

*Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião: estudo introdutório*¹

Bruno Cunha (UFSJ)

(Originalmente publicado em Kant, Immanuel. *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes/São Francisco, 2019. pp. 7-52. Extrato pp.23- 41]).

[23] Fink, a versão francesa intitulada *Leçons sur la Théorie Philosophique de la Religion*. Ainda nos anos 90, cabe lembrar que, com o propósito de compor um dos volumes da Cambridge *Edition of the Works of Immanuel Kant* dedicado à religião e à teologia racional, as *Lições* ganharam pelas mãos de Allen Wood, em 1996, uma versão revisada em língua inglesa, agora mais literalmente apresentada como *Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion*. Em 2000, apareceu a última entre as versões mais recentes, publicada em espanhol, sob os cuidados de Alejandro del Rio e Enrique Romerales, com o título *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*.

1.7. Informações sobre a tradução das *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* para a língua portuguesa

A esse breve histórico podemos acrescentar agora a primeira edição das *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* em língua portuguesa. O texto de referência utilizado para essa tradução foi o de 1830, ou seja, o da segunda edição de Pölitz. Por este motivo, foram incluídas no corpo do texto referências às páginas dessa edição. Não obstante, considerando a inclusão de Pölitz no volume 28 de *Kants Gesammelte Schriften*, optou-se também, com o propósito de uma melhor adequação aos padrões da *Kantsforschung*, por incluir no texto a referência às páginas da edição da *Academia de Berlim*. As notas de rodapé foram utilizadas de quatro formas diferentes. Em primeiro lugar, elas serviram como um artifício para destacar e discutir termos relativos à tradução. Em segunda instância, elas foram usadas para explicitar o debate de Kant com os compêndios de Baumgarten e Eberhard. Com esse propósito, algumas passagens desses compêndios foram traduzidas em paralelo com os comentários kantianos. Em terceiro, as notas foram preenchidas, para fins comparativos, com passagens dos textos publicados, sobretudo, com passagens da *Crítica da Razão Pura*. E, por último, elas foram empregadas como comentários interpretativos. No que diz respeito a tradução mesma, buscou-se a literalidade. Para resguardar não só pensamento do autor, mas também as características de sua atividade docente, ou seja, o genuíno teor de seus

¹ Por Bruno Cunha, Professor da Universidade Federal de São João del Rei, Departamento de Filosofias e Métodos (DFIME): brunocunha@ufsj.edu.br.

ensinamentos em sala de aula, as adaptações foram introduzidas apenas nos casos estritos exigidos pela língua portuguesa. Para maior adequação e refinamento, o texto foi cotejado com as edições francesa e espanhola e com [24] a segunda edição inglesa. Notar-se-á que, em alguns momentos, as opções dos tradutores são expostas e, às vezes, até mesmo discutidas em notas de rodapé. As *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, assim como as recém-publicadas *Lições de Ética* (2018), são uma importante fonte para a interpretação dos escritos publicados de Kant bem como para a compreensão genealógica de seu pensamento. Dessa forma, esperamos que, mesmo diante de todas as limitações e possíveis desacertos que possam haver, essa edição possa contribuir, em alguma medida, para ampliar o horizonte dos estudos kantianos em língua portuguesa.

2. A teologia racional de Kant nas *Lições*

2.1 A discussão com os compêndios escolásticos

A referência aos compêndios escolásticos nos cursos acadêmicos era uma exigência oficial aos professores universitários, que, muito embora fossem compelidos a seguir os manuais, eram ao mesmo tempo livres para escolhê-los e, ademais, instigados a corrigi-los e a melhorá-los². Dessa forma, se por um lado Kant estava, de algum modo, preso a essa exigência acadêmica, por outro lado, todo o material escolástico a partir do qual seus cursos foram preparados também lhes serviram positivamente como uma importante referência para o desenvolvimento de suas próprias concepções filosóficas. Como Kant vai admitir tempos a frente, “muitos anos antes de iniciar uma nova carreira como escritor [...], em minhas *Lições* [...] eu não só comentava o autor que tinha escolhido como fio condutor, mas eu o peneirava [gesichtet] e ponderava, procurando ampliá-lo e reduzi-lo a princípios aparentemente melhores para mim”. Dessa forma, “minhas lições foram em parte cultivadas [gewachsen] e em parte aprimoradas, mas sempre em vista de um possível sistema futuro” (AK XIII: 538-9). Essas palavras se coadunam perfeitamente com o espírito dos ensinamentos kantianos em seus cursos de teologia racional. Kant posiciona-se criticamente diante dos dois manuais de referência de modo a apresentar, por meio de uma revisão dos conceitos escolásticos, os inovadores resultados de sua recém fundada filosofia crítico-transcendental [25]. Dessa forma, Kant vai expor as muitas questões da teologia escolástica, concernentes à natureza e aos atributos de Deus, à relação de Deus com o mundo, à causalidade divina, à criação e à

² Sobre isso, consultar Erick Edickes (AK XIV, p.xxi) e Cunha e Feldhaus, Estudo Introdutório em *Lições de Ética*. (2018).

providência, revisando-as, de forma interessante, sob o ponto de vista de sua própria filosofia. Dos já citados manuais de referência, Kant demonstrava, segundo Pölitz (1830, p.iii), sua preferência pela *Metaphysica* de Baumgarten em detrimento à *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* de Eberhard. É perceptível que o compêndio de seu futuro oponente foi usado apenas como meio auxiliar, uma vez que, de acordo com Lehmann (AK XXVIII.2.2:1360), ele não apresentava a mesma extensão e concisão do primeiro. Kant o utiliza de forma limitada, restringindo seus comentários a ele ao tema da ontoteologia, ao mesmo tempo em que parece lhe dispensar um tratamento ainda mais crítico. Mas se é verdade que Kant o julgou inferior, então por que o utilizou? Beyer (1837, p.235) supõe que não foi o caso de Kant tê-lo introduzido apenas por razões experimentais. É mais provável que ele o tenha usado para mostrar aos ouvintes e ao mundo científico, em suas *Lições*, quão pouco ele ainda estava associado à escola wolffiana³. Por outro lado, não é novidade que Kant admirou publicamente Baumgarten, enquanto pensador metafísico (AK I:408), e se, no contexto de seu pensamento crítico, essa admiração em alguma medida foi se esvanecendo, Kant continuou certamente a valorizar o seu manual escolástico, com o qual lecionou até idos dos anos 90, sobretudo devido a sua utilidade, ou seja, porque fornecia um fio condutor bem estruturado para as suas *Lições*, dando ocasião além disso para seus apontamentos críticos.

