

Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo¹

Marco Antonio Valentim

Universidade Federal do Paraná

Para Gilvan Fogel e Pedro Costa Rego,
pelo diálogo sobre Kant e a “morte de Deus”.

... mas a razão pode sempre e sem contradição suprimir tal existência... (*Crítica da razão pura*, B 645)

1. A refutação crítica da prova ontológica

Com o intuito de demonstrar a impossibilidade de uma prova teórica da existência de Deus, Kant analisa, na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* (1781), três tipos de prova: a “físico-teológica”, a “cosmológica” e a “ontológica”. À diferença dos dois primeiros tipos, provas nas quais a experiência fornece o ponto de partida, a prova ontológica exhibe uma pretensão particularmente característica do dogmatismo em metafísica: a de inferir de simples conceitos, por abstração de toda a experiência, isto é, “de modo totalmente *a priori*”, uma existência, no caso, uma existência necessária (Kant 1980: 297/ B 618). A problematização dessa prova constitui, para Kant, uma oportunidade privilegiada para avaliar o que a razão pura é capaz de obter por si mesma, apenas mediante conceitos, em matéria de conhecimento. Como observa

¹ Versões parciais deste texto foram apresentadas nas duas primeiras edições do Colóquio Kant da Sociedade Kant Brasileira/Seção Paraná (a primeira realizada na PUC-PR, em dezembro de 2008, a segunda, na UNICENTRO, em junho de 2009). Por ocasião dessas apresentações, Tiago Falkenbach, Daniel Perez e Ernesto Giusti fizeram observações das quais a presente versão se beneficiou consideravelmente; sou grato a eles por isso. Agradeço também, especialmente, a Gisele Candido e Emirena Cano a proposição de questões que me permitiram atinar para um possível sentido da concepção kantiana de existência, que no presente procurei explicitar.

Scribano, “o argumento ontológico representa o desafio por excelência da metafísica e tem um valor paradigmático por relação às exigências da razão pura. Se fosse válido, graças à sua independência com respeito à experiência, ele constituiria a prova mais evidente da potência da razão pura” (Scribano 2002: 303). Levando-se em conta o propósito da filosofia transcendental de Kant, orientada tanto à fundamentação crítica do conhecimento científico da natureza quanto à justificação estritamente racional da moralidade das ações humanas (cf. Kant 1980: 13-17/ B xviii-xxx), a refutação da prova ontológica teria a virtude de comprovar a tese segundo a qual conceitos *a priori* só possuem valor objetivo de conhecimento quando aplicados à experiência possível e contribuiria, no limite, para atestar o caráter autônomo e produtivo da razão pura no domínio prático.

O cerne da refutação kantiana encontra-se na concepção de existência que lhe serve de base. No diagnóstico crítico, a existência é indicada como um elemento ante-predicativo e extra-conceitual somente por referência ao qual juízos de existência adquirem valor de verdade. Tendo-se em mente a teoria kantiana do conhecimento, que alega a incognoscibilidade das coisas em si mesmas, tal elemento extra-conceitual deve ser reconhecido no dado empírico: sendo “fora do conceito”, a existência só poderia consistir em um caráter do objeto sensível. Portanto, segundo a *Crítica*, se fizermos abstração da experiência, perdemos de todo a possibilidade de conhecer algo como existente.

Nisso, 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. Se, como supõe Descartes, a existência é uma propriedade ou “perfeição necessária” compreendida na ideia de Deus, tornar-se-ia possível provar a existência divina por simples análise da sua ideia ou conceito, a partir da constatação de que é impossível pensá-lo por seu conceito como não-existente (cf. Descartes 1982: IX-1, 52, 128; VII, 383-384). Admitindo, contra esse procedimento, a possibilidade de suprimir (*aufheben*) pelo pensamento o objeto de um conceito, sem que essa supressão acarrete qualquer contradição (pois, “se suprimis [intencionalmente] a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados”, entre os quais, por conseguinte, a existência *efetiva* não poderia constar, cf. Kant 1980: 298/ B 623), Kant contesta a legitimidade da afirmação de exis-

tência que se quereria derivar simplesmente da análise do conceito de Deus: “o conceito em si não-contraditório nem de longe prova a possibilidade do objeto” (Kant 1980: 299/ B 624).

Entre “a possibilidade dos conceitos (lógica)” e “a possibilidade das coisas (real)” (Kant 1980: 299/ B 624, nota) abre-se, pois, um abismo: a existência (*Dasein*) não poderia estar compreendida sob a realidade (*Realität*) pensada em um conceito, mesmo que essa realidade fosse toda a realidade (sempre apenas possível). A existência é, antes, a efetividade (*Wirklichkeit*) de uma *coisa*, que jaz fora do conceito, conceito através do qual a podemos reconhecer somente em sua quiddidade, mas nunca em sua existência (cf. Kant 1980: 299/ B 624-625): “Ora, se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então permanece ainda sempre a questão sobre se ele existe ou não” (Kant 1980: 301/ B 628). Por isso, se pretendemos inferir de um conceito a existência de algo, devemos contentar-nos com a mera *Realität*, uma “existência intencional” (cf. Landim 2000: 139-140), como a única realidade que um conceito poderia conter; se, para além disso, julgamos que a “existência” inferida é uma existência efetiva, confundimos os dois sentidos de existência, tomando a realidade lógica do conceito pela *Wirklichkeit* de uma coisa. A prova ontológica é, portanto, uma tautologia: na conclusão se repete, a título de existência indeterminada, aquilo mesmo que na premissa havia sido posto apenas como possível (possível de uma possibilidade meramente lógica) (cf. Kant 1980: 299/ B 625). Como São Tomás contra Santo Anselmo (cf. Tomás de Aquino 2001: Questão 2, Artigo 1), e como Caterus contra Descartes (cf. Descartes 1982: IX-1, 78-79), Kant sustenta, contra os defensores do argumento ontológico, que uma análise do conceito de Deus só poderia resultar na constatação de que, nesse conceito, se *pensa* algo como necessariamente existente, mas jamais no *conhecimento* de que o objeto do conceito existe em ato.

Ao defensor do argumento ontológico (Kant refere-o em segunda pessoa)² só restaria concordar que, não sendo analítico, o juízo pelo qual

² Na Dialética Transcendental, Leibniz e Descartes são explicitamente mencionados como defensores do argumento ontológico, isto é, da pretensão de conhecer *a priori* a existência de Deus, na medida em que conceberiam a existência como uma propriedade conceitualmente dada ou representada por um conceito (cf. Kant 1980: 301/ B 630). Em *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*, texto de Kant que consideraremos a seguir, Wolff e Baumgarten são referidos também nesse sentido, precisamente como aqueles que sustentam uma concepção de existência na qual ela é tida como “complemento da possibilidade”, como aquilo que falta a um objeto para a sua “determinação interna completa” (cf. Kant 2004: 53/ Ak II, 76). Eximimo-nos aqui de analisar ambos os textos – a Dialética e *O único fundamento* – sob a perspectiva de quem, dentre os mencionados, seria o interlocutor de Kant em cada caso, muito embora

se pretende afirmar a existência de Deus é sintético, ou seja, que para afirmá-la é preciso “sair” do conceito do sujeito na direção de algo que jamais poderia estar dado nesse mesmo conceito, o de Deus, mas que encontraríamos pensado em um outro, o da própria existência. Contudo, Kant está muito longe de admitir essa possibilidade. A exterioridade da existência em relação ao conceito que sustenta é mais radical: para afirmar uma existência, seja qual for, é necessário sair de todo conceito pelo qual se pensa uma determinação quiddativa. A existência, enquanto efetividade, não só não está dada como predicado lógico, que se poderia inferir por análise de um conceito, como também “não é um predicado real”, objeto de um conceito mediante o qual se poderia determinar o conceito de alguma outra coisa (Kant 1980: 300/ B 626). Dito de outro modo, o juízo de existência não opera uma determinação do que nele é posto como sujeito; a afirmação de existência “não acrescenta nem um pouquinho à coisa” (Kant 1980: 300/ B 628).

