

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIA HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM FILOSOFIA**

JORGE VANDERLEI COSTA DA CONCEIÇÃO

**A IDEIA DA EXISTÊNCIA DE DEUS COMO SER MORAL: AS REGRAS LÓGICAS
DO JUÍZO DA FÉ EM KANT.**

CURITIBA

2011

JORGE VANDERLEI COSTA DA CONCEIÇÃO

**A IDEIA DA EXISTÊNCIA DE DEUS COMO SER MORAL: AS REGRAS LÓGICAS
DO JUÍZO DA FÉ.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Área de concentração: Ética, do Centro de Teologia e Ciências Humanas, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez.

CURITIBA

2011

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

C744i
2011 Conceição, Jorge Vanderlei Costa da
A ideia da existência de Deus como ser moral : as regras lógicas do juízo da fé / Jorge Vanderlei Costa da Conceição ; orientador, Daniel Omar Perez.
-- 2011.
124 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 121-123

1. Analogia. 2. Fanatismo religioso. 3. Deus. 4. Ética. 5. Filosofia. I. Perez, Daniel Omar. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas

ATA Nº. 083/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos catorze dias do mês de setembro de dois mil e onze, às dezessete horas na sala de defesa de dissertações do Centro de Teologia e Ciências Humanas desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Jorge Vanderlei Costa da Conceição** intitulada: **A IDEIA DA EXISTÊNCIA DE DEUS COMO SER MORAL: AS REGRAS LÓGICAS DO JUÍZO DA FÉ**. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Daniel Omar Perez, Dr. Zeljko Loparic e Dr. Marco Antonio Valentim. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Daniel Omar Perez, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato Aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca conferiu ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos, às 19 h 16 min, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Daniel Omar Perez		9,5
Prof. Dr. Zeljko Loparic		9,5
Prof. Dr. Marco Antonio Valentim		9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO
		A

CIENTE

Prof. Dr. Ericson Sávio Parabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Dedico este trabalho as minhas amigas, Eliza,
Michelle e Vera.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Daniel Omar Perez que me orientou neste estudo, além disso, também agradeço pela atenção, pela compreensão, pela paciência e pela amizade.

Meu agradecimento especial ao Prof. Dr. Valério Rodhen pelo o seu incentivo ao tema.

Meu agradecimento especial ao Pe. Mário e a Congregação do Verbo Divino.

Aristóteles diz em algum lugar: *quando estamos acordados, temos um mundo em comum, mas quando sonhamos cada qual tem seu próprio.*

(KANT, 1766)

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é demonstrar os diferentes processos de significação para a ideia da existência de Deus na obra kantiana. A atribuição de significado para a ideia da existência de Deus é dada pela resposta para a seguinte questão: o que Deus significa para nós como ser absolutamente necessário e legislador moral? Afirmar a existência da ideia de Deus como ser moral não é determinar a sua natureza divina, mas o que Ser supremo significa como legislador moral. Assim, evidenciam-se dois significados para a ideia de Deus na filosofia transcendental, a saber, como legislador moral e Ser absolutamente necessário. Dizer o que Deus significa para o ser racional finito é O relacionar com a vontade determinada pela lei moral e como causa da existência do mundo.

Palavras-chave: Analogia, Deus, Legislador moral, sumo bem e fanatismo religioso.

ABSTRACT

The aim of this paper is to demonstrate the different processes of meaning to the idea of the existence of God in Kantian's work. The attribution of meaning to the idea of God's existence is given by the answer to the question: what God means to us as being absolutely necessary and moral legislator? To affirm the existence of the idea of God as moral being is not to determinate his divine nature, but what the Supreme Being means as moral legislator. Thus, two meanings are evidenced to the idea of God's transcendental philosophy, namely, as a moral legislator, and being absolutely necessary. Say what God means to the rational finite being is to relate Him with the desire determined by the moral law and as the cause of the existence of the world.

Keywords: Analogy, God, moral legislator, supreme good and religious fanaticism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. O SIGNIFICADO DA IDEIA DE DEUS NO PROJETO DA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA.....	19
2.1 O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO PROJETO CRÍTICO KANTIANO	24
2.1.1 Deus, o conceito sem extensão	24
2.1.2 A religião sem Deus	29
2.1.3 Se há seres morais, então, há um Deus moral	35
2.2 A EXISTÊNCIA DE DEUS COMO SER MORAL	41
2.2.3 A Representação Antropomórfica de Deus em Kant	45
2.2.4 Período pré-crítico de Kant	46
2.2.5 Período Crítico de Kant	50
2.2.6 Fase tardia de Kant	53
3. AS REGRAS DOS JUÍZOS DA RELIGIÃO EM KANT.	57
3.1 Os juízos da fé	58
3.2 O juízo da fé de habilidade (<i>geschicklichkeit</i> <i>Glauben</i>): uma hipótese dedutiva.....	59
3.3 Juízo da fé doutrinal (<i>doktrinalen</i> <i>Glauben</i>): uma hipótese teórica	60
3.4 Juízo da fé moral (<i>moralischen</i> <i>Glauben</i>): uma hipótese moral	61
3.5 Os juízos da fé na KpV	64
3.6 A estrutura do juízo da fé na KpV	65
3.7 A doutrina do sumo bem: o mandamento da fé	65
3.8 A ideia da existência de Deus e o juízo da fé na RGV	69
3.9 Os juízos da fé na RGV	71
3.10 A origem dos conceitos puros	75
4. A TERMINOLOGIA UTILIZADA POR KANT PARA CARACTERIZAR O FANATISMO COMO UMA FORMA DE LOUCURA.	82
4.1 A loucura, um problema semântico	85
4.2 A loucura, um problema lógico.....	87
4.3 A tipologia do juízo da loucura em Kant	89
4.3.1 <i>Verrückung</i>	92
4.3.2 <i>Wahnsinn</i>	96
4.3.3 <i>Wahnwitz</i>	97
4.4 A faculdade da imaginação e a função produtiva e reprodutiva	100
4.5 A imagem religiosa	108

4.6 O juízo supersticioso na RGV	111
4.7 Abraão: o exemplo de fé ou de fanatismo religioso?.....	113
4.8 O lugar da ideia da existência de Deus no juízo de fé.....	117
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	123

1. INTRODUÇÃO

Em 1793, Kant escreve a *RGV* e expressa na introdução que o objetivo dela é evidenciar a ação dos princípios do bom e do mau sobre a natureza humana, na forma de disposições e propensões que agem *a priori*. Referente à predicação da natureza humana como boa ou má, encontramos uma bibliografia secundária diversa. Esta pode ser distinguida por dois grupos de comentadores. Por um lado, os comentadores que asseveram que a filosofia da religião faz parte da filosofia transcendental kantiana; por outro lado, os que afirmam que a filosofia da religião não está inclusa no projeto da filosofia crítica. É importante destacar as duas linhas interpretativas da obra *RGV*, porque escolher umas delas é aceitar o pressuposto de que a obra de 1793 responde ao problema sobre a imputabilidade de uma ação má ou reconstrói racionalmente a teoria da conversão do homem do pior para o melhor. As duas linhas de comentadores podem ser refeitas historicamente por Prauss (Cf. 1983) e Bruch (Cf. 1968); este defende a existência duma filosofia da religião na filosofia transcendental, aquele defende que não há uma filosofia da religião na filosofia transcendental.

Prauss considera que, na *GMS* e na *KpV*, o problema da ação moralmente má é desenvolvido insatisfatoriamente e a sua solução somente apareceu em 1792 e, conseqüentemente, na publicação da *RGV*. Para Beckenkamp, o problema colocado por Prauss pode ser ilustrado pela seguinte definição: “Agir livre, autônomo e moralmente bom são sinônimos (BECKENKAMP, J. 1996).” O problema de determinar uma ação moralmente má é devido à impossibilidade de definir se tal ação é autônoma. Deste modo, tanto a liberdade é derivada analiticamente da lei moral quanto a lei moral é derivada analiticamente da liberdade e somente uma ação moralmente boa é autônoma. Já a ação má é possível na *RGV*, porque o homem age determinado pela representação da felicidade, logo, a ação má não é motivada por objetos sensíveis, mas por uma determinação racional. O problema da ação má na *RGV* está localizado na subordinação dos móveis morais, o homem elege a felicidade como causa da moralidade, invertendo a ordem do fundamento moral e não seguindo um mandato corrupto da razão.

De acordo com Pavão (Cf. 2007c, p. 71), podem-se manter duas posições antagônicas referente ao problema da ação má na obra kantiana: a primeira afirma que as ações contrárias ao dever sinalizam a maldade duma máxima; já a segunda assevera a impossibilidade de sondar com certeza o fundamento da máxima moral. Ainda de acordo com Pavão, apenas somos capazes de fazer inferências aproximativas de uma ação contrária ao dever, ou

conforme o dever, por meio da máxima, pois há um abismo entre o fundamento da ação e o motivo subjetivo que a propulsiona. Para este autor, a moral kantiana apresenta o problema da insondabilidade da máxima e, segundo ele, este problema perpassa toda obra kantiana desde a *GMS* (1785) até *MS* (1798). Nesse sentido, pode-se alinhar a *GMS* com a *RGV*, pois a doutrina do mal radical é a tentativa de solucionar o problema da ação má em Kant. A postura defendida por Pavão (Cf. 2007b) é que uma ação má é sinalizada pela máxima, mas não se pode conhecer o fundamento determinante dela.

Bruch (Cf.1968) defende a tese da existência de uma doutrina da conversão do ser racional finito na *RGV*. Logo, a *RGV* faz parte do projeto crítico kantiano, havendo, assim uma filosofia da religião em Kant. Caracterizo a doutrina da conversão como o resgate do imperativo da humanidade. Na *GMS*, Kant escreve a fórmula do imperativo da humanidade do seguinte modo: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio (*GMS*, AA, 04, 67)¹.” Giacoia (Cf. 1998) escreve que o mal radical é a tendência do homem de utilizar a humanidade como meio e não como fim moral.

Correia (Cf. 2005) argumenta que a doutrina do mal radical é a tentativa kantiana de articular a liberdade com a responsabilidade moral e, assim, responsabilizar o homem por atos conforme o dever ou contrário a ele. Wood (Cf.2008) concorda com Correia (Cf. 2005) e Giacoia (Cf.1998), mas se diferencia deles na aproximação da doutrina do mal radical com a noção de sociabilidade insociável. Na perspectiva de Wood (Cf. 2008), a doutrina do mal radical é a tendência de o homem ter a humanidade como meio e não como fim moral. Na *RGV*, Kant assevera que o amor de si é utilizado pela natureza como propulsor para as disposições à animalidade e à humanidade, contudo também é o motivo de corrupção das disposições – o que propulsiona é o que corrompe. Segundo Wood (Cf. 2008), o amor de si é o que propulsiona o homem à vida social e, também, o que corrompe o fundamento determinante da máxima e origina a insociabilidade. Portanto, a sociabilidade insociável é a tendência natural de o homem agir motivado pelo amor de si e o mal radical é a inversão na ordem moral entre a felicidade e a moralidade.

Adoto a linha interpretativa que afirma a existência de uma filosofia da religião em Kant. Procurarei demonstrar a existência da filosofia da religião em Kant, evidenciando a validade dos juízos da fé. Ao investigar pela possibilidade ou não dos juízos sintéticos *a priori* na religião, deparei-me com o problema da existência de Deus. Isso significa que, para

¹*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*

demonstrar a validade dos juízos sintéticos *a priori* na religião, tenho que decidir pela validade da pergunta sobre a existência de Deus no projeto crítico kantiano. Deste modo, assevero que o problema central da filosofia da religião em Kant é decidir pela validade da existência de Deus e o problema sobre a imputabilidade dum ação má é uma questão secundária. A tese central do trabalho é demonstrar a existência dum processo de adoção de significado para a ideia da existência de Deus.

Utilizarei como viés interpretativo para decidir sobre a validade da existência de Deus no projeto crítico kantiano a leitura lógico-semântica elaborada por Loparic (Cf. 2005) e os seus desdobramentos propostos por Perez (Cf. 2008). Loparic (Cf. 2005 p. 27) argumenta que na filosofia transcendental está presente a tese da decidibilidade, que é formulada do seguinte modo: é possível a razão humana decidir, com segurança, se um problema teórico é solúvel ou não, assim podendo-se chegar a uma solução e, caso o problema seja solúvel ao conhecimento do objeto investigado como algo existente no mundo sensível. Ainda de acordo com Loparic, a razão pode decidir sobre a solubilidade dos seus problemas, e esta capacidade é a contestação da insuficiência do método metafísico e a necessidade da sua alteração.

No período pré-crítico, Kant indaga-se pela possibilidade da metafísica operar como a ciência. Loparic sugere que a substituição da pergunta sobre a possibilidade da metafísica operar como a ciência, tendo como exemplo a geometria e a física, para a indagação de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* é essencial na *KrV*. A modificação é essencial devido à confirmação kantiana da metafísica não operar como a ciência, isto é, o seu objeto de estudo não pode ser encontrado no mundo sensível. Para Loparic (Cf. 2005, p. 27), a confirmação kantiana da metafísica não operar como a ciência conduz para a substituição do seu método pelo método da filosofia transcendental.

Perez (Cf. 2008, p. 15) concorda com Loparic (Cf. 2005, p. 27), pois a transformação gradual do método metafísico é a condição de possibilidade da estrutura da filosofia transcendental. Para fundamentar a sua argumentação, Perez questiona-se pela possibilidade da presença dum sistema na filosofia crítica kantiana. Conforme Perez, o tratado metafísico prometido por Kant não é a confecção do tratado semântico, pois ele nunca foi escrito. A existência dum sistema na filosofia transcendental está vinculada à presença sistemática da pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? De acordo com Perez, a presença sistemática da pergunta sobre a possibilidade das proposições sintéticas *a priori* conduz ao tratado da significação em Kant. O leitor deve interrogar-se se há equivalência entre o *Tratado da significação* e o *Tratado metafísico* prometido por Kant. Segundo Perez (Cf. 2008 p. 319), a preocupação kantiana com a metafísica conduz para o tratado da significação, mas este não

é a realização daquele. Dito noutras palavras, o tratado da significação é o resultado da presença sistemática da pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. Isso quer dizer que evidenciar a existência das proposições sintéticas *a priori* na razão teórica e prática também é evidenciar o sentido delas. A pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas *a priori* na metafísica conduz ao tratado da significação.

Para solucionar o problema sobre a validade da existência de Deus no projeto crítico kantiano, utilizarei a leitura lógico-semântica, especificamente a tese da decidibilidade dos problemas oriundos da razão e a tese do processo de significado dos conceitos como o propedêutico de um tratado da significação. Parto dos resultados apresentados por Loparic, na obra *A Semântica transcendental de Kant*, e por Perez, no livro *Kant e o problema da significação*. Nesta o autor se indaga pela possibilidade, pela extensão e pelo limite da “obra kantiana” ser entendida como sistema. Se a resposta à pergunta for sim, então temos de definir o que caracteriza o sistema kantiano. De acordo com Perez (Cf. 2008, p. 319), o sistema kantiano é caracterizado pela presença sistemática da pergunta: como são possíveis as proposições sintéticas *a priori*? Na interpretação de Perez, a resposta da pergunta acima apresentada também responde à questão: como é possível atribuir sentido e significado às proposições sintéticas *a priori*? Entretanto, surge o seguinte problema: se considerar que a filosofia kantiana é um sistema devido à presença da pergunta – como são possíveis as proposições sintéticas *a priori* – então o sistema estaria limitado às três Críticas? Senão, qual é a unidade entre o período pré-crítico, crítico e os textos tardios de Kant?

Segundo Perez (Cf. 2008, p. 319), há um elo entre as três fases de produção kantiana através da pergunta: como são possíveis as proposições sintéticas *a priori*? Porém, é importante a seguinte advertência: no período pré-crítico a pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas *a priori*, ainda não está formulada, mas está presente a seguinte questão: qual é a possibilidade de a metafísica, enquanto método e sua viabilidade, operar a partir do método das ciências puras, a saber, da matemática e da física? Já o período tardio é marcado pela pergunta sobre as proposições sintéticas *a priori* na história, no direito e na religião. O trabalho de Perez não explora sistematicamente o período tardio, mas deixa em aberto a possibilidade de interpretá-lo pelo viés lógico-semântico. Ele procura demonstrar como são possíveis as proposições sintéticas *a priori*, no domínio da filosofia teórica, no domínio da filosofia prática e no domínio das proposições reflexionantes (estéticas e teleológicas). Além disso, Perez ainda assevera que investigar as condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori* é interrogar pelo processo de adoção de significados aos conceitos constituintes delas.

O tratado da significação, de acordo com Perez (Cf.2008), é a interrogação pelos processos de adoção de significado as proposições sintéticas *a priori*, havendo um processo na razão teórica e outro na razão prática. Por fim, para Perez, tanto na pergunta pela possibilidade de a metafísica operar pelo método das ciências empíricas, quanto na pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas *a priori*, a solução de ambas produz uma atividade sistemática, a elaboração de um tratado da significação em Kant.

