comparando o conceito de Deus ao de um triângulo, o filósofo francês afirma o seguinte:

Pois, por exemplo, eu via muito bem que, supondo um triângulo, cumpria que seus três ângulos fossem iguais a dois retos; mas, apesar disso nada via que garantisse haver no mundo qualquer triângulo. Ao passo que, voltando a examinar a idéia que tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma forma como na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos, ou na de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes do centro, ou mesmo, ainda mais evidentemente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto sê-lo-ia qualquer demonstração da Geometria. (DESCARTES, 1973a [1637], p. 57, IV)

Esse argumento é interessante por destacar a diferença entre predicados que podem ser suprimidos sem contradição e aqueles que não podem. Ainda que para um triângulo não seja necessário ser isósceles ou equilátero, é-lhe necessário que a soma de seus ângulos internos seja igual a dois ângulos retos, da mesma maneira como não é essencial para um círculo ter certo raio ou outro, mas é essencial que todas as partes da circunferência sejam equidistantes do centro, independentemente do valor do raio.

No que diz respeito à ideia ou conceito de Deus, o raciocínio seria semelhante. Se, no caso do triângulo e do círculo, incorremos em absurdo ao suprimir seja o resultado da soma dos ângulos internos, seja a equidistância das partes da circunferência com relação ao centro, no caso de Deus ocorreria o mesmo se suprimirmos a *existência* de sua ideia.

O argumento do *Discurso*, como podemos notar, utiliza também certa forma de redução ao absurdo, de modo que um ser perfeito, tal qual Deus, que não seja *também* existente, não pode ser um ser perfeito, de modo que se concebemos Deus, o concebemos como um ser que tem a existência como uma de suas perfeições.

Neste ponto da apresentação, faz-se necessário retomarmos uma característica do sistema cartesiano. Mostrei, na seção em que tratei do axioma de causalidade e do influxo causal presentes em Descartes, que é a própria busca por uma razão suficiente que nos *mostra* que temos, *a priori*, o padrão de medida para essa busca: o conceito da necessidade absoluta do ser absolutamente necessário, i.e., *Deus*. É na quinta meditação, entretanto, que essa relação ganha



contornos mais claros – onde, portanto, o argumento ontológico de matriz anselmiana aparece de maneira mais explícita, de forma similar ao trecho do *Discurso* com que iniciei esta subseção.

Na quinta meditação, após certificar-se da validade objetiva das ideias claras e distintas – entre elas, a de Deus, como já vimos –, Descartes diz o seguinte:

Ora, agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua idéia, isto é, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que a idéia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se tão certa quanto considerei até agora todas as verdades das Matemáticas [...]. (DESCARTES, 1973b [1641], p. 132, V, §7)

Descartes, entretanto, argumenta que tal raciocínio, a princípio válido, pode conter a aparência de um *sofisma*. Isso porque, “[...] estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente” (DESCARTES, 1973b [1641], p. 133, V, §7). Esse raciocínio, como podemos perceber, é análogo ao de Anselmo: se nosso oponente alega que é possível *pensar* Deus como não existindo, devemos reduzir ao absurdo tal possibilidade. É exatamente isso que, na sequência, faz Descartes:

Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, 1973b [1641], p. 133, V, §7)

Desse modo, assim como no caso de Anselmo, o ponto nevrálgico do argumento ontológico cartesiano é a consideração da “existência” como *predicado* ou *perfeição*. Dado Deus, não podemos considerá-lo não-existente na mesma medida em que, posta uma montanha, não podemos dela separar o vale.

Também de forma análoga ao que ocorre com o argumento anselmiano, a versão cartesiana parece abrir margem para a seguinte crítica: a contradição só ocorre quando suprimimos um predicado que não pode ser separado do sujeito. Nesse caso, por mais que seja contraditório conceber uma montanha (sujeito) sem o vale (predicado), não haveria contradição

em conceber a montanha como não existente. O caso de Deus seria semelhante: só haveria contradição se suprimíssemos de Deus algum de seus predicados essenciais, não se o pensássemos como não existindo, i.e., como *meramente possível*. Nesse sentido, a solução cartesiana é, também, semelhante à de Anselmo: podemos, de fato, pensar uma montanha, com todos os seus predicados, como *não existente*. Deus, por outro lado, não pode assim ser pensado: ou pensamos nele como *necessariamente* existente, ou não pensamos nele de forma alguma. É isso que fica evidente no §8 da quinta meditação:

[...] aqui há um sofisma escondido: pois pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale não se segue que haja montanha alguma nem vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam quer não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente [...]. (DESCARTES, 1973b [1641], p. 133, V, §8)

Deus, portanto, é o *único* ser que, dentre todos os predicados que possui, deve conter a “existência” como um deles (V, §10-11). Diferentemente das demais coisas, cuja inexistência não é contraditória, no caso de Deus ela é. E isso, segundo Descartes, não é uma imposição de nossa mente à ideia de Deus, mas justamente o contrário: é a necessidade da *própria coisa*, i.e., a existência de Deus, que nos obriga a concebê-lo dessa maneira (V, §8). A ideia de Deus, portanto, como já vimos, possui uma realidade objetiva que independe do sujeito cognoscente: por mais que nunca pensemos no conceito de Deus, toda vez que o fizermos, caso o fizermos, devemos pensá-lo como existindo em virtude de sua própria essência.

Assim, Deus, i.e., aquilo cuja realidade objetiva é *absolutamente necessária*, seria aquilo que satisfaria a exigência de *razão suficiente*. Desse modo, se à primeira vista o argumento parece ter certo teor cosmológico, já que parte de algo finito, contingente e infundado – o eu penso –, e busca para ele, como fundamento, algo cujo conceito envolva uma “necessidade absoluta”, somos por isso desenganados no momento em que tal “objetividade” da ideia de Deus entra em jogo: não está em nosso poder determinar tal ideia; é antes ela que, impondo-se a nós, nos força a concluir que Deus, existindo em virtude de sua própria essência, é capaz de ser razão suficiente do finito, infundado e contingente, e também de si mesmo como fundamento de explicação do primeiro. Tal argumento, portanto, é *ontológico*, apesar de termos nele chegado a partir de investigações cosmológicas, cujo fio condutor sempre foi a inadequação da finitude do finito com relação ao infinito – que à ela serviu, como padrão de medida, desde o início.

### 3.1.1.3 A tese do monismo substancial

O argumento ontológico, em Spinoza, é muito semelhante ao de Descartes. Suas diferenças, porém, são interessantes, e devem ser ressaltadas. Na *Ética*, obra da qual já falei aqui, Spinoza dedica o primeiro livro inteiro a demonstrações relativas à natureza de “Deus”. Para compreender de que forma o argumento ontológico entra em cena no primeiro livro da *Ética*, devemos compreender de que forma ele funciona para demonstrar a existência absolutamente necessária da “substância”, uma vez que ela, no sistema spinozista, é idêntica a Deus.

Retomemos, pois, o que eu disse sobre o necessitarismo de Spinoza no início desta dissertação. Em primeiro lugar, Spinoza define (E1 Def. 1) “substância” como aquilo cuja essência *envolve* a existência – ou, inversamente, aquilo cuja não-existência implica contradição. Em seguida (E1 Def. 3), Spinoza acrescenta que “substância” é aquilo que existe por si, i.e., que não necessita de outro como razão de sua existência – portanto, é *causa sui*. Também disse que, para Spinoza, o conhecimento da causa envolve necessariamente o do efeito (E1 A4), de modo que é a ela que devemos recorrer para explicar sua própria efetividade. Se a substância não fosse causa de si mesma, deveria ser, por conseguinte, efetiva por meio de outra coisa. Isso, entretanto, é absurdo, como fica evidente na demonstração alternativa da proposição 6: “com efeito, se uma substância pudesse ser produzida por outra coisa, o conhecimento dela dependeria do conhecimento de sua própria causa (pelo ax. 4). Não seria, então (pela def. 3), uma substância” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 16, E1 P6da). Logo, conclui Spinoza (E1 P7), à natureza de uma substância, i.e., à sua essência, pertence necessariamente o “existir”. É assim que a “substância”, no segundo escólio da proposição seguinte (E1 P8e2), ganha uma definição mais precisa: ela é aquilo que satisfaz três condições: ela é aquilo que i) existe em si mesma, ii) é por si mesma concebida – i.e., é razão de sua produção; e, por fim, iii) ela é aquilo cujo conhecimento não pode depender do conhecimento de outra coisa – sob pena de não ser, assim, *substância*.

O raciocínio de Spinoza, portanto, é semelhante ao de Anselmo:

Se, portanto, alguém dissesse que tem uma ideia clara e distinta, isto é, verdadeira, de uma substância, mas que tem alguma dúvida de que tal substância exista, seria como se dissesse (como é evidente a quem prestar suficiente atenção) que tem uma ideia verdadeira, mas que tem alguma suspeita de que ela possa ser falsa. (SPINOZA, 2017 [1677], p. 17, E1 P8e2)

Em outras palavras, é impossível ter a ideia da “substância” e duvidar da verdade de tal ideia – i.e., da completa conformidade da ideia com o ideado (E1 A6) –, já que a substância

*deve* ser pensada como existente, ou melhor, caso seja pensada como não-existente, não se trataria de uma substância. Logo, se a ideia da substância é *possível*, ela – a substância – é, também, *real*. Desse modo, acrescenta Spinoza na sequência do escólio: “é necessário, pois, reconhecer que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 17, E1 P8e2). Desse modo, temos, portanto, o seguinte argumento: a *essência* de qualquer coisa, tendo sempre as mesmas notas características, é uma verdade eterna. A essência da substância, sendo uma essência, é, por definição, uma verdade eterna. Sua existência, por sua vez, seria *também* uma verdade eterna. A razão disso é a seguinte: ao contrário daquilo cuja essência não envolve a existência, a substância, envolvendo a existência, deve possuí-la como nota característica – ou predicado, se preferirmos. Assim, se a essência da substância é uma verdade eterna, e ela envolve a existência, então a existência da substância é também uma verdade eterna.<sup>165</sup>

Tudo isso, como vimos, já está presente tanto no raciocínio anselmiano quanto no cartesiano. A novidade que Spinoza insere na prova ontológica – ou *a priori* – da existência de Deus, no entanto, é esta: a tese da *exigência de ser*. Como já vimos, Spinoza afirma (E1 P11da1) que algo *existe necessariamente* se não houver *nada que impeça* sua existência de se efetivar. Assim,

Se, pois, não pode haver nenhuma razão ou causa que impeça que Deus exista ou que suprima sua existência, deve-se, sem dúvida, concluir que ele existe necessariamente. Mas se houver tal razão ou causa, ela deveria estar ou na própria natureza de Deus ou fora dela, em uma outra substância, de natureza diferente. Pois, se fosse da mesma natureza, deveríamos, por isso mesmo, admitir que Deus existe. Mas uma substância que fosse de natureza diferente não teria nada em comum com Deus (pela prop. 2) e não poderia, portanto, pôr a sua existência nem, tampouco, retirá-la. Se, pois, a razão ou causa que suprime a existência de Deus não pode estar fora da natureza divina, ela deve necessariamente estar, embora supostamente Deus não exista, na própria natureza divina, a qual, por isso, envolveria uma contradição. Mas é absurdo afirmar isso de um ente absolutamente infinito e sumamente perfeito. Logo, não há, nem em Deus, nem fora dele, qualquer causa ou razão que suprima sua existência e, portanto, Deus existe necessariamente. (SPINOZA, 2017 [1677], p. 19-20, E1 P11da1).

O raciocínio é espinhoso, mas poderíamos organizá-lo da seguinte maneira:

- (1) Se não existe nenhuma razão ou causa que impeça Deus de existir, segue-se que ele existe necessariamente.

---

<sup>165</sup> Isso nos autoriza, também, à seguinte conclusão: que a “essência” e a “existência”, em Deus, são uma *única e mesma* coisa (E1 P20). Spinoza a demonstra da seguinte maneira: Deus e todos os seus atributos são eternos, i.e., exprimem a existência. Logo, os mesmos atributos que explicam sua essência explicam sua existência, i.e., aquilo que constitui a essência de Deus *também* constitui sua existência (cf. E1 P20d).

- (2) Se houvesse tal razão, ela deveria estar ou em Deus, ou fora dele numa outra substância diferente dele.
- (3) Pois, se tal substância fosse da *mesma natureza* que Deus, teríamos que concluir, portanto, por essa *mesma razão*, que Deus existe. Logo, não precisaríamos recorrer a outra substância.<sup>166</sup>
- (4) Por outro lado, uma natureza diferente da de Deus nada tem em comum com ele – violando, portanto, o quinto axioma do livro I.<sup>167</sup> Logo, ela não poderia nem tirar nem pôr sua existência.
- (5) Se, pois, a razão pela qual Deus não existe não pode se encontrar fora dele, ela deve, portanto, se encontrar em sua própria natureza. Isso, porém, é absurdo, já que, caso Deus tivesse em sua natureza a razão pela qual ele não existe, sua natureza seria, por definição, impossível e, portanto, não seria uma natureza ou essência e, portanto, não poderia sequer ser fundamento de explicação de sua inexistência – i.e., não poderia ser a razão pela qual Deus não existe.
- (6) Se Deus, portanto, for possível, não há absolutamente nada, nem nele, nem fora dele, que impeça sua existência. Logo, segue-se que ele existe necessariamente.

A novidade spinozista consiste, portanto, na vinculação do conceito de “impedimento”, talvez de inspiração hobbesiana, à possibilidade de Deus. Partimos do pressuposto: *Deus é possível*. Assim como em Hobbes a “liberdade” consiste na ausência de impedimentos externos (cf. L2, XXI), e “livre”, portanto, é aquele que não possui *nenhum impedimento* para fazer o que quer, o possível que *necessariamente existe*, para Spinoza, é aquele cuja existência não pode, sob hipótese alguma, ser impedida de se efetivar. Deus, ou melhor, a substância originária, i.e., aquela pelo qual todo o existente *existe*, existe em virtude de sua própria possibilidade que, por si mesma, *exige existir*. É por isso que Spinoza, assim como Anselmo e Descartes, é forçado a concluir que, se Deus é possível, *então ele existe*.<sup>168</sup>

No escólio dessa demonstração (E1 P11e), Spinoza afirma que a “existência”, com efeito, é a própria *essência* de Deus. O ponto nevrálgico do argumento, assim como nos casos

<sup>166</sup> Lembremos também que, para Spinoza, se duas substâncias são idênticas, não são *duas*, mas apenas *uma* substância.

<sup>167</sup> Axioma 5: “não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 14, E1 A5).

<sup>168</sup> A “prova cosmológica” também é interessante. Nela (E1 P11da2), Spinoza argumenta da seguinte maneira: i) se entes finitos existem, mas um ente infinito não, então os entes finitos são mais potentes do que o ente infinito, o que é absurdo; ii) logo, ou não existe nada, ou também existe um ente absolutamente infinito; iii) algo, de fato, existe; iv), portanto, o ente absolutamente infinito existe *necessariamente*.

anselmiano e cartesiano, é a consideração da existência como *perfeição*: “[...] nada do que uma substância tem de perfeição é devido a qualquer causa exterior e, assim, também a sua existência deve decorrer unicamente de sua própria natureza, existência que nada mais é, portanto, do que sua própria essência” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 21, E1 P11e).<sup>169</sup> O raciocínio, aqui, é bem simples: se a existência de Deus tivesse uma razão externa, então ele não seria Deus; se, porém, ele é Deus, sua essência, portanto, consiste justamente em *existir* em virtude de si mesmo – tal coisa constitui a “essência” de Deus porque ele, sendo possível, não pode não existir e, por conseguinte, *existir*, para Deus, é *essencial*. Assim, conclui Spinoza, “[...] a perfeição de uma coisa não retira sua existência, mas, em vez disso, a põe; a imperfeição, ao contrário, a retira e, por isso, não há nenhuma existência sobre a qual possamos estar mais certos do que a do ente absolutamente infinito ou perfeito, isto é, de Deus” (SPINOZA, 2017 [1677], p. 21, E1 P11e). Em outras palavras, se Deus é pensado como absolutamente perfeito, ele *deve* existir; se, porém, ele não é pensado como absolutamente perfeito, ele não pode, sob hipótese alguma, *ser Deus*.

#### 3.1.1.4 Sobre a necessidade de demonstração da *possibilidade* do conceito Deus: definições nominal e real

A versão de Leibniz, ao invés de ser uma reformulação da prova ontológica, se apresenta antes como *complemento* a ela. Segundo o filósofo, o problema do argumento não é seu desenvolvimento, mas sim o fato da premissa, “Deus é possível”, não ter sido, ainda, devidamente estabelecida. Para compreender o que isso significa dentro do sistema leibniziano, devemos determinar com precisão o lugar do argumento ontológico nesse sistema.

Leibniz, nos *Novos ensaios*, ao comentar sobre o “conhecimento” que temos da existência das coisas, concorda *ipsi literis* com John Locke (1632-1704) no que diz respeito à existência de Deus: o conhecimento que temos dela é *demonstrativo* (IV, iii). Ou seja, diferentemente do conhecimento que temos de nossa própria existência, que é intuitivo<sup>170</sup>, e do conhecimento que temos das coisas exteriores, que é sensitivo, o conhecimento que temos de Deus é mediado pela *demonstração* de sua existência. Essa demonstração, contudo, pode ser haurida completamente *a priori*. Leibniz, além de afirmar diversas vezes que a *ideia* – ou

<sup>169</sup> É interessante também atentar para o fato de que, para Spinoza, “realidade” e “perfeição” são uma única e mesma coisa (E2 Def. 6). Logo, é necessário que o ser sumamente perfeito seja, também, o ser realíssimo.

<sup>170</sup> Cf. também *Novos ensaios*, IV, vii.

possibilidade – de Deus nos é inata, também afirma que o é *sua existência*.<sup>171</sup> Assim, se tanto uma quanto a outra nos são inatas, deve haver um meio de estabelecer suas verdades, meio esse que é, no sistema leibniziano, o argumento ontológico.

A despeito das diversas formulações do argumento ontológico feitas por Leibniz<sup>172</sup>, o ponto nevrálgico da prova se mantém constante: a existência – ou, se preferirmos, a “existência necessária” – é uma *perfeição* que se predica de Deus. No entanto, não basta assumirmos como hipótese que Deus, assim considerado, *seja possível*. Temos que provar que essa possibilidade é *real*, e não um mero jogo de palavras.

Nas *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* [*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*], de 1684, Leibniz afirma que o argumento ontológico anselmiano-cartesiano prova, no máximo, a verdade do seguinte condicional: *se Deus é possível, então ele existe*.

O antigo argumento pela existência de Deus, já célebre entre os escolásticos, e renovado por Descartes, fez com que eu considerasse isso mais distintamente. Ele apresenta-se assim: Tudo o que se segue da idéia ou da definição de alguma coisa pode ser predicado da coisa. A existência segue-se da ideia de DEUS (ou do Ser absolutamente perfeito, ou do qual não se pode pensar nada maior). (Pois o Ser absolutamente perfeito envolve todas as perfeições, em cujo número também está a existência). Portanto, a existência pode ser predicada de Deus. Ora, é preciso saber que daí se conclui apenas que, se DEUS é possível, segue-se que existe. Pois não podemos fazer uso com segurança de definições para concluir antes de sabermos que elas são reais, ou que não envolvem nenhuma contradição. (LEIBNIZ, 2005 [1684], p. 21)<sup>173</sup>

Desse modo, para que possamos provar a existência de Deus a partir desse condicional, devemos estabelecer a verdade do antecedente; em outras palavras, devemos provar que Deus é possível.<sup>174</sup> Só que, para isso, precisamos não de uma definição nominal do conceito de Deus, que por si só é insuficiente, mas sim de sua *definição real*. Leibniz, ainda nas *Meditações*, distingue ambas da seguinte maneira: a definição nominal “[...] contém apenas as marcas pelas quais uma coisa se distingue de outras [...]”, enquanto as definições reais são aquelas “[...] pelas quais se assegura que uma coisa é possível” (LEIBNIZ, 2005 [1684], p. 22). Em outras palavras, enquanto a definição nominal serve para, por meio da enumeração das marcas características de um sujeito, *diferenciá-lo* de outro, a definição real, por outro, contém a *possibilidade* dos

<sup>171</sup> Quanto ao fato de Leibniz considerar a *ideia* de Deus como inata, cf. *Novos ensaios*, I,i, além de II, xxiii e IV, x. Quanto ao fato da *existência* de Deus também ser inata, cf. IV, x.

<sup>172</sup> Cf. BLUMENFELD, 1996.

<sup>173</sup> Leibniz apresenta o argumento de forma muito semelhante nos *Novos ensaios*, livro IV, capítulo X, e no XXIII do *Discurso de metafísica*.

<sup>174</sup> Cf. também *Novos ensaios*, IV, x. Leibniz considera notável que, supondo-se que Deus seja possível, siga-se que ele existe. Ou seja, o problema não está na forma da prova, mas na verdade que *supõe*: que Deus é, de fato, *possível*.

predicados pensados em um sujeito serem dados *em uma coisa*. Uma vez que a definição nominal consiste apenas na enumeração das marcas distintivas, i.e., apenas vincula determinada série de predicados como pertencendo a um sujeito qualquer, sem determinar se tal vinculação é possível sem contradição ou não, ela é *insuficiente* para determinar se tal série de predicados é possível ou não em uma coisa.

Com efeito, a possibilidade real de uma coisa, na medida em que permite pensar determinado conjunto de predicados como *nela dados*, pode também ser chamada de *essência*. Nos *Novos ensaios*, Leibniz diz o seguinte:

Falou-se até hoje, é verdade, de definições nominais e causais, ou reais, mas não – quanto eu saiba – de outras essências que não sejam as reais, a menos que por essências nominais se tenha tencionado dizer apenas essências falsas e impossíveis, que parecem ser essências mas não o são, como seria, por exemplo, a essência de um decaedro regular, ou seja, de um corpo regular compreendido em dez planos ou hedros. A essência, no fundo, não é outra coisa senão a possibilidade daquilo que se propõe. O que se supõe possível é expresso pela definição; porém esta definição é apenas nominal, quando não exprime ao mesmo tempo a possibilidade, pois neste caso se pode duvidar se esta definição exprime algo de real, isto é, de possível até que a experiência nos venha ajudar para nos fazer conhecer esta realidade *a posteriori*, quando a coisa se encontra efetivamente no mundo; o que é suficiente ao falhar a razão que faria conhecer a realidade *a priori* expondo a causa ou geração possível da coisa definida. Por conseguinte, não depende de nós associar ou juntar idéias como entendemos, a menos que esta combinação seja justificada ou pela razão que a demonstra possível, ou pela experiência que a demonstra atual, e conseqüentemente também possível. (LEIBNIZ, 2000 [1704], p. 282-3, III, iii)

Esse trecho contém várias teses importantes que Leibniz retoma das *Meditações*. A *definição* (ou possibilidade) *real* de uma coisa, segundo Leibniz, pode ser conhecida de duas maneiras: *a posteriori*, por meio de coisas existentes, e *a priori* por meio da resolução (análise) da noção em seus requisitos. É por meio desta segunda que compreendemos *como uma coisa é produzida* e, portanto, poderíamos chamar de “definição causal” uma possibilidade real conhecida *a priori*.<sup>175</sup> Essa análise dos requisitos, que já vimos no primeiro capítulo quanto às verdades necessárias – escopo da verdade ao qual Deus está vinculado –, implica no seguinte: conduzir a análise das noções ao seu fim, ou aos “primeiros possíveis”, seria o mesmo que conhecer os atributos absolutos de Deus, causa primeira e razão última das coisas.<sup>176</sup> Assim, conhecendo Deus poderíamos, a partir dele, como *razão suficiente* ou “requisito absoluto”, compreender como todas as coisas são produzidas. Porém, quando a demonstração da possibilidade real de uma coisa *não nos dá* sua existência, dependemos da experiência empírica para considerá-la como *existente*, já que aquilo que existe é, por definição, também possível.

<sup>175</sup> LEIBNIZ, 2005 [1684], p. 22.

<sup>176</sup> LEIBNIZ, 2005 [1684], p. 23.



Este segundo tipo de “demonstração” da possibilidade real de uma coisa (a demonstração *a posteriori*) implica, por sua vez, que o ser ao qual essa possibilidade se vincula é um ser finito, contingente e *físico*. Sendo um objeto no mundo, ele demanda uma razão suficiente e, portanto, não permite que encerremos a busca. Portanto, o único tipo de demonstração da possibilidade real de uma coisa que poderia nos dar a existência de Deus é aquela que é *a priori*.<sup>177</sup> Em outras palavras, a possibilidade da “teodiceia” que Leibniz visa depende do argumento ontológico, já que, sem provarmos a existência de Deus, não temos como compreender por que o mundo existe nem por qual razão ele é deste modo e não de outro.

É, também, com base nessa diferença entre a definição nominal e a definição real de uma coisa, que Leibniz não só critica a versão anselmiana do argumento ontológico, mas também a versão cartesiana que tenta provar que Deus é possível por meio da *objetividade* da ideia. A crítica de Leibniz, que também aparece nos *Novos ensaios* e no opúsculo, que veremos na sequência, intitulado *Que o ser perfeitíssimo existe [Quod ens perfectissimum existit]*, ataca o suposto caráter “objetivo” da prova:

O argumento de Descartes acerca da existência do Ser perfeitíssimo supôs que o Ser perfeitíssimo pode ser entendido ou que é possível. Com efeito, isto posto, a saber, que se dá uma noção desta natureza, de imediato segue-se que existe aquele Ente, porque o concebemos de tal maneira que juntamente contém a existência. Porém, cabe perguntar se está em nosso poder forjar tal ente, ou se tal noção é real e pode ser entendida clara e distintamente sem contradição. Pois os adversários diriam que tal noção de Ente perfeitíssimo ou de Ente existente por essência é uma quimera. E não é suficiente que Descartes apele à experiência alegando que ele mesmo sinta em si mesmo clara e distintamente algo dessa classe, pois isso é interromper a demonstração, não terminá-la, a não ser que ele mostre o modo pelo qual os demais possam também alcançar experiência semelhante. (LEIBNIZ, 2019 [1676], p. 10)

Nesse argumento, que reaparece no *Discurso de metafísica [Discours de métaphysique]* (XXIII) e nos *Novos ensaios* (IV, x), Leibniz critica essa prova de duas maneiras: na primeira delas, ele argumenta que, uma vez que podemos pensar em coisas impossíveis, como o movimento maximamente veloz, “[...] não basta pensarmos no Ser absolutamente perfeito para que nos arroguemos ter dele uma ideia; e na demonstração apresentada há pouco, a possibilidade do Ser absolutamente perfeito **deve ser mostrada ou suposta** para que concluamos corretamente” (LEIBNIZ, 2005 [1684], p. 22, grifo meu). Ou seja, para que o argumento ontológico tenha força conclusiva, devemos ou *supor* a possibilidade de Deus, ou

<sup>177</sup> Ainda no livro III, capítulo III, Leibniz afirma que a definição nominal é *por si mesma* real quando contém em si a razão *a priori* da produção ou existência da coisa. Por outro lado, ela não é real *por si mesma* quando a razão de sua produção ou existência é conhecida *pela experiência*. Mais adiante, no livro IV, capítulo II, Leibniz afirma que a conexão dos fenômenos, que garante as verdades de fato com relação às coisas existentes fora de nós, *só se verifica*, i.e., se justifica, por intermédio das verdades de razão, que são *a priori*. Em outras palavras, a única forma de concluir pela existência de Deus a partir de sua possibilidade real é se a existência estiver contida, como predicado, nessa possibilidade – portanto *a priori*, nunca *a posteriori*.

*demonstrá-la*. Como Leibniz rejeita que *supor* sua possibilidade tenha força argumentativa, já que poderíamos, com igual direito, rejeitar tal hipótese,<sup>178</sup> devemos ou demonstrar que Deus é possível, ou o argumento ontológico falhará. Além disso, Leibniz também argumenta, contra Descartes, que nada nos garante que tal ideia, mesmo que possível, provenha do original – i.e., de Deus enquanto algo efetivamente existente.<sup>179</sup> Desse modo, como não temos um modo intuitivo de conhecer Deus, que nos daria *imediatamente* sua existência, nem um modo sensitivo, que constituiria uma prova *a posteriori*, sobra-nos, como disse no início desta subseção, o modo demonstrativo. Este, porém, supõe algo que ainda não está provado: a possibilidade real, não meramente nominal, de Deus.

A prova ou demonstração da possibilidade real de Deus – e, portanto, de sua existência –, contudo, não se dá nas *Meditações*, mas sim no opúsculo que mencionei acima: *Que o ser perfeitíssimo existe*, de 1676. Nele Leibniz afirma que demonstrar a possibilidade de Deus é equivalente a demonstrar a possibilidade de todas as perfeições simples e positivas serem *compatíveis* num sujeito. A demonstração de Leibniz começa pela definição de *perfeição*: “denomino perfeição toda qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, que expressando o que quer que seja, o expressa sem quaisquer limites” (LEIBNIZ, 2019 [1676], p. 9). A totalidade das perfeições simples, positivas e absolutas num sujeito não poderia envolver contradição pela seguinte razão: para que duas perfeições quaisquer, por exemplo *A* e *B*, sejam incompatíveis, temos que pressupor que podemos *analisá-las* para, por meio dessa análise, provar a contraditoriedade de sua conjunção – e, por conseguinte, sua incompatibilidade. Porém, isso é contrário à hipótese de que elas são simples e, portanto, *inanalísáveis*. Segundo Blumenfeld, a ideia básica por trás dessa prova é a seguinte:

Propriedades positivas são sempre compatíveis, já que as coisas só podem excluir umas às outras se uma envolver a negação da outra. Propriedades simples, por outro lado, são sempre irreduzíveis, já que a redução requer complexidade. Consequentemente, para quaisquer duas propriedades que sejam positivas e simples, a proposição de que elas são incompatíveis não é nem é redutível a uma identidade. (BLUMENFELD, 1996, p. 359, tradução minha)

Assim, se a única maneira de demonstrar *a priori* que duas ou mais propriedades simples e positivas são incompatíveis seria por meio da *análise* ou *resolução* dessa verdade em seus elementos básicos (i.e., simples e positivos), então é absolutamente impossível demonstrar que duas ou mais perfeições simples e positivas sejam incompatíveis, já que tais perfeições, sendo

---

<sup>178</sup> LEIBNIZ, 2005 [1684], p. 23.

<sup>179</sup> Este último raciocínio, como vimos, é levado por Kant às últimas consequências: a ideia de Deus não só não provém de Deus, como provém, na verdade, da própria razão – é seu *ideal*.

simples e positivas, não podem ser, de forma alguma, analisadas. A prova, em detalhes, portanto, seguiria este esquema:

1. O conceito de um ser absolutamente perfeito é consistente se e somente se a combinação de todas as perfeições em um ser for consistente.
2. A combinação de todas as perfeições em um ser é consistente se e somente se, para quaisquer duas perfeições, *A* e *B*, “*A* e *B* são incompatíveis” não for uma verdade necessária.
3. Para quaisquer duas perfeições, *A* e *B*, “*A* e *B* são incompatíveis” não é uma verdade necessária se e somente se tal proposição não for, nem for redutível a, uma identidade.
4. Mas, para quaisquer duas perfeições, *A* e *B*, “*A* e *B* são incompatíveis” não é uma identidade. Pois, se assim fosse, *A* e *B* expressariam a negação uma da outra, o que é contrário à hipótese de que as perfeições são puramente positivas.
5. E, para quaisquer duas perfeições, *A* e *B*, “*A* e *B* são incompatíveis” não é redutível a uma identidade. Pois a redução requer a resolução de pelo menos um dos termos, o que é contrário à hipótese de que as perfeições são simples.
6. Consequentemente, para quaisquer duas perfeições, *A* e *B*, “*A* e *B* são incompatíveis” não é uma verdade necessária.
7. Logo, o conceito de um ser absolutamente perfeito é consistente.
8. Se o conceito de um ser absolutamente perfeito é consistente, um ser absolutamente perfeito é possível.
9. Logo, um ser absolutamente perfeito é possível. (BLUMENFELD, 1996, p. 359, tradução minha)

Se, portanto, Deus for de fato possível, temos a *verdade* do antecedente do argumento ontológico. Logo, conclui Leibniz, “[...] o sujeito de todas as perfeições, quer dizer, o Ser perfeitíssimo, ocorre, ou seja, pode ser entendido. Donde também é manifesto que existe, posto que a existência estaria contida no número das perfeições” (LEIBNIZ, 2019 [1676], p. 10). Assim, a demonstração da possibilidade real de Deus consiste em mostrar não só que todas as perfeições simples, positivas e absolutas são compatíveis num sujeito, mas também em mostrar que a “existência” é *uma dessas perfeições*. Nos *Novos ensaios*, livro III, capítulo III, Leibniz afirma que, enquanto a definição nominal apenas elenca *o que uma coisa é*, a definição real nos dá a *razão de sua produção*. Em outras palavras, ela explica por que uma coisa é ao invés de não ser, e por que deste modo e não de outro. É por esse motivo que, como já vimos, a definição real também pode ser denominada “causal” ou “essencial”<sup>180</sup>: a definição real de Deus, contando a existência como um de seus predicados, explica não só a razão da produção de todas as outras coisas, mas a razão da própria existência divina: é essencial, para Deus, existir.

É curioso, no entanto, que no final desse mesmo capítulo Leibniz diga que nas essências só se trata do possível, sem referência ao existente. Isso nos leva a perguntar: como derivar a existência de uma essência a partir da mera análise de sua possibilidade real, portanto, *a priori*? De que modo poderíamos considerar a existência como um predicado que pertence à

---

<sup>180</sup> Nos *Novos ensaios* (III, x), Leibniz afirma que a *essência* (ou “interior”) nos faz conhecer a *origem* da coisa.

possibilidade real de uma coisa se, nas essências ou possibilidades reais, só se trata *do possível*? Para compreendermos por que isso constitui um problema sério para o argumento ontológico, tanto em sua versão anselmiana-cartesiana quanto na leibniziana, precisamos ver sob que condições poderíamos considerar a existência como *predicado*.

### 3.1.2 A versão de Kant

Terminei a seção anterior apresentando uma estranheza presente no pensamento leibniziano: se nas essências só se trata do possível, como é que, a partir da simples consideração da possibilidade completa de Deus, poderíamos derivar sua existência? À primeira vista parece que, a título de generalização – e unidade do sistema –, ou nos é possível derivar a existência a partir da mera análise de uma possibilidade, ou não nos é. Se nos for possível, a consequência disso seria, inevitavelmente, a conclusão spinozista de que apenas aquilo que existe é, de fato, possível, já que a *existência* seria um predicado ou contido na essência, ou ausente nela. Por outro lado, se nas essências só se trata do possível, e não do atual ou existente, isso significa que, por mais que tenhamos a possibilidade completa de determinada coisa, não podemos, *a priori*, determinar nada com relação à sua existência.

Essas conclusões todas podem ser extraídas a partir de um exame mais atento da filosofia de Leibniz. Kant, porém, ataca a prova ontológica com o *mesmo argumento* que Leibniz utilizara para combater o necessitarismo: se a existência fosse um predicado, i.e., uma determinação pertencente à possibilidade completa de uma coisa, então seria inevitável a conclusão de que apenas o que existe é possível. Essa conclusão derivaria do seguinte raciocínio: se o existente possuísse uma nota característica *a mais* do que ele mesmo enquanto possível, então i) ou aquilo que concebemos *nunca* existe, já que o que concebemos como possível é *diferente* daquilo que de fato existe e, portanto, concebemos não “possíveis”, mas sim “impossíveis”, ii) ou não contemplamos “possíveis”, mas apenas “necessários” e “impossíveis”. De qualquer modo, o esquema para a consideração da *possibilidade* como modalidade real iria por água’baixo. Com efeito, o contra-argumento de Kant àqueles que defendem que a existência é um predicado se baseia no seguinte: é possível conceber a possibilidade completa de qualquer coisa, ainda que ela não exista, nunca tenha existido, nem nunca venha a existir. De forma análoga e inversamente proporcional, ainda que uma coisa de fato exista, a mera enumeração da totalidade de notas características pertencentes à sua possibilidade não nos dá, de forma alguma, sua existência. A existência, portanto, não seria

uma nota característica contida na possibilidade completa de determinada coisa, mas antes a *posição absoluta* da própria coisa como sujeito dos predicados pensados em tal possibilidade.

A existência, assim, seria não um elemento predicativo e conceitual, mas antes um elemento *extra-conceitual*, uma vez que se ligaria à possibilidade completa de determinada coisa não pelo acréscimo de algo à sua possibilidade completa, mas sim pela posição absoluta da própria coisa como *existente*.

Nesta seção, portanto, meu objetivo é apresentar a crítica que Kant faz, nesses moldes, ao argumento ontológico. Essa crítica, presente em sua forma definitiva no *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, de 1763, retoma, como mencionei, elementos presentes já no pensamento leibniziano. A despeito disso, como mencionei de forma breve acima, não posso disso concluir que Kant reabilitou tais argumentos *a partir* de Leibniz. Acredito que, mais do que isso, Kant tenha formulado, a partir de uma base relativamente independente, um argumento semelhante para um problema semelhante. Assim, se me refiro às considerações de Kant como “leibnizianas”, é antes por sua semelhança do que por qualquer outra razão.

Assim, iniciarei esta seção apresentando tais considerações sobre a possibilidade e a existência, de modo que fique claro o que está em questão quando delimitamos o *status* onto-epistemológico de tais modalidades. Em seguida, apresentarei a inconsistência indicada no início desta introdução como presente no sistema leibniziano. Para isso irei recorrer, novamente, ao texto leibniziano, apresentando aquilo que Russell identificou como um *duplo tratamento* do conceito de existência, tratamento esse que constituiria o seguinte paradoxo: se considerarmos que a existência não é um predicado, como quer Leibniz para salvaguardar a realidade modal da *possibilidade*, deveríamos, com vistas à *unidade* do sistema, generalizar essa posição, de modo que o argumento ontológico deveria falhar, já que ele faz exatamente o oposto: deriva a existência de Deus de sua mera possibilidade. Se, ao invés disso, quisermos preservar o argumento ontológico, dada sua importância para o estabelecimento seguro de uma teodiceia, devemos, com vistas à unidade do sistema, generalizar tal posição, de modo que o *status* onto-epistemológico da *possibilidade* seria deslocado para a idealidade, como ocorre no sistema spinozista.

Em ambos os casos, como podemos perceber, a teodiceia pretendida por Leibniz necessariamente falha: se, de um lado, sacrificarmos o argumento ontológico, podemos *pensar* neste mundo como *o melhor dos mundos possíveis*, i.e., como resultado de uma escolha inteligente, mas não podemos provar que ele de fato é assim, já que não podemos provar a existência do *fundamento* dessa escolha; se, por outro, quisermos preservar o argumento

ontológico, estabelecendo não apenas a *possibilidade* de que este mundo seja o melhor, mas também que ele é, *de fato*, o melhor, inviabilizamos essa tarefa ao considerarmos a possibilidade como uma modalidade ideal. Se nos decidirmos por esta última alternativa, ainda que, *de nosso ponto de vista humano*, limitado, pensemos ser este mundo *o melhor* dentre *vários possíveis*, sabemos também que essa conclusão se deve justamente à limitação de nossas faculdades cognitivas, e que a realidade, talvez, não corresponda ela, sendo regida por uma necessidade cega e inexorável.

A solução desse paradoxo, de acordo com Kant, consiste justamente na reformulação do argumento ontológico. Contudo, de forma diferente das reformulações empreendidas por Descartes, Spinoza e Leibniz, a de Kant modifica substancialmente a prova, de modo que pode, sem dúvida alguma, ser considerada como radicalmente diferente da original. Kant, a princípio, rejeita o argumento ontológico para preservar a realidade modal da possibilidade, i.e., o *possível* não é resultado de uma limitação de nossas faculdades cognitivas, mas é algo com um *status* próprio, independente, e que só se efetiva ou deixa de se efetivar por razões que são externas e extra-conceituais a ele.<sup>181</sup>

Com efeito, se o argumento kantiano presente no texto pré-crítico, ao preservar o esquema que garante a possibilidade como uma modalidade real, inviabiliza o argumento ontológico de matriz anselmiana – e, por conseguinte, as versões de Descartes, Spinoza e Leibniz –, Kant se obriga a tentar fornecer uma nova versão da prova que, de um lado, forneça um meio de determinar se existe ou não uma “razão suficiente” para o condicionado e, de outro, não faça desmoronar o esquema modal da possibilidade. Esse argumento, como veremos, diferentemente do original, não conclui pela existência absolutamente necessária de Deus a partir de *sua possibilidade*, mas pensa a existência de Deus como *condição de possibilidade da própria possibilidade*. Em outras palavras, sem Deus não só nada seria existente, como também nada seria sequer possível. Logo, o *possível em geral* pressuporia a existência de Deus como *possibilidade originária*. Os detalhes dessa prova, portanto, e o porquê dela ser tão eficiente contra as versões anteriores do argumento ontológico, serão apresentados a partir de agora.

### 3.1.2.1 Considerações leibnizianas sobre a possibilidade e a existência

---

<sup>181</sup> Essa conclusão, como veremos também, torna ineficaz o complemento leibniziano à prova ontológica, uma vez que a possibilidade completa de uma coisa não nos dá, de forma alguma, sua *possibilidade real*. A possibilidade real, conforme vimos, deveria nos dar a *razão da produção* da coisa. Se, portanto, ao considerar a mera possibilidade de Deus não conseguimos determiná-lo com relação à existência, não temos, também, como determinar a razão de sua produção.

No primeiro capítulo desta dissertação, em que tratei da estrutura básica do PRS, apresentei de que modo a formulação leibniziana se constitui em contraposição às versões cartesiana, hobbesiana e spinozista. Se nos atermos apenas às críticas dirigidas a Hobbes e Spinoza, percebemos que seu denominador comum é a crítica ao necessitarismo, i.e., à tese de que apenas aquilo que existe é possível e à tese de que tudo aquilo que é possível deve, necessariamente, vir à existência. Um esquema modal desses só comporta duas modalidades “reais”: o *necessário* e o *impossível*. O *possível*, como vimos, não seria, nele, uma modalidade real, mas antes resultado de uma limitação de nosso intelecto, de modo que o máximo que poderíamos fazer é estabelecer sua *idealidade*, i.e., sua validade *para nós*. Para a “realidade em si” continuariam valendo apenas duas modalidades: tudo aquilo que é possível efetivamente existe e, portanto, é *necessário*; de forma inversamente proporcional, tudo aquilo que não existe seria, evidentemente, *impossível*.

A estratégia de Leibniz, como também vimos, consiste em mostrar que nas essências só se trata do possível, não do efetivo ou existente. Se a possibilidade completa de determinada coisa contivesse, em si, a “existência” como nota característica, aquilo que assumimos como hipótese, i.e., a *possibilidade* do possível em questão, tornar-se-ia contraditória. A razão disso, como apresentei brevemente acima, é a seguinte: se determinada possibilidade contivesse, em si, a existência como predicado, não se trataria de um “possível”, mas sim de algo necessário. Além disso, se pudéssemos, por meio da análise de uma possibilidade qualquer, deduzir sua existência necessária, teríamos de poder também, *necessariamente*, derivar a necessária não-existência de tudo aquilo que se opõe ao que existe de fato. Logo, se a existência fosse um predicado contido na possibilidade completa de uma coisa, então o necessitarismo seria inevitável.

Além disso, não podemos dizer que a possibilidade completa de determinada coisa *adquirira* a existência como predicado por meio do decreto divino, ainda que de início *não a contenha*. Isso porque, no decreto divino, partimos da premissa de que Deus escolhe *entre possíveis*. Ou seja, no ato de criação, todas as possibilidades seriam igualmente possíveis – caso contrário, seríamos forçados a concluir que Deus não escolhe entre possíveis. Além disso, nessa “escolha” está pressuposto o entendimento absoluto de Deus, que implica a mais perfeita presciência. Assim, ainda que os possíveis, *em si*, não possuam a existência como predicado, mas tenham-na *acrescentada* pelo decreto divino, isso implicaria que Deus, no momento da escolha, saberia perfeitamente quais possíveis adquiririam a existência como predicado e quais não, de modo que a conclusão do parágrafo anterior seria reafirmada: Deus *não contempla possíveis*, mas apenas conceitos de coisas necessárias e conceitos de coisas impossíveis.