2.2. Introdução: o conceito de perfeição suprema e o ideal da razão pura

Kant introduz a doutrina filosófica da religião discutindo a ideia de uma perfeição suprema, de acordo com o qual a razão estabelece um critério para fazer determinações. Trata-se de uma necessidade da razão para poder determinar, mediante um critério último, em qual extensão o conceito de uma coisa qualquer se aproxima ou se afasta de um máximo. Em outras palavras, trata-se de um escala [26] de referência para medir os diferentes graus das coisas, sem a qual nenhuma unidade sistemática da razão é concebível. Compreendida enquanto um critério de aproximação, Kant nos alerta, contudo, que a ideia não é algo factível em nossa realidade empírica: “[u]m conceito deste tipo, que é necessário como medida do menor e do maior grau nesse e naquele caso, subtraído de sua realidade, é uma ideia” (AK XXVIII: 993). Assim Kant compreende, em consonância com sua posição na *Crítica da Razão Pura*, que “as ideias contêm uma certa integridade que nenhum conhecimento empírico possível atinge e a razão só tem aí em vista uma

³ Uma opinião que, para Lehmann, não parece procedente (XXVIII.2.2:1360, n.99)

unidade sistemática de que tenta aproximar a unidade empírica possível, sem nunca a alcançar por completo” (A 568 B 596).

Em estrita consideração à noção de perfeição suprema, Kant acredita serem necessários fundamentalmente três aspectos a uma ideia. Em primeiro lugar, a completude do sujeito em relação a todos os seus predicados. Isto é dizer, no caso do conceito de Deus, que todas as perfeições ou realidades devam Lhe convir de fato como predicados. Em segundo lugar, a completude em relação à derivação, que se liga diretamente ao fato do Ser supremo não ser derivado de nada, embora seja a fonte de onde tudo mais deriva. Por último, a completude da comunidade, que é o suporte sistemático pelo qual é possível pensar a conexão de todo o existente. Deus é pensado aqui como Aquele que conecta o todo da realidade em uma unidade sistemática. Estas características levam Kant a conceber o conceito da perfeição suprema, representado aqui no conceito de Deus, não apenas como uma ideia, mas sobretudo como um ideal. Mas cabe perguntar aqui em que se distingue a ideia de um ideal? Uma ideia é qualquer conceito que é produzido *a priori* pela razão sem corresponder a algo dado na experiência. Kant enquadra aí, por exemplo, a ideia de uma substância simples, de uma causa incausada e, nas *Lições* em particular, até mesmo a ideia da educação representada pelo *Emílio* de Rousseau. O ideal, por sua vez, é “uma ideia in indivíduo” ou, em outras palavras, “um indivíduo determinável ou absolutamente determinado apenas por sua ideia” (A 568 B 596). Dessa forma, na medida em que Deus, como a soma de toda realidade ou o *ens realissimum*, é o único ser ou indivíduo determinado completamente desse modo, ou seja, por sua própria ideia, conseqüentemente, ele é o único ideal possível da razão pura, [27] porque somente nesse caso o conceito universal de algo, a saber, nesse caso, o conceito de Deus, pode ser determinado completamente por si mesmo (Wood, 1978, p.56).

Estabelecido como ideal da razão, a ideia do Ser supremo deve ainda ser concebida em referência aos três tipos possíveis de perfeição. Em primeiro lugar, a perfeição transcendental que pressupõe, no conceito de Deus, a exclusão de toda deficiência na medida em que Deus é o único Ser concebível enquanto tal. Em segundo lugar, a perfeição natural que pressupõe Nele a inclusão de todas as realidades, uma vez que Deus é o único conceito ao qual convém todas as perfeições ou realidades. E, por último, a perfeição prática, na qual Deus é compreendido como sumo bem, ou seja, como aquele ao qual convém não só as perfeições naturalmente pensáveis, mas também aquelas convenientes a um sujeito dotado de qualidades morais, quais sejam, sabedoria e moralidade.

Posto essas considerações, Kant passa à exposição de seu conceito de teologia. Eberhard compreende a teologia natural, em sua *Vorbereitung*, como “a ciência das regras para a formação do conhecimento mais perfeito de Deus no entendimento humano e para sua comunicação”. Portanto,

