



## Lebrun e a ideia teológica em Kant

Paulo Roberto Pinheiro da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nesse artigo, argumentamos com Lebrun que a ideia de Deus sobrevive em Kant não apenas como uma espécie de resquício dispensável, mas que essa ideia (mesmo que uma mera ideia) não deixa de ter sua função estruturadora em relação ao arremate do sistema. Seja como garantidor da lei moral, seja como fonte de unidade do sistema crítico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lebrun. Kant. Teologia. Crítica.

**ABSTRACT:** In this article, we argue with Lebrun that the idea of God survives in Kant not only as a kind of expendable remnant, but that this idea (even a mere idea) does not fail to have its structuring function in relation to the completion of the system. Whether as a guarantor of the moral law, or as the source of unity of the critical system.

**KEYWORDS:** Lebrun. Kant. Theology. Critic.

---

<sup>1</sup> Bacharel, Mestre, Doutor e Pós-Doutorando em Filosofia Pelo Departamento de Filosofia da USP.

Se a obra kantiana, principalmente o período dito crítico, fosse a recusa à metafísica, então por que o tom e o título da última busca do incondicionado – Ideia da razão pura – são tão positivos? Se há uma oscilação e um retrocesso de Kant nas obras posteriores à primeira crítica, então, pelo menos esse aspecto positivo do título da última busca, pode ser explicado como um direcionamento aos problemas morais, mas, de toda forma, essa segunda opção não dá conta da sobrevivência de padrões formais “teológicos” nas questões mais fundamentais da possibilidade da experiência.

Mas, a esse respeito, sobre a sobrevivência dos padrões lógicos na obra kantiana (todos que envolvam uma totalidade absoluta), pode-se, em geral, tomar, pelo menos duas atitudes: ou agir como Lebrun que, frente a essa profusão de utilizações daqueles padrões em Kant, os identifica, os analisa para depois religá-los numa origem pós-ontológica, mostrando como a “solução” do problema da experiência não pode prescindir de pensar essa existência como a unidade final da experiência; ou agir como Hegel, substancializando o pensado, mas substituindo o nome teológico da totalidade por um fenomenológico (o Absoluto). Hegel considera que o tema da totalidade sobrevive à mudança de designação e deve ser repetido numa enorme figuração antitética; Lebrun, por outro lado, não permite que a filiação se apague e considera que a sua ocorrência é sempre a utilização de uma velha prerrogativa só que nos limites da simples razão. Dessa forma, a frase do prefácio à 2ª edição da *Crítica da razão pura*, em que há um movimento de supressão do saber pela crença (Kant, *KrV*, 2prefácio, BXXX) é uma pista falsa para Lebrun, pois, apesar de que há uma diferença e uma relação entre a razão teórica e a razão prática, no que diz respeito a essa totalidade das possibilidades pressuposta como existente, isso não significa de forma alguma que haja um recuo de Kant em relação a uma dureza da Dialética transcendental, ou seja, a “supressão” deve ser analisada com cuidado sob risco de se acreditar que, mesmo dentro dos limites da simples razão, a ideia teológica e, mais ainda, o ideal transcendental só têm significados práticos e que, quando se trata do conhecimento, esse ideal não tenha nenhuma função lógico-formal. Contra isso, afirma Lebrun:

Ora, se fosse assim, seria seguramente um exercício bastante vão obstinar-se em distinguir entre ciência dos limites e nostalgia do dogmatismo. (Lebrun, Idem, 172)

A Crítica, como essa ciência dos limites, seria reduzida ao dogmatismo se tivesse essa continuação dogmática, ou seja:

A “ciência dos limites” seria, no máximo, uma etapa entre a “supressão do saber” e a legitimação da crença. (Idem ibidem)

Para que essa “supressão do saber” seja lida como uma síntese do que acontece na Dialética transcendental, é necessário que essa supressão seja entendida como preparação para o surgimento da crença, na Dialética prática, ou seja, é necessário que o tratamento dado à metafísica e, em especial, ao Ideal transcendental, só seja compreensível como meio para a teologia moral. Mas, objeta Lebrun, a utilidade prática das Ideias transcendentais é muito indireta:

Tomadas em si mesmas, as Ideias transcendentais têm antes de tudo uma significação teórica: elas “exprimem a destinação própria da razão, a saber, a de ser um princípio de unidade sistemática para o uso do entendimento” (Proleg. IV-351, §56) (Lebrun, 173)