Outra consequência perniciosa desse raciocínio é o fato de que, se esse for o caso, Deus nunca conseguiria realizar aquilo que contempla, já que tudo o que existe teria *uma nota característica a mais* do que aquilo que Deus escolheu criar, i.e., determinado possível em questão. Logo, se aquilo que Deus contempla como possível nunca se efetiva, já que aquilo que se efetiva é algo *diferente* daquilo que foi contemplado, teríamos que concluir necessariamente que Deus não está contemplando possíveis, mas sim *impossíveis*.<sup>182</sup> Logo, se considerarmos a *existência* como um predicado, i.e., algo que acrescenta uma nota característica à possibilidade completa de determinada coisa, não podemos, de forma alguma, evitar o necessitarismo presente nos sistemas de Hobbes e Spinoza.

Eu disse acima que todas essas considerações podem ser extraídas, sem dificuldade, do próprio texto leibniziano. Também disse, acima, que Kant parece reabilitar esse mesmo argumento, em 1763, em um texto que tem por objetivo atacar a versão clássica do argumento ontológico e, ao mesmo tempo, oferecer uma versão alternativa imune à crítica por ele próprio esboçada. Também ressaltai que acho precipitado concluir que Kant conhecia de fato, em detalhes, o argumento leibniziano, uma vez que não sei em que medida Kant teve acesso aos textos dos quais me utilizo, nesta dissertação, para apresentar o argumento de Leibniz. A despeito disso, independentemente do fato de não termos determinado com certeza absoluta se a reabilitação do argumento leibniziano tem alguma relação com um possível acesso de Kant aos textos de seu precursor no pensamento alemão, podemos ver, em trechos como o que cito abaixo, uma semelhança inegável entre os argumentos:

Tome qualquer sujeito que você desejar, por exemplo, Júlio César. Façamos uma lista de todos os predicados que possam ser pensados como pertencendo a ele, não esquecendo nem aqueles relativos a espaço e tempo. Você rapidamente perceberá que ele pode tanto existir com todas essas determinações como também não existir. O Ser que deu existência ao mundo e ao nosso herói dentro dele poderia, sem exceção, conhecer cada um desses predicados, e ainda assim seria capaz de considerá-lo uma coisa meramente possível que, na ausência da decisão desse Ser de criá-lo, não existiria. Quem poderá negar que milhões de coisas que não existem atualmente são meramente possíveis do ponto de vista de todos os predicados que elas conteriam se existissem. Ou quem poderá negar que na representação que o Ser Supremo tem delas não falta nenhuma determinação sequer, embora a existência não esteja entre elas, uma vez que o Ser Supremo as conhece apenas como coisas possíveis. Não pode acontecer, portanto, que, se existissem, contivessem um predicado extra; pois, no caso da possibilidade de alguma coisa em sua determinação completa, nenhum predicado pode estar faltando. E se tivesse agradado a Deus criar uma série diferente de coisas, i.e., criar um mundo diferente, esse mundo teria existido com todas as determinações, sem outras adicionais, que Ele conhece como pertencendo a tal mundo, embora tal mundo seja meramente possível. (KANT, 1992b [1763], p. 117-18, BDG 2:72, tradução minha)

<sup>182</sup> É, também, por contrassensos como esses que apresentei que Spinoza e Hobbes negam o *entendimento* como atributo de Deus – ou, pelo menos, um entendimento que funcione de forma semelhante ao nosso.



Como podemos ver, considerando *apenas* esse trecho já encontramos inúmeras semelhanças. Kant, assim como Leibniz, pensa que a enumeração de todas as marcas características de determinada possibilidade completa não nos diz nada sobre sua determinação com relação à existência. De maneira análoga, ainda que saibamos que um Júlio César tal qual pensado por meio de sua possibilidade completa *tenha, de fato, existido*, isso não significa que um *outro* Júlio César, diferente daquele que de fato existiu, tenha em sua possibilidade alguma nota característica que indique sua *não-existência*.

Além disso, a existência efetiva de determinado possível não significa que ele possua uma característica *a mais* do que ele mesmo enquanto mera possibilidade, sob pena do possível considerado por Deus ser incongruente com aquilo que ele efetivamente realizou.

Na linguagem comum, para Kant, quando a existência ocorre como predicado, é antes como predicado *do pensamento* que alguém tem da coisa do que *da própria coisa*. Kant explica isso usando o exemplo do unicórnio marinho (ou “narval”), mostrando que a diferença dele para o unicórnio terrestre, quando se trata do conceito de existência, diz respeito ao fato de que, ao afirmarmos que o narval existe, estamos dizendo que ele é um objeto empírico. Em outras palavras, é a representação de uma coisa existente. Por isso Kant afirma que, em casos semelhantes ao do narval, ninguém examina o conceito do sujeito para demonstrar a verdade da proposição acerca da existência do objeto a ele conforme. O conceito do sujeito conteria apenas os predicados que dizem respeito à possibilidade completa da coisa (BDG 2:72):

A expressão ‘um unicórnio-marinho (ou narval) é um animal existente’ não é, portanto, inteiramente correta. A expressão deveria ser formulada de outra maneira, a saber, ‘a determinado animal marinho existente convém os predicados que coletivamente penso quando penso em um unicórnio-marinho (ou narval)’. (KANT, 1992b [1763], p. 118, BDG 2:73, tradução minha)

Em outras palavras, o correto não seria dizer “narvais existem”, mas sim “alguns existentes são narvais”, i.e., algo efetivo satisfaz as notas características pensadas em sua possibilidade completa.

Com efeito, Kant atenta para que distingamos, de um lado, a relação de um sujeito possível com a existência e, de outro, a relação do mesmo sujeito com suas marcas características (ou predicados). Dizer “Deus é onipotente” é diferente de dizer “Deus existe” ou “algo existente é Deus”. Quando dizemos que Deus é onipotente, explicitamos os predicados inclusos no sujeito sem determinar se o sujeito de tais predicados existe ou não (BDG 2:74). Para Kant,

As relações dos predicados com seus sujeitos nunca designam nada existente; se elas o fizessem, o sujeito já teria de ser posto como existente. A proposição ‘Deus é

onipotente' deve permanecer verdadeira mesmo para aquele que não admite a existência de Deus, já que ele compreende como eu construo o conceito de Deus. (KANT, 1992b [1763], p. 120, BDG 2:74, tradução minha)

Como podemos perceber, o argumento kantiano, nesse trecho, é idêntico ao argumento anselmiano, mas somente no que diz respeito à relação do conceito de Deus *com seus predicados*, não com relação à existência. Se concebemos Deus como sujeito de uma proposição, não podemos nela, sob hipótese alguma, negar-lhe o predicado da onipotência, por exemplo. Ao pôr o sujeito em relação com seus predicados, não obstante os coloquemos juntamente com ele, não determinamos, de forma alguma, por meio desse procedimento, seu valor com relação à existência. Se a existência do sujeito não é pressuposta, todo predicado é indeterminado quanto a pertencer a um sujeito existente ou a um sujeito possível. A existência não pode ser, portanto, um predicado (BDG 2:74). É por isso que é imprescindivelmente *decisiva* a consideração ou não da existência como predicado para o sucesso ou fracasso do argumento ontológico. No início deste parágrafo eu disse que o argumento anselmiano só é válido, ao concebermos Deus, no que tange à relação do sujeito com seus predicados. Anselmo, porém, você poderia argumentar, diria o seguinte: “mas a existência é um de seus predicados!”. Esse é, porém, precisamente o elemento negado pela reflexão kantiana:

Se eu digo: ‘Deus é uma coisa existente’, parece que estou expressando a relação de um predicado com um sujeito. Mas há uma impropriedade nessa expressão. A rigor, ela deveria ser formulada da seguinte maneira: ‘algo existente é Deus’. Em outras palavras, pertencem a uma coisa existente aqueles predicados que, tomados em conjunto, designamos por meio da expressão ‘Deus’. Tais predicados são postos relativamente ao sujeito, enquanto que a coisa mesma, juntamente com todos os seus predicados, é posta absolutamente. (KANT, 1992b [1763], p. 120, BDG 2:74, tradução minha)

Ou seja, quando dizemos “Deus *existe*”, não posicionamos o sujeito *com relação* a seus predicados, mas o posicionamos de forma *absoluta*: algo é, e esse algo satisfaz aquilo que pensamos coletivamente como pertencendo ao conceito de Deus.

Assim, poderíamos, com direito, nos perguntar *o que é posto* na existência e *como*. Quanto à primeira pergunta, a resposta de Kant é a seguinte: na coisa existente não é posto nada além do que é pensado na coisa meramente possível, já que todas as determinações e predicados da coisa real devem poder ser encontrados na mera possibilidade dessa coisa. Com relação à segunda, por sua vez, pode-se dizer que *mais é posto* através da coisa existente do que pela coisa meramente possível, já que pôr através da coisa existente envolve o posicionamento absoluto da *coisa mesma* também (BDG 2:75). Poderíamos pensar essa diferença como a diferença que há entre dizer “Deus é onipotente” e “Deus é onipotente *e existe*”, ou entre “Júlio César é imperador de Roma” e “*um existente é* Júlio César, imperador de Roma”. Assim, “[...]”

na mera possibilidade não é a coisa mesma que é posta; são postas apenas as relações de algo com algo de acordo com a lei de contradição” (KANT, 1992b [1763], p. 121, BDG 2:75, tradução minha). Em outras palavras, o que é posto na *mera possibilidade* não é a própria coisa, mas apenas a relação do sujeito com seus predicados.

Da mesma forma como Leibniz usou-se de um argumento semelhante contra os sistemas de Hobbes e Spinoza, Kant critica Wolff e Baumgarten por defenderem que a “determinação completa” de uma possibilidade só se dá quando a *existência* é ligada a elas.<sup>183</sup> Segundo Kant, o motivo alegado por Baumgarten, por exemplo, é o de que a “existência” completaria o que é deixado indeterminado pela essência incompleta. Opondo-se a ambos, Kant afirma que a diferença entre uma coisa real e sua mera possibilidade não se baseia na conexão da coisa com todos os predicados que podem ser pensados nela. Defender tal tipo de possibilidade incompleta ou indeterminada viola o princípio do terceiro excluído, já que não é possível um meio-termo entre dois predicados que se contradizem. Nesse caso, por exemplo, seria impossível que um ser humano não tivesse certa altura, posição no tempo, idade, localização no espaço, etc. Além disso, Kant afirma que essa indeterminação, se fosse realmente o caso, não nos ajudaria em nada a distinguir o *possível* do *existente*, já que seria encontrada tanto num como no outro (BDG 2:76).<sup>184</sup>

Ademais, assim como Leibniz, Kant também considera que, no decreto que cria o melhor dos mundos possíveis, nenhum predicado é acrescentado ao mundo representado no entendimento divino (BDG 2:74). Na segunda seção do *Único argumento possível*, segunda reflexão, Kant argumenta de forma muito semelhante àquela que Leibniz desenvolve em vários textos que apresentei aqui:

Eu chamo de *moral* a dependência de uma coisa para com Deus quando ele é o fundamento dessa coisa por meio de sua vontade. Qualquer outra dependência é *não-moral*. Consequentemente, se eu disser que Deus contém o fundamento último até mesmo da possibilidade interna das coisas, qualquer um entenderá facilmente que essa só pode ser uma dependência não-moral, **já que a vontade não torna nada possível**; ela apenas decide entre o que já está pressuposto como possível. Na medida em que Deus contém o fundamento da existência das coisas, admito que essa dependência é sempre moral; em outras palavras, as coisas existem porque Deus quis que existissem. (KANT, 1992b [1763], p. 143-4, BDG 2:100, grifo meu, tradução minha).

<sup>183</sup> Essa *determinação completa* seria, no caso de Wolff, uma certa “completude da possibilidade”, e no de Baumgarten, uma espécie de “determinação interna completa”.

<sup>184</sup> Como já indiquei no primeiro capítulo, uma característica peculiar dos sistemas necessitaristas é o colapso da diferença entre o necessário e o possível. Esse tipo de colapso é facilmente identificável em sistemas como o de Crusius, que Kant ataca com base no argumento que desenvolvo nesta seção (cf. PND I:398-9). Foi esse trecho, inclusive, que me fez pensar na possibilidade de que Kant, no *Único argumento possível* – escrito cerca de oito anos depois da *Nova elucidação*, de 1755 – esteja tentando lidar não com os necessitarismos de Hobbes e Spinoza, como Leibniz, mas sim com as consequências necessitaristas dos sistemas de Crusius, Wolff e Baumgarten e, para isso, encontrou uma solução semelhante à que Leibniz encontrara para os problemas decorrentes dos sistemas spinozista e hobbesiano.

Em outras palavras, ainda que a possibilidade das coisas dependa da existência de Deus, *não é por meio de sua vontade* que um possível se torna possível. A vontade divina não altera o *status* onto-epistemológico dos possíveis ao decidir efetivar uns ao invés de outros, nem acrescenta nenhuma nota característica às possibilidades completas que decide efetivar.

Por fim, para uma última vez justificar o título desta subseção, recorro ao que afirma Ohad Nachtomy em *Leibniz e Kant sobre a possibilidade e a existência* [*Leibniz and Kant on possibility and existence*]: “mais de um século antes de Kant, Leibniz já havia articulado uma noção similar da existência” (NACHTOMY, 2012, p. 954, tradução minha). Segundo o comentador, Leibniz já notara, como apresentei até aqui, que a “existência” não acrescenta nada ao conceito de uma coisa pensada como meramente possível. Leibniz, entretanto, diferentemente de Kant, não estava pronto para *generalizar* essa tese. Agora é o momento de apresentar suas razões.

### 3.1.2.2 Os dois conceitos de “existência” na filosofia de Leibniz

O sistema leibniziano, como vimos, para concretizar seu objetivo de reabilitar a *possibilidade* como uma modalidade real, intermediária entre o necessário e o impossível, deve pressupor a tese de que a existência não é um predicado que acrescenta algo à possibilidade completa de determinada coisa. Isso, como também vimos, é essencial para a teodiceia visada por Leibniz, já que seu aspecto moral (a *criação* de coisas que, sem o ato criador, *não existiriam*) depende inteiramente do fato de que Deus escolhe *entre possíveis*. Por outro lado, a teodiceia leibniziana também depende, como vimos, do estabelecimento não apenas da possibilidade de Deus, mas de sua existência. O raciocínio de Leibniz, dessa maneira, culmina no argumento ontológico, o único capaz de estabelecer a existência de Deus, razão suficiente do mundo. O argumento ontológico, no entanto, parece contradizer completamente a tese de que a possibilidade é uma modalidade real, já que, no caso de Deus, diferentemente do que ocorre com o contingente, poderíamos, *sim*, considerar a existência como uma nota característica que acrescenta algo à possibilidade completa de determinada coisa.

Poderíamos, assim, afirmar que há uma manifesta *inconsistência* no sistema leibniziano, já que parece haver, nele, dois incompatíveis conceitos de “existência”.

Meu objetivo com esta subseção, portanto, é o de apresentar não só essa inconsistência no sistema leibniziano, mas também as razões que impediram Leibniz de *generalizar* a tese de que a existência não é um predicado.

Para compreender o porquê de tal inconsistência ser um problema, retomemos o fio da argumentação kantiana presente no *Único argumento possível*. Kant considera que o conceito de existência, bem conhecido a todos em seu *uso ordinário*, não precisa ser analisado. Entretanto, quando se trata de distinguir entre uma “existência necessária” e uma “existência contingente”, tal análise se faz imprescindível (BDG 2:71). A expressão “existência”, para o filósofo, poderia ser usada como “predicado”<sup>185</sup>, desde que não tentemos derivá-la da mera possibilidade dos conceitos, como, segundo Kant, estão acostumados aqueles que querem provar a existência absolutamente necessária (BDG 2:72).

Leibniz, juntamente com Spinoza, Descartes e Anselmo, seria um *daqueles* filósofos que tentaram derivar a existência absolutamente necessária de Deus recorrendo única e exclusivamente à análise de sua própria possibilidade.

Para Leibniz, entretanto, diferentemente do que ocorre no sistema dos outros filósofos, defender o argumento ontológico afeta a unidade de seu próprio sistema. Nachtomy argumenta que Leibniz utiliza o conceito de “existência” de duas maneiras radicalmente distintas: uma para Deus e outra para as coisas que existem de maneira contingente (NACHTOMY, 2012, p. 953). No que diz respeito ao conceito de existência vinculado à existência contingente, a existência não pode ser um elemento predicativo porque, se fosse, implicaria no necessitarismo. Leibniz, segundo Nachtomy, argumenta que

Se a existência fosse um dos predicados essenciais do conceito completo de cada indivíduo, a escolha de Deus de criar o melhor mundo possível seria redundante. Pois, nesse caso, a criação pareceria uma consequência lógica direta de tais conceitos. De maneira semelhante, a tese central de Leibniz de que o mundo real depende da escolha de Deus de criá-lo, ao invés de outro mundo possível, seria vazia. (NACHTOMY, 2012, p. 955, tradução minha)

Em outras palavras, a tese de que a existência não é um predicado que *acrescenta* algo ao conceito de uma coisa meramente possível, para Leibniz, é imprescindível para evitar o necessitarismo.

No que diz respeito às coisas criadas, acrescenta Nachtomy, Leibniz defende que a existência não se relaciona com elas como *predicado*: “ao invés disso, diz ele, a existência é o que é exigido pela essência individual [...]. Se uma dada essência possui certa exigência de existência, de modo que ela pode existir, mas também *não* existir, é evidente que a ‘existência’ não é um de seus predicados essenciais” (NACHTOMY, 2012, p. 955, tradução minha). Com efeito, se o possível, em contraposição ao impossível, é aquilo que *pode existir*, mas que

---

<sup>185</sup> Lembremos que, nesse caso, o uso da existência como predicado não implicaria ser ela um predicado *da coisa*, mas apenas do *nosso pensamento* dela. Ou seja, a existência, como predicado do nosso pensamento da coisa, seria idêntico à sua *posição absoluta* juntamente com todos os seus predicados.

também pode não existir, não podemos, sob hipótese alguma, defender a vinculação predicativa da existência com determinada possibilidade.

No entanto, ainda não está muito claro de que modo a existência se vincula à determinada possibilidade. Para tentar esclarecer esse enigma, podemos recorrer ao que Leibniz diz nos *Novos ensaios*, livro II, capítulo VII, que trata das ideias que nos vêm pelos sentidos e aquelas que nos vêm pela reflexão. Nele o filósofo diz o seguinte: “parece que os sentidos não podem **convencer-nos** da existência das coisas sensíveis **sem o auxílio da razão**. Assim sendo, acredito que a consideração da *existência* vem da reflexão” (LEIBNIZ, 2000 [1704], p. 105, II, vii, grifo meu). Ou seja, apesar da existência, para Leibniz, ser *sintética*, como argumenta Russell (RUSSELL, 1968 [1900], p. 11), ela não o é nos moldes kantianos. Considerar a “existência” como um predicado que não está incluso na mera possibilidade é resultado de uma reflexão, não de uma sensação. Desse modo, se pudéssemos levar em consideração todas as variáveis que envolvem a existência do mundo atual, veríamos, por comparações de perfeição com outros mundos possíveis, por qual motivo este é o que possui existência. Ela é sintética, portanto, no sentido de que não é pensada como inclusa na possibilidade completa de nada, mas a análise (reflexão) nos forneceria os meios de *compreender* essa existência.

A despeito disso, Nachtomy argumenta que “Leibniz, porém, não generalizou essa visão. Ele fez uma exceção muito significativa. De acordo com Leibniz, há um ser único e necessário cuja essência inclui a existência como um de seus atributos ou perfeições essenciais, a saber, Deus” (NACHTOMY, 2012, p. 995, tradução minha). De fato, é possível encontrar trechos onde Leibniz se refere não apenas ao conceito de Deus como “necessário”, mas também sua existência. No *Da liberdade e da necessidade*, por exemplo, Leibniz diz que, “[...] exceto pela existência de Deus, todas as existências são contingentes” (LEIBNIZ, 1989c [1680-4], p. 19, tradução minha). Além disso, também encontramos algo semelhante nos *Novos ensaios* (IV, x) onde Leibniz afirma que existir em virtude de seu próprio conceito ou possibilidade é um *privilégio absoluto da divindade*.<sup>186</sup>

A identificação dessa inconsistência no sistema leibniziano, no entanto, não é original de Nachtomy. Russell, segundo ele, já havia percebido essa discrepância no sistema leibniziano (NACHTOMY, 2012, p. 956). Russell comenta que, no sistema de Leibniz, todas as proposições que se referem à *existência* devem ser consideradas “sintéticas”. Leibniz, contudo, segundo Russell, abre uma exceção para o caso que envolve a existência de Deus.<sup>187</sup> Se Leibniz tivesse sido consequente com seu sistema, alega Russell, ele

<sup>186</sup> Afirmação semelhante aparece no *Discurso de metafísica*, XXIII.

<sup>187</sup> Cf. RUSSELL, 1968 [1900], p. 18 e 173.

[...] teria admitido, conforme afirmou Kant, que cem táleres que eu apenas imagino são exatamente como cem táleres que realmente existem, porque isto é implicado pela natureza sintética das afirmações de existência. Se não fôsse esse o caso, a noção de cem táleres reais seria diferente da noção de cem táleres possíveis; a existência estaria contida na noção, e o juízo existencial seria analítico. Mas Leibniz não deveria ter afirmado que a existência é um predicado, porque dois sujeitos, um dos quais tem um dado predicado, enquanto o outro não o tem, não podem ser exatamente iguais. Portanto êle deveria ter chegado à posição de Kant, segundo o qual a existência não é um predicado e a não-existência de Deus não pode ser contraditória. (RUSSELL, 1968 [1900], p. 173)

Em outras palavras, se, como argumenta Anselmo, o existente tiver *mais* do que o possível, então não poderíamos conceber nada como “possível”, mas apenas como *necessário* ou *impossível*. O dilema que Russell imputa a Leibniz é apresentado – de forma magistral, diga-se de passagem – no §115 da seção que trata das provas leibnizianas da existência de Deus:

Se a existência pode ser da essência de Deus – e para a prova ontológica é necessário que assim seja – então a existência é um predicado de Deus. Mas se é um predicado de Deus, então é um predicado. Donde, quando dizemos que alguma coisa existe, a existência é um predicado dêsse existente. [...] Mas se a existência fôr um predicado, então ela é parte da natureza da substância, e uma substância, ao ser criada, adquire um novo predicado. E assim a posição especial da existência, como predicado contingente e sintético, cai por terra. Se todas as substâncias contêm sempre todos os seus predicados, então todas as substâncias sempre contêm ou não contêm o predicado “existência”, e Deus deve ter tão pouco poder sobre êste predicado como sobre qualquer outro. Acrescentar o predicado *existência* é metafisicamente impossível. Portanto, ou a criação é contraditória, ou, se a existência não é um predicado, o argumento ontológico é errôneo. (RUSSELL, 1968 [1900], p. 184)

Esse argumento é complexo e composto por várias partes que, por serem fundamentais para a compreensão da crítica que o filósofo britânico dirige a Leibniz, devemos analisar mais atentamente. Em primeiro lugar, se a existência pode pertencer à essência de Deus (o que é exigido pelo argumento ontológico), então ela é um predicado de Deus. Mas, se é um predicado de Deus, então é um predicado. Assim, se dissermos que alguma coisa existe, a existência deve ser um predicado desse existente.

Em segundo lugar, essa primeira conclusão nos força a aceitar a seguinte tese: se a existência for um predicado, então ela é parte do conceito completo de um *possível qualquer* (i.e. uma essência), e ele, ao ser atualizado, não adquire um *novo predicado*, mas apenas se efetiva segundo uma necessidade lógica. Se esse for o caso, então a tese da posição especial da existência como predicado “contingente” e “sintético” cai por terra, assim como a própria noção de “contingência”. A partir disso, somos forçados a concluir que, se todas os possíveis contêm *em si*, sempre, todos os seus predicados, então todas os possíveis devem já, em sua própria possibilidade, conter ou não conter o predicado “existência”. Logo, se Deus não pode alterar, por meio de sua vontade, as marcas características dos possíveis, não estaria no poder de Deus

escolher quais possíveis serão atualizados e quais não. Essa seria, como argumenta Spinoza, uma consequência necessária da natureza dos próprios “possíveis” – que, nesse caso, seriam também “necessários”. Assim, conclui Russell, *acrescentar* a existência, como predicado, é absolutamente impossível – se ela for um predicado, ela não pode ser *acrescentada*; se, por outro lado, ela for *acrescentada*, não pode ser um predicado.

Assim, o dilema se configura da seguinte maneira: i) ou a *criação* é contraditória, ii) ou a existência não é um predicado e, portanto, o argumento ontológico falha. Assim, Russell resume o problema alegando que o argumento ontológico é *inconciliável* com a tese da contingência do *existente*. Segundo o filósofo britânico, “a filosofia leibniziana do finito e do contingente, se válida, implica a posição kantiana segundo a qual a existência nada acrescenta à natureza do que existe, isto é, a existência não é apenas um entre os predicados” (RUSSELL, 1968 [1900], p. 186-7). Consequentemente, a “existência” não pode fazer parte de nenhuma essência, inclusive da de Deus. Ela é, portanto, segundo Russell,

[...] um caso único entre os predicados. Todos os demais predicados estão contidos na noção do sujeito e podem ser atribuídos a êle mediante um juízo puramente analítico. A afirmação da existência é o único predicado que é sintético, e por conseguinte, na opinião de Leibniz, contingente. Assim, para êle a existência tem uma posição tão especial como a que ocupa na crítica kantiana da prova ontológica, e devemos encarar como uma pura inconseqüência o fato de Leibniz não ter aplicado também a sua doutrina no caso de Deus. (RUSSELL, 1968 [1900], p. 29)

Adiante, Russell chega inclusive a afirmar que as provas da existência de Deus são a parte mais fraca e inconsistente do sistema leibniziano (RUSSELL, 1968 [1900], p. 171). Nachtomy, em geral, aceita o ponto que Russell apresenta; mas, não obstante, discorda do comentador no que diz respeito à *função* que tal exceção exerce no pensamento de Leibniz:

Embora Russell veja esse equívoco como indicando uma inconsistência em Leibniz, usarei a observação de Russell, aqui, para expor um dos profundos compromissos metafísicos de Leibniz, mostrando por qual razão ele não estava preparado para generalizar esse ponto, e por que Kant estava. (NACHTOMY, 2012, p. 956, tradução minha)

Se esse for o caso, acrescenta o comentador, a tese de Kant sobre a existência é antes uma *generalização* da tese leibniziana do que uma novidade propriamente dita.

Em um opúsculo de 1677, intitulado *Existência: caso seja considerada como perfeição* [*Existentia. An sit perfectio*], Leibniz, de acordo com Nachtomy, teria já indicado que a existência não é uma perfeição: “com efeito, é verdade que o que existe é mais perfeito do que o não-existente, mas não é verdade que a própria existência seja uma perfeição, pois ela não é nada além de uma certa comparação entre as perfeições [*perfectionem inter se comparatio*]” (LEIBNIZ [1677] *apud* NACHTOMY, 2012, p. 959, tradução minha). Com efeito, como vimos



anteriormente, somos convencidos da existência de algo não por meio das sensações, mas sim por meio da *reflexão*. Se pudéssemos nos colocar no lugar de Deus no momento da criação, seríamos capazes de ver que o *melhor* dos mundos possíveis é, por comparação, mais perfeito (i.e., contém *mais realidade*) do que os demais. Desse modo, o “mais perfeito” não seria um mundo idêntico ao “segundo mais perfeito”, mas com uma nota característica a mais, i.e., a *existência*, mas sim um mundo mais “fecundo”, i.e., um mundo que, a partir do princípio *mais simples*, produziria a maior quantidade de realidade possível. Assim, se podemos compreender, por meio da análise de determinado possível, a *razão* pela qual ele existe ao invés de não existir, essa razão não se encontra imediatamente na própria possibilidade, mas *mediatamente* por meio do conceito de Deus, que envolve uma relação interna entre seus atributos: a vontade, a potência e o intelecto.

Assim, a única forma de explicar a existência de determinado possível é explicando a existência de seu fundamento: Deus. Para estabelecermos a existência de Deus, porém, não podemos nos utilizar do mesmo recurso, sob pena de, ao recorrermos a uma instância superior a ele, contradizermos nossa hipótese inicial, i.e., a de que ele *é Deus*. Isso me leva a concluir que Leibniz estava *plenamente consciente* das consequências de considerar a existência como um predicado (ou, em sua terminologia, uma *perfeição*), de modo que sua decisão de abrir uma exceção para o caso envolvendo Deus seria, desse modo, *consciente*. O problema, inclusive, não está no fato de Leibniz abrir uma exceção para o tratamento da existência, mas sim de *não justificá-la* de modo convincente.

Para Nachtomy, não podemos subestimar a insistência de Leibniz na tese de que Deus é a única exceção ao tratamento não-predicativo do conceito de “existência”. Para Leibniz, como já vimos, Deus é a razão suficiente da existência das coisas contingentes. Se não existisse um ser necessário, não poderia existir nenhum contingente – essa, como vimos, é a versão forte, i.e., *objetiva*, do PRS. Desse modo, podemos também mostrar como considerar o PRS um princípio irrestrito demanda – de algum modo – a prova da existência de Deus para que o mundo tenha efetivamente uma razão para sua existência.

Desse modo, a corda bamba sobre a qual Leibniz dá seus passos tem, de ambos os lados, abismos intransponíveis para sua teodiceia. Se, de um lado, temos o necessitarismo, de outro temos a inviabilização da prova da existência de Deus, ponto máximo do sistema. O recurso leibniziano, ainda que frágil, pode ser visto como uma tentativa de, distinguindo ontologicamente a existência contingente da existência necessária, tentar salvar a unidade do sistema. Nesse caso, a única existência que seria analiticamente derivável de sua possibilidade seria aquela referente ao conceito de Deus.

Essa diferença ontológica entre Deus e as criaturas, argumenta Nachtomy, não é novidade em Leibniz. A novidade em Leibniz é que, no que diz respeito às criaturas, a “existência” não pode ser interpretada como predicado, mas apenas como a atualização de seu conceito, que é completo independentemente de sua atualização ou não – esse é, em resumo, o ponto generalizado por Kant (NACHTOMY, 2012, p. 960-1). É por isso que, para Nachtomy, o modo como Kant concebe o conceito de “existência” no *Único argumento possível* é fortemente vinculado à noção lógica de “possibilidade”, formulada por Leibniz em contraposição à Hobbes e Spinoza e, posteriormente, aceita por Kant (NACHTOMY, 2012, p. 953). O ataque de Kant, portanto, ao argumento ontológico, passa necessariamente pelo ataque à sua tese central: a de que podemos, no caso de Deus, derivar sua *existência* a partir de sua mera *possibilidade*.<sup>188</sup>

### 3.1.2.3 Definições real e nominal: a falha na demonstração leibniziana da possibilidade *real* de Deus

Anteriormente, na subseção em que tratei da versão leibniziana do argumento ontológico, mostrei como ela é antes um *complemento* à prova do que uma nova versão propriamente dita. Como vimos, Leibniz aceita a *forma* do argumento, mas não o caráter hipotético da premissa – indicado pelo *se* em “se Deus é possível”. Sem estabelecermos, de forma segura, a *verdade* da premissa, o argumento não tem a força que precisa, segundo o filósofo, para convencer de forma definitiva. Assim, considerando uma diferença entre definições nominais e reais, Leibniz pensa poder, por meio desta última, demonstrar a *possibilidade real* de Deus, garantindo, assim, a premissa do argumento ontológico: Deus é, de fato, possível.

No entanto, a possibilidade real de alguma coisa, como também vimos, é idêntica à “essência causal”, de modo que a definição ou possibilidade real *deve* fornecer a razão pela qual a coisa existe. No caso dos seres contingentes, a possibilidade real de qualquer coisa depende, por sua vez, da possibilidade real de outra, *ad infinitum*. No que diz respeito a Deus, por outro lado, não pode ser assim. Se a possibilidade real de Deus estiver fundada em outra coisa, devemos concluir antes que, nesse caso, não se trata realmente de “Deus”. Assim, se Deus é, necessariamente, pensado como aquilo acima do qual não podemos pensar nada maior, a única maneira de estabelecer a possibilidade *real* de Deus seria mostrando como ele é razão de sua

---

<sup>188</sup> É por essa mesma razão que Grier, assim como Nachtomy, pensa que Leibniz é o principal alvo dessa crítica (GRIER, 2001, p. 258).

própria existência. Esse expediente, porém, pressupõe que a existência seja um predicado, tese que Kant, como já vimos, considera insustentável.

Como o caso envolvendo Deus é, não obstante, um *caso especial* – como o tratamento leibniziano do problema, trabalhado agora há pouco, deixa evidente – me dedicarei aqui, nesta subseção, a tratar das razões, baseadas no argumento kantiano, que nos forçam a concluir que a demonstração da “possibilidade real” de Deus, empreendida por Leibniz, deve necessariamente falhar. Para isso, vou começar apresentando a análise kantiana em torno do conceito de “possibilidade”, conceito-chave da premissa do argumento ontológico.

Na segunda reflexão do *Único argumento possível*, Kant apresenta a diferença entre a possibilidade *formal*, de um lado, e a possibilidade *material* de outro. O argumento se inicia com a seguinte definição: “tudo que for em si contraditório é internamente impossível” (KANT, 1992b [1763], p. 122, BDG 2:77, tradução minha). Com efeito, segundo Kant, é óbvio que em uma contradição algo é posicionado em *oposição lógica* com outra coisa; em outras palavras, uma contradição só surge quando, em uma proposição, se nega algo que é afirmado pela mesma proposição.<sup>189</sup>

Kant, em alusão a Crusius, afirma, concordando com ele, que o impossível sempre contém a combinação da posição de algo com outro algo que cancela o primeiro. Esse, segundo Kant, é o *elemento formal* da impossibilidade. Em contraposição ao elemento formal da impossibilidade, temos o *elemento material*. Este, por sua vez, é algo em si mesmo e pode ser pensado. Segundo Kant, um triângulo quadrangular é absolutamente impossível. Não obstante, um triângulo é uma coisa, assim como o quadrângulo. A impossibilidade, em seu aspecto material, é baseada nas relações lógicas entre um objeto concebível e outro na qual um não pode ser marca característica de outro (BDG 2:77). Para tornar mais clara a diferença entre os elementos formal e material da possibilidade/impossibilidade, Kant fornece o seguinte exemplo:

[...] em toda possibilidade devemos primeiro distinguir o algo que é pensado e, depois, o acordo daquilo que nele é pensado em conformidade com a lei de contradição. Um triângulo que tenha um ângulo reto é em si possível. O triângulo e o ângulo reto são os dados ou o elemento material nessa coisa possível. Contudo, o acordo de um com o outro, em conformidade com a lei de contradição, é o elemento formal na possibilidade. (KANT, 1992b [1763], p. 123, BDG 2:77, tradução minha)

Assim, o elemento formal também pode ser chamado de “elemento lógico” da possibilidade, já que a comparação dos predicados com o sujeito, em acordo com a regra da

---

<sup>189</sup> É interessante notar como nesse texto, de 1763, já é clara a posição de Kant de que a contradição só existe na proposição ou juízo. Adiante, na seção em que tratarei da tese de Kant sobre a *existência* a partir do giro copernicano, retomarei esse assunto.

verdade, não é nada mais do que uma relação lógica. Já o elemento material da possibilidade, i.e., os elementos pressupostos na comparação, são a “possibilidade real”, em contraposição à “possibilidade lógica” (BDG 2:78).

Em contraposição à possibilidade há, também, como já indiquei, a *impossibilidade*. Acima mencionei as condições para a impossibilidade formal, ligada à impossibilidade da *combinação* de predicados conflitantes num mesmo sujeito. Esse é um dos casos em que a possibilidade é *cancelada*. A possibilidade, porém, desaparece não só quando há uma contradição interna, ou melhor, quando o elemento formal da impossibilidade está presente, mas também quando não existe o elemento material da possibilidade: o *dado* que é pensado. Ou seja, se nada é posicionado de forma absoluta, então nada é dado ao pensamento, i.e., não há o elemento material para que algo possa ser pensado como possível ou impossível. Assim, a possibilidade desaparece completamente (BDG 2:78). Kant, portanto, considera que

[...] não há contradição interna na negação de toda existência. Pois, para que haja uma contradição interna é necessário que algo seja posto e, ao mesmo tempo, suprimido. Mas, em geral, nada aqui é posto. Consequentemente, é claro, não pode ser dito que a supressão de toda existência envolva uma contradição interna. (KANT, 1992b [1763], p. 123, BDG 2:78, tradução minha)

Resumindo o raciocínio, poderíamos dizer que a impossibilidade formal *pressupõe* algo: os elementos que, *combinados num sujeito*, implicariam contradição. Se negarmos a existência em geral, não haveria nada que, se suprimido, produzisse uma contradição, já que não haveria nada ao qual se pudesse atribuir ou negar determinado predicado.

As implicações disso para o argumento ontológico de matriz anselmiana são notáveis. Segundo esse raciocínio, a contradição só ocorreria, ao pensarmos na possibilidade formal de Deus *sem a existência*, se ela fosse um predicado. Nesse caso, seria realmente impossível pensar Deus sem, ao mesmo tempo, pensá-lo como existindo. Como, porém, a “existência não é, de modo algum, um predicado, nem a supressão da existência a negação de um predicado por meio do qual a coisa seria suprimida e através da qual uma contradição interna poderia surgir” (KANT, 1992b [1763], p. 126, BDG 2:81, tradução minha), não haveria contradição alguma em *pensar Deus* como inexistente.

Assim, a primeira conclusão que podemos retirar da argumentação kantiana é a de que é possível pensar Deus como não existindo, contrariamente ao que defendem Anselmo, Descartes, Spinoza e Leibniz. O argumento kantiano, porém, possui uma segunda consequência que, arrisco dizer, é ainda mais impactante. Como vimos, o que está em questão no argumento ontológico, pelo menos no que diz respeito à premissa, é a *possibilidade* de Deus. Essa possibilidade, mesmo no complemento à prova fornecido por Leibniz, tem por característica a

possibilidade de pensar todas as perfeições simples, positivas e absolutas como compatíveis numa coisa. Negar tal compatibilidade, como vimos, violaria a premissa de que se tratam de perfeições *simples, positivas e absolutas*, de modo que, de fato, não encontramos nada, na possibilidade de Deus, que indique uma *impossibilidade lógica*. Porém, a única maneira de passarmos da possibilidade lógica de Deus para sua possibilidade *real* seria se a existência pudesse ser uma de suas propriedades simples, positivas e absolutas. Isso, no entanto, não é possível segundo o argumento kantiano, de modo que nos restaria apenas a possibilidade lógica, *formal*, de Deus. Assim, não seria estranho se perguntássemos: se a possibilidade formal de Deus, assim como qualquer possibilidade formal, *pressupõe a possibilidade material*, qual seria a possibilidade material dele? Seria outro Deus? Se sim, não estaríamos violando a premissa de que ele é Deus? As respostas para essas perguntas envolvem uma consideração mais profunda da relação entre Deus e o conceito de *possibilidade*.

Na terceira seção do *Único argumento possível*, §1, Kant afirma que existem duas maneiras de considerar a relação entre Deus e a possibilidade:

Todos os argumentos para a existência de Deus devem derivar de uma ou outra de duas fontes: ou dos conceitos do entendimento acerca do meramente *possível*, ou do conceito empírico do *existente*. No primeiro caso, o argumento procede ou a partir do possível como *fundamento* para a existência de Deus como *consequência*, ou a partir do possível como *consequência* da existência divina como *fundamento*. (KANT, 1992b [1763], p. 195, BDG 2:155-6, tradução minha)

Desconsiderando a segunda alternativa (da primeira disjuntiva) por não ser *a priori* – e ser, portanto, cosmológica –, Kant retém apenas a primeira: os argumentos para provar a existência de Deus devem dizer respeito à relação que ele tem com o meramente possível. Essa relação, por sua vez, também pode ser considerada de duas maneiras (segunda disjuntiva): ou derivamos a existência de Deus de sua possibilidade, ou derivamos a possibilidade de Deus e, por consequência, o possível em geral, a partir de *sua existência*. No que diz respeito à primeira, Kant a rejeita com base neste argumento:

Se o argumento procede a partir do conceito do meramente *possível* como fundamento para a existência como consequência, então essa mesma existência deve ser detectável no conceito por meio da análise, já que a análise lógica é a única maneira possível de derivar uma consequência de um conceito. Mas, então, a existência teria de estar contida no possível como predicado. Porém, uma vez que, de acordo com a Primeira Reflexão da Primeira Seção deste livro, esse nunca é o caso, é óbvio que a prova da verdade que estamos examinando não é possível dessa maneira. (KANT, 1992b [1763], p. 196, BDG 2:156, tradução minha)

Se, portanto, Kant rejeita a alternativa de que a existência de Deus derive de sua mera possibilidade, resta-nos apenas a segunda alternativa, a saber, a de que a possibilidade em geral é que deriva de Deus. O núcleo do argumento, como podemos ver, é fortemente vinculado à

concepção kantiana de *possibilidade material*: Deus, enquanto logicamente possível, caracteriza-se como sendo a combinação de todas as propriedades simples, positivas e absolutas num sujeito. No entanto, essa possibilidade lógica, meramente formal, *pressupõe tais propriedades*. Em outras palavras, a possibilidade formal de Deus pressupõe, como condição de sua possibilidade formal, sua possibilidade material; ou seja, a possibilidade de Deus pressupõe *sua existência*.

Logo, o que está sob investigação no único argumento possível, segundo Kant, é se o fato de que algo é possível não pressupõe algo existente, e se essa existência, sem a qual a possibilidade interna não seria sequer possível, não conteria as propriedades que combinamos no conceito de Deus (BDG 2:157). Tendo isso em vista, Kant afirma que “[...] se alguém deseja argumentar a partir de conceitos de coisas possíveis, o único argumento possível para a existência de Deus é aquele em que a possibilidade interna de todas as coisas é, em si própria, considerada como algo que pressupõe uma existência ou outra” (KANT, 1992b [1763], p. 199, BDG 2:159, tradução minha). Esse argumento, como vimos, deriva, no final das contas, da constatação de que a existência *não pode ser* considerada um predicado e que, portanto, ela também não pode ser deduzida analiticamente de um possível qualquer. Leibniz, como já vimos, aceita essa tese, ainda que não a generalize. Entretanto, o simples fato de Leibniz *aceitá-la* já tem implicações importantíssimas. Uma delas, inclusive, é a de que, se ignorarmos o tratamento padrão que Leibniz fornece ao argumento ontológico, podemos derivar, a partir de seus argumentos, uma versão muito parecida com a que Kant fornece e que, além disso, *é compatível com seu sistema*. Desse modo, antes de passarmos ao argumento kantiano propriamente dito, vale a pena indicar de que forma o próprio texto leibniziano já forneceria muitos dos elementos que Kant usará em sua própria versão pré-crítica da prova.

#### 3.1.2.4 O outro possível argumento ontológico de Leibniz: a tese da “exigência de existência” dos possíveis

Nesta subseção, a última desta dissertação em que falo de algum argumento leibniziano, apresentarei aquilo que considero ser um possível argumento ontológico *alternativo* dentro do sistema desse filósofo. Apresentei, há algumas seções, a versão leibniziana da prova ontológica. Ela, como vimos, não é bem uma “reformulação” do argumento de matriz anselmiana, mas antes um complemento a ele. Leibniz, em geral, não apenas aceita o argumento ontológico, como também o incorpora, sem grandes ressalvas, ao seu sistema. Esse expediente, contudo, é incompatível com outros elementos de seu sistema, de modo que, para salvuardarmos o

argumento ontológico, devemos abrir mão do esquema conceitual que estabelece a *possibilidade* como uma modalidade real, intermediária entre o necessário e o impossível.