segundo ele, “ela vai conter uma parte *teórica*, na qual será exposto a formação [Entstehung] do conhecimento de Deus e as regras de sua perfeição e uma prática, que conterà as regras da comunicação desse conhecimento” (1781, p.1). Já para Baumgarten, em sua *Metaphysica*, a teologia natural é “a ciência de Deus na medida em que pode ser conhecida sem a fê” (§801). Ela, portanto, deve considerar “(1) o conceito de Deus e (2) suas operações. (§802). Em uma aparente concordância com os escolásticos, Kant define a teologia, por sua vez, como o “sistema de nosso conhecimento do Ser supremo” (AK XXVIII:995). Não obstante aqui há um ponto de separação culminante entre Kant e os wolffianos, uma vez que a única teologia possível à razão humana é, segundo o pensador de Königsberg, aquela na qual o conhecimento negativo se sobrepõe ao positivo. Isto é, a teologia pressupõe uma limitação dos conhecimentos positivos, esperando maior ganho no conhecimento negativo. Ainda que bastante deficiente, já que não é possível alcançar nela um conhecimento mais abrangente e discernimento de Deus, Kant acredita que este tipo [28] de teologia, denominada *theologia ectypa*, pode se constituir como um sistema, uma vez que pode ser pensada pela razão em completude e de acordo com uma unidade. Dessa forma, o propósito especulativo da teologia não deve ser o de conhecer fatualmente os atributos e a natureza de Deus, mas, antes, o de estabelecer, por meio do conceito de Deus, “um máximo [Höchsten] para medir, de acordo com isso, o menos elevado e determiná-lo”, pois para que nosso conhecimento seja possível, o máximo sempre tem de ser determinado. Para determinar a bondade do homem, por exemplo, precisamos tomar como medida a bondade suprema. É essa medida que torna possível determinar , nesse caso, os graus intermediários da moralidade. O conceito de Deus, dessa forma, não é tão estendido quanto determinado, servindo-nos sobretudo como um meio para representar, de forma determinada, o que se encontra entre o máximo e o nada.

Posicionando-se ainda contra a teologia positiva dos escolásticos, Kant pergunta-se, por conseguinte, sobre o mínimo de teologia necessário para a religião. Em outras palavras, Kant quer delimitar estritamente o conceito de teologia de modo a determinar o mínimo de conhecimento teológico necessário para incitar nossa fé em Deus e nossa conduta de acordo com a religião. Para tanto, a condição fundamental de uma teologia é que ela apresente um conceito de Deus suficiente à religião natural. Para isso basta que tal conceito não seja contraditório, isto é, que sua possibilidade possa ser discernida através das leis do entendimento. Como antes entre os gregos e os romanos, isso foi o mínimo necessário no conhecimento de Deus para que os homens fossem movidos à religião. O mínimo de teologia exposto na mera possibilidade do conceito de Deus tem a função particular de resguardar a teologia de erros e contradições, protegendo-a dos ataques de seus inimigos, uma vez que não é possível ao ateu demonstrar, mediante o entendimento, a sua impossibilidade e negá-la (AK XXVIII: 998-999) Dessa forma, como salienta Kant, visto que o

interesse da razão na teologia é muito mais prático do que teórico (AK XXVIII:996), aos nos resguardarmos de tais erros, asseguramos sobretudo o caminho para a moralidade. A dignidade do conhecimento teológico não se encontra portanto no propósito especulativo de se ligar ao objeto supremo, visto que este ultrapassa em muito a [29] nossa capacidade de compreensão, mas no fato dele ser fundamental à religião natural, sobre a qual se sustenta todos os princípios morais (AK XXVIII:997).

Após introduzir as considerações iniciais sobre a matéria, Kant apresenta uma divisão estrutural da teologia natural que, segundo ele, mostra-se totalmente de acordo com as regras da lógica. A teologia natural pode ser dividida, dessa forma, em duas, a saber, em *theologia rationalis*, e *empirica*. Posto que Deus não pode ser objeto dos sentidos, a *theologia empirica* só pode ser identificada com a teologia da revelação. A teologia racional, por sua vez, pode se dividir em outras duas, ou seja, em teologia *especulativa* ou *moral*. No que diz respeito à teologia especulativa, ela pode ser *transcendental*, quando sua origem está no entendimento puro e na razão ou pode ser *natural*, quando seu ponto de partida se encontra no mundo em geral ou na natureza das coisas em particular. Diferente de seu ponto de vista na *Crítica da Razão Pura*, Kant vai enquadrar, nesse ponto, dentro da teologia natural, além da fisicoteologia, também a cosmoteologia. Enquanto a última tem como pressuposto a natureza de um mundo em geral, a primeira vai partir da existência particular desse mundo para inferir a existência de Deus. Em suma, a divisão da teologia racional pode ser exposta, de acordo com a classificação kantiana, da seguinte maneira, a saber, a) em teologia transcendental, como aquela que pensa Deus mediante conceitos transcendentais; b) em teologia natural, como aquela que pensa Deus por conceitos físicos e c) em teologia moral, como aquela que pensa Deus a partir de conceitos morais. Segundo essa divisão, o *ens originarium* pode ser pensado, com efeito, a) como um *ens summum*, ou seja, como o fundamento transcendental de possibilidade de todas as coisas; b) como *summa inteligência*, ou seja como um ser vivo responsável pela produção do mundo por meio de entendimento e vontade. Portanto, como Autor do mundo; e , enfim, c) como *summum bonum*, ou seja, não apenas como inteligência suprema, mas como supremo governante de um sistema de todos os fins. Deus é representado, portanto, de acordo com essa classificação, respectivamente a) como Causa do mundo, b) Autor do mundo e c) Governante do mundo. A teologia concebida nesses termos vai se constituir então como 1) ontoteologia 2) cosmoteologia – físico teologia e 3) teísmo moral.