O ideal transcendental e o soberano bem não podem ser unificados e são utilizados de forma distinta pelos âmbitos da razão. Essa necessidade de unidade do saber – exigência teórica que pode ser utilizada sem que uma hipótese tenha de ser pressuposta – não é a única função teórica do ser necessário. Ou seja, não é correto sustentar que a razão prática poderia fazer uma afirmação (sobre a existência de algo) que à razão teórica era vedada e que, dessa forma, a razão teórica não podia construir para seu uso nenhum conceito lícito de Deus. Nas palavras de Lebrun:

Longe de os postulados práticos terem sucesso ali onde a especulação tinha fracassado, eles me autorizam apenas a admitir uma existência que a especulativa não tinha direito nem de pôr, nem menos ainda de determinar. (Lebrun, Op.cit, 173)

Mas pressupor que não posso conhecer algo não torna a ideia desse algo inútil, ou ainda, mesmo sem ter uma existência determinável, ele não pode ser dito inexistente, ou seja, a razão teórica tem sua vantagem nessa pressuposição, pois ela pode considerar uma certa unidade mesmo sem conseguir apreendê-la, fazendo da potência da possibilidade de

toda forma sensível uma ideia lógico-formal sem a qual o acabamento do conhecimento, enquanto todo sistemático, seria uma ilusão. Mas esse uso não é concêntrico ao uso prático da mesma ideia: devemos diferenciar o teórico-dogmático do prático-dogmático.

São duas funções da mesma ideia, produzidas por necessidades diversas de instâncias diferentes da razão. A Razão teórica, se utilizando de uma faculdade de suposição hipotética, supõe a existência do ser necessário como forma de não dogmatizar algumas questões relacionadas ao conhecimento; já a Razão prática, se utilizando de uma faculdade de postulação hipotética, postula a existência de Deus, tendo em vista o fortalecimento da vontade (Razão prática), ou seja, por um lado, como ideal prático, se apresenta como um objeto a ser realizado para a vontade livre, mas, por outro lado ainda, a própria razão prática faz uso dessa ideia também como forma de cessar a Antinomia prática entre Lei moral e felicidade.

Mesmo que haja uma diferença de grau entre a suposição teórica e a postulação prática, não é correto afirmar que cada uma dessas funções, ligada ou ao uso teórico ou ao uso prático da razão, dizem respeito apenas a um desses usos. Para Lebrun, dessa forma, dizer que o uso teórico da ideia teológica não pode ser reduzido à preparação do uso prático da mesma ideia, não quer dizer que a razão prática exerça esse seu direito e dever de postular sem a razão teórica. O tratamento teórico dessa ideia terá sempre a função de evitar a redogmatização da ideia teológica, ou seja, para que a postulação prática não caia na superstição, é preciso considerar que é a Razão teórica, guiada pelo interesse prático que: “tem o direito de postular a existência de Deus” (Lebrun, *Op.cit.*, 174). Mesmo que não sejam concêntricos, ou seja, mesmo que respondam a perguntas diversas e sejam úteis de forma diversa, as produções racionais por trás de cada uma dessas ideias não são estanques mesmo que irreduzíveis entre si. Mais uma vez, o “soberano bem” não é a mesma formulação que “a soma de todos os predicados possíveis”, nem a razão teórica pode ser reduzida à razão prática, mas mesmo assim há uma participação da razão teórica nessa postulação da existência. A Razão prática tem o dever de postular essa existência e a razão teórica não é indiferente a essa necessidade: o que é diferente de dizer que a ideia transcendental têm a única função de garantir a extensão prática. A impossibilidade de determinar esse algo como existente é válido quando a razão teórica está confinada ao âmbito teórico, mas o “supor” abre caminho para o “postular”. Quando suponho que existe

um intelecto divino, onde posso alojar uma lei que una os conhecimentos, torno mais fácil a tarefa de postular. Mas notemos que o papel da suposição não termina com a postulação e aquela continua a limitar essa postulação à condição mínima da razão prática:

Ora, esse conceito vazio permanece indispensável, mesmo depois do reconhecimento prático da existência de Deus, justamente enquanto ele é vazio e nos resguarda de acreditar que poderíamos conhecer Deus. (Lebrun, Op. cit., 175)

A razão teórica não apenas abre o caminho para que a razão prática, como também continua, depois disso, a limitar a amplitude daquela postulação de existência, ou seja, a razão teórica, como seu conceito vazio (de existência), continua a impedir o retorno da questão ontológica, já que o direito de postular a existência não nos permite reavivar a pretensão de conhecer.