A saída para esse imbróglio, como mencionei mais acima, é fazer como Kant e, generalizando a tese de que a existência não é um predicado, renunciar à prova ontológica tal qual concebida por Anselmo, Descartes, Spinoza e Leibniz. Além disso, como também vimos, Kant pretende preencher esse vazio, deixado pela refutação da versão anselmiana da prova ontológica, fornecendo *ele próprio* uma versão dela. Essa nova prova, como vimos, subverte o raciocínio original. Ao invés de mostrar que a razão suficiente do sistema só é encontrada quando provamos que algo existe em virtude de *sua própria possibilidade*, Kant argumenta que é o *possível em geral* que, contrariamente, pressupõe uma determinada existência. Isso, como vimos, deriva diretamente do argumento de que a *possibilidade formal*, que diz respeito à forma lógica – que é, por sua vez, a marca característica dos possíveis em geral –, pressupõe a *possibilidade material* dos elementos que serão combinados num sujeito. Sem nada para se pôr de forma consistente ou inconsistente, não só a contradição não seria possível, como também nem o próprio “possível” seria possível. Logo, o que teríamos que afirmar é que a possibilidade formal de Deus, i.e., *seu conceito*, está fundada em sua possibilidade material, i.e., *sua existência*. É a existência de Deus, portanto, enquanto condição de possibilidade da própria possibilidade, que deve ser pensada como fundamento dela.

Uma vez que, invertendo a ordem de prioridade entre o possível e o existente, não precisamos mais derivar a existência *analiticamente* do conceito de Deus, poderíamos dizer que a marca distintiva dessa prova, com relação à clássica, é que ela não precisa considerar a existência como *predicado*. Esse argumento, não obstante tenha em Kant uma formulação explícita, poderia também ser formulado a partir do texto leibniziano – com pequenas ressalvas que, é claro, apontarei no decorrer da apresentação. Essa versão, que o próprio Leibniz nunca chegou a formular, e para a qual assumo todos os riscos, parece ser completamente consistente com seu sistema, de modo que ela poderia não só manter o esquema que estabelece a realidade do possível, como também estabelecer uma prova para a existência de Deus – ou seja, uma *razão suficiente* – imune, pelo menos, à crítica de Russell, ainda que não o seja, como mostrarei, à de Kant.

Feita essa introdução, introduzo-vos o argumento. Começemos pela *Monadologia*, §43, onde lemos o seguinte:

Também é verdade que em Deus reside não só a fonte das existências, mas também a das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade. Porque o Entendimento de Deus é a região das verdades eternas, ou das idéias de que estas verdades dependem e sem ele não haveria nada de real nas possibilidades, e não

somente nada de existente, como tampouco nada de possível. (LEIBNIZ, 2004b [1714], p. 138-9, §43)

Aqui vemos, de maneira clara e inequívoca, boa parte do que mencionei na introdução desta subseção. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, Leibniz considera que Deus é fonte não só das existências, que, lembremos, existem por meio de sua vontade, mas também dos *possíveis*, que existem em Deus por meio de seu entendimento. Lembremos também que, no *Confissão de um filósofo*, Leibniz é explícito quanto ao modo pelo qual os possíveis dependem de Deus: eles existem *nele*, i.e., dependem de *sua existência*.<sup>190</sup> Sem a existência de Deus, portanto, não haveria *nada de real* nas possibilidades. Em outras palavras, *nada seria possível*.

Esse mesmo argumento aparece em outros opúsculos. No *Da origem primeira das coisas*, Leibniz se defende da acusação materialista que afirma que, ao contrário dos corpos, as essências não “existem”. Quanto a isso, ele diz o seguinte: “respondo que nem essas essências, nem o que chamam verdades eternas ao seu respeito são fictícias, mas existem em alguma espécie de região das ideias, a saber, no próprio Deus, fonte de toda essência e existência das outras coisas” (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 395). Em seguida, ainda nesse opúsculo, Leibniz complementa o argumento, afirmando que as “verdades eternas”, para que tenham “existência”, dependem de um sujeito absoluta ou metafisicamente necessário – ou seja, *Deus* – que, *enquanto existente*, seja seu fundamento (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 395-6).

Além dessas passagens, podemos mencionar o §335 da *Teodiceia*, onde Leibniz deixa claro que Deus não é *autor* das essências; ou seja, não é por *criá-las*, como faz com o “existente”, que Deus é fonte delas, mas sim por meio de sua existência: *dado* Deus, segue-se o possível.<sup>191</sup> Outra passagem interessante, ainda na *Teodiceia*, é o §184, onde Leibniz diz que “[...] sem Deus, não só não haveria nada de existente, mas não haveria de fato nada de possível” (LEIBNIZ, 2017a [1710], p. 270, II, §184), ou ainda outro trecho do *Da origem primeira das coisas*, onde Leibniz, no mesmo argumento que mencionei acima, afirma que por meio de Deus não “[...] só têm realidade as coisas existentes, as quais o mundo abrange, mas também a têm os possíveis” (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 396). Com efeito, penso ser difícil – na verdade *muito difícil* – não perceber a facilidade com que poderíamos derivar um argumento semelhante ao de Kant no sistema leibniziano.

<sup>190</sup> No *Confissão de um filósofo*, como já mostrei, Leibniz diz: “[...] veja você que há algo do qual Deus é causa não pela sua *vontade*, mas sim pela sua *existência*” (LEIBNIZ, 2005 [1672-3], p. 43, tradução minha). Além disso, também nos *Novos ensaios* Leibniz diz que, “[...] uma vez que essas verdades necessárias são anteriores às existências dos seres contingentes, é necessário que elas estejam fundadas **na existência** de uma substância necessária” (LEIBNIZ, 2000 [1704], p. 449, IV, xi, grifo meu).

<sup>191</sup> Cf. também *Novos ensaios*, II, xv.



Por meio dessas passagens que citei podemos também entender o que Leibniz quer dizer no §44 da *Monadologia* – ou seja, logo na sequência do trecho que citei na abertura desta subseção:

Pois, se há uma realidade nas essências ou possibilidades, ou então nas verdades eternas, é imperativo que esta realidade esteja fundada em algo existente e Atual; e por conseguinte na Existência do Ser necessário, no qual a Essência encerra a Existência ou no qual é suficiente ser possível para ser atual. (LEIBNIZ, 2004b [1714], p. 139, §44)

Essa passagem, inclusive, evidencia o quanto o argumento ontológico de matriz anselmiana impediu Leibniz de perceber aquilo que, na sentença anterior, estava diante de seus olhos. Leibniz reconhece, como vemos, que a possibilidade do possível depende, em última instância, da *existência* de Deus. Ele, porém, por não perceber que tipo de relação Deus deveria ter com o possível, acabou aceitando o argumento ontológico clássico. O problema dessa versão, como já vimos, é que nela a possibilidade de Deus tem prioridade ontológica com relação à sua existência, de modo que a prova, por conseguinte, busca derivar analiticamente do conceito de Deus algo que não pode, sob hipótese alguma, ser derivado de conceito nenhum. No §45 da *Monadologia*, de maneira semelhante ao que vemos em outros opúsculos, Leibniz diz o seguinte:

[...] só Deus (ou o Ser necessário) tem o privilégio de ter de existir necessariamente, se é possível. E, como nada pode impedir a possibilidade do que não encerra nenhum limite, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição, isto é suficiente para se conhecer a existência de Deus *a priori*. (LEIBNIZ, 2004b [1714], p. 139, §45)

O problema do argumento ontológico, como vimos, é considerar que, dentre as infinitas propriedades que pensamos no conceito de Deus, está a “existência”. Além disso, como também vimos, sem considerar a existência como predicado, não podemos derivar a existência de Deus *por meio* do argumento ontológico. Desse modo, a prova da existência de Deus por meio da inclusão dela em sua possibilidade seria, assim, inviabilizada.

Há, não obstante, uma maneira de derivar a existência de Deus de sua possibilidade formal (adotando aqui um vocabulário kantiano ausente em Leibniz) *sem recorrer* ao caráter predicativo da existência.

Notemos que Leibniz, nesse mesmo §45, afirma que *nada pode impedir a possibilidade daquilo que não encerra nenhum limite*, i.e., a possibilidade completa de Deus. Ou seja, poderíamos derivar a “existência” de Deus, a partir de sua possibilidade, sem considerá-la como um de seus predicados essenciais, mas a partir apenas de outra tese: a de que *todos os possíveis tendem à existência*. Nesse caso, como Deus seria a possibilidade da qual todas as outras

dependem, *não existiria nada* que impedisse a sua possibilidade de realizar tal tendência e, *portanto*, existir. Isso, porém, constitui um problema seríssimo para Leibniz: se todas as possibilidades, enquanto *reais*, dependem de Deus, em que medida poderíamos dizer que *Deus é possível*, e que, portanto, de sua possibilidade seguir-se-ia sua existência? Não há certa circularidade nesse argumento? Entender o motivo pelo qual a resposta para essa pergunta é “sim” envolve entender de que modo a tese da “exigência de existência dos possíveis” opera no pensamento leibniziano.

No *Da origem primeira das coisas*, Leibniz afirma, em certo momento do texto, que “[...] há nas coisas possíveis ou na própria possibilidade, ou essência, **certa exigência da existência**, ou (digamos) uma pretensão a existir e, resumindo numa palavra, o fato de a essência por si tender à existência” (LEIBNIZ, 1974b [1697], p. 394, grifo meu). No entanto, Leibniz não nos esclarece, nesse opúsculo em questão, de que maneira os possíveis *exigem a existência*, i.e., de que maneira eles, enquanto possíveis, se relacionam com ela. Existem, porém, outros dois textos que podem nos esclarecer não só quanto a isso, mas também quanto ao possível argumento ontológico que parece não recorrer ao caráter *predicativo* da existência.

Indícios de como poderíamos interpretar essa versão alternativa do argumento ontológico se encontram em dois pequenos opúsculos: um escrito em algum momento da década de 1690, intitulado *24 teses metafísicas* (já mencionado nesta dissertação), e outro, sem título, escrito por volta de 1677<sup>192</sup>, onde Leibniz trata do mesmo tema. Nas *24 teses metafísicas*, após afirmar, no §1, que há uma razão pela qual algo existe ao invés de não existir, Leibniz diz o seguinte:

Essa razão deve estar em um *ser real*, ou causa, já que uma *causa* nada mais é do que uma razão real, e verdades sobre possibilidades e *necessidades* (i.e., onde a possibilidade do oposto é negada) não produziriam nada se as possibilidades não estivessem fundadas em uma coisa realmente existente. (LEIBNIZ, 2016 [1690], p. 1, §2, tradução minha)

Desse trecho temos que destacar duas teses que são importantes para o problema em questão: i) a *razão* deve encontrar-se em um “ser real”, ou *causa*, já que ela nada mais é do que a *razão real*; e ii) as verdades sobre *possibilidades* e *necessidades* não produziriam nada se não estivessem fundadas em um ser *atual*. Na sequência, no §3, Leibniz afirma que esse ser, para permitir que encerremos a busca por razões, deve ser *necessário*, já que, caso contrário, teríamos que procurar *fora dele* uma razão que explique por que ele existe ao invés de não

<sup>192</sup> Segundo Carl Immanuel Gerhardt, pelo menos (Cf. LEIBNIZ, 1978, GP 7:41-2). Na edição que utilizo, o tradutor deu o seguinte título para o opúsculo: *Todo possível exige existir [Todo posible exige existir]*. Daqui em diante, portanto, me referirei a esse texto por meio desse título.

existir – o que seria, portanto, contrário à hipótese de que ele é necessário. Assim, conclui Leibniz no §3, que esse ser “[...] é a razão última das coisas, e é comumente referido pela simples palavra ‘Deus’” (LEIBNIZ, 2016 [1690], p. 1, §3, tradução minha). Em seguida, no §4, vem uma afirmação difícil não só de interpretar, mas também de traduzir: “há, portanto, uma causa pela qual a existência prevalece sobre a não-existência; em outras palavras, *o ser necessário é existificante | existificans*<sup>193</sup> |” (LEIBNIZ, 2016 [1690], p. 1, §4, tradução minha). O ser necessário, portanto, sendo a razão real que explica por que a existência *prevalece* com relação à não-existência, deve ser considerado “existificante”, i.e., a própria causa da existência.

Mas podemos nos perguntar: o que significa ser razão do “existir” em si? A pista, por sua vez, encontra-se na sequência, no §5, onde Leibniz diz: “mas a causa que faz com que algo exista, ou que uma possibilidade exija existência, faz também com que todo possível tenha uma tendência à existência, já que, em geral, uma razão para restringi-la a certos possíveis não pode ser encontrada” (LEIBNIZ, 2016 [1690], p. 1, §5, tradução minha). O argumento é complicado, não obstante fundamental: Leibniz afirma que *a mesma razão* que nos obriga a aceitar que “todo possível exige existir” também nos força a aceitar que, portanto, “todo possível *tende* à existência”. Sua existência, *sendo internamente exigida pelo próprio possível*, portanto, só não se efetiva se, e somente se, ela for impedida por alguma outra existência. Caso contrário, teríamos que fornecer uma razão que justifique o fato de alguns possíveis tenderem à existência enquanto outros não o fazem, o que implica, *necessariamente*, em aceitar a tese – que, Spinoza, por exemplo, defendeu – de que a existência é uma propriedade intrínseca a determinados possíveis, enquanto que para outros não. Estes últimos, portanto, deveriam ser considerados *impossíveis*, o que, novamente, é contrário à hipótese inicial de que eles eram, assim como os demais, “possíveis”.<sup>194</sup>

É no §6, contudo, que a tese começa a ganhar seus contornos definitivos. Nele Leibniz afirma o seguinte: “então pode ser dito que *todo possível é existificável | existiturire*<sup>195</sup> | na medida em que é fundado em um ser necessário, realmente existente, sem o qual nenhum possível poderia, de maneira alguma, alcançar a existência” (LEIBNIZ, 2016 [1690], p. 1, §6,

<sup>193</sup> Cf. LEIBNIZ, 1978 [1677], GP 7:289. Lloyd Strickland traduz *existificans* por “*existifying*”. Creio ter conseguido manter a correspondência entre a escolha de Strickland para o inglês e a minha para o português.

<sup>194</sup> No *Todo possível exige existir*, Leibniz argumenta de maneira idêntica: “se na própria natureza da essência não houvesse certa inclinação à existência, nada existiria. Pois dizer que algumas essências possuem essa inclinação, ao passo que outras não, é dizer algo sem razão, já que, em geral, parece que a existência se refere a todas as essências da mesma maneira” (LEIBNIZ, 1982b [1677], p. 152, tradução minha).

<sup>195</sup> Cf. LEIBNIZ, 1978 [1677], GP 7:289. Strickland traduz *existiturire* por “*existence-seeking*”. Nesse caso, ao contrário de Strickland, preferi traduzir o neologismo latino com outro neologismo. O interessante é que, no meu caso, o “possível” e o “existível” se tornam intercambiáveis, de modo que podemos definir um por meio do outro de maneira plenamente consistente com a tese de que todos os possíveis exigem a existência.

tradução minha). Esse trecho, assim como o §4, é difícil tanto de traduzir quanto de interpretar, já que em ambos Leibniz introduz neologismos: *existificante* (*existificans*) e *existificável* (*existiturire*), ou *exigidor-de-existência*. Leibniz afirma, nesse parágrafo, que todos os possíveis são “existíveis” na medida em que são encontrados num ser necessário atualmente existente, sem o qual, devido ao fato de que um existente só pode provir de outro existente, eles não poderiam de forma alguma chegar à existência.

No entanto, alguns possíveis, não obstante o fato de exigirem existir, não existem. Essa é, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, a razão pelo qual a relação entre Deus e a criação viola o princípio de equipolência causal: Deus é *maior* com relação ao mundo porque nele se conservam os possíveis que não foram criados mas que, apesar disso, *permanecem possíveis*. A razão pela qual nem todos os possíveis atingem a existência, presente no opúsculo que estamos trabalhando, é que eles se obstruem mutuamente – ou, em outras palavras, não são todos *compossíveis* (§7).<sup>196</sup> Portanto, “[...] já que algumas coisas são incompatíveis com outras, se segue que certos possíveis não alcançam a existência” (LEIBNIZ, 2016 [1690], p. 1, §8, tradução minha). Também no outro opúsculo, a saber, *Todo possível exige existir*, Leibniz diz o seguinte: “*todo possível exige existir* e, portanto, existiria, a não ser que outra coisa, que também exija existir e seja incompatível com a anterior, a impeça” (LEIBNIZ, 1982b [1677], p. 151, tradução minha). Aqui também, portanto, a tese da exigência de existência dos possíveis está intimamente ligada à tese da impossibilidade de suas existências.

Além disso, no *Todo possível exige existir*, Leibniz é mais preciso sobre o motivo pelo qual deveríamos considerar a existência como equivalente à *exigência de existência* (que, sem obstáculos para a realização dessa exigência, de fato se *efetiva*), e não como predicado. Em nota marginal a esse texto, Leibniz escreve:

Se a existência fosse algo diferente da exigência de existência, seguir-se-ia que ela própria possui certa essência, ou seja, que se acrescenta algo novo às coisas. Se poderia perguntar, em seguida sobre essa coisa, se a essência a ela conforme existe e por que existe esta ao invés daquela. (LEIBNIZ, 1982b [1677], p. 152, *nr.* 2, tradução minha)

Esse trecho é um tanto quanto confuso, mas poderíamos interpretá-lo da seguinte maneira: Leibniz parece querer evitar que a “existência” seja entendida como mais uma dentre as coisas existentes, já que com elas partilharia uma “estrutura essencial” que poderia ou não ser o caso. Se ela fosse, portanto, diferente da exigência de existência que, na ausência de impedimentos, *de fato se efetiva*, teríamos que fornecer uma essência para essa existência, i.e.,

---

<sup>196</sup> Cf. LEIBNIZ, 1989a [1686], p. 29.

elencar as notas características que devem ser o caso de algo existente ou não. Não bastaria, assim, para explicar a existência, recorrer à exigência de existência interna a todo possível, mas teríamos que, novamente, recorrer a uma instância exterior ao possível. Se esse fosse o caso, sendo Deus um dentre os possíveis, ele necessitaria *também* de algo externo a sua própria possibilidade para sua efetivação, o que seria um manifesto absurdo. Com isso, devemos sempre tratar a existência como equivalente à exigência de existência que caracteriza a *possibilidade* de todo possível. Considerando-a como equivalente à “exigência de existência”, para cuja realização basta não haver nenhum obstáculo, Leibniz pode pensá-la como algo inerente às essências em geral sem precisar, com isso, convertê-la em um predicado.<sup>197</sup>

A compatibilidade dessa tese com a concepção que Leibniz tem sobre a existência contingente é assustadora: não só no que diz respeito às criaturas a “existência” não seria uma perfeição – ou predicado – como não o seria para *nenhum* possível, incluindo aí Deus. Desse modo, o raciocínio do argumento ontológico aqui apresentado seria radicalmente diferente tanto da versão anselmiana quanto da versão revisada por Leibniz. Ele poderia, com efeito, ser apresentado desta maneira:

- (1) Todo possível tende à existência (ou *exige* existir).
- (2) Um possível só não *realiza* a existência à que tende se ela for *impossível* com outro possível já existente.
- (3) Deus é o possível por meio do qual todos os outros possíveis *são possíveis*.
- (4) Assim, dado que nada existe *antes* de Deus, já que tudo o que poderia existir deve, antes disso, ser *por meio dele* possível, segue-se que *nada impede* a possibilidade de Deus de existir.
- (5) Logo, se Deus é possível, ele existe.

O interessante dessa formulação do argumento ontológico é que ela partilha da principal característica que o distingue do argumento cosmológico: ela não apela, em nenhum momento, a uma existência *dada* que, por ser *contingente*, demanda uma *razão suficiente* que justifique sua existência em detrimento de sua inexistência.<sup>198</sup> O raciocínio parece correto, uma vez que,

<sup>197</sup> Poderíamos até, talvez, dizer que a “exigência de existência” é um predicado essencial de toda possibilidade, mas não que a própria existência o seja.

<sup>198</sup> Blumenfeld desenvolve um raciocínio semelhante a esse ao apresentar duas diferentes versões da “prova modal da existência de Deus”: uma *cosmológica*, que depende da premissa “*se algo existe*, então algo é possível”, e outra *ontológica*, que parte do conceito de algo *possível* por meio de uma verdade de razão, e não de fato, como seria o caso de algo que existe de forma contingente (*cf.* BLUMENFELD, 1996, p. 362-4).

como já citei em algum momento, Leibniz defende que nada impede a possibilidade daquilo que, pensado como *condição de possibilidade da própria possibilidade*, não tem absolutamente nada que o impeça de existir. O problema desse argumento, como imagino que alguns de vocês devam ter percebido, diz respeito à “possibilidade” de Deus. Os pontos (1) e (2) não parecem problemáticos, uma vez que só dizem respeito ao possível em geral. O problema aparece no ponto (3), que trata da “possibilidade de Deus”. Deus, como vimos, é condição de possibilidade da própria possibilidade. Logo, para que haja *possíveis*, Deus deve ser *existente*. Assim, de maneira semelhante ao argumento ontológico clássico, esse que esbocei a partir de Leibniz também afirmaria que, *se Deus for possível*, se seguiria que ele existe. Haveria ainda, no caso, uma *prioridade ontológica* da possibilidade de Deus com relação à sua existência.

Vimos também, no §4 das *24 teses metafísicas*, que Deus é “existificante” porque, dado que o existente só pode existir por meio de *outro existente*, é por meio dele que os possíveis, nele fundados, *exigem existir*. A relação de “exigência de existência” dos possíveis, portanto, os liga intrinsecamente ao “exigido”, i.e., ao ser absolutamente necessário e *atual*. Sem o ser existente, no qual estão fundados, os possíveis não seriam possíveis, i.e., não teriam um *exigido* como solicitado, i.e., aquele ao qual *exigiriam existir*. Desse modo, o problema não está em assim considerar os possíveis que derivam de Deus, mas sim a própria possibilidade de Deus: a quem a possibilidade de Deus exige existir se nada existe antes dele próprio? Em que está fundada a possibilidade de Deus dado que, antes dele, nada de atual existe e, portanto, também nada de possível? De que modo podemos compreender a “possibilidade” de Deus? Seria ela um tipo diferente de “possibilidade”?

Minha interpretação, que acredito ser sujeita a críticas, é a seguinte: Leibniz não esboçou esse argumento como uma versão alternativa do argumento ontológico. Inclusive, em nenhum dos dois textos de que extraio esse argumento o filósofo sequer menciona uma espécie de “prova da existência de Deus”. O problema principal neles, penso eu, é a razão pela qual nem todos os possíveis atingem a existência. Entretanto, penso também ser possível, como fiz, extrair e esboçar uma versão alternativa do argumento ontológico – uma que não recorra à existência como predicado, e que, portanto, estaria imune ao ataque de Russell a esse tipo de argumento. Minha interpretação do problema, porém, vai mais longe do que isso: acredito que, no “único argumento possível” para provar a existência de Deus, de 1763, Kant estava ciente de todas as considerações que fiz até aqui. Como vimos na seção anterior, o problema da versão clássica do argumento ontológico consiste em, no caso de Deus, afirmar que o que tem prioridade ontológica é a *possibilidade*, e não a *existência*. A única forma que resta, portanto, de pensar Deus como fundamento dos possíveis, é considerando-o como um possível de tipo

diferente daqueles que dele derivam. Nesse caso, o argumento ontológico kantiano inverte a relação de prioridade: não só a existência de Deus tem prioridade ontológica com relação a uma possibilidade meramente abstrata de seu conceito, como também a própria possibilidade de Deus, portanto, deve ser *idêntica* à sua existência. Logo, considerando a distinção kantiana entre as possibilidades *material* e *formal*, deveríamos dizer que a existência de Deus é a *possibilidade material* de toda *possibilidade formal*. Esse foi o erro de Leibniz: por não ter percebido que a possibilidade de Deus deve ser *necessariamente* diferente das demais, seu raciocínio termina, necessariamente, no argumento ontológico clássico. É com isso em vista que, daqui em diante, retomarei o argumento que estava apresentando na subseção anterior.

### 3.1.2.5 O único argumento possível: Deus como fundamento dos *possíveis*

Apresentei até aqui, nesta seção, como os sistemas de Leibniz e Kant têm elementos correlacionados que, encadeados de maneira semelhante, produzem conclusões semelhantes. Leibniz, assim como Kant, *poderia* ter percebido que, se generalizássemos o caráter não-predicativo da existência, o argumento ontológico de matriz anselmiana não poderia funcionar de modo algum. Vimos que Leibniz, apesar de ter reconhecido para o contingente o caráter sintético, extra-conceitual da existência, preservou, para o caso de Deus, seu caráter analítico. Isso, como vimos, se deve à necessidade de mostrarmos que o conceito de Deus é, de fato, determinado com relação à existência. Além disso, apresentei um argumento ontológico alternativo que, por sua vez, evita o caráter predicativo da existência: se nada for possível *antes* de Deus, então nada impede sua possibilidade de *realizar* sua tendência à existência. O problema desse argumento, como mostrei, é que ele viola a tese de que *nada é possível antes de Deus*, de modo que poderíamos nos perguntar *qual existente* torna Deus possível. Leibniz, se tivesse percebido que seu tratamento para o *possível* também deveria ser generalizado, teria percebido, acredito, que o único modo de considerar a possibilidade de Deus como *originária* seria fazendo dela *condição material da própria possibilidade*. Em outras palavras, a possibilidade de Deus, material, por ser aquilo que deve ser pressuposto por toda possibilidade formal, seria *idêntica* à sua existência. Esse raciocínio, no entanto, anula e inverte o argumento ontológico de matriz anselmiana: não é o conceito de Deus que é ontologicamente anterior à sua existência, mas esta que deve ser entendida como tendo prioridade ontológica com relação àquele.

Se compreendermos onde o argumento alternativo que desenvolvi e imputei a Leibniz falha, não nos será difícil compreender de que modo Kant *resolve* esse problema. Voltemos,

portanto, ao *Único argumento possível*. No §3 da segunda reflexão, Kant argumenta que é *absolutamente impossível* que nada exista. Essa tese, como veremos, lembra muito o argumento que Spinoza apresenta na *Ética* e, também, aquele que, na subseção anterior, atribuí a Leibniz:

Aquilo por meio do qual toda possibilidade é suprimida é absolutamente impossível, já que as duas expressões são sinônimas. Agora, para começar, o elemento formal da possibilidade, a saber, o acordo com a lei de contradição, é suprimido por aquilo que contradiz a si próprio. Consequentemente, aquilo que é autocontraditório em si próprio é absolutamente impossível. Esse, no entanto, não é o caso quando temos que considerar a eliminação completa de toda existência. Pois, como provamos, a supressão completa da existência em geral não envolve contradição interna. Entretanto, os meios pelo qual o elemento material, i.e. os dados de tudo aquilo que é possível, são suprimidos, são também os meios pelo qual toda possibilidade é, em si própria, negada. Agora, isso é implicado pela supressão de toda existência. Assim, quando a existência em geral é negada, então a possibilidade em geral é também suprimida. Como consequência, é absolutamente impossível que absolutamente nada deva existir. (KANT, 1992b [1763], p. 124, BDG 2:79, tradução minha)

O argumento é complexo mas, por outro lado, também serve para expor onde Spinoza e Leibniz falharam. A premissa básica é a seguinte: aquilo pelo qual toda possibilidade é cancelada é, *por definição*, absolutamente impossível. Como vimos, o elemento formal da possibilidade diz respeito ao acordo, em um *conceito*, com o princípio de contradição. Ou seja, se algo é internamente contraditório, esse algo viola o princípio de contradição, de modo que o elemento formal da possibilidade é suprimido, ainda que seus elementos materiais não o sejam. Porém, prossegue o argumento, esse não pode ser o caso quando tratamos de “toda a existência”, ou da existência em geral. Segundo Kant, pudemos “provar” que não há nenhuma contradição interna em negar a existência em geral (*cf.* BDG 2:78), já que a contradição só aparece na combinação de elementos materiais incompatíveis numa possibilidade formal (i.e., no *conceito* de um sujeito qualquer). Porém, no que diz respeito à *possibilidade material*, os meios que utilizamos para negá-la nos conduzem a negar qualquer possibilidade – esse é, pois, o efeito da supressão de toda existência. Disso temos que necessariamente concluir que, portanto, se toda existência (possibilidade material) fosse negada, então toda possibilidade interna, i.e., *formal*, seria também negada. Assim, conclui Kant o argumento, é absolutamente impossível que nada exista porque isso implicaria que a própria possibilidade de “nada existir” pressuporia, sendo uma *possibilidade*, uma existência ou outra – ou, posto de outro modo, como é absolutamente impossível que nada exista, então “o nada” é, e seria equivalente, ao *absolutamente impossível*.<sup>199</sup>

<sup>199</sup> Eu, particularmente, fico com uma pulga atrás da orelha toda vez que reflito sobre esse argumento. Vimos acima, mais precisamente em BDG 2:78, que Kant afirma que não há contradição quando negamos *toda a existência*. Abrindo mão da precisão conceitual que mantive até aqui, eu interpretaria isso desta maneira: se é *possível* que nada exista, então *nada* (ou *o nada*, dá na mesma) seria “possível”. Em outras palavras, “não haver nada” seria possível, ou “o nada” seria *uma possibilidade*. Penso, porém, que isso parece contradizer o que



O erro de Spinoza e Leibniz, portanto, consistiria em não distinguir entre a possibilidade formal, *derivada*, da possibilidade material, *originária*. Ambos, como vimos, derivam o *possível* a partir da existência de Deus; já esta, por sua vez, é derivada de sua possibilidade. Há, nesse caso, um argumento circular que, por sua vez, não fornece a razão suficiente visada pelo PRS. Poderíamos dizer, assim, que a “existência em geral”, enquanto *possibilidade material*, é condição de possibilidade da própria possibilidade, de forma a evitar a circularidade.<sup>200</sup> Isso, contudo, não resolve a questão, mas nos obriga a continuar nossa investigação. O que está em questão, portanto, para Kant, no único argumento possível para demonstrar a existência de Deus, é que temos que provar que a possibilidade em geral e cada possibilidade em particular pressupõem algo real (atual) independentemente do fato desse real ser uma coisa ou muitas (BDG 2:79).

Essa relação, de forma preliminar, pode ser pensada de duas maneiras:

Ou o possível só pode ser pensado na medida em que seja ele próprio real, e então a possibilidade é dada como uma determinação existente no real; ou ele é possível porque alguma outra coisa é real; em outras palavras, sua possibilidade interna é dada como consequência por meio de outra existência. (KANT, 1992b [1763], p. 124, BDG 2:79, tradução minha)

Poderíamos expor essa diferença como aquela que há entre o que é possível por meio de sua própria realidade e aquilo que só é possível por meio da realidade de outro; ou melhor: entre aquilo cuja possibilidade formal deriva de sua própria possibilidade material e aquilo cuja possibilidade formal deriva da possibilidade material de outro ser. Esse primeiro ser, cuja possibilidade formal deriva da própria possibilidade material, não pode ser concebido de outra forma senão como *real*, e essa “[...] realidade, por meio da qual, enquanto fundamento, a possibilidade interna de outras realidades é dada, eu chamarei de primeiro fundamento real dessa possibilidade absoluta” (KANT, 1992b [1763], p. 124-5, BDG 2:79, tradução minha).<sup>201</sup>

---

Kant afirma logo na sequência, em BDG 2:79, i.e., que anular a “existência em geral” seja impossível, já que isso seria equivalente a cancelar a possibilidade material, condição de possibilidade da própria possibilidade. Penso que, em BDG 2:78, deveríamos interpretar o cancelamento da existência como possível *somente* no que diz respeito à existência contingente. Anular a existência em geral implicaria em anular a existência necessária, de modo que ocorreriam as consequências que indiquei aqui. A despeito disso, todavia, não podemos esquecer que esse é um argumento *pré-crítico*. Todos os problemas que mencionei aqui desaparecem na *Crítica da razão pura*, como veremos adiante, já que uma “existência absolutamente necessária” seria um conceito que transcende completamente nossas capacidades cognitivas, de modo que a única alternativa que faria sentido *para nós* seria a generalização da tese de que toda existência é, de fato, contingente e, portanto, suprimível sem contradição alguma.

<sup>200</sup> É curioso como Leibniz chega perto dessa conclusão. Nos *Novos ensaios* (IV, iv), Leibniz afirma que as *ideias inteligíveis* – i.e., os possíveis ou as verdades eternas – têm seus arquétipos na “possibilidade eterna das coisas”. Acredito que essa *possibilidade eterna* das coisas seja Deus enquanto substrato da própria possibilidade.

<sup>201</sup> Segundo os tradutores da versão do *Único argumento possível* aqui utilizada, na *Crítica da razão pura* (B385-6) esse “primeiro fundamento real” (*den ersten Realgrund*) se torna o ideal transcendental (cf. KANT, 1992b, p. 430, *nf.* 24).

Para compreender de que forma esse argumento se distingue das versões spinozista e leibniziana e, além disso, compreender por que podemos considerar que Leibniz não estabeleceu a “possibilidade real” de Deus, temos que avançar para a terceira reflexão, que trata da “existência absolutamente necessária”.

Quando falamos do conceito da “existência absolutamente necessária”, estamos falando não da definição nominal do *absolutamente necessário*, mas sim da definição real. A definição nominal do absolutamente necessário é a seguinte: aquilo cujo oposto é impossível em si mesmo é absolutamente necessário. Entretanto, quando a isso acrescentamos a pergunta: sobre o que assenta a absoluta impossibilidade desse não-ser?, estamos procurando a definição real desse “sobre o que” que, sendo *a coisa* cujo oposto é impossível, seria absolutamente necessária (BDG 2:81). A definição nominal da existência absolutamente necessária falha, como mostrei anteriormente, porque, não fornecendo as condições materiais das quais deriva, não pode nos fornecer a razão de sua própria existência. A solução que Kant encontra, em 1763, é a seguinte:

Toda possibilidade pressupõe algo real no e através do qual tudo o que pode ser pensado é dado. Consequentemente, há uma certa realidade que, se suprimida, implicaria ela própria na supressão de toda possibilidade interna em geral. Mas aquilo cuja supressão eliminaria toda possibilidade é absolutamente necessário. Logo, algo existe de maneira absolutamente necessária. (KANT, 1992b [1763], p. 127, BDG 2:83, tradução minha)

Nesse argumento, Kant defende que o único modo de conceber a possibilidade material *originária* é concebendo-a como *necessária*. A *existência* do ser absolutamente necessário deve ser considerada como *necessária* porque, qualquer que seja a possibilidade considerada, esta pressupõe a existência daquele e, portanto, nenhum outro modo de existência pode ser atribuído a esse primeiro fundamento real (BDG 2:85).<sup>202</sup>

Podemos também entender a necessidade da existência daquilo que é concebido como condição material, *originária* da possibilidade, por meio da definição que Kant fornece para o *contingente*:

Disso é fácil derivar o conceito de contingência. Aquilo cujo oposto é possível é, de acordo com a definição nominal, contingente. Entretanto, para encontrar a definição real do contingente, é necessária a seguinte distinção. No sentido lógico, aquilo que, como predicado, é contingente num sujeito, é aquilo cujo oposto não o contradiz. Por exemplo: num triângulo em geral é contingente que ele tenha um ângulo reto. Essa contingência só ocorre quando os predicados são relacionados com seus sujeitos; e, uma vez que a existência não é um predicado, a contingência não pode ser aplicada de modo algum à existência. Em contraste, o que é contingente em sentido real é aquilo cujo não-ser pode ser pensado; isto é, o que é contingente em sentido real é

<sup>202</sup> Esse mesmo argumento já havia sido desenvolvido por Kant, alguns anos antes, na *Nova elucidação*. Na segunda seção, a proposição VII diz o seguinte: “há um ser cuja existência é anterior tanto à sua própria possibilidade quanto à de todas as outras coisas. Esse ser é, portanto, dito existir de maneira absolutamente necessária. Esse ser é chamado de Deus” (KANT, 1992a [1755], p. 15, PND 1:395, tradução minha).

aquilo cuja supressão não é a supressão de tudo que pode ser pensado. Se, portanto, a possibilidade interna das coisas não pressupõe uma existência em particular, a última é contingente, já que seu oposto não anula a possibilidade. Ou, para dizer o mesmo de maneira diferente: aquela existência por meio da qual o elemento material de tudo que pode ser pensado não é dada e, em sua ausência, portanto, resta algo para ser pensado, isto é, resta algo possível – o oposto de tal existência é possível em sentido real; e, nesse mesmo sentido real, ela é também contingente. (KANT, 1992b [1763], p. 127-8, BDG 2:83, tradução minha)

O argumento tem, como podemos ver, três partes principais: uma que trata da *definição nominal* da contingência, e outras duas que tratam, respectivamente, do *sentido lógico* do contingente e de seu *sentido real*. A definição nominal, como vemos, é simples: aquilo cujo oposto é possível deve ser considerado como contingente. Ela, porém, não leva em consideração a distinção entre o possível formal e o possível material. Para pensar a definição nominal do “contingente” como vinculada aos possíveis *formal e material* devemos, portanto, especificar de que maneira cada um deles poderia ser considerado como contingente.

No que diz respeito à possibilidade formal, o sentido que o contingente possui é o *sentido lógico*. Em outras palavras, contingente é aquele predicado cuja ausência não contradiz o sujeito. De maneira inversamente proporcional, poderíamos também dizer que contingente é aquele predicado *cujo oposto* não contradiz o sujeito em questão. Assim, se o sujeito fosse determinado com relação à ausência de determinado predicado, ou com relação a outro predicado que não aquele, não poduziríamos, desse modo, nenhuma contradição.

Por outro lado, no que tange à possibilidade material, o sentido lógico da contingência é insuficiente. Para esse tipo de possibilidade o que devemos considerar é seu *sentido real*. O raciocínio kantiano, quanto a esse aspecto, é também razoavelmente simples: aquilo cuja *não existência* não implica na anulação de *toda possibilidade* é o contingente em seu sentido real. Desse modo, quando tratamos do sentido real do contingente, a relação entre o sujeito e seus predicados deve ser deixada de lado, já que a existência não é, sob hipótese alguma, um predicado.

Se pegarmos um sujeito qualquer, como, por exemplo, Genivaldo de Hidrolândia, não faz diferença alguma determinarmos quais predicados podem ou não ser atribuídos a ele. O que está em questão quando tratamos do sentido real da contingência é se a *não existência* de Genivaldo implicaria na impossibilidade de pensar o que quer que seja. Se a não existência desse ilustre filósofo hidrolandense não implicar na anulação do possível em geral, então sua existência deve ser considerada contingente e, portanto, completamente irrelevante no que diz respeito às razões pela qual algo existe ao invés de não existir.

Assim, é óbvio que a única existência não contingente, i.e., *necessária*, é aquela cuja supressão anularia o próprio possível – e, por conseguinte, também o impossível. É assim que

poderíamos, segundo o argumento pré-crítico de Kant, estabelecer a *possibilidade real* de Deus: sua possibilidade real diz respeito ao fato de que é somente por meio de *sua existência* que qualquer coisa pode ser considerada como possível ou impossível.

Após estabelecer a possibilidade real do ser absolutamente necessário, Kant argumenta sobre *como* devemos concebê-lo. No §3 da terceira reflexão, o filósofo de Königsberg mostra por quais razões devemos considerar que o ser necessário deve ser considerado também como *único*:

Uma vez que o ser necessário contém o fundamento real último de todas as outras possibilidades, segue-se que qualquer outra coisa é possível apenas na medida em que seja dada através do ser necessário como seu fundamento. Desse modo, qualquer outra coisa ocorre apenas como consequência daquele ser necessário. Assim, a possibilidade e a existência de qualquer outra coisa é dele dependente. Mas uma coisa que seja em si dependente não contém o fundamento real último de toda possibilidade; ela não é, portanto, absolutamente necessária. Como consequência, não é possível que mais de uma coisa seja absolutamente necessária. (KANT, 1992b [1763], p. 128, BDG 2:83-4, tradução minha)

Ora, se *muitas coisas* devessem ser consideradas como condição material da possibilidade, se seguiria que nenhuma delas o seria, já que não poderíamos estabelecer qual delas é aquela da qual todas as outras dependem – de modo que *todas* seriam Deus, o que é um manifesto absurdo.

Na *Nova elucidação*, esse argumento aparece de uma maneira um pouco diferente, apesar de, de maneira semelhante ao texto de 1763, já apelar para a diferença entre as possibilidades *formal* e *material*: “a possibilidade só é definível em termos de não haver conflito entre certos conceitos combinados; assim, o conceito de possibilidade é o produto de uma comparação” (KANT, 1992a [1755], p. 15, PND 1:395, tradução minha). Ou seja, a possibilidade em questão aqui diz respeito ao aspecto *formal* da possibilidade, uma vez que, por meio da análise (comparação), seríamos capazes de determinar se há ou não contradição na combinação de certo conjunto de predicados num sujeito qualquer. Além disso, se considerarmos esse tipo de possibilidade dessa maneira, ela poderia ser considerada como equivalente à “possibilidade real” leibniziana.

Já o elemento *material* da possibilidade, por sua vez, aparece na sequência do argumento:

Mas, em toda comparação, as coisas que serão comparadas devem estar disponíveis para comparação, e onde nada é dado, não há espaço nem para comparação nem, de maneira correspondente, para o conceito de possibilidade. Esse sendo o caso, segue-se que nada pode ser concebido como possível sem que o que há de real em cada conceito possível exista e, de fato, exista de maneira absolutamente necessária. (Pois, sendo isto negado, nada seria possível; em outras palavras, não haveria nada além do impossível). (KANT, 1992a [1755], p. 15-6, PND 1:395, tradução minha)

Ou seja, sem o elemento real, *material*, da combinação que possibilita a comparação e, portanto, a determinação da possibilidade ou impossibilidade de determinado conceito, nenhum possível seria *possível*. Na sequência, porém, Kant acrescenta: “além disso, é necessário que toda essa realidade esteja reunida em um único ser” (KANT, 1992a [1755], p. 16, PND 1:395, tradução minha). Ou seja, a totalidade de elementos que compõem o estoque de “materiais” combináveis em possibilidades deve ser considerado, unido, como um *ser único*. Para demonstrar esse argumento, Kant diz o seguinte:

Pois suponhamos que tais realidades, que são, por assim dizer, o material de todos os conceitos possíveis, estivessem distribuídas entre várias coisas existentes; seguir-se-ia disso que cada uma dessas coisas teria sua existência limitada de um certo modo. Em outras palavras, a existência de cada uma dessas coisas seria combinada com certas privações. A necessidade absoluta, porém, não é compatível com privações como o é com realidades. Privações, não obstante, pertencem à determinação completa de uma coisa, e sem tal determinação completa uma coisa não poderia existir. Sendo esse o caso, segue-se que as realidades que são limitadas dessa maneira existirão contingentemente. É, portanto, uma exigência para sua necessidade absoluta que elas existam sem qualquer limitação; em outras palavras, que elas constituam um ser infinito. Uma vez que a pluralidade de tal ser, se é que podemos imaginar tal coisa, seria uma repetição feita várias vezes e, por consequência, uma contingência oposta à necessidade absoluta, devemos concluir que apenas um desses seres existe de maneira absolutamente necessária. Assim, há um Deus, e apenas um Deus, o princípio absolutamente necessário de toda possibilidade. (KANT, 1992a [1755], p. 16, PND 1:395, tradução minha)

O argumento aqui, portanto, é bem simples e parecido com o argumento presente nas filosofias de Spinoza e Leibniz: se o ser absolutamente necessário não fosse único, teríamos que concluir que não há um ser absolutamente necessário, já que, no caso de dois ou mais seres almejando tal caráter, seria impossível suprimir as limitações recíprocas entre ambos.