Através disso, Kant reconhece a especificidade da síntese operante no juízo existencial: nele não se trata de uma ligação entre conceitos, nele “não é posto nenhum predicado a mais”; nesse juízo, é o próprio objeto que é “posto em referência ao conceito”, “acrescentado sinteticamente” ao mesmo (Kant 1980: 300/ B 627). Como prescreve a teoria kantiana do conhecimento, para a possibilidade dessa síntese requer-se experiência: a saber, que algo seja dado *a posteriori*, na sensibilidade, algo a que possa corresponder o que é pensado em um conceito. O juízo de existência exprime essa “satisfação”: o fato de que há um objeto, dado empiricamente, que se deixa subsumir sob o conceito-sujeito. Em outros termos: no juízo existencial, trata-se sempre de uma síntese empírica, a saber, da ligação entre intuições e conceitos. A exterioridade da existência efetiva em relação ao conceito pelo qual se pensa uma essência real deve ser, portanto, medida pela própria heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento como condições da experiência possível: “nossa consciência de toda a existência (quer imediatamente através da percepção ou através de inferências que conectam algo à percepção) pertence total e inteiramente à unidade da experiência” (Kant 1980: 301/ B 629), de modo que, “se não existissem para o exercício do conhecimento duas partes completamente heterogêneas, o entendimento para conceitos e

fazê-lo pudesse conduzir a resultados relevantes no exame do que nos interessa, a saber, a diferença entre a *Crítica* e o ensaio pré-crítico quanto à concepção de existência (cf., a esse respeito, Scribano 2002: 287-330). De nossa parte, procuramos sustentar uma divergência entre esses textos, a ponto de validar a hipótese segundo a qual o interlocutor de Kant na Dialética seria o próprio Kant, que argumenta, no ensaio sobre *O único fundamento*, a favor de uma prova *a priori* da existência de Deus.

intuição sensível para objetos que lhes correspondem, não existiria qualquer distinção daquele tipo (entre o possível e o efetivo)” (Kant 2008: § 76/ Ak V, 340).

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).

Na Dialética Transcendental, Kant exprime o que vimos ser a premissa fundamental de sua refutação da prova ontológica, isto é, a relação de exterioridade entre existência e conceito, dizendo que a existência, não sendo uma determinação conceitualmente dada (um “predicado real”), “é simplesmente a posição de uma coisa [*die Position eines Dinges*]”, “a posição em si mesma do objeto [*dessen Position an sich selbst*]”, isto é, o seu “ser fora do meu conceito [*dieses Sein ausserhalb meinem Begriff*]” (Kant 1980: 299-301/ B 626-627) e o seu consequente ser dado em uma experiência. Sabe-se que tal concepção de existência é, em larga medida, antecipada pelo ensaio pré-crítico de 1763 sobre *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*, a ponto de verificar-se uma coincidência quase literal entre os textos. Levando-se isso em conta, vale recuperar a concepção de existência sustentada no ensaio de 1763 comparando-a à de 1781, a fim de, por contraposição, discernir o que caracteriza esta última em sua dimensão propriamente crítica.

2. O único fundamento

A passagem central do texto da Dialética dedicado à refutação da prova ontológica (B 626-627) parece ser uma simples retomada do enunciado do título da Segunda Seção da Primeira Consideração da Primeira Parte do texto pré-crítico, dirigida ao tema da existência em geral: “A existência é a posição absoluta de uma coisa e, por isso, distingue-se também de qualquer predicado que, enquanto tal, é posto sempre de um modo meramente relativo face a uma outra coisa” (Kant 2004: 50/ Ak II, 73). Assim como na Dialética, essa concepção de existência vem corrigir o “perigoso erro” que consiste em pretender “deduzir a existência a partir de meros conceitos possíveis” (Kant 2004: 49/ Ak II, 72). Sem dúvida,

como exemplo desse erro, Kant tem aqui em vista a prova ontológica: “‘Deus é onipotente’ mantém-se necessariamente uma proposição verdadeira, mesmo no juízo daquele que não reconhece a sua existência, se [este] compreende bem como tomo o conceito de Deus. Todavia, a existência de Deus deve pertencer imediatamente ao modo como se coloca o seu conceito, visto que tal existência não se encontra nos próprios predicados” (Kant 2004: 51/ Ak II, 74). Kant distingue, então, entre dois sentidos de “posição”, respectivamente correspondentes aos usos atributivo e existencial do verbo ser: quando usado para pôr uma coisa em relação com outra, “o ser, quer dizer, a posição desta relação, não é senão o conceito-de-ligação num juízo” (posição relativa); quando usado para pôr uma coisa “em si e para si mesma”, ele significa existir (posição absoluta) (cf. Kant 2004: 50/ Ak II, 73). Dessa maneira, assinala a peculiaridade do juízo de existência por contraposição aos juízos predicativos em geral: afirmar que Deus é onipotente consiste, do ponto de vista da forma lógica do juízo, em uma operação distinta de afirmar que Deus existe. No primeiro caso, atribui-se ao sujeito uma propriedade necessária, compreendida em seu conceito; no segundo, o sujeito mesmo é posto “absolutamente e simplesmente, com todos os seus predicados” (Kant 2004: 51/ Ak II, 74). É o que bem se exprime ao reconhecer que o juízo “Deus é uma coisa existente” representa, na melhor das hipóteses, uma tradução inexata daquele (“Deus existe”), pois trata a existência como predicado: “Precisamente, dever-se-ia dizer: ‘Algum existente é Deus’, isto é, para uma determinada coisa existente convêm-lhe predicados que, tomados em conjunto, designamos com a expressão ‘Deus’” (*id.*).

Todos os elementos aí presentes – a ideia de que a existência, enquanto efetividade, não é um predicado, de que é a posição da coisa mesma, a diferença entre o uso lógico e o uso real do entendimento na forma da distinção entre posição relativa e posição absoluta, e a consequente distinção entre a forma lógica do juízo predicativo e a do juízo existencial – serão conservados literalmente pela *Crítica*. Com uma grande mudança, porém: enquanto nesta última a referida concepção de existência, retomada do ensaio pré-crítico, atua como fundamento de refutação da prova ontológica, no ensaio sobre *O único fundamento* tal concepção serve de base a uma demonstração da existência de Deus.

A simples constatação desse fato poderia gerar dúvida sobre a univocidade bem como sobre o caráter crítico da concepção kantiana de existência, supostamente comungada por ambos os textos. Salvaguardar a exterioridade entre existência e conceito, através do reconhecimento de que a existência não é um predicado, não parece por si só preservar a razão humana contra a pretensa validade de uma prova *a priori* de exis-

tência. Pelo contrário, é isso, estabelecer uma tal prova, o que Kant manifestamente almeja no ensaio pré-crítico, ao introduzir a concepção de existência como posição absoluta da coisa: se, por um lado, a prova ontológica, nos moldes cartesianos, se vê seriamente contestada por essa concepção, por outro, é com base nela que Kant esboça uma demonstração que se quer “inteiramente *a priori*”, ou seja, que abstrai de toda experiência e procura deduzir uma existência absolutamente necessária, a de Deus, tão-somente a partir do exame da “característica *interna* da necessidade absoluta” (cf. Kant 2004: 73/ Ak II, 91; grifo nosso), isto é, do seu conceito puro. Ora, esse desígnio é justamente adversário do que vimos ser o da Dialética Transcendental. Enquanto nesta a refutação da prova ontológica consiste na primeira etapa de uma tarefa mais ampla, a saber, a de demonstração da impossibilidade de uma prova teórica, qualquer que seja, da existência de Deus, no texto pré-crítico a refutação da mesma é solidária do propósito de estabelecer o “único fundamento possível” para uma prova científica da existência divina: nesse segundo contexto, o fracasso da prova ontológica (cartesiana) não significaria ao mesmo tempo o de toda e qualquer demonstração *a priori* da existência de Deus (notadamente daquela proposta por Kant no ensaio pré-crítico). Por conseguinte, na comparação entre os textos, encontramos supostamente uma “mesma” concepção de existência a serviço de propósitos radicalmente divergentes: no ensaio pré-crítico, ao de demonstração *a priori* da existência de Deus; na *Crítica*, ao de refutação ou prova da nulidade de uma tal pretensão.