Por tudo isso, temos de considerar que há uma teologia transcendental no Ideal da razão pura, mas essa teologia, enquanto teologia, é apenas negativa, pois, no lugar que permitir conhecer, ela nos previne para o absurdo que está envolvido nessa tentativa. Assim, o Ideal transcendental preserva a ideia de Deus de se tornar um ídolo, de retomar às pretensões ontológicas cuja acabamento seria esse conjunto de todos os conjuntos.

A solução kantiana, dessa forma, traça uma linha média entre duas pretensões:

Entre a Teologia tradicional e o ateísmo dogmático ou o ceticismo, abre-se uma terceira via – antes, mesmo da postulação prática – onde nós *pensamos* (sem o conceber) um “ens realissimum” unissuficiente, do qual sabemos ao mesmo tempo que ele não é determinável por predicados intuitivos (Lebrun, Op. cit., 177)

Para Lebrun, ao contrário do que costumou considerar, a razão teórica em Kant pode pensar um “ens realissimum” que desempenhe funções lógicas, mesmo que ele não esteja sob o escopo das categorias. Mas esse ser não tem mais comércio com o mundo:

Entre esse puros conceitos transcendentais encontramos ainda o “ens entium”, o “ens summum”: todos designam, certamente, não “a relação objetiva de um objeto real com outras coisas, mas a relação da Ideia com conceitos, e nos deixam na completa ignorância quanto a existência de um ser de uma tão eminente superioridade” (B. 389) (Lebrun, Op. cit., 178)

\*\*\*

Se é verdade que existe uma teologia transcendental e não apenas uma utilização prática de uma indeterminação teórica, é verdade também que o ideal transcendental tem em vista um acabamento legítimo da questão do conhecimento, não enquanto uma extensão de conhecimento, mas enquanto ideia da determinação completa desse. Nessa teologia transcendental, dessa forma, “já que a suposição teórica” de Deus desempenha assim *por si só*, um papel indispensável, é preciso distinguir entre dois usos da teologia transcendental” (Lebrun, Op. cit., 178). Um desses usos é legítimo o outro dogmático, pois, sem que seja preciso postular a existência, o padrão lógico formal da Ideia teológica tem um papel organizador e simplificador em relação ao conhecimento (conceitos) e nunca ao cognoscível (intuições e no limite as apreensões subjetivas), enquanto que o uso que coloca a ideia teológica como o conjunto de onde se distingue o cosmos, ou seja, que interpreta a ideia teológica em relação dinâmica com o cosmos, é ilegítima. Qual tinha sido o resultado da pretensão cosmológica, nas Antinomias? Não faz sentido limitar o cosmos pela vazio e se não há o vazio a questão da criação é sem sentido, mas, por outro lado, não posso recolocar esse mundo que não posso determinar um limite como um todo substancial, no grande ou no pequeno. O que informa sobre a questão teológica? Na quarta Antinomia, a partir da contingência da série, não posso determinar algo sobre a existência de um ser necessário: não posso dizer que já que a série é condicionada, então tenho de pensar como existente o conjunto maior do que a série (como pretende a Tese da primeira antinomia), nem afirmar que já que nenhum elo da série é necessário, não existe nada de necessário (como defende a Antítese da mesma Antinomia). O resultado da pretensão cosmológica é que o conhecimento do mundo não precisa de nenhum começo absoluto, nem de nada de simples, mas que isso não é uma refutação da existência de algo. No Ideal transcendental, por outro lado, onde se fala da pretensão teológica, a ideia teológica na sua especificidade formal é apresentada. Mesmo que o “ens realissimum” não exista, sua ideia é necessária à razão. O extravios da teologia dogmática não tornam inútil a totalidade em potência.

São duas formas de pensar a relação entre o possível e o real. O dogmático pensa o real como uma limitação para menor do possível, enquanto que no uso transcendental o possível é limitado pelo real. O Deus dogmático é um todo anterior e maior que a realidade,

de onde a realidade retira sua existência, enquanto que a ideia teológica transcendental não é senão a ideia da organização e da divisão de fato de um todo homogêneo ao que há. Antes da crítica ao sofisma ontológico:

Os teólogos invocavam o ser supramente real para mostrar que há um ser ao qual não se pode negar a existência sem cair em contradição ((Lebrun, Op; cit., 180)