É por essa mesma razão que, de volta ao *Único argumento possível*, §4, Kant argumenta – contra Spinoza e sistemas semelhantes, presumo – que o ser necessário deve, além de único, ser considerado como *simples*:

[...] cada parte isolada [do composto] deve existir contingentemente, ao passo que todas as partes, tomadas em conjunto, devem existir de maneira absolutamente necessária. Mas isso é impossível, já que um agregado de substâncias não possui mais necessidade na existência do que aquela que pertence às suas partes; e, visto que nenhuma necessidade pertence de modo algum às partes, sua existência sendo, pois, contingente, segue-se que a existência do todo será também contingente. (KANT, 1992b [1763], p. 128-9, BDG 2:84, colchetes meu, tradução minha)

Ou seja, se as partes são contingentes, o todo, enquanto agregado das partes, também deve, *necessariamente*, ser contingente. Isso significa que, numa linguagem spinozista, se os

modos finitos *são contingentes*, o todo deles deve também ser contingente.<sup>203</sup> Por outro lado, a única maneira de considerarmos os elementos de uma pluralidade é como contingentes, uma vez que a pluralidade pressupõe justamente a presença de *limitações recíprocas* que inviabilizam a necessidade – elas são, portanto, o esquema da *contingência*.

Assim, é somente por meio de uma estratégia muito tortuosa que poderíamos conceber o agregado de coisas contingentes como necessário: argumentando que a *diferença*, assim como as limitações recíprocas que aparecem no processo de diferenciação, ocorrem apenas a partir do nosso ponto de vista humano, limitado e finito. A realidade *em si*, pelo menos em tese, poderia ser *única*, de modo que o contingente, como quer Spinoza, seria de fato apenas resultado dessa limitação de nosso entendimento.<sup>204</sup>

O ponto que quero ressaltar com isso é que, segundo Kant, que busca preservar a *realidade* das modalidades do possível e do contingente, é necessário que concebamos Deus de uma maneira diferente daquela concebida por Spinoza. É apenas na quarta reflexão do *Único argumento possível*, contudo, que as semelhanças entre o argumento de Leibniz e a tese kantiana se tornam gritantes – assim como, em certa medida, o afastamento com relação à Spinoza e Hobbes. No §1, cujo título é *O ser necessário é uma mente*, Kant fornece duas possibilidades: como a vontade e o entendimento são realidades positivas, e os seres (humanos) as possuem, elas devem estar nesse ser necessário ou como determinações suas, ou como possíveis que ocorrerão como determinações em outros seres, sem ser uma determinação do ser necessário. O segundo caso é, de acordo com Kant, impossível, já que o consequente seria maior que seu fundamento; como, portanto, a consequência não pode exceder o fundamento, *entendimento* e *vontade* devem ser inerentes ao ser necessário como determinações, i.e., o ser necessário é uma mente (BDG 2:88).

Em seguida, após identificar, no §2, o ser absolutamente necessário com *Deus* (BDG 2:89), Kant argumenta (§3) que, se o ser necessário não fosse uma mente, i.e., não possuísse entendimento e vontade, seria um fundamento das outras coisas – e até mesmo das outras mentes – marcado por uma necessidade cega, e não diferiria em nada do fatalismo dos “antigos filósofos”, exceto pelo fato de que estar melhor descrito (BDG 2:89).<sup>205</sup>

<sup>203</sup> É por essa razão que o necessitarismo é fundamental para Spinoza: se considerarmos o *possível* e o *contingente* como modalidades reais, todo o esquema da *Ética* vai por água’baixo.

<sup>204</sup> Retomarei essa discussão no apêndice à conclusão desta dissertação.

<sup>205</sup> Nesse sentido, Kant parece se opor veementemente a Spinoza e se aproximar da posição defendida por Leibniz. Contudo, como argumentarei mais adiante, acredito que na *Crítica da razão pura* – e, também, de forma mais contundente, na *Crítica da faculdade de julgar*, como mostrarei no apêndice à conclusão desta dissertação – Kant mude de ideia, pois não temos legitimidade para estender a estrutura cognitiva da mente humana para Deus, que, por sua vez, poderia ter uma mente que seja e funcione de forma completamente diferente da nossa.

Desse modo, a título de conclusão, poderíamos resumir o “único argumento possível” da seguinte maneira:

O argumento para a existência de Deus que estamos apresentando é baseado simplesmente no fato de que algo é possível. Ele é, portanto, uma prova que pode ser conduzida inteiramente *a priori*. Ela não pressupõe nem minha própria existência, nem a de outras mentes, nem aquela do mundo físico. Ele é, de fato, um argumento derivado da marca característica interna da necessidade absoluta. (KANT, 1992b [1763], p. 134-5, BDG 2:91, tradução minha)

Essa ressalva kantiana é importante porque podemos, a partir da estrutura do argumento, ser erroneamente levados a achar que o argumento é, na verdade, *cosmológico*. Isso ocorre pelo seguinte motivo: inferimos a existência absolutamente necessária a partir da necessidade de fundamentação para o *possível*. O possível, porém, é dado a nós, mentes humanas. Ele dado, sem fundamento, requer uma fundamentação. Logo, sem recorrermos à *nossa existência*, que é infundada e, portanto, não fundamenta seus próprios possíveis, não poderíamos, pela via cosmológica, chegar a Deus como fundamento dos possíveis. Esse argumento, contudo, para ser cosmológico, tem que partir de uma *existência qualquer*, e é justamente isso que ele não faz. A prova funciona *a priori*, como Kant diz no trecho citado, porque não pressupõe de forma alguma a existência. Se me ponho como existente e busco um fundamento para minha existência, o argumento não pode ser senão cosmológico. Porém, dada uma possibilidade qualquer, não podemos disso inferir a existência de um particular qualquer como fundamento desse possível. Aliás, é justamente a isso que o argumento se opõe: a única existência que pode ser pensada como fundamento dos possíveis é aquela que é absolutamente necessária. Logo.. etc.

Essa visão, apesar de semelhante à que Kant apresenta na *Crítica da razão pura* – tema das últimas seções desta dissertação –, difere daquela num aspecto fundamental: do período pré-crítico para o período crítico há um *deslocamento* do fundamento dos possíveis.<sup>206</sup> Segundo Nachtomy, Leibniz, como já vimos, defende a seguinte posição:

A intuição leibniziana pode, de forma concisa, ser formulada assim: a noção de possibilidade lógica (*per se*) é definida em termos de concebilidade consistente e pressupõe um agente pensante e alguns elementos necessários no fundamento daquilo que pode ser pensado. Tanto no início quanto no final de sua carreira, Leibniz identifica tal agente pensante com Deus e os elementos simples com seus atributos. (NACHTOMY, 2012, p. 964-5, tradução minha)

Kant, como vimos, aceita, no *Único argumento possível*, essa linha de raciocínio. A mudança que ocorre, portanto, argumenta Nachtomy, é que, no período crítico, “[...] Kant situa

<sup>206</sup> Cf. NACHTOMY, 2012, p. 963.

a concepção das possibilidades não no entendimento de Deus, como o faz Leibniz, mas antes no entendimento humano” (NACHTOMY, 2012, p. 970, tradução minha). É por essa razão que, no início deste terceiro capítulo da dissertação, afirmo que a crítica de Kant ao argumento ontológico, na *Crítica da razão pura*, se dirige a todas as possíveis formulações feitas até 1781 – inclusive aquela que o próprio Kant desenvolvera no período pré-crítico.<sup>207</sup> Como vimos, as versões clássicas de Anselmo, Descartes, Spinoza e Leibniz<sup>208</sup> são suficientemente refutadas pelo argumento apresentado em 1763. A novidade da *Crítica da razão pura* consiste em, ao deslocar o fundamento dos possíveis para a própria arquitetura da razão pura – transformando o “possível”, assim como a “existência”, numa categoria modal –, inviabilizar qualquer tipo de “argumento ontológico” para inferir a existência de Deus de sua mera possibilidade, mesmo que essa deva ser considerada, *pela razão*, como condição de possibilidade da própria possibilidade.<sup>209</sup> Uma vez que, na *Crítica da razão pura*, é a própria razão que deve ser vista como condição de possibilidade da *possibilidade*, o que requer fundamentação é sua estrutura racional. Esta, porém, não pode ter sua estrutura fundamentada por meio das categorias modais como o *possível*, o *existente*, ou o *necessário* e o *contingente*. Explicar nossas faculdades cognitivas por meio de tais categorias seria incorrer numa argumentação circular, já que tais categorias, que nossa razão usa *para explicar o que quer que seja*, são por ela fundamentadas. Logo, elas não podem ser usadas para explicar a própria razão, *fundamento delas*. Antes, porém, de me aprofundar nesse assunto, quero encerrar a discussão em torno do argumento ontológico apresentando o modo como ele aparece na *Crítica da razão pura*.

### 3.1.3 O argumento ontológico na *Crítica da razão pura*

Apesar de, no período pré-crítico, Kant ter encontrado uma solução para a incompatibilidade entre a prova ontológica clássica e a *realidade* dos possíveis, a própria

<sup>207</sup> Cf. VALENTIM, 2009, p. 212. Segundo esse comentador, o principal alvo da crítica de Kant, do período pré-crítico para a *Crítica da razão pura*, no que diz respeito ao argumento ontológico, é o *próprio Kant*. Outros defendem que o principal alvo é Leibniz, como Grier (GRIER, 2001, p. 258) e Proops (PROOPS, 2015, p. 2).

<sup>208</sup> Pelo menos no que diz respeito à prova a partir da demonstração da *definição real* de Deus. A prova alternativa, que apresentei posteriormente, é, como argumentei, quase que inteiramente aceita por Kant no sistema do *Único argumento possível*.

<sup>209</sup> Nachtomy atenta para o fato de que, na *Crítica da razão pura*, Deus ainda é pensado como fundamento originário e material da possibilidade. A diferença é que Deus não é mais pensado como um ser real, independente das condições da subjetividade humana, mas sim como um *ideal* intrínseco a ela (NACHTOMY, 2012, p. 966, nr. 33). Nesse sentido, indico também VALENTIM, 2009, esp. p. 207ss. Segundo esse comentador, a subjetividade do “eu penso” não pode ser tomada como “fundamento efetivo”, i.e., *substancial*, dos possíveis, porque isso envolveria um uso equivocado não só da categoria de “substância”, como também da de “existência”, já que estaríamos aplicando ela a esse suposto “sujeito originário” de *nosso pensamento* (cf. VALENTIM, 2009, p. 211). Assim, algo *se perde* com esse deslocamento do fundamento dos possíveis.



solução kantiana, como mencionei brevemente em uma nota de rodapé, possui um problema bem específico: por que não podemos suprimir a *existência em geral*? O que faz com que o “primeiro fundamento real”, condição de possibilidade da própria possibilidade, tenha uma existência *absolutamente necessária*? Admitindo-se certa licença literária, será que o “nada” não seria uma “possibilidade” real?

O problema, como vimos, decorre basicamente do aparente colapso que ocorre entre o *possível* e o *necessário* quando tratamos da existência absolutamente necessária. Consideremos dois cenários possíveis: no primeiro, a possibilidade de Deus é ontologicamente anterior à sua existência, de modo que a única maneira de mostrar que Deus é determinado com relação à existência seria mostrando como ela está contida, como predicado, em sua possibilidade. Esse expediente, todavia, é inviabilizado por Kant. Sobra-nos, portanto, a segunda alternativa: a existência de Deus é que é anterior, ontologicamente, à sua possibilidade. Isso porque, segundo o raciocínio do *Único argumento possível*, existe uma e *uma única existência* que não pode ser suprimida.

Toda possibilidade material, i.e., existência, pode ser suprimida se, e somente se, isso não implicar na impossibilidade da própria possibilidade. Mas a anulação de *toda existência* implicaria precisamente nisso: nada seria possível. Portanto, conclui Kant, algo existe de maneira absolutamente necessária. Esse algo, porém, parece violar o próprio argumento kantiano: se a existência absolutamente necessária é anterior à sua possibilidade, então o *pensado* por meio da possibilidade deve ser congruente com o existente em questão. A possibilidade formal de Deus, portanto, nada mais seria do que sua possibilidade material, ou seja, *sua existência necessária*. Isso, como vimos, redundaria que, portanto, *não haveria diferença modal* entre seu conceito e sua existência; logo, a diferença entre o possível e o necessário colapsaria.

Esses problemas decorrem todos, como podemos perceber, da *exceção* para o caso da existência em geral: exceto ela, todas as demais existências podem ser suprimidas sem contradição, como Kant afirma em BDG 2:78; logo, seriam *contingentes*. A existência que não pudesse ser suprimida seria, desse modo, absolutamente necessária, já que sua supressão implicaria na impossibilidade da própria possibilidade. Isso, porém, não parece uma consequência absurda, já que, como Kant afirma *ainda* em BDG 2:78, a contradição *só ocorreria* se suprimíssemos a existência em geral e quiséssemos, ainda assim, dizer: *algo é possível*.

Com efeito, é justamente esse ponto problemático do único argumento possível que será, por Kant, abandonado no período crítico. Como veremos, nele Kant argumenta que a única

existência *compatível* com nossa razão é, de fato, a existência contingente. A existência absolutamente necessária, apesar de fundada numa categoria que faz par com o “contingente”, não serve para “provar” que há, de fato, um ser cuja existência seja absolutamente necessária, mas antes para determinar, *negativamente*, a contingencialidade do contingente. Ou seja, dada uma existência qualquer que não satisfaz os requisitos pensados por meio do conceito de uma “necessidade absoluta”, devemos tomar como *contingente* o existente em questão.

Além disso, a categoria de “necessidade” tem outras duas funções relevantes para o esquema crítico: i) ela estabelece uma *necessidade hipotética* no que tange à ordem dos acontecimentos, i.e., ela estabelece a validade do condicional “se *A*, então *necessariamente B*”; e ii) ela também serve como parâmetro para, além dos limites da experiência, pensar *que tipo de existência* deveria ter o objeto congruente com a ideia do incondicionado *fora da ideia* que dele temos. É por isso que, na *Crítica da razão pura*, o “primeiro fundamento real” do *Único argumento possível* se converte no “ideal da razão pura”. Ele não é mais aquilo que, em nossas investigações metafísicas, *de fato encontramos*, mas aquilo que, em nossas investigações, *buscamos* como razão suficiente para o sistema visado pela razão.

É por essa razão que, para finalizar a discussão em torno da prova ontológica, irei apresentar de que modo ela, na *Crítica da razão pura*, se vincula aos conceitos do incondicionado, do ser realíssimo e da existência absolutamente necessária.

Kant, lembremos, reserva boa parte da dialética transcendental para discutir o papel de Deus *como ideal*. Dentro dessa discussão, na seção que trata dos argumentos da razão pura para inferir a existência de um ser necessário, Kant afirma que o incondicionado é o único conceito capaz de *completar* a série das condições conduzidas aos seus fundamentos. Esse é, inclusive,

[...] o caminho natural adotado por toda razão humana, mesmo a mais comum, ainda que nem todas permaneçam nele. Ela não começa por conceitos, mas sim pela experiência comum, e põe, assim, algo existente como fundamento. Este solo afunda, porém, se não estiver assentado sobre a pedra inamovível do absolutamente necessário. Mesmo esta, contudo, desliza sem apoio se fora e sob ela houver espaço vazio, e se não preencher ela mesma a tudo, assim não deixando qualquer espaço para o *porquê*, i.e., se ela não for infinita quanto à realidade. (KANT, 2015 [1787], p. 458, B612).

Ou seja, na síntese regressiva das condições subordinadas umas às outras, a razão busca algo que não seja condicionado, i.e., que seja, portanto, *in-condicionado*.

Assim, segundo Kant, o “procedimento natural da razão” seria o seguinte: i) ela se convence da existência de *algum* ser necessário, já que isso é exigido para o existente condicionado; ii) em seguida, ela reconhece nesse ser necessário uma existência *incondicionada*; iii) ela procura, então, o conceito de algo que seja adequado a esse tipo de

existência, e o encontra naquilo que é condição necessária e suficiente de todo condicionado; iv) esse ser, porém, é a unidade absoluta e traz consigo o conceito de um *único* ser; v) ela conclui, por fim, que esse ser *único e absolutamente incondicionado* existe como fundamento originário de todas as coisas (B614-15). Esse procedimento,

[...] que se baseia na insuficiência interna do contingente, é tão simples e natural que se adequa ao mais comum sentido humano, tão logo este seja conduzido a ele uma única vez. Nós vemos as coisas mudando, surgindo e desaparecendo; logo, elas, ou ao menos seu estado, têm de possuir uma causa. Sobre cada causa, porém, que possa algum dia ser dada na experiência, pode-se sempre recolocar a mesma pergunta. Mas onde devemos situar a causalidade *suprema*, com maior justiça, senão ali onde está a causalidade *mais elevada*, i.e., naquele ser que contém em si mesmo, originariamente, a suficiência para cada efeito possível, e cujo conceito também se pode formar, muito facilmente, através do traço singular de uma perfeição que a tudo abarca? (KANT, 2015 [1787], p. 461, B617-18)

Esse procedimento, porém, contém algo de estranho. Segundo Kant a razão, em seu caminho natural, parte da experiência de um contingente dado e, *por meio da exigência da razão*, infere a existência de um incondicionado que não é dado ele próprio na experiência. Assim, se todas as condições do entendimento indicam sempre uma existência contingente, como poderíamos, questiona o filósofo (B620), inferir uma existência absolutamente necessária?

Para entendermos por que isso constitui um problema para a *Crítica da razão pura*, temos que, antes, analisar o modo como Kant interpreta a relação entre os argumentos cosmológico e ontológico para a existência de Deus.

### 3.1.3.1 Ser realíssimo e ser necessário: a mútua dependência entre os argumentos cosmológico e ontológico

Um aspecto implícito no decorrer desta dissertação, mas que não tematizei de forma precisa em nenhum momento, é a relação entre as provas *ontológica* e *cosmológica*. A princípio podemos ser levados a crer que, ao falar das provas ontológica, cosmológica e físico-teológica (ou *teleológica*) estamos falando de três provas *diferentes*. Apesar de Kant organizá-las segundo uma hierarquia – em primeiro lugar, uma prova *inteiramente a priori*, em segundo, uma prova que parte da *existência em geral* (ou do *conteúdo* de determinada experiência) e, por último, uma que parte de *uma experiência particular* (ou da *forma* – ordenamento – de determinada experiência) –, o lugar preciso da prova cosmológica não é tão simples assim de determinar.

Vejamos o porquê. Se, de um lado, temos uma prova inteiramente *a priori*, como o é a prova ontológica, seu único dever seria estabelecer *a priori* a verdade da premissa “Deus é

possível” para, por meio da dedução, chegar à conclusão: “Deus existe”. No outro extremo, com a prova físico-teológica, temos uma prova que parte de uma existência particular, ou de um arranjo particular da natureza: a ordem aparente do mundo deve, seguramente, ter *um autor*, e este, para produzir tamanha ordem, deve, portanto, *ser um autor inteligente*. Esse argumento, porém, por mais que respeite a analogia com a deliberação humana, não estabelece *absolutamente nada* sobre a necessidade da existência de tal autor inteligente, assim como também não estabelece que a natureza deva *também sua existência* a ele.

É, com efeito, entre essas duas provas que o argumento cosmológico parece se posicionar. Dada uma existência *qualquer*, independentemente se subjetiva ou objetiva, podemos, *a posteriori*, derivar a verdade da premissa: “algo existe”. Depois, ainda sobre esse aspecto da prova em particular, temos que determinar o *modo* da existência desse algo: ele existe contingentemente ou necessariamente? Dada a contingencialidade de tudo aquilo que nos é dado *a posteriori*, nenhuma existência que nos seja dada desse modo pode existir de maneira absolutamente necessária. É precisamente isso que está em questão quando Leibniz, ao criticar Hobbes e Spinoza, afirma que qualquer série com membros contingentes é uma série que, *no todo*, é também contingente. Desse modo, é óbvia a conclusão de que, por meio da experiência, nunca nos é dado *nada* que exista de maneira absolutamente necessária. Logo, qual é a força da prova cosmológica? Inferir que, se algo existe contingentemente, então algo existe *necessariamente*? Qual é a base dessa inferência? Para entender isso, temos que entender por qual razão o argumento cosmológico é, na verdade, um argumento *a priori*, e não *a posteriori*.

Retomemos, pois, a discussão em torno do conceito do incondicionado. Ele, como já vimos, enquanto *in-condicionado*, é apenas a *condição negativa* da razão suficiente. Não atendemos à exigência da razão por um fundamento se o *in-condicionado* for simplesmente incondicionado com relação aquilo que condiciona. Ele tem que ser, ao mesmo tempo, condição de si próprio – ou melhor, *autocondicionado*. Ou seja, se o incondicionado não for razão suficiente de sua própria existência, ainda não encontramos a razão suficiente que elimina qualquer dúvida ulterior. Esse é, inclusive, o mesmo argumento de Leibniz, como já mostrei anteriormente. Dessa forma, determinar sob que condições esse ser absolutamente necessário seria condição de sua própria existência é equivalente a atender à demanda de razão suficiente do PRS.

Isso, porém, nos conduz *diretamente* da prova cosmológica para a ontológica. Esse movimento não é tão difícil de entender. Se, na prova cosmológica, temos a necessidade de uma existência absolutamente necessária, para a qual carecemos do *conceito* de algo que

satisfaça essa demanda, do outro lado, na prova ontológica, temos o conceito do ser absolutamente necessário para o qual restaria apenas estabelecer a *existência*.

Kant argumenta, inclusive, que o que é estranho para a razão, em suas investigações, não é *terminar* com o argumento ontológico, mas por ele *começar*:

Foi algo inteiramente antinatural, e uma mera novidade do espírito escolástico, querer extrair de uma ideia arbitrariamente projetada, a existência do próprio objeto a ela correspondente. Na verdade, não se tentaria isso de tal modo se não existisse antes a necessidade de nossa razão de supor algo necessário para a experiência em geral (algo em que se pudesse parar o movimento de ascensão), e se a razão não fosse forçada, na medida em que essa necessidade tem de ser incondicionada e certa *a priori*, a buscar um conceito que, onde quer que fosse, pudesse satisfazer tal exigência e, inteiramente *a priori*, dar a conhecer uma existência. Acreditava-se, pois, encontrar esta última na ideia de um ser realíssimo, e com isso ela se tornava um conhecimento determinado daquilo que, segundo já se estava convencido ou persuadido, tinha mesmo de existir, a saber, o ser necessário. (KANT, 2015 [1787], p. 468, B631)

Com efeito, o argumento ontológico se mostra, de fato, como o ponto culminante do argumento cosmológico: é ele que transforma o *in*-condicionado em *auto*-condicionado. Uma vez estabelecida a existência de Deus por meio de seu próprio conceito e, por conseguinte, sua *autocondicionalidade* (ou autossuficiência), a série de condições poderia ser considerada como tendo, de fato, *uma razão suficiente*. Porém, outra conclusão que podemos tirar dessa passagem é a de que o argumento cosmológico parece ser, na verdade, *ontológico*, uma vez que o parâmetro por meio do qual ele toma a experiência como contingente é, justamente, o conceito do incondicionado. Como vimos nos primeiros dois capítulos desta dissertação, não poderíamos identificar nada como contingente, finito, ou condicionado, sem ter *a priori* uma ideia do necessário, infinito, ou incondicionado. Nesse caso, apesar de partir de uma experiência qualquer, esta logo perde seu caráter empírico e se torna uma “existência em geral” (um conceito *a priori* tão desprovido de conteúdo quanto o próprio incondicionado), existência essa que é, de pronto, tomada como incompatível com a necessidade absoluta.

Esse argumento fica mais claro se avançarmos alguns anos no tempo, de 1781 para 1790. Na *Crítica da faculdade de julgar*, na observação geral à teleologia, Kant afirma que existem dois tipos de “provas ontológicas” da existência de Deus. Elas são *ontológicas*, segundo o filósofo de Königsberg, porque ambas levam em conta apenas o conceito *metafísico* da natureza, sem pressupor nenhuma experiência determinada.<sup>210</sup> O primeiro tipo de prova é o argumento ontológico anselmiano, no qual inferimos, a partir dos únicos predicados por meio

<sup>210</sup> A prova cosmológica, como é bem conhecida, parte de uma experiência particular *qualquer*, assim como a prova físico-teológica. Ela, porém, abstrai dessa condição *particular* da existência contingente e a toma *em geral*. A existência em geral, no entanto, é um conceito tão desprovido de conteúdo quanto qualquer outra categoria – ela é, inclusive, *uma delas*, como veremos adiante. Sobre esse “descolamento” da prova cosmológica com relação ao real da sensação, cf. GRIER, 2001, p. 221ss.

dos quais Deus pode ser pensado como completamente determinado, sua *existência absolutamente necessária*. Já o segundo, que caracteriza a prova cosmológica clássica, infere, a partir da existência de *alguma coisa*, os predicados que o ser originário da necessidade absoluta deveria possuir (KU 5:475) – nesse caso, essa exigência de “necessidade absoluta” deve sempre vir, de antemão, em contraposição ao contingente, que, por sua vez, não possui tais predicados.

Apesar de Kant considerar que o argumento cosmológico seja a melhor expressão do “caminho natural” da razão em direção à completude sistemática de seus conhecimentos, ele não deixa de notar a sofistaria envolvida em seus passos. Nesse sentido, vale a pena citar na íntegra a passagem de B634-6, na qual Kant expõe o mecanismo interno da prova:

Nesse argumento cosmológico se juntam tantos princípios sofísticos que a razão especulativa parece, aqui, ter de empregar toda a sua arte dialética para produzir a maior ilusão transcendental possível. Deixaremos seu exame momentaneamente de lado, contudo, para apenas tornar claro um artifício da razão com que ela apresenta um argumento velho em uma nova roupagem e apela ao acordo de dois testemunhos, quais sejam, um da razão pura e outro com atestado empírico, dos quais apenas o primeiro, contudo, está de fato presente e, modificando seu traje e sua voz, busca ser tomado pelo segundo. Para estabelecer firmemente seu fundamento, essa prova finca os pés na experiência e, assim, parece distinguir-se da prova ontológica, que confia inteiramente em meros conceitos puros *a priori*. A prova cosmológica só se serve dessa experiência, contudo, para dar um único passo, qual seja, em direção à existência de um ser necessário em geral. Quanto a quais são as propriedades deste, isto é algo que a demonstração empírica não pode ensinar, e nisso a razão se distancia inteiramente dela para, por detrás de meros conceitos, investigar o que, de fato, um ser absolutamente necessário deveria ter por propriedades, i.e., qual a coisa que, dentre todas as coisas possíveis, contém em si as condições requeridas (*requisita*) para uma necessidade absoluta. Ela acredita, então, encontrar esses requisitos única e exclusivamente no conceito de um ser realíssimo, e infere, em seguida, que ele é o ser absolutamente necessário. É claro, contudo, que aí se pressupõe que o conceito de um ser de suprema realidade satisfaz inteiramente ao conceito da necessidade absoluta na existência, i.e., que esta última se infere a partir daquela; uma proposição que era afirmada pelo argumento ontológico, o qual, portanto, ainda que se quisesse evitá-lo, é assumido e tomado como fundamento na prova cosmológica.<sup>211</sup> Pois a necessidade absoluta é uma existência a partir de meros conceitos. Se eu digo, então, que o conceito do *entis realissimi* é tal conceito, e o único, de fato, que se conforma e adequa à existência necessária, tenho de admitir também que esta última poderia ser dele inferida. Logo, é apenas a prova ontológica a partir de meros conceitos que, de fato, contém toda a força de prova na assim chamada prova cosmológica; e a suposta experiência é inteiramente supérflua, voltada apenas, talvez, a conduzir-nos ao conceito da necessidade absoluta, mas não a estabelecer esta última em alguma coisa determinada. Pois tão logo tenhamos isto como propósito, temos de abandonar de pronto toda experiência, e buscar entre os conceitos puros aquele que possa conter as condições de possibilidade de um ser absolutamente necessário. Se desse modo, porém, só é compreendida a possibilidade de tal ser, também a sua existência é estabelecida; pois isso quer dizer apenas que há um, dentre todos os possíveis, que traz consigo uma necessidade absoluta, i.e., esse ser existe de maneira absolutamente necessária. (KANT, 2015 [1787], p. 470-1, B634-6)

<sup>211</sup> Substituí a expressão “ontológica” por “cosmológica” por acreditar que se trate de um erro de tradução. No original, Kant se refere ao argumento ontológico como fundamento na “*prova cosmológica*” (*kosmologischen Beweise*), e não na ontológica, o que não faria muito sentido.

O argumento, extraordinariamente claro, mostra como a única função da experiência, na prova cosmológica, é a de *apontar* para uma *necessidade absoluta* que, na experiência em questão, qualquer que seja o existente tomado como *nela dado*, deve ser tomado como não possuindo as notas características da existência absolutamente necessária. O que a prova cosmológica constata, em resumo, é a *insuficiência* da existência contingente, de um lado, e a *necessidade* de uma existência absolutamente necessária, de outro.

O restante do argumento, como vimos de maneira exaustiva no primeiro capítulo, consiste em argumentar que tudo aquilo que pode ser pensado em conexão causal com o contingente deve, por sua vez, ser considerado *também* como contingente. Desse modo, a alternativa que nos restaria seria situar o conceito buscado – i.e., aquele que possui todos os predicados pensados na coisa que deveria possuir uma existência absolutamente necessária – *fora* da série contingente de condições. Como, porém, existe um e apenas um conceito possível que satisfaria a demanda de uma existência absolutamente necessária, não é difícil entender por qual razão o *ser realíssimo* da prova ontológica e o *ser necessário* exigido pela prova cosmológica são, na verdade, um único e mesmo ser:

Se é correta a proposição “todo ser absolutamente necessário é ao mesmo tempo o ser realíssimo” (o *nervus probandis* da prova cosmológica), então ela tem de poder ser invertida, como todo juízo afirmativo, ao menos *per accidens*: “alguns seres realíssimos são ao mesmo tempo seres absolutamente necessários”. Agora, um *ens realissimum* não é distinto de um outro em nenhum ponto, e aquilo que vale para *alguns*, contidos sob esse conceito, vale também para *todos*. Portanto, eu também poderei (neste caso) invertê-lo *de modo absoluto*, i.e., “todo ser realíssimo é um ser necessário”. Agora, como esta proposição é determinada tão somente *a priori*, a partir de seus conceitos, o mero conceito do ser realíssimo tem de possuir também a necessidade absoluta do mesmo, que é exatamente o que afirmava a prova ontológica, e que a cosmológica, mesmo tomando-o por fundamento de suas inferências (ainda que sub-repticiamente), não queria reconhecer. (KANT, 2015 [1787], p. 471, B636-7)

Ou seja, como o “ser realíssimo” do argumento ontológico é apenas um, e todo ser cuja existência seja absolutamente necessária é, necessariamente, o ser realíssimo, segue-se que é indiferente para o argumento afirmar que “pelo menos um ser realíssimo existe de maneira absolutamente necessária”, ou que “todos os seres realíssimos existem de maneira absolutamente necessária”, já que, no caso do ser realíssimo, *não há pluralidade*. Como só haveria um, esse único ser constitui o *todo* de sua classe.

Isso, todavia, implica na impossibilidade de tratarmos a prova cosmológica como uma prova *diferente* da ontológica. Kant chega, inclusive, a alegar que a prova cosmológica é, na verdade, uma prova ontológica *disfarçada* (B657). Não obstante, Kant compreende as razões que motivaram os filósofos a nela investir:

O artifício da prova cosmológica visa tão somente a evitar a prova da existência de um ser necessário por meio de meros conceitos *a priori*, prova esta que tinha de ser conduzida ontologicamente, mas nós nos sentimos inteiramente incapazes disso. Com esse propósito nós inferimos de uma existência real posta por fundamento (uma experiência em geral), tão bem quanto seja possível, alguma condição absolutamente necessária da mesma. Nós não precisamos assim explicar a sua possibilidade. Pois se está provado que ela existe, a pergunta por sua possibilidade é inteiramente desnecessária. Agora, se quisermos determinar mais precisamente esse ser necessário, no que diz respeito à sua constituição, então não buscamos aquilo que é suficientemente para, a partir de seu conceito, compreender a necessidade da existência; pois, se fôssemos capazes disso, não precisaríamos de uma pressuposição empírica; não, nós buscamos apenas a condição negativa (*conditio sine qua non*) sem a qual nenhum ser seria absolutamente necessário. (KANT, 2015 [1787], p. 472-3, B638-9)

Ou seja, a “vantagem” da prova cosmológica é, ao mesmo tempo, sua condição limitante. A mesma existência empírica, *condicionada*, que, de um lado, fornece uma base sólida para o raciocínio cosmológico é, por outro, aquilo que limita o alcance da força explicativa da condição *buscada* para ele, isto é, o *in*-condicionado. Se, por um lado, partir de um empiricamente condicionado, efetivamente existente, nos livra de ter que provar a *possibilidade* do “absolutamente necessário” – já que a existência do condicionado seria, em tese, *suficiente* para estabelecer também a da série de condições que o condiciona (e, portanto, também a do incondicionado junto dela), de modo que a pergunta pela sua possibilidade seria sem sentido –, por outro, faz com que a única função do condicionado seja *apontar* o tipo de existência que encerraria a busca por condições: uma que fosse não condicionalmente, ou, como Leibniz diria, *hipoteticamente* necessária, mas sim uma que fosse absolutamente necessária.

Assim, se a prova cosmológica se restringisse apenas à marca característica que a diferencia da ontológica, a saber, o empiricamente condicionado que é tomado como ponto de partida, então essa mesma prova teria que gravitar em torno desse condicionado mesmo: o incondicionado, aqui, tem uma função *negativa*, já que ele só é pensado *por meio* de tal prova como contraponto à condicionalidade do condicionado; já a questão sobre como seria sua constituição interna, i.e., *como* ele poderia ser absolutamente necessário, permanece completamente indeterminada pela prova cosmológica apenas. Essa prova, como venho argumentando, devido à *insuficiência* de seu poder explicativo isolado, acaba recorrendo, para suprir essa insuficiência mesma (por mais que não queira admitir) à prova ontológica.

Ora, isto daria certo em todos os outros tipos de inferência, indo de uma dada consequência ao seu fundamento; ocorre aqui, infelizmente, que a condição exigida para a necessidade absoluta só pode ser encontrada em um único ser, o qual, portanto, teria de conter em seu conceito tudo o que é necessário para a necessidade absoluta e, por conseguinte, tornaria possível uma inferência *a priori* da mesma; i.e., eu também teria de poder inferir, inversamente, que a coisa a que pertence esse conceito (da realidade suprema) é a absolutamente necessária; e se não puder inferi-lo (o que devo



admitir, se quero evitar a prova ontológica), então terei fracassado também em meu novo caminho, e me encontrarei novamente onde havia começado. (KANT, 2015 [1787], p. 473, B639)

Assim, se considerarmos que a prova cosmológica é válida, então ela é completamente irrelevante, já que sua validade implica na validade da prova ontológica, superior à ela. Por outro lado, se, diante da acusação de que a prova ontológica é falaciosa, recorrêssemos à prova cosmológica como aquela que seria capaz de atender à nossa exigência, i.e., provar a existência de Deus, e, com ela, quiséssemos evitar qualquer recurso à primeira, sob pena de nos contradizermos, ocorreria que, ainda assim, *fracassaríamos*, já que a prova cosmológica, sem ser complementada pela ontológica, é insuficiente para *estabelecer* algum existente como aquele que contém a marca da existência absolutamente necessária. Entretanto, como já vimos, a prova ontológica, apesar de fornecer o conceito daquilo que satisfaria a exigência de razão suficiente, não pode determinar nada à respeito do modo como ele poderia ser considerado “existente” fora da ideia que dele temos:

O conceito do ser supremo resolve bem todas as questões *a priori* que podem ser levantadas com relação às determinações internas de uma coisa, e é também por isso um ideal sem igual, já que o conceito universal o distingue como um indivíduo entre todas as coisas possíveis. Mas ele não resolve em nada a questão relativa à sua própria existência, que era, em todo caso, a única de que se tratava aqui; e àquele que admitiu a existência de um ser necessário, e queria apenas saber qual, dentre todas as coisas, teria de ser considerada como tal, não se poderia responder: “Este aqui é o ser necessário”. (KANT, 2015 [1787], p. 473, B639-40)

Assim, a principal diferença entre os argumentos cosmológico e ontológico é o ponto de partida. O argumento cosmológico parte do *pressuposto* de que, se algo existe, então algo existe necessariamente (B632-3). Qualquer experiência, por mais indeterminada que seja, *enquanto experiência*, é tomada por contingente – ou condicionada. A contingencialidade da experiência, no entanto, não é suficiente para estabelecermos a necessidade de um incondicionado. Para isso, como é indicado em B631, temos que acrescentar ao condicionado a “necessidade de nossa razão de supor algo necessário”, de modo a “satisfazer tal *exigência*”. Essa exigência, como venho argumentando ao longo de todo este trabalho, é o PRS, de modo que o argumento ontológico pode ser visto como o ápice de toda e qualquer investigação por ele motivada.<sup>212</sup>

<sup>212</sup> Em nota a B633, Kant afirma que a “suposta lei transcendental” da qual derivamos o ser absolutamente necessário, via argumento cosmológico, é a *regra da causalidade*, que afirma que, na busca pelas causas, temos que percorrer a inteira série das condições subordinadas até encontrar a condição-incondicionada. Entretanto, como mostrei, a lei que comanda a busca pelo incondicionado não é a regra da causalidade, presente na segunda analogia da experiência, mas o princípio supremo da razão pura – ou melhor, o PRS. Desse modo, é óbvio que não poderíamos começar pelo argumento ontológico, já que ele é o resultado da análise da insuficiência do contingente quando buscamos o incondicionado. Porém, para buscarmos o incondicionado, não basta a regra

### 3.1.3.2 O significado da rejeição do argumento ontológico

A título de conclusão, incluo esta subseção apenas para pôr em evidência algo que, talvez, não tenha ficado suficientemente claro na subseção anterior. Como vimos, é permitida à razão *supor* a existência de um ser autossuficiente, absolutamente necessário, para dar unidade a seus fundamentos explicativos. Mas não, segundo Kant, afirmar que tal ser *existe necessariamente*, já que esse não é o caráter de uma mera hipótese que deve ser pensada como condição de possibilidade da unidade dos fundamentos explicativos, mas sim uma *certeza* a respeito de algo que não nos é dado de modo algum. Esse deslize ocorre, de acordo com Kant, por que o conhecimento daquilo que tomamos como *absolutamente necessário* tem de trazer consigo uma *necessidade absoluta* (B640):

Todo o problema do ideal transcendental resume-se em: ou encontrar um conceito para a necessidade absoluta, ou encontrar a necessidade absoluta para o conceito de alguma coisa. Caso se possa um dos dois, pode-se o outro; pois a razão só conhece como absolutamente necessário aquilo que é necessário a partir de seu próprio conceito. (KANT, 2015 [1787], p. 473, B640)

Com efeito, como argumentei, se pudéssemos, a partir da insuficiência do contingente, tomar não apenas o *conceito* de algo absolutamente necessário como dado, mas também sua *existência*, então poderíamos também derivá-la do conceito que contém uma necessidade absoluta – isso porque, convencidos da existência absolutamente necessária desse ser, precisaríamos apenas do conceito do qual sua existência deriva com necessidade absoluta. Assim, se não pudermos determinar tal ser com relação à existência, mas apenas *supô-la*, é óbvio que a rejeição do argumento ontológico implica na rejeição do cosmológico, assim como a rejeição deste implica na daquele.

Grier comenta, se referindo a Allen Wood<sup>213</sup>, que o argumento ontológico não é uma premissa oculta no argumento cosmológico. A questão é mais complexa: um argumento depende intimamente do outro. Se aceitamos que o argumento cosmológico é válido, não podemos negar a validade do argumento ontológico, e vice-versa. Na filosofia de Leibniz, por exemplo, o fato do argumento ontológico ser válido só fortalece o argumento cosmológico. A estratégia kantiana, portanto, consiste em que, ao enfraquecer o argumento ontológico, enfraquecemos, por consequência, também o cosmológico.

---

de causalidade: temos que a ela acrescentar, *inteticamente*, por meio da razão, o incondicionado, convertendo-a no PRS.

<sup>213</sup> A obra de Wood ao qual Grier se refere é *A teologia racional de Kant [Kant's Rational Theology]* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1978), p. 127.

Assim, podemos passar para a parte final do terceiro capítulo desta dissertação. Nele, ao tratar do conceito de *existência* na filosofia crítica de Kant, poderemos compreender qual a função dela para nossa razão e, portanto, para a determinação do *status* nomológico do PRS.

### 3.2 O CONCEITO DE “EXISTÊNCIA” NA FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT

Após as extensas análises feitas no subcapítulo anterior, percebemos a importância de determinarmos de maneira mais precisa o conceito de *existência*. No caminho percorrido até aqui, vimos como o PRS se constitui como um princípio que aponta para um *incondicionado*, e como tal princípio, no que concerne à dedução transcendental de sua validade objetiva, depende inalienavelmente da validade da prova ontológica da existência de Deus.

Essa prova, no entanto, recorre a um expediente não autorizado por Kant: o caráter *predicativo* da existência. Com efeito, se considerássemos a existência como um predicado que pertence, como uma determinação, ao conceito completo de uma coisa, incorreríamos em vários problemas. Alguns deles, apenas para refrescar a memória, seriam estes: i) se a existência fosse um predicado, e a possibilidade completa de determinada coisa envolve todos os seus predicados, então todo possível seria, automaticamente, *necessário*, e tudo aquilo que não fosse necessário seria, por definição, impossível, já que não conteria a existência como predicado; ii) por outro lado, se a existência fosse, de algum modo, *acrescentada*, ela não poderia, sob hipótese alguma, ser um predicado, já que isso implicaria no fato de que aquilo que contemplamos como *possível* nunca poderia ter um existente como correlato, já que o segundo conteria sempre *um predicado a mais* do que aquilo que foi concebido como “possível”. Assim, segundo esse raciocínio, aquilo que concebemos como “possível” nunca existiria, de modo que o simples fato de concebê-lo como possível implicaria uma manifesta contradição.

A solução desse problema para Kant, no período pré-crítico, como vimos, foi *manter* o esquema que garante a realidade modal do possível; ou seja, o “possível” não é algo que *deriva* da limitação de nossa subjetividade, mas uma modalidade real, independente da subjetividade humana e que faz parte do entendimento divino, *atributo seu* fundado em *sua própria existência*.

Para manter esse esquema e, ao mesmo tempo, fornecer uma prova da existência desse “primeiro fundamento real”, Kant altera o esquema da prova ontológica clássica, já que, dada a manutenção da *possibilidade* como uma modalidade real e intermediária entre o necessário e o impossível, tal prova não pode mais ser considerada válida. Com efeito, essa inversão recorre a uma análise do próprio conceito de “possibilidade”, por meio da qual Kant, distinguindo entre

*possibilidade formal e possibilidade material*, mostra como o possível formal, i.e., os *conceitos*, só são possíveis na medida em que sua possibilidade esteja fundada em *algo existente*, algo esse que, por se inserir no quadro metafísico em questão como fundamento de abertura dos possíveis, deve ser considerado como *condição de possibilidade da própria possibilidade*.

A partir dessa distinção, Kant consegue manter a possibilidade (formal) como uma modalidade real, intermediária entre o necessário e o impossível, uma vez que todas estariam, segundo o filósofo, fundadas em algo efetivamente existente atuando como sua condição de possibilidade. Com efeito, o argumento prossegue investigando *que tipo* de existente poderia exercer o papel de primeiro fundamento real. Uma vez que a existência não seria, de forma alguma, um predicado, sua supressão não poderia implicar contradição. Há, porém, um raciocínio que, de acordo com Kant, poderia nos fornecer um indício do tipo de existência que estaria vinculada a esse primeiro fundamento real.

Lembremos, pois, da diferença entre o contingente em *sentido formal* e o contingente em *sentido real*. No sentido formal, “contingente” é aquele predicado que pode ser suprimido do sujeito sem contradição – ou a ele acrescentado sem que se incorra nesse resultado. É por essa razão que a supressão da existência de um sujeito qualquer não pode implicar *contradição*, uma vez que ela só ocorre na relação entre sujeito e predicado em juízos ou proposições.<sup>214</sup> Por outro lado, quando nos referimos ao sentido *real* do contingente, não é à relação do sujeito com seus predicados *num juízo* que nos referimos, mas sim à possibilidade de que determinado existente *não exista*. Assim, todo existente, cuja supressão da existência não implique na impossibilidade do possível em geral, deve ser considerado como *contingente* em sentido real. Por outro lado, aquele existente cuja supressão da existência implicaria na impossibilidade do possível em geral deve, portanto, ser considerado não como contingente, mas sim como *necessário*.