Como dizíamos, a constatação disso provoca várias questões. Trata-se realmente de uma mesma concepção de existência? Se não, que mudanças, acréscimos ou alterações ela experimenta em sua retomada pela *Crítica*? O que seria do argumento pré-crítico se voltássemos diretamente contra ele a refutação empreendida na Dialética Transcendental? E o que precisamente, segundo a concepção kantiana *crítica* de existência (se é que não pode ser apenas o reconhecimento de que a existência é posição e não predicado da coisa), explicaria a impossibilidade de provar *a priori*, por abstração de toda experiência, uma existência qualquer?

3. Existência: fundamento de demonstração ou de refutação?

Tendo já recuperado os termos em que se formula da refutação kantiana da prova ontológica, passemos agora a uma breve reconstrução do argumento pré-crítico a favor de uma prova dessa mesma espécie. Em que consiste, segundo o ensaio de 1763, o “único fundamento possível” para demonstrar a existência de Deus? Ele consiste na tese segundo a

qual “a possibilidade interna de todas coisas supõe uma existência” (cf. Kant 2004: 56/ Ak II, 78), tese que vem responder à pergunta pelo fundamento da “existência” dos possíveis (cf. Reboul 1974: 89). Por possibilidade interna de uma coisa, ou por “real da possibilidade” (*das Reale der Möglichkeit*), Kant entende a matéria do pensamento, a existência intencional de um conteúdo pensado. A tese kantiana é, então, a seguinte: não se pode suprimir pelo pensamento *toda* a existência (afirmando-se por exemplo que nada existe) sem contradição. Apesar de que “não há nenhuma contradição interna na negação de toda a existência”, pois, se nada é posto, não ocorre que algo seja posto e ao mesmo tempo retirado, caímos em contradição (isto é, pretendemos o impensável) ao afirmar em pensamento uma possibilidade qualquer e, ao mesmo tempo, negar em absoluto toda existência (cf. Kant 2004: 56-57/ Ak II, 78). Se algo é pensável, é preciso admitir que “é pura e simplesmente impossível que absolutamente nada exista” (Kant 2004: 57/ Ak II, 79); se nada existisse, seria igualmente impossível pensar o que quer que seja. Logo, algo deve necessariamente existir, “pois toda possibilidade é dada por algo efetivo [*etwas Wirklichem*], ou nele como uma determinação, ou por ele como uma consequência” (*id.*; tradução modificada). Não há um possível em si: toda possibilidade supõe uma existência. Que se tome o espaço como exemplo de possível: “se o espaço não existisse, ou, pelo menos, se não fosse dado como consequência por meio de algo existente, a palavra ‘espaço’ não significaria absolutamente nada” (Kant 2004: 59/ Ak II, 81). Uma existência efetiva, seja a do próprio pensado ou a do seu fundamento, é condição necessária da significação, ou realidade lógica, do conceito. É por isso que se pode de direito inferir da matéria de toda possibilidade a existência necessária de alguma coisa... Entretanto, essa “alguma coisa” já não será qualquer uma: segundo Kant, só é possível indicar um “único sujeito” como exemplo da existência necessária exigida para a pensabilidade do que quer que seja, e esse sujeito é Deus, na condição de “primeiro fundamento real [*ersten Realgrund*]” da “possibilidade interna de todas as coisas” (Kant 2004: 58/ Ak II, 79).³

³ Fundamento que, ao longo da evolução da filosofia de Kant, deixará de ser tomado como uma coisa em si, o ente necessariamente existente, para ser reconhecido, na *Crítica*, como tendo sede na subjetividade transcendental, a pura capacidade de representação (cf. Reboul 1974: 87-88). Essa “metamorfose” de Deus em ideia para a explicação crítica da matéria do pensamento cumpre-se no capítulo da Dialética Transcendental dedicado à análise do “ideal transcendental”, a saber, do conceito racional do “conjunto de toda a possibilidade enquanto tal conjunto subjaz como condição à determinação completa de cada coisa” (Kant 1980: 289/ B 601). Trata-se do princípio regulativo supremo sob cuja pressuposição se pode representar a determinação

Trata-se, com efeito, de “uma prova perfeitamente apresentada *a priori*”, pois repousa unicamente sobre o fato de que “alguma coisa é possível”, isto é, pensável (cf. Kant 2004: 73/ Ak II, 91). Não podemos negar a inspiração cartesiana dessa prova nem que ela se enquadra na classe da prova dita ontológica, conforme a nomenclatura da *Crítica da razão pura*: nela se pretende inferir de simples conceitos uma existência necessária, mostrando que a pensabilidade de algo tem por fundamento uma existência da qual ela é, no limite, uma consequência. Assim como Descartes sustenta, na *Quinta Meditação*, que “a necessidade da coisa mesma, a saber, da existência de Deus, determina o meu pensamento a concebê-lo dessa maneira” (Descartes 1982: IX-1, 53), qual seja, como necessariamente existente, assim também Kant estabelece, no ensaio pré-crítico, a existência necessária de Deus como fundamento real da possibilidade lógica, e não simplesmente da possibilidade do próprio Deus (dada em seu conceito), mas como primeiro fundamento da possibilidade de todo e qualquer conteúdo de pensamento. A própria conceitualidade é reconhecida como consequência da existência necessária, podendo por isso ser tomada como seu *Beweisgrund*.⁴ Nesse sentido, o argumento

completa das propriedades dos objetos sensíveis e, assim, assegurar a unidade sistemática do todo da experiência. Como tal, esse princípio não possui, contudo, realidade objetiva: ele exprime simplesmente a regulação lógica dos conceitos empíricos por uma ideia, não a “relação objetiva de um objeto real com outras coisas [...] deixando-nos em completa ignorância acerca da existência de um ente de tão excepcional preeminência [o objeto representado idealmente como o conjunto de toda realidade]” (Kant 1980: 291/ B 607). Frente a isso, procedimento característico da ilusão dogmática seria a hipóstase do ideal transcendental em uma coisa absolutamente real, tida como fundamento único de todas as outras (cf. Kant 1980: 292-293/ B 608-611). Mas, conforme procuramos apontar, é justamente essa hipóstase que Kant comete no ensaio pré-crítico, ao assumir que Deus, tomado como existente necessário, é o “primeiro fundamento real da possibilidade interna de todas as coisas”. Através da confrontação da Dialética Transcendental com o ensaio sobre *O único fundamento*, Scribano reconhece precisamente nisso a “aparição de elementos novos” na análise kantiana das provas da existência divina, sugerindo assim uma profunda divergência entre aqueles textos quanto à concepção acerca de Deus que encontra lugar em cada um: “o ser materialmente necessário de *O único fundamento* tornou-se o ideal transcendental [da *Crítica*], isto é, o depositário de todos os predicados possíveis que permite a determinação completa de todo conceito, e o ideal transcendental é ele também apresentado como o fruto do processo teórico ensejado pela pesquisa cosmológica” (Scribano 2002: 290).

⁴ Em *A história geral da natureza e a teoria do céu* (1755), Kant desenvolve um argumento em favor da existência de Deus que se assemelha, em espírito, ao do ensaio sobre *O único fundamento*: trata-se da “prova pela ordem do universo, entendida como a harmonia entre o mecanismo natural e o proveito dos entes racionais”. O próprio fato do mecanismo, ou melhor, da *inteligibilidade* da natureza ao entendimento humano, constitui “fundamento de prova” da existência de Deus. Conforme comenta Reboul:

kantiano parece pressupor como que uma “distinção real” entre duas ordens de “existência”: a da realidade lógica do pensável e a da efetividade da coisa existente fora do pensamento. Pois, se a realidade em geral compreende tanto a existência intencional, *Realität*, quanto a existência efetiva, *Wirklichkeit*, de uma coisa, pareceria válido, a princípio, reconhecer uma relação também real de dependência entre essas ordens, afirmando-se a efetividade como fundamento da possibilidade (suposto que elas constituam modos de uma mesma existência indeterminada).