[30] 2.3 Ontoteologia

Antes de se ocupar propriamente com a ontoteologia. Kant retoma à classificação inicial exposta na introdução em torno da ideia de perfeição suprema, para apresentar os únicos três conceitos constitutivos de Deus possíveis. De uma maneira geral, Deus pode ser concebido como a) o *Ser originário* (*ens originarium*), do qual tudo deriva; b) como o *Ser supremo* (*ens summum*), ao qual atribuímos toda a realidade e, portanto, concebemos também como *ens realissimus*; e como b) *Ser de todos os seres* (*ens entium*), enquanto o fundamento supremo da comunidade de todas as coisas. A ontoteologia, na medida em que trata somente com conceitos puros, baseia-se no conceito de um Ser supremo como *ens realissimum*. Mas como é possível à razão pura pensar um *Ser supremo como coisa*? Como substrato ontológico, uma coisa sempre pressupõe algo de positivo pelo qual ela existe. Um ser negativo em todos os sentidos [*ens omni modo negativum*] ou o mero não ser não é uma coisa. Considerando que para ser uma coisa é necessário ter alguma realidade, a razão pode conceber algo que existe de duas maneiras, a saber, ou como um *ens realissimum* ou como um ser parcialmente real e parcialmente negativo. O conceito de *ens realissimum* pressupõe algo no qual se inclui toda a realidade. Em consonância com sua explicação na *Crítica da Razão Pura*, Nele a coisa está completamente determinada por meio de seu conceito em vista de todos os predicados opostos possíveis (A 571 – 572/B 599 - 600). É perceptível que se trata justamente do ideal transcendental, o único de acordo com o qual uma coisa está determinada completamente através de seu conceito. Em contrapartida, uma coisa parcialmente real, parcialmente negativa, na medida em que sempre carrega alguma deficiência, comporta algo negativo e, conseqüentemente, não é completamente determinada. Por exemplo, no conceito de um homem mais perfeito, não está determinado se ele é jovem ou velho, grande ou pequeno. Bem compreendidas, essas negações são, na verdade, limitações da realidade, uma vez que, para surgirem, precisam se basear em uma realidade positiva. Como pensar a escuridão sem a noção de luz ou a pobreza sem a noção de bem estar? Disso se depreende que se todos “os conceitos negativos são derivados sempre de uma realidade pressuposta, com efeito, cada coisa, em sua determinação completa como *ens partim reale, partim negativum*, pressupõe um *ens realissimum*”. Portanto, pode-se dizer, [31] de acordo com a doutrina do ideal transcendental aqui pressuposta, que “o conceito de um *ens realissimum* contém, ao mesmo tempo, o fundamento de todos os demais conceitos. Conseqüentemente, ele é a medida fundamental segundo a qual devo pensar e mesmo julgar todas as coisas” (AK XXVIII:1014).

Kant aceita a afirmação dos teólogos escolásticos de que ao pensar os vários aspectos da realidade sem limitações, pensamos o próprio Deus. Isto é, ao pensar as realidades particulares sem limitações, chegamos aos atributos divinos, tais como a onisciência, a onipotência, a eternidade. Ao posicionar apenas um desses atributos ilimitados, acabamos por representar completamente Deus na

medida em que pressupomos, ao mesmo tempo, um único Ser ao qual convém todos os demais atributos. Deus é, portanto, reafirmado aqui como “uma ideia necessária de nosso entendimento”. Com isso Kant também reitera um dos pressupostos defendidos em 1763, em o *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, de que Deus é o substrato de toda possibilidade. Mas se isso se constitui lá como o ponto de partida para o fundamento da prova [Beweisgrund], aqui Kant não é indiferente ao problema intransponível da passagem do possível ao real. “Ora levanta-se a questão se esta nossa ideia possui também realidade objetiva, isto é, se existe realmente um ser ao qual a nossa ideia de Deus corresponde” (AK XXVIII:1015). Em contrapartida à perspectiva escolástica coloca-se a resposta crítico-transcendental: a realidade objetiva do conceito exige mais do que a mera não contradição lógica, porque, para tanto, é necessário não apenas um juízo analítico, mas um juízo sintético (A 597 B 625). Ou seja, na ausência de uma faculdade *a priori* para conceder realidade ao objeto, só a experiência poderia nos mostrar que os efeitos das realidades divinas não entrariam em contradição uns com os outros. Mas visto que o conceito de Deus extrapola o âmbito de toda experiência possível, conseqüentemente não é possível afirmar ou negar a Sua existência.

Se a ideia de Deus como o máximo de todas as realidades precisa ser pressuposta para nosso conhecimento do limitado, é pertinente a pergunta: como chegamos a essa ideia do máximo? Concordando em um primeiro momento com Eberhard, Kant considera a noção de um infinito matemático um critério insuficiente para isso [1017], pois [32] tal coisa nunca é capaz de determinar uma grandeza absoluta, mas tão somente uma grandeza relativa à unidade de medida. Ou seja, se assumo a milha como medida para pensar o infinito, ao assumir, por outro lado, o diâmetro da terra como medida, acabo por dar vazão ao pensamento contraditório de que a grandeza do infinito seria maior no último. Ao fim e ao cabo, o conceito do infinito matemático, na medida em que não me dá nada de determinado, expressa tão somente a proporção de nossa incapacidade para estabelecer por números o conceito de tal grandeza. Mais adequado ao problema seria certamente o conceito de infinito metafísico, no qual se assume em Deus, sem precisar de uma unidade matemática de medida ou de um conceito homogêneo, todas as perfeições no mais alto grau. Não obstante, contra Eberhard, que acredita que as duas noções de infinito são necessárias ao conceito de Deus, Kant também dispensa o conceito de infinito metafísico, alegando ser suficiente para o conceito de Deus a noção transcendental de “tudo de realidade” [*omnitudo realitatis*], pela qual podemos representar adequadamente, a partir do conceito de onisuficiência, tudo o que é real em Deus (AK XXVIII:1019).