A fim de solucionar o problema da validade da existência de Deus, divido a pesquisa entre três capítulos. O primeiro capítulo, *O significado da ideia da Deus no projeto da filosofia transcendental kantiana*, tem como objetivo evidenciar os diferentes significados da existência de Deus no projeto crítico kantiano. Procurando solucionar o problema proposto, este primeiro capítulo é dividido em três objetivos específicos: primeiro, demonstrar que a pergunta sobre a existência Deus é um problema válido na filosofia transcendental; segundo, a ideia da existência de Deus é a condição dum condicionado; terceiro, o processo de adoção de significado para a ideia de Deus é como o ser racional finito o imagina como ser moral ou criador sábio da natureza.

Concluo o primeiro capítulo afirmando que não há diferentes processos de significação para a ideia da existência de Deus, no projeto crítico kantiano. Ao contrário, há diferentes significados para a existência de Deus. Não há diferentes processos de significação, devido à regra para significar a ideia da existência de Deus ser a mesma nos diversos períodos de produção kantiana. A regra do processo de significação da ideia da existência de Deus é dada pela analogia que o ser racional finito faz da ideia da existência de Deus, como criador do mundo ou legislador moral. Noutras palavras, o significado da ideia da existência de Deus é construído pela forma como o ser racional finito o imagina como ser moral ou criador sábio, pois na razão prática a ideia da existência de Deus é um postulado e não uma ideia e, na razão teórica, é uma ideia transcendental.

O segundo capítulo, *As regras dos juízos da religião em Kant*, tem como objetivo central demonstrar que a figura lógica do juízo da fé é a hipotética, e dois objetivos específicos: o primeiro, evidenciar qual é a estrutura lógica de juízo da fé no domínio teórico da razão; o segundo, denotar qual é a estrutura do juízo da fé no domínio prático da razão. Defenderei que o juízo da fé na *KpV* e no *ÜGTP* é expresso do seguinte modo: se existe um sentimento moral, então estou certo moralmente de que há um Deus. Neste juízo, a ideia da existência é o condicionado, e o sentimento moral é a condição. Kant argumenta no texto pré-crítico que a existência de Deus é o princípio indemonstrável do dever que ordena ao ser racional finito realizar a maior perfeição possível. Em 1781, na *KrV*, a existência de Deus

ainda continua sendo o condicionado, o homem está certo que há um sentimento moral, logo ele pode estar certo moralmente da existência do ser supremo. Na segunda *Crítica*, o juízo é expresso do seguinte modo: se há um Deus, por conseguinte há um sumo bem no mundo. Nesta obra, a ideia da existência de Deus deixa de ser uma hipótese transcendental, que serve tanto para a razão teórica como criador sábio da natureza, e para a razão prática como legislador moral, passando a ser um postulado da razão prática. Desse modo, deixa de ser o condicionado e torna-se a condição. O postulado da existência de Deus é um objeto da razão prática, ele é possível devido a enunciar uma ação tendo como condição indispensável a admissão da sua existência.

Finalizo a segunda parte argumentando que o juízo da fé, no projeto crítico kantiano, incide sobre a existência de Deus. A figura silogística do juízo da fé é a hipotética, a validade deste tipo de juízo é afiançada pela relação de consequência entre os enunciados antecedente e consequente. Nesta relação de consequência, a ideia da existência de Deus apenas muda de lugar. Na razão teórica, na forma de hipótese moral, é o condicionado. E na razão prática é a condição para pensarmos o sumo bem como algo realizável por nós.

O terceiro capítulo, *A terminologia utilizada por Kant para caracterizar o fanatismo como uma forma de loucura*, busca definir quais são as regras utilizadas por Kant para classificar o juízo fanático como uma forma de loucura da razão. A fim de validar a tese do presente capítulo, determinei três objetivos específicos: o primeiro, visa demonstrar a terminologia utilizada por Kant para classificar os diversos graus de loucura; o segundo procura inculcar que a perturbação mental consiste na anulação do sentido externo na formulação do juízo por parte do fanático religioso; o terceiro busca diferenciar o juízo supersticioso do juízo fanático. Definirei a loucura como a confusão entre o sentido interno e o sentido externo na formulação do juízo.

Argumentarei que Kant utiliza-se de três termos para classificar os diversos graus de loucura, a saber: *Wahnsinn* (confusão entre a sensibilidade e a percepção na formulação do juízo), *Wahnwitz* (confusão entre o entendimento e a faculdade da imaginação na formulação do juízo) e *Verrückung* (deslocamento do sentido interno para o externo, ou seja, anula-se o sentido externo em favor do sentido interno). Deste modo, definirei a loucura como o funcionamento incorreto da razão no subsumir os conceitos e a sensibilidade na formulação do juízo.

Encerro o terceiro capítulo afirmando que a validade da existência de Deus não pode ser colocada no sentido externo e o sentido interno não pode substituir o externo na formulação do juízo. Assim, defendo a tese de que a disposição de Abraão de matar o seu

filho é resultado duma perturbação mental. Logo, o juízo formulado por Abraão, de acordo com Kant, pode ser caracterizado por *Wahnwitz*, pois ele acredita escutar a voz de Deus e, por isso, projeta o sentido interno como se fosse externo. Abraão não observa o jogo da imaginação e age como se o sentido interno fosse externo e cria uma série de representações.

Os três capítulos objetivam corroborar a tese da existência de diversos significados para a ideia da existência de Deus no projeto crítico kantiano. O processo de adoção de significado para existência de Deus é expresso como o ser racional finito o imagina como criador sábio da natureza e legislador moral. Assim, o ser racional finito relaciona a existência de Deus com o início do mundo e com a sua vontade.

2. O SIGNIFICADO DA IDEIA DE DEUS NO PROJETO DA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA

Há um dito anedótico acadêmico sobre a obra kantiana que afirma: Kant expulsou Deus do mundo na *KrV* e trouxe de volta na *KpV* pela porta do fundo. Qual é o significado dessa anedota? Na primeira *Crítica*, o autor diferencia aquilo que podemos conhecer daquilo que apenas podemos pensar. O que podemos conhecer é delimitado pelos objetos, que aparecem como fenômenos no mundo sensível. O que podemos pensar é delimitado apenas como possibilidade, ou seja, não necessariamente existe como objeto efetivo no mundo sensível. Na *KrV*, Kant afirma que a ideia da existência de Deus visa solucionar problemas tanto da ordem teórica quanto da ordem moral. Contudo, nós não podemos ter nenhum tipo de conhecimento teórico sobre a existência de Deus, apenas podemos pensar na sua existência. O que significa pensar na existência de Deus?

Na *KrV*, Deus é uma ideia da razão e isto significa que nós não podemos conhecer Deus, mas podemos pensar na sua existência como o ser absolutamente necessário e criador Sábio ou o governador moral do mundo. Não poder conhecer Deus, significa que ele não pode ser representado por intermédio de um conceito empírico, pois representá-lo como um conceito empírico seria materializar uma ideia da razão. Dito de outro modo, as categorias do entendimento são conceitos puros, e esses conceitos são esquematizados com a sensibilidade, todavia, as ideias da razão não podem ser esquematizadas como eles. Se pudéssemos conhecer a existência de Deus, então deveríamos poder esquematizá-la com um objeto sensível. Isso não é possível, na primeira *Crítica*, pois a ideia da existência de Deus é uma ideia da razão, que é utilizada para revolver problemas oriundos tanto da razão teórica quanto da razão prática. A utilização da ideia da existência de Deus como um princípio regulador da razão na *KrV* (Cf. A 619/ B 647) segue três princípios lógicos: a necessidade, a possibilidade e a verificação indireta. A ideia da existência de Deus é necessária, porque sem a sua pressuposição não poderíamos pensar uma causa inicial para a existência do mundo sensível². A ideia da existência de Deus é possível, devido a não apresentar nenhum tipo de contradição interna. Isso quer dizer que, ao afirmarmos que Deus existe, estamos dizendo que ele existe enquanto possibilidade do pensar (necessidade lógica) e não como objeto efetivo no mundo sensível. Ela é verificada indiretamente, em virtude de ser impossível uma prova empírica da

² É extremamente importante a seguinte ressalva: podemos narrar a história do surgimento do mundo tanto do ponto de vista da filosofia da natureza na conexão de causas físicas, quanto por intermédio de causas suprassensíveis, tendo uma função heurística na filosofia transcendental. Nesse caso, a ideia da existência de Deus é utilizada pela razão teórica como uma hipótese dedutiva, pois dado um efeito, necessariamente, temos que determinar a sua causa.

sua existência. A verificação da existência de Deus é lógica, pensamos nele como a causa criadora do mundo, porque não pensar nela é impossível, ou seja, é a impossibilidade do próprio pensar. Dito de outro modo, o próprio funcionamento da razão exige que para determinado efeito haja uma causa conhecível ou pensável. Por fim, o estatuto da validade da ideia da existência de Deus como princípio regulador da razão na *KrV* pode ser resumido nos seguintes princípios lógicos: o princípio de razão suficiente, o princípio da contradição e o princípio do terceiro excluído.

Em linhas gerais, a prova ontológica da existência de Deus na *KrV* considera equivalente o predicado lógico e o predicado real. Por exemplo, no juízo: *um triângulo tem três ângulos*. O predicado desse juízo é dito como um *predicado real*, pois se a figura geométrica não tiver três ângulos, então, ela não é um triângulo. Ao alteramos o valor da cópula desse juízo, elaboramos um juízo contraditório, pois ele apresentará uma contradição interna na construção da definição de triângulo. A contradição interna é uma contradição lógica, contudo o predicado *três ângulos* acrescenta algo ao sujeito de forma sintética e não analítica e, por isso, é um *predicado real*. Referente à ideia da existência de Deus, nós não encontramos nenhum *predicado real*, mas apenas predicados lógicos, devido à relação entre o sujeito e o predicado sempre ser analítica.

Por exemplo, no juízo: *Deus é todo-poderoso*. O predicado *todo-poderoso* é derivado analiticamente do sujeito (Deus), negar o predicado do sujeito implica numa contradição interna, porém, esta contradição é apenas lógica e não real. Para demonstrar a invalidade da prova ontológica da ideia da existência de Deus, Kant defende a tese de que a possibilidade lógica de uma ideia é diferente da existência de um objeto. Esta se refere a *predicados reais* que podem ser verificados no mundo sensível, enquanto aquela se refere a *predicados lógicos* que não podem ser verificados no mundo sensível.

A prova ontológica da ideia da existência de Deus, de acordo com Kant, é inválida devido a estar fundamentada numa confusão entre *predicados lógicos* e *predicados reais*. Ele argumenta que tanto Descartes quanto Leibniz cometeram um erro na demonstração da prova da existência de Deus, que foi não distinguir predicados lógicos de predicados reais. Deste modo, os predicados lógicos que fazem referência para validade interna da ideia existência de Deus, tornaram-se predicados reais. A demonstração da invalidez da prova ontológica da ideia da existência de Deus é a distinção entre *predicados lógicos* e *predicados reais*.

Kant faz a seguinte advertência na *KrV* referente ao uso prático da ideia da existência de Deus: “por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as ações obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário,

considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas (*KrV*, A, 819/B 847)³.” A justificativa kantiana para a utilização da ideia da existência de Deus é: se não admitirmos a existência de um governador moral do mundo, não podemos pensar numa vontade finita determinada pelo *sumo bem* (Cf. *KrV*, A, 819/B 847). Ele afirma que é imprescindível a admissão do governador moral devido à “necessidade interna desta lei”, ou seja, a ideia da existência de Deus é a condição do *sumo bem*. Noutras palavras, a ideia da existência de um *Ser supremo* é a condição necessária para pensarmos a vontade determinada por um objeto (*sumo bem*). Ela é necessária internamente, devido a razão prática ter a ideia de um governador moral do mundo. Isso quer dizer que o próprio modo de funcionamento da razão no uso prático conduz para a religião, devido a ideia da existência de um Soberano moral dos seres racionais finitos.

Na *KpV*, a ideia da existência de Deus é um postulado prático e não uma hipótese moral. Considerando a diferença entre as duas primeiras *Críticas*, pergunto: como a ideia da existência de Deus pode se tornar um postulado prático? Na primeira *Crítica*, Deus era uma hipótese moral que tinha por finalidade resolver problemas da ordem da razão prática; na segunda *Crítica*, ele torna-se um postulado. Há contradições entre a *KrV* e a *KpV* na validação da ideia da existência de Deus?

Na *KpV*, Kant argumenta:

as ideias de Deus e de imortalidade, contudo, não são condições da lei moral mas somente condições necessárias de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão; portanto, não podemos tampouco afirmar acerca daquelas ideias, não quero simplesmente dizer a efetividade mas sequer a possibilidade de conhecê-las e ter perspicácia delas (*KpV*, AA, 05, 05-6)⁴.

O postulado da existência de Deus, na *KpV*, não é mais uma hipótese moral, porque agora ele é a condição da existência de um objeto de uma vontade determinada pela lei moral. Kant afirma que, apesar do postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma servirem de um objeto prático para a vontade, nós não podemos conhecê-los ou ter perspicácia deles. O que significa ter perspicácia? O termo em alemão utilizado é

³ Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freiheit, unter der zweckmäßigen Einheit nach Prinzipien der Vernunft, studieren, und nur so fern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an andern befördern.

⁴Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu *erkennen* und *einzusehen* behaupten.

Einsicht, cuja tradução possível em português pode ser *consultar* ou *examinar*, e a expressão utilizada por Valério Rodhen é *perspiciência*, que se origina da palavra latina *perspicere*. Esta significa penetrar com a vista. Isto quer dizer que o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma são utilizados pela razão prática como objetos de uma vontade finita determinada pela lei moral. Eles não podem ser determinados especulativamente pela razão teórica, pois nesta os postulados são tidos como hipóteses, enquanto a função deles é heurística.

A justificativa kantiana para a utilização da ideia da existência de Deus e da imortalidade da alma como postulados na *KpV* é que: “eles são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada a seu objeto, que lhe foi *dado a priori* (sumo bem)” (*KpV*, AA, 05, 6)⁵. No domínio prático da razão, os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma devem ser admitidos mesmo que não se tenha uma perspiciência teórica. O critério de utilização deles na razão prática é “de um ponto de vista prático, que elas não contenham nenhuma impossibilidade interna (contradição) (*KpV*, AA, 05, 6)⁶.” Diferente do domínio teórico, no domínio prático a existência de Deus é um postulado e não uma hipótese moral. O postulado da existência de Deus deve ser admitido na *KpV*, pois ele é a possibilidade de uma vontade determinada moralmente por um objeto prático. O postulado da existência de Deus, na segunda *Crítica*, é a condição necessária para pensar uma vontade determinada pelo *sumo bem*. A impossibilidade interna é a contradição na construção da definição do conceito, ou seja, a representação subjetiva que o homem faz da existência de Deus não pode ser contrária à lei moral.

Na primeira *Crítica*, a ideia da existência de Deus, no domínio prático da razão, é validada como hipótese moral; na segunda é um postulado. Essa diferença nos conduz à seguinte questão: ora, a anedota⁷ é um erro de interpretação ou um problema válido na filosofia transcendental kantiana? Este capítulo defenderá a tese de que a anedota acadêmica traz em si um problema válido para os estudos kantianos, ou seja: qual é o significado da ideia da existência de Deus no domínio da filosofia prática kantiana? Classifica-se a anedota como um problema pertinente nos estudos kantianos por dois motivos: primeiro, ela não revela uma limitação da obra kantiana, isto é, na falta de fundamento para a moral, Kant, necessariamente, teve que reintroduzir a ideia de Deus no mundo; segundo, a ideia de Deus

⁵ Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das *höchste Gut*).

⁶ Für die Letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, daß sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten.

⁷ Kant expulsou Deus do mundo na *KrV* e trouxe de volta na *KpV* pela porta dos fundos.

não foi expurgada da primeira *Crítica*, ao contrário, a diferença entre a *KrV* e a *KpV* é o processo de adoção de significado para a existência de Deus.

Se defendermos o ponto de vista de que Kant expurga Deus do mundo na primeira *Crítica*, então temos que ignorar a seguinte advertência kantiana: Deus não pode ser conhecido como um objeto do mundo sensível na *KrV*, ele é um princípio regulador da razão, mas que também pode ter um uso transcendental imanente. O uso transcendental imanente é como o fundamento da possibilidade do pensar, uma causa primeira para a existência do mundo e o governador moral do mundo. Na introdução da primeira *Crítica*, Kant escreve:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lhe consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica (KrV, A, VII)*⁸.

O autor é contundente na afirmativa de que a razão humana é atormentada por questões que não pode evitar, pois são impostas pela sua própria natureza. Natureza, nessa passagem kantiana, significa o modo de operação, isto é, a razão é o mecanismo de formulação e de solução de problemas. A razão é limítrofe na separação entre os problemas que têm solução e sentido e os problemas que não têm solução nem sentido. A pergunta sobre a existência de Deus está circunscrita ao domínio dos problemas metafísicos. Os problemas

⁸ Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld. Die fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müße, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genötigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungengebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnis stehet. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrtümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probestein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.

metafísicos não são negados na primeira *Crítica*, pelo contrário, são considerados problemas oriundos do próprio funcionamento da razão. Logo, Deus não é expurgado da *KrV* a diferença entre a primeira e a segunda *Crítica* é o processo de validade para a existência de Deus.

Decidir pela validade da pergunta sobre a existência de Deus, não é estruturar uma prova cosmológica, natural ou ontológica para a sua existência. Isso representaria um retrocesso na filosofia transcendental. Demonstrar a validade da pergunta sobre a existência de Deus é definir o seu significado nos limites da simples razão.