Ora, é precisamente esse procedimento que será posto em questão pela *Crítica da razão pura*. Jamais se poderia concluir legitimamente em favor da existência de um objeto qualquer com base no fato de que “a supressão do mesmo em pensamento seria em si mesma contraditória” (Kant 1980: 299/ B 624). Uma tal conclusão pressupõe que “entre toda a realidade [*Realität*] esteja compreendida também a existência [*Dasein*]” (idem), isto é, que uma existência pertença à possibilidade (cf. Kant 1980: 299/ B 625), ou ainda, que a possibilidade seja enquanto tal um modo de existência. Contra isso, entre o possível lógico e o existente efetivo a *Crítica* estabelece uma distinção radical, a mesma que, do ponto de vista transcendental, seria preciso admitir entre representação e coisa. Como “princípios da experiência possível” (Kant 1980: 299/ B 624, nota), as condições sob as quais se conhece que alguma coisa existe extrapolam aquela sob a qual simplesmente se pensa algo (a não-contradição): “A necessidade incondicionada do juízo não é uma neces-

“Como pode ela [uma cosmogonia mecanista] conduzir a Deus? É que o mecanismo é negação mesma do acaso; o mecanismo, que torna toda a natureza inteligível, não pode ser senão o produto de uma inteligência” (Reboul 1974: 84): “Há um Deus justamente porque a natureza, mesmo no caos, não pode se comportar senão legalmente e com ordem” (Kant citado por Reboul). Ao nosso ver, o que há de semelhante entre as duas provas é a pressuposição segundo a qual uma ordem e uma necessidade experimentadas em pensamento e encontradas na natureza constituem “efeitos” de uma ordem e um desígnio transcendentais (tanto em relação ao pensamento quanto em relação à natureza), pressuposição que, na *Crítica*, será radicalmente contestada como tese dogmática (convertendo-se, no Apêndice à Dialética Transcendental, em um princípio meramente regulativo do conhecimento empírico). Ademais, é interessante notar que a prova elaborada no ensaio sobre *O único fundamento*, não obstante seja *a priori*, não se deixa reduzir, quanto à forma, ao modelo de prova exemplificado pelo argumento ontológico cartesiano. Embora faça abstração da experiência, a prova kantiana incorpora um elemento, a causalidade, herdado da prova *a posteriori* da *Terceira Meditação* de Descartes: a existência necessária é deduzida como fundamento real de uma ideia ou conceito. Trata-se de uma prova “pelos efeitos”, ainda que o efeito em questão não seja empírico nem uma “realidade transcendental”, mas simplesmente a matéria do pensamento, a realidade lógica contida nos conceitos, a qual, segundo Kant, demanda uma existência necessária como seu fundamento.

sidade absoluta das coisas”, diz o texto da Dialética Transcendental (Kant 1980: 298/ B 621). Em princípio, a não-contradição não revela uma condição das próprias coisas, situadas fora do pensamento. Por isso, a supressão de toda existência pensada jamais poderia acarretar contradição.

Eis aí, ao nosso ver, o principal ponto de divergência entre *O único fundamento* e a Dialética Transcendental: do ponto de vista crítico, o entendimento humano não é capaz de por si só, pela suposta impossibilidade de suprimir um certo conteúdo pensado, conhecer uma existência efetiva, extra-intelectual. Uma reflexão de Kant confirma a leitura: “Que nós possamos suprimir todo ser (do real [*des realen*]), isso não demonstra a possibilidade do não-ser [nem, deve-se acrescentar, a do ser], mas a dependência de nosso conceito de ser em relação à conexão com a experiência” (Kant 1910: Reflexão 5719, Ak XVIII, 334). Todo pensável pode ser suprimido em pensamento, pela simples razão de que é apenas matéria pensada. Não se poderia demonstrar a dependência *real* do pensamento em relação a uma existência efetiva, notadamente à maneira da dependência causal de uma consequência em relação ao seu fundamento, como se se tratasse de uma relação entre *coisas*. *O pensamento puro não é uma efetividade* (ou, ao menos, não é uma que possamos conhecer como tal).

Essas observações reclamam a suspensão do parentesco que parece haver, e que não raro se costuma sustentar, entre a noção de existência como “posição absoluta”, introduzida no ensaio pré-crítico sobre *O único fundamento*, e a noção de existência como “simples posição de uma coisa”, retomada na Dialética da *Crítica da razão pura*. Para a comparação entre as noções, convém lembrar que, segundo o ensaio sobre *O único fundamento*, considerar algo existente equivale a tomar “uma coisa em e para si mesma [*die Sache an und für sich selbst*]”, nisto consistindo a sua posição absoluta. Para Kant, essa noção é irredutível a maiores esclarecimentos (cf. Kant 2004: 47-48/ Ak II, 70-71). Como ela serve ao propósito de fundamentar uma prova *a priori* da existência de Deus, ente que transcende a possibilidade da experiência, permanece a suspeita de que, no texto pré-crítico, a noção de existência como posição absoluta admite a afirmação de uma existência, por assim dizer, “absoluta”, independente de sua relação à capacidade humana de representação em geral, ou seja, a afirmação da existência do que a filosofia crítica denominará, à diferença do fenômeno, “coisa em si”. Em outros termos: nesse contexto, o “ser fora do conceito” parece ser entendido como a exterioridade da coisa em si em relação a toda e qualquer representação.

Na Dialética Transcendental, a “mesma” concepção de existência não sugere nada próximo disso. No contexto da *Crítica*, a posição existencial designa sempre uma existência que, embora seja “fora do entendimento”, é essencialmente *relativa* à capacidade humana de representação. A coisa cuja existência se pode afirmar não é senão o *objeto* da experiência. Com efeito, na seção da Analítica Transcendental dedicada à explicação dos Postulados do Pensamento Empírico em Geral, Kant sustenta que, *reconhecida como um conceito puro do entendimento*, no caso, como uma categoria modal, a existência consiste, ao lado da possibilidade e da necessidade, em uma regra pela qual se determina *a priori* a posição do objeto *em relação* à faculdade de conhecimento (cf. Kant 1980: 141/ B 265), regra essa cuja validade objetiva está condicionada, como a de toda categoria do entendimento, à sua aplicação à experiência possível. Com isso, a noção de existência recebe um esclarecimento decisivo, ausente do ensaio pré-crítico: para o existente, ser fora do conceito significa “ser dado de maneira que a percepção [do objeto] possa em todo caso preceder o conceito” (Kant 1980: 144/ B 272). *É tal precedência da percepção em relação ao conceito o que propriamente cai sob a categoria de existência, deixando-se reconhecer através dela*. “Nosso conhecimento da existência das coisas só chega até onde alcança nossa percepção das mesmas” (Kant 1980: 145/ B 273).

Com isso, vemos que entre os contextos, o pré-crítico e o crítico, a noção de existência padece, a despeito da semelhança formal, uma decisiva alteração de sentido: a posição absoluta da coisa “em e para si mesma” é definitivamente abandonada em proveito da anterioridade da percepção em relação ao conceito com vistas à constituição do objeto da experiência. Daí porque a concepção de existência da *Crítica da razão pura* não só não comporta como desautoriza por completo a afirmação pretensamente teórica de uma existência independente da capacidade humana de representação. Daí também porque essa mesma concepção desqualifica toda e qualquer prova de existência na qual se faça abstração da experiência possível, seja ela o argumento ontológico ou a prova “inteiramente *a priori*” proposta pelo ensaio pré-crítico. Nesse sentido, julgamos poder concluir que, na passagem de *O único fundamento* à Dialética Transcendental, Kant refuta Kant.⁵

⁵ Poder-se-ia argumentar contra essa conclusão lembrando que Kant publica novamente o ensaio sobre *O único fundamento* duas vezes depois do advento da *Crítica* (em 1783 e 1794). Como diz Daniel Perez, “algo insiste” nesse escrito: a ideia de que a existência não é um predicado (cf. Perez 2008: 74 ss.). Mas, conforme esperamos ter mostrado contrapondo a concepção crítica de existência à que é defendida no ensaio pré-crítico, o caráter não-predicativo da existência, mantendo-se em ambos os contextos, é um

4. Existência: caráter do objeto ou categoria do entendimento?

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?