Mas por que não se poderia pressupor a inexistência? Esse é o sofisma dogmático. Nessa regressão da série de limitações, é “necessário” (exigência dogmática) colocar um conjunto de onde qualquer outro conjunto deva sair. Para que a série de limitações seja uma série ontológica acabada (pretensão dogmática), temos que pressupor um todo maior e anterior. Essa é a pretensão dogmática enquanto tal quando se fala da questão teológico, ou seja, a teologia (dogmática) é uma forma de totalizar as condições ontológicas (do infinito). Por isso, a Tese da primeira Antinomia, defende a limitação do mundo, pois ela não pretendia limitar a série empírica pelo nada, como acusa a Antítese e sanciona a crítica, mas pelo ser supramente real: pretensão puramente dogmática. Afastado o sofisma dogmático, não há nenhuma contradição lógica na afirmação da inexistência de Deus, mesmo que essa inexistência reverta num absurdo para a razão e literalmente impeça a autodelimitação da razão, só haveria contradição se afirmássemos o sujeito sem o predicado e não se retirássemos ambos: o ideal da razão pura, dessa forma, pode ser suprimido, o que demonstra que esse ser supramente real não é mais considerado como fundamento da existência, mas apenas da determinação. No registro dogmático, Deus era onisciente e onipotente, ou seja, ele sabia tudo e podia tudo, mas para isso era preciso conceber uma “existência”, um “tempo” e uma “realidade” anteriores ao tempo mundano: em que Deus examinava as infinitas ideias de universos e a partir dessa avaliação criava. Em Kant, onde só resta a ideia, essas duas características de Deus estão isoladas e incomunicáveis. A soma de todos os predicados possíveis (versão transcendental da infinda sabedoria divina) não prepara o Soberano bem (resultado da potência divina), ou seja, nem as funções teóricas, da ideia transcendental resumem ou podem ser resumidas pela ideia prática, nem essa potência que acaba com a contradição que poderia haver entre lei moral e felicidade permite recolocar a questão do conhecimento desse “objeto”.

Se o Deus dogmático tinha de ser maior e anterior ao espaço, a ideia transcendental deve coincidir com o espaço, como conceito limite dos possíveis também limitados ao espaço. Longe da pretensão dogmática:

O ser necessário ou “originário” sem dúvida não é nunca *conhecido* enquanto possível, mas ele permanece o “conceito-limite *a priori*” em relação ao qual todos os possíveis já estão presentes (Rx 4248), o tecido no qual eles são recortados assim como os triângulos no espaço. (Lebrun, Op. cit., 181)

Não se trata mais de um Uno ontológico que transborda na existência e de onde essa retira sua possibilidade, mas apenas da possibilidade de representar a potência subjetiva da simplificação e divisão do conhecimento do mundo. Agora, se há um transbordamento, ele ocorre da realidade para a realidade e não à partir de um fundo como condição necessária.

Em Leibniz, por outro lado, o papel do ser supramente real é diverso:

Sem ele não haveria nada de real nas possibilidade e não apenas de existente, mas nada ainda de possível. Pois é preciso que, se existe uma realidade nas essências ou possibilidades ou então nas verdades eternas, essa realidade seja fundada em algo de existente e atual; e, por conseguinte, na existência do ser necessário no qual a essência inclui a existência, ou na qual basta ser possível para ser atual. (Monadologia §§ 43-4) (Leibniz apud Lebrun: 183)

Deus é condição da realidade do possível para além da existência do criado, por isso ele deve existir, pois, caso contrário, a realidade do criado seria toda a possibilidade e não uma parte dela. Assim, essa compreensão ontológica leva à necessidade da existência anterior e autônoma de Deus em relação à possibilidade e à realidade, ou seja, sem ele não haveria nada. Enquanto ideia transcendental, por outro lado, ele poderia permitir a organização limite do conhecimento e dessa forma se apresentar como um fundo transcendental, não da existência, mas da determinação completa de todo conhecimento. O Deus dogmático é maior que a realidade, pois é ele que escolhe a perfeição que basta para que a onipotência e a onisciência divinas estabeleçam quais possíveis têm o direito de serem reais. A ideia transcendental, por outro lado, é essa mesma ideia da reunião de todos os possíveis, mas agora, no lugar de serem maiores que o que existe, os possíveis se limitam ao que existe. Nas palavras de Lebrun:



Não há mais possíveis em si, candidatos a existência e exteriores a ela – e uma vez reconhecida a irreduzibilidade da existência, ela tornará inteiramente fantástica uma tal cronologia. (Lebrun, Op.cit., 184)

Mas o que permite essa mudança de função sob uma semelhança parcial na forma? Ele não é mais do que o mais alto conceito genérico, de onde devemos poder fazer todos os juízos. Aquela extensão dos possíveis e também da realidade e do existente, são todos limitados pela experiência.