Para evidenciar que o dito acadêmico, “Kant expulsou Deus do mundo na *KrV* e o trouxe de volta na *KpV* pela porta dos fundos”, trata-se duma anedota, este capítulo objetiva demonstrar que entre a primeira e a segunda *Crítica* não há processos distintos para a adoção de significado para a existência de Deus. Então, não há uma reintrodução da ideia da existência de Deus na *KpV*, mas significados distintos entre a *KrV* e a *KpV*. Procurando desmistificar o presente jargão acadêmico, vou transformá-lo na seguinte questão: qual é o processo de adoção de significado para a ideia da existência de Deus na filosofia prática kantiana?

2.1 O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NO PROJETO CRÍTICO KANTIANO

2.1.1 Deus, o conceito sem extensão

Na *RGV*, a representação de um *legislador moral* (*moralischen Gesetzgebers*) é tarefa destinada à razão prática por três motivos: todo ser racional finito cria para si uma imagem subjetiva de Deus; por ser a imagem de Deus uma criação subjetiva do ser racional finito, pode-se representá-la de diversos modos; com isso, torna-se necessário determinar o significado da existência de Deus. Conforme Rauscher (Cf. 2007, p. 14), o significado da ideia da existência de Deus é construído pela razão prática que o representa como legislador moral. A representação de um *legislador moral* (*moralischenGesetzgebers*) é compatível com o postulado da existência de Deus, mas a sua representação como *legislador moral* (*moralischenGesetzgebers*) poderoso não se equivale a indagar pela sua essência última, ou seja, o que ele é em si mesmo. O que significa interrogar pela existência de Deus delimitada na esfera da moral? Interrogar pela existência de Deus na esfera moral é eleger o *legislador moral* (*moralischenGesetzgebers*) poderoso com qualidades morais. Segundo Rauscher (Cf. 2007 p.14), na *KrV*

Kant não tinha distinguido os postulados práticos dos outros tipos de postulados. Ele usava os termos “postulado” e “hipóteses” interpolando-os entre si, mostrando que

ele não finalizou nenhuma regra de distinção especial para o que se tornariam os postulados da razão prática. Por exemplo, em R4113, escrito entre 1765 – 1775, Kant escreve que a ideia de Deus é um “ideal lógico necessário” e a “hipótese necessária da ordem natural” e a “hipótese necessária de ordem moral”. “Hipóteses” servindo tanto para as proposições teóricas quanto práticas⁹.

De acordo com a interpretação de Rauscher, na primeira *Crítica* não há indícios dos postulados práticos. Kant apenas utiliza o termo postulado que, porventura, era sinônimo de hipótese. Na *KrV*, o postulado da existência de Deus é tratado como hipótese que objetiva resolver problemas oriundos da razão prática. A ideia da existência de Deus é válida como uma hipótese moral, porque é um requerimento *a posteriori* duma necessidade empírica que reivindica à razão teórica um conceito transcendental. Para validar a sua tese, Rauscher recorre ao texto do período pré-crítico, a *ÜGTP*. Nesta obra, Kant assevera que Deus é um ideal necessário da ordem natural, mas que também pode servir como hipótese da ordem moral. Rauscher conclui que a ideia da existência de Deus serve de hipótese para as proposições teóricas e para as práticas, tanto no período pré-crítico quanto na primeira *Crítica*.

Na segunda *Crítica*, ainda de acordo com a interpretação de Rauscher (Cf. 2007 p.14), o postulado da existência de Deus é relacionado com a vontade e com a escolha, que são disposições subjetivas do homem. A mudança primordial da hipótese para o postulado da existência de Deus, da primeira para a segunda *Crítica*, é o relacionamento da existência de Deus com a lei moral. Por um lado, na primeira *Crítica*, Deus é uma hipótese moral, pois serve como condição para a validade do sumo bem. Por outro lado, na segunda *Crítica*, o postulado da existência de Deus é um objeto da razão prática, que determina a vontade do ser racional finito segundo fins morais. Seguindo o raciocínio de Rauscher, pode-se inferir que a diferença entre a *KrV* e a *KpV* é que nesta a ideia da existência de Deus é um postulado prático, pois faz parte dos objetos da razão prática determinantes da vontade do ser racional finito, enquanto, naquela, a ideia da existência de Deus é uma hipótese moral que objetiva demonstrar a validade do *sumo bem*.

A relação do postulado da existência de Deus com a determinação da vontade do ser racional finito na *KpV* efetiva-se, conforme Rauscher, na indagação do ser racional finito: *se*

⁹ At This time, Kant had not yet distinguished practical postulates as such from other Kinds of postulates. He uses the terms “postulate” and “hypothesis” interchangeably, showing that he had not finalized any special or distinct role for what will become the postulates of practical reason. For example, in R4113, written sometime from about 1765 – 1775, Kant notes that the idea of God is a “necessary logical ideal” the “necessary hypothesis of the natural order” and the “necessary hypothesis of the moral order” (17:421). “Hypotheses” are seen as serving for both theoretical and practical purposes (see also R4582, 17:601; and R4928, 18:30).

eu faço o que devo, então o que eu posso esperar? Para melhor compreender o problema alertamos para o que afirma Rauscher:

Em vez disso, a base do uso prático do conceito de "Deus" é uma pergunta diferente, "o que posso esperar". Kant coloca desta forma condicional: "Se eu fizer o que eu deveria, então o que posso esperar." Grosseiramente falando, este inverte os resultados anteriores condicional e em "o dever moral de Deus"(RAUSCHER, F, 2007, 14)¹⁰.

Ainda de acordo com Rauscher, o postulado da existência de Deus procura demonstrar a validade do respectivo juízo condicional: *se faço o que devo, então o que eu posso esperar?* Rauscher propõe que devemos estruturar o juízo condicional do seguinte modo: “*se realizo com o dever moral de Deus, então o que eu posso esperar?*” Para estabelecer o significado da ideia de Deus no domínio prático, ele argumenta que a transformação do juízo condicional possibilita ao ser racional finito poder pensar na existência de um Soberano moral. Este Soberano moral possibilita ao ser racional finito pensar na imortalidade da sua alma e na felicidade como o resultado da moralização do seu caráter. Isso quer dizer que, se o homem realizar com o dever moral de Deus, então ele pode ser esperançoso de se tornar digno da felicidade. Logo, a interrogação: *o que posso esperar?* É respondida do seguinte modo: *se eu realizar o dever moral de Deus, então posso esperar ser feliz no reino de Deus.* De acordo com Rauscher, Deus possibilita ao ser racional finito pensar a felicidade como efeito da adoção de máxima de virtude como fundamento da ação, pois o ser racional finito tem uma imagem subjetiva de Deus. O problema é definir o significado da imagem subjetiva de Deus formada pelo ser racional finito, pois cada um cria uma imagem subjetiva para si.

Na *RGV*, segundo Rauscher (Cf. 2007 p.14), Kant sugere que a ideia da existência de Deus é construída por meio de uma trílice qualidade moral, a saber: o *legislador santo e moral (moralischalsheiligen Gesetzgeber)*, o *governante bondoso e moral do mundo (gütigen Regiererund moralischen)* e o *juiz justo (gerechten Richter) dos homens*. Em primeiro lugar, não se deve representar o **legislador santo** como clemente ou indulgente para com a fraqueza dos homens, nem como despótico e imperando apenas segundo o seu direito ilimitado. Assim, o legislador supremo não é o legislador de leis arbitrárias, ele reivindica a santidade do homem. Em segundo lugar, não se deve pôr a sua **bondade numa benevolência incondicionada para com as criaturas**. Mas no fato d’Ele olhar primeiro para a qualidade moral do homem, que possa agradá-lo e, só então, ele supre a incapacidade do homem de

¹⁰ Rather, the basis of the practical use of the concept “God” is in a different question, “what may I hope”. Kant puts conditional this way: “If I do what I should, what then may I hope” Roughly speaking, this reverses the previous conditional and results in “If Moral duty God”.

satisfazer por si mesmo essa condição. Em terceiro lugar, a sua justiça (*o juiz justo dos homens*) não pode ser representada como bondade susceptível de **perdão sem a transformação do móbil moral** (o que encerra uma contradição). Diferente da *KpV* na *RGV* a ideia da existência de Deus não é mais um postulado, mas torna-se novamente uma ideia da razão.

Na *RGV*, a existência de Deus é determinada pela sua tríplice qualidade moral, que não significa a denominação de personalidades diferentes para um único ser. A ideia da existência de Deus possibilita ao ser racional finito pensar na existência do governador do mundo com qualidades morais. Assim, dentre as características da religião racional, a primordial é definir o significado da representação moral da existência de Deus. Cada ser racional finito forma para si uma imagem de Deus, o problema é quando ela está desvinculada da representação do governador moral. Segundo a interpretação de Rauscher (Cf. 2007, p.14), não é ruim que o ser racional finito crie uma imagem subjetiva de Deus, considerando a presente advertência: a imagem subjetiva de Deus na *RGV* não pode estar contrária à ideia da existência de um *Soberano moral* do mundo.

Segundo Rauscher (Cf. 2007, p.16), o postulado da existência de Deus, na *KpV*, objetiva solucionar a antinomia da razão prática que apresenta o seguinte dilema: a felicidade é causa de máxima de virtude ou a máxima de virtude é causa da felicidade? Para Kant, a moralidade deve ser causa da felicidade, pois o ser racional finito tem a obrigação de se tornar digno da felicidade. O ser racional finito é destinado a se tornar digno da felicidade, que significa ser moral incondicionalmente, mesmo que isto implique não ser feliz. A solução para o problema da felicidade é eleger um ser soberano que possa garantir a felicidade, caso o ser racional finito torne-se digno dela. Na *KpV*, o autor escreve:

eu dissera anteriormente que, baseado num simples curso natural do mundo, a felicidade exatamente proporcionada ao valor moral não pode ser esperada no mundo e deve ser considerada impossível e que, pois, sob este aspecto, a possibilidade do sumo bem só pode ser concedida sob a pressuposição de um Autor moral do mundo (*KpV*, AA, 05, 261)¹¹.

A existência do Autor moral do mundo (Deus) como um postulado prático, possibilita ao ser racional finito, pensar na imortalidade da sua alma, que pressupõe a probabilidade da felicidade na vida eterna. Mas, para o homem ser feliz na eternidade é necessário tornar-se

¹¹ Oben hatte ich gesagt, daß, nach einem bloßen Naturgange in der Welt, die genau dem sittlichen Werte angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei, und daß also die Möglichkeit des höchsten Guts, von dieser Seite, nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden.

digno da felicidade, que somente é atingível pela adoção da moralidade como causa da felicidade.

A razão teórica apresenta uma carência no seu uso especulativo que conduz para hipóteses; ao contrário dela, a razão prática conduz para postulados na *KpV*. Na ausência de fundamento, a razão prática não precisa avançar até a especulação teórica, mas somente precisa pressupor uma divindade. Esta divindade é um conceito sem extensão do ponto de vista teórico (um conceito vazio), mas do ponto de vista moral é o *legislador moral* (*moralischen Gesetzgebers*) poderoso, que ordena a realização do sumo bem como fim último da vontade do ser racional finito. A interpretação de Rauscher (Cf. 2007, p.14) assevera ser Deus um conceito sem extensão, mas a sua funcionalidade é garantida por dois fatores ligados analiticamente: a) a reivindicação prática à razão teórica, a qual utiliza a ideia de Deus como o autor do mundo e o legislador moral; b) a função reguladora da ideia da existência de Deus, unificadora de diversos conceitos morais que não possuem nenhuma relação, a saber, virtude e felicidade. Assim, se o homem realizar com o dever moral de Deus, então ele pode esperar ser feliz.

De acordo com Rauscher (Cf. 2007, p.14), na *RGV*, Deus é um conceito sem extensão, isto é, o sujeito não está incluso dentro do predicado. Por exemplo, no juízo *o homem é imortal*, o sujeito homem não está incluso no predicado imortal. Ele quer dizer que a posição de Deus como sujeito num juízo, não o inclui no predicado. Em contrapartida, na extensão do juízo, temos a compreensão, que significa que é a inclusão do predicado no sujeito. Quando dizemos: o homem é racional, percebemos estar o predicado racional incluso no sujeito homem, pois além de ser racional, ele tem outras qualidades. Sugiro que, quando Rauscher afirma ser Deus um conceito sem extensão, ele quer dizer que na posição de sujeito num juízo, ele não está incluso dentro do predicado. A posição da ideia da existência de Deus como sujeito torna o juízo sem extensão, pois o sujeito não está incluso no predicado. Se mudar a posição dele do sujeito para o predicado, temos um juízo sem compreensão, porque o predicado não estará incluso dentro do sujeito. O juízo *Deus existe* é sem extensão, já que o sujeito não está incluso no predicado. Para validar a pergunta sobre a existência de Deus no projeto crítico kantiano, ele propõe transformar o postulado em regras práticas do *como se* (*als ob*).

A novidade apresentada por Rauscher (Cf. 2007) é o intento de evidenciar a transformação da questão: “o que devo esperar?” Na interrogação condicional: “*se realizo com o dever moral de Deus, então o que eu posso esperar?*” Ele evidencia que a vontade do ser racional finito não é determinada puramente pela lei moral, mas também pelos objetos da

razão prática. Em outras palavras, o ser racional finito espera por algo que não conhece, mas acredita poder ser feliz se existir Deus e sua alma for imortal. Do ponto de vista de Rauscher, a validade da pergunta pela existência de Deus é dada pela transformação de hipótese, na *KrV*, para postulado, na *KpV*, e, deste para regras práticas do *como se (als ob)* na *RGV*. Isto significa que, o ser racional finito age *como se (als ob)* existisse um *legislador moral (moralischen Gesetzgebers)* que ordenasse a realização dos seus deveres morais como mandamentos divinos. Assim, o significado da ideia de Deus é dado pela regra prática do *como se (alsob)*. O ser racional finito age como se existisse um *legislador moral (moralischen Gesetzgebers)* poderoso (Deus) que, por sua vez, é o legislador santo e moral (*moralischals heiligen Gesetzgeber*), o governante bondoso e moral (*gütigen Regiererund moralischen*) e juiz reto (*gerechten Richter*) dos homens.

2.1.2 A religião sem Deus

Loparic argumenta que:

Na *Religião (RGV)*, Kant distingue três ideias de Deus: *legislador santo, governante bondoso do mundo e juiz justo dos homens*. Os três conceitos de Deus são claramente distinguidos também em outros textos, por exemplo, em Kant 1791. A história de Jó, tratada por Kant nesse escrito, ilustra a obediência incondicional deste homem ao Deus legislador santo e a sua perplexidade quanto ao que fazem o Deus governante do mundo e o juiz dos homens. Na *Religião*, os “três Deuses” são reduzidos a três “propriedades morais divinas”, a serem usadas para guiar o agir moral, e não para pensar um ente que as reúna. Essa é a transposição kantiana do conceito de santíssima Trindade para o domínio da práxis humana (LOPARIC, 2007, p. 78).

A leitura de Loparic é fundamentada na *Doutrina da virtude*, presente na *MS*, na qual Kant faz a distinção entre o sentido material (deveres para com Deus) e o sentido formal (o caráter divino da lei moral) da religião. Deste modo, a “filosofia prática pertence tão-somente à religião no sentido formal, que usa a ideia de Deus para qualificar adicionalmente a legislação da razão (LOPARIC, 2007, p. 76).” O aspecto formal de toda religião é definido como a “soma de todos os deveres como mandamentos divinos” que, para Loparic, pertence à moral e não à religião, uma vez que expressa somente a relação da razão com a ideia da existência de Deus.

Loparic (Cf. 2007, p. 77-78) defende a tese de que a existência de Deus, em Kant, tem um estatuto “subjektivamente lógico”, que se traduz como o “fortalecimento do móbil moral, que é sinônimo de virtude, definida precisamente como força [*Stärke*] moral das máximas, e esta robustez (*robur*) pode ser aumentada por exercícios de vários tipos” (LOPARIC, 2007, p. 79). De acordo com Loparic, a existência de Deus não é utilizada em referência a um ente,

que evidencia um sentido para a lei moral, mas como um fortalecedor da disposição de ânimo do ser racional finito. “Ao aplicarmos a ideia de Deus à lei moral, não afirmamos nem negamos a existência de um objeto, mas tão-somente qualificamos adicionalmente a natureza da lei moral com vistas a modificar o modo de agir dos seres humanos e fazer com que progridam moralmente” (LOPARIC, 2007, p. 79). A existência de Deus é o construto humano da maior fertilidade ética, que transforma o *legislador moral (moralischen Gesetzgebers)* num legislador divino, que age subjetivamente sobre o querer dos seres racionais finitos.

Conforme Loparic (Cf. 2007, p.80), a pergunta “Deus existe?” é dividida em três novas perguntas: Existe um legislador divino e santo? Existe um governante do mundo divino e bondoso? Existe um juiz dos homens divino e justo? Para Loparic (Cf. 2007, p.80), a primeira e a terceira perguntas são descartadas por Kant na *RGV*. Somente a segunda pergunta merece uma atenção especial, a saber: existe um governante do mundo divino e bondoso? No prefácio da *RGV*, Kant escreve:

[...] se a proposição "Há um Deus", por conseguinte "Há um bem supremo no mundo", tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori*; embora ela se aceite apenas na referência prática, vai além do conceito do dever, que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas), e não pode, portanto, desenvolver-se a partir da moral (*RGV*, AA, 06, 06)¹².