Propomos a pergunta na forma de uma alternativa porque parece tratar-se de concepções bastante distintas acerca da relação entre o objeto e a existência através do conceito. Numa, supõe-se que a existência é

elemento certamente comum a concepções, não obstante, radicalmente distintas: em *O único fundamento*, Kant afirma que a existência não é um predicado, e isto, a seu ver, permitiria provar *a priori* que Deus existe necessariamente, independentemente da capacidade humana de representação; na *Crítica*, pelo contrário, o caráter não-predicativo da existência é afirmado juntamente com a tese de que, dada a limitação do conhecimento humano, só se pode reconhecer como existente o objeto da experiência possível. Se, no ensaio pré-crítico, Kant se abstém de dar maiores esclarecimentos sobre a noção de existência, na *Crítica*, diferentemente, essa noção é esclarecida no pormenor: a existência é uma regra de representação pela qual se determina a relação do objeto dado sensivelmente à capacidade cognitiva. Esse esclarecimento, longe de consistir em um simples acréscimo àquilo que o ensaio sobre *O único fundamento* havia introduzido, repercute de direito sobre a concepção pré-crítica a ponto de frustrar a pretensão que se esperava realizar com base nela, a saber, provar de modo *a priori* a existência de Deus. O suposto acréscimo carrega consigo toda a doutrina do idealismo transcendental, particularmente a novidade da *Crítica* quanto à maneira de entender a possibilidade de concordância entre representação e objeto, a partir da distinção transcendental entre coisa em si e fenômeno. Se é verdade que, no ensaio de 1763, Kant acalenta a possibilidade de provar a existência de Deus, é porque, dentre outras razões, considera a relação entre representação e objeto sem distinguir, como fará depois, entre o objeto tomado problemáticamente como independente da representação, incognoscível, e o “objeto internalizado pela representação” no conhecimento empírico (cf. Longuenesse 1998: 17-26). Por isso, seria demasiado sustentar mais do que uma antecipação, que aliás seria bastante parcial, da concepção crítica de existência pelo ensaio sobre *O único fundamento*: fazê-lo implicaria denegar a maneira inteiramente nova como a *Crítica* entende a natureza e os limites do conhecimento humano.

radicalmente extra-intelectual, consistindo em um caráter assumido pelo objeto na relação imediata e, portanto, limítrofe da representação (a sensação), *fora de todo conceito*. Na outra, entende-se que o caráter de existência possui fundamento apenas no sujeito, já que se trata de uma regra intelectual pela qual se representa *conceitualmente a priori* o modo de relação do objeto à nossa capacidade de conhecimento.

Embora pareçam excluir-se mutuamente, as duas concepções são suportadas pelo texto de Kant: por um lado, a Elucidação dos Postulados do Pensamento Empírico começa por referir-se à existência, ao lado da possibilidade e da necessidade, como uma “determinação do objeto” (Kant 1980: 142/ B 266), o que se pode entender a partir das linhas finais da Estética Transcendental: nosso conhecimento, sendo sensível, “*depende da existência do objeto*, por conseguinte, só é possível pelo fato de a própria capacidade de representação do sujeito ser afetada por tal objeto” (Kant 1980: 54/ B 72; grifo nosso). Ademais, em uma reflexão, Kant afirma que a existência, enquanto efetividade, significa “uma conexão com nossa experiência fundamental do espaço e do tempo, *os quais contêm uma efetividade originária*” (Kant 1910: Reflexão 5719, Ak XVIII, 334; grifo nosso).

Por outro lado, a mesma Elucidação dos Postulados termina com uma observação sobre os “princípios da modalidade” em que eles são explicados como “apenas subjetivamente sintéticos”, tendo por função antes determinar o modo de “ação da faculdade de conhecimento” (Kant 1980: 150/ B 286-287) do que reconhecer ao objeto um caráter originariamente seu. Além disso, em uma outra reflexão, Kant parece “retirar” das coisas a existência para atribuí-la, a título de função cognitiva, ao entendimento: “Na existência [*Existenz*] há mais do que na possibilidade, mas não nas coisas existentes. Existência não é uma determinação da coisa [*Ding*], mas do entendimento por meio do objeto [*Object*]” (Kant 1910: Reflexão 5716, Ak XVIII, 333). Mas é, sobretudo, em uma passagem do já citado § 76 da *Crítica da faculdade do juízo* que encontramos um esclarecimento decisivo de Kant a respeito: “O fundamento da distinção entre possibilidade e efetividade repousa no sujeito e na natureza das suas faculdades de conhecimento. [...] é sempre válida a máxima segundo a qual nós pensamos todos os objetos segundo as condições subjetivas necessariamente inerentes à nossa (isto é, humana) natureza. Se os juízos ocorridos desse modo (como também não pode deixar de acontecer no que respeita a conceitos transcendentais) não podem ser princípios constitutivos que definem objeto tal como ele é, permanecerão todavia na prática princípios regulativos imanentes e seguros, adequados às intenções humanas” (Kant 2008: § 76/ Ak V, 340-341). Vale destacar:

a distinção entre possibilidade e efetividade, ou existência, é tomada por Kant como uma “distinção de razão”, cujo fundamento se encontra na faculdade de conhecimento, e não no próprio objeto. Mais ainda, a característica que define os princípios da modalidade como *postulados* do pensamento empírico, à diferença das demais categorias do entendimento, a saber, o fato de que são subjetivamente sintéticos, é aproximada à função regulativa dos conceitos transcendentais, o que significa dizer que, no limite, *a existência não é constitutiva do próprio objeto*.⁶

Voltemos, então, a perguntar: a existência é uma “efetividade originária” do objeto ou um princípio “apenas subjetivamente válido”, “adequado às intenções humanas”, de conhecimento do mesmo? Para dissolver essa ambiguidade, que parece ameaçar a coerência da concepção crítica, precisaríamos esclarecer em que medida as referidas notas (posição da coisa e categoria do entendimento) podem ser intrinsecamente solidárias, se é que podem sê-lo, na tese kantiana sobre a existência.

⁶ Essa aproximação dos postulados do pensamento empírico aos conceitos transcendentais quanto à sua função regulativa não deve, contudo, ser exagerada: se as ideias da razão não possuem validade objetiva, por representar objetos que jamais poderiam pertencer ao contexto da experiência possível, os postulados do pensamento empírico são, sim, objetivamente válidos, uma vez que determinam a relação do objeto da experiência possível à capacidade de representação. Se, apesar disso, cabe diferenciá-los das categorias matemáticas (os axiomas da intuição e as antecipações da percepção) pelo fato de, ao contrário destas, serem regulativos do objeto empírico, e não constitutivos do mesmo, é porque a diferença entre princípios constitutivos e regulativos recebe, no contexto da Analítica Transcendental, um significado próprio, distinto do que assume no Apêndice à Dialética, significado esse que é comentado por Monique David-Ménard: “Sabe-se que esse uso do par regulativo/constitutivo é paradoxal em Kant. Em geral, nas *Críticas*, ele denomina ‘constitutivos’ os princípios por meio dos quais o entendimento constitui a realidade objetiva e ‘regulativos’ os princípios racionais que guiam o entendimento, a vontade ou o juízo sem permitir a elaboração de um conhecimento. Aqui, é no seio dos princípios constitutivos que Kant distingue entre os constitutivos e os regulativos. Os constitutivos determinam um conteúdo; os regulativos regulam a elaboração da existência pelo pensamento” (David-Ménard 1996: 192, nota 160). Como ainda salienta a autora, esses princípios regulativos (as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico) “não constroem a existência que determinam”, visto que possuem validade objetiva apenas por referência à experiência possível, ou seja, à possibilidade, ao menos, de o objeto ser dado sensivelmente. Contudo, “se não é de nós, mas do objeto, que pode advir a ocasião de aplicar essa regra, *que é nossa*” (David-Ménard 1996: 169; grifo nosso), é certo, por outro lado, que a objetividade da regra de existência advém de ela ser subjetivamente sintética, delimitando a situação do objeto por relação ao “estado total do meu pensamento” (cf. Kant 1980: 301/ B 628). Em outros termos: enquanto regra de representação, a existência é antes *nossa* que do próprio objeto. Daí podermos dizer, com David-Ménard, que os postulados do pensamento empírico, na condição de princípios regulativos, determinam a maneira pela qual o pensamento “elabora” o existente (cf. David-Ménard 1996: 169).