\*\*\*

Essa ideia de Deus não se limita à soma de todos os predicados possíveis *a priori*. A passagem e utilização da compreensão ontológica de deus por uma outra compreensão transcendental, nos levava a considerar que a afirmação dogmática de que a ideia teológica corresponda um ser ou a uma substância anterior à existência e de onde a existência era arrancada, se altera pouco na forma, mas com consequência enormes. No lugar de ser uma “coisa” maior e anterior ao mundo que produz o mundo de si mesmo, essa ideia, agora, mesmo preservando o significado de ser uma totalidade, não é mais nem anterior, nem maior que o existente, muito ao contrário, ele é apenas uma ideia útil para que a razão possa determinar de forma precisa o que existe no tempo. Mas, como dissemos acima, essa soma de todos os predicados possíveis é apenas uma primeira função que a ideia teológica desempenha no conhecimento. Para compreender quais outras funções ela desempenha, Lebrun nos leva a comparar Leibniz e Kant, no que diz respeito à diferença entre Princípio de Identidade e Princípio de razão.

Leibniz liga os dois e subordina esse àquele. Dessa forma, o princípio de razão exige que a compreensão de algo seja feita pela determinação exaustiva de tudo que a coisa não é, mas, no caso, como Deus tem tudo desdobrado em si, essa determinação pode ser vista como uma determinação em que se afirma que  $A=A$ . Dessa forma, há duas formas de delimitar o mesmo conjunto: ou dizendo que  $A(\text{Deus})=A$  (mundo); ou dizendo que essa ideia de totalidade permite que para qualquer coisas seja possível a sua determinação completa em que esse conjunto é dividido entre o singular que está sendo determinado e

todos os seus não-predicados que servirão de determinação completa. Nas palavras de Lebrun:

Com efeito, Kant atém-se à relação que Leibniz, na maior parte dos textos, instaura entre os dois princípio – a saber, a subordinação ideal do princípio de razão ao de não-contradição, de onde deriva a possibilidade de demonstrar analiticamente, pelo menos de direito, todas as proposições” (Lebrun. Op. cit., 186)

Notemos, que a tentativa kantiana de se afastar dessas afirmações dogmáticas da relação entre o mundo e sua origem ontológica, é que leva Kant a colocar os Juízos sintéticos *a priori* como problema primeiro para o conhecimento e para a filosofia. Ou seja, para Kant, a determinação lógica pela identidade não permite recolocar a questão do conhecimento por meio de uma análise de um todo substancial, pois, pelo contrário, a ideia teológica é apenas a pressuposição de uma síntese em relação à experiência. Nas palavras de Lebrun:

Portanto, é o reconhecimento das essencialidades materiais, quer dizer, não compreendidas na noção de sujeito, que, em última instância, legitima a diferença irreduzível entre princípio de razão e princípio de identidade e a impossibilidade de ligar aquele a este” (Lebrun, Op; cit., 187)

Em outros termos, é apenas a redução do sujeito à uma instância não totalizável que vai permitir pensar de forma separada cada um dos princípios: em Leibniz, toda a essência estava comprimida dentro de cada mônada, e assim não fazia diferença determinar a coisa pela identidade ou pela a determinação completa. Quando Lebrun diz:

Se cada determinação reenvia sempre a uma razão determinante, a coisa será dita contingente, ao contrário, se é possível dar conta de uma determinação não pela exclusão do possível oposto, mas porque esse oposto é inconcebível, então ela existe necessariamente. (Nova Dil. proposição IX) (Lebrun. Op.cit., 187)

O Deus de Leibniz era esse todo que qualquer oposto era inconcebível, pois ele tinha tudo rebatido dentro de si, enquanto que, a ideia teológica em Kant, é considerada como a atribuição sintética ao todo da existência da determinação completa que apenas pela ideia teológica ganha significado lógico. Se a determinação completa em Leibniz é a limitação à menos do todo ontológico dos mundos possíveis, é porque pela substância

teológica (expressão dogmática da ideia transcendental teológica) é possível determinar todos os possíveis quanto à sua hierarquia, para depois escolher o melhor dos mundos, mas de forma que a totalidade não é dividida e cada “parte” ou cada mônada tem também tudo rebatido dentro de si, ou seja, é o todo comprimido com apenas uma ínfima parte distendida. A Ideia transcendental teológica, por outro lado, é necessária tendo em vista a incompletude e fluidez do temporal e a simples ideia de articulações de um todo temporal.