Com efeito, esse ser cuja existência figuraria como condição de possibilidade da própria possibilidade deve, portanto, ter uma *existência absolutamente necessária*. Restaria apenas, segundo o argumento kantiano, determinar se essa existência seria uma pluralidade ou uma unidade, se ela seria uma existência inteligente (uma mente) ou uma necessidade cega, etc. Esses detalhes não são relevantes para o quadro geral. O que nos interessa é o fato de que o argumento ontológico clássico é invertido: todos os possíveis formais, inclusive a possibilidade de Deus, *estão fundados na sua existência*. Podemos, portanto, nos perguntar: que conceito, i.e., *possibilidade formal*, temos de Deus? Seria um diferente de sua *existência necessária*? Se

---

<sup>214</sup> Essa também é a razão pela qual não podemos considerar as *próprias coisas* como contraditórias, mas apenas juízos ou proposições que visem a elas se referir.

sim, como podemos dizer que esse conceito é *seu conceito*? Não seria essa uma diferença que só é por meio de nosso pensamento humano, finito e limitado? Seria ela uma diferença *em Deus*? Se suas possibilidades formal e material são uma e a mesma coisa, isso não compromete a *realidade* dos possíveis? Como distinguir o *possível* do *existente* se, em seu próprio fundamento, essa diferença parece não existir? Por que no caso de Deus a existência *não pode* ser suprimida? Isso não significa abrir uma exceção ao caso de Deus, de maneira semelhante àquela feita por Leibniz?

Essas questões todas, como vimos, foram, em um momento ou outro, levantadas no subcapítulo anterior. Como veremos, daqui em diante até o final desta dissertação, o único modo de resolver esses dilemas é, de fato, *deslocando* o fundamento dos possíveis para uma mente, como queriam Leibniz e Kant no período pré-crítico. Essa mente, porém, não pode ser a mente divina. Ela tem que ser, de uma maneira um tanto quanto spinozista, a mente humana. O raciocínio kantiano que reabilita esse argumento, porém, inviabiliza o restante da argumentação spinozista, uma vez que não é apenas o *possível* que é realocado, como modalidade, na mente humana, mas todas as demais modalidades, entre elas a da *existência*. Portanto, para compreendermos de que forma Kant determina o *status* nomológico do PRS em sua filosofia crítica, devemos compreender como a prova ontológica é inviabilizada, em todas as suas versões, por meio do “giro copernicano” efetuado na *Crítica da razão pura*.

### 3.2.1 A concepção de “existência” a partir do giro copernicano da *Crítica da razão pura*

O *giro copernicano* efetuado por Kant pode, em linhas gerais, ser descrito como uma *inversão do método*. Se filósofos como Anselmo, Descartes, Hobbes, Leibniz, Spinoza, e até mesmo o próprio Kant no período pré-crítico buscavam uma espécie de “conhecimento metafísico”, i.e., algo que pudesse fornecer um conhecimento *a priori* seguro sobre aquilo que estaria para além da experiência possível, o giro de perspectiva levado a cabo na *Crítica da razão pura* desautoriza justamente esse tipo de “conhecimento”.

O raciocínio kantiano no período crítico, ao invés de se lançar ingenuamente em discussões que parecem não produzir nada além de contradições e aporias, se pergunta, antes, o que *torna possível* o conhecimento propriamente dito. Portanto, se até então se buscava uma espécie de “conhecimento metafísico” sem estabelecer *sua possibilidade*, a partir da *Crítica da razão pura* o que devemos investigar são as condições de possibilidade do próprio conhecimento em geral. Tais condições, no entanto, não podem ser de origem empírica. Se fossem, inviabilizariam a empreitada antes mesmo dela começar. Logo, como as condições de

possibilidade do conhecimento devem ter sua *origem e justificação* inteiramente *a priori*, poderíamos considerar que a inversão do método constitui uma espécie de “metafísica do conhecimento”.

Essa metafísica do conhecimento, longe de pretender estabelecer algo sobre a própria realidade, buscaria antes *determinar* de maneira mais precisa o alcance e os limites de nossas faculdades cognitivas, já que é por meio delas que *conhecemos* as coisas.

Analisando, portanto, o *modo* como nós conhecemos as coisas, poderíamos, com efeito, determinar e especificar não só as “formas puras” que nos permitem conhecer, mas também determinar o lugar preciso de cada uma delas dentro do sistema visado pela razão.

Dentre essas formas puras estão aquelas pertencentes ao *entendimento* e que, como vimos no segundo capítulo, podem ser chamadas de “categorias”. Estas, por sua vez, podem ser divididas em duas classes: as categorias *predicativas* e as *não-predicativas*. Dentre as predicativas contamos três subclasses: as de *quantidade*, *qualidade* e *relação*. Sob tais rubricas encontram-se as categorias de unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, subsistência, causalidade e, por fim, comunidade. A marca característica dessas nove categorias é o fato de que todas elas se relacionam com o conceito-sujeito pela *via predicativa*. Em outras palavras, todas se referem à *determinação completa dos predicados* pertencentes a um conceito. Elas, por outro lado, não determinam de modo algum se o *objeto* adequado a tal conceito seria ou não possível; também não determinam se, caso possível, ele existe ou não; e, caso exista, se sua existência seria necessária ou contingente. Esse papel, como veremos, diz respeito à quarta subclasse da tábua das categorias: a *modalidade*. Nela contamos três categorias: i) possibilidade-impossibilidade, ii) existência-inexistência; iii) necessidade-contingência.

Essas categorias, como veremos, não têm função predicativa, i.e., elas não acrescentam *absolutamente nada* ao conceito completo de determinada coisa. O que elas fazem é diferente: elas determinam o modo pelo qual nossas faculdades cognitivas se relacionam com determinado objeto. Desse modo, categorias como “possível”, “impossível”, “existente”, “inexistente”, “necessário” e “contingente” não seriam atributos das próprias coisas, mas sim conceitos que usamos para interpretar e alocar, no sistema visado pela razão, aquilo que se relaciona com nossas faculdades cognitivas.

Feita, por fim, essa introdução, podemos passar à análise das categorias de modalidade enquanto *postulados do pensamento empírico em geral*. Essa análise, como veremos, nos permitirá não apenas a compreensão do caráter não-predicativo das categorias de modalidade, como também a própria tese kantiana sobre a *existência*.

### 3.2.1.1 Os postulados do pensamento empírico em geral

Os postulados do pensamento empírico em geral são *postulados* porque, por definição, são o meio pelo qual concebemos *de que modo* determinado objeto se relaciona com nossas faculdades cognitivas. Eles não são, portanto, *resultados*, mas antes o conjunto completo dos conceitos sob os quais qualquer relação entre nossas faculdades cognitivas e objetos deve ser subsumida. Em B265-6, Kant define os postulados da seguinte maneira:

- 1) O que concorda com as condições formais da experiência (conforme à intuição e aos conceitos) é *possível*.
- 2) O que se concatena com as condições materiais da experiência (da sensação) é *real*.
- 3) Aquilo cuja concatenação com o real é determinada segundo condições universais da experiência é *necessário* (existe necessariamente). (KANT, 2015 [1787], p. 226, B265-6)

Você já deve ter percebido que o postulado que diz respeito à *existência* é o segundo. Porém, como são vários os elementos interessantes nessa passagem, vamos por partes.

Em primeiro lugar, temos que tomar cuidado com o postulado que diz respeito à *possibilidade*, já que há uma diferença entre a possibilidade de um conceito e a possibilidade *do objeto* desse conceito. Notemos que o primeiro postulado indica que *possível* é aquilo que concorda com as condições formais da experiência. Essas, porém, pelo menos no que diz respeito ao *nosso* modo de conhecer, são duas: as condições da intuição, de um lado, e as do pensamento, de outro.

Começemos pela última. No que diz respeito aos conceitos, *possível* é aquele conceito cuja possibilidade completa está em acordo com o princípio de contradição, de um lado, e com as outras nove categorias predicativas de outro. Por que isso? A razão disso é que, como vimos, a marca característica de uma possibilidade qualquer, no que tange ao seu aspecto formal, é a *concordância* com o princípio de contradição. Ele, porém, é apenas *condição negativa* da verdade. Logo, para a *determinação completa* do conceito precisamos, também, das determinações positivas (i.e., predicativas) do conceito, e é nesse ponto que entram as outras nove categorias mencionadas.

Isso tudo, porém, constitui apenas a condição formal da experiência no que diz respeito ao pensamento. Outro aspecto importante a se considerar é o fato de que os postulados em questão são postulados do pensamento *empírico*, de modo que a possibilidade com que devemos lidar é aquela que diz respeito ao *conhecimento*, i.e., a possibilidade *do objeto*. Para estabelecer a possibilidade deste, entretanto, devemos estabelecer também as condições formais da intuição. Como a nossa intuição (humana) é espaço-temporalizada, as condições formais de

nossa intuição são as formas puras do *espaço* e do *tempo*. Logo, “possível” é aquele objeto que satisfaz duas condições: i) seu conceito é *completamente determinado* e não possui nenhuma contradição interna; ii) o objeto conforme a esse conceito é possível como um objeto espaço-temporalizado, ou seja, como *fenômeno*.

Assim, uma vez estabelecida não só a possibilidade do conceito, mas do *objeto* a ele conforme, podemos nos perguntar: o objeto de tal conceito, *que tomamos como um objeto possível na experiência*, existe ou não? A resposta dessa questão é simples: se algo conforme ao conceito afetar nossa intuição, podemos considerar que o objeto é *dado* a nós como fenômeno; portanto, como *existente*. Com efeito, é fácil, dentro do esquema crítico, determinar o critério para aferir a existência de algo. De acordo com Kant, “aquilo, pois, que na intuição empírica corresponde à sensação, é a realidade (*realitas phaenomenon*); aquilo que corresponde à falta de sensação é a negação = 0” (KANT, 2015 [1787], p. 193, B209). Ou seja, o existente é sempre o *real da sensação*, i.e., é aquilo que consideramos como “fundamento real” ou a “coisa em si” por trás do fenômeno. Caso não possamos conectar um conceito a uma intuição, não podemos afirmar a *existência* do objeto conforme ao conceito que concebemos, de modo que ele permanece sendo um *objeto meramente possível*.

Por fim, podemos também nos perguntar sobre o modo da existência desse objeto: ele existe *contingentemente* ou *necessariamente*? Essa pergunta decorre do terceiro postulado que, novamente, deve ser interpretado de acordo com sua função na síntese do conhecimento empírico. Temos aqui também várias nuances implícitas que devem ser consideradas com mais atenção. Em primeiro lugar, notemos que Kant afirma que *necessário* é aquilo que se concatena com as leis universais da experiência. Poderíamos, com efeito, dizer que é em virtude da segunda lei da termodinâmica que a entropia de um sistema qualquer tende sempre a aumentar, de modo que, *dada* a segunda lei da termodinâmica, *segue-se necessariamente* o aumento da entropia de um sistema qualquer. O que temos aqui, portanto, é uma necessidade hipotética, semelhante àquela que Leibniz atribuiu ao âmbito físico, e que Kant aqui considera como postulado do conhecimento empírico em geral. A marca característica do terceiro postulado é, portanto, a necessária concordância do particular com as leis empíricas universais, quaisquer que sejam elas.<sup>215</sup>

Assim, de maneira análoga, “contingente” seria aquilo que, supostamente, não teria uma relação necessária com determinada lei da natureza. Como, porém, a natureza seria o conjunto

---

<sup>215</sup> Caso uma lei seja reformulada, como ocorreu com as leis da gravitação universal no início do século XX, o que muda nela são os detalhes da relação, não o esquema geral. Se, portanto, uma lei for reformulada para englobar casos que antes ela não abarcava, todos os casos particulares sob a *nova lei* devem necessariamente concordar com essa lei, de modo que, de novo, aplicamos o terceiro postulado.



completo das leis que a regulam, é apenas por ignorarmos o todo da natureza e o conjunto completo de suas suas leis que poderíamos tomar algo como “contingente” nesse sentido. Logo, todo existente, enquanto fenômeno, seria *determinado* por uma necessidade hipotética.

Percebamos, porém, que a necessidade hipotética é, também, o *meio-termo* entre a contingência, de um lado, e a necessidade (absoluta), de outro. Consideremos, pois, de que outra maneira poderíamos pensar um existente qualquer como necessário ou contingente.

Poderíamos pensar que o contingente é aquele existente cuja supressão não implicaria contradição. Assim, por mais que uma lei qualquer, por exemplo a lei da gravidade, determine que um objeto com massa e densidade específicas tenda, com determinada velocidade e direção, ao centro da Terra, é indiferente para essa lei que esse objeto seja uma bola vermelha ou azul. A única condição exigida pela lei é que ambos os objetos, cujas massa e densidade são idênticas, se comportem de forma idêntica com relação à aceleração da gravidade desse caso específico.

Vemos assim que, qualquer que seja o objeto dado a nós na sensação, nada nele indica uma *necessidade absoluta*, de modo que tudo aquilo que a nós se dá na intuição, como fenômeno, deve ser considerado como *contingente*. Isso se conforma, inclusive, com a tese de que toda necessidade do mundo fenomênico é, no máximo, *hipotética*. Lembremos que, segundo Leibniz, a determinação não é incompatível com a contingência. Uma série infinita pode ser contingente mesmo que cada um dos membros seja vinculado aos demais por uma necessidade hipotética.

Vemos, portanto, que as categorias de modalidade não servem para determinar o conceito com relação aos *seus predicados*, mas sim com relação às nossas faculdades cognitivas. De acordo com Kant,

As categorias da modalidade têm a peculiaridade de não aumentar sequer minimamente, como determinação do objeto, o conceito a que são acrescentadas como predicados; elas apenas exprimem a sua relação às faculdades de conhecimento. Se o conceito de uma coisa já é inteiramente completo, eu posso todavia perguntar ainda, acerca desse objeto, se ele é apenas possível ou também real, e, sendo este último o caso, se ele é ainda necessário. Através disso não são pensadas outras determinações no próprio objeto, mas apenas se pergunta como ele (juntamente com todas as suas determinações) se comporta com relação ao entendimento e seu uso empírico, à faculdade empírica de julgar e à razão (em sua aplicação à experiência). (KANT, 2015 [1787], p. 226, B266)

Assim, podemos considerar que, se as categorias de modalidade não se comportam como funções de determinação predicativa de um conceito, mas antes determinam a relação do objeto com nossas faculdades cognitivas, podemos também concluir que a *existência*, sendo uma dessas categorias, deve se comportar de forma semelhante. Analisemos, pois, de forma

mais pormenorizada, esse caráter não-predicativo das categorias de modalidade para, depois, passar à análise da categoria de *existência* propriamente dita.

### 3.2.1.2 Do caráter não-predicativo das categorias de modalidade

Como vimos, a marca distintiva das categorias de modalidade, em contraposição às de quantidade, qualidade e relação, diz respeito ao seu caráter *não-predicativo*. Por outro lado, todas as doze categorias são, por definição, condição de possibilidade do conhecimento. Cada categoria, quando esquematizada, se converte num *princípio do entendimento*, princípio para o qual poderíamos, em todos os doze casos, fornecer uma dedução transcendental semelhante àquela efetuada para o princípio de causalidade. Assim, temos o direito de perguntar: se as categorias de modalidade não determinam nada com relação ao objeto, i.e., não dizem nada sobre ele, de que forma podemos dizer que elas são *sintéticas*? Em outras palavras, de que maneira as categorias de modalidade são condição de possibilidade do *conhecimento*?

Com efeito, devido ao fato das categorias de modalidade não dizerem respeito ao objeto, mas sim às possíveis relações que ele pode estabelecer com nossas faculdades cognitivas, não podemos afirmar que elas sejam condição de possibilidade do conhecimento *de objetos*, mas antes da própria relação epistêmica que envolve, de um lado, o objeto, e de outro o *sujeito do conhecimento*. Como o ponto de partida da análise crítica é a subjetividade em geral (transcendental), o que é dado *a priori* é, com razão, o sujeito epistêmico (com suas intuições, conceitos e ideias), e o objeto é, também *a priori*, dado como um “objeto transcendental”, i.e., como um objeto *pressuposto*, que, ao contrapor-se ao primeiro (o sujeito), põe-se numa relação *objetiva* com ele – além de, claro, também contribuir para a determinação da subjetividade do sujeito.

Como toda relação de conhecimento é, por definição, uma relação do sujeito com um ou mais objetos, determinar os possíveis *modos* dessa relação se mostra imprescindível. Nesse caso, porém, como não se trataria de uma determinação *do objeto*, não podemos chamar esse conhecimento de *sintético-objetivo*; o que está em questão nessa relação é a determinação do modo como esse objeto *se relaciona* com nossas faculdades, de modo que a relação é antes *sintético-subjetiva*. A respeito disso, Kant diz que

Os princípios da modalidade, no entanto, não são sintético-objetivos, pois os predicados da possibilidade, realidade e necessidade não aumentam em nada o conceito de que são afirmados, como se acrescentassem algo à representação do objeto. Como são sempre sintéticos, contudo, eles somente o são subjetivamente, i.e., eles acrescentam ao conceito de uma coisa (real), da qual de resto nada dizem, o poder

cognitivo de onde se origina e onde tem sua sede: de tal modo que, se ele está apenas no entendimento, em conexão com as condições formais da experiência, seu objeto se denomina possível; se está concatenado com a percepção e, através do entendimento, é por ela determinado, o objeto é real; se é determinado pela concatenação das percepções segundo conceitos, o objeto é denominado necessário. Os princípios de modalidade não dizem mais de um conceito, portanto, do que a ação da faculdade de conhecer através do qual ele é engendrado. (KANT, 2015 [1787], p. 238, B286-7)

Ou seja, por mais que as categorias de modalidade, assim como os três postulados que figuram como *seus princípios*, não determinem nada a respeito do *conhecimento* dos objetos, elas determinam o modo pelo qual o objeto visado se conecta com nossas faculdades. Se é um objeto meramente possível, ele é objeto do entendimento; se, além de possível, ele é também real, ele é, além de objeto do entendimento, *também* objeto da percepção. Se, além disso, ele estiver vinculado a uma necessidade hipotética proveniente de leis fundadas em conceitos, então ele é um objeto que, além de possível e real, possui também certa necessidade. O caráter não-predicativo das categorias de modalidade, portanto, consiste no fato de que elas não aumentam em nada o conceito de determinada coisa, mas apenas indicam, em geral, o modo como ela é ligada a um poder cognitivo (KANT, 2015 [1787], p. 238, B287).

Com efeito, isso nos dá uma pista da tese que Kant elabora, a partir da *Crítica da razão pura*, sobre a função do conceito de existência. Na síntese do conhecimento são efetuados dois tipos de juízos: juízos que põem o conceito-sujeito em relação a determinado conjunto de conceitos-predicado, e juízos que põem o *objeto do conceito* em relação com as nossas faculdades cognitivas. Os primeiros são os juízos de quantidade, qualidade e relação, enquanto os segundos são os juízos de modalidade. Assim, tomemos um juízo qualquer, por exemplo, “Kant é um filósofo descolado”. O conceito-sujeito “Kant”, por meio da categoria relacional de *substância*, está subordinado *conceitualmente* ao conceito-predicado “ser um filósofo descolado”. Em contrapartida, isso não denota um conhecimento, já que não estamos falando que *algo existente* é Kant e, também, um filósofo descolado. Para isso, a conexão funciona de maneira inversa: é o conceito-predicado “ser um filósofo descolado” que se subordina *representacionalmente* a algo via conceito-sujeito “Kant”. Assim, para que “Kant é um filósofo descolado” seja um *conhecimento*, precisamos instanciar os predicados pensados por meio do conceito-sujeito “Kant” a algo *realmente existente* fora do conceito em questão.<sup>216</sup>

<sup>216</sup> Cf. ALTMANN, 2007, p. 18. Na página 24, a comentadora afirma que um juízo só pode ser *assertórico* (i.e., verdadeiro) se pretender que a ligação do conceito-sujeito com o conceito-predicado seja efetiva em *uma coisa*. Em outro artigo Altmann afirma, de maneira semelhante, que “um conceito qualquer funciona como predicado na medida em que é pensado como relacionado com objetos *via* um outro conceito usado como sujeito” (ALTMANN, 2005, p. 149). Poderíamos, de forma mais precisa, dizer que a *verdade* de um juízo que põe um predicado junto com o sujeito só é o caso se a realidade de tal predicado se der *via* conceito-sujeito *numa coisa*.

É por isso que se diz que a função da *modalidade* é considerar o resultado da cópula feita pelas outras três classes conceituais (quantidade, qualidade e relação) e determinar qual o *valor* dela com relação ao pensamento em geral (cf. ALTMANN, 2007, p. 20). Devemos, segundo a comentadora, “[...] lembrar que todo juízo envolve uma cópula não apenas pela sua pretensão de referir-se a objetos dados. A necessidade da cópula já é dada pelo mero fato de o juízo consistir na ligação de representações mesmo que, com isso, não se pretendesse afirmar a ligação em uma coisa” (ALTMANN, 2007, p. 20-1). Ou seja, podemos dizer “Genivaldo de Hidrolândia é o maior filósofo de todos os tempos” sem com isso pretender afirmar que o conceito-predicado “ser o maior filósofo de todos os tempos” se vincula *representacionalmente* a algo real via o conceito-sujeito “Genivaldo de Hidrolândia”.<sup>217</sup>

Assim, devemos, obrigatoriamente, distinguir *juízos categóricos* de *juízos de existência*.<sup>218</sup> Raul Landim Filho, em *Kant: predicação e existência*, comenta que os juízos existenciais “[...] parecem ter uma função diferente da dos juízos categóricos, que são conexões de conceitos. Um juízo existencial exprime que um objeto efetivamente existente satisfaz às notas características contidas no conceito que no juízo existencial exerce a função de sujeito” (LANDIM FILHO, 2005, p. 188). Assim, recorrendo novamente às teses kantianas presentes no *Único argumento possível*, podemos ver que a diferença entre um juízo categórico e um juízo de existência consiste no fato de que, do lado do primeiro, o sujeito é posto *relativamente* a seus predicados, enquanto que, do lado do segundo, esse mesmo sujeito é posto *absolutamente*. Ou seja, é a diferença entre dizer “Genivaldo de Hidrolândia é filósofo” e “Genivaldo de Hidrolândia *é*”. Neste segundo caso, como sentencia Kant, esse modo de nos expressar não é inteiramente preciso. Deveríamos, antes, dizer que “*algo existente é Genivaldo de Hidrolândia*”.

Tendo, portanto, delineado o que seriam as categorias de modalidade, seus princípios (i.e., os postulados do pensamento empírico em geral) e o modo como elas contribuem para a *síntese* do conhecimento de forma *não-predicativa*, posso, finalmente, apresentar a tese de Kant sobre a “existência”.

<sup>217</sup> É realmente uma pena que os manuscritos originais desse filósofo tenham se perdido e o conheçamos apenas por meio da obra de seu ilustre discípulo, Newton Marques Peron, de Campinas.

<sup>218</sup> Na contraposição entre os juízos de existência e os juízos predicativos, o juízo categórico ocupa uma posição privilegiada por ser o mais básico de todos. Ele põe, nos juízos de qualidade e quantidade, o sujeito em relação com seu ou seus predicados. Os juízos hipotéticos e disjuntivos, por sua vez, são compostos por juízos categóricos, de modo que, por mais que eles estabeleçam as condições para a verdade do condicional ou da disjunção, a determinação do valor de verdade de tais juízos depende, em última instância, do valor de verdade dos juízos categóricos que o constituem.

### 3.2.1.3 A tese de Kant sobre a “existência”

No decorrer desta dissertação, a seguinte pergunta deve ter passado pela sua cabeça: o que seria, então, a “existência”? Essa, como percebemos, não é uma pergunta fácil de responder. Se dissermos, à moda anselmiana, que ela é um *predicado* ou *característica* de determinada coisa, teríamos que mostrar qual a diferença entre a coisa *com* e *sem* a existência. Essa diferença, porém, não pode ser conceitual – i.e., não pode existir quando consideramos uma coisa *meramente possível* como *também existente*. Ambas devem ser, a rigor, *a mesma coisa*. Se violássemos essa condição, haveria um abismo intransponível entre determinado possível e sua potencial existência. Essa diferença, portanto, não pode ser estabelecida pela via predicativa, de modo que a existência, com efeito, não pode ser um predicado. Não obstante, toda diferença só pode, por sua vez, ser estabelecida *conceitualmente*, e a única nota distintiva pela qual um conceito difere do outro é pela via predicativa. Dessa forma, se há uma diferença *conceitual* entre o possível e o existente, mas essa diferença não pode ser descrita *conceitualmente*, que podemos considerar como sendo a “existência”?

Vimos, acima, que a resposta kantiana consiste em afirmar que a *existência* é uma categoria (modal) do entendimento, de modo que ela pode ser pensada como uma das formas puras que ele usa para a síntese do conhecimento. Ela, portanto, *é um conceito*. Por outro lado, enquanto categoria modal, ela não acrescenta nada à possibilidade completa de determinada coisa. A única coisa que ela denota é, pois, o *dar-se à percepção* de algo congruente ao conceito:

No *mero conceito* de uma coisa não pode ser encontrada nenhuma marca de sua existência. Pois, mesmo que ele seja completo a ponto de não lhe faltar nada para pensar uma coisa com todas as suas determinações internas, a existência não tem nada que ver com tudo isso, mas sim com a questão: se tal coisa nos é dada de tal modo que a sua percepção possa, se necessário, preceder o conceito. Pois que o conceito preceda a percepção significa apenas a sua possibilidade; a percepção, no entanto, que fornece a matéria ao conceito, é a única marca da realidade. (KANT, 2015 [1787], p. 230, B272-3)

A existência seria, assim, a característica *extraconceitual* de todo conceito possível pensada *por meio* da categoria modal da existência. Sendo, pois, um conceito que remete a um âmbito não conceitual, i.e., a sensibilidade, a existência, por mais que seja um conceito do entendimento e, portanto, um modo de conceber a relação dos objetos do entendimento com a percepção, não pode, sob tal hipótese, ser considerada como uma característica conceitual *do objeto*.

Ou seja, se ela, enquanto conceito puro do entendimento, não acrescenta nada à determinada possibilidade completa, ela é um conceito que não se relaciona *pela via predicativa*

com tal possibilidade. Seu relacionamento, por outro lado, ainda que não-predicativo, é conceitual. Lembremos que os conceitos puros, diferentemente dos conceitos que exercem a função de sujeito ou predicado num juízo, não são *produtos* de nossa atividade cognitiva, mas sim as próprias funções de síntese, ou funções de determinação, que caracterizam *sua atividade*. Tais conceitos puros são condição de possibilidade porque é apenas *por meio deles* que qualquer ligação de conceitos é, primeiramente, possível. Assim, se a existência é, de fato, um conceito, mas um conceito pensado como condição de determinado tipo de síntese, que síntese seria essa?

Lembremos, pois, alguns aspectos fundamentais da diferença entre o possível e o existente. De acordo com Kant, “*com a realidade* de uma coisa eu afirmo certamente mais do que a possibilidade, mas não *na coisa*; pois esta não pode conter mais, na realidade, do que aquilo que estava contido em sua possibilidade completa” (KANT, 2015 [1787], p. 238, B287, *na.*). Ou seja, podemos, em certo sentido, dizer que com a existência de uma coisa é afirmado *mais* do que em sua mera possibilidade. Esse “mais”, porém, não é um acréscimo na coisa, *mas no modo como nossas faculdades cognitivas se relacionam com ela*.

Comentei anteriormente sobre a diferença entre estes dois tipos de sentenças: i) “Kant é um filósofo descolado” e ii) “Kant é um filósofo descolado *e existente*”. A segunda, apesar de nos dizer mais do que a primeira, não nos diz algo *sobre Kant* que já não saibamos. Aquilo que sabemos de Kant é igual tanto num caso quanto no outro. A diferença está no modo como cada um se relaciona com nossa cognição: no primeiro caso, tomamos Kant como *possível*, i.e., como um objeto *de nosso entendimento*. No segundo, porém, tomamos Kant não apenas como possível, mas como *existente*, i.e., como objeto *de nossa percepção*. Isso significa que os juízos emitidos sobre esse “Kant existente” têm um valor não meramente problemático, mas *assertórico*.

Em todo juízo assertórico, com efeito, a existência ou é *posta*, ou é *excluída*. Ao afirmarmos “Kant existe”, ou melhor “algo existente é Kant”, *ponemos* Kant juntamente com *todos os seus predicados*. Isso significa que, se a existência de Kant precede seu conceito *na percepção*, sua existência é posta absolutamente, de modo que os predicados em questão se relacionam *representacionalmente* com esse Kant existente via conceito-sujeito e, portanto, não podemos, sob hipótese alguma, negar-lhe os predicados vinculados à sua possibilidade completa.

Quando, porém, a existência não é dada de modo que possa *preceder* ao conceito na percepção, sobra-nos o questionável “método analítico”. Isto é, o método que pretende deduzir a existência do objeto a partir da mera análise de seu conceito. Ao tratar disso nas seções anteriores, comentei que esse procedimento, em geral, é inválido, já que *não há contradição* na

supressão de toda existência. Kant, é claro, indica, em BDG 2:79, que isso não valeria para a possibilidade originária (i.e., Deus). Esse, porém, é um caso que, na *Crítica da razão pura*, passa a ser considerado inadmissível.

Vejam os motivos. Kant, na *Crítica da razão pura*, define o princípio de contradição da seguinte maneira: “nenhum predicado que contradiga uma coisa pode aderir a ela” (KANT, 2015 [1787], p. 182, B190). Vemos aqui a manutenção da linha de raciocínio presente em 1763, ou seja, a de que toda contradição é, sem exceção, *formal*. Em outras palavras, a contradição só é possível quando, num juízo, combinamos certos elementos de maneira equivocada. Se afirmarmos que um triângulo é um quadrilátero, tal contradição não decorre do fato de “triângulos” ou “quadriláteros” serem contraditórios, mas porque os predicados “ter somente três ângulos internos” e “ter exatamente quatro lados” são incompatíveis num mesmo sujeito, ainda que não o sejam separadamente.

Além disso, também afirmei que não são as *coisas* que são contraditórias, mas apenas nossos juízos sobre elas. Kant, em certa altura da *Crítica da razão pura*, afirma que “a necessidade incondicionada dos juízos não é, no entanto, uma necessidade absoluta das coisas” (KANT, 2015 [1787], p. 463, B621). Isso significa que a necessária vinculação do conceito-sujeito com seus conceitos-predicados é uma necessidade pertencente apenas a juízos, ainda que tais juízos *visem* ser verdadeiros a respeito de conexões “na própria coisa”. A principal consequência disso, no que diz respeito à existência, é que, se ela não puder ser um predicado, não pode haver contradição em sua supressão. Isso se deve ao fato de que a coisa, quando existente, é posta *absolutamente*, e não *relativamente* a seus predicados, de modo que nenhuma contradição pode resultar da supressão de sua existência:

Se em um juízo idêntico eu suprimo o predicado e mantenho o sujeito, surge uma contradição e eu digo, portanto, que aquele pertence necessariamente a este. Se, no entanto, suprimo o sujeito juntamente com o predicado, não surge qualquer contradição; pois *já não existe* aquilo que se poderia contradizer. (KANT, 2015 [1787], p. 463-4, B662)

Para ilustrar esse argumento, Kant usa dois exemplos. O primeiro deles diz respeito à definição de triângulo. Se supormos um triângulo como sujeito de um juízo e suprimirmos, nesse juízo, o predicado “possuir três ângulos”, temos uma contradição. Porém, se suprimirmos o triângulo, não haveria nada que determinado predicado pudesse contradizer. O segundo exemplo, por sua vez, segue na esteira do primeiro, e vai direto ao ponto central do argumento:

Ocorre exatamente o mesmo com o conceito de um ser absolutamente necessário. Se vocês suprimirem a sua existência, suprimirão a própria coisa juntamente com todos os seus predicados; de onde vem então a contradição? Externamente não há nada que se contradizer, pois a coisa não deve ser externamente necessária; internamente

também não, pois com a supressão da própria coisa vocês suprimiram todo interno ao mesmo tempo. Deus é todo poderoso: este é um juízo necessário. A onipotência não pode ser suprimida caso vocês ponham uma divindade, i.e., um ser infinito, com cujo conceito aquele seja idêntico. Se vocês disserem, porém, que *Deus não existe*, então nem a onipotência nem algum outro de seus predicados são dados; pois eles são todos suprimidos juntamente com o sujeito, e não se mostra nesse pensamento a mínima contradição. (KANT, 2015 [1787], p. 464, B622-3)

Na *Crítica da razão pura*, portanto, Kant abandona de vez o argumento pré-crítico ao mostrar que nenhum conceito, nem mesmo aquele relativo ao primeiro fundamento real, pode ser exceção à regra da não-contraditoriedade da supressão da existência. O máximo que poderíamos, segundo a perspectiva adotada a partir de 1781, é admitir que a *necessidade* de supor um primeiro fundamento real nos obriga a elaborar um conceito de uma *existência absolutamente necessária*, ainda que não possamos, de forma alguma, determinar seu conceito com relação à existência. Segundo essa perspectiva crítica, não poderíamos pensar em nada que, suprimido juntamente com todos os seus predicados, produzisse uma contradição. Sem a contradição, por sua vez, não temos nenhum sinal de *impossibilidade* (B624-5). Essa tese estabelece, como podemos perceber, a harmonia que faltava no *Único argumento possível*. Se a existência em geral pode ser suprimida sem contradição, então Deus, contrariamente ao que defendiam Anselmo, Descartes, Spinoza, Leibniz, e até mesmo Kant em certo sentido, poderia de fato ser pensado como não existindo.<sup>219</sup> Assim, conclui Kant,

O *ser* não é, evidentemente, um predicado real, i.e., um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa. Ele é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é todo poderoso* contém dois conceitos, que possuem seus objetos: Deus e a onipotência; a palavrinha *é* não é um predicado a mais, mas apenas aquilo que põe o predicado em relação com o sujeito. Se tomo então o sujeito (Deus), juntamente com todos os seus predicados (entre os quais também a onipotência), e digo *Deus é*, ou então *há um Deus*, não ponho nenhum predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados, e mais especificamente o *objeto* em relação com o meu *conceito*. (KANT, 2015 [1787], p. 466, B626-7)

Desse modo, a *existência* seria o pôr absoluto da própria coisa com todos os seus predicados. Esse posicionamento poderia ser feito de duas maneiras legítimas: i) ou a coisa é dada na percepção, de modo que sua existência seja demonstrada *a posteriori*, ou ii) a coisa é

<sup>219</sup> A título de recordação, no *Único argumento possível*, em contraposição ao argumento ontológico clássico, Kant estabelece o seguinte: todo possível pressupõe algo efetivamente existente. A existência, porém, pode ser uma existência ou *contingente*, ou *necessária*. Contingente, em sentido real, é aquilo cuja supressão da existência não implica na impossibilidade de pensar o que quer que seja. Necessário, portanto, seria aquilo cuja supressão da existência implicaria, de fato, em tal impossibilidade. Sem nada efetivamente existente, portanto, nada seria possível. Logo, nada seria pensável, já que nada seria possível. Se nada fosse possível, não seria possível pensar Deus como não-existente, de modo que pensar sua não-existência seria *absolutamente impossível*. Se, porém, algo fosse possível, essa existência em questão, a saber, a de Deus, fundamento do possível em geral, deveria ser pensada como absolutamente necessária, sob pena de contradizermos nossa hipótese de que *algo é possível*.



*hipostasiada* como existente, de modo que, uma vez posicionada dessa maneira, não podemos lhe negar nenhum predicado seu. Este segundo modo de posicionar a coisa como existente seria, porém, no máximo *hipotético*. Ou seja, careceria da força epistêmica necessária para uma prova da existência de Deus. É uma espécie de “*supondo-se* que Deus exista, ele deve ser de tal e tal maneira, de modo que se sigam tais e tais efeitos..”.

A única maneira de demonstrar a existência de Deus por meio desse método hipostático, como vimos, seria se fosse possível uma prova *a priori* de sua existência. Essa prova, porém, não nos é possível, já que ela supõe o caráter predicativo do conceito de existência. Tal caráter, como vimos, não nos é autorizado pela crítica porque isso nos obrigaria a admitir ou o necessitarismo, ou a incongruência entre o objeto meramente possível e o *mesmo objeto* enquanto existente. É por essa razão que

Ambos têm de conter precisamente o mesmo, e por isso nada mais pode ser acrescentado ao conceito, que apenas exprime a possibilidade de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (através da expressão “ele é”). E o real, assim, não contém mais do que o meramente possível. Cem táleres reais não contém minimamente nada a mais do que cem táleres possíveis. Pois como estes significam o conceito, e aqueles o objeto e sua posição em si mesma, então o meu conceito, caso contivesse menos do que estes, não exprimiria o objeto inteiro e, portanto, não seria tampouco o conceito a ele adequado. Em meu patrimônio, contudo, há mais em cem táleres reais do que no mero conceito dos mesmos (i.e., de sua possibilidade). Pois na realidade efetiva o objeto não está apenas contido analiticamente em meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação de meu estado) sem que esses cem táleres pensados sejam, por meio desse ser fora do meu conceito, minimamente aumentados. (KANT, 2015 [1787], p. 466, B627)

Há aqui, desse modo, uma indicação mais precisa daquilo que, no início desta subseção, indiquei como sendo a existência. Ela é o “ser fora do conceito” de qualquer conceito ou, em outras palavras, o *extraconceitual* de todo conceito. Quando digo que, em meu patrimônio, *há mais* em cem táleres reais do que em cem táleres possíveis, isso não significa uma diferença conceitual (ou predicativa) entre uma quantidade e outra, mas sim uma diferença no modo como o objeto de tal conceito se relaciona com minhas faculdades cognitivas. Se digo que meu patrimônio contém cem táleres, isso significa que eles são postos como existentes fora do conceito que deles tenho.

Essa é, como vimos, uma relação de fato sintética, mas não sintético-objetiva. Lembremos que, para Kant, há duas maneiras pelas quais um juízo pode ser considerado *sintético*. A primeira delas é o modo do juízo no qual acrescentamos ou negamos um predicado que não está incluso no conceito-sujeito. Esse primeiro modo, por ser *predicativo*, se relaciona com nove das doze categorias do entendimento, a saber, aquelas sob as rubricas da quantidade, qualidade e relação. Já a segunda, por outro lado, diz respeito não às propriedades que

pertencem ou não à coisa, mas, ao invés disso, ao modo como a coisa é posicionada com relação a nossas faculdades cognitivas. No caso, o juízo sintético de existência não é um juízo sintético predicativo, mas um juízo sintético que se refere a uma categoria modal e, por esse motivo, não determina o conceito da coisa, mas o modo como a coisa é pensada com relação às faculdades cognitivas (cf. GRIER, 2010, p. 279).

Não posso, portanto, dizer que o “é” acrescenta uma determinação ao conceito de algo, já que, se assim fosse, não só nenhum conceito seria adequado a seu correlato sensível (dado na sensibilidade), como, por consequência, nenhum conceito seria *possível*, já que o conceito completo, sendo incongruente com o objeto do qual é conceito, seria na verdade *incompleto* (B628).

Assim, se penso Deus como um conceito completo, ou seja, como *possível*, deve permanecer em aberto se ele existe ou não (B628). Kant, inclusive, afirma que não devemos nos admirar por não conseguirmos determinar a existência de Deus por meio da categoria pura da existência. Isso se deve ao fato de que, por meio exclusivamente dela, seria impossível indicar uma característica sequer que possa distingui-la da mera possibilidade (B629).<sup>220</sup> Assim, se não conseguimos estabelecer uma diferença entre, por exemplo, as possibilidades *formal* e *material* de Deus, de modo que o resultado imediato disso seja o aparente colapso da diferença entre sua existência e sua possibilidade, isso não significa que, *em Deus*, não haja uma diferença real entre uma e outra, mas antes que o único modo pelo qual essa diferença adquire sentido é *através de nossa subjetividade*. É com relação a ela que os objetos são possíveis, existentes ou necessários. Tentar determinar se essa diferença existiria ou não *em Deus*, ou no que quer que determinemos como primeiro fundamento real, implicaria no abandono das únicas condições por meio das quais podemos determinar qualquer coisa. O que temos a nosso alcance é apenas a determinação *do modo* como o objeto do conceito de Deus se relaciona *com nós*: se é ou não um objeto possível; se for possível, se ele existe ou não; e, se existir, se sua existência é necessária ou contingente, etc.<sup>221</sup>

<sup>220</sup> Hulshof comenta que, para Kant, o erro dos metafísicos foi desconsiderar a indeterminação dos conceitos puros, i.e., *das categorias*: elas não são, por si só, determinadas, mas apenas *funções de determinação* (HULSHOF, 2011, p. 62).

<sup>221</sup> É interessante também notar que, se a diferença entre o possível e o existente colapsa, então a diferença entre o possível e o necessário, assim como a diferença entre o existente e o necessário, *também colapsam*. É por essa razão que podemos considerar que, segundo o ponto de vista kantiano, a diferença não é uma diferença *na coisa*, mas apenas no modo como a concebemos. No apêndice à conclusão desta dissertação, inclusive, apresentarei como podemos pensar Deus, pelo menos problemáticamente, como sendo equivalente ao Deus de Spinoza, apesar de, como também argumentarei, essa alternativa se apresentar como completamente incompatível com o sistema visado pela razão.

Assim, se a única forma legítima de *demonstrar* a existência de determinada coisa é se sua percepção puder preceder seu conceito, então todas as provas da existência de Deus devem, necessariamente, falhar:

Eu lhes pergunto: a proposição “*esta ou aquela coisa* (que eu lhes concedo como possível, seja ela qual for) *existe*” é analítica ou sintética? Se é analítica, com a existência da coisa vocês não acrescentam nada ao seu pensamento sobre ela; mas, nesse caso, ou o pensamento que está em vocês é a própria coisa, ou vocês pressupuseram uma existência como pertencente à possibilidade e, então, pretenderam inferir a existência da possibilidade interna, o que não passa de uma mísera tautologia. [...] Se, pelo contrário, vocês concederem – como toda pessoa racional deve legitimamente conceder – que toda proposição existencial é sintética, como poderiam afirmar então que o predicado da existência não é suprimível sem contradição? Pois esta é uma prerrogativa que só cabe propriamente às proposições analíticas, cujo caráter se baseia exatamente nisso. (KANT, 2015 [1787], p. 465, B625).<sup>222</sup>

Analisemos com cuidado as duas possibilidades levantadas por Kant nesse trecho. Em primeiro lugar, consideremos que a proposição “Deus existe” seja *analítica*. Nesse caso, teríamos que admitir que a existência é um predicado do conceito de Deus. Porém, nada no conceito de determinado possível indica sua existência ou inexistência. Desse modo, temos que admitir uma de duas alternativas: i) ou a coisa, *tal como a concebemos*, é a própria coisa existente, i.e., sua existência nada mais é do que sua existência *no nosso pensamento*, ou ii) *pressupomos* a existência como pertencente ao conceito para, posteriormente, derivá-la dele, expediente este que caracteriza um círculo vicioso.

Se, por outro lado, a proposição “Deus existe” for *sintética*, isso pode significar duas coisas: i) ou a existência é *acrescentada* ao conceito de Deus como determinação sua, ou ii) ela indica a relação de nossa subjetividade com um objeto adequado ao conceito de Deus *fora desse conceito*. Se a primeira alternativa fosse o caso, e a existência pudesse ser acrescentada, *como predicado*, ao conceito de Deus, isso significaria que ela poderia, da mesma maneira, ser suprimida sem contradição. Isso porque, lembremos, é somente nos juízos analíticos que há contradição na supressão de determinado predicado do conceito-sujeito. Como o caso em questão não se refere a juízos analíticos, mas sim sintéticos, não poderia haver contradição alguma na supressão de um predicado que foi sinteticamente acrescentado ao conceito-sujeito. A segunda alternativa, por outro lado, indica que o que a nós se deu, na percepção, como sendo “Deus”, não pode, sob hipótese alguma, ser Deus. Isso porque, como já vimos no segundo capítulo, o incondicionado, sendo uma *ideia*, é por definição inexponível. Isso significa que tudo aquilo que se apresentar – ou tiver uma apresentação possível – na experiência deve, sem exceção, ser considerado como condicionado.