Ainda de acordo com Loparic, a pergunta pelas proposições sintéticas *a priori* na religião somente é feita na *RGV*, pois não está presente em nenhuma outra obra kantiana. Na *KrV*, a ideia da existência de Deus é dita como hipótese moral que afirma a existência de certos objetos, que são afeições não-sensíveis. “A justificativa racional para a introdução dos postulados na *KpV* é de garantir a exequibilidade das ações que visam à realização do sumo bem (*höchstes Gut*) (moralidade acompanhada de felicidade). Esta mesma justificativa é usada para a suposição do Deus como o governante bondoso na *RGV*” (LOPARIC, 2007, p. 79). Especificamente na *RGV*, Kant afirma que a proposição – “Há um Deus”, por conseguinte “Há um sumo bem no mundo” – é sintética prática *a priori*, contudo, para Loparic, “essa pergunta não é respondida por Kant nem na *Religião (RGV)*, nem, que eu (ele) saiba, em lugar nenhum (LOPARIC, 2007, p. 80).”

Conforme Loparic (Cf. 2007 p.80), Kant afirma que a proposição sobre a existência de Deus é sintética prática *a priori*, mas não elucida as suas regras lógicas nem como ela pode

¹² Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) bloß aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer *a priori*, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält (und der keine Materie der Willkür, sondern bloß formale Gesetze derselben voraussetzt), hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. *Wie ist aber ein solcher Satz a priori möglich?*

ser sensificada ao ser racional finito. A solução elaborada por Loparic (Cf. 2007, p. 81-84) é a transformação dos postulados práticos em regras práticas do *como se* na *RGV*, que modulam o agir humano livre. A mudança dos postulados para as regras práticas do *como se (als ob)* é o aspecto material da religião, isto é, elas guiam a vontade finita do ser racional direcionada para a ação. O único postulado que preserva o seu estatuto na *RGV* é o postulado da liberdade, que significa agir determinado pela lei moral. Os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma recebem realidade objetiva como regra prática, mas com a seguinte advertência, segundo Loparic, ao ser racional: “comporta-se como se fossem dados os objetos (Deus e imortalidade da alma) dessas ideias, os quais, portanto, podem ser postulados no sentido de regras práticas” (LOPARIC, 2007, p. 81).

Para aceitarmos a tese de Loparic, temos de, primeiro, admitir a vontade do ser racional finito seja determinada imediatamente pela lei moral. Segundo, que os objetos da razão prática na *RGV* não afirmam nem negam a existência de um objeto o qual afeta a vontade do ser racional finito, mas que qualifica a natureza da lei moral com vista a modificar o modo de agir dos seres humanos. No tocante ao segundo ponto, Loparic (Cf. 2007 p.80) assevera que a ideia da existência de Deus modifica e qualifica a lei moral alterando o modo de agir do ser racional finito. O problema é o significado de “mas tão-somente qualificamos adicionalmente a natureza da lei moral com vistas a modificar o modo de agir dos seres humanos [...]”. A solução elaborada por Loparic consiste em afirmar que os postulados práticos se tornaram regras do *como se (als ob)*.

Se a existência de Deus qualifica a natureza da lei moral com vista a modificar o modo de agir dos seres humanos, então, é necessário decidir pela sua validade ou não no projeto crítico kantiano. Loparic (Cf. 2007, p. 81) defende a tese de que a pergunta sobre a existência de Deus é sem sentido e sem solução. Objetivando decidir pela validade ou não da pergunta sobre a existência de Deus no projeto crítico kantiano, vai-se reconstruir a argumentação kantiana por intermédio do viés interpretativo de Loparic. Deste modo, vai-se averiguar a tese de Loparic de que a religião racional é a religião sem Deus, isto é, a ideia de Deus é um conceito sem extensão e sem compreensão, logo, um conceito vazio. Para Loparic, a validade da ideia de Deus, na *RGV*, é como regras práticas do *como se*, devido ser um meio para a realização de um fim, que neste caso é o sumo bem.

Segundo Kant, “uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, isto é, como um povo de Deus e, claro está, de acordo com leis de

virtude” (*RGV*, AA, 06, 114)¹³. Nesta passagem, Kant está sendo categórico com o fato de que a moral conduz para a religião, ou seja, os membros da comunidade ética se imaginam como um povo regido por mandamentos divinos. O povo de Deus age de acordo com as leis de virtude, determinando a sua vontade de acordo com máxima de virtude, mediado por objetos da razão do domínio religioso. Loparic (Cf. 2007, p. 81) afirma que a ideia da existência de Deus “tão-somente [qualificamos adicionalmente] qualifica adicionando a natureza da lei moral com vistas a modificar o modo de agir dos seres humanos [...]”. Se a ideia de Deus modifica o agir dos seres humanos, então, ele manda o homem agir segundo máximas de virtude, por intermédio dos objetos da razão prática.

Na *KpV*, a lei moral já está compreendida como condição suprema do *sumo bem*,

[...] então o *sumo bem* não é simplesmente objeto, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o fundamento determinante da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia (*KpV*, AA, 05, 197)¹⁴.

De acordo com a passagem, a lei moral é a condição suprema do *sumo bem*, ele não é simplesmente um objeto da razão prática, como os princípios do bom e do mau. Tanto na *KpV* quanto na *RGV*, o *sumo bem* é o conseqüente da existência de Deus, que é válida como postulado, pois deve ser admitido pela razão prática por não poder ser demonstrado efetivamente como um objeto existente no mundo sensível. O *sumo bem* qualifica os deveres morais como deveres divinos. Destarte, o ser racional finito age *como se* existisse um governador bondoso e divino que ordena a realização do *sumo bem*. Este é o único objeto que determina a vontade segundo o princípio da autonomia. A afirmativa de Loparic (Cf. 2007, p.81) de que a ideia de Deus qualifica a natureza da lei moral significa que ela transforma os deveres morais em mandamentos divinos. Encarar os deveres morais como mandamentos divinos, significa que, eles alteram o comportamento do ser racional finito, porque ele age *como se* existisse um governador bondoso e divino que ordena a realização do *sumo bem*.

Referente à argumentação de Loparic (Cf. 2007, p.81), tenho a seguinte questão: há duas qualidades de objetos da razão prática? Dito de outro modo, tanto o *sumo bem* quanto os

¹³ Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich.

¹⁴ Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß *Objekt*, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der *Bestimmungsgrund* des reinen Willens sei; weil alsdenn in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Prinzip der Autonomie, den Willen bestimmt.

princípios do bom e do mau são objetos da razão prática. Todavia, quais são as diferenças entre eles na forma da determinação da vontade finita do ser racional? Na *KpV*, Kant escreve:

o **bom** ou **mau**<Gut ou Böse> significa sempre uma referência à **vontade**, na medida em que esta é determinada pela **lei da razão** a fazer a algo seu objeto; aliás a vontade jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo). Portanto, o bom e o mau são propriamente referidos a ações, não ao estado de sensação da pessoa, e se algo devesse ser simplesmente (e em todo sentido, sem ulterior condição) bom ou mal ou tido por tal, então seria somente o modo de ação, a máxima da vontade e, por conseguinte, não porém um coisa, que poderia ser chamado assim (*KpV*, AA, 05, 106)¹⁵. (grifos nossos)

Os princípios do bom e do mau são referências para a vontade na medida em que ela é determinada pela lei moral. Os princípios do bom e do mau são objetos que determinam a vontade do ser racional finito, representando um fim exequível para ela. Para validar a existência de objetos que operam por intermédio de uma regra prática sobre a vontade finita do ser racional, Kant escreve na *Típica*:

a regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderes de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses parte. Segundo essa regra, efetivamente, qualquer um ajuíza se as ações são moralmente boas ou más (*KpV*, AA, 05, 122)¹⁶.

De acordo com a regra descrita na *Típica*, o agente moral deve se questionar sobre a possibilidade de a sua vontade ser determinada necessariamente como se ela ocorresse segundo lei da liberdade. O valor moral das ações depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade. Se o ser racional finito puder elevar a máxima determinante da sua vontade a princípio de uma legislação universal, então, a sua ação é moralmente boa. Dito de outro modo, para ajuizar a ação como moralmente boa ou má, o agente moral deve se interrogar: eu agi de tal modo que a máxima da minha vontade pode ser elevada a princípio de uma legislação universal? Se a resposta for sim, a máxima da minha vontade é considerada moralmente boa; se a resposta for não, e a máxima da minha vontade não puder ser elevada a

¹⁵ Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen; wie er denn durch das Objekt und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Objekt wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.

¹⁶ Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest.

princípio de uma legislação universal, o princípio determinante da minha vontade é mau. A legislação universal serve de regra prática para o ajuizamento da máxima, segundo os objetos da razão prática.

Na *RGV* diferente da *KpV*, há o deslocamento dos princípios do bom e do mau da vontade para a natureza humana. No *prólogo à primeira edição da RGV*, Kant afirma que o objetivo da obra é “tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, sujeita em parte a disposições boas e em parte a disposições más, representando a relação do princípio do bom e do mau como uma relação de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem” (*RGV*, AA, 06, 18)¹⁷. Diferente da *KpV*, na *RGV* a questão é como posso predicar a natureza humana como boa ou má e não como posso predicar uma vontade como moralmente boa ou má. Kant argumenta existir na natureza humana disposições e propensões. A primeira está relacionada ao princípio do bom, enquanto a segunda ao princípio do mau.

Segundo Loparic (Cf. 2007, p. 81), a solução para o assentamento dos princípios do bom e do mau na natureza humana é resolvida na determinação do significado das proposições: ora o homem é mau por natureza, ora o homem é bom por natureza. Por exemplo, afirmar que o homem é mau por natureza, significa dizer que o princípio determinante da máxima é *vicioso*. Já afirmar que o homem é bom por natureza, significa que o princípio determinante da máxima é *virtuoso*. De acordo com Loparic, a regra presente na *KpV* para determinar se uma ação é boa ou má está presente na *RGV*, só que nesta predica-se a natureza humana como boa ou má e não a vontade do ser racional finito.

A validade das proposições o homem é mau ou bom por natureza é garantida pelos seus significados. O significado é determinado pela regra da faculdade prática que possibilita ao agente moral se interrogar: eu agi de tal modo que a máxima da minha vontade valeu ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal? Se a resposta for sim, posso afirmar existir uma disposição na natureza humana que me possibilita predicá-la como boa, caso a resposta seja não, posso afirmar existir uma propensão na minha natureza que me possibilita predicar a minha natureza como má. Tanto na *KpV* quanto na *RGV*, o agente moral age como se a sua vontade ou a sua natureza fossem moralmente boa ou moralmente má.

Loparic (Cf. 2007, p. 81) defende a tese de que a validade dos juízos sintéticos práticos *a priori* da religião está na definição do significado das proposições: *o homem é mau por natureza e o homem é bom por natureza*. Ele também defende a tese que a pergunta sobre

¹⁷ [...] in denen ich nun, die Beziehung der Religion auf die menschliche, teils mit guten teils bösen Anlagen behaftete, Natur bemerklich zu machen, das Verhältnis des guten und bösen Prinzips, gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender, [...]

a existência de Deus não tem solução nem sentido, em virtude de Deus ser um conceito vazio. A validade da existência de Deus é dada por uma regra prática, isto é, o agente moral age *como se* Deus fosse o governante bondoso e divino que transforma os deveres morais em mandamentos divinos.

2.1.3 Se há seres morais, então, há um Deus moral

Segundo Perez (Cf. 2007, p. 95), a proposição “*há um Deus, por conseguinte, há um sumo bem (höchstes Gut) no mundo*” é entendida de modo analítico ao derivarmos a ideia de *sumo bem* da bondade de Deus. De acordo com Perez, o significado da ideia da existência de Deus é dado pela sua efetividade prática, isto é, o ser racional finito imagina Deus como o *legislador moral (moralischen Gesetzgebers)* que ordena subjetivamente a realização do *sumo bem (höchstes Gut)*. A fim de solucionar o problema da validade da pergunta sobre a existência de Deus, Perez (Cf. 2007, p. 95) argumenta que o conceito de dever moral é idêntico à ideia de um *legislador moral (moralischen Gesetzgebers)*, ou seja, entre a lei moral e a ideia de Deus há uma relação analítica. Da relação entre lei moral e a ideia da existência de Deus, derivamos analiticamente a ideia da existência de Deus da lei moral, sendo falsa a derivação contrária. Neste ponto, podemos alinhar o trabalho de Perez (Cf. 2007) com o trabalho de Rauscher (Cf. 2007), pois ambos afirmam que demonstrar a relação analítica entre a lei moral e a ideia da existência de Deus não significa corroborar a sua existência. Isso significa que aceitar a ideia de Deus como *legislador moral (moralischen Gesetzgebers)* dos seres racionais finitos é eleger um governador moral do mundo.

Perez argumenta que “a imagem cristã do reino de Deus deve ser interpretada como o sumo bem (*höchste Gut*) (1788, 230-31) e as ações de Cristo como virtuosas (santas)¹⁸”. Assim, devemos aceitar que a vida do filho de Deus está determinada por um mandamento incondicional, que deve ser interpretado como a efetivação do Reino de Deus. Na *RGV*, a ideia de Cristo representa um arquétipo de homem perfeito, uma ideia da razão, que possibilita pensar na “perfeição moral”. O exemplo de homem agradável a Deus é Cristo, porque cumpriu o dever moral. A representação da ideia de Cristo não é fundamentada na sua possível existência histórica, antes ele é representado como uma ideia que simboliza a conversão do coração do homem. A fim de validar ou não a tese de Perez (Cf. 2007, p. 96) de que o sumo bem pode representar o reino de Deus que, por sua vez, é o reino dos fins e a ideia da existência de Cristo, a conversão do homem Na *RGV*, Kant apresenta três dificuldades para

¹⁸ la imagen cristiana del “reino de Dios” debe ser interpretada como bien supremo (1788, A 230-31) y las acciones de Cristo como virtuosas (santas) (PEREZ, D. 2007. p.96)

a efetivação prática da existência de Cristo (Cf. *RGV*, AA, 06, 71). No entanto, somente apresentarei os argumentos para a efetividade prática da existência de Jesus, pois acredito não ser necessário o desenvolvimento, pois o próprio Kant apresenta os problemas e as possíveis soluções (Cf. *RGV*, AA, 06, 77-78).

A primeira dificuldade para a efetividade prática da ideia de Cristo refere-se, diretamente, ao ideal do filho de Deus que nos é proposto como modelo, pois há uma distância infinita entre a imperfeição moral do ser racional finito e a perfeição moral de Cristo (santidade). Como solução, Kant resgata o postulado da imortalidade da alma, pois se considerarmos que a alma é imortal, então, poderemos inferir o progresso da humanidade para o melhor. O segundo problema faz referência ao dilema entre a *felicidade moral* e a *felicidade física*. Pode-se argumentar que Kant soluciona o problema do seguinte modo: não podemos afirmar com segurança a felicidade, mas podemos afirmar sem transgredir os limites da razão que o homem pode tornar-se digno da felicidade. Se não pudermos afirmar que o homem será feliz, então, qual é a validade da respectiva proposição: *se faço o que devo, então o que posso esperar?* Não se pode demonstrar com uma proposição teórica a validade da existência do Reino de Deus, mas pode-se crer e esperar que o homem possa ser tornar digno da felicidade e, por conseguinte, do reino de Deus.

A terceira dificuldade é como pagar a dívida do mal já cometido. A solução é “a sentença de alguém que perscruta o coração deve conceber-se como a sentença tirada da intenção universal do acusado, não das manifestações dela, das ações que se desviam da lei ou com ela concordam (*RGV*, AA, 06, 79)¹⁹”. Deve-se acreditar na complacência divina e na “mudança de tensão moral”, ou seja, na ideia de um homem novo que deixa de determinar a sua máxima moral no amor-próprio e passa a determiná-la por respeito à lei. A bondade divina referente ao mal já cometido pelo ser racional finito não está determinada pelas manifestações particulares do agente moral, mas pelo princípio determinante do querer. O ideal de homem agradável a Deus (*der Gottwohlgefälligen Menschheit*) possibilita pensar numa humanidade agradável a Ele. Referente ao ideal de uma humanidade agradável a Deus, Kant escreve:

não podemos pensar de outro modo a não ser sob a ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir ele próprio todo o dever do homem e difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem no maior âmbito possível, mas também, embora tentado pelas maiores atrações, a tomar sobre si todos os

¹⁹ Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetz abweichenden, oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden.

sofrimentos, até a morte mais ignominiosa, pelo bem do mundo e, inclusive, pelos seus inimigos (*RGV*, AA, 06, 70)²⁰.

O modelo de homem agradável a Deus é o arquétipo do homem perfeito. O exemplo de homem agradável a Deus é Cristo, porque cumpriu com o dever até as últimas consequências, isto é, até a morte, tendo uma vida exemplar. Cristo ensinava aos seus discípulos que deveriam seguir retamente os desígnios do legislador moral, mesmo que tais mandamentos trouxessem sofrimento (a não realização da felicidade física). O homem deve purificar a sua intenção moral, tornando-se, assim, merecedor da felicidade. Nesse ponto da argumentação, Kant diferencia a felicidade física da felicidade moral, pois esta somente é alcançável pela adoção de máximas de virtude, e aquela pela realização do querer de uma vontade patologicamente determinada.