Esses dois princípios de determinação são o terceiro nível das rubricas de Qualidade e Relação, na tábua de juízos da Crítica da razão pura, ou seja, têm a forma dos juízos Infinitos (união da afirmação e da negação) e dos juízos disjuntivos (união dos categóricos com os hipotéticos). A forma dos juízos Infinitos é a negação exaustiva de todos os predicados opostos de uma coisa (A é não-a’, não-a”, não-a””...até o infinito), a forma dos juízos Disjuntivos é a articulação de todos os possíveis alternativamente (ou A ou a ou a’ ou a”...até o infinito). O juízo Infinito dogmático coloca Deus e contrapõe tudo o mais, como a pretensão da psicologia racional fazia isso com o sujeito, por isso o mundo devia ser limitado, pois só o seu fundo devia ser infinito. Da mesma forma, os juízos Disjuntivos dogmáticos estão em questão quando o intelecto divino escolhe dentre os possíveis mundos, ou seja, em Leibniz há a subordinação do Disjuntivo pelo Infinito (o dinâmico se subordina ao matemático), pois enquanto que a disjuntivo conhece cada uma dos possíveis mundos, apenas os Infinitos colocavam um mundo (o melhor dos mundos) em contraposição a todos os outros. Em Kant, são duas articulações independentes, mas estão limitadas à experiência possível, ou seja, a questão em Kant é apenas semelhante. Nos Juízos Infinitos, posso pensar a determinação completa (princípio de razão) de uma coisa empírica pela possibilidade de contraposição em relação a todos os seus não predicados – as Antinomias matemáticas são onde esse juízo pretendeu uma extensão dogmática – enquanto que nos juízos disjuntivos posso pensar o todo de um conhecimento da coisa, formando um sistema. Mas notemos que, no caso transcendental, não há uma subordinação do Disjuntivo em relação ao Infinito, como acontece em Leibniz. Nas palavras de Lebrun:

Assim, o “ens realissimum” é requerido uma segunda vez. Não mais enquanto hipótese necessária sobre a origem dos conteúdos de pensamento, mas enquanto “idealização” sem a qual seria impossível conceber o que seria um saber integral – totalidade no interior da qual a disjunção transcendental está sempre garantida (Lebrun, Op.cit., 189)

Essa segunda vez independe da primeira. A ideia teológica transcendental, dessa forma, toma essas duas significações sem que nenhuma possa pretender unificar, sem deixar de notar que há um inversão de sentido. O Disjuntivo para Leibniz é uma questão cosmo-teológica (quantos e quais mundos são possíveis para Deus), enquanto devia ser unificada pelo Infinito (dentre todos os mundos, qual Deus escolhe como melhor mundo). Em Kant, são duas funções independentes: a soma de todos os possíveis na ideia e a determinação completa em que o todo organizado é contrapostos à sua própria determinação disjuntiva como sua determinação como singular. Enquanto na primeira articulação, eu penso essa ideia como o arcabouço de possíveis predicados pelos quais determino o espaço infinito, mas nunca além ou aquém desse, na outra determino o todo (temporal) como aquela articulação.

Essa segunda função da ideia teológica é o que completa as condições da possibilidade do conhecimento da experiência. Nas palavras de Lebrun:

É daí que vem o papel “emergente” da 3ª Analogia em relação à outras duas: se as Analogias estabelecem “as condições *a priori* da determinação temporal completa (*durchgängigen*) e necessária de todo existente no fenômeno (B. 185), é apenas a terceira que instaura essa completude. (Lebrun. Op. cit., 190)

Se pelo juízo disjuntivo, penso a totalidade dos predicados de determinação do temporal, pelos juízos infinitos, vou mais longe e penso a ideia da dependência de tudo em relação a tudo, último nível de determinação de um todo completo. Nesse sentido, há uma simetria por trás da Crítica, a terceira Analogia que é terceira à mesmo título que os Juízos Infinitos e Disjuntivos são a terceiro nível das respectivas rubricas do juízos. Nas palavras de Lebrun:

Tal é a originalidade do conceito de ação recíproca: ele reenvia necessariamente a uma totalidade sem a qual não haveria, em última instância, garantia de uma *determinação completa* “no tempo”. (Lebrun, Op. cit., 191)

Essa ideia transcendental assim ajuda a razão a conceber as articulações completas em relação à experiência possível. Por isso, a crítica da ilusão natural que decorre da pretensão de que esse padrão lógico dure para além do tempo, sempre terá lugar.