---

<sup>222</sup> Cf. *Prol.* 4:267.

A conclusão desse raciocínio é, de certa maneira, semelhante àquela que apresentei para o caso hobbesiano. No sistema desse filósofo, lembremos, concluí que se algo for possível, esse algo não pode ser Deus, e que se algo “for” Deus, então esse algo não pode, no sistema hobbesiano, ser *possível*. No caso de Kant, com a habilitação da possibilidade como modalidade real, intermediária entre o necessário e o impossível, a conclusão é diferente, mas não tanto: se algo *se dá na sensibilidade*, esse algo não é Deus, e se Deus não pode ser dado na sensibilidade, então Deus não pode, sob hipótese alguma, ser considerado como existente.

Se, portanto, “*x* existe” não é uma proposição analítica, e qualquer que seja seu caráter sintético, ele não implica na impossibilidade de suprimir a existência em geral, então não pode haver contradição na supressão da existência *nem no caso de Deus*. A respeito disso, Grier comenta que,

Presumivelmente, o proponente do argumento ontológico poderia concordar com a afirmação de que juízos existenciais são, **em sua maioria**, sintéticos. No entanto, o ponto do argumento ontológico é precisamente que o conceito do *ens realissimum* fornece uma (*a única*) exceção para essa regra. O que Kant deve mostrar, então, é que o conceito de um ser realíssimo *não* fornece uma exceção, i.e., que o juízo “Deus existe” é, também, sintético. (GRIER, 2010, p. 278, grifo meu, tradução minha)

Aqui vale o que comentei anteriormente a respeito da interpretação que Nachtomy faz desse mesmo problema: Kant, em contraposição à Leibniz, estava *pronto* para generalizar a tese de que a “existência” é sintética *e somente* sintética. Contudo, devemos lembrar que, aqui, não devemos tomar “sintético” no sentido predicativo. A “existência”, sendo uma categoria modal, como vimos, não pode acrescentar nada ao conceito completo de determinada coisa. Ela, como comentei acima, não está dada nem i) como *predicado lógico*, por meio do qual poderíamos determinar, por meio da análise, se ela é o caso ou não, nem ii) como *predicado real*, por meio do qual ampliamos o conceito completo de determinada coisa (*cf.* VALENTIM, 2009, p. 204).

Assim, de acordo com Kant, no que diz respeito ao conceito de Deus, “como quer que o entendimento possa chegar a esse conceito, a existência do seu objeto não pode ser encontrada nele analiticamente, pois o conhecimento da *existência* do objeto consiste justamente em que este seja posto em si mesmo *fora do pensamento*” (KANT, 2015 [1787], p. 489, B667). Na *Crítica da razão prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*], de 1788, na seção relativa a como a ideia de Deus pode ter para a razão um uso prático que, por sua vez, não estenda seu uso especulativo, Kant repete a mesma fórmula:

Mas pretender conhecer a existência desse ser a partir de meros conceitos é absolutamente impossível, porque toda proposição existencial, isto é, aquela que afirma existir um ser, do qual eu faço para mim um conceito, é uma proposição sintética, isto é, uma proposição pela qual eu ultrapasso aquele conceito e afirmo mais

sobre ele do que era pensado no conceito, a saber, **afirmo** que para esse conceito, *no entendimento*, é posto ainda um objeto correspondente, *fora do entendimento*, o que é manifestamente impossível descobrir por qualquer inferência. (KANT, 2016b [1788], p. 178, KpV 5:139, grifo da tradução)<sup>223</sup>

Determinar, portanto, algo com relação à *existência* seria equivalente à posição da coisa equivalente ao conceito *fora dele* e, por conseguinte, fora e de maneira independente de nossas faculdades cognitivas, ainda que em relação com ela. É nesse sentido, inclusive, que Silvia Altmann, em *Predicação, verdade e existência em Kant*, ao comentar que o “existente”, na filosofia crítica de Kant, deve ser concebido como aquilo que tem alguma realidade ou propriedade independentemente de ser pensado (ALTMANN, 2005, p. 137), acrescenta a seguinte ressalva:

Claro, essa realidade e essas propriedades, na *Crítica*, não poderão ser conhecidas independentemente do modo como são pensadas-percebidas. Contudo, se a sensação nos dá algo que não pode ser antecipado, é justamente porque tem alguma realidade não puramente dependente da capacidade de representação (mesmo que essas propriedades não possam ser representadas senão em uma forma dependente dela). Em suma, se Kant não é um “idealista empírico”, é porque há pelo menos um aspecto dos objetos que é independente da sua representação. “Existência” seria [o] termo para designar a condição mínima desse aspecto. (ALTMANN, 2005, p. 137-8, *nr.* 3, colchetes meu)

Assim, como também nos alerta Marco Antonio Valentim, devemos lembrar que, apesar da existência ser sempre *fora do conceito*, ela é sempre *relativa* à capacidade humana de representação (*cf.* VALENTIM, 2009, p. 212). A existência, apesar de não ser nem um predicado lógico, nem um predicado real, é, não obstante, uma *categoria*. Ela, portanto, apesar de não ser um “conceito” propriamente dito – já que, por definição, não pode se reduzir a um –, se relaciona *conceitualmente* com nosso pensamento. Há, de acordo com Valentim, um paradoxo no que diz respeito ao modo como devemos conceber a “existência” a partir do giro copernicano:

Contudo, refletindo sobre o que até aqui averiguamos, percebemos que a concepção crítica é marcada por duas notas que, ao menos de um ponto de vista externo, parecem inconciliáveis: a de que a existência, *como posição da coisa*, é *fora do conceito*, logo, um *caráter do objeto*; e a de que a existência, *como categoria modal*, é ela mesma um *conceito* puro do entendimento, ou seja, uma *forma subjetiva a priori* de representação de objetos. De onde a pergunta: a existência é um caráter do próprio objeto, como sugere a Dialética transcendental, ou uma forma subjetiva de representação, como afirmam os Postulados do Pensamento Empírico? Ou seja: na relação cognitiva, o objeto traz consigo mesmo o caráter da existência, ou, pelo contrário, este só lhe é atribuído pelo nosso entendimento, que admite a existência como regra *a priori* de representação? (VALENTIM, 2009, p. 213)

<sup>223</sup> *Cf.* também B749, onde Kant afirma que para julgar um conceito *inteticamente* precisamos “sair do conceito” e ligá-lo a uma intuição *fora desse conceito*.

Assim, se de um lado supõe-se que a existência seja *radicalmente* extra-conceitual, consistindo no caráter assumido pelo objeto na relação *imediate* com nossas faculdades cognitivas, portanto, limítrofe de nossa representação – como *fora*, portanto, *do conceito* –, de outro entende-se que a existência, enquanto categoria que *interpreta* essa relação, tem seu fundamento única e exclusivamente no sujeito do conhecimento.

Segundo Valentim, a solução desse paradoxo possui duas partes. A primeira consiste em reconhecer que, junto com a “possibilidade” e a “necessidade”, a *existência* é uma categoria que determina o *modo* como o objeto do conceito se dá na relação com nossa subjetividade: se possível ou impossível; caso possível, se existente ou inexistente; e, por fim, caso existente, se necessário ou contingente. A segunda, por sua vez, consiste no reconhecimento de que a síntese realizada segundo as categorias de modalidade tem validade *meramente subjetiva*, i.e., ela busca antes determinar o modo como o conhecimento se relaciona com o objeto do que o próprio objeto considerado à parte de nossas estruturas cognitivas (cf. VALENTIM, 2009, p. 214).

Assim, a solução consiste em reconhecer que a “existência” é um conceito por meio do qual o entendimento determina, *a priori*, a relação do objeto com nossas faculdades cognitivas. Ela só pertence ao objeto na medida em que é a condição de possibilidade sob a qual podemos representá-lo como dado fora do conceito, i.e., na sensibilidade. É por isso que, acrescenta Valentim, só podemos nos relacionar com objetos “existentes” na medida em que esses sejam objetos *da experiência*. Desse modo, “[...] se a existência é ‘fora do conceito’, não é verdade que ela seja radicalmente não-conceitual, pois, não se confundindo com uma propriedade pensada em um conceito, a existência do objeto resulta, contudo, de uma determinação categorial” (VALENTIM, 2009, p. 216).

Feita, pois, essa apresentação da tese de Kant sobre a existência, podemos, a título de conclusão desse terceiro e último capítulo, falar sobre as consequências dela resultantes para o esquema crítico e, portanto, para a determinação do *status* nomológico do PRS.

### 3.2.2 **Consequências da tese de Kant sobre a existência: a inviabilização das provas da existência de Deus e a delimitação do *status* nomológico do princípio de razão suficiente**

A partir das considerações feitas até aqui, podemos tirar algumas conclusões importantes para determinarmos o *status* nomológico do PRS. Ao precisar com mais clareza a função da *existência* no sistema crítico elaborado por Kant, vemos que ela é um conceito que o entendimento usa para pensar a relação entre nossas faculdades cognitivas e os objetos dados a

ela na percepção. Ela seria, com efeito, o caráter extraconceitual daquilo que, em nossa faculdade de representação, aparece *como objeto*. Como, porém, nosso acesso a objetos se limita ao que nos é dado como fenômeno, a existência não pode ser considerada como propriamente “dada”. Ela seria, antes, a condição limítrofe de nossa representação, i.e., o caráter do objeto que, por não ser pertencente ao seu conceito, não pode ser antecipado pelo entendimento.<sup>224</sup>

Se essa tese defendida por Kant for o caso, uma vez que, até onde pude analisar, é a única compatível com uma espécie de *completude sistemática*, devemos admitir pelo menos três consequências dela resultantes. A primeira diz respeito à impossibilidade de representarmos Deus como um membro da série dos fenômenos ou em conexão causal com ela. Como argumentei acima, se Deus, tal como o concebemos, for incondicionado, ele não pode, por definição, pertencer à série dos fenômenos, uma vez que eles são, por sua vez, sempre condicionados. Por outro lado, se algo for um fenômeno, i.e., existente, esse algo não pode, pela razão acima, ser Deus. A segunda consequência diz respeito à limitação da nossa (humana) intuição. Como a única maneira de nos representarmos algo como existente é vinculado uma percepção a um objeto, de modo que todas as provas *a priori* devem necessariamente falhar, então não podemos, nem *a posteriori* por meio da experiência, nem *a priori* por meio da análise da mera possibilidade, determinar o conceito de Deus com relação à existência.

Se, portanto, não pudermos determinar Deus com relação à existência, não poderemos efetuar uma dedução transcendental da validade objetiva do PRS. Assim, se no segundo capítulo me esforcei para mostrar por qual razão uma prova *a posteriori* seria inadequada para determinar se existe ou não algo que satisfaça à exigência de razão suficiente, no terceiro me esforço para mostrar que todas as vias *a priori* são igualmente inadequadas. Assim, por mais que nossa razão exija um incondicionado que traga a ela a completude sistemática por ela visada, incondicionado esse possível por estar fundado na própria razão – ou melhor, ser aquilo que ela tem de mais *fundamental* –, não podemos satisfazer essa demanda, uma vez que a mesma estrutura cognitiva que nos permite o conhecimento de algo como *existente* também limita o alcance desse tipo de investigação, de modo que nunca nos será possível determinar se

---

<sup>224</sup> Aqui cabe uma ressalva: ainda que a existência vinculada a um ou outro objeto possível não possa ser antecipada pelo entendimento, ela pode, e de fato é, a única característica dos objetos que pode ser antecipada *pela percepção*. Isso se baseia no seguinte raciocínio: todo objeto que se der à percepção deve, por isso mesmo, ser dado como existente. Logo, a única antecipação da percepção possível é aquela relativa à existência vinculada a qualquer objeto da percepção em geral. Desse modo, não posso antecipar *qual* fenômeno se dará à minha percepção, mas apenas que, *se ele se der à minha percepção, será como existente*.

existe ou não algo conforme à ideia, ou conceito, de Deus. Analisemos, pois, mais detidamente, cada uma dessas três consequências.

### 3.2.2.1 Quarta antinomia: a impossibilidade de Deus como membro da série ou em conexão causal com ela

Argumentei, anteriormente, que no sistema kantiano surge um conflito semelhante àquele que atribuí, no primeiro capítulo, ao sistema hobbesiano. Lembremos também que, em nota de rodapé, acrescentei que, para que Deus seja *possível* no sistema que Hobbes propõe, teríamos que supor uma distinção entre um âmbito fenomênico, de um lado, no qual tudo o que é dado seria dado como *condicionado*, e, de outro, um âmbito não-fenomênico, onde a possibilidade de um incondicionado, i.e., Deus, poderia ser pensada. Como, porém, Hobbes parece pender para uma posição realista com relação às representações, podemos concluir que, para esse filósofo, não haveria nada além do âmbito material e condicionado dos fenômenos, de modo que se algo for possível, esse algo não pode ser Deus, e se algo for “pensado” como Deus, esse algo não pode ser, por definição, possível.

Como Kant, motivado talvez por razões semelhantes às de Leibniz, busca reabilitar a *possibilidade* como uma modalidade intermediária entre o necessário e o impossível, e como esse esquema pressupõe a possibilidade de se pensar como “possível” aquilo que *não existe*, Kant não pode, como Hobbes, pensar que apenas aquilo que efetivamente exista seja possível. Desse modo, a hipótese realista, aos moldes hobbesianos, não pode ser importada pelo sistema kantiano. Kant, portanto, em contraposição a Hobbes, concebe uma distinção entre o âmbito fenomênico das representações e um âmbito não-fenomênico, âmbito este onde aquilo que não é possível *entre os fenômenos* pode, pelo menos, ser pensado como possível. Estaria, desse modo, estabelecida a possibilidade de, pelo menos, *pensar* o conceito de Deus.

O dilema hobbesiano, não obstante, reaparece no sistema kantiano, mas de uma maneira diferente. Se, por um lado, o sistema hobbesiano não nos autoriza a sequer pensar na *possibilidade* de Deus – de modo que a pergunta por *sua existência* se torna sem sentido –, o sistema kantiano, por outro, ainda que admita a possibilidade de Deus, não pode admitir sua existência. Assim, por um lado, temos a *demand*a de um incondicionado e, por outro, a *impossibilidade* de satisfazer essa demanda. Estabelece-se, assim, no seio do sistema kantiano, o conflito resultante de dois aspectos aparentemente endêmicos à razão: por um lado, ela exige o incondicionado, mas por outro, limita o alcance de nossas investigações. Compreendamos, pois, de que maneira esse conflito se insere no sistema crítico.



Na seção que trata do sistema das ideias cosmológicas, Kant delimita o escopo do regresso em busca do incondicionado àquele possível por meio da categoria de causalidade, que oferece uma *série de causas* para um efeito qualquer, do qual podemos ascender a partir do condicionado para as condições até, enfim, “satisfazer” a demanda da razão (B441-2). Entretanto, a busca pelo incondicionado *na série* de condições tem uma peculiaridade:

[...] os conceitos de possível, real e necessário não conduzem a uma série a não ser na medida em que o *contingente* na existência tenha de ser sempre considerado como condicionado e remeta, segundo a regra do entendimento, para uma condição sob a qual é necessário remeter ela própria a uma condição mais elevada, até que a razão encontre, na totalidade dessa série, a *necessidade* incondicionada. (KANT, 2015 [1787], p. 357, B442)

Para compreender essa peculiaridade, portanto, temos que atentar para uma série de detalhes. Em primeiro lugar, por meio das categorias de modalidade, todo contingente deve ser, por sua vez, considerado como condicionado. Isso porque, se lembrarmos do que foi dito na seção sobre os postulados, após determinar o conceito de um objeto como possível, podemos ainda nos perguntar se ele é real ou não e, feito isso, se ele é necessário ou contingente. Se ele é contingente, a razão de sua existência está em outro existente. Se este, por sua vez, for também fenômeno, será, portanto, condicionado. Logo, será também contingente.<sup>225</sup> Se ele não for fenômeno, será impossível estabelecer uma conexão causal entre ele e o fenômeno que fundamenta, uma vez que tal conexão só é possível na série temporalizada dos fenômenos.

Além disso, esse trecho da *Crítica da razão pura*, de forma preliminar à tese da quarta antinomia, parece se direcionar, de um lado, às tese de Hobbes e Spinoza e, por outro, à crítica de Leibniz a esses filósofos. Kant, como vimos, afirma que é nessa série regressiva de condições que, consideradas em sua totalidade, poderíamos encontrar a necessidade incondicionada. Esse seria o caso de Hobbes, que busca essa necessidade incondicionada *num membro* da série, a saber, a causa primeira, e também o de Spinoza, que vê na totalidade dos membros da série uma totalidade incondicionada. Essa necessidade incondicionada, entretanto, é *impossível* na série, como acusava Leibniz.<sup>226</sup> Demarca-se, assim, o conflito cosmológico presente na quarta antinomia: a tese, de um lado, afirma que o incondicionado deve ser *imane*nte à série, uma vez que é somente por meio dessa condição que a exigência da razão pode ser *satisfeita* em conexão causal com a série que fundamenta; de outro, porém, a saber, do lado da antítese, ressalta-se o

<sup>225</sup> Em B447, Kant afirma, de forma explícita, que “o condicionado na existência em geral se denomina contingente, e o incondicionado, necessário” (KANT, 2015 [1787], p. 360, B447).

<sup>226</sup> Quanto à rejeição, na antítese da quarta antinomia, das teses de Hobbes e Spinoza, cf. GRIER, 2001, p. 224ss. No entanto, talvez seja importante eu avisar o leitor que a vinculação de tal rejeição com a tese hobbesiana não é mencionada em momento algum pela autora, apesar de, creio eu, ser facilmente identificável quando compreendemos que o primeiro fundamento real, para Hobbes, deve ser *imane*nte e *transitivo*.

caráter contingente e condicionado de todo e qualquer membro da série (assim como da série como um todo), de modo que, se há um incondicionado, ele deve ser *transcendente* à série.

Esse conflito da razão com relação ao incondicionado se deve ao fato de que ela considera a série temporal das condições de dois pontos de vista distintos: o do *entendimento*, no qual a ênfase recai sobre a *contingência* dos membros da série, e o da *razão*, no qual a ênfase recai sobre a *necessidade* incondicionada da série de condições como um todo. É o que fica claro na observação à antítese da quarta antinomia:

Mostra-se nessa antinomia, contudo, um curioso contraste: seguindo-se o mesmo argumento que na tese permitia inferir a existência de um ser originário, infere-se, na antítese, com o mesmo rigor, a inexistência do mesmo. Primeiro se dizia que *há um ser necessário* porque todo o tempo passado abarca em si a série de todas as condições e, portanto, também o incondicionado (necessário). Agora, se diz que *não há um ser necessário* justamente porque todo o tempo transcorrido abarca em si a série de todas as condições (que, por seu turno, são todas condicionadas). A causa disso é a seguinte. O primeiro argumento só tem em vista a *totalidade absoluta* da série das condições que se determinam umas às outras no tempo, e obtém desse modo algo incondicionado e necessário. O segundo, pelo contrário, leva em consideração a *contingência* de tudo aquilo que é determinado na *série temporal* (pois tudo é precedido por um tempo em que a condição tem de ser ela própria determinada como condicionada), e com isso caem completamente por terra todo incondicionado e toda necessidade absoluta. Em ambos os casos, porém, o modo de inferir é inteiramente adequado à razão humana comum, que muitas vezes entra em conflito consigo mesma por considerar seu objeto de dois pontos de vista diferentes. (KANT, 2015 [1787], p. 387-8, B487-9)

Assim, do lado da tese, temos a *exigência da razão* como seu fundamento. Do lado da antítese, porém, temos as *condições de possibilidade da experiência* como fundamento de seu raciocínio. O conflito entre ambas expressa, de um lado, a busca pelo incondicionado, portanto, a versão subjetiva do PRS, e de outro a impossibilidade de completar essa busca, i.e., a impossibilidade de deduzir a validade objetiva do PRS.

Esse conflito também explicita, por outro lado, qual é o *interesse especulativo* da razão com a tese. Segundo Kant, caso assumamos o incondicionado como dado, podemos dele derivar, inteiramente *a priori*, a série de condições e, começando pelo incondicionado, compreender a derivação do condicionado – algo que a antítese não consegue, “[...] sentindo-se muito mal por não poder oferecer à pergunta pelas condições de sua síntese qualquer resposta que não permaneça indefinidamente aberta a novas perguntas” (KANT, 2015 [1787], p. 393, B495). Assim, se a tese se propõe a fornecer algo que a antítese não pode, esta, por outro lado, indica que o regresso na busca pelas condições, sob as leis do entendimento, se torna um regresso ao infinito, no qual “[...] cada acontecimento tem outro acontecimento acima de si como sua causa, e as condições da existência em geral sempre se apoiam em alguma outra sem jamais atingir, em uma coisa autossustentada como ser originário, um ponto incondicional de parada e repouso” (KANT, 2015 [1787], p. 393, B495). Nos *Prolegômenos*, §53, Kant explica

melhor *como* devemos sempre, no tempo, considerar a condição como, por sua vez, condicionada:

No aparecimento, todo efeito é um evento, ou algo que acontece no tempo; e deve, de acordo com a lei universal da natureza, ser precedido por uma determinação da causalidade de sua causa (um estado desta), da qual ele se segue de acordo com uma lei constante. Mas essa determinação da causa para a causalidade também deve ser algo *que* se passa ou *acontece*; a causa deve ter *começado* a agir, pois, de outro modo, não se poderia pensar nenhuma sucessão no tempo entre ela e o efeito. O efeito teria sempre existido, bem como a causalidade da causa. Portanto, a *determinação* da causa a *agir* deve também ter surgido entre os aparecimentos e, assim, tal como seus efeitos, deve ser um evento, o qual, por sua vez, deve ter uma causa, e assim por diante, e, conseqüentemente, a necessidade natural deve ser a condição pela qual as causas eficientes são determinadas. (KANT, 2014 [1783], p. 125, *Prol.* 4:343-4)

O raciocínio, apesar de complexo, pode ser pensado da seguinte maneira: o fenômeno, como ponto de partida, é tomado como condicionado, i.e., como um evento que, por ter sua efetividade resultante da causalidade de uma causa que o *precede* no tempo, não pode ser considerado como incondicionado. Desse modo, a razão de sua efetividade consiste no estado de sua causa, estado esse que podemos chamar de *causalidade da causa*. A efetividade do efeito segue-se, portanto, da causalidade da causa *segundo a lei da causalidade*. Como, porém, o efeito é algo no tempo (já que foi tomado, inicialmente, como fenômeno), a sua causa só pode ser pensada como determinada com relação a ele se ela for, também, *algo no tempo*. Sem essa diferença temporal entre a causa e o efeito, não haveria distinção entre ambos, de modo que a causalidade da causa e a efetividade do efeito teriam sempre existido, de modo que ela deveria, portanto, ser considerada não como condicionada, mas sim *incondicionada*. Desse modo, conclui Kant, a causalidade da causa de qualquer efeito tomado como fenômeno deve ser uma causalidade temporalizada, de modo que ela possa ser considerada como fundamento de determinação do estado daquele. Logo, conclui Kant, se “[...] tudo o que é percebido nas coisas tem de ser por nós, necessariamente, considerado como condicionado, então nenhuma coisa (que possa ser dada empiricamente) pode ser considerada como absolutamente necessária” (KANT, 2015 [1787], p. 476, B645). Em outras palavras, é absolutamente impossível, por meio do regresso causal no âmbito fenomênico, encontrar uma causa absolutamente incondicionada.

Há assim, em Kant, uma tese que lembra as razões que obrigaram Leibniz a anular o princípio de equipolência no que diz respeito à relação entre Deus e o mundo. De acordo com Adélio Melo, no sistema kantiano “o Entendimento, operando discursivamente, embora possa prosseguir em incessantes ‘sínteses regressivas’, jamais consegue cumprir as exigências da Razão. Digamos: há incomensurabilidade entre aquilo que a Razão pede e aquilo que o entendimento pode lhe dar” (MELO, 1992, p. 157). O que considero ser mais impressionante

sobre essa incomensurabilidade é o fato dela ser *inevitável* no sistema crítico elaborado por Kant. Vejamos: sem estabelecermos uma distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, um incondicionado não seria sequer possível. Logo, em virtude da exigência da razão por um incondicionado, devemos pressupor tal distinção. Essa distinção, por outro lado, implica que, de nossa perspectiva humana, limitada pelo acesso que nos é possível via intuição sensível, só pode nos ser dado como existente aquilo que for dado em acordo com esse modo *sensível* de intuir. Assim, o mesmo recurso introduzido a título de satisfazer a demanda da razão pelo incondicionado se mostra como aquilo que a inviabiliza. Se, por outro lado, tal recurso fosse abandonado, não avançaríamos um passo sequer na direção da exigência posta pela razão – ela se tornaria, inclusive, irracional, já que nos lançaria em busca de algo impossível.

Esse conflito cosmológico endêmico à razão, portanto, em virtude dos elementos que introduz no sistema para satisfazer sua própria demanda, parece nos obrigar a tomar toda existência, qualquer que seja, como contingente. Assim, se pensarmos nele como resultante das exigências da razão, de um lado, e das limitações impostas pelo entendimento, de outro, podemos concordar com Grier quando ela afirma que, “[...] enquanto a tese parece negociar com o fato de que a ‘contingência’ dos seres empíricos nos conduz à ideia de um ser necessário, a antítese nota que essa mesma contingência enfraquece a sugestão de que algo seja necessário” (GRIER, 2001, p. 228, tradução minha).<sup>227</sup> Além disso, nos *Prolegômenos*, §60, Kant desfere o mesmo ataque à tese da quarta antinomia, mas direcionando tal ataque, acredito, à sistemas semelhantes ao de Spinoza:

[...] dado que toda necessidade natural no mundo sensível é sempre condicionada, porque sempre pressupõe a dependência de uma coisa a outra, ao passo que a necessidade incondicional só deve ser buscada na unidade de uma causa distinta do mundo sensível, e dado que a causalidade dessa causa, por sua vez, se fosse simplesmente natureza, jamais poderia tornar compreensível a existência do contingente como sua consequência, a razão, por meio da ideia *teológica*, liberta-se assim do fatalismo, tanto daquele ligado a uma necessidade natural cega no encadeamento da própria natureza sem um primeiro princípio, como do que diz respeito à causalidade desse próprio princípio, e conduz a uma causa pelo conceito de uma causa pela liberdade, e, com isso, ao de uma inteligência suprema. (KANT, 2014 [1783], p. 147, *Prol.* 4:363)

Ou seja, a única maneira de evitar o necessitarismo, de um lado, e de superar a impossibilidade de um empiricamente incondicionado (seja ele um membro da série, seja a série como um todo), de outro, é se considerarmos esse incondicionado como uma causa *distinta* do mundo sensível, i.e., como *inteligível*. Percebemos, assim, que a solução que Kant encontra para suprimir o conflito cosmológico presente na quarta antinomia não é, na verdade, a solução

<sup>227</sup> Cf. também GRIER, 2010, p. 282.

almejada pela razão. É, não obstante, a única solução possível. Se um incondicionado não é possível como imanente à série, dada sua inevitável contingência, a saída que nos resta é considerar o incondicionado como transcendente à série que fundamenta:

Pois, se cada condição para cada condicionado (no que diz respeito à existência) é sensível e, justamente por isso, pertencente à série, então ela própria é, por seu turno, condicionada (como o demonstra a antítese da quarta antinomia). Ou bem, portanto, mantinha-se um conflito com a razão que exige o incondicionado, ou bem este era posto, fora da série, no inteligível, cuja necessidade não exige nem admite qualquer condição empírica e, portanto, é incondicionalmente necessária relativamente aos fenômenos. (KANT, 2015 [1787], p. 446, B592)

Essa mesma posição é reafirmada na seção que trata da impossibilidade da prova cosmológica da existência de Deus, onde Kant afirma que temos que supor o absolutamente necessário *fora do mundo*, já que nele jamais poderíamos atingir a unidade que a razão almeja por meio de seus princípios (B645).<sup>228</sup> Portanto, pensando o incondicionado como transcendente à série, garantimos pelo menos um aspecto essencial à exigência de razão suficiente: sua *possibilidade*. Por outro, o ônus de tal expediente consiste no fato de que, para garantir sua possibilidade, temos que inviabilizar toda e qualquer prova possível de sua *existência*.

### 3.2.2.2 Nossa humana intuição: a impossibilidade de determinar se existe um objeto correspondente à ideia de Deus *fora da ideia*

Determinar se existe um objeto correspondente à ideia de Deus fora da ideia que dele temos é o mesmo que determinar seu conceito com relação à existência. Antes, porém, de determiná-lo com relação à existência, temos que determinar seu conceito com relação à possibilidade de seu objeto, i.e., com a possível *objetividade* do conceito de Deus.

A “objetividade” de um objeto, à primeira vista, pode ser definida como o pôr-se do objeto diante do sujeito. Essa relação, por marcar a diferença entre o sujeito e aquilo que ele toma como objeto, também indica, à primeira vista, que esse objeto deve ser tomado como *independente* do sujeito. Dessa maneira, quando o objeto é assim considerado, podemos dizer que ele equivale ao objeto (ou coisa) *em si*.

Essa definição pode, feitos os ajustes necessários, ser atribuída a Kant, uma vez que, segundo o filósofo, considerar algo como *em si* equivale a considerá-lo à parte da constituição de nossa sensibilidade (KANT, 2015 [1787], p. 77, B44). O problema dessa definição é que ela

---

<sup>228</sup> Cf. também B723-4.

põe o objeto de tal maneira que, descontado aquilo que faz parte de nossa estrutura representacional, não sobraria absolutamente nada do objeto “em si” para ser analisado. Em outras palavras, se o objeto é posto, em si, como independente de nossas faculdades cognitivas, mas tudo o que podemos sobre ele determinar depende, em última instância, de nossas estruturas representacionais, então, descontada esta última, não nos sobraria nada senão o mero conceito de um objeto em geral. Ou seja, sobraria-nos apenas um objeto que é *pressuposto* como fundamento real da representação que tomamos como objeto.

Assim, pois, percebemos que a introdução da diferença entre fenômenos e coisas em si produz uma espécie de paradoxo: tudo aquilo que tomamos como objeto de nossa experiência nos é dado por meio da intuição sensível, de modo que nosso acesso aos objetos, sendo por ela *mediado*, nunca é direto; logo, o objeto que temos diante de nós, na intuição, nunca é o objeto *em si*, mas apenas seu *fenômeno*. O próprio caráter fenomênico do objeto, por outro lado, nos indica que ele é o *aparecer de algo*, já que é isso que significa ser “fenômeno”. Esse “algo que aparece”, porém, não é uma outra intuição que vem junto do fenômeno, mas antes um *conceito*. É uma inferência da razão baseada na fenomenalidade do fenômeno.

Reconhecemos, assim, as razões que tornam inviável uma prova *a posteriori* da existência de Deus. Com efeito, se tudo o que tomamos como objeto *de uma intuição* deve, por sua vez, ser tomado como fenômeno, e todo fenômeno é, por definição, *condicionado*, então não temos como, por meio da intuição sensível, determinar Deus com relação à existência, já que ele se apresenta como um objeto impossível nesse âmbito; por outro lado, se quisermos determinar Deus com relação à existência independentemente do nosso modo de intuir, então teríamos que mostrar como ele poderia ser *objetivo* à parte de nossas faculdades cognitivas. Para mostrar, porém, por que isso não seria possível, temos que compreender melhor o que seria a *objetividade* do objeto dentro do sistema kantiano.

No verbete “objeto” do *Dicionário Kant [A Kant dictionary]*, de Howard Caygill, vemos que Kant usa três palavras diferentes para designar “objeto”: *Ding*, *Gegenstand* e *Objekt* (esta última de origem latina e incorporada ao léxico alemão). Afastando-se da metafísica wolffiana, Kant evita usar *Ding*, exceto em contextos em que busca se referir à coisa em si mesma (ou “substância”) dos metafísicos clássicos. Por outro lado, *Objekt* e *Gegenstand* possuem uma distinção mais sutil, mas também crucial para a compreensão da *Crítica da razão pura* como um todo. Quando, na seção dos postulados (B265), Kant afirma que a possibilidade de um objeto do conhecimento reside em sua conformidade com as formas puras da sensibilidade (intuição) e entendimento (conceitos), ele introduz uma *diferença* no modo de compreender o “objeto”.

Do ponto de vista do entendimento, o objeto (*Objekt*) pode ser um objeto meramente pensado, como também pode ser um objeto não só pensado, mas também conhecido. Contudo, para que tenhamos o conhecimento de um objeto, precisamos também do correlato sensível desse objeto (*Gegenstand*), que é o objeto considerado do ponto de vista da sensibilidade. O objeto da experiência (*Gegenstand*), porém, não é, *sozinho*, suficiente para que tenhamos um objeto do conhecimento. Para que ele possa se converter num objeto do conhecimento (*Objekt*), ele deve sofrer uma ação por parte dos conceitos do entendimento – i.e., ter seu diverso, dado na sensibilidade, *unificado* num conceito. Segundo Grier, é por essa razão que “[...] os conceitos do entendimento podem ser ditos como fornecendo as ‘condições objetivas’ do juízo na medida em que eles são condições (conceituais) necessárias sob as quais algo dado em (qualquer) intuição se torna um ‘objeto’ para o pensamento” (GRIER, 2001, p. 108, tradução minha). Poderíamos, portanto, afirmar que é por meio dos conceitos do entendimento (categorias) que o dado da sensibilidade, ao ser subsumido e unificado num *conceito*, adquire “objetividade”.

Segundo Caygill, “quando objetos [*Gegenstände*] da experiência se convertem em objetos *para* o conhecimento, eles se tornam *Objekte*” (CAYGILL, 2009 [1995], p. 305, tradução minha). Quando, em B137, Kant define “objeto” como “[...] aquilo em cujo conceito é *unificado* o diverso de uma dada intuição” (KANT, 2015 [1787], p. 132, B137), o “objeto”, nesse caso, é o produto da ação do entendimento sobre a sensibilidade, que unifica o diverso nela dado *num conceito*. A expressão que Kant usa em B137 para se referir a “objeto” é *Objekt*<sup>229</sup>, que, como vimos, é mais que um mero objeto da experiência – também é um objeto do/para o conhecimento, já que ao objeto da experiência (*Gegenstand*) é acrescentada a *ação* do entendimento. É por isso que “um *Objekt* específico do conhecimento, cognoscível por meio dos conceitos do entendimento, requer um objeto da experiência ou *Gegenstand*” (CAYGILL, 2009 [1995], p. 305, tradução minha).

Essa distinção entre o objeto da experiência e o objeto do conhecimento reaparece na seção que trata dos paralogismos: “não é por meramente pensá-lo que conheço um objeto (*Objekt*), mas é porque determino uma intuição dada, com relação à unidade da consciência em que todo pensamento consiste, que conheço um objeto (*Gegenstand*)” (KANT, 2015 [1787], p. 306, B406). Ou seja, para que *conheçamos* um objeto (*Objekt*) é necessário o dar-se do correlato sensível desse objeto (*Gegenstand*). Sem um correlato sensível, o *Objekt* não é um objeto do conhecimento, mas um objeto meramente pensado, *visado*. Assim, afirma Kant,

---

<sup>229</sup> “*Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist” (KANT, 1956 [1787], B137, grifo meu).

*Pensar* um objeto e *conhecer* um objeto não são a mesma coisa. Ao conhecimento, com efeito, pertencem duas partes: primeiramente o conceito (a categoria), por meio do qual é em geral pensado um objeto, e em segundo lugar a intuição, por meio da qual ele é dado; pois, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, ele seria um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto, e através dele não seria possível nenhum conhecimento de alguma coisa, pois até onde eu saiba *não haveria nada*, nem *poderia* haver, a que meu pensamento pudesse ser aplicado. (KANT, 2015 [1787], p. 137, B146)

Ou seja, o conhecimento objetivo só nós é possível por meio da intuição sensível porque é somente por meio dela que podemos determinar “objetos pensados” com relação à existência.

Uma vez que as coisas só nos são dadas no espaço e no tempo na medida em que sejam percepções (representações acompanhadas de sensação), elas devem sempre ser possíveis como *intuições empíricas*. Desse modo, “[...] as categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível” (KANT, 2015 [1787], p. 138, B147). Ou seja, a única maneira de *conhecermos* algo, ou de determinar algo com relação à existência *fora do conceito*, é se e somente se esse algo for possível como objeto de uma experiência espaço-temporal. Com efeito, isso ocorre porque “somente a experiência possível pode dar realidade aos nossos conceitos; sem ela, todo conceito é apenas uma ideia, sem verdade ou referência a um objeto” (KANT, 2015 [1787], p. 405, B517). Sem essa objetividade em acordo com a experiência possível, portanto, nenhum conceito ou ideia poderia ser considerado como *objetivo*, já que não estabeleceríamos de modo algum essa suposta objetividade. Se quisermos, pois, determinar o conceito de algo tal qual o incondicionado com relação à existência, temos que, obrigatoriamente, mostrar sob que condições ele poderia ser considerado um objeto possível de acordo com as formas da intuição sensível. Sem isso, i.e., sem determinar as condições sob as quais sua *objetividade* seria possível, não poderíamos nunca considerar algo existente como satisfazendo as notas características pensadas por meio de seu conceito.

Vê-se, portanto, a importância de uma consideração mais detalhada da objetividade visada por todo conceito. Ela consiste, como vemos, na possibilidade de uma instância extra-conceitual do conceito. Dito de outro modo, ela consiste na possibilidade da *existência* de algo que satisfaça as notas características pensadas por meio de determinado conceito. Assim, se a existência nada mais é do que a característica não-conceitual dos objetos que, por sua vez, constitui sua objetividade, ela também é a marca característica de sua *independência* com relação à nossas faculdades cognitivas, i.e., o critério para pensar qualquer coisa como *fora* de seu conceito.

A existência, com efeito, como vimos anteriormente, deve, de acordo com Valentim, ser considerada como um elemento ante-predicativo e extra-conceitual. Ela é, pois, o meio pelo



qual os juízos relativos à existência adquirem valor de verdade. Dada a teoria do conhecimento de Kant, na qual as coisas em si mesmas não são cognoscíveis, tal elemento deve ser reconhecido como dado empírico: sendo *fora do conceito*, o único modo pelo qual a “existência” poderia se dar para nós seria por meio da intuição sensível. Assim, se abstrairmos da experiência, inviabilizamos a possibilidade de conhecer algo como existente. Desse modo, conclui o comentador,

[...] uma determinada articulação entre conceito e existência é pressuposta pela refutação kantiana da prova ontológica: a *exterioridade* da última em relação ao primeiro, no sentido preciso de que a existência não é objeto possível de um conceito. A radicalidade dessa tese sobre a relação entre conceito e existência pode ser medida por contraposição à que é tomada como sua adversária, na qual se baseia, por sua vez, a prova ontológica: a de que a existência é uma propriedade conceitualmente dada. (VALENTIM, 2009, p. 202).

Devemos, com efeito, distinguir entre a “possibilidade dos conceitos”, que é *lógica*, e a “possibilidade das coisas”, que, por sua vez, é *real*. Assim, a existência (*Dasein*) não poderia estar contida, como predicado, na realidade (*Realität*) pensada em um conceito, mesmo que tal conceito seja o conceito do “todo do real”. Devemos, antes, considerar a existência como a “efetividade” (*Wirklichkeit*) de uma coisa (cf. VALENTIM, 2009, p. 203).<sup>230</sup> Tal efetividade se caracteriza, por sua vez, pela posição do objeto como objeto de nossa intuição, de modo que, “sem uma intuição por fundamento, a categoria não pode, por si só, proporcionar-me o conceito de um objeto; pois somente através da intuição pode ser dado o objeto que depois será pensado em conformidade com ela” (KANT, 2015 [1781], p. 348, A399).<sup>231</sup>

Caso nossas faculdades cognitivas não tenham uma instância intuitiva à qual vincular determinado conceito, isso não implica na impossibilidade do conceito, mas apenas do *objeto do conceito*. Consideremos o seguinte trecho da *Crítica da razão pura*:

O conceito é sempre possível caso não se contradiga. Esta é a característica lógica da possibilidade, e seu objeto é assim distinguido do *nihil negativum*. Mas ele pode ser um conceito vazio, ainda assim, caso a realidade objetiva da síntese, pela qual o conceito é engendrado, não seja particularmente demonstrada; o que, no entanto, baseia-se sempre, tal como acima mostrado, em princípios da experiência possível, e não no princípio da análise (o princípio de contradição). Esta é uma advertência para que da possibilidade (lógica) do conceito não se infira de pronto a possibilidade (real) das coisas. (KANT, 2015 [1787], p. 465, B624, *na.*)

O que está em questão aqui, como salientei acima ao citar Valentim, é que esse argumento se insere no contexto crítico vinculado ao argumento ontológico. Enquanto a prova ontológica considera a existência como um elemento predicativo, a crítica kantiana busca

<sup>230</sup> Lembremos como, para Hobbes, *efetivo*, *atual* e *existente* são considerados termos intercambiáveis.

<sup>231</sup> Cf. também *Prol.* 4:288.

justamente mostrar que a existência não pode, sob hipótese alguma, ser reduzida a um conceito – nem, portanto, ser derivável de algum por meio da análise. Apesar da marca característica da *possibilidade* de um conceito ser a sua consistência interna (sua não-contraditoriedade), isso não significa que *um objeto* conforme a tal conceito seja também possível. Demonstrar, pois, a *possibilidade* do objeto conforme ao conceito (não sua existência, que não está em questão ainda) pressupõe que tenhamos demonstrado a *realidade objetiva da síntese* por meio da qual tal conceito é gerado. Poderíamos, assim, à semelhança com as seções anteriores, estabelecer uma diferença entre a possibilidade lógica, analítica, de um lado, e a possibilidade real, sintética, de outro:

A característica analítica da possibilidade, que consiste em que meras posições (realidades) não geram contradição, não lhe pode ser questionada; como, no entanto, a conexão de todas as propriedades reais em uma coisa é uma síntese sobre cuja possibilidade nada podemos julgar *a priori*, já que as realidades não nos são dadas especificamente e, mesmo que isso acontecesse, não haveria aí nenhum juízo (pois a característica da possibilidade de conhecimentos sintéticos sempre tem de ser buscada somente na experiência, e a esta não pode pertencer o objeto de uma ideia), então o famoso Leibniz esteve longe de realizar aquilo de que se gabava, a saber, que poderia discernir *a priori* a possibilidade de um tão sublime ser ideal. (KANT, 2015 [1787], p. 468, B630)

Ou seja, se a “possibilidade real” do conceito de Deus visada por Leibniz consistia em demonstrar a possibilidade de tal síntese *numa coisa*, então não poderíamos nunca, do ponto de vista crítico de Kant, considerar tal demonstração como válida. A compatibilidade da totalidade de perfeições simples, positivas e absolutas num sujeito seria, com efeito, a marca *analítica* do conceito de um ser realíssimo. A possibilidade de tais predicados *num objeto*, porém, pressupõe a determinação das condições sob as quais tal conceito adquire *objetividade*. Sem tal característica que, em contraposição à anterior, deve ser considerada como *sintética*, não há nenhuma demonstração da possibilidade real de qualquer conceito que seja. Essa é, pois, a razão pela qual a “demonstração” da possibilidade real de Deus empreendida por Leibniz deve necessariamente falhar. Nesse sentido, Grier comenta que,

Embora Kant concorde que o conceito [do ser realíssimo] não é contraditório, ele nega que estejamos justificados em assumir que o *ens realissimum* seja ele próprio possível apenas com base nisso. Para estabelecer a possibilidade real do *ens realissimum*, de acordo com Kant, teríamos que estabelecer “a realidade objetiva da síntese por meio da qual o conceito é gerado”. (GRIER, 2001, p. 259, colchetes meu, tradução minha)

Ou seja, para podermos estabelecer a *possibilidade real* de Deus, deveríamos ter como determinar, como mencionei acima, a realidade objetiva da síntese por meio da qual tal conceito seria gerado, e isso só seria possível no âmbito da experiência empiricamente condicionada.<sup>232</sup>

<sup>232</sup> Cf. também GRIER, 2010, p. 277.