Ao assumir Deus como *omnitudo realitatis* torna-se necessário, contudo, determinar com efeito mais precisamente os Seus predicados. Quais são esses predicados e qual o procedimento

adequado para estabelecer satisfatoriamente estes predicados em Deus? Toda precaução é pouca aqui para que não seja introduzido, no conceito de Deus, algo contraditório a Sua realidade suprema. Aquelas realidades dadas “exclusivamente pela razão pura” (AK XXVIII:1020) ou, mais precisamente, aquelas realidades apriorísticas vinculadas à categoria de modalidade e chamadas predicados ontológicos, podem ser imediatamente predicadas de Deus. São elas: a possibilidade, a existência, a necessidade (B106). Em relação à noção de substância, podem ser predicados ainda os atributos de unidade, simplicidade, infinitude, duração, presença e outros. Os predicados ontológicos isolados, no entanto, são insuficientes para estabelecer um conceito integral de Deus. Assumidos *in abstracto*, eles são no máximo convenientes para um conceito meramente deísta de Deus enquanto coisa, embora insuficientes para um conceito teísta de acordo com o qual Deus é concebido como um ser dotado de inteligência e vontade (AK XXVIII:1001; 1020). É preciso, dessa [33] forma, atribuir a Deus, junto aos conceitos ontológicos, conceitos psicológicos extraídos da experiência, embora tais devam ser retirados exclusivamente da experiência mais fundamental de todas, a saber, a realidade de nossa alma (AK XXVIII:1020;1021). Como Kant assevera, ao predicar conceitos psicológico de Deus, exige-se, contudo, muita cautela para não se cair erroneamente no antropomorfismo. Para lidar com tais predicados, portanto, é importante observar dois tipos de regras.

A primeira delas ocupa-se com 1) a *escolha dos predicados mesmos*. Considerando que os conceitos empíricos carregam muitas limitações, Kant admite, em clara referência a Eberhard (1781, p.26.27 , §19), a necessidade de proceder *via negationes*, separando cuidadosamente todo o sensível das representações das realidades empíricas e atribuindo a Deus, ao fim do processo, apenas a realidade pura remanescente (AK XXVIII:1021). Mas nem sempre é possível separar as negações de um conceito empírico sem lhe suprimir por completo, como por exemplo acontece com o conceito de extensão. Do conceito de matéria, depois de separar todo o negativo, posso reconhecer, contudo, o conceito de uma força ativa interna e externa (AK XXVIII:1022). Após isolar essa realidade pura, preciso proceder *via eminentiae* e, portanto, pensar não apenas uma força, mas uma força *infinita*. A segunda regra considera 2) *o modo de proceder para poder atribuir a Deus o real abstraído de conceitos sensíveis*. Em referência aos *Prolegômenos*, Kant sugere, como procedimento adequado para atribuir a Deus o real abstraído da experiência, o caminho da analogia. Contudo Kant chama atenção para o fato de que a analogia não é simplesmente a similaridade imperfeita entre coisas. Trata-se, de outro modo, da similaridade perfeita de duas relações entre coisas diferentes. Nos *Prolegômenos*, Kant cita o exemplo da relação análoga existente entre o princípio de reciprocidade do direito e o princípio de ação e reação da física (AK IV: 357, § 58). Tratam-se de relações análogas observadas em coisas totalmente diferentes. Isso pode ser aplicado

da mesma forma ao conceito de Deus quando, considerando a relação entre fundamento e consequência, pensamos como relações análogas, por exemplo, aquela entre a felicidade de um ser humano e a bondade de outra pessoa [34], bem como aquela entre a felicidade de todos os seres humanos e a bondade de Deus (AK XXVIII:1023).

2.3.1. A crítica ao argumento ontológico e cosmológico

O conceito de *ens realissimum*, na medida em que permite pensar de forma determinada a perfeição suprema a partir de todos os seus predicados, é o suporte do argumento ontológico da existência de Deus (AK XXVIII:1004). É interessante notar que, o argumento se articula, de acordo com os pressupostos da *Crítica da Razão Pura*, em referência aos conceitos da categoria da modalidade, a saber, a possibilidade, a existência e a necessidade. Assim, nas *Lições*, Kant vai expor primeiramente o argumento ontológico endossado por Leibniz a partir da possibilidade da coisa mesma. Para demonstrar *a priori* a existência de Deus, o ponto de partida desse argumento é a demonstração da possibilidade do conceito mediante a não contradição lógica. Leibniz inferiu, por exemplo, que da completa ausência de contradição dos predicados no conceito de *ens realissimum* segue a sua possibilidade e da sua possibilidade, conseqüentemente, a sua existência. Mas, como Kant já havia observado, aqui ocorre uma grave confusão entre a possibilidade do conceito e a possibilidade da coisa mesma ou, em outras palavras, entre a possibilidade lógica e a existência real. O princípio de contradição é apenas um princípio analítico por meio do qual se estabelece a possibilidade de um dado conceito. Para a existência real, não obstante, exige-se um princípio sintético através do qual os predicados são reunidos efetivamente em um objeto correspondente. No que diz respeito ao *ens realissimum*, a síntese não pode ser assegurada, pois não há de onde derivá-la. Ela não pode ser derivada do conhecimento do mundo, porque aqui a realidade dos objetos é sempre limitada. Dessa forma, como não é possível discernir nesse caso como todas as realidades podem estar reunidas efetivamente no objeto, não se pode inferir com efeito qualquer existência. Mas se, diante disso, é impossível, por um lado, afirmar a existência de Deus como *ens realissimum* mediante uma prova racional, por outro, é igualmente impossível negar a Sua existência. Em outras palavras, devido aos limites de nossa faculdade cognoscente, “é impossível provar que Deus é impossível” (AK XXVIII:1026) [35]. Pelo menos, respondendo ao ateísmo cético, que ilusoriamente acredita ser capaz de demonstrar a não existência de Deus, Kant afirma que a insuficiência das provas especulativas tem a vantagem de abrir espaço, não obstante, para uma crença na existência de Deus apoiada em fundamentos práticos.