O problema, caracterizado por Perez (Cf. 2007, p. 96), é como representar o ideal de homem perfeito sem representá-los por intermédio de outras ideias da razão? De acordo com Kant, há uma limitação da razão humana que não consegue pensar em valores morais sem torná-los humanamente representáveis. Para resolver o problema da representação, Kant sugere um “antropomorfismo simbólico (*symbolischen Anthropomorphism*)” (Cf. *RGV*, AA, 06, 76). O antropomorfismo simbólico é um conhecimento por analogia, por exemplo, quando afirmo que Deus é o criador do mundo. Na verdade estou afirmando que, como um relojoeiro é o criador do relógio, existe um ser supremo responsável pela criação do mundo. Não me refiro a Deus como um “objeto fenomênico”, ao contrário, refiro-me a Ele como um “símbolo moral”. O ideal de “perfeição moral” é representado pela ideia de Cristo, que possibilita ao ser racional finito pensar que é possível o homem ter uma vontade santa e, num segundo momento, torna viável a ideia de uma humanidade agradável a Deus.

Perez (Cf. 2007, p. 96) defende a tese de que a ideia da existência de Deus não é vazia ou sem sentido, como defende Loparic (Cf. 2007), mas é uma ideia com sentido. Na perspectiva de Perez (Cf. 2007, p. 95), o ser racional finito precisa representar sensivelmente a ideia da existência de Deus. Na segunda *Crítica*, Kant argumenta que a existência de Deus é um postulado prático e, deste modo, temos que admitir a sua existência. Nós não podemos provar a sua existência como um objeto efetivo no mundo sensível, mas podemos pensar na existência de Deus como um objeto necessário de uma vontade finita determinada de acordo

²⁰ Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen bereitwillig wäre.

com a lei moral. Para Kant, Deus ordena ao ser racional finito realizar *o sumo bem*, este manda a realização da lei moral de forma autônoma diferente da de outros objetos da razão prática.

A fim de corroborar a validade da pergunta acerca da existência de Deus ou não de acordo com Perez (Cf. 2007), vou defender a seguinte tese: Deus é a condição necessária para podermos pensar no sumo bem, ou seja, este é o conseqüente daquele. Objetivando solucionar o problema, vamos dividi-lo em dois pontos: o primeiro procura evidenciar qual é a regra lógica, utilizada por Kant, para validar a proposição: *há um Deus, por conseguinte há um sumo bem*; o segundo tem por finalidade definir o significado da ideia da existência de Deus. Desse modo, darei um passo a mais na interpretação de Perez (Cf. 2007, p. 95) referente ao significado da ideia e demonstrarei a validade da pergunta pela existência de Deus no projeto crítico kantiano, contrariando a tese de Loparic (Cf. 2008).

A figura silogística do juízo, *há um Deus, por conseguinte há um sumo bem*, é condicional, ou seja, a ideia de Deus é a condição do condicionado que é o *sumo bem*. A validade de um juízo condicional é dada pela relação de consequência entre os juízos, que segue o presente valor lógico:

p	Q	p	q
V	V	V	V
V	F	F	F
F	V	V	V
F	F	V	V

Na figura silogística do juízo condicional,²¹ a estrutura do juízo é incorreta quando a proposição antecedente é verdadeira e o conseqüente é falso. Se a condição for falsa e o condicionado for verdadeiro, então, a estrutura lógica na relação entre proposições condicionais é correta. Além disso, quando o antecedente e o conseqüente são verdadeiros ou falsos, a estrutura lógica do juízo condicional é correta. O valor lógico do juízo condicional *há um Deus, então há um sumo bem (höchstes Gut) no mundo* é correto porque o condicional não é falso.

Para decidir se o condicional e a condição de um juízo hipotético são falsos ou verdadeiros é necessário determinar os significados dos conceitos presentes em cada

²¹ [...] nos juízos categóricos não há nada problemático, tudo é assertivo. Nos hipotéticos, inversamente, só a **consequência** (die Konsequenz) é assertivo. Nestes últimos, posso ligar dois juízos falsos uma ao outro, pois aqui só a correção da ligação importa – **forma da consequência**, sobre a qual repousa a verdade lógica desses juízos (LOG, AA, 09, 105).

proposição. A ideia da existência de Deus na *RGV* contém em si três qualidades morais: o legislador santo moral, o governante bondoso e o juiz reto dos homens. A ideia da existência de Deus é derivada analiticamente da lei moral, ou seja, qualquer representação de Deus contrária à lei moral é auto contraditória. O sumo bem significa a adoção da moralidade como causa da felicidade. A representação do sumo bem ou da ideia da existência de Deus contrária a lei moral é uma representação contraditória, transgredindo a regra de admissão dos conceitos práticos, ou seja, a contradição interna na definição do significado do conceito.

A ideia da existência de Deus na *KrV* é uma hipótese moral que objetiva resolver problemas da ordem da razão prática. Na *KpV*, a ideia da existência de Deus é um postulado da razão prática. Na *RGV*, a ideia da existência não é um postulado, ela volta a ser uma ideia da razão. A justificativa kantiana para a utilização da ideia da existência de Deus pela razão prática na *RGV* é que a moral conduz para a religião. Nesta Kant escreve:

tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objeto da experiência), e (como as proposições teóricas e, ao mesmo tempo, sintéticas *a priori*) é só possível por ele conter o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, enquanto esta, que apresenta os efeitos da moralidade nos seus fins, subministra ao conceito da moralidade, como causalidade no mundo, realidade objetiva, embora somente prática. - Ora bem, se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do sumo bem (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião (*RGV*, AA, 06, 6)²².

De acordo com a citação, a moral conduz inevitavelmente para a religião, em decorrência de a propriedade natural do homem ter de pensar para todas as ações um fim. Isto quer dizer que há uma limitação na natureza humana que impede o homem de realizar com o dever moral sem torná-la sensivelmente representável. O sumo bem é um objeto da razão prática que serve como fim para a vontade do ser racional finito porquanto, a ideia da existência de um governador moral ordena a realização do dever moral e, por isso, ela conduz

²² [...] ist ein synthetischer Satz *a priori*, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweckdenken zu müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht), und ist (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze *a priori*) nur dadurch möglich, daß er das Prinzip *a priori* der Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Kausalität in der Welt, objektive, obgleich nur praktische Realität verschafft. – Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

para a religião reivindicando a ideia da existência de Deus. Loparic (Cf. 2007. p.14) defende a tese de que a pergunta sobre a existência de Deus é sem sentido ou solução, porque a razão prática reivindica a ideia de governador moral do mundo e não a ideia da existência de Deus. De acordo com o comentador, não é a pergunta sobre a existência de Deus na *RGV*, mas a pergunta sobre a existência de um governador moral do mundo que está em questão. Aquela pergunta não tem sentido nem solução, porque é o governador moral que ordena a realização do *sumo bem* não necessariamente tem que ser Deus.

Concordo com a tese de Loparic, todavia sugiro um acréscimo a ela. Realmente é a pergunta sobre a existência do governador moral que está em questão na *RGV*, contudo a ideia da existência de tal legislador conduz a moral para a religião. O problema é: por que a ideia de um governador moral implica na ideia da existência de Deus? Defendo a tese de que a ideia do governador moral conduz para a religião, visto que a ideia da existência de Deus contém em si tal ideia.

Na *KrV*, a validade da existência de Deus está intimamente ligada ao sentimento moral, isto é, *estou moralmente certo de que há Deus, então, ele ordena-me a realizar com o sumo bem*. Em 1788, na segunda *Crítica*, a ideia da existência de Deus é um postulado da razão prática e, por isso, ele deve ser admitido, mesmo sem podermos demonstrar a sua existência. Existir no caso do *KpV* significa admitir um objeto que enuncie uma ação como exequível sob a condição de um fim²³. Na *RGV*, Deus não é mais um postulado, ele volta a ser uma ideia da razão. A justificativa para a utilização da ideia da existência de Deus pela razão prática é a mesma tanto na *KrV* (Cf. A 819 / B 847) quanto na *RGV* (Cf. AA, 06, 6), ou seja, a ideia de que um governador moral conduz para a religião, que empresta para a moral a ideia da existência de Deus na condição de serem equivalentes (a ideia da existência de Deus e a ideia de um Governador moral do mundo).

Diferente da primeira e da segunda *Crítica*, na *RGV*, a ideia da existência do governador moral do mundo reúne três qualidades morais de Deus, a saber: legislador santo e moral (a fé em Deus como criador todo poderoso do céu e da terra), governador bondoso e moral (a fé nele como o conservador do gênero humano) e o juiz reto dos homens (a fé em Deus como o administrador de leis santas). A moral por intermédio da ideia de um sábio governador do mundo conduz para a religião, a qual afirma que o governador do mundo é

²³ O postulado da existência de Deus ordena a realização do *sumo bem*. Na *KpV*, o postulado da existência de Deus é a condição que valida a ideia da existência de um *sumo bem* exequível pelo ser racional finito. A regra lógica que valida a existência de Deus é: *dado um condicionado, necessariamente temos que determinar a condição*. O *sumo bem* é um objeto da razão prática, ele determina a vontade do ser racional finito de acordo com a lei moral.

Deus. Destarte, afirmar a existência de Deus não é expressar o significado da sua natureza de acordo com predicados ontológicos, mas o que ele significa para nós como ser moral. Por conseguinte, a diferença entre as duas primeiras *Críticas* e a *RGV* é que nesta, diferente daquelas, a ideia da existência de Deus é um conceito com compreensão, ou seja, pois na obra de 1793, Kant elenca quais são as qualidades morais de Deus.

Rauscher (Cf. 2007) e Loparic (Cf. 2007) argumentam que a ideia da existência de Deus é um conceito sem extensão e compreensão, pois ele não se refere a objetos construídos na sensibilidade. Se aceitarmos a tese deles, temos de concordar que a ideia de Deus é uma regra prática do *como se (als ob)*. Isto significa que o ser racional finito age *como se* existisse um governador moral do mundo que pode ser Deus. Concordo com a tese de Perez (Cf. 2007) sobre a efetividade prática da ideia da existência de Deus com a seguinte ressalva: a efetividade prática da ideia da Deus na *RGV* é construída pelas suas qualidades morais, ou seja, pela forma como o ser racional finito imagina Deus como o legislador santo e moral, o governador bondoso e moral e o juiz reto dos homens.

2.2 A EXISTÊNCIA DE DEUS COMO SER MORAL

Na Terceira parte da *RGV*, Kant afirma categoricamente que:

o mestre do Evangelho mostrou aos seus discípulos o Reino de Deus sobre a Terra só do lado magnífico, que eleva a alma, do lado moral, a saber, do lado da dignidade de ser cidadão de um Estado divino, e indicou-lhes o que teriam de fazer, não só para eles mesmo lá chegarem, mas se unirem nisso como outros da mesma intenção e, se possível, com todo o gênero humano (*RGV*, AA, 06, 163)²⁴.

O reino de Deus é interpretado como uma representação simbólica que objetiva estimular a esperança, a coragem e a aspiração de se tornar digno de ser um cidadão do Estado divino. Dito de outro modo, tornar-se digno da felicidade moral. Neste trecho surge a problemática da possível identificação entre o ideal de um Estado divino e o ideal de República apresentada no *Conflito das Faculdades* e na *Metafísica dos Costumes*. Contudo, não trabalharei esse tema, pois objetivo demonstrar que o Reino de Deus é um objeto da razão prática que enuncia uma vontade segundo fins morais e não a possível identificação entre o Reino de Deus e a República. Perez (Cf. 2007, p.95) argumenta que há uma relação análoga entre a ideia de Reino de Deus e o Reino dos fins, devido aquele ser um objeto que enuncia uma ação moral possível sob a condição de um objeto.

²⁴ Der Lehrer des Evangeliums hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein, gezeigt, und sie dahin angewiesen, was sie zu tun hätten, nicht allein, um selbst dazu zu gelangen, sondern, sich mit andern Gleichgesinnten, und, wo möglich, mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen.

Referente à ideia da existência de Deus, Kant escreve na *RGV*:

Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo (a sua natureza), mas o que para nós é como ser moral; se bem que em vista desta relação temos de pensar e aceitar a qualidade natural divina, tal como é necessária a esta relação em toda a perfeição exigida para a execução da sua vontade (por exemplo, como ser imutável, onisciente, onipotente, etc.) e, sem esta relação, nada n'Ele podemos conhecer (*RGV* AA, 06, 167-168)²⁵.

A pergunta sobre a existência de Deus não é respondida por uma proposição teórica que objetiva determinar qual é a sua natureza. Mas ela é respondida por intermédio da seguinte questão: *o que é Deus para nós como ser moral (sondern wa ser für uns als moralische Wesen sei)?* Para Loparic (Cf. 2007, p. 81), a presunção da existência de um *Governador moral* poderoso torna contingente a existência de Deus. Perez (Cf. 2007, p. 95) defende o ponto de vista de que a existência de Deus é necessária para pensar a existência de um *legislador moral* poderoso. É importante destacar que existir, no caso do Autor moral do mundo, na perspectiva de Rauscher (Cf. 2007, p. 23) e de Loparic (Cf. 2007, p. 81), acontece apenas no âmbito da possibilidade e não da efetividade.

Perez (Cf. 2007, p. 95) defende a tese de que existir no sentido prático é dar efetividade prática e isso significa que Deus é um objeto que determina a vontade do ser racional finito, segundo a lei da liberdade. Quando os comentadores afirmam que Deus age subjetivamente na consciência moral do ser racional finito, eles estão asseverando que é possível admitir como um propósito prático a sua existência, ainda que não seja demonstrável, por conseguinte, somente admissível. Todavia, surge o seguinte problema: o que significa admitir a existência de Deus?

Kant argumenta, na *KrV*, que “a convicção não é certeza lógica, é certeza moral e, como repousa sobre princípio subjetivo (sentimento moral), não devo dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc., mas estou moralmente certo, etc. (*KrV*, A, 829 / B, 857)”²⁶. A validade dos juízos da crença repousa na concordância dos efeitos que produzem sobre a minha consciência e a consciência alheia. Delimito o juízo referente à existência de Deus no domínio do juízo da crença, pois ele repousa sobre princípios objetivos, mas que exige causas subjetivas no espírito que julga (Cf. *KrV*, A, 820 / B, 848). Na primeira *Crítica*,

²⁵Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nötig ist (z.B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

²⁶Nein, die Überzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern, *ich bin* moralisch gewiß etc.

Kant mostra que o agente moral pode afirmar estar moralmente certo da existência de Deus, enquanto na *RGV*, ele pode crer no que Deus representa para ele como ser moral. A diferença do estatuto do juízo da crença entre a *KrV* e a *RGV* está no processo de adoção de significado para a ideia de Deus. Na primeira *Crítica*, Deus é uma hipótese moral fundamentada no sentimento moral, isto é, o sentimento moral é a condição e a ideia da existência de Deus é o condicionado.

Na *RGV*, a posição da ideia de Deus muda de lugar no juízo condicional, ela torna-se a condição e o sumo bem é o condicionado. Na *KrV*, o agente moral pode afirmar estar certo moralmente sobre a existência de Deus; na *RGV*, o ser racional finito deve interrogar-se: o que é Deus para ele como ser moral? No intento de responder à questão, Kant elenca três qualidades morais para Deus.

De harmonia com esta necessidade da razão prática, a universal fé religiosa verdadeira é 1) a fé em Deus como o criador todo-poderoso do céu e da Terra, i.e., moralmente como legislador santo; 2) a fé n'Ele, conservador do gênero humano, como seu governante bondoso e moral providenciador; 3) a fé em Deus, administrador das suas próprias leis santas, i.e., como juiz reto (*RGV*, AA, 06, 168)²⁷.

Nesta obra Deus tem três qualidades morais: a de legislador santo (*moralisch als heiligen Gesetzgeber*), a de governante bondoso e moral (*gütigen Regierer und moralischen*) e a de juiz reto (*gerechten Richter*). O *legislador moral* não deve ser representado como um legislador clemente e indulgente para com a fraqueza dos homens. Ele deve ser representado como o legislador que reivindica do homem a santidade, a realização dos deveres morais como mandamentos divinos. Como governante bondoso e moral, a sua bondade não deve ser representada como a benevolência incondicional para com o ser racional finito, mas como o governante que avalia a qualidade moral do súdito (do agente moral), assim, exigindo a união do gênero humano na forma de uma humanidade agradável a Ele. A justiça divina não pode ser representada como uma bondade suscetível de se lhe pedir perdão (Cf. *RGV*, AA, 06, 169), “a justiça é a restrição da bondade à condição da consonância dos homens com a lei santa”, isto é, o homem deve ser merecedor da bondade ou da justiça divina aspirando à santidade por intermédio do cumprimento do dever moral.

Numa palavra, Deus quer ser servido numa qualidade moral tríplice, especificamente diversa, para a qual a denominação da personalidade diferente (não física, mas moral) de um só e mesmo ser não é uma expressão inconveniente. Ela é

²⁷ Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d.i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d.i. als gerechten Richter.

símbolo de fé que expressa ao mesmo tempo toda a religião moral pura, a qual, sem tal distinção o homem corre o risco da propensão de imaginar a divindade como um chefe humano (porque este não dissocia em geral, no seu governo, as três qualidades, mas muitas vezes as mistura ou confunde), de degenerar numa fé antropomórfica servil (*RGV*, AA, 06, 170)²⁸.