Esta, porém, como já vimos, não pode conter um empiricamente incondicionado. Desse modo, nos vemos totalmente desprovidos de critérios para determinar sob que condições Deus poderia ser considerado como existente.

Tendo dito isso, poderíamos concluir que,

Levada a cabo sobre essas bases, a refutação kantiana da prova ontológica tem por resultado a comprovação não somente de que a existência de Deus não poderia ser demonstrada analiticamente *a priori*, visto que não é uma propriedade dada em algum conceito, mas também de que a existência divina jamais poderia ser conhecida *a posteriori* mediante síntese empírica (único meio para o conhecimento de qualquer existência), uma vez que Deus, como objeto de uma *ideia* racional, não poderia, *segundo o conceito que dele temos*, pertencer ao “contexto da experiência total” (cf. Kant 1980: 300-301/ B 628-630). (VALENTIM, 2009, p. 205)

Não podendo, pois, ser considerado como pertencendo a um contexto de experiência possível, a ideia que temos de Deus não pode, sob hipótese alguma, ser considerada como *epistemicamente objetiva*. Se um conceito (ou ideia) que possui objetividade é aquele possível como *objeto empírico*, então expõe-se o mecanismo da antinomia apresentada na subseção anterior. Restritos ao nosso modo sensível de intuir, não nos restaria nenhum modo de intuir a existência de algo senão aquele por meio da experiência; conseqüentemente, tudo aquilo que a nós se apresenta objetivamente deve ser, por sua vez, considerado como contingente, condicionado, limitado, finito, etc. Assim, de acordo com Kant,

Vê-se com isso que as questões transcendentais só comportam respostas transcendentais, i.e., respostas a partir de meros conceitos *a priori*, sem a mínima intromissão empírica. Aqui, no entanto, a questão é evidentemente sintética e exige uma extensão de nosso conhecimento para além de todos os limites da experiência, ou seja, em direção à existência de um ser que deve corresponder à nossa mera ideia, mas ao qual nenhuma experiência pode jamais corresponder. Segundo as nossas provas acima, porém, um conhecimento sintético *a priori* só é possível quando exprime as condições formais de uma experiência possível, e todos os princípios têm apenas uma validade imanente, i.e., referem-se tão somente a objetos do conhecimento empírico ou fenômenos. (KANT, 2015 [1787], p. 488, B665-6)

Dito de outro modo, as análises de nossas faculdades cognitivas e da completude sistemática que a razão visa nos forçam a transcender todos os limites da experiência possível. Ao transcender esses limites, porém, com o intuito de *realizar* aquilo que, *a priori*, é uma mera ideia, a razão se vê desprovida dos únicos meios de atingir tal objetivo. Esse resultado, apesar de aparentemente frustrante, conduz o circuito da razão de volta ao seu início. No trecho acima citado, Kant afirma que questões transcendentais só admitem respostas transcendentais. Ou seja, nas questões que a razão põe para si própria não pode haver nenhuma intromissão empírica, de modo que ela é que deve ser responsável por conduzir suas investigações de volta a seus fundamentos. Nesse percurso vimos que, sob pena de inviabilizar a busca por uma razão

suficiente (representada pela versão subjetiva do PRS), a razão introduz, na ideia do sistema que ela visa, a distinção entre um âmbito para os fenômenos e outro para as coisas em si mesmas. Por meio dessa distinção, ela é capaz de pensar o conceito do incondicionado como possível. É, porém, por meio dessa mesma distinção que ela se vê inviabilizada quanto à dedução transcendental da validade objetiva do PRS, já que, para além da experiência, a razão se vê completamente despojada dos meios para determinar qualquer conceito com relação à existência. Assim, a título de conclusão, vejamos de que maneira esse resultado contribui para a determinação do *status* nomológico do PRS.

### 3.2.2.3 O *status* nomológico do princípio de razão suficiente

No final do segundo capítulo apresentei, como conclusão geral sobre o *status* nomológico do PRS, que ele é um princípio que, apesar de exigir uma razão suficiente, não pode nos fornecer nenhuma garantia de que haja, de fato, alguma. A razão da impossibilidade de tal garantia consiste, como vimos agora há pouco, na impossibilidade de demonstrar sob que condições o incondicionado visado pelo PRS poderia ser considerado *objetivo*, de modo que sua existência possa, assim, ser colocada em questão. Consequentemente, a única versão do PRS que poderíamos considerar como válida de alguma maneira seria a subjetiva, que, ao contrário da objetiva, seria *imperativa*, e não indicativa. A imperatividade da versão subjetiva do PRS, por não se referir a nenhum *objeto*, ainda que o *projete* em nossas investigações como um horizonte normativo – um ideal –, pode também ser pensada como aquilo que faz dessa versão do PRS uma *máxima regulativa da razão*, i.e., algo que constitui seu próprio modo de agir e que, atrelada às condições da intuição, *dirige* a investigação.

Vejamos de maneira pormenorizada como isso acontece. Em B536, na seção que trata do “princípio regulativo da razão pura em relação às ideias cosmológicas”, Kant se refere ao “[...] mencionado princípio da razão pura [...]” (KANT, 2015 [1787], p. 415, B536) – que, conforme indiquei neste trabalho, se trata do princípio supremo da razão pura (*diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft*) apresentado em B365 – e, logo em seguida, acrescenta:

O princípio da razão, portanto, é tão somente uma *regra* que comanda, na série das condições de dados fenômenos, um regresso que nunca pode permanecer em um absolutamente incondicionado. Ele não é, portanto, um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento dos objetos dos sentidos, nem portanto um princípio do entendimento, já que toda experiência está dentro dos seus limites (em conformidade com a intuição dada); também não é um *princípio constitutivo* da razão para estender o conceito do mundo sensível para além de toda experiência possível, mas sim um princípio da maior continuação e extensão possível da experiência, segundo o qual nenhum limite empírico deve valer como limite absoluto; um princípio

da razão, portanto, que postula *como regra* o que deve ser feito por nós no regresso, e não antecipa o que, antes de qualquer regresso, seria dado em si *no objeto*. Por isso eu o denomino um princípio regulativo da razão, ao passo que o princípio da totalidade absoluta da série das condições, tal como seria dada no objeto (nos fenômenos) em si mesmo, seria um princípio cosmológico constitutivo cuja nulidade eu quis mostrar, e assim impedir, justamente através dessa distinção, de tal modo que não se atribua realidade objetiva, como inevitavelmente acontece (por meio de uma sub-repção transcendental), a uma ideia que só serve de regra. (KANT, 2015 [1787], p. 416, B536-7)

Consideremos os dois cenários distintos mencionados por Kant. No primeiro, o PRS é uma máxima que *comanda* que, no regresso através da série condicionada dos fenômenos, busquemos a completude da série por meio de todas as condições subordinadas; mas, a despeito disso, essa versão regulativa do PRS também exige que não consideremos absolutamente nada como empiricamente incondicionado. O fundamento, portanto, do princípio regulativo da razão seria o seguinte: “no regresso empírico não pode ser encontrada *nenhuma experiência de um limite absoluto*, nem portanto de uma condição que, enquanto tal, fosse *empírica e absolutamente incondicionada*” (KANT, 2015 [1787], p. 420, B545). Ou seja, tal regra comanda que, no regresso empírico, i.e., *no tempo*, toda condição deve ser ela mesma tomada como, por sua vez, condicionada. Desse modo, não importa qual membro da série eu tome como condição dos subsequentes, sempre poderei me perguntar novamente por uma condição mais elevada (B546-7).

No segundo cenário, porém, o PRS não é apenas uma máxima subjetiva, relacionada ao procedimento que a razão adota, mas um princípio objetivo, cujo caráter indicativo parece comprometer a investigação com a possibilidade do objeto que a razão visa. Esse objeto, contudo, não é de forma alguma possível, já que as únicas condições sob as quais a objetividade nos seria possível são as da experiência sensível. Vemos aqui, dessa maneira, aquilo que no segundo capítulo apresentei como sendo a ilusão transcendental: a *projeção*, como objeto, de uma ideia que não pode, sob hipótese alguma, ser um objeto. Essa unidade hipostática incondicionada, apesar de, para a razão prática, possuir certa objetividade, não pode possuí-la em termos epistêmicos, já que no contexto especulativo a simples norma não é capaz de produzir objeto algum. No que diz respeito à razão especulativa, não podemos, como vimos exaustivamente, derivar de *nosso pensamento* um objeto conforme ao conceito pensado. A ordem dos fatores, aqui, é inversa à da razão prática: não podemos deduzir (ou *produzir*) a existência de um objeto a partir de seu próprio conceito, mas, no máximo, esperar que algo conforme a ele seja *dado* à nossa sensibilidade.<sup>233</sup>

<sup>233</sup> Não que, no que tange à razão prática, possamos simplesmente derivar a objetividade dos conceitos a partir da mera necessidade que temos de projetá-los como tais. Se assim o fosse, a razão prática seria, na verdade, especulativo-teórica. A marca distintiva da razão prática é a inversão axiológica com relação à razão

Dito de outro modo, o que a conclusão kantiana indica é que não podemos tomar como objeto uma ideia que só serve como *regra*:

A ideia da razão, portanto, apenas prescreverá à síntese regressiva na série das condições uma regra segundo a qual ela prossegue do condicionado ao incondicionado por meio de todas as condições subordinadas entre si, muito embora tal incondicionado não possa jamais ser alcançado. Pois o absolutamente incondicionado nunca será encontrado na experiência. (KANT, 2015 [1787], p. 417, B538)

O fato da razão exigir que busquemos, para ela, algo que não pode nunca ser considerado como existente, não constitui, por incrível que pareça, um problema real para a completude sistemática *que ela visa*. Lembremos, pois, do que comentei há algumas seções: a função do incondicionado como ideal é, justamente, *direcionar* nossas investigações. Tal ideal, ao funcionar como horizonte normativo, lança a investigação cada vez mais longe em busca de uma explicação definitiva. Não precisamos, inclusive, ir muito longe para perceber isso, basta analisarmos os desenvolvimentos da cosmologia no século XX para perceber como esse “ponto crítico” é empurrado cada vez mais longe na série temporal de condições.

É possível que, sem esse ideal, não houvesse razão alguma para não nos contentarmos com o que sabemos. Sem a ideia de algo cuja incondicionalidade e autossuficiência nos forçassem a tomar o que nos é dado na experiência como “condicionado” e “insuficiente”, talvez não houvesse nenhum progresso na ciência, já que não haveria uma insuficiência para ser suprida. Esse é o problema que vejo no contexto epistêmico hobbesiano: qual é a *meta* do regresso? Lembremos que, no *Leviatã* (L1, XI), Hobbes afirma que é impossível nos lançarmos em uma investigação profunda das causas naturais sem, com isso, nos *inclinarmos* a acreditar que existe um Deus. Eu, por outro lado, penso que, para que possamos, em primeiro lugar, nos inclinar a tal busca, temos que ter, *a priori*, o padrão de medida do que buscamos. Esse padrão, como vimos, é o incondicionado, algo que, apesar de fundamental como meta até mesmo no sistema hobbesiano, não é, no sistema desse filósofo, sequer possível.

Todavia, como vemos ocorrer em Kant, apesar da possibilidade do conceito do incondicionado (i.e., sua *possibilidade lógica*) ser imprescindível para o sistema visado pela razão, esse não é o caso com *sua existência*. Não precisamos dela para dirigir nossas investigações *em direção à* completude visada pela razão. Precisamos, para isso, apenas da *ideia* de tal unidade incondicionada. Assim,

---

especulativa. Se nesta as leis da natureza se organizam em função do que nos é dado na experiência, de modo que o grande desafio do naturalista é superar a contingência de tais leis, no que diz respeito às leis morais a norma é dada *a priori*, de modo que seu objeto, i.e., a realização das ideias características da moralidade, consiste na própria efetivação da lei por meio da ação. Nesse caso, não são as leis que se conformam ao fenômeno, mas este que, por meio da ação moral, deve ser conformado o máximo possível à lei.

[...] os conceitos puros da razão, da totalidade na síntese das condições, estão, ao menos quanto a tarefa de fazer a unidade do entendimento avançar o máximo possível até o incondicionado, fundados necessariamente na mente humana; pode ser que, de resto, falte a esses conceitos transcendentais um uso *in concreto* que lhes seja adequado, e que, portanto, eles não tenham outra utilidade a não ser a de trazer o entendimento à direção correta, na qual o seu uso, estendido ao máximo, é ao mesmo tempo colocado em completo acordo consigo mesmo. (KANT, 2015 [1787], p. 292, B380)

Essa função da ideia do incondicionado, a saber, a de *estender ao máximo* o uso do entendimento e pô-lo em *completo acordo* consigo mesmo, é o que caracteriza a função regulativa do PRS.

É óbvio que, porém, como argumentei no segundo capítulo, a projeção da ideia do incondicionado como objetiva se dá em virtude da manifesta força epistêmica da versão objetiva do PRS. É, sem dúvida alguma, uma conclusão muito mais forte e *definitiva* a de que existe, de fato, algo conforme ao conceito ou ideia do incondicionado – algo do qual, se de fato existe, poderiam ser derivadas tais e tais coisas. A exposição de uma ideia é, todavia, como já vimos, impossível, já que “[...] não é possível nenhum conceito do entendimento para um objeto que deve ser adequado à exigência da razão, i.e., um conceito tal que pudesse ser mostrado e tornado intuitivo em uma experiência possível” (KANT, 2015 [1787], p. 301, B396-7). A ideia da completude sistemática dos conhecimentos condicionados, no entanto, reside na razão independentemente da possibilidade ou impossibilidade de a ela conectarmos, de maneira adequada, conceitos empíricos (B444). Consequentemente, por mais que a versão regulativa do PRS careça de força epistêmica para provar que existe, de fato, um Deus, ela serve, não obstante, para direcionar nossas investigações na direção correta. Em outras palavras, se ela não nos dá uma prova da existência de um incondicionado, ela serve, pelo menos, para *nos aproximar* dela, ainda que tal aproximação, de uma maneira que orgulharia Zenão de Eléia (*ca.* 485 a.C.-430 a.C.), tenda ao infinito.

Esse ideal, portanto, ao contrário do que uma leitura superficial da *Crítica da razão pura* pode dar a entender, não só pode ser compreendido, como também *deve* poder ser compreendido pela razão. Uma vez que o que a razão *por meio dele* projeta nada mais é do que aquilo que ela tem de mais próprio, ele não pode, sob hipótese alguma, ser considerado como “imperscrutável”:

Um ideal da razão pura, no entanto, não pode ser denominado *imperscrutável*, pois não tem de apresentar qualquer certificado de sua realidade além da necessidade da razão de completar por meio dele toda a unidade sintética. Como ele, portanto, não é dado sequer como objeto pensável, ele também não é imperscrutável enquanto tal; ele tem antes, como mera ideia, de encontrar seu lugar e sua solução na natureza da razão, podendo assim ser investigado; pois a razão consiste justamente em que possamos prestar contas de todos os nossos conceitos, opiniões e afirmações, seja com base em

fundamentos objetivos, seja – quando se trata de meras ilusões – em fundamentos subjetivos. (KANT, 2015 [1787], p. 474, B642)

Se, pois, o que estiver sob o escopo da razão for algo cuja percepção possa, se necessário, *preceder* o conceito, estamos tratando de algo que pode ser compreendido com base em fundamentos objetivos. Em outras palavras, o reino da objetividade é o reino da experiência possível. Se, por outro lado, o que estiver sob consideração forem ideias para as quais não é possível uma intuição compatível, então não se trata de simplesmente mostrar que tais ideias não podem, *como objeto*, fazer parte do contexto total da experiência. Temos que, ao invés disso, mostrar que o papel de tais ideias não consiste em sua apresentação como objeto, mas antes como princípios regulativos de nossa experiência *com objetos*. Desse modo,

Segundo as presentes considerações, o ideal do ser supremo não é outra coisa senão um *princípio regulativo* da razão para considerar toda ligação no mundo *como se* surgisse de uma causa necessária e autossuficiente, de modo a fundar aí a regra de uma unidade sistemática, e necessária segundo regras universais, na explicação do mundo; ele não é, pois, a afirmação de uma existência em si necessária. (KANT, 2015 [1787], p. 477, B647)

Se o incondicionado, com efeito, é o fundamento *do regresso* através das condições subordinadas até aquela que, por sua vez, supostamente não possuiria nenhuma condição ulterior, então ele, enquanto fundamento de um procedimento da razão, não só não pode, mas também *não precisa* ter sua existência efetiva, fora da ideia que dele temos, demonstrada pela razão. No entanto, Kant nos adverte:

É também inevitável, contudo, através de uma sub-repção transcendental, representar-se esse princípio formal como constitutivo e conceber essa unidade de maneira hipostasiada. Do mesmo modo como o espaço, na medida em que torna originariamente possíveis todas as figuras, que nada mais são do que diversas limitações do próprio, e mesmo sendo ele um mero princípio da sensibilidade, é por isso mesmo tomado por um algo absolutamente necessário, subsistente por si mesmo, e um objeto dado *a priori* em si mesmo, é igualmente natural que, não podendo a unidade sistemática da natureza, de modo algum, ser colocada como princípio do uso empírico de nossa razão – a não ser quando colocamos como fundamento a ideia de um ser realíssimo enquanto causa suprema –, essa ideia seja assim representada como um objeto real, e este, por seu turno (já que é a condição suprema), como necessário, e que assim um princípio *regulativo* seja transformado em um *constitutivo*. Esta transformação se torna evidente pelo fato de que, se considero tal ser supremo, que era absolutamente (incondicionalmente) necessário em relação ao mundo, como coisa em si, essa necessidade não se adequa a nenhum conceito e, portanto, só pode ter sido encontrada, em minha razão, como condição formal do pensamento, e não como condição material e hipostática da existência. (KANT, 2015 [1787], p. 477-8, B647-8)

Temos, portanto, duas maneiras de considerar o conceito do incondicionado: i) poderíamos considerá-lo ou como *condição formal do pensamento*, ou ii) como *condição material e hipostática da existência*. No primeiro caso, consideramos o incondicionado, como



ideia, enquanto fundamento da exigência de razão suficiente. Ele se configura, assim, como aquilo que se exige por meio da versão subjetiva do PRS. No segundo, por outro lado, não consideramos o incondicionado como um mero *fundamento lógico* para a completude sistemática dos *conhecimentos condicionados*, mas sim como o *fundamento real* (para ser mais preciso, o *primeiro fundamento real*) do próprio condicionado. Este segundo modo de considerar o incondicionado, por sua vez, pressupõe uma conexão causal entre o primeiro fundamento real e aquilo que dele se seguiria como condicionado. Essa conexão, porém, só é possível no âmbito fenomênico, âmbito esse que não admite nada como empiricamente incondicionado. Se, porém, quisermos pensar esse incondicionado como *fora* da série condicionada, i.e., como *em si*, em contraposição ao condicionado, então reaparece a impossibilidade de conectá-lo causalmente ao condicionado fenomênico.

Além disso, este último modo de considerá-lo também pressupõe a diferença entre fenômenos e coisas em si mesmas. Logo, poderíamos levantar a seguinte objeção: se, com efeito, é a introdução dessa diferença que inviabiliza a conexão de um ser necessário com a série contingente, então, suprimindo tal diferença, não haveria um abismo intransponível entre o condicionado e o incondicionado. Sim, de fato; todavia, isso seria o mesmo que reafirmar a antinomia hobbesiana, de modo que, mais do que inviabilizar qualquer demonstração da existência de um incondicionado, tornaríamos também impossível sua própria possibilidade.

O problema todo consiste no fato de que, ao concebermos o incondicionado como *transcendente* à série condicionada dos fenômenos, não podemos concebê-lo senão como *em si*. Ao concebê-lo de tal maneira, parecemos conceder a tal conceito certa objetividade, já que a única maneira de considerar algo como em si – i.e., algo que não é apenas *para nós* – é considerando-o como existente fora da ideia que dele temos. Percebemos que o incondicionado, portanto, apesar de, como *em si*, dever ser considerado como primeiro fundamento *real*, e não como um fundamento meramente lógico, não pode ser *assim considerado* à parte de nossas faculdades cognitivas. Ele seria, com efeito, *em si para nós*, i.e., algo que, não obstante concebido como absolutamente independente, seria assim, *a priori*, apenas para a razão.

Tais características, vinculadas à regulatividade da versão subjetiva do PRS, ao invés de denotarem um objeto em si possível, denotam antes o modo como nossa razão o usa para pensar a experiência. Segundo Kant,

Ainda que não possa, contudo, supô-lo em si mesmo, eu posso, ainda assim, supor tal ser inconcebível, o objeto de uma mera ideia, relativamente ao mundo sensível. Pois se uma idéia (da unidade sistemática completa, de que falaremos em breve de maneira mais precisa) serve de fundamento ao maior uso empírico possível de minha razão, e se, embora incontornavelmente necessária para levar a unidade empírica ao mais

elevado grau possível, ela não pode jamais ser apresentada adequadamente na experiência, então eu sou não apenas autorizado, mas também coagido a realizar essa ideia, i.e., a pôr um objeto real para ela, mesmo que se trate de um algo em geral que absolutamente não conheço em si mesmo, e ao qual, enquanto fundamento daquela unidade sistemática, só atribuo propriedades, em relação a esta unidade, que sejam análogas aos conceitos do entendimento no uso empírico. (2015 [1787], p. 510-11, B705-6)

Se somos, portanto, de alguma maneira coagidos a hipostasiar tal ser como *dado*, tal procedimento só pode ser admitido se, com ele, pudermos nos representar tal unidade incondicionada como análoga aos conceitos que o entendimento usa nas investigações da natureza. Assim, por mais que não tenhamos demonstrado que existe um ser conforme ao conceito do incondicionado em conexão causal com a natureza, podemos pensar esse ser *como se* ele fosse sua causa suprema. Podemos, assim, admitir tal hipótese transcendental se, e somente se, ela servir para *pensar* o todo da natureza como adequado à ideia do sistema visado pela razão. É isso que Kant quer dizer quando afirma que,

Se dirigirmos o nosso olhar ao objeto transcendental de nossas ideias, vemos então que a sua realidade, segundo os conceitos de realidade, substância, causalidade, etc., não pode ser pressuposta em si mesma, pois esses conceitos não têm a mínima aplicação a algo que seja inteiramente distinto do mundo sensível. Assim, a suposição da razão de um ser supremo como causa suprema é pensada apenas relativamente, em vista da unidade sistemática do mundo sensível, e não passa de um algo na ideia do qual não temos qualquer conceito quanto ao que seja em si mesmo. Desse modo se esclarece também por que necessitamos da ideia de um ser originário, em si necessário, em relação àquilo que é dado existindo aos sentidos, muito embora não possamos ter, jamais, o mínimo conceito desse ser e de sua necessidade absoluta. (KANT, 2015 [1787], p. 511-12, B707)

Vemos, assim, que tudo se resume ao modo como o incondicionado é considerado como “dado”. Quando a razão projeta a condição formal do pensamento como uma condição hipostática e material do mundo, ela toma como dado fora da ideia algo que é dado a ela *somente como ideia*. Isso, contudo, como já mencionei, não constitui um problema, porque, para *representar* para si a unidade completa da natureza, a razão não precisa do incondicionado como efetivamente dado num contexto de experiência, mas apenas *representá-lo como dado*, de modo que essa hipótese transcendental, em conexão com o todo da natureza, possibilite projetar *nela* a unidade sistemática visada pela razão, direcionando corretamente, assim, suas investigações.

O que se mostra evidente com tudo isso é que a razão pura, de fato, não se ocupa com nada que não seja *si mesma*. Em outras palavras, suas especulações são voltadas sempre a satisfazer seu próprio interesse (*cf.* B708), e é por essa razão que Kant afirma que “a unidade da razão é a unidade do sistema, e esta unidade sistemática não serve à razão objetivamente, como um princípio para estendê-la além dos objetos, mas sim subjetivamente, como uma

máxima para estendê-la além de todo conhecimento empírico possível de objetos” (KANT, 2015 [1787], p. 512, B708). Tal extensão, por sua vez, não significa uma extensão para outro âmbito *além* do empírico, mas sim que todo ponto crítico na série de condições deve, indefinidamente, ser potencialmente superável por *outra condição superior*.

Esse modo de projetar a unidade incondicionada (pensada por meio do ideal da razão) na experiência diz muito sobre o próprio modo com a razão se vincula regulativamente ao uso do entendimento. De acordo com Kant, “a razão não pode pensar essa unidade sistemática de outro modo, porém, a não ser dando à sua ideia um objeto, o qual não pode, todavia, ser dado em experiência alguma; pois a experiência não fornece jamais um exemplo de unidade sistemática perfeita” (KANT, 2015 [1787], p. 512, B709). Esse “dar à ideia um objeto”, que constitui o próprio projetar, é, portanto, inevitável, já que, para direcionar o uso do entendimento, a razão inevitavelmente projeta o incondicionado como esquema daquilo que o entendimento deve buscar. Diante disso, poderíamos dizer que o incondicionado é o *esquema* do princípio regulativo por meio do qual a razão estende a unidade sistemática sobre toda a experiência (B710).<sup>234</sup>

Por fim, poderíamos concluir este capítulo com a seguinte reflexão: anteriormente, na seção em que falei sobre o ideal da razão pura, vimos que Kant afirma, em B605-6, que a razão não precisa pressupor a existência do ser conforme ao ideal, mas *apenas sua ideia*. No resultado da dedução das categorias do entendimento, em nota de rodapé, Kant diz o seguinte:

[...] apenas o *conhecimento* daquilo que nós pensamos demanda a determinação do objeto, a intuição; quanto a onde, na falta desta, o pensamento de um objeto pode ter ainda suas verdadeiras e úteis consequências para o *uso da razão* pelo sujeito – uso este, contudo, que não se dirige à determinação do objeto, portanto ao conhecimento, mas sim à determinação do sujeito e de seu agir –, isto é algo que não pode ainda ser aqui apresentado. (KANT, 2015 [1787], p. 148, B166)

Esse trecho, quando afirma que o *pensamento de um objeto*, mesmo que ele não possa ser dado num contexto espaço-temporal, possui ainda assim “úteis consequências” no que diz respeito à determinação do sujeito e de seu agir, pode ser interpretado de duas maneiras. À primeira vista, Kant parece se referir à utilidade do conceito de Deus como *postulado*, uso esse que aparece na *Crítica da razão prática*. De fato, nesse caso, Deus não seria um objeto do conhecimento, mas um postulado derivado da própria análise dos conceitos morais. Por outro lado, poderíamos interpretar que, ao falar em “determinação do sujeito e de seu agir”, Kant se

<sup>234</sup> Kant aqui se refere aos três modos por meio do qual o incondicionado se apresenta à razão: alma, mundo e Deus. Como, porém, argumentei anteriormente que o último tem prioridade ontológica com relação aos dois primeiros, poderíamos interpretar que é o *ideal* que, em última instância, i.e., como *modelo*, funciona como *esquema* para a unidade sistemática visada pela razão.

refere à versão regulativa do PRS, uma vez que ela não diz respeito à determinação do objeto, mas ao procedimento que o sujeito adota na busca pela completude sistemática dos conhecimentos condicionados – completude essa exigida pela própria razão. Desse modo, e a título de conclusão, a determinação do *status* nomológico do PRS consistiria no seguinte: se considerarmos que uma *máxima*, para Kant, é um princípio que é extraído não da constituição do objeto, mas do interesse da própria razão em vista de certa completude (B94), podemos dizer que o PRS não é um princípio objetivo, constitutivo da realidade, mas antes uma máxima subjetiva, regulativa, vinculada aos interesses e procedimentos da própria razão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*A leve pomba, que em seu voo livre corta o ar cuja resistência sente, poderia formar a impressão de que as coisas lhe seriam bem mais favoráveis no espaço sem ar.*<sup>235</sup>

Depois de ter dado várias voltas ao redor do problema relativo à determinação do *status* nomológico do PRS, posso, enfim, conduzir o leitor para fora do labirinto de conceitos que orchestrei para defender meu argumento. Se, por alguma razão, falei sobre o mesmo tema em cada um dos capítulos, e em cada uma das seções, foi para apresentar a *mesma coisa* sob diferentes pontos de vista, de modo que dispuséssemos do maior ângulo de visão possível. Assim, dispondo de uma ampla gama de perspectivas sobre o mesmo objeto, poderíamos determiná-lo de maneira mais precisa.

O objeto em questão, no decorrer de toda a dissertação, foi o PRS e sua exigência de *razão suficiente*. Nos perguntamos: que exigência é essa? Em que consiste ela? Qual sua legitimidade?

Para responder essas perguntas tive que, em um primeiro momento, determinar de maneira mais precisa o que poderíamos considerar como sendo o “princípio de razão suficiente”. Nesse sentido, defendi que o PRS é um princípio que exige um incondicionado que explique, de maneira definitiva, todo condicionado. Foi por essa razão que argumentei que, pelo fato dessa ser precisamente a formulação presente no sistema leibniziano, ela deveria também ser considerada como a mais forte dentre as “concorrentes”, i.e., as formulações cartesiana, hobbesiana e spinozista. Sua força consistiria no fato dela ser a única formulação, dentre as demais, que exerce papel central no sistema do qual faz parte. O PRS, assim, segundo o pensamento leibniziano, não seria um corolário de um axioma mais elevado, mas seria o próprio princípio supremo de todo lógico-real.

Esse princípio, contudo, apesar de ter um escopo bem delimitado e poder ser *pensado* como princípio supremo de um sistema de conhecimentos sobre o real, careceria, assim como todo princípio, de uma *dedução transcendental* de sua validade objetiva. A dedução, como vimos no segundo capítulo, consistiria em mostrar como o PRS é condição de possibilidade do objeto conforme ao conceito do incondicionado. Em outras palavras, ele deveria determinar sob que condições o incondicionado poderia existir fora do conceito ou ideia que dele temos. Essa

---

<sup>235</sup> KANT, 2015 [1787], p. 50, B8.

dedução, porém, não nos é possível, já que não podemos determinar que condições seriam essas; além disso, as condições que temos são apenas as de uma experiência empírica, de modo que não poderíamos nunca, nela, apresentar uma intuição adequada à ideia do incondicionado.

Assim, nos restaria apenas uma versão mais fraca do PRS, i.e., uma que não se compromete ontologicamente com a existência de um incondicionado fora da ideia que dele temos. Em contraposição a essa versão objetiva e constitutiva do PRS, teríamos uma subjetiva e regulativa que, ao invés de indicativa, seria antes *imperativa*. Ela, pois, não determinaria algo sobre a existência do objeto, mas antes sobre o procedimento que a razão deve adotar em suas investigações. Uma vez que a meta de toda especulação da razão é a completude sistemática do conhecimento condicionado, meta essa representada pelo *ideal* da razão, então o incondicionado, como meta, não seria dado como objeto, mas por ela *projetado* como esquema da razão suficiente exigida pelo PRS.

A razão, porém, para *representar-se* a completude sistemática que visa, não precisa da existência do incondicionado – nem, portanto, da versão objetiva do PRS. Para conseguir o que ela quer, basta a representação do ser conforme ao ideal. Com essa representação em mãos a razão pode, por meio de uma ilusão inevitável, projetá-lo *como objetivo* na experiência, ainda que ele seja apenas o esquema da completude sistemática por ela visada. Ao projetá-lo como objetivo, no entanto, ela não o toma como dado no mesmo sentido dos objetos da intuição sensível, mas antes como dado *para ela*, ainda que *em si*, em relação com a natureza. É, com efeito, apenas enquanto vinculado à natureza contingente que a projeção do ideal como *dado* tem significado. Ele serve, portanto, para pensar a natureza *como se* tivesse uma razão suficiente. É por isso que a razão, para representar-se a unidade sistemática da própria natureza, necessitaria apenas da ideia do incondicionado: ele, enquanto representação, não é conectado à própria natureza, mas à *representação* que dela temos.

Vemos, assim, que a razão, ao pensar no ideal, o concebe como algo que, para servir como primeiro fundamento real da natureza, deve ser pensado como *para além* dela. Esse expediente, por outro lado, inviabiliza qualquer prova de sua existência. Temos, assim, de um lado, a exigência de razão suficiente que, para não inviabilizar a própria demanda, hipostasia um âmbito onde as coisas podem ser consideradas *em si* mesmas e, portanto, um âmbito onde o incondicionado seja, como conceito, *possível*; por outro lado, para ser concebido como possível, esse incondicionado deve ser colocado além do alcance de nossa razão no que diz respeito à determinação de seu conceito com relação à existência.

É como se, por meio de sua própria constituição, ela fosse obrigada a exigir uma razão suficiente sem, contudo, poder fornecer nenhuma garantia que haja, de fato, alguma. Mas, como

comentei acima, a razão não precisa determinar o conceito do incondicionado com relação à existência. Basta, para ela, *sua ideia*. Ela é suficiente, enquanto esquema da razão suficiente, para *pensar* a natureza como contendo certa completude. É, inclusive, responsabilidade da própria razão chegar a esse tipo de solução em suas investigações transcendentais, já que, de acordo com Kant, “[...] a resposta tem de brotar das mesmas fontes de onde brota a questão [...]” (KANT, 2015 [1787], p. 398, B504). Uma vez que o motivo pelo qual a razão se lança numa busca pela razão suficiente é endêmica a ela, i.e., é uma exigência *posta* pela versão regulativa, subjetiva do PRS, ela não pode se furtar de fornecer uma explicação para essa exigência. Em outras palavras, para Kant a razão não só *pode*, como também *deve*, dar uma completa justificação de seus *próprios* procedimentos (*Prol.* 4:349), já que tais questões não nos são postas pela natureza das coisas, mas pela natureza da própria razão (B723). Assim, uma vez que, no que diz respeito à razão suficiente, não pode haver nenhuma ponta solta que não seja resultado de um corte mal feito pela própria razão, então ela deve ser capaz de prendê-las todas e, assim, fornecer uma justificação completa de seus procedimentos. É, com efeito, isso que Kant diz ao afirmar que

[...] a filosofia transcendental, entre todos os conhecimentos especulativos, tem o seguinte de próprio: que absolutamente nenhuma questão que diga respeito a um objeto dado à razão pura é insolúvel por essa mesma razão humana, e que nenhum pretexto de ignorância inevitável ou de profundidade intangível do problema livra-nos da obrigação de respondê-la rigorosa e completamente, pois o mesmo conceito que nos coloca em condição de perguntar tem de nos tornar capazes de responder a essa pergunta [...]. (KANT, 2015 [1787], p. 399, B505)

Nós não podemos, portanto, fugir da obrigação de fornecer uma solução pelo menos crítica das questões que são apresentadas pela razão, levantando queixas sobre os limites de nossas faculdades cognitivas ou afirmando que está além da nossa capacidade determinar se é possível fornecer a completude sistemática que a razão almeja, pois “[...] todas essas questões concernem a um objeto que não pode ser dado em parte alguma, a não ser em nossos pensamentos [...]” (KANT, 2015 [1787], p. 401, B509).<sup>236</sup> Com efeito, Kant considera que as tentativas de provar a validade objetiva do PRS anteriores ao método transcendental fracassaram por desconsiderarem totalmente o único âmbito em que uma prova da validade objetiva de um princípio seria possível: a experiência. Com isso, restou para esses filósofos um frágil apelo ao “saudável entendimento humano” (B811-12). É isso que salta aos olhos se voltarmos à correspondência de Leibniz com Clarke, quinta carta, §125, onde Leibniz diz:

Pretenderam, primeiramente, que cometo uma petição de princípio, mas de que princípio, digam-me por favor? Prouvera a Deus que nunca se tivessem suposto

<sup>236</sup> Cf. também B791 e *Prol.* 4:349.

princípios menos claros! Esse princípio é o da necessidade de uma razão suficiente, a fim de que uma coisa exista, um acontecimento ocorra ou uma verdade se realize. **Será um princípio que precise de provas?** (LEIBNIZ, 1974a [1715-16], p. 453, grifo meu)

A resposta kantiana à pergunta de Leibniz seria um sonoro “sim!”, uma vez que um princípio tal qual o PRS, que se propõe, em sua formulação mais forte, a afirmar que *há*, de fato, uma razão suficiente, produz, ao contrário dos princípios do entendimento, uma *aparência* de conhecimento. Por trás dessa aparência, porém, residem apenas paradoxos e contradições. O único modo de evitar os conflitos resultantes de tal ilusão é pensando os princípios da razão não como constitutivos de uma experiência com objetos adequados às ideias, mas antes como princípios regulativos, i.e., princípios que, por dizerem respeito ao procedimento que a razão adota em suas investigações, devem ser sempre pensados como refletindo os interesses da própria razão, e não alguma característica do mundo considerado independentemente dela – i.e., do mundo *em si*.

Se, por fim, despertar estranheza o fato de que a determinação do *status* nomológico do PRS implique em mostrar que ele consiste numa exigência que, por sua vez, não pode nunca esperar ser satisfeita, tal estranheza desaparece ao entendermos que é precisamente por essa razão que nós buscamos, o tempo todo e ininterruptamente, alargar sempre mais o conhecimento que temos sobre o universo que habitamos. Desse modo, se o PRS nos leva a perguntar *por que existe algo ao invés de nada?*, o que escrevi nesta dissertação se configura como uma resposta não para essa pergunta, mas antes para outra, a saber: *por que nos perguntamos esse tipo de coisa?* Assim, apesar dos rodeios e do caminho tortuoso, espero ter conseguido, a partir da perspectiva kantiana, responder pelo menos esta última pergunta.

\* \* \*

Antes de concluir este trabalho, devo expor algumas reflexões teleológicas sobre a *razão suficiente*, reflexões essas que, no decorrer desta dissertação, prometi apresentar. As iniciarei retomando alguns argumentos apresentados na segunda seção do *Único argumento possível*. O primeiro deles diz respeito à diferença entre a prova físico-teológica e as provas ontológica e cosmológica. Essa diferença evidencia outra: a entre o autor da ordem da natureza e aquele ao qual a natureza deve sua existência: “a ordem da natureza, na medida em que é considerada como contingente e resultante do poder de escolha de um ser inteligente, não é, de forma alguma, prova de que as coisas na natureza, que estão amplamente conectadas em tal ordem, também devam sua existência a esse autor” (KANT, 1992b [1763], p. 165, BDG 2:124,



tradução minha). Kant também afirma, na sequência, que é apenas a combinação de coisas de forma ordenada que pressupõe um plano inteligente. Essa é a razão, acrescenta o filósofo, pela qual Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), assim como outros filósofos da antiguidade, derivaram apenas a *forma* da natureza de Deus, e não a *matéria* – Aristóteles, por exemplo, considerava a matéria eterna e incriada (BDG 2:124). Nesse sentido, quando perguntamos por que o mundo existe e por que existe desta maneira ao invés de outra, essa pergunta possui duas partes: a primeira diz respeito à existência da natureza, e a segunda ao seu ordenamento. Essas, como vimos no começo desta dissertação, são as duas exigências postas pelo PRS de Leibniz. Também no começo deste trabalho, eu disse que ia focar na primeira exigência, para averiguar, depois, em que medida a segunda poderia ser considerada legítima.

Entender os elementos envolvidos na segunda cláusula do PRS envolve, de certa maneira, considerar que estatuto possui o conceito de *finalidade*. Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, afirma que a “finalidade” não é nem um conceito *constitutivo* da experiência, nem a *determinação* de um fenômeno pertencente a um conceito empírico, já que não é uma categoria. Para Kant, “percebemos” a finalidade quando *refletimos* i) ou sobre um objeto dado (i.e., uma intuição empírica dele) para *trazê-lo* sob um conceito – sem, contudo, determinar qual, ii) ou sobre o próprio conceito *empírico*, para trazer *suas leis* sob princípios comuns (KU 20:219-20). Além disso, não são todas as relações causais que nos permitem “perceber” esse tipo de causalidade: a finalidade só é por nós pensada quando, julgando uma relação de causa e efeito, sentimos a necessidade de colocarmos, no *fundamento da causalidade* da causa, a *ideia* de seu efeito como condição de sua possibilidade (KU 5:366-7).

A elucidação do que podemos entender por “finalidade”, não obstante, passa necessariamente pela exposição do conceito de “fim”. Um *fim*, para Kant, é uma representação considerada ela mesma como *condição da causalidade* de seu objeto (como efeito). A representação do “fim” tem que ser dada à faculdade de julgar *antes* dela se ocupar com as condições do diverso e averiguar a conformidade destas àquela (KU 20:232). No §10 da *Crítica da faculdade de julgar*, cujo título é *Da finalidade em geral*, Kant diz o seguinte:

[...] fim é o objeto de um conceito quando este é considerado a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade), e a causalidade de um *conceito* em relação ao seu *objeto* é a finalidade (*forma finalis*). Onde se pensa, pois, não o mero conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (sua forma ou existência), enquanto efeito, como só sendo possível por meio de um conceito deste último, aí se concebe um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento de determinação de sua causa, e precede a esta. (KANT, 2016a [1790], p. 116, KU 5:220)<sup>237</sup>

<sup>237</sup> Cf. também KU 5:227, onde Kant afirma que um “fim em geral” é aquilo cujo conceito pode ser considerado fundamento da possibilidade do *próprio objeto*.

Para Kant, os conceitos de “fim” e “finalidade” são conceitos da razão *na medida* em que ela atribui a si própria o *fundamento da possibilidade* de um objeto (KU 20:234). Podemos, segundo Kant, representar a razão como fundamento da possibilidade de seus objetos quando, por exemplo, agimos moralmente; não podemos, porém, representar a *natureza*, em seu aspecto material, como produto de uma racionalidade – no caso, como criação de um suposto “autor inteligente”. Para tal inferência não encontramos qualquer base na experiência.

Com efeito, o princípio fundado na forma da finalidade não é um princípio (ou *pressuposto*) da faculdade de julgar em vista da determinação da possibilidade de certo objeto, mas sim da *unificação* das leis empíricas num sistema. Em outras palavras, a faculdade de julgar considera a natureza como dotada de *finalidade* apenas em vista da *possibilidade* de um sistema (KU 20:235).

O lugar da *finalidade* na arquitetura da razão pura ganha contornos mais precisos quando a comparamos com o tipo de causalidade à qual ela se opõe: a causalidade físico-mecânica. Segundo Kant,

Podemos e devemos, tanto quanto esteja em nossa capacidade, esforçar-nos para investigar a natureza em sua ligação causal segundo as leis meramente mecânicas da experiência; pois nestas residem os verdadeiros fundamentos físicos de explicação, cuja concatenação constitui o conhecimento científico da natureza através da razão. (KANT, 2016a [1790], p. 50, KU 20: 235).

Isso, porém, acrescenta Kant, não é suficiente para *organizar* a experiência, já que para isso temos que *pressupor* o efeito (fim) como *fundamento da possibilidade* da causa:

Se quiséssemos julgar a sua forma e a possibilidade desta somente segundo leis mecânicas, nas quais a ideia do todo não pode ser tomada como fundamento de possibilidade de suas causas, mas sim o inverso, seria impossível obter, da forma específica dessas coisas da natureza, sequer um conceito empírico que nos permitisse passar da disposição interna delas, como uma causa, para o seu efeito, já que as partes dessas máquinas são a causa do efeito nelas visível, não porque têm um fundamento de possibilidade para cada uma, isoladamente, mas antes porque têm um fundamento comum a todas elas juntas. (KANT, 2016a [1790], p. 50, KU 20:235)

Se, portanto, considerássemos o todo como efeito da causalidade das partes, como é próprio da causalidade eficiente, não teríamos como, daí, derivar qualquer finalidade. Isso porque, no que diz respeito à natureza das causas físico-mecânicas, é impossível que o todo seja a causa (i.e., a condição de *possibilidade*) da causalidade das partes. São antes as partes que precisam ser dadas para que, a partir delas, compreendamos a possibilidade do todo (KU 20:236). No que diz respeito à causalidade final – ou *finalidade* –, contudo, não podemos inverter a relação sem perder a simetria. Isso porque a *representação* de um todo que antecede, como fundamento, a causalidade das partes, é uma *mera ideia*. Esse problema fica mais claro

no §65, quando Kant apresenta, de forma mais precisa, a diferença entre os dois tipos de causalidade. Kant, nessa seção, afirma que a “causa eficiente” (*nexus effectivus*) se dá quando a série de causas e efeitos é sempre *descendente* e aquilo que é “causa” só pode ser causa de seu efeito, não de sua causa. Esse tipo de causa, i.e., a eficiente, pode, portanto, também ser chamada de *causa real*. Em contrapartida, a “causa final” (*nexus finalis*) só se dá quando, numa série causal, a dependência é tanto ascendente quanto descendente. Aquilo que é, num sentido *real*, causa de seu efeito, pode também, num sentido *ideal*, ser considerado como causa de sua causa. A causa final, portanto, pode também ser chamada de *causa ideal* (KU 5:372-3).