Ao nosso ver, a chave para a solução da ambiguidade é dada já pela Elucidação dos Postulados do Pensamento Empírico: se a existência é uma “determinação do objeto”, é porque ela é um dos modos pelos quais o entendimento representa “como [o objeto] se comporta (juntamente com todas as suas determinações) frente ao [próprio] entendimento e ao seu uso empírico”. Categoria da modalidade, a existência “exprime apenas a relação [do objeto] com a faculdade de conhecimento” (Kant 1980: 142/B 266) ou, nos termos da *Metafísica Mrongovius*, “a maneira pela qual uma coisa é posta” (Kant 1997: 176/ Ak XXIX, 822). Ou seja, a existência é um conceito através do qual o entendimento *determina a priori* a relação do objeto à faculdade de representação. Ela “pertence” ao objeto porque é a condição sob a qual se pode representá-lo, se tal objeto é dado sensivelmente. Em outros termos: do ponto de vista transcendental, a existência é um caráter do objeto porque é, antes, uma categoria do entendimento. O objeto “adquire” existência somente na medida em que, dado na sensibilidade, se torna *para o entendimento humano* objeto de conhecimento.

Assim, 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. Do ponto de vista transcendental, *a existência é ela mesma um conceito*, não um conceito pelo qual se pensa o que é o objeto ou uma propriedade que lhe pertence, mas um conceito puro do entendimento, que determina o modo de posição do objeto em relação a nós. Ou ainda, se a existência não é um “predicado real”, isso não significa que não seja nenhuma espécie de predicado: não se trata de um predicado ou determinação do próprio objeto, mas de um predicado que determina o modo como o objeto é, o modo de *objetividade* do objeto (cf. Heidegger 2008: 475 ss.), ou ainda, o modo como o objeto, que se define por ser essencialmente relativo à nossa capacidade de representação, é para nós.

Nesse sentido, comentando a doutrina dos Postulados do Pensamento Empírico em Geral e assinalando a diferença entre a concepção crítica e a pré-crítica de existência, Heidegger diz que a existência, ou efetividade, ao lado da possibilidade e da necessidade, enquanto modos de objetividade do objeto, é um “predicado transcendental”: “Para a interpretação crítico-transcendental do ser do ente já não é válida a tese pré-crítica [sustentada no ensaio sobre *O único fundamento*] de que o ser não é ‘nenhum predicado’. Certamente, como ser possível, ser efetivamente real e ser necessário, o ser não é nenhum predicado real (ôntico), mas sim transcendental (ontológico)” (*id.*). Desse ponto de vista, “as

modalidades são os predicados da relação exigida em cada caso. Os princípios que explicam ditos predicados reclamam o que é exigível para a existência possível, efetivamente real e necessária de um objeto. É por isso que Kant dá a esses princípios o nome de postulados” (Heidegger 2008: 476). Isso significa que o juízo de existência obedece a uma postulação: para que um objeto possa ser afirmado como existente, é preciso que esse objeto esteja “em interconexão com a percepção (a sensação como matéria dos sentidos) e [seja] determinado pela mesma mediante o entendimento” (Kant 1980: 150/ B 286). *A existência do objeto resulta de uma postulação subjetiva*. Para Heidegger, isso demonstra que “os predicados ontológicos da modalidade originam-se da subjetividade”, que “a posição e suas modalidades de existência determinam-se a partir do pensamento” (Heidegger 2008: 477). Isto é, o objeto existente herda o seu caráter de existência de condições subjetivas de representação, peculiares ao conhecimento humano. É o que Kant afirma explicitamente no § 76 da *Crítica da faculdade do juízo* (referido por Heidegger): “Se não existissem para o exercício do conhecimento duas partes completamente heterogêneas, o entendimento para conceitos e a intuição sensível para objetos que lhes correspondem, não existiria qualquer distinção daquele tipo (entre o possível e o efetivo). Se o nosso entendimento fosse intuitivo, não possuiria qualquer objeto que não fosse o efetivo” (Kant 2008: § 76/ Ak V, 340).

Ademais, esse aspecto intrinsecamente subjetivo da existência é indicado pela noção mesma de posição. Em que pesem formulações tais como “posição absoluta”, “posição do objeto em si mesmo [...] fora do conceito”, a posição do objeto implica sempre o ato do pôr e, com isso, um sujeito que põe: conforme sugere o texto da *Metafísica L₂*, a modalidade da posição do objeto equivale à modalidade da sua “relação a mim” (Kant 1997: 320/ Ak XXVIII, 554).⁷ Na *Metafísica M_{rongovius}*, explica-se a distinção entre possibilidade e efetividade como uma distinção entre modos pelos quais o sujeito põe o objeto em relação a si mesmo: “Primeiro eu ponho uma coisa relativamente a meu pensamento, então eu a ponho absolutamente, pelo que obviamente penso mais” (Kant 1997:

⁷ “O fato de falar-se do ser como posição absoluta, à diferença da posição relativa enquanto posição lógica, faz crer, é verdade, que nenhuma relação é posta na posição absoluta. Se, porém, no caso da posição absoluta, se trata do uso *objetivo* do ser no sentido de existência, então torna-se não somente claro para a reflexão crítica, mas a ela se impõe a evidência de que também aí é posta uma relação [...] trata-se da posição da relação entre o eu-sujeito e o objeto; isto, todavia, de tal maneira que a relação sujeito-predicado se intercala, por assim dizer, entre a relação sujeito-objeto” (Heidegger 2008: 464).

176/ Ak XXIX, 822; cf. também Kant 1980: 300/ B 627). Ao que tudo indica, “absolutamente” não significa aí absolutamente em si mesmo (fora de toda e qualquer representação), mas absolutamente em relação ao conceito do objeto, “contido no contexto da experiência total” (Kant 1980: 301/ B 628). Na experiência, o objeto é dado mas, concomitantemente, é também determinado por princípios *a priori* do entendimento e, dentre eles, pelo princípio da própria existência como categoria modal. Logo, existência designa o modo pelo qual o sujeito representa, ou põe, o objeto que afeta a sua capacidade de representação, ou ainda, o modo pelo qual esse sujeito reconhece e determina o objeto quando este lhe é dado sensivelmente.

Tendo isso em vista, não deixa de parecer estranha a afirmação de Kant na Estética Transcendental, a de que nosso conhecimento, sendo sensível, “depende da *existência* do objeto”, pois, supondo-se que se trate de existência empírica, a única cognoscível, é paradoxal que o conhecimento humano seja tido como dependente de um caráter que o objeto só pode assumir na própria relação cognitiva, sendo nisso determinado por uma condição subjetiva *a priori* de representação. Em outros termos: é estranho que a capacidade humana de conhecimento seja tomada como dependente de uma condição das coisas que estas somente assumem por estar em relação com essa mesma capacidade. Pois, consideradas hipoteticamente fora do âmbito de tal relação, as coisas não poderiam ser ditas nem existentes nem não-existentes... Mas talvez esse paradoxo (se é que se trata mesmo de um) seja essencialmente característico da filosofia teórica de Kant, na medida em que compreende o conhecimento humano como uma atividade pela qual, segundo revela uma passagem dos Paralogismos da Razão Pura, “temos de atribuir necessariamente *a priori* às coisas todas as propriedades que constituem as condições sob as quais unicamente as pensamos” (B 405). E, assim, atribuímos *a priori* existência às coisas enquanto elas satisfazem certas condições de *nossa* capacidade de conhecimento.