As três qualidades morais de Deus remetem para três personalidades diversas, no entanto devemos pensá-las reunidas num único ser moral, ou seja, em Deus. Estas qualidades morais são o resultado da pergunta kantiana: *o que é Deus para nós como ser moral?* De acordo com Kant, Deus é o legislador santo e moral (*moralischals heiligen Gesetzgeber*), o governante bondoso e moral (*gütigen Regiererund moralischen*) e o juiz reto (*gerechten Richter*) da humanidade. Na *RGV*, Kant delimita a *compreensão* da ideia da existência de Deus elencadas as suas qualidades morais. Nela, ele não é conceito sem sentido como na primeira *Crítica*, ou seja, as qualidades morais da ideia da existência de Deus formam a sua compreensão. A compreensão da ideia da existência de Deus não é mais do que a sua significação.

2.2.1 O processo de adoção de significado para a ideia da existência de Cristo e de Deus na *RGV*

Para validar a pergunta sobre a existência de Deus no projeto kantiano, mostrarei que Kant utiliza o mesmo processo para significar tanto a ideia da existência de Deus quanto a ideia de Cristo como exemplo de homem santo.

É preciso crer que houve uma vez um homem que, pela sua santidade e mérito, satisfêz tanto por si (relativamente ao seu dever) como por todos os outros (e pela sua deficiência no tocante ao seu dever) (a razão nada acerca de tal nos diz) para esperar que nós, inclusive numa conduta boa, possamos, no entanto, ser felizes unicamente em virtude daquela fé, semelhante proposição diz algo de todo diverso do seguinte: Há que aspirar com todas as forças à disposição de ânimo santa de uma conduta de vida agradável a Deus para poder crer que o amor (a nós garantido já pela razão) de Deus à humanidade, enquanto esta, segundo toda a sua capacidade, se esforça por cumprir a vontade daquele, em consideração da reta disposição de ânimo, suplementará, seja de que modo for, a deficiência do ato (*RGV*, AA, 06, 143)²⁹.

²⁸ Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nichtphysischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken (weil er in seinem Regiment diese dreifache Qualität gemeinlich nicht von einander absondert, sondern sie oft vermischt oder verwechselt), in einen anthropomorphistischen Fronglauben auszuarten.

²⁹ Der Satz: Man muß glauben, daß es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht) als auch für alle andre (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug getan, gegeben habe (wovon uns die Vernunft nichts sagt), um zu hoffen, daß wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens, selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas anders, als

Na *RGV* não está em questão a existência histórica de Jesus Cristo ou se ele é um homem comum ou sobrenatural. Mas, o que é Cristo para nós como ser moral? O homem precisa crer na existência de Deus e crer que existiu um homem que, pela sua santidade e mérito, tornou-se agradável ao legislador moral. Na *RGV*, tanto a existência de Deus quanto a existência de Cristo estão delimitadas pela resposta à questão: o que eles significam para o ser racional finito enquanto seres morais? Isto quer dizer que qualquer representação da ideia da existência de Deus e de Cristo contrária à lei moral é desvario de uma mente eloquente e fanática. O significado da ideia da existência de Cristo é o de que o homem deve crer que existiu um homem agradável ao legislador moral.

O processo de doação de sentido (*compreensão*) para as proposições no âmbito da religião perpassa a representação subjetiva que o ser racional finito faz de Deus e de Cristo como seres morais. Segundo Perez (Cf. 2007 p. 95), na *RGV* há uma relação analítica entre a lei moral e a ideia da existência de Deus, e tal relação analítica determina o significado da ideia de Deus. Deus é o *legislador moral* (*moralischen Gesetzgebers*) porque qualifica os deveres morais como deveres divinos, assim alterando o comportamento dos seres racionais finitos. Entretanto, Kant adverte que a representação de Deus não pode se dar através do antropomorfismo servil (*dogmatischen Anthropomorphismus*), mas por um antropomorfismo simbólico (*symbolischen Anthropomorphism*) e qualquer representação de Deus contrária à lei moral é fanatismo religioso, isto é, uma forma de loucura da razão.

2.2.3 A Representação Antropomórfica de Deus em Kant

Para evidenciar que a pergunta acerca da existência de Deus é um problema válido para a filosofia transcendental kantiana, demonstrarei a existência de um processo de significação para a ideia da existência de Deus. Defende-se a tese de que o significado da ideia da existência de Deus é definido na resposta à seguinte questão: o que significa Deus para nós? Ora, não é a pergunta o que significa Deus como ser ontológico que está em questão na obra kantiana, mas o que ele significa para o ser racional finito. Essa pergunta está presente tanto na razão teórica como na razão prática. O que vai diferenciar, em cada obra kantiana, é o significado da ideia da existência de Deus, pois o método sempre é o mesmo, a saber, interrogar o que Deus significa para o ser racional finito em relação a sua vontade ou ao mundo, determinando, assim, a *compreensão* da ideia da existência de Deus. A fim de validar

folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, daß die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung, den Mangel der Tat, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde.

a tese da existência de um processo de adoção de significado para a ideia da existência de Deus, procurarei evidenciar a presença desta interrogação no período pré-crítico, no período crítico e no período tardio da produção filosófica kantiana.

Como método para a solução do problema utilizar-se-á a leitura lógico-semântica especialmente a tese de que na filosofia transcendental há diversos campos de sentidos que são impossíveis “transgredir sem cair em meras afirmações especulativas totalmente carentes de objetivação, isto é, fora do campo cognitivo” (PEREZ, 2008, p. 180). Por exemplo, o domínio teórico tem as suas regras para a *sensibilização* dos seus conceitos que são diferentes dos do domínio prático e querer utilizar as regras do teórico no prático é transgredir o seu campo de sentido. Dito de outra maneira, de acordo com Wittgenstein, cada jogo de linguagem tem suas regras, e usar as regras de vôlei para jogar futebol é jogar outro jogo diferente do de futebol, porque cada jogo tem suas regras próprias. Para Perez (Cf. 2008 p. 180), a filosofia kantiana é um *tratado semântico* que evidencia diferentes domínios de significação dos conceitos. Isto quer dizer que há regras de significação no domínio teórico, no domínio prático e no domínio estético.

Na perspectiva de Perez (Cf. 2008 p. 180), o domínio prático é estratificado em diversos subdomínios, a saber, no domínio da história, do direito e da religião. Em particular, serão investigadas quais são as regras que Kant utiliza para significar os conceitos da religião no domínio prático, considerando que a moral conduz para a religião.

2.2.4 Período pré-crítico de Kant

Em 1764, Kant escreve o texto *ÜGTP*, no qual ele fez a distinção entre o conhecimento matemático e o conhecimento metafísico. Nesta distinção, o autor afirma que o método utilizado pelo matemático é a síntese, enquanto o método utilizado pelo metafísico é o analítico. Em linhas gerais, por síntese Kant compreende o método da construção das figuras geométricas, ou seja, o conceito não é construído antes da sua definição, mas surge primeiramente por ela. Por exemplo, pensam-se arbitrariamente quatro retas que encerram um plano, tal que os lados opostos não sejam paralelos, e denomina-se essa figura um *trapézio* (Cf. *ÜGTP*, AA, II, 275). O método analítico opera pelos desdobramentos dos predicados já contidos no próprio sujeito, em que o desdobramento acontece pela abstração das notas características do conceito e pela comparação entre elas. De acordo com Kant, os conceitos da matemática são definidos por uma vinculação arbitrária de conceitos e os da filosofia são definidos pela abstração das suas notas características.

Entre as questões filosóficas se encontram os problemas oriundos da metafísica que, do ponto de vista de Kant, também englobam as aporias morais. Entre os embates proporcionados pelas teorias morais, ele se propõe a investigar quais são os princípios da teologia natural que podem ser utilizados como princípio da teoria moral. O objeto de investigação da teologia natural é Deus, enquanto *existência absolutamente necessária de um ser*. Para chegar à ideia da existência absolutamente necessária de um ser, Kant procura responder à seguinte questão: *seria possível que nada existisse* (Cf. *ÜGTP*, AA, II, 297)? No intento de solucionar o problema referente à possibilidade de nada existir, Kant percebe que ele é sem sentido, pois *dada nenhuma existência, também não há nada para pensar*. Para ratificar que o problema é sem sentido, Kant procura definir o significado de existir.

A ideia da existência do ser absolutamente necessário é o fundamento para possibilidade do pensar. Para distinguir o sentido da existência enquanto possível e efetivo, ele analisa uma das notas característica de Deus, a saber, a *onipresença*.

Reconheço facilmente que, aquele ser de que depende tudo o mais, sendo ele mesmo independente, determina o lugar de todos os outros seres do mundo por sua presença, mas não determina para si mesmo um lugar entre eles, na medida em que, desse modo, pertenceria ao mundo. Deus não está, portanto, em nenhum lugar propriamente, mas está presente para todas as coisas, em todos os lugares onde as coisas estão (*ÜGTP*, AA, II, 297)³⁰.

Para um objeto ocupar um lugar no espaço, ele não pode ser penetrável por outro objeto, isto é, dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço e no tempo simultaneamente, mas apenas sucessivamente. Para diferenciar a existência de Deus como fundamento da possibilidade do pensar, Kant investiga o conceito de *onipresença*, que determina que Deus encontra-se presente em todos os lugares, mas sem ocupar um lugar no tempo e no espaço. Por um lado, Deus não ocupa um lugar no espaço segundo a lei da impenetrabilidade dos corpos, assim, ele não pode ser um objeto material (não pertencente ao mundo sensível). Por outro lado, a existência de Deus definida como o fundamento da possibilidade do pensar, viabiliza pensá-lo como o ser absolutamente necessário que é a causa primeira necessária para pensar a existência da totalidade dos objetos existentes no mundo sensível. Desse modo, ele distinguiu dois sentidos de existência, enquanto *efetividade* e enquanto *possibilidade*. Deus só existe como a condição da possibilidade do pensar. Ao

³⁰ Ich erkenne leicht, daß dasjenige Wesen, von welchem alles andre abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es als denn mit zur Welt gehören wurde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sein.

definir o significado da ideia da existência de Deus na teologia natural, o problema agora é decidir pelo seu significado na moral.

A teologia natural apresenta a existência de Deus por intermédio de uma prova lógica, pois não pressupor a sua existência inviabiliza a possibilidade do pensar. No domínio da razão prática, apenas termos uma certeza moral, apesar de ela não ter sido desenvolvida de forma sistemática no período pré-crítico. O juízo de aproximação é compreendido como um juízo analógico, no qual se compara uma ação livre fundamentada numa causalidade contingente (lei da liberdade) com a existência necessária de Deus (lei natural). Especificamente, o problema é: como fundamentar o conceito de obrigação derivado da ideia da existência de Deus?

Na *ÜGTP*, Kant define a fórmula da obrigação do seguinte modo: “*deve-se fazer isto ou aquilo e deixar de fazer aquilo outro [Man soll dieses oderjenestun, und das andrelassen[...]]*” (*ÜGTP*, AA, II, 298). Ele desdobra a noção de dever em dois significados, “o *devo* fazer algo (como um meio), se quero alguma coisa (como um fim)” ou “*devo fazer* imediatamente alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito” (*ÜGTP*, AA, II, 298)³¹. O primeiro significado é expresso como a necessidade dos fins, necessidade meramente problemática, mas este tipo de dever não gera nenhuma obrigação, apenas indica preceitos para o agir do ser racional finito. Não gera nenhum tipo de obrigação, porque são preceitos ou instruções para realizar determinadas ações. Por exemplo, é necessário que o aluno estude para passar no vestibular. Estudar é o meio que ele utiliza para passar no vestibular, entrar na universidade é o fim objetivado pela máxima adotada para fundamentar o agir do estudante. Isto é, se quero um fim, tenho que determinar o meio, mas o presente meio está restringido exclusivamente ao presente fim, a saber, entrar na universidade. Deste modo, a ação moral torna-se contingente e não expressa nenhum tipo de obrigação devido a não apresentar um fim necessário para qualquer ação livre. No segundo significado de dever, a ação é representada imediatamente como boa, indiferente do meio utilizado para se chegar a determinado fim. Noutras palavras, o fim objetivado na ação é o meio, ou melhor, o fim e o efeito da ação são o mesmo.

A fim de demonstrar como uma ação pode ser representada imediatamente necessária e não uma ação sob a condição de certo fim, Kant investiga o significado das respectivas proposições: “*devo promover a maior perfeição como um todo*” ou “*devo agir conforme a vontade de Deus.*” Essas proposições subordinam toda a filosofia prática e podem ser

³¹ Ich soll nämlich entweder etwas tun (als ein Mittel), wenn ich etwas anders (als einen Zweck) will, oder ich soll unmittelbar etwas anders (als einen Zweck) tun, und wirklich machen.

elevadas a uma regra e fundamento da obrigação. Elas ordenam uma ação como imediatamente necessária, porém elas também são indemonstráveis. São indemonstráveis devido à impossibilidade de reconhecer uma coisa ou um conceito e concluir o que se deve fazer. Objetivando solucionar o problema da determinação imediata da vontade, Kant apresenta duas regras como fundamento da obrigação.

A primeira anuncia “faze o mais perfeito do que és capaz” [*Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist [...]*], primeiro fundamento formal de toda obrigação, tal como a proposição “abstenha-te do que impede a máxima perfeição do que é capaz [...] [*Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird [...]*” (Cf. *ÜGTP*, AA, II, 299), que é a segunda fórmula da obrigação. O fundamento formal do *dever de abster-se* é indemonstrável em função de existir apenas como possibilidade de uma ação imediatamente representada como boa. Não se pode conhecer o que é uma ação moral perfeita, apenas se pode pensar numa ação moral perfeita como fundamento imediato e determinante da vontade do ser racional finito. Porém, para que ambos os juízos sejam determinados como verdadeiros, é necessário que o princípio formal indemonstrável do dever se ligue ao princípio material do dever, para que possa gerar a obrigação moral.

Além do sentimento moral como princípio material, Kant também propõe que a proposição “faze o que é conforme a vontade de Deus” é um princípio material da moral (Cf. *ÜGTP*, AA, II, 300). Realizar com a vontade de Deus, segundo Kant, é o princípio material do dever. Primeiro, porque exige do ser racional finito que realize a perfeição da qual ele for capaz. O princípio formal é vazio de conteúdo, expressa somente a forma da lei. Destarte, o princípio material atribui um conteúdo para a lei. Desse modo, a ideia da existência de Deus atribui um conteúdo para a forma da lei moral, gerando um tipo de conhecimento prático. Por conseguinte, o ser absolutamente necessário também é um princípio material indemonstrável, mas representado como imediato, pois não se pode desmembrá-lo de nenhum outro conceito, por isso ele é uma representação imediata da razão.

A ideia da existência de Deus, na *ÜGTP*, é apresentada como o fundamento da possibilidade do pensar, enquanto prova da teologia natural. Noutras palavras, aquilo que posso pensar, existe apenas como possibilidade e não efetividade. Ele transfere o significado da teologia natural para a moral. Isso significa que Deus é pensado como uma causa necessária, mas no domínio moral é o princípio material da forma da lei. O princípio formal anuncia “faze o mais perfeito do que és capaz”, representando como imediata e necessária a obrigação de realizar a lei moral por dever.

A representação de Deus, na *ÜGTP*, é vinculada ao sentimento moral, ou seja, não está em questão o que Deus significa em si, mas o que ele pode representar ligado ao sentimento moral. A representação de Deus está intrinsecamente ligada ao sentimento moral, ele é representado como o princípio material subjetivo da obrigação moral. Ora, não é a pergunta o que significa Deus como um ser ontológico que está em jogo no texto pré-crítico, e sim o que Deus significa para o ser racional finito como ser moral. Apesar de a questão não estar presente no texto *ÜGTP* de forma implícita, ela está presente de forma explícita. Isso significa que a única representação válida da existência de Deus é efetivada como ser absolutamente necessário e ser moral e qualquer outra representação contrária a estas não podem servir para a razão prática.

2.2.5 Período Crítico de Kant

No *Prol*, Kant afirma:

Quando digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação com o mundo, do qual sou parte (*Prol*, AA, 04, 176)³².

Para Kant, para pensarmos na causa da existência do relógio, temos que asseverar que ele foi criado pelo relojoeiro. Se quisermos pensar na causa que deu origem ao mundo, temos que dizer que ele foi criado por Deus. Porém, afirmar que o mundo foi criado por um Autor moral sábio não é determinar o que ele é em si mesmo. Ao contrário, é afirmar o que Deus significa para o ser racional finito como causa primeira. Objetivando solucionar o problema, o autor do *Prol* argumenta que o significado de Deus para o ser racional finito é construído por analogia, “que não significa, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre as duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes” (*Prol*, AA, 04, 176)³³. Para demonstrar a relação de duas coisas dessemelhantes, mas numa relação perfeita referente à ideia da existência de Deus, Kant utiliza-se dos termos deísta (*deistische*) e teísta (*theismus*).

³² Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.

³³ [...]welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.