Em segunda instância, Kant expõe a prova ontológica tradicional cartesiana: “*Descartes* argumentou que um ser que contém em si todas as realidades, justamente por isso, deve *existir necessariamente*, pois a existência é também uma realidade. Portanto, ao pensar um *ens realissimum*, tenho de pensar junto, ao mesmo tempo, a existência” (AK XXVIII:1005). O argumento se articula de modo a demonstrar que do conceito de *ens realissimum*, na medida em que este pressupõe todas as realidades, deve se derivar necessariamente a existência. Em outras palavras, visto que a existência é uma realidade ou um predicado necessário, é contraditório não atribuí-la ao sujeito correspondente, a saber, ao *ens realissimum*, posto que nesse caso negamos um predicado que se encontra contido analiticamente no sujeito. Para contestar esse argumento, Kant remete-se à mesma proposição apresentada em seu tratado sobre a *Existência de Deus* de 1763: a existência não é um predicado real, “isto é, um conceito de algo que poderia ser acrescentado ao conceito de uma coisa para torná-la ainda mais perfeita. É meramente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. Em sentido lógico é tão somente a cópula de um juízo” (AK XXVIII:1027). Isto é, em um juízo afirmativo tal como “Deus é onipotente”, a palavrinha “é” não é um predicado adicional, mas apenas a partícula que posiciona o sujeito com todos os seus predicados (AK XXVIII:1028). Considerando que os conceitos modais, tais como os de possibilidade, existência e necessidade, dos quais o argumento ontológico parte, não representam determinações reais, a existência posiciona o objeto em relação ao conceito sem acrescentar-lhe nada. Em sua ligação, ambos, objeto e conceito, contém exatamente a mesma coisa. Então o fato de pensar o objeto como dado absolutamente por meio da expressão: ele é, não acrescenta nada ao conceito, pois, se assim fosse, não haveria uma correspondência verdadeira entre o objeto e o conceito. O fato de pensar 100 táleres como existentes não acrescenta nada em meu conceito de 100 táleres possíveis. Isso porque a predicação real, pelo qual é dada de fato a existência a um objeto, não advém [36] de uma mera operação analítica ou lógica do intelecto, mas é dada sinteticamente, sendo determinável apenas por meio das formas da representação transcendental do Eu penso: o espaço, o tempo, as categorias. Considerando o processo de síntese *a priori*, por meio do qual se chega à predicação real, pode-se dizer, portanto, que é totalmente precipitada a conclusão sobre a qual se apoia o argumento ontológico de que a existência já se encontra no conceito de uma coisa possível (AK XXVIII:1028).

Por último, com o propósito de se reportar ao conceito modal de necessidade, Kant expõe antecipadamente a prova cosmológica, embora com o objetivo de explicitar sua dependência em relação a prova ontológica. A prova cosmológica tem como pressuposição a experiência de um mundo em geral a partir do qual ela infere uma existência absolutamente necessária. Denominada por *Leibniz* e *Wolff* de *a contingentia mundi*, “ela diz que se algo existe, deve também existir um

Ser absolutamente necessário” (AK XXVIII:1029). De fato, é inegável que a prova começa de uma experiência, embora, ao se abstrair dos objetos em particular, seja suficiente para ela a pressuposição de um mundo em geral ou apenas a ideia de um mundo. Ao chegar via inferência à existência de um Ser absolutamente necessário, ela acaba por pressupor, contudo, que tal Ser deve ser, ao mesmo tempo, um *ens realissimum*. Como Kant observa, entretanto, uma vez que a experiência “jamais pode nos ensinar o que este Ser possui como atributos” (AK XXVIII:1030), com efeito, nesse ponto, a razão se despede completamente da experiência para investigar “somente entre conceitos puros”. Depois de alcançar o conceito de uma existência absolutamente necessária, é preciso pensar ainda qual conceito contém as condições de possibilidade de um Ser absolutamente necessário. Logo a razão precisa *pressupor*, de antemão, o conceito de um *ens realissimum* a partir do qual deriva a existência absolutamente necessária. “Toda tarefa do ideal transcendental depende ou de encontrar um conceito para a necessidade absoluta ou de encontrar a necessidade absoluta para o conceito de alguma coisa” (AK XXVIII:1032). Pode-se concluir disso, portanto, que, na chamada prova cosmológica, só a prova ontológica contém toda a força demonstrativa e “a suposta experiência é totalmente inútil, servindo talvez somente para nos conduzir ao conceito de necessidade absoluta, mas não para nos mostrar essa necessidade em qualquer coisa determinada” (AK XXVIII:1030).

[37] Ainda em estrita dependência do conceito de *ens realissimum*, Kant enfatiza por conseguinte que a necessidade absoluta, tanto quanto os outros conceitos modais, é meramente uma existência a partir de conceitos. Consequentemente, assim como o conceito de *ens realissimum*, ela não se sustenta para além no nível meramente ideal. Com o propósito de defender a necessidade absoluta no *ens realissimum*, Wolff tomou como um exemplo análogo a suposição da necessidade de um triângulo ter três ângulos. É de fato uma necessidade que um triângulo tenha três lados. O que precisa ser observado aqui é que essa suposta necessidade absoluta não é mais do que uma necessidade condicionada, em um juízo, pela relação analítica entre sujeito e predicado. Ou seja, é notável que uma contradição vai surgir em um juízo de identidade quando suprimo o predicado e conservo o sujeito. Por exemplo, se eu penso um triângulo destituído dos três lados. No entanto, nada mais resta para se contradizer quando suprimo ao mesmo tempo ambos, sujeito e predicado (AK XXVIII:1031- 1032). Do mesmo modo, é evidente que no juízo Deus é onipotente, a onipotência é posta necessariamente em conexão ao sujeito. Mas se suprimo o sujeito, dizendo que Deus não existe, suprimo, sem qualquer contradição, a onipresença e todos os demais predicados. Consequentemente, dessa forma, a necessidade absoluta não é capaz de se sustentar para além de um nível meramente ideal, pois, “sem a contradição, não tenho *a priori*, mediante meros conceitos puros, quaisquer notas da impossibilidade” (AK XXVIII:1032). Em outras palavras, a necessidade

absoluta nos juízos analíticos é apenas uma pressuposição lógica e Kant mostra aqui mais uma vez que a possibilidade lógica encontra-se em um domínio totalmente distinto daquele da possibilidade real.