Por conseguinte, sendo a existência, enquanto categoria modal, uma de tais condições, resulta problemática a interpretação que, a pretexto de preservar o idealismo kantiano de um teor excessivamente subjetivista, não reconhecesse, quanto a esse ponto, nenhuma diferença entre a concepção crítica e a pré-crítica de existência, assumindo que, em ambas, a existência é tida como “irredutível à determinação no sistema da experiência possível” (Lebrun 1993: 152-153). Se o que dissemos tem alguma pertinência, isso significaria negligenciar a “situação originária-

mente subjetiva” (Bardout 2005: 237) que a existência experimental, enquanto categoria do entendimento, na epistemologia kantiana.⁸

5. “Uma virtualidade do cartesianismo”

Por fim, para configurar melhor essa situação, é oportuno contrastar a maneira como Kant concebe existência com a maneira como a existência é concebida pela tradição, de matriz aristotélica, que o precede. “Existir não quer mais dizer subsistir em si [como para Aristóteles], ou ainda ser uma causa ou efeito de uma causa [como para Descartes], mas sair de si, manter-se em um outro para nele se mostrar, ao termo do movimento pelo qual a coisa em si se torna fenômeno” (Bardout 2005: 237-238). Supondo-se que, com esses termos de Bardout, é bem descrita a novidade da concepção kantiana, seria preciso admitir por exemplo que a concepção crítica é tão adversária da aristotélica quanto, conforme procuramos antes mostrar, daquela que o próprio Kant sustenta no ensaio pré-crítico sobre *O único fundamento*.

Seja lembrada a esse respeito uma passagem célebre das *Categorias* em que Aristóteles, considerando a relação entre o conhecimento e o cognoscível, afirma que “o cognoscível parece existir antes que o conhecimento: pois, na maioria das vezes, adquirimos conhecimento de coisas preexistentes: seria difícil, senão impossível, encontrar um conhecimento que fosse contemporâneo do cognoscível. Sendo suprimido, o cognoscível suprime consigo mesmo o conhecimento, mas, suprimido, o conhecimento não suprime consigo o cognoscível. Com efeito, se o cognoscí-

⁸ Não bastasse o que averiguamos analisando a concepção crítica da existência como categoria modal, poderíamos lembrar também o que a “Tábua do Nada”, encerrando a Analítica Transcendental, informa sobre a situação do existente, objeto determinado pela categoria da existência, no sistema da experiência possível. Para Kant, “o mais alto conceito” com que a filosofia transcendental deve começar é o que permite a distinção entre o logicamente possível e o impossível lógico (Kant 1980: 175/ B 346), a saber, entre o conceito de um objeto em geral (*Etwas überhaupt*) e o conceito do nada enquanto o que se contradiz a si mesmo (*nihil negativum*). Segundo Gerson Louzado (cf. Louzado 2005), o conceito de um objeto geral, gênero do possível lógico, subdivide-se em duas espécies: a do *ens rationis* (“*noumenon* positivo, impossível real, não-cognoscível”) e a do fenômeno (“possível real, cognoscível”). Isso equivale a dizer que, por maior que seja o abismo entre eles, o possível real, o qual se atualiza no existente efetivo, subordina-se em última instância ao possível lógico. Assim, o enquadramento do existente no gênero do possível lógico comprova a “situação originariamente subjetiva” da existência na crítica kantiana do conhecimento: para que possa ser reconhecido como tal, o existente deve satisfazer uma condição do pensamento puro (a não-contraditoriedade): só podemos admitir como existente, seja na forma do saber ou na da crença, aquilo que for logicamente possível.

vel não existe, não há conhecimento (pois não haverá nada a conhecer); mas, se o conhecimento não existe, nada impede que o cognoscível exista” (Aristóteles 1969: 36/ Bekker 7b; tradução modificada). Para efeito de comparação, poder-se-ia derivar dessas considerações de Aristóteles a seguinte tese sobre a existência da coisa e a possibilidade de conhecê-la: o conhecimento de uma coisa depende *integralmente* da existência dessa mesma coisa.⁹ Como versão mais fraca dessa tese, temos o *Beweisgrund* anunciado por Kant no ensaio de 1763: “A possibilidade interna de todas as coisas pressupõe uma existência”. Ora, a tese *crítica*, ao menos segundo a interpretação que sustentamos, é precisamente uma que se opõe radicalmente a ambas: *a existência de uma coisa depende do conhecimento dessa mesma coisa, uma vez que, originariamente, a existência não é um caráter da própria coisa, mas uma forma pela qual a representamos*. Se, por um lado, tanto para Aristóteles quanto para Kant, a existência da coisa precede o seu conceito, e nisso ambos se oporiam à possibilidade de uma prova ontológica de existência, por outro lado, para Aristóteles a anterioridade é da própria coisa em relação ao conceito, ao passo que para Kant a anterioridade não é propriamente da coisa, mas da percepção da mesma em relação ao seu conceito, percepção já condicionada por princípios *a priori* do entendimento humano. A afirmação da precedência da existência em relação ao conceito pode, então, assumir significados bastante distintos: em Aristóteles, ela significa o reconhecimento da *total dependência do conceito em relação ao existente*; em Kant, a *apropriação da existência pelo entendimento a título de conceito puro*.

Sob esse mesmo aspecto, em que se destaca o caráter *intelectual* da existência, a concepção kantiana estaria bem mais próxima da que é pressuposta pela prova ontológica de Descartes do que se costuma supor, visto que, em uma, a existência é uma regra *a priori* de conhecimento, na outra, uma propriedade conceitualmente dada, e portanto em ambas um elemento determinado por ou apenas afirmado em função de condições subjetivas de cognição (em Kant, a categoria do entendimento; em Descartes, a ideia como representação de uma essência). Em vista disso, para o esclarecimento do significado histórico da refutação kantiana da prova ontológica, cabe então concordar com Bardout quando este conclui que “reconduzindo a existência às condições concretas da subjetividade fini-

⁹ E isso, a ponto de que, para Aristóteles, o conhecimento da essência de algo tem por condição a própria existência desse algo: “O que o espírito conhece como possível, mesmo quando lhe denega existência atual, recebe toda sua 'densidade' de ser de um princípio que existe” (Mansion 1976: 273).

ta, à qual somente ela se mostra ou se expõe, a *Crítica* traz à tona (contra Descartes) uma virtualidade conceitual do cartesianismo” (Bardout 2005: 237). Tentemos explicar: por mais que Kant se comprometa com o propósito de discriminar os limites do conhecimento humano, limites transgredidos pela assim chamada metafísica dogmática (a exemplo da prova ontológica cartesiana), e ainda que, de acordo com esse compromisso, recuse peremptoriamente a ideia de que a existência é objeto possível de um conceito, ele radicaliza, contudo, a afirmação do caráter subjetivo da existência, tomando-a como condição *a priori* da *representação* de objetos. Por meio disso, ao invés de refreá-la com a refutação crítica do argumento ontológico, Kant consome a possibilidade de comportamento cognitivo face à existência aberta (malgrado, talvez, a intenção de Descartes) pela *Quinta meditação*.

Isso significa: Kant rompe em definitivo o vínculo essencial de dependência entre pensamento e existência, atribuindo à razão humana a possibilidade e a capacidade de *suprimir* pelo pensamento, “sem contradição”, a existência em geral e a de Deus em particular: “Com efeito, não posso formar o mínimo conceito de alguma coisa que, se supressa com todos os seus predicados, deixasse uma contradição” (Kant 1980: 299/ B 623-624); “De fato, não há nada que de modo absoluto vincule a razão a essa existência [a de Deus], mas a razão pode sempre e sem contradição suprimir tal existência pelo pensamento” (Kant 1980: 308/ B 645). Provavelmente pela primeira vez na história da filosofia, a razão humana torna-se para si mesma capaz de negar a existência em geral e a de Deus *sem entrar em conflito consigo própria*, mantendo, a despeito ou justamente por causa disso, suas prerrogativas de inteligibilidade, conhecimento e sistematicidade, enfim, seu compromisso com o “sonho” (que, para Descartes, procedia de Deus e possuía *fundamentum in re*) de uma ciência universal e necessariamente válida.¹⁰

¹⁰ É notável a esse respeito uma passagem do § 27 da Dedução Transcendental na qual Kant salienta a impossibilidade de reconhecer a Deus um papel de princípio no conhecimento humano e, ao mesmo tempo, manter a ideia de um conhecimento *a priori*, universal e necessariamente válido, sobre as coisas: “Se alguém ainda quisesse propor [...] que tais categorias não fosse nem princípios primeiros *a priori* de nosso conhecimento *pensados espontaneamente* nem criadas a partir da experiência, mas disposições subjetivas para pensar implantadas em nós *simultaneamente com nossa existência* [grifo nosso], e arranjadas pelo nosso Autor de tal modo que seu concordasse exatamente com as leis da natureza nas quais se desenrola a experiência, então [...] seria decisivo, contra o referido caminho intermediário, o seguinte: em tal caso as categorias careceriam da *necessidade* que pertence essencialmente ao seu conceito” (Kant 1980: 99/ B 167-168). Vemos, assim, que a ideia de conhecimento *a priori* parece não admitir, para Kant, a dependência real do pensamento humano em relação a uma existência como seu