O conceito deísta é um conceito puro da razão, que representa uma coisa que contém toda a sua realidade em si mesma e não podemos determinar nenhuma delas. O objetivo da analogia é resolver a questão: como se comporta a nossa razão entre o que conhecemos e o que não conhecemos e jamais conheceremos (*Prol*, AA, 04, 170)³⁴? Logo, a representação deísta da ideia da existência de Deus não pode fazer nenhuma conexão com a sensibilidade do ser racional finito, porque não conhecemos nenhum dos atributos de Deus. Por exemplo, quando afirmo que Deus é onipresente significa que ele está em toda parte, mas não podemos sentir a sua presença. Para refutar o deísmo, Kant escreve: “se separo o entendimento da sensibilidade para obter um entendimento puro, nada mais resta a não ser a simples forma do pensar sem intuição, pela qual não posso conhecer nada determinado, portanto, nenhum objeto” (*Prol*, AA, 04, A, 163)³⁵. Assim, não se pode conhecer o desconhecido por intermédio do conhecido como é o objetivo da analogia presente no § 57 do *Prol*.

Diferente do deísmo, no teísmo Kant afirma:

a razão não é transposta como propriedade ao ente originário em si mesmo, mas a relação do mesmo com o mundo dos sentidos, evitando-se desta maneira totalmente o antropomorfismo. Pois aqui é considerada apenas a causa da forma da razão que se encontra em toda parte no mundo, e ao ente supremo, enquanto contiver o fundamento desta forma da razão do mundo, é atribuída à razão, mas só por analogia, isto é, enquanto esta expressão mostra apenas a relação existente entre a causa suprema, que nos é desconhecida, e o mundo, para nele determinar tudo no mais alto grau da razão (*Prol*, AA, 04, 164)³⁶.

Isto significa que se evita utilizar as propriedades da razão de forma isolada da sensibilidade para pensar a existência de Deus, mas por meio dela pensar o mundo como efeito de uma causa suprassensível (Deus). Seguindo o raciocínio de Kant, o deísmo funda um tipo de antropomorfismo dogmático, enquanto o teísmo, o antropomorfismo simbólico. A diferença entre os dois tipos de antropomorfismo é que o simbólico possibilita o uso imanente dos conceitos transcendentais da razão e não um uso transcendente, como no antropomorfismo dogmático. No *Prol*, o significado da existência de Deus é definido como o

³⁴“Denn nun fragt sich, wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen, und auch niemals kennen werden?”

³⁵Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben: so bleibt nichts als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann.

³⁶[...] wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so fern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d.i. so fern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannteste oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen.

ser racional finito o vê, como criador do mundo, do mesmo modo que o relojoeiro é criador do relógio.

Na terceira *Crítica*, referente ao teísmo Kant afirma:

Por fim o teísmo não é capaz tampouco de fundamentar dogmaticamente a possibilidade dos fins naturais, como chave para a teleologia, ainda que ele (*teísmo*), na verdade tenha vantagem sobre qualquer outro fundamento de explicação, pelo fato de melhor retirar do idealismo a conformidade a fins da natureza e introduzir uma causalidade intencional para a geração da mesma, através de uma inteligência que ele atribui ao ser original (*KU, AA, 05, 328*)³⁷.

O teísmo não pode fundamentar dogmaticamente a possibilidade de fins naturais ou a existência de Deus como causa e efeito de tais fins, porque ele não constrói um *juízo determinante*. Ao contrário, simboliza um ponto para reflexão por meio dos *juízos reflexivos*. Este é apenas um fundamento para a nossa *faculdade de julgar*, por isso, é importante observar que tal juízo não determina nada, exclusivamente representa a possibilidade de uma causa inteligente organizadora da natureza e na consciência do ser racional finito um legislador moral, ou seja, não oferece nenhum conhecimento teórico, apenas prático.

Na *KU (Cf. AA, 05, XXIX)*, Kant argumenta que a ideia de Deus pode dar unidade para as ações dos seres racionais finitos como agentes livres e ser a causa organizadora da natureza, porque a razão funciona segundo os fins. O homem é o único ser que consegue pensar um fim a si mesmo, mas também intrinsecamente ligado à espécie humana. Isso somente é possível por meio dos *juízos teleológicos (juízos reflexivos)*, porque são juízos singulares (fundamento do juízo é subjetivo) que possuem a capacidade de atribuir um fim universal, tanto para a natureza como para ações morais dos seres racionais finitos. Segundo Kant:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva (*KU, AA, 05, XXVI*)³⁸.

³⁷ Der Theism kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie eben so wenig dogmatisch begründen; ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, daß er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism am besten entreißt, und eine absichtliche Kausalität für die Erzeugung derselben einführt.

³⁸ Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie, als transzendente Urteilskraft, *a priori* die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.

Na segunda parte do escrito de 1790, intitulada *Crítica da Faculdade do Juízo Teleológico*, Kant refere-se a Deus do seguinte modo: “todo o nosso conhecimento de Deus é simplesmente simbólico; e aquele que toma por esquemático com as propriedades de entendimento, vontade etc., cai no deísmo, pelo quais absolutamente nada será conhecido, nem em sentido prático (*KU*, AA, 05, 258)³⁹.” Por isso ele permanece simplesmente um princípio que se apoia somente em condições subjetivas, isto é, da faculdade de juízo adequado as nossas faculdades cognitivas. O homem pode pensar, por um lado em Deus como a causa inteligente organizadora do mundo, que é necessário para o funcionamento da razão como ideia reguladora; por outro lado, ele também pode pensá-lo como um legislador moral, que poderá transformar adoção de máximas de virtude como causa da felicidade. Segundo Herrero, “Kant chama de fim o conceito de um objeto enquanto é visto como a causa desse objeto (Como fundamento real de sua possibilidade). Portanto, um fim é algo que, para se tornar real, tem de ser intencionado antes. A representação precede a sua realidade” (HERRERO, 1991 ,p. 38.). Portanto, na *KU*, o significado da ideia da existência de Deus é determinado pelos fins que ele representa ao ser racional finito como legislador moral e criador sábio da natureza. Assim, a ideia da existência de Deus é determinada por aquilo que ele representa para o ser racional finito ligado ao mundo e a sua vontade.

Finalizando, tanto no *Prol* quanto na *KU*, o processo de significação da ideia da existência de Deus é delimitado pela relação que o ser racional finito faz da ideia de Deus com a sua vontade e o mundo.

2.2.6 Fase tardia de Kant

Na nota 23 da *RGV*, Kant afirma: “entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação deste esquema do conceito à própria coisa não há qualquer analogia, mas um salto enorme (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), que conduz diretamente ao antropomorfismo, de que já forneci as provas noutra lugar” (*RGV*, AA, 06, 167)⁴⁰. A inscrição em grego significa *passagem/mudança para outro gênero (tradução própria)*, a nota se encontra na segunda parte da *RGV* e se refere à objetividade da ideia de um arquétipo da razão de um homem agradável a Deus. A prova sobre o antropomorfismo simbólico encontra-se no *Prol*, no qual

³⁹ Unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch; und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille, u.s.w., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Antropomorphism, so wie, wenn er alles Intuitive wegläßt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird.

⁴⁰ Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*metabasis eis allo genos*), der gerade in den Anthropomorphism hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.

Kant adverte que não podemos demonstrar a validade dos predicados ontológicos da ideia da existência de Deus, mas podemos expressar o que ele significa para nós como ser moral.

É necessário ressaltar que o antropomorfismo simbólico somente é possível através da representação teísta de Deus. Para definir de modo prático o teísmo na *RGV*, o autor assevera:

Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo (a sua natureza), mas o que para nós é como ser moral; se bem que em vista desta relação temos de pensar e aceitar a qualidade natural divina, tal como é necessária a esta relação em toda a perfeição exigida para a execução da sua vontade (por exemplo, como ser imutável, onisciente, onipotente, etc.) e, sem esta relação, nada n'Ele podemos conhecer (*RGV*, AA, 06, 167-168)⁴¹.

Ele afirma haver dois modos de pensarmos a ideia da existência de Deus, ora definindo o que ele significa em si mesmo e, ora o que ele significa para o ser racional finito como ser moral. O significado da ideia da existência de Deus é expresso pela relação que o ser racional finito faz dele com a lei moral e a sua vontade, assim, imaginando um legislador moral. Logo, é possível decidir pela validade da pergunta sobre a existência de Deus na filosofia transcendental. A ideia da existência de Deus não é um conceito sem sentido (compreensão) como afirma Loparic (Cf. 2007, p. 81), mas o seu significado é derivado analiticamente da lei moral como defende Perez (Cf. 2007, p. 95). Este, diferente daquele afirma que a existência de Deus, na *RGV*, é válida por uma efetividade prática, ou seja, há um conhecimento prático sobre a ideia de Deus. A efetividade prática da ideia da existência de Deus na *RGV* é garantida pelas suas qualidades morais, e assim, Kant delimitou a compreensão da ideia da existência de Deus. Perez (Cf. 2007, p. 81) argumenta que ela tem uma efetividade prática. Concordo com a interpretação de Perez (Cf. 2007 p.81), mas faço a seguinte ressalva: a efetividade prática da existência de Deus é construída como o ser racional finito o vê como ser moral, determinando deste modo, a *compreensão* da ideia da existência de Deus.

O presente capítulo soluciona o problema referente à validade da pergunta sobre a existência de Deus. Quando o ser racional finito a relaciona a ideia com a sua vontade e o mundo, ele conhece algo totalmente desconhecido por intermédio de algo conhecido, efetuando, dessa forma, a ligação entre um conceito puro e uma intuição. Em outros termos,

⁴¹ Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nötig ist (z.B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

faz-se a conexão do entendimento e a sensibilidade e, destarte, demonstra-se a efetividade prática da ideia da existência de Deus.

No decorrer do projeto crítico de Kant encontramos diferentes noções de Deus ou diferentes processos de significação da existência de Deus. O presente capítulo privilegiou defender a tese da presença de diversos modos de significação para a existência de Deus. Na *KpV*, Deus é representado como postulado da razão prática em relação à vontade do ser racional finito, como objeto determinante da vontade, porque Ele ordena a realização do sumo bem. Entre a primeira e a segunda *Crítica*, ocorre a publicação do *Prol*, obra onde Kant propõe o antropomorfismo simbólico; por isso, a representação da ideia da existência de Deus é construída pela analogia que o ser racional faz dela com a ideia de mundo e a sua vontade. Na terceira *Crítica*, Deus é apresentado como causa organizadora do mundo e *legislador moral* do homem. Isso somente é possível porque o ser racional finito é o único ser que pode pensar um *fim* a si mesmo. Assim, pensamos Deus como *legislador moral* e criador sábio e governador do mundo. Na *RGV*, Kant apresenta Deus como legislador moral, porque Ele é aquilo que o ser racional finito imagina como um ser moral. Na *ÜGTP*, Kant define Deus como o princípio material indemonstrável, ou seja, ele também vincula a ideia da existência de Deus com a vontade do ser racional finito.

Como se pode perceber, há um único modo de adoção de significado para a ideia da existência de Deus, na filosofia transcendental, ou seja, o que Deus significa para nós como ser moral. Todavia, encontramos diversos significados para a ideia da existência de Deus no projeto crítico, no *ÜGTP* como o princípio material indemonstrável da moral, na *KrV* como uma hipótese moral, na *KpV* como um postulado prática e na *RGV* como uma ideia da razão.

Procurando decidir pela validade ou não da pergunta da existência de Deus no projeto crítico kantiano, alinhamos a interpretação de Rauscher (Cf. 2007), Loparic (Cf. 2008, p. 81) e Perez (Cf. 2007, p. 95). Este defende a tese de que a pergunta acerca da existência de Deus é válida, com isso, ele afirma existir uma efetividade prática em Kant. Loparic assevera que Deus altera o comportamento do ser racional finito por intermédio de regras práticas do *como se*, ou seja, a pergunta pela existência de Deus é um problema sem sentido nem solução na obra kantiana. Rauscher argumenta que a ideia de Deus é um conceito vazio, por não ter extensão. O presente capítulo objetivou demonstrar que há diferentes significados para a ideia da existência de Deus na obra kantiana. Os diferentes significados são ora como o ser absolutamente necessário para a razão teórica, ora para a razão prática, como o legislador moral. Porém, os diferentes significados seguem um processo de adoção de significado comum. Por fim, a ideia da existência de Deus não é definida no projeto crítico kantiano na

determinação da sua natureza ontológica, mas por intermédio de um juízo analógico que relaciona a ideia da existência de Deus com o mundo e a vontade do ser racional finito.

Neste capítulo defendeu-se a tese de que o significado da ideia da existência de Deus é construído por intermédio da seguinte questão: *o que significa Deus para nós como ser moral?* A ideia da existência de Deus na razão prática se traduz como o legislador moral e na razão teórica como ser absolutamente necessário ou o criador sábio da natureza.

O próximo capítulo objetiva evidenciar qual é a regra lógica utilizada por Kant para classificar os juízos referentes à existência de Deus como parte dos juízos da religião. A fim de validar a tese, argumentarei que a figura lógica do juízo da fé é a condicional, devido a estar fundamentado na crença do ser racional finito. Destarte, também ratificarei que o significado da existência de Deus é expresso pelo modo de como o ser racional finito o vê como ser moral.

3. AS REGRAS DOS JUÍZOS DA RELIGIÃO EM KANT

Referente ao juízo da fé, Kant fez a seguinte advertência na *KrV*:

No uso transcendental da razão, pelo contrário, a opinião é, decerto, pouco demais, a ciência, porém, demasiada. Não podemos aqui, de forma alguma, julgar do ponto de vista simplesmente especulativo, porque os fundamentos subjetivos da crença, como aqueles que podem produzir a fé, não merecem crédito algum nas questões especulativas, visto não se poderem manter livres de toda a assistência empírica, nem comunicar-se aos outros no mesmo grau (*KrV*, A, 823 / B, 851)⁴².

Na *KrV*, a fé (*Glaube*) está contida na validade subjetiva dos juízos que Kant chama de *crença* (*Fürwahrhaltens*). Ele definiu a crença (Cf. *KrV*, A820 / B848)⁴³ como o fato do entendimento que repousa sobre princípios objetivos, mas que exige causas subjetivas. Por um lado, a crença é válida para todo ser racional, quando o seu princípio é objetivamente válido; deste modo, ela se chama *convicção* (*Überzeugung*). Por outro lado, quando a crença tem o seu princípio subjetivo somente na natureza particular do sujeito, ela é chamada de *persuasão* (*Überredung*). A *persuasão* é uma simples aparência, porque o princípio que reside no sujeito subjetivamente não pode ser considerado objetivamente; deste modo, para Kant, na *persuasão* pode haver uma confusão entre os princípios internos e externos na formulação do juízo.

A estrutura lógica do juízo da crença, tanto na *convicção* (*Überzeugung*) quanto na *persuasão* (*Überredung*), é a figura silogística condicional. Ambos os juízos da crença têm causas (condições) subjetivas a diferença entre eles é que no juízo da *persuasão* o condicionado também é subjetivo, isto é, carente de uma prova objetiva. Em contrapartida ao juízo da *persuasão*, no juízo da *convicção*, o condicionado está fundamentado numa prova objetiva. Entende-se por prova objetiva a existência de um dado objetivo tanto da ordem teórica quanto da ordem prática. A tentativa de explicar causas internas como externas é chamada, por Kant, de crença enganosa (*trügliche Fürwahrhalten*). De acordo com Kant, os juízos da crença estão fundamentados numa causa subjetiva da nossa natureza (*subjektive Ursache des Scheins*) e são resultados do próprio funcionamento da razão (Cf. *KrV*, A821 / B

42 Im transzendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. In bloß spekulativer Absicht können wir also hier gar nicht urteilen; weil subjektive Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich frei von aller empirischen [690] Beihülfe nicht halten, noch in gleichem Maße andern mitteilen lassen.

43 Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heist alsdann Überzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es Überredung genannt. Überredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urteil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten lässt sich nicht mitteilen.

849). Noutras palavras, os juízos da crença não podem ser suprimidos da razão, pois eles fazem parte do seu próprio funcionamento, mas os seus erros podem ser corrigidos.

3.1 Os juízos da fé

No início da dialética transcendental, Kant afirma existirem três tipos de aparências: a *aparência empírica*, a *aparência lógica* e a *aparência transcendental*. Além disso, também afirma que a “verdade ou a aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (*KrV*, B350).⁴⁴ A *aparência empírica* refere-se às ilusões de ótica e, neste tipo de ilusão, a faculdade de julgar é desviada pela influência da sensibilidade e da imaginação. Por exemplo, ao colocar um bastão na água, ele aparece quebrado. Este tipo de ilusão é facilmente corrigível pelo conhecimento que temos do objeto, ou seja, sabemos que é uma ilusão de ótica, devido à água refletir a imagem do bastão como se ele estivesse quebrado.

A *aparência lógica* é o resultado da falta de atenção na aplicação da regra lógica. O exemplo da *aparência lógica* é o paralogismo. O paralogismo é a materialização de um conceito puro, isto é, o ser racional finito, ao julgar, considera um conceito como se ele fosse oriundo da sensibilidade. Neste tipo de aparência, há um erro sub-reptício. Por exemplo, a alma é o objeto de investigação da psicologia racional, e introduzir um elemento empírico na psicologia racional é transformá-la numa psicologia empírica. A alma, enquanto objeto do sentido interno, não pode ser investigada como objeto do sentido externo. Assim, cometer este erro é considerar as categorias do entendimento como oriundas da sensibilidade. Segundo Kant, não posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas só pela experiência interna (Cf. *KrV*, B, 405 / A, 347). Na edição *A* da primeira *Crítica*, Kant argumenta que o eu pensante não é objeto de todos os meus juízos possíveis internamente e qualquer tentativa de utilizá-lo como predicado de qualquer outra coisa externa é materializar um conceito intelectual (Cf. *KrV*, A, 349).