2.4. Cosmoteologia

Após discutir detalhadamente os predicados ontológicos de Deus de acordo com o compêndio de Baumgarten, a segunda seção abre com o tema da cosmoteologia. Levando em conta que o argumento cosmológico já foi exposto, o interesse de Kant aqui é discutir mais detalhadamente o conceito integral de Deus tendo uma experiência como fundamento. Contudo, a experiência assumida como fundamento, nesse caso, tem de ser a mais simples que pode haver [38], a saber, o conhecimento de nós mesmos. Portanto mais uma vez é preciso tratar com os predicados psicológicos. Uma das grandes vantagens da cosmoteologia é que ela nos proporciona um conceito teísta de Deus como inteligência suprema e autor de todas as coisas. Com efeito, para essa caracterização de Deus, estes predicados são imprescindíveis. Mas, devido às dificuldades já expostas, Kant nos chama a atenção mais uma vez para o perigo do antropomorfismo: “se encontramos em nós alguma realidade que pode ser atribuída ao ser que tem toda realidade, teremos de ter muito cuidado para não predicar, ao mesmo tempo, de Deus o negativo inerente a nós em tal realidade” (AK XXVIII:1048).

Visto que em nossa alma se encontra uma faculdade de conhecimento, o primeiro dos predicados psicológicos que pode ser pensado em Deus, juntamente com as outras perfeições, é justamente o da inteligência. . Certamente essa asserção não pode ser provada com certeza apodítica, mas é justamente este o motivo pelo qual temos muito mais direito de atribuir uma faculdade de conhecimento a Deus. Ora se os seres humanos criados possuem uma faculdade de conhecimento, por que Deus não a teria? “Pois não temos o menor conceito de como uma realidade pode produzir outras realidades que não tenham também a menor similaridade com ela” (AK XXVIII:1050). Mas, obviamente, se há uma faculdade de conhecimento em Deus, ela deve ser completamente diferente da dos seres humanos. Pergunta-se: como deve se constituir uma faculdade de conhecimento em Deus? Em primeiro lugar, a faculdade intelectual em Deus, segundo o parecer kantiano, deve ser não sensível. Certamente o processo epistemológico atribuído aos seres humanos na *Crítica da Razão Pura* segundo o qual o conhecimento começa pela receptividade não se aplica aqui. Representações sensíveis não podem ser atribuídas a Deus porque Ele é completamente independente do mundo. Todo conhecimento divino só pode advir de um

entendimento puro. Em segundo lugar, o conhecimento divino deve ser intuitivo na medida em que Ele é capaz de conhecer tudo imediatamente pelo entendimento. E, por último, este conhecimento deve ser completamente *a priori*. Enquanto fundamento de toda possibilidade, Deus deve conhecer *a priori* tudo que é possível, antes mesmo que exista. Dessa forma, na medida em que é um *Ens entium*, Deus conhece todas as coisas possíveis, além do tempo e do espaço, ao conhecer [39] a si mesmo como o fundamento de toda possibilidade. Trata-se do conhecimento de todo o possível a partir de si mesmo [*theologia archetypa /exemplaris*].

Kant critica a divisão de Baumgarten do conhecimento divino em *scientia simplicis intelligentiae*, *scientia libera* e *scientia media*, a começar pela própria atribuição do nome ciência ao conhecimento divino por consistir em algo antropomórfico. Para Kant, tanto o conhecimento de todo o possível [*scientia simplicis intelligentiae*] quanto do efetivamente real [*scientia libera*], são uma e a mesma coisa na mente divina. A diferença existe apenas *em nosso modo de* representação desse conhecimento. A *scientia libera* pressupõe a escolha livre de Deus em tornar real certas coisas possíveis. Sobre isso funda-se o sistema de *criação*, segundo o qual Deus é o autor de todas as coisas por meio de Sua vontade. Mas certamente a ciência livre também está de acordo com o sistema de *emanação*, segundo o qual o que existe é real através da necessidade da natureza divina. A divisão da ciência livre de Deus em *recordatio acientiam visionis e praescientia* empreendida por Baumgarten também é, segundo Kant, completamente antropomórfica, uma vez que para Deus nada é passado ou futuro. Estando fora do tempo, Deus conhece tudo de uma vez intuitivamente, inclusive nossas ações livres. Contudo, Kant assevera - em concordância com o famoso argumento escolástico - que a *presciência* divina não torna necessárias nossas ações futuras, destruindo conseqüentemente a liberdade humana. Por fim, Kant compreende que a *scientia media* ou o conhecimento daquilo que poderia acontecer em outros mundos possíveis é uma distinção totalmente inútil, uma vez que, ao conhecer todo o possível, Deus conhece também todos os mundos possíveis como um todo.

Depois de tratar da faculdade cognitiva em Deus, Kant passa a considerar, em analogia à sua tradicional distinção das faculdades humanas (AK V: 205-206), também a natureza da faculdade divina de *apetição*. Para começar, Kant faz referência a sua conhecida divisão tripartida da *práxis* moral em *habilidade*, *prudência* e *sabedoria* ou *moralidade*. Contudo, *habilidade* e *prudência* não podem ser atribuídas a Deus, uma vez que são demasiadamente humanas. É contraditório pensar em Deus, a partir das duas primeiras, fins que já não estejam de antemão em Seu poder. Dessa forma, a *sabedoria* é [40] a única perfeição prática que convém verdadeiramente a Deus, visto que pressupõe a capacidade de derivar todo fim a partir de um sistema de todos os fins. Além de pressupor uma completa concordância de fins, a “*sabedoria divina* consiste também na concordância da escolha