\*\*\*

Essa utilização “nos limites da simples razão” do padrão teológico como uma síntese da razão pode ser visto em toda a obra de Kant, segundo Lebrun, podendo inclusive servir de coeficiente de sobrevivência de compreensões pré-críticas. Todos os momentos mais sistemáticos das condições *a priori* da experiência possível fazem uso de padrões lógicos que tinham em vista uma totalidade essencial e maior que a totalidade que ela engloba (a do cosmos), mas que, mesmo não servindo mais para determinar algo sobre um ser necessário, serve como padrão de exigência sobre a totalidade que nos cabe, a da série de fenômenos. Os próprios fenômenos não podem nos informar sobre uma totalidade impossível de determinar *a posteriori* e de que depende no limite a possibilidade de determinação de qualquer existente, ou seja, a ideia de deus é o que nos serve de padrão de exigência. Essa determinação completa exigida tem graus em que no limite algo sobre a série é determinada por uma exigência que não é da série, mesmo que só tenha valor em relação à série, ou seja, se a ideia de deus serve para que a razão totalize as condições pelas quais alguma coisa é designada –soma de todos os predicados possíveis – essa possibilidade abre outros graus dessa totalização. Notemos, se a razão atribui os predicados aos fenômenos, ela os tinha todos em si, essa pequena concessão abre a perspectiva de determinar mais completamente a série. Se pela ideia teológica a razão é a matéria de todos os possíveis no fenômeno, ela pode ir mais longe e afirmar que esse todo deve ser pensado em afinidade originária consigo próprio.

Deus não age mais, mas a razão age por meio de sua ideia. Nas palavras de Lebrun:

“Se as essências de “todas as coisas” são postas na existência necessária, sua unificação está garantida através disso e a unicidade de Deus, por isso, funda a ordem do mundo” (Lebrun, Op.cit., 193)

Mas essa unicidade de Deus não é mais resultado de sua ação, mas é a exigência da razão em relação à experiência possível e a possibilidade de um conhecimento sobre ela. Não se trata de uma substância que atribui à experiência uma unidade, mas de uma razão que concebe o todo a que ela está agora restrita como uma existência necessária. A necessidade, dessa forma, implica outros atributos, ou seja, “com efeito, a totalidade da existência necessária não poderia ser um agregado, uma simples adição de partes” (Lebrun, Op. cit., 193). Sem esse correlato, a síntese objetiva não poderia ser efetiva, na medida em que não poderia se estabelecer, pois eu poderia estabelecer a comparação de muitos, mas

nunca a ideia da ligação do todo, única forma de delimitar aquela síntese. Em outros termos: “Se o mundo é “um todo que não faz parte de nenhum todo” é porque um *nexus* está originariamente presente nele” (Idem, 194). Esse todo deve ser pensado como bem ligado, como em relação recíproca e sem esse *nexus* isso não é possível. Sem essa ideia, dessa forma, nem sucessão, nem simultaneidade e tão pouco relação recíproca podem ser pensados em relação ao todo da experiência.

\*\*\*

A ideia transcendental teológica, ao contrário de sua versão ontológica, é inseparável da especificação e da fundamentação das condições de tempo. Na Estética transcendental, o espaço tinha de ser já, enquanto forma da intuição *a priori*, um *quantum* absoluto dado, mas isso, advertia Kant, só era possível a um não-conceito (forma *a priori*), pois enquanto conceito essa “forma que é um quantum” seria uma contradição. Esse quantum não é uma essência, ele está sempre em sucessão e essa sucessão é toda a possibilidade de determinar um tempo, ou seja, quando Kant fala em substância, ele têm mente essa mistura de espaço tempo. Dessa forma, a ideia transcendental, enquanto exigência em relação à possibilidade da determinação completa, é a possibilidade dessa “substância” (que não é mais imutável a não ser na sua mutabilidade que nunca termina), pois é a garantia da unidade daquele *quantum*. Um todo para ser uma unidade precisa de homogeneidade e interdependência. Não basta, dessa forma, que a forma seja um *quantum*, é preciso que a “matéria” (expressa de diversas formas pela ideia transcendental) do conteúdo possa estabelecer as condições de unidade daquele mesmo todo, a simultaneidade pressupõe que eu possa ultrapassar o vivido e estabelecer um fundo de “imobilidade” (na verdade a imobilidade é uma ilusão causada pela diferença de velocidade entre acontecimentos) em que o movimento e a diferença de tempo que ele envolve possa ser medida. Essa posição Kantiana é um “cosmismo” em relação ao “acosmismo” clássico, pois há sempre e tão somente um único espaço e um único tempo e o mundo não tem nenhuma representação da experiência possível (seja como ideia ou como apreensão subjetiva) sem essas formas *a priori*.