A *idealidade* da causa final diz respeito ao fato de que, na representação que temos dessa relação, não é o todo que é pensado como causa da causalidade das partes, mas, como já disse, a *representação desse todo*. Se essa “mera ideia”, considerada como fundamento da causalidade, se chama “fim”, seria impossível investigar os produtos da natureza, quanto à sua constituição e suas causas, sem representá-los como *determinados*, de acordo com sua forma e causalidade, segundo um princípio dos fins (KU 20:236). Assim, se quisermos investigar a finalidade que percebemos em alguns produtos da natureza, precisamos de um *princípio* que nos guie nessa investigação.

Entretanto, se o que queremos é um princípio fundado num juízo teleológico não apenas *reflexionante*, i.e., que permita representar a *ideia* do todo como fundamento da causalidade das partes, mas antes um fundado num juízo *determinante*, que permita representar *o próprio todo* como fundamento da causalidade das partes, devemos estender esse “princípio dos fins”, com o objetivo de investigar os “desígnios de Deus”, a um âmbito transcendente onde os critérios da razão humana perdem toda a validade.<sup>238</sup> Em outras palavras, há uma grande diferença entre utilizar o “princípio dos fins”, como princípio *regulativo* da experiência, visando a unificação dos conceitos empíricos – e as leis empíricas –, e entre utilizá-lo como princípio *constitutivo*, alegando que *há* uma finalidade na natureza e que ela tem seu fundamento em Deus, um ser existente, perfeito, inteligente e etc. Para que este segundo tipo de juízo tenha alguma validade, teríamos que poder, de alguma forma, determinar sob que condições a existência de Deus seria

---

<sup>238</sup> Não introduzi aqui o que seria a “faculdade de julgar”, nem quando ela é *reflexionante* ou *determinante*. Quanto a isso, creio que este trecho, da introdução à segunda edição da *Crítica da faculdade de julgar*, seja suficientemente claro: “a faculdade de julgar em geral é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), então a faculdade de julgar que subsume o particular sob ele (mesmo que ela, como faculdade de julgar transcendental, indique a priori as únicas condições sob as quais algo pode ser subsumido sob tal universal) é *determinante*. Se, no entanto, só é dado o particular para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexionante*” (KANT, 2016a [1790], p. 79-80, KU 5:179).

possível para, assim, determinar como se dá a relação de sua existência com a da natureza – condições essas que, já na *Crítica da razão pura*, foram completamente vetadas.

É por esse motivo que Kant insiste tanto no fato de que o conceito de uma “finalidade objetiva” na natureza serve apenas para *favorecer a reflexão* sobre o objeto, mas não para *determinar* o objeto por meio do conceito de um fim – i.e., utilizá-lo como se fosse uma categoria do entendimento (KU 20:236). Juízos teleológicos são, portanto, *reflexionantes*, não *determinantes*. Os conceitos de “fim” e “finalidade” na natureza são simplesmente conceitos da faculdade de julgar reflexionante *para seu próprio uso*, permitindo-lhe *buscar* uma ligação causal nos objetos da experiência segundo a forma da finalidade (KU 20:236).

Essa dificuldade, presente no raciocínio teleológico quando tentamos explicar a natureza por meio do conceito de finalidade, é explicada por Kant da seguinte maneira: “um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, naquilo que ele é, com aquilo que ele *deve ser*. Aqui é dado ao julgamento de sua possibilidade, como seu fundamento, um conceito (de fim) que o precede *a priori*” (KANT, 2016a [1790], p. 54, KU 20:240).<sup>239</sup> A representação dessa conformidade, no que diz respeito à arte, diz Kant, não é difícil. No que diz respeito à natureza, por outro lado, “[...] contém a pressuposição de um princípio que não pode ser extraído da experiência (que só ensina o que as coisas são)” (KANT, 2016a [1790], p. 54, KU 20:240). Esse princípio, como tentei mostrar nesta dissertação, é o PRS em sua versão objetiva, constitutiva e, por assim dizer, *determinante* – não é por acaso que, logo na sequência (KU 20:241), Kant afirme que os juízos teleológicos precisam da crítica da razão pura para não se perderem “no transcendente”.

Quanto a isso, na introdução à segunda edição da *Crítica da faculdade de julgar*, há uma passagem também muito interessante:

[...] a faculdade de julgar que é usada teleologicamente fornece de maneira determinada as condições sob as quais se deve julgar algo (um corpo organizado, por exemplo) segundo a ideia de um fim da natureza; ela não pode, porém, apresentar um princípio, a partir do conceito da natureza como objeto da experiência, que autorizasse a atribuir a esta uma relação a fins a priori, **ou mesmo a simplesmente admitir algo assim, de maneira indeterminada**, a partir de nossa experiência efetiva de tais produtos. (KANT, 2016a [1790], p. 95, KU 5:194, grifo meu)

O interessante nesse trecho é que, segundo Kant, a faculdade de julgar não só não possui um princípio que permita a ela *determinar* a conformidade a fins da natureza, como também nem sequer nos autoriza a inferir que *há um fim* (i.e., que tal fim é *real, efetivo*), mesmo que de

<sup>239</sup> Disso é possível derivar a definição de *perfeição*. A perfeição de uma coisa, segundo Kant, é a concordância do diverso *nela* com sua determinação interna como fim – i.e., a concordância daquilo que ela é com aquilo que ela *deve ser* (KU 5:311).

maneira indeterminada, para ela. Assim, poderíamos dizer que, por mais que busquemos uma razão que explique por que a natureza existe, e por que ela é desta maneira e não de outra, não só não teríamos acesso à “natureza” dessa razão – acesso que, por sua vez, permitiria a nós determinar seu conceito –, como também não podemos ter certeza de que a razão visada sequer exista.

Esse princípio da “busca pelas razões últimas” que explicam por que as coisas são desta maneira e não de outra – no caso, o PRS –, e por meio do qual poderíamos inferir, por exemplo, que Deus é causa inteligente da *ordem* da natureza, não pode ser considerado um princípio determinante da faculdade de julgar. É o que fica evidente nesta passagem:

*Para a faculdade de julgar reflexionante, portanto, é inteiramente correto o princípio de pensar, para a tão evidente conexão das coisas segundo causas finais, uma causalidade distinta do mecanismo, a saber, uma causa (inteligente) do mundo agindo segundo fins – por mais apressado e indemonstrável que isso seja para a faculdade de julgar determinante. No primeiro caso, esse princípio é uma simples máxima da faculdade de julgar no qual o conceito daquela causalidade é uma mera ideia à qual não se tenta atribuir qualquer realidade, sendo antes utilizada como fio condutor da reflexão, a qual, por seu turno, permanece sempre aberta para todos os fundamentos mecânicos de explicação e não se deixa levar para fora do mundo sensível; no segundo caso, ele seria um princípio objetivo, prescrito pela razão, e ao qual a faculdade de julgar teria de submeter-se de maneira determinante, mas saindo com isso do mundo sensível, perdendo-se no transcendente e se deixando talvez conduzir ao erro. (KANT, 2016a [1790], p. 284, KU 5:389)*

Ou seja, segundo a faculdade de julgar reflexionante, estamos autorizados a *pensar* a natureza segundo a finalidade *na medida* em que ela é apenas uma “mera ideia”, à qual, por sua vez, não se tenta atribuir nenhum tipo de realidade. Utilizamos ela apenas como fio condutor da investigação, i.e., como uma *máxima* – que, nesta dissertação, apresentei como sendo a versão regulativa e meramente subjetiva do PRS. Se, por outro lado, quisermos estabelecer a realidade objetiva dessa finalidade, obrigá-riamos a faculdade de julgar a *determinar* seu conceito com relação à existência. No entanto, a única forma de “estabelecer” a realidade objetiva da finalidade seria, como vimos, extrapolando todos os limites da sensibilidade e perdendo-se no transcendente – versão essa desse princípio que, de maneira análoga ao anterior, seria o que apresentei como sendo a versão constitutiva, *objetiva*, do PRS. Assim, no caso da versão constitutiva do PRS, “[...] pretendo estabelecer algo sobre o objeto e sou obrigado a demonstrar a realidade objetiva de um conceito que assumi”, enquanto que, no caso da versão subjetiva do PRS, “[...] a razão determina apenas o uso de minhas faculdades de conhecimento de maneira adequada às suas propriedades e às condições essenciais tanto de seu alcance como de seus limites”. Desse modo, conclui Kant, “o primeiro princípio, portanto, é um princípio *objetivo* para a faculdade de julgar determinante; o segundo, um princípio *subjetivo* somente

para a faculdade de julgar reflexionante, portanto uma máxima que a razão lhe prescreve” (KANT, 2016a [1790], p. 293, KU 5:398).

Se Leibniz, portanto, afirma que é por meio do PRS que demonstramos a existência de Deus e também *que este é o melhor dos mundos possíveis*, um ataque ao PRS é um ataque também à toda teodiceia leibniziana.<sup>240</sup> Assim, apesar de Kant considerar que a *teleologia*, para levar a cabo suas investigações, tem que se converter em *teologia*, ele também conclui que, dadas as limitações do alcance de nossas faculdades cognitivas, as conclusões da teologia não podem demonstrar que existe um ser originário e inteligente, mas apenas mostrar que tal ser é a *única condição possível* sob a qual o conceito da possibilidade de tal mundo – o atual – pode ser concebido. Assim, não nos seria permitido concluir que Deus existe, mas apenas que não podemos conceber a *finalidade* sem conceber ela e o mundo como produto de uma causa inteligente (KU 5:399).

Caso a razão, no entanto, tente se aventurar em tais “especulações transcendentês”, surge a antinomia que caracteriza a dialética da faculdade de julgar teleológica. Até então não se fez necessária tal observação, que agora, no entanto, deve ser apresentada: uma “causa inteligente” é uma causa que atua segundo *intenções*. No §72 da *Crítica da faculdade de julgar*, que trata dos diversos sistemas sobre a finalidade na natureza, Kant afirma que sua consideração se divide em duas principais teses: i) de um lado, temos a *técnica inintencional*, no qual a faculdade produtiva dos fins seria *idêntica* à mecânica – disso resulta que a consideração de dois tipos diferentes de causalidade seria causada única e exclusivamente pela constituição subjetiva do *nosso modo de pensar* (KU 5:390-1); ii) de outro, temos a *técnica intencional*, onde a faculdade produtiva de *fins* na natureza é *distinta* da causalidade mecânica. Dessa forma,

Em relação à técnica da natureza, isto é, de sua força produtiva segundo a regra dos fins, os sistemas são de dois tipos: do *idealismo* ou do *realismo* dos fins na natureza. O primeiro é a afirmação de que toda finalidade na natureza é *inintencional*; o segundo, de que uma certa finalidade da natureza (nos seres organizados) é intencional, do que se pode também deduzir, como uma hipótese, a consequência de que a técnica da natureza, também no que diz respeito a todos os produtos desta em relação ao seu todo, é intencional, isto é, um fim. (KANT, 2016a [1790], p. 286-7, KU 5:391)

Assim, de um lado, temos o idealismo das causas finais, que pode ser atribuído a sistemas como os de Spinoza e Hobbes, uma vez que eles defendem explicitamente, como já mostrei, que a *finalidade* é uma ficção resultante da limitação do modo do pensar humano, e não reflete de maneira alguma o modo como as coisas realmente são.<sup>241</sup> De outro lado, temos o

<sup>240</sup> Cf. segunda carta de Leibniz a Clarke, §1, quinta carta, §126, o §44 da *Teodiceia* e também *Novos ensaios*, II, xxi.

<sup>241</sup> Cf., respectivamente, E1 *Apênd.* e DC II, x, 7.

realismo de tais causas, que pode ser atribuído a sistemas como o de Leibniz, que busca uma saída teleológica para resolver o problema da busca por uma razão suficiente.

De um lado da antinomia, portanto, temos a seguinte tese: “toda geração de coisas materiais é possível segundo leis meramente mecânicas” (KANT, 2016a [1790], p. 282, KU 5:387), que, como vimos, produz sistemas nos quais a finalidade é sempre inintencional. O ataque de Kant, num primeiro momento, se dirige a essa tese – mais precisamente, à tese spinozista. Spinoza, segundo Kant, situa o “fundamento” em algo *hiperfísico*, que nesse caso significa que tal fundamento não pode ser abarcado por nossa compreensão humana e finita (KU 5:391-2). Além disso, Spinoza, de acordo com Kant, ao recusar-se a considerar a natureza como *produto* (i.e., como efeito de uma causa), mas apenas como um conjunto de acidentes inerentes a uma substância originária, ao mesmo tempo em que garante a *unidade* do fundamento, retira a “contingência” dos produtos da natureza, eliminando, assim, a única condição sob a qual poderíamos pensar uma *intencionalidade* da finalidade (KU 5:393).<sup>242</sup>

Para Kant, portanto, em termos de *finalidade*, o spinozismo não cumpriria o que pretende. A “unidade dos fins”, única condição que o spinozismo supostamente satisfaria, não se seguiria de modo algum da conexão das coisas (seres no mundo) em uma substância originária (fundamento). Para que tal unidade dos fins fosse possível, duas condições – além, é claro, daquela relativa à unidade do fundamento – deveriam ser satisfeitas: i) as coisas devem ser consideradas como *efeitos* internos dessa substância como *causa*; ii) ela deve ser concebida como *causa por meio* de seu entendimento, não de sua necessidade. Sem isso, temos apenas uma necessidade natural, mecânica e *cega*, onde “ser um fim” se reduz a “ser uma coisa”, de modo que não faria sentido falar em “finalidade” (KU 5:393-4).<sup>243</sup>

Em seguida, o ataque kantiano à tese de Spinoza chega à mesma conclusão que o ataque leibniziano:

A partir disso se vê bem que Spinoza, ao reduzir nossos conceitos sobre o que é conforme a fins na natureza à consciência de nós mesmos em um ser que a tudo abarca, e buscar aquela forma somente na unidade deste último, devia ter por intenção afirmar não o realismo, mas apenas o idealismo da finalidade da natureza, e não podia contudo levar a cabo essa intenção, já que a mera representação da unidade do substrato não pode jamais produzir a ideia de uma finalidade, mesmo que esta fosse inintencional. (KANT, 2016a [1790], p. 289, KU 5:394)

<sup>242</sup> Kant, inclusive, chega a alegar que o conceito de uma coisa cuja “existência” ou “forma” concebemos como possível *sob a condição* de um fim é inseparavelmente ligado ao conceito de uma contingência dessa mesma coisa. Por isso que, se considerarmos as coisas da natureza segundo a finalidade, devemos necessariamente concluir que i) tal conformidade a fins é a melhor prova da contingência *do mundo*, e ii) que tal conformidade a fins é a única demonstração válida de que o mundo *depende e tem sua origem* num ser *fora dele e inteligente* (KU 5:398-9).

<sup>243</sup> Cf. também KU 5:421.

Ou seja, tanto Kant quanto Leibniz, no que diz respeito à exigência de *razão suficiente*, consideram que o sistema de Spinoza, mesmo que respeite o requisito da *unidade* e da *autossuficiência* do fundamento, não satisfaz a cláusula teleológica dessa exigência: por que as coisas existem tais como são, e não de outra maneira? De acordo com Kant,

Quando se assume o mero mecanismo da natureza como fundamento de explicação da sua finalidade, não se pode perguntar para que as coisas existem no mundo; pois nesse caso, segundo um tal sistema idealista, trata-se somente da possibilidade física das coisas (e pensar estas como fins seria um sofismar sem objetos); essa forma das coisas pode ser atribuída ao acaso ou à cega necessidade – em ambos os casos, aquela pergunta seria vazia. (KANT, 2016a [1790], p. 331, KU 5:434)

Não obstante a acusação de Kant de que o spinozismo não é suficiente para pensar a finalidade nem mesmo em termos inintencionais – o que nos autorizaria a concluir pela tese – não podemos disso concluir, segundo Kant, que Leibniz tenha razão. Em contraposição à tese dessa antinomia, temos a seguinte antítese: “a geração de algumas coisas não é possível segundo leis meramente mecânicas” (KANT, 2016a [1790], p. 282, KU 5:387). Essa tese, segundo Kant, se considerada do ponto de vista da faculdade de julgar *determinante* – como fizemos, acima, no que diz respeito à inintencionalidade da finalidade –, nos conduz também, inevitavelmente, à impossibilidade de fornecer aquilo que propõe.

Para mostrar tal impossibilidade, precisamos retomar alguns elementos da doutrina modal kantiana. No §76 da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant afirma que é incontornavelmente necessário ao entendimento humano distinguir o *possível* do *real*. A razão disso reside na própria constituição de nossas faculdades subjetivas. Sem o funcionamento de duas partes *completamente heterogêneas*, i.e., o “entendimento” para os conceitos e a “intuição sensível” para os objetos a eles correspondentes, não haveria distinção entre o possível e o real. Se nosso entendimento fosse, por exemplo, *intuitivo*, ele não teria outros objetos senão o *real*. Assim os “conceitos”, que só dizem respeito à *possibilidade* de um objeto, e *intuições*, que nos dão algo sem, contudo, permitir conhecê-lo como objeto, desapareceriam (KU 5:401-2). Isso, segundo Kant, se dá porque

[...] toda a nossa distinção entre o meramente possível e o real se baseia no fato de que o primeiro significa apenas a posição da representação de uma coisa em relação ao nosso conceito e, em geral, à faculdade de pensar, ao passo que o último significa a posição da coisa em si mesma (fora desse conceito). (KANT, 2016a [1790], p. 297-8, KU 5:402)

A distinção entre o *possível* e o *real*, portanto, valeria apenas subjetivamente, sem significar que deva ser assim na “própria coisa” considerada à parte de nossas faculdades cognitivas. Além disso, faz parte da “exigência incessante” de nossa razão, segundo Kant,



considerar o incondicionado como aquilo no qual a possibilidade e a realidade não mais se distinguem – coisa para o qual nosso entendimento não tem nenhum conceito, i.e., não tem como descobrir um modo pelo qual devesse representar-se tal coisa e seu modo de existir. Ou ele o considera possível sem, contudo, poder derivar de tal possibilidade, *analiticamente*, sua existência, ou ele o tem como real na intuição sem precisar se perguntar sobre sua possibilidade (KU 5:402).

Em seguida, Kant diz que, para um *entendimento intuitivo*

[...] em que essa distinção não entrasse, valeria o seguinte: todos os objetos que conheço *são*; e a possibilidade de alguns que não existissem, isto é, a sua contingência caso existam, bem como, portanto, a necessidade que dela se diferenciaria, não poderiam entrar de modo algum na representação de tal ser. (KANT, 2016a [1790], p. 298-9, KU 5:403)

Desse modo, para esse modo de conhecer incomensuravelmente distinto do nosso, o “possível”, como argumentam Hobbes e Spinoza, não faria de fato o menor sentido – assim como, em contrapartida, qualquer outra modalidade. Assim, se por um lado não poderíamos falar em “possibilidade” e “contingência”, por outro também não estaríamos autorizados a falar em “necessidade” e “impossibilidade”.

O ponto nevrálgico dessa crítica, com efeito, é o seguinte: não encontraríamos uma *diferença* entre o mecanismo eficiente da natureza e sua técnica (finalidade) se nosso entendimento não fosse constituído da maneira como é (KU 5:404). Para considerar a *finalidade*, como vimos, temos que *pressupor* a intencionalidade. Ela, porém, só faz sentido em um entendimento que distingue o mecanismo da natureza de sua técnica – mais do que isso: para esse tipo de entendimento, tal distinção se faz *necessária*. Em um entendimento intuitivo, ou melhor, *arquetípico*, portanto, tal diferença não existiria. Poderíamos dizer, então, que a finalidade só “entra em cena” por meio da realidade humana (*cf.* KU 5:426-7). Estaríamos, desse modo, dando razão à Spinoza: a *intencionalidade* só faz sentido mediante nossa razão. Fora dela, por outro lado, pode ser que o spinozismo inintencional esteja correto, o que nos jogaria, de volta, para a tese dessa antinomia, que, por sua vez, nos jogaria para a antítese, e assim *ad infinitum*.

A solução para esse imbróglio é semelhante à solução crítica das terceira e quarta antinomias da *Crítica da razão pura*. Kant argumenta que o fato da *finalidade* só fazer sentido do ponto de vista da subjetividade humana dá margem para pensarmos, ainda que de maneira inteiramente problemática, um “entendimento intuitivo” no qual a causalidade mecânica e a finalidade não sejam tipos *diferentes* de causalidade (KU 5:406). Tal entendimento, porém, devido ao fato de só poder ser pensado de maneira inteiramente problemática, não pode, de

modo semelhante à “coisa em si” e à “intuição intelectual”, ser *representado* de maneira positiva por nós. O único modo pelo qual poderíamos “vislumbrá-lo” seria negando a ele as limitações características do nosso próprio entendimento.

A oposição entre os dois modos de entender, i.e., o nosso, que é *discursivo*, e o arquetípico, *intuitivo*, é o *modo* da conexão do universal do conceito com o particular da intuição. A “contingência” do nosso entendimento se deve à seguinte razão: o *universal* do nosso entendimento não determina, de modo algum, o modo pelo qual o particular aparece a nós na intuição – ainda que, no entanto, ele esteja *em acordo* com o universal. Além disso, o fato de nosso entendimento ser *discursivo* implica no fato de que todo o diverso subsumido sob seus conceitos deve, necessariamente, ser contingente. Assim, o entendimento sempre se refere de maneira *indeterminada*, ainda que *geral* (por meio do “universal” das categorias), ao particular. A única maneira de contornar essa contingencialidade na determinação do particular por meio do universal do entendimento seria se ele fosse *a própria faculdade de intuir*, caso em que teríamos um entendimento intuitivo (*cf.* KU 5:406).<sup>244</sup>

Segundo Kant,

Nosso entendimento tem, com efeito, a propriedade de que, em seu conhecimento – por exemplo, da causa de um produto –, tem de ir do *analiticamente universal* (de conceitos) ao particular (da intuição empírica dada); no que, portanto, ele nada determina quanto à diversidade do último, tendo antes de esperar essa determinação, para a faculdade de julgar, da subsunção da intuição empírica (se o objeto é um produto da natureza) sob o conceito. (KANT, 2016a [1790], p. 303, KU 5:407)

Ou seja, nosso entendimento, sendo discursivo, força uma adequação daquilo que é intuído ao universal dos conceitos do entendimento. Por mais que nosso entendimento não *determine* o diverso a ser exatamente aquilo que ele pensa, ele pode, no entanto, fazer com que o intuído se dê sempre em conformidade com suas leis.

Em contrapartida, temos o entendimento intuitivo que,

[...] por não ser discursivo como o nosso, mas intuitivo, vai do *sinteticamente universal* (da intuição de um todo enquanto tal) ao particular, isto é, do todo às partes; de modo que ele e sua representação do todo não contêm em si a *contingência* da conexão das partes (para tornar possível uma forma determinada do todo) de que necessita o nosso entendimento, que tem de avançar das partes, como fundamentos universalmente concebidos, para diferentes formas possíveis a serem, como conseqüências, sob ele subsumidas. (KANT, 2016a [1790], p. 303-4, KU 5:407)

É por essa razão que o juízo teleológico não pode ser *determinante*, mas apenas *reflexionante*. Como mostrei no começo deste apêndice à conclusão, o raciocínio teleológico

<sup>244</sup> Poderíamos, acredito, dizer que o nosso *conhecimento* é incontornavelmente “indutivo”, ao passo que um entendimento intuitivo, originário e arquetípico, deveria ser capaz de “deduzir” – que, nesse caso, seria equivalente a “produzir” – o próprio *conteúdo* do conhecimento.

parte da insuficiência do raciocínio causal-eficiente. No juízo teleológico, ao invertermos a ordem causal, perdemos a simetria. Na causalidade físico-mecânica, representamos as partes como causa do todo. Na finalidade, por outro lado, não representamos o todo como causa das partes, mas a *ideia* desse todo, o que é algo bem diferente. Se quiséssemos representar não a possibilidade do todo como dependente das partes (como é apropriado ao nosso entendimento), mas a *possibilidade das partes como dependente do todo* (como seria apropriado a um entendimento arquetípico), não poderíamos fazer isso justamente pelo fato de nosso entendimento ser discursivo. Só podemos pensar que o todo contém o fundamento da possibilidade da conexão das partes se esse todo, como *efeito* de uma causalidade mecânica, for por nós *representado* como causa da possibilidade das partes. A representação de um efeito (um “todo”) como causa da causalidade das partes, no entanto, é a representação – i.e., *a ideia* – de um tipo de causalidade distinta da mecânica, i.e., a causalidade final. Desse modo, a finalidade não pode ser atribuída às coisas, mas apenas ao modo como a faculdade de julgar as toma em virtude dos *interesses da razão* (KU 5:407-8).

Desse modo, a antinomia se configura da seguinte maneira: se quisermos representar a possibilidade de uma causa primeira *inintencional* da natureza, não podemos, de forma alguma, dar conta da finalidade que a razão exige para ela. Podemos, como Spinoza, representar apenas a unidade e a autossuficiência desse fundamento, mas nunca *conectá-lo* à série que tal fundamento deveria, com efeito, fundamentar (cf. KU 5:421 e 439-40). De outro lado, temos a exigência de uma explicação teleológica para a natureza, exigência essa que tem, como corolário, a hipótese de que a causa primeira atua segundo intenções – e, portanto, segundo uma *finalidade*. Apesar disso, não podemos atribuir a essa suposta causa primeira um modo de pensar que pertence, a princípio, apenas a nós seres humanos (ou qualquer ser racional cujo entendimento seja *discursivo*).<sup>245</sup> Assim, se por um lado uma causa *inintencional nos parece insuficiente*, de outro, aquilo que nos pareceria suficiente poderia ser, na verdade, uma ilusão transcendental provocada pela constituição do modo de pensar que nos é característico – abrindo margem, assim, para pensarmos que, fora de nossa esfera cognitiva, as coisas não sejam exatamente como exigimos ou esperamos.

A solução da antinomia, dessa forma, passa, em primeiro lugar, pela *delimitação* do alcance de nossas faculdades no que concerne à faculdade de julgar teleológica. A insuficiência

---

<sup>245</sup> Em KU 5:442 e 448, Kant dá a entender que a “humanidade” do ser humano é idêntica à sua racionalidade. Logo, quando Kant fala coisas como “nossa humana intuição” ou “nosso humano entendimento”, a impressão que eu tenho é que ele não afirma que somente nós, *Homo sapiens* (nomenclatura que, obviamente, não existia na época de Kant), temos racionalidade, mas que, qualquer que seja o ser que tenha racionalidade, deve, por isso mesmo, ser considerado *humano*.

da tese nos remete à antítese. Esta, porém, não pode solucionar o conflito, já que é possível que, fora de nossa esfera cognitiva – em um suposto entendimento intuitivo – a finalidade não seja, de fato, diferente da causalidade físico-mecânica. Esse outro entendimento, porém, não é representado positivamente, mas apenas *problematicamente*, de modo a persuadir-nos a não estender nossos juízos teleológicos para além da esfera em que eles têm validade regulativa; ou seja, a servir-nos do juízo teleológico apenas na investigação da finalidade de *alguns produtos* da natureza, não da natureza *enquanto um todo*. Assim,

[...] não é sequer necessário, aqui, provar que tal *intellectus archetypus* é possível, mas apenas que, em contraposição ao nosso entendimento discursivo, que necessita de imagens (*intellectus ectypus*), e à contingência de tal constituição, somos conduzidos a essa ideia (de um *intellectus archetypus*). (KANT, 2016a [1790], p. 304-5, KU 5:408)

Diante da possibilidade desse entendimento intuitivo, portanto, *limitamos* o alcance do nosso próprio entendimento. Assim, percebemos que, por mais que nossa razão, em vista da unidade do sistema, *demande* uma explicação para a natureza que seja de acordo com a forma da finalidade, nada nos garante que tal exigência deva ser considerada legítima fora do escopo de nossas faculdades cognitivas. Para Kant, entretanto, isso não é um problema. Como argumentei ao longo de toda esta dissertação, a busca pela “razão suficiente” reflete não a existência *real* de uma explicação definitiva para o universo, mas antes o procedimento adotado pela própria razão em busca da completude sistemática dos conhecimentos condicionados. Desse modo,

[...] por menos que vislumbremos ou alcancemos essa perfeição do mundo, faz parte da atividade legislativa de nossa razão procurá-la e presumi-la por toda parte; e será sempre vantajoso para nós, e jamais prejudicial, ordenar a observação da natureza segundo esse princípio. Também é claro, contudo, sob essa pressuposição da ideia de um criador supremo colocada como fundamento, que eu não ponho por fundamento a existência ou o conhecimento de tal ser, mas apenas a sua ideia, e que, portanto, não deduzo nada do mesmo, mas apenas de sua ideia, i.e., da natureza das coisas do mundo segundo tal ideia. (KANT, 2015 [1787], p. 523, B728-9)

Assim, se pressupomos a existência de Deus *e também* que ele é razão suficiente da existência deste mundo, ao invés de outro, por meio de seu entendimento, isso se deve única e exclusivamente ao fato de que essa é a *única possibilidade* compatível com a *ideia* de um sistema dos conhecimentos esboçado pela razão.<sup>246</sup> A alternativa spinozista, como vimos, é possível, mas também implica na conclusão de que o universo é *sem razão*. Como isso é

<sup>246</sup> Nesse sentido, é interessante notar que, quanto à teleologia, se Kant retoma Leibniz, não é para rejeitar suas teses em novas bases. Se, por um lado, as conclusões da *Crítica da razão pura* forçam Kant a se opôr a Leibniz, por outro, “aproxima-os a natureza dos problemas e o comum esforço que põem em pensá-los” (RIBEIRO DOS SANTOS, 1994, p. 116).

contrário à pretensão sistematizante da razão, é óbvio que para ela será sempre mais atrativa a hipótese contrária: a de que tanto a existência quanto a forma do universo têm uma razão suficiente para serem tais como são. É por isso que, justificando o título desta dissertação, a determinação do *status* nomológico do PRS envolve, necessariamente, a delimitação daquilo que é *racionalizável*, i.e., daquilo que é compatível com tal sistema visado pela razão, e daquilo que é, por sua vez, *irracionalizável*, i.e., tudo aquilo que não pode, sob hipótese alguma, ser compatível com ele.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Hans. **Tratado sobre la razón crítica**. Versión castellana de Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: SUR, 1973.
- ALQUIÉ, Ferdinand. A Idéia de Causalidade de Descartes a Kant. In: CHÂTELET, François (org). **História da Filosofia, Idéias, Doutrinas: o Iluminismo (século XVIII)**. Tradução de Guido de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1982, p. 187-202.
- ALTMANN, Silvia. A existência como categoria modal. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2007, p. 13-32.
- ALTMANN, Silvia. Predicação, verdade e existência em Kant. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, 2005, p. 137-59.
- ANSELMO DA CANTUÁRIA. Apologia de Santo Anselmo contra Gaunilo. In: ANSELMO DA CANTUÁRIA. **Proslógio**. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre-RS: Concreta, 2016a (livro eletrônico).
- ANSELMO DA CANTUÁRIA. **Proslógio**. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre-RS: Concreta, 2016b (livro eletrônico).
- BARBA, Vera Maria de. Juízo problemático, proposição assertórica e o princípio de razão suficiente em Kant. In: NEVES FILHO, Eduardo Ferreira das (org.). **Grifos**, n. 12, maio, 2002, p. 47-58.
- BLUMENFELD, David. Leibniz's ontological and cosmological arguments. In: JOLLEY, Nicholas. (org). **The Cambridge Companion to Leibniz**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 353-81.
- BOEHM, Omri. Kant's idea of the unconditioned and Spinoza's. In: FÖSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (ed.). **Spinoza and German Idealism**. Cambridge: University Press, 2012, p. 27-43.
- BOEHM, Omri. The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought Distinction. **European Journal of Philosophy**, v. 24, n. 3, 2016, p. 556-79.
- CAYGILL, Howard. **A Kant Dictionary**. 16. ed. Blackwell, 2009. (The Blackwell Philosopher Dictionaries)
- CORR, Charles A. Christian Wolff and Leibniz. **Journal of the History of Ideas**, v. 36, n. 2, 2, april-june, 1975, p. 241-62.
- COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins, revisão técnica de Ethel Alvarenga, consultoria de Raul Landim. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor, 1995.
- DELLA ROCCA, Michael. PSR. **Philosopher's Imprint**, v. 10, n. 7, julho, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0010.007>>. Último acesso: 8 de maio, 2020.

DESCARTES, René. Discurso do método. In: DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo-SP: Abril Cultural e Industrial, 1973a, p. 33-79. (Coleção Os Pensadores, XV)

DESCARTES, René . Meditações metafísicas. In: DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo-SP: Abril Cultural e Industrial, 1973b, p. 81-150. (Coleção Os Pensadores, XV)

DESCARTES, René. Objeções e respostas. In: DESCARTES, René. **Descartes**. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo-SP: Abril Cultural e Industrial, 1973c, p. 153-221. (Coleção Os Pensadores, XV)

FRANKEL, Lois. From a Metaphysical point of view: Leibniz and the principle of sufficient reason. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 24, n. 3, 1986, p. 321-34.

FOISNEAU, Luc. Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes. Tradução de Celi Hirata. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, novembro, 2019, p. 1-12.

GARRETT, Don. Spinoza's "Ontological" Argument. **The Philosophical Review**, v. 88, n. 2, abril, 1979, p. 198-223.

GAUNILLO DE MARMOUTIER. Livro escrito a favor de um insensato. In: ANSELMO DA CANTUÁRIA. **Proslógio**. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre-RS: Concreta, 2016 (livro eletrônico).

GRIER, Michelle. **Kant's Doctrine of Transcendental Illusion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GRIER, Michelle. The Ideal of Pure Reason. In: GUYER, Paul (org.). **The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 266-309.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 1969.

HIRATA, Celi. A causalidade em Hobbes: necessidade e inteligibilidade. **Cadernos Espinosanos**, n. 23, 2010, p. 33-58.

HIRATA, Celi . **Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente**. São Paulo-SP: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2017. (Ensaio de Cultura, 59)

HOBBS, Thomas. An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan". In: HOBBS, Thomas. **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury**, vol. IV. Collected and edited by Sir William Molesworth. Londres: John Bohn, 1840, p. 279-384.

HOBBS, Thomas. **Elementos de Filosofia – Primeira Seção – Sobre o Corpo: Parte I – Computação ou Lógica**. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005. (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12)

HOBBS, Thomas. Elements of philosophy. In: HOBBS, Thomas. **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury**, vol. I. Collected and edited by Sir William Molesworth. Londres: John Bohn, 1839.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Organização de Richard Tuck. 3a ed. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. Revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2014.

HOBBS, Thomas. The questions concerning liberty, necessity and chance. In: HOBBS, Thomas. **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury**, vol. V. Collected and edited by Sir William Molesworth. Londres: John Bohn, 1841.

HOLT, Jim. **Por que o mundo existe?** Um mistério existencial. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro-RJ: Intrínseca, 2013.

HULSHOF, Monique. **A ‘coisa em si’ entre teoria e prática: uma exigência teórica**. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo-SP, 2011.

KANT, Immanuel. A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition. In: KANT, Immanuel. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy, 1755-1770**. Edited and translated by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992a, p. 1-45.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2016a. (Coleção Pensamento Humano)

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2016b. (Coleção Pensamento Humano)

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano)

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.



KANT, Immanuel. **Kants gesammelte Schriften**: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

KANT, Immanuel. Letter to Carl Leonhard Reinhold of May 12, 1789. In: KANT, Immanuel. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant**: Correspondence. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: University Press, 1999a, p. 296-303.

KANT, Immanuel. Letter to Carl Leonhard Reinhold of May 19, 1789. In: KANT, Immanuel. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant**: Correspondence. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: University Press, 1999b, p. 303-311.

KANT, Immanuel. On a discovery whereby any new Critique of pure reason is to be made superfluous by an older one. In: KANT, Immanuel. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant**: Theoretical Philosophy after 1781. Edited by Henry Allison & Peter Heath, translated by Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison & Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 271-336.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2014.

KANT, Immanuel. The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God, by M. Immanuel Kant. In: KANT, Immanuel. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant**: Theoretical Philosophy, 1755-1770. Edited and translated by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992b, p. 107-201.

KAUARK-LEITE, Patrícia. Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 2, n. 2, jul./dez., 2014, p. 183-200.

LACERDA, Tessa Moura. Apresentação. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2004a, p. VII-XXX.

LACERDA, Tessa Moura. Notas. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2004b, p. 80-128.

LANDIM FILHO, Raul. Kant: predicação e existência. **Analytica**, v. 9, n. 1, 2005, p. 186-98.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **24 metaphysical theses**. Translated by Lloyd Strickland. 2016. <<http://www.leibniz-translations.com/theses.htm>>. Último acesso: 30 de março, 2020.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A Chain of Wonderful Demonstrations about the Universe. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **De Summa Rerum**: Metaphysical Papers, 1675-1676. Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, 1992a, p. 107-11.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A Definition of God, or, of an Independent Being. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **De Summa Rerum**: Metaphysical Papers, 1675-1676. Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, 1992b, p. 105-7.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Correspondência com Clarke. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; NEWTON, Isaac. **Newton /Leibniz**. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luiz João Baraúna. São Paulo-SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974a, p. 403-68. (Os Pensadores, XIX)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Da origem primeira das coisas. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; NEWTON, Isaac. **Newton /Leibniz**. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luiz João Baraúna. São Paulo-SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974b, p. 391-399. (Os Pensadores, XIX)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Demostración de las proposiciones primarias. Traducción de Ezequiel de Olaso. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Escritos Filosóficos**. Edición de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti. Traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982a, p. 85-95.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms, 1978.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Discurso de metafísica. Tradução de Marilena Chauí. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2004a, p. 1-79.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2017a.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Idéias. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. **dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 1, outubro, 2005, p. 13-25.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. Tradução de Luiz João Baraúna e Carlos Lopes de Mattos. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo-SP: Nova Cultural, 2000.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2017b, p. 447-87.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. On Contingency. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Philosophical Essays**. Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989a, p. 28-30.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. On Existence. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676**. Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, 1992c, p. 111-3.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. On Freedom. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Philosophical Papers and Letters**. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989b, p. 263-6.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. On Freedom and Possibility. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Philosophical Essays**. Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989c, p. 19-23.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. O que é a idéia. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; NEWTON, Isaac. **Newton /Leibniz**. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luiz João Baraúna. São Paulo-SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974c, p. 401-2. (Os Pensadores, XIX)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Os princípios da filosofia ou A monadologia. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2004b, p. 129-49.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Princípios da natureza e da graça fundados na razão. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2004c, p. 151-63.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Que o Ser Perfeitíssimo existe. Introdução, tradução e notas de Abel Lassalle Casanave, Griselda Gaiada e Marco Aurélio Oliveira da Silva. **dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, novembro, 2019, p. 1-10.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês a respeito da liberdade, da necessidade e do acaso. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2017c, p. 433-46.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Sämtliche Schriften und Briefe**. Herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. That a Most Perfect Being is Possible. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676**. Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, 1992d, p. 91-5.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. The Confession of a Philosopher. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Confessio philosophi**: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678. Translated, edited, and with an introduction by Robert C. Sleigh. Additional contributions from Brandon Look & James Stam. New Haven/London: Yale University Press, 2005, p. 26-109.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. The Confession of Nature against Atheists. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Philosophical Papers and Letters**. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989d, p. 109-13.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Todo posible exige existir. Traducción de Tomás E. Zwanck. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Escritos Filosóficos**. Edición de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti. Traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982b, p. 151-2.

LEUCIPO. **Os pré-socráticos**. São Paulo-SP: Abril Cultural e Industrial, 1973, p. 301-13. (Coleção Os Pensadores, I)

LONGUENESSE, Béatrice. Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason. **The Harvard Review of Philosophy**, n. IX, 2001, p. 67-87.

LOPES DOS SANTOS, Luiz Henrique. Leibniz e os futuros contingentes. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1998, p. 91-121.

MELO, Adélio. O princípio da razão suficiente: limites e conjectura. **Revista da Faculdade de Letras - Universidade do Porto**, Série de Filosofia, Porto, v. 9, 1992, p. 149-75.

MENDONÇA, Marta de. Sentidos da necessidade em Leibniz. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 1, outubro, 2005, p. 53-82.

MEOTTI, Derócio Felipe Perondi. **A crítica de Kant ao princípio de razão suficiente de Leibniz**: o estatuto nomológico da “razão suficiente”. Monografia – Curso de Licenciatura em Filosofia da UFFS *campus* Chapecó. Chapecó-SC, 2019a.

MEOTTI, Derócio Felipe Perondi. A incompatibilidade entre Deus e o sistema mecanicista na filosofia de Hobbes. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 43, julho-dezembro, 2020a, p. 363-97.

MEOTTI, Derócio Felipe Perondi. Leibniz e Kant: princípio de razão suficiente e o “incondicionado”. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, novembro, 2019b, p. 1-15.

MEOTTI, Derócio Felipe Perondi. Princípio de razão suficiente, trilema de Agripa e o problema da fundamentação: sob que condições uma *razão suficiente* é possível? **Kant e-Prints**, Campinas, série 2, v. 15, n. 2, maio-agosto, 2020b, p. 32-67.

NACHTOMY, Ohad. Leibniz and Kant on Possibility and Existence. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 20, n. 5, 2012, p. 953-72.

PROOPS, Ian. Kant on the Ontological Argument. **Nous**, v. 49, n. 1, 2015, p. 1-27.

- RAMOS DE SOUZA, Luís Eduardo; VALE FILHO, José Pereira. O princípio de razão suficiente na *Crítica da Razão Pura* de Kant e suas aplicações: as analogias, as antinomias e os princípios regulativos. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, novembro, 2019, p. 1-15.
- RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. **A razão sensível**: estudos kantianos. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- RICHARDSON, Kara. Avicenna and the Principle of Sufficient Reason. **The Review of Metaphysics**, n. 67, julho, 2014, p. 743-68.
- ROMERO, Gustavo. Sufficient Reason and Reason Enough. **Found Sci**, n. 21, 2016, p. 455-60.
- RUSSELL, Bertrand. **A filosofia de Leibniz**: uma exposição crítica. Tradução de João Eduardo Rodrigues Villalobos, Hélio Leite de Barros e João Paulo Monteiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- SALTIÉL, Eduardo Ruttke von. **Wolff e o jovem Kant**: os princípios de contradição e de razão e a prova da existência de Deus. Dissertação – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, UFRGS. Porto Alegre-RS, 2012.
- SCHNEIDER, Daniel. Spinoza's PSR as a Principle of Clear and Distinct Representation. **Pacific Philosophical Quarterly**, n. 95, 2014, p. 109-29.
- SEXTO EMPIRICO. **Outlines of Scepticism**. Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: University Press, 2000.
- SILVEIRA, Sidney. Santo Anselmo: o inteligível como busca incessante. In: ANSELMO DA CANTUÁRIA. **Proslógio**. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre-RS: Concreta, 2016 (livro eletrônico).
- SLEIGH, Robert C. Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 8, n. 1, 1983, p. 193-216.
- SPARVOLI, Wilson Alves. Possíveis e existentes em Leibniz. **Cadernos Espinosanos**, n. 23, 2010, p. 59-71.
- SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2017.
- VALENTIM, Marco Antonio. Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. **Studia Kantiana**, n. 9, dezembro, 2009, p. 201-26.
- WHITING, Daniel. Spinoza, the No Shared Attribute Thesis and the Principle of Sufficient Reason. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 19, n. 3, 2011, p. 543-48.