divina consigo mesma” (AK XXVIII:1058). Estas considerações são importantes para Kant determinar mais adequadamente, em contraposição a Baumgarten, o que é a vontade divina, abrindo espaço para uma compreensão que se estenderá para a sua própria concepção de razão prática⁴. Antes de falar propriamente da vontade de Deus, é necessário contudo discutir a faculdade do objeto do comprazimento e desprazimento em Deus. O comprazimento ou o prazer em si mesmo não pode consistir, como queria os wolffianos, na consciência da perfeição, ou seja, na relação de minhas representações em vista de um objeto. Não se trata, em outras palavras, de uma *mera consequência* da representação de um objeto. Mas, de outro modo, o prazer consiste em um estado antecedente a partir do qual o sujeito é impelido, por meio do desejo, a tornar reais as suas representações. Isto é, do comprazimento ou do prazer nasce o desejo de tornar real o objeto representado. Mas enquanto no ser humano este prazer sempre se relaciona a um objeto externo, em Deus, devido a Sua total independência de coisas exteriores, esse comprazimento só pode existir em relação a Sua própria existência independente ou em relação à sua própria natureza autossuficiente (beatitudo). Considerando portanto a Sua independência de objetos externos, em Deus, tanto o comprazimento quanto o interesse só podem ser admitidos de forma analógica (AK XXVIII: 1065). Para pressupor então a produção de um objeto fora de si, é necessário que o entendimento divino, por meio do qual Deus expressa toda a sua natureza, determine a vontade a tornar real os objetos de sua representação. “O comprazimento de um ser consigo mesmo, como um fundamento possível da produção das coisas, determina a causalidade”. E “é precisamente essa causalidade do entendimento de tornar real os objetos de sua representação que se chama vontade” (AK XXVIII:1061; 1065). Contudo, é preciso chamar a atenção para o fato de que, em distinção aos seres humanos, [41] não há fundamentos meramente subjetivos na vontade de Deus. Kant aceita a explicação wolffiana de que, no ser humano, todo fazer e deixar de fazer sempre precisa se ligar a um móbil, ou seja, a um incentivo particular para a realização do ato. Mas esse móbil, se pensado em Deus, só pode consistir em sua autoconsciência de ser capaz de tornar real, por meio de seu entendimento, o objeto representado, a saber, nesse caso, todo o bem possível [onipotência]. Pode-se dizer que Nele móveis subjetivos se confundem com fundamentos objetivos (AK XXVIII:1066). O fato de Deus ser autossuficiente faz com que a Sua vontade também seja representada como completamente livre. Observamos que, por causa da dualidade da natureza humana, os homens estão submetidos em geral a muitos obstáculos psicológicos que estão absolutamente ausentes em Deus. Dessa forma, considerando a “independência completa de Sua vontade tanto de coisas externas quanto de condições internas” (AK XXVIII:1067), pode-se afirmar que “[c]onvém a Deus,

⁴ Ver Henrich, *Über Kants früheste Ethik* (1963); Schneewind, *A Invenção da Autonomia* (2001); Cunha, *A Gênese da Ética de Kant* (2017).

portanto, tanto a liberdade transcendental, que consiste em uma espontaneidade absoluta, quanto a liberdade prática ou a independência de sua vontade de impulsos sensíveis” (AK XXVIII:1068). Mas, resguardando-se de antemão da objeção voluntarista, Kant assevera que o fato da liberdade divina ser uma capacidade de agir absolutamente de acordo com a razão e em detrimento de motivos sensíveis não abre espaço para o fatalismo. O fatalismo decorre de um equívoco entre a necessidade prática, segundo a qual a escolha racional de Deus é infalível e portanto é absolutamente livre, e a necessidade cega da natureza, a qual antevê que determinados acontecimentos naturais não podem deixar de acontecer de certa maneira. É importante também lembrar que a vontade de Deus, a saber, a causalidade determinada pelo entendimento de modo a tornar real os objetos possíveis na natureza divina, é uma capacidade de agir segundo fins. Por isso é possível supor que “o produto de tal vontade será a maior totalidade [grösste Ganze] de todo o possível, isto é, o *summum bonum finitum*, o mundo mais perfeito” (AK XXVIII:1061). A ideia de que a vontade de Deus age em conformidade a fins vai abrir espaço para o argumento físicoteológico, embora tenha de estar claro que os motivos que, no arbítrio divino, orientam a conformidade a fins são, como Kant observa, imprescrutáveis (AK XXVIII:1069).

[41] 2.5. Físicoteologia: a prova físicoteológica

A seção sobre a físicoteologia inicia-se com uma contestação ao ceticismo de Hume. A questão a saber é se é possível inferir um autor inteligente da ordem finalística da natureza? Em seus *Diálogos*, Hume já havia levantado uma forte objeção diante do fato de que da natureza não se pode inferir uma inteligência, enquanto causa, dotada de todas as perfeições necessárias para produzir toda harmonia e finalidade que supostamente observamos. Considerando o modo como as coisas surgem, Hume supõe que uma mera fecundidade estaria em condições de produzir uma harmonia em seus efeitos sem a necessidade de pressupor qualquer entendimento. Como ele afirma, os seres inteligentes, por exemplo, são engendrados sensivelmente por seus pais e não criados por meio de seu entendimento. Para Kant, parece contraditório, no entanto, supor uma natureza eterna atuando de maneira cega como causa de toda conformidade a fins e ordem no mundo. Ora pois “Conformidade a fins nos efeitos pressupõe, por certo, sempre entendimento na causa”(AK XXVIII:1064). No conjunto de causas eficientes do mundo, as coisas parecem surgir decerto, como Hume sugere, por mera fecundidade, mas este tipo de geração pressupõe meramente a característica formal da coisa, pois ao pensarmos a origem primeira de todas as causas eficientes, temos de