Assim sendo, se é verdade que, em sua concepção de existência, a *Crítica* ao mesmo tempo realiza e distorce “uma virtualidade do cartesianismo”, não conviria ir mais longe e reconhecer o pensamento de Kant como operador do acontecimento que Nietzsche denomina “morte de Deus”? Pois, se, por um lado, Kant denuncia a impossibilidade de demonstrar a existência divina pela simples análise do seu conceito, por outro, dessa impossibilidade teórica não se segue o reconhecimento da existência inefável de Deus (a exemplo do *Deus absconditus* de Pascal)¹¹, mas “a dissolução da essência de Deus no conceito” (Marion 1991: 231): Deus torna-se “simples ideia”, pela qual *nada* se dá a conhecer, tampouco quanto (para retomarmos a sugestiva metáfora de Kant) acrescentar *zeros* ao caixa faria de alguém rico (cf. Kant 1980: 301/ B 630). Por isso, convém insistir na pergunta: ao transplantar, conforme atesta a passagem do *Beweisgrund* para a Dialética Transcendental, o “único fundamento da possibilidade interna de todas as coisas” de Deus como *ente realíssimo* para o *sujeito lógico* do pensamento como “forma da representação em geral” (Kant 1980: 202/ B 404) – procedimento pelo qual a existência perde a condição de caráter da coisa para ser reapropriada como categoria do entendimento –, Kant não se deixa assim reconhecer como um daqueles a quem fala o “homem louco” de Nietzsche, um daqueles a quem ainda não chegara a notícia do próprio ato que haviam cometido (cf. Nietzsche 2001: 147-148, § 125)? Em suma: *não seria a filosofia transcendental uma figura do niilismo?*¹²

O fato é que, consciente ou não disso, a favor ou contra o propósito da *Crítica*, Kant abre caminho – através de sua refutação da prova ontológica, juntamente com a concepção de existência que lhe serve de base – para uma “crítica da razão pura” insuspeitadamente mais radical, em que a razão teórica (e mesmo a prática) é experimentada e denunciada como princípio de *aniquilação* (*sublimação?*) da existência (e da alteridade) em geral. É o que exemplarmente testemunha a palavra de um dos primeiros e mais notáveis objetores do idealismo kantiano e, por

fundamento: a satisfação dessa ideia requereria a suspensão do vínculo entre pensamento e existência e a consequente atribuição à razão humana da capacidade de suprimi-la pelo pensamento

¹¹ Com efeito, Kant nega explicitamente a “inescrutabilidade” de Deus tomado como ideal da razão pura, uma vez que o único “atestado de sua realidade” seria apenas “a necessidade da razão de, mediante esse ideal, realizar plenamente a sua unidade sintética” (Kant 1980: 306/ B 641-642).

¹² “A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo – medimos o valor do mundo pelas categorias, as quais se referem a um mundo puramente fingido” (fragmento póstumo de Nietzsche, datado de 1887, citado e interpretado por Marques 2003: 141).

assim dizer, arauto do “nihilismo europeu”, Friedrich Jacobi: “O filosofar da razão pura deve ser um processo químico que transforma em nada tudo o que é exterior à razão e que a deixa subsistir sozinha – um espírito tão puro que, em sua pureza, ele mesmo não pode ser, mas somente tudo produzir; e, novamente, em uma tal pureza que nada pode ser intuído como existente senão no produzir do espírito” (Jacobi 2009: 55).¹³

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. (1969) *Organon: I – Catégories, II – De l'interprétation*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin.
- BARDOUT, J.-C. (2005) “La conquête de l’existence par la subjectivité”, in: Fichant, M. & Marion, J.-L. (org.), *Descartes en Kant*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 213-238.
- DAVID-MÉNARD, M. (1996) *A loucura na razão pura: Kant leitor de Swedeborg*, Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34.
- DESCARTES, R. (1982) *Œuvres*, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin.
- FERRY, L. (2009) *Kant: Uma leitura das três “Críticas”*, tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel.
- FIGUEIREDO, V. (2005) “O vértice Jacobi”, *O que nos faz pensar* 19: 87-107.
- HEIDEGGER, M. (2008) “A tese de Kant sobre o ser”, in: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes. pp. 454-487.
- JACOBI, F.-H. (2009) “Lettre de Jacobi à Fichte”, in: JACOBI, F.-H., *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, présentation, traduction et notes par Ives Radrizzani. Paris: Flammarion. PP. 41-114.
- KANT, I. (1910-) *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

¹³ Para uma exposição do sentido e do alcance das objeções que Jacobi volta contra a filosofia transcendental, cf. Ferry 2009: 171-208. Sobre a excepcionalidade da situação espiritual de Jacobi na passagem entre Kant e o idealismo alemão, cf. Figueiredo 2005: especialmente 96-103.

- _____. (1980) *Crítica da razão pura*, tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger (Coleção 'Os Pensadores'). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1997) *Lectures on metaphysics*, translated and edited by Karl Ameriks and Steven Naragon. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2004) *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, tradução, introdução, notas e glossário de Carlos Morujão et al. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____. (2008) *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LANDIM, R. (2001) "Argumento ontológico. A prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes", *Discurso* 31: 115-155.
- LEBRUN, G. (1993) *Kant e o fim da metafísica*, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- LONGUENESSE, B. (1998), *Kant and the capacity to judge*, translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.
- LOUZADO, G. O. (2005) "O paradoxo das coisas em si mesmas", *O que nos faz pensar* 19: 149-164.
- MANSION, S. (1976) *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- MARION, J.-L. (1991) "L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les *Méditations*", in: MARION, J.-L., *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 221-258.
- MARQUES, A. (2003) *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2001) *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- PEREZ, D. O. (2008) *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat.
- REBOUL, O. (1974) "Étude critique de P. Laberge, *La théologie kantienne précritique*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 192 p.", *Philosophiques* 1(2): 83-93.

- SCRIBANO, E. (2002), *L'existence de Dieu: Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*. Paris: Éditions du Seuil.
- TOMÁS DE AQUINO. (2001) *Suma teológica*, vol. 1. São Paulo: Loyola.

Resumo: Introduzida na Dialética Transcendental em benefício da refutação da prova ontológica, a concepção kantiana de existência, segundo a qual ela é “a simples posição de uma coisa [...] fora do conceito”, é em larga medida antecipada em *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*. Contudo, no ensaio pré-crítico, tal concepção de existência fornece o fundamento para uma prova teórica e “inteiramente *a priori*” da existência divina. Assim, encontramos supostamente uma “mesma” concepção servindo de base a propósitos radicalmente divergentes. Procuramos questionar se se trata realmente de uma mesma concepção de existência, almejando com isso determinar o que a *Crítica* avança de novidade a esse respeito. Para tanto, damos especial atenção à inscrição da existência no quadro das categorias da modalidade, na Analítica Transcendental. Por fim, refletindo sobre o sentido dessa concepção, esboçamos em linhas gerais sua situação no contexto mais amplo da história da filosofia.

Palavras-chave: prova ontológica, conceito, existência, filosofia transcendental, niilismo

Abstract: Introduced in the Transcendental Dialectic in benefit of a refutation of the ontological proof, the Kantian conception of existence, according to which it is “the simple position of a thing [...] outside the concept”, is anticipated in *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God*. However, in the precritical essay, this conception of existence offers the foundation for a theoretical and “entirely *a priori*” proof of the divine existence. Thus we encounter supposedly the “same” conception providing a basis for radically differing purposes. We question if it is really the same conception, in order to determine what novelty the *Critique* advances concerning this subject. Therefore we give special attention to the insertion of “existence” among the modal categories in the Transcendental Analytic. At last, reflecting upon the sense of this conception, we draw outlines of its situation in the wide context of the history of philosophy.

Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo

Keywords: ontological proof, concept, existence, transcendental philosophy, nihilism