A *aparência transcendental* é a miragem causada pela extensão dos conceitos puros do entendimento ao ilimitado. Para Kant, o uso dos conceitos puros do entendimento pode ser dividido em dois grupos, a saber, os *imanentes* e os *transcendentes*. Estes transpõem as fronteiras da experiência possível, enquanto aqueles ficam restritos aos limites da experiência possível. Kant distinguiu os conceitos *transcendentes* dos conceitos *transcendentais*. O

44 Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, so fern er gedacht wird.

primeiro, como já acima dito, se dirige para aquilo que está além da experiência; já o segundo faz referência a princípios subjetivos que são tomados como objetivos.

Diferente da *aparência lógica*, a *aparência transcendental* não pode ser desfeita, pois ela faz parte do próprio funcionamento da faculdade de julgar. O exemplo duma *aparência transcendental* é: *o mundo tem de ter um começo no tempo*. Neste juízo, há uma ilusão inevitável, ou seja, a necessidade de considerar um princípio subjetivo como objetivamente válido, e para pensar o começo do mundo no tempo, é necessário pensar uma causa subjetiva. Em linhas gerais, a solução para a ilusão causada pela *aparência transcendental* é considerar os princípios subjetivos como a condição da totalidade das condições, ou seja, o incondicionado na síntese das condições. Mas com a seguinte advertência: considerar um incondicionado como síntese para as condições não é asseverar a existência do incondicionado, mas apenas evitar a petição de princípio ao infinito da razão.

Na *KrV*, o juízo da fé é classificado como um tipo de aparência, pois se fundamenta em princípios subjetivos que podem ser considerados objetivamente válidos. Referente à fé, Kant argumenta:

em caso algum, a não ser do ponto de vista prático, pode a crença teoricamente insuficiente ser chamada fé. Ora, este ponto de vista prático é ou a *habilidade* ou a *moralidade*. A primeira se refere a fins arbitrários e contingentes, a segunda, a fins absolutamente necessários (*KrV*, A, 823 / B, 851)⁴⁵.

Os juízos da fé para a filosofia especulativa não têm valor nenhum, logo, não podemos compará-los com os juízos oriundos da *aparência transcendental*. A aparência transcendental é o fundamento da possibilidade do pensar, enquanto a aparência dos juízos de fé é o mero mecanismo para justificar uma crença, que em particular refere-se apenas àquele caso específico. A fim de evitar o fanatismo religioso, Kant afirma que o juízo da fé só tem validade no domínio da filosofia prática. Na *KrV*, há três tipos de juízos: da fé de habilidade, da fé moral e da fé doutrinal.

3.2 O juízo da fé de habilidade (*geschicklichkeit* *Glauben*): uma hipótese dedutiva

O primeiro tipo de juízo de fé do ponto de vista prático da habilidade refere-se a fins arbitrários. Para exemplificar os juízos da fé de habilidades, Kant escreve:

Um médico deve fazer alguma coisa por um doente em perigo, mas não conhece a doença. Examina os fenômenos e julga, por não saber melhor, que é uma tísica. A

45 Es kann aber überall bloß in *praktischer Beziehung* das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Diese praktische Absicht ist nun entweder die der *Geschicklichkeit*, oder der *Sittlichkeit*, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken.

sua fé, mesmo seguindo o seu próprio juízo, é simplesmente contingente; um outro poderia talvez encontrar melhor. Uma fé contingente deste gênero, mas que serve de fundamento ao emprego real dos meios para certas ações é denominado por mim fé pragmática (*KrVA*, 824 / B, 852)⁴⁶.

Kant também chama os *juízos da fé de habilidade* de *juízos de fé pragmática* (*pragmatischen Glauben*). Por exemplo, o médico, ao tratar uma doença desconhecida, procura solucionar o problema por intermédio de hipóteses. Todo juízo hipotético é fundamentado numa causa subjetiva e sua validade lógica está na relação de consequência entre a condição (a hipótese) que sempre é subjetiva e o resultado (o condicional) que é o efeito objetivado pelo presente juízo (proposições antecedente e consequente).

O médico opera um juízo hipotético dedutivo, que se baseia em leis, princípios e efeitos anteriormente conhecidos, que neste caso específico são os sintomas da doença. Como exemplo, Alexander Fleming⁴⁷, bacteriologista do St. Mary's Hospital de Londres, fazia investigações sobre substâncias capazes de matar ou impedir o crescimento de bactérias nas feridas infectadas. Num acidente ou não (não vamos discutir o mérito da questão), ele identificou um fungo pertencente ao gênero *Pinicilium*. Deste fungo, Fleming criou o antibiótico chamado de penicilina, que é utilizado para tratar infecções bacteriológicas em ferimentos. Fleming tinha a crença subjetiva de que poderia impedir a proliferação de bactérias em feridas. Por intermédio de diversas hipóteses, algumas das quais falseadas, ele chegou ao antibiótico que solucionava o problema.

O *juízo de habilidade* opera com uma suposição provisória de uma crença à espera de uma confirmação. Ao acontecer a confirmação da suposição problematizada pelo juízo da habilidade, a crença torna-se uma *convicção* (*Überzeugung*), porque há dados objetivos que confirmam a suposição (o princípio subjetivo do juízo).

3.3 Juízo da fé doutrinal (*doktrinalen Glauben*): uma hipótese teórica

O segundo tipo de juízo da fé é o doutrinal. O objeto de investigação da fé doutrinal é a hipótese transcendental da existência de Deus. Segundo Kant, “em sentido estrito, esta fé (*doktrinalen Glauben*) não é, porém, prática, mas deve ser chamada de fé doutrinal, que a

46 Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas tun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen, und urteilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben.

47 Alexander Fleming foi o cientista que descobriu a penicilina. A descoberta aconteceu em 1928, enquanto o pesquisador trabalhava num hospital de Londres, na Inglaterra, em busca de uma substância que pudesse ser usada no combate a infecções bacterianas (causadas por bactérias).

teologia da natureza (*Physikotheologie*) deve necessariamente produzir por toda a parte” (*KrV*, A, 827 / B 855).⁴⁸ A doutrina da existência de Deus pertencente à fé doutrinal está fundada em princípios subjetivos, que não podem ser considerados objetivos. A vantagem da fé doutrinal é a possibilidade de admitir uma possível unidade final para a natureza, como um fim escrito pelo seu criador sábio. O estatuto da hipótese da fé doutrinal pode ser classificado como teórico, que basicamente pretende agrupar a totalidade dos fenômenos sobre a regência de uma causa comum. A causa comum é a pressuposição de um Deus como a inteligência suprema e criadora que, por sua vez, é Criador do mundo.

A desvantagem da fé doutrinal é que ela apresenta uma ambiguidade, apesar de Kant afirmar que podemos ajuizar a natureza segundo fins, sem a pressuposição de Deus. A ideia da existência de Deus é uma ideia subjetiva que possibilita pensar um início no tempo e um lugar no espaço para o surgimento do mundo sem necessariamente ter que pensar numa causa temporal e espacial para a sua criação. Diferente dos juízos de fé pragmáticos, os juízos da fé doutrinal não podem ser comprovados por dados objetivos, apenas por uma necessidade lógica. A hipótese teórica somente pode gerar a *persuasão* (*Überredung*) e nunca a *convicção* (*Überzeugung*), por não poder ser ligada a dados objetivos, mas apenas subjetivos. A validade da fé doutrinal é lógica e, por isso, apenas uma hipótese teórica.

3.4 Juízo da fé moral (*moralischen Glauben*): uma hipótese moral

O terceiro tipo de juízo de fé é a moral, também articulado na forma de um juízo hipotético. Na fé moral, diferente da fé doutrinal ou da fé pragmática, o fim objetivado é considerado necessariamente válido. O fim visado pela fé moral é absolutamente necessário devido à necessidade do ser racional finito obedecer, em todos os pontos, à lei moral (Cf. *KrV*, A, 828 / B, 856). Assim, o meio e o fim objetivado na fé moral é a lei moral. Porém, o juízo de fé determina a vontade moralmente mediada pelas imagens religiosas. Deste modo, também podemos afirmar que na *KrV* os juízos da fé moral (*moralischen Glauben*) são considerados preceitos morais. “O preceito moral é ao mesmo tempo a minha máxima como a razão ordena, assim acreditarei infalivelmente na existência de Deus e numa vida futura e estou seguro de que nada pode tornar a fé vacilante” (*KrV*, A, 826 / B, 856)⁴⁹. Na *FMC*, a máxima é definida como o princípio subjetivo do querer. A pressuposição da existência de

48 [...] aber als denn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muß ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die *Theologie* der Natur (*Physikotheologie*) notwendig allerwärts bewirken muß.

49 Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne [...].

Deus e da imortalidade da alma, na perspectiva kantiana, possibilita pensar a unidade final da ação moral. Contudo, Kant adverte na *KrV*:

ninguém se poderá gabar de saber que há um Deus e uma vida futura, pois se o soubesse seria precisamente o homem que desde há muito tempo procuro. Todo o saber (quando diz respeito a um objeto simples da razão) pode comunicar-se e, portanto, pelos seus ensinamentos, poderia também esperar ver a minha ciência maravilhosamente ampliada. Mas não, a *convicção* não é certeza lógica (*logische Gewißheit*), é certeza moral (*moralische Gewißheit*) e, como repousa sobre princípios subjetivos (sentimento moral), não devo dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc., mas estou moralmente certo, etc. (*KrV*, A, 829 / B, 857)⁵⁰.

De acordo com Kant, o juízo da fé não gera certeza lógica (*logische Gewißheit*) nem possui valor para a filosofia especulativa; ele apenas gera certeza moral (*moralische Gewißheit*). Para a certeza moral ser válida, é necessário um princípio objetivo, que neste caso é a lei moral. Kant assevera que o juízo da fé se fundamenta no sentimento moral (*der moralischen Gesinnung*) e, por isso, gera uma convicção da ordem moral. Kant, na *KrV*, chama o sentimento moral de princípio subjetivo, contudo em tal obra não é encontrada uma definição de sentimento moral. Encontramos uma possível definição de sentimento moral, antes da publicação da primeira edição da *KrV*, na *ÜGTP* como o fundamento primeiro e interno do poder de desejar e, porventura, o princípio material indemonstrável da moral (Cf. *ÜGTP*, AA, II, 300 / II, 301).

Continuando no texto pré-crítico, *ÜGTP*, a ideia da existência de Deus também é um princípio material indemonstrável da obrigação moral. Na *KrV*, a certeza moral está fundamentada no sentimento moral e a justificativa kantiana é:

a única dificuldade que se apresenta aqui é que esta fé racional se funda no pressuposto de sentimentos morais. Se o pusermos de lado e admitirmos alguém que seja completamente indiferente às leis morais, a questão levantada pela razão torna-se simplesmente um problema para a especulação e pode, sem dúvida, apoiar-se em fortes razões às quais deva render-se a dúvida mais obstinada (*KrV* A830 B858)⁵¹.

50 Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er *wisse*, daß ein Gott und daß ein künftig Leben sei; denn, wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der bloßen Vernunft betrifft) kann man mitteilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maße ausgedehnt zu sehen. Nein, die Überzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern, *ich bin* moralisch gewiß etc.

51 Das einzige Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab, und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Spekulation, und kann als denn zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte, unterstützt werden.

Isso significa que não há nenhum homem isento de interesses morais, pois, na perspectiva kantiana, há um interesse natural indemonstrável pela moralidade na natureza humana. Para determinar o significado da ideia de Deus, é necessária a sua vinculação ao sentimento moral, pois a ideia da existência de Deus é derivada analiticamente da ideia da lei moral. Em tal caso, é necessário postular o sentimento moral como ponto de partida das máximas morais ou apresentá-lo como hipótese da moralidade do mesmo modo que a ideia de Deus e da imortalidade da alma. De acordo com o raciocínio kantiano, na *KrV*, o ser racional finito apenas pode afirmar: (a) *estou moralmente certo de que há um Deus*, mas não pode dizer (b) *é moralmente certo que há um Deus*. Ambas as proposições são fundamentadas em princípios subjetivos; a diferença entre a proposição “a” e a proposição “b” é que nesta a convicção está fundamentada na certeza moral, enquanto naquela está fundamentada apenas na certeza lógica. A certeza lógica da existência de Deus não é suficiente para determinar a vontade do ser racional finito, porque o princípio determinante é subjetivo e o único princípio objetivo que determina a vontade é a lei moral.

Para demonstrar a validade da certeza moral da existência de Deus na *KrV*, é preciso evidenciar qual é o significado da proposição: *estou certo moralmente de que há um Deus (es ist moralisch gewiß, daß ein Gott)*. Para determinar o significado da presente proposição, proponho transformá-la no seguinte juízo hipotético: *Se existe um sentimento moral, então estou certo moralmente de que há um Deus*. O sentimento moral funda o pressuposto da existência de Deus; assim, Deus não é representado na sua forma ontológica, mas como um ser moral. Na *KrV*, a fé em Deus ou a crença na existência da imortalidade da alma estão interligadas ao sentimento moral, ou seja, tanto o sentimento moral quanto a ideia da existência moral de Deus geram um conteúdo para a forma da lei. A lei ordena formalmente a adoção de máxima de virtude como fundamento determinante da vontade, a fé gera um tipo de conteúdo material para as máximas morais. Defendo a tese de que a representação da existência moral de Deus é como o ser racional finito o imagina como ser moral.

Kant afirma na *KrV* que os juízos da crença são juízos hipotéticos. O presente capítulo defende a tese de que, na primeira *Crítica*, a ideia da existência de Deus é uma hipótese moral, porque o sentimento serve como condição para a sua existência. Logo, na *KrV* os juízos da fé são juízos hipotéticos, que apenas servem de preceitos morais subjetivos e que necessitam de uma validade objetiva. A validade objetiva do juízo da fé é a *lei moral*, mas o fundamento do juízo é subjetivo é a *certeza moral da existência de Deus*.

Portanto, a certeza moral da existência de Deus é a sua representação vinculada ao sentimento moral. Dito de outro modo, não é a determinação da natureza divina (os seus

predicados ontológicos) como na fé doutrinal, mas o que Deus significa para o ser racional finito como ser moral que ordena a realização da lei. A ideia da existência de Deus é uma hipótese, pois é necessário pressupor a sua existência, da mesma maneira que é indispensável conjecturar a existência do sentimento moral. Mas o seu significado é determinado na relação da vontade do ser racional e a lei moral. Qualquer representação contrária da existência de Deus à lei moral é uma contradição interna na definição do significado do conceito.

3.5 Os juízos da fé na *KpV*

Na introdução da *KpV*, Kant afirma:

Ora, aqui se encontra, em comparação com a razão especulativa, um fundamento meramente subjetivo do assentimento, que, todavia, é objetivamente válido para uma razão igualmente pura, mas prática, como o que e mediante o conceito de liberdade é proporcionado realidade objetiva às ideias de Deus e de imortalidade da alma <é proporcionada> a faculdade, antes, a necessidade subjetiva (carência da razão pura) de admiti-las, sem que com isso, todavia, a razão seja ampliada no conhecimento teórico, mas que apenas a possibilidade, que antes não passava de problema e aqui se torna asserção, seja dada, e assim o uso prático da razão é conectado com os elementos do uso teórico. E esta carência não é, por assim dizer, uma necessidade hipotética de um objetivo qualquer da especulação – de que se tenha de admitir algo dado se queira elevar-se à completude do uso da razão na especulação – mas é uma necessidade legal de admitir algo, sem a qual não pode ocorrer o que se deve pôr incessantemente como objetivo de sua conduta (*KpV*, AA, 05, 7)⁵².

Kant argumenta que a ideia da existência de Deus para a razão especulativa é meramente um princípio subjetivo e para a razão prática é objetivamente válido. Deste modo, a existência de Deus, que para a razão teórica era uma hipótese moral, passa a ser um postulado na razão prática. Na razão teórica, a ideia da existência de Deus é fundamentada numa hipótese moral; na razão prática, particularmente na *KpV*, é fundamentada num postulado. Qual é a diferença entre a hipótese e o postulado? O postulado é uma proposição não absolutamente evidente nem indemonstrável, mas é uma verdade legítima. A transformação de hipótese em postulado conduz à presente indagação: qual é o estatuto do postulado da existência de Deus e a estrutura do juízo da fé na *KpV*? Para compreender a estrutura lógica dos juízos da fé, na segunda *Crítica*, é necessário caracterizar a função do

52 Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft, bloß subjektiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben so reinen, aber praktischen Vernunft objektiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnis erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfnis ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Spekulation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Spekulation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Tuns und Lassens unnachlässig setzen soll.

postulado da existência de Deus como a possibilidade da condição de um objeto de uma vontade moralmente boa determinada *a priori*.

3.6 A estrutura do juízo da fé na *KpV*

Para descrever o problema da fé na *KpV*, Kant escreve: “deveria quase parecer que esta fé racional (*Vernunftglaube*), ela mesma