Por que um “cosmismo”? Porque a ideia transcendental não apenas não rompe nunca com a série causal como permite a sua melhor inteligibilidade. Leibniz e Newton, por exemplo, têm uma compreensão diversa entre si, mas ambos são expressão de um acosmismo. Quando Lebrun diz que:

Leibniz, estabelecendo a espontaneidade das substâncias e sua predeterminação, precisava necessariamente recorrer à sabedoria esclarecida da escolha de Deus, que teria fixado de uma vez por todas o “curso da natureza”...” (Lebrun, Idem, 197)

Em que “tempo” ou “realidade” essa escolha divina poderia e era feita? As substâncias (mônadas) não formavam uma unidade e por isso sua predeterminação era necessária e assim a harmonia preestabelecida não era sinônimo de unidade originária do “mundo” (entendido como cosmos), pois ela é uma determinação singular da mônada e não estabelece nenhuma lei geral dos fenômenos, ou seja, o que há é uma heterogeneidade das substâncias que era compensada por uma lei caso a caso, mesmo que invariável em cada caso, da unidade singular. A filosofia de Leibniz, dessa forma, não está “limitada” ao problema da experiência possível:

[em Leibniz] As substâncias estão em consonância na sua interdependência não está inscrita em sua existência, e essa certeza teológica contra a desordem não equivale de forma alguma à constituição de um campo de universalidade onde *a priori* é possível reduzir a leis todas as propriedades materiais (Lebrun, Idem, 198)

Mais ainda:

É por isso que harmonia preestabelecida e ocasionalismo dão no mesmo: no final das contas, um e outro reabsorvem na Providência o aparente “determinismo” e fazem a necessidade natural dependente de um ato divino. (Lebrun, 194)

Teologicamente, dessa forma:

Deus não conhece diferença intrínseca entre o milagre e o acontecimento conforme a legalidade natural (Idem, ibden)

Mas o ocasionalismo Newtoniano, ou seja, a teoria segundo a qual Deus corrige aqui e ali o curso do mundo, também não se preocupa com a totalização do cosmos, pois, segundo Newton:

Para Newton, a regularidade é sempre muito maravilhosa para não atestar o dedo de Deus: segundo Kant, ela é sempre bastante imperfeita para testemunhar apenas a coesão do mundo (Lebrun, 201)

O cosmos e a homogeneidade e univocidade do substancial seriam perturbadas pela menor interferência. Mas qual o motivo dessa necessidade? Pergunta com muitas respostas, mas o que nos importa é que:

Como nesse caso ele julgou preferível invocar a sabedoria das vias, ao invés de deixar o problema mecânico em suspenso, ele concluiu, por sua vez, como teólogo. (Idem, 202)

Esse era um pudor de época segundo Koyré, o que impedia de dizer que o espaço era infinito (só Deus era infinito) e de reduzir tudo a leis mundanas, mas Kant é precoce no afastamento dessas ilusões. Quando Newton diz que “não conheço nenhuma força da natureza que poderia causar esse movimento transversal sem a mão de Deus...” (Newton apud Lebrun, 203), por exemplo, ele “resolve” teologicamente o que não se pode deduzir “mecanicamente”. Kant, já com uma visão essencialmente cósmica, tem uma outra solução (física):

Suponhamos que os espaços não tenham sido sempre vazios: as moléculas dispersas que então os preenchem teriam podido manter seu movimento após a formação dos planetas; desde então, é possível reconduzir à gravitação a força tangencial dos planetas e sua velocidade adquirida. (Idem, 203)

Ou seja, se ficarmos na letra dos textos e levarmos a sério as concessões teológicas de Newton, se poderia esperar pouco da “revolução newtoniana”. No lugar de contrapor ao Deus planejador de Leibniz a fria lei da matéria, como é comum se esperar de Newton, temos em contraposição ao Deus planejador o Deus improvisador, fato que nos distancia de ambos os lados da constituição de cosmos a que Kant se atém.

## Referências

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.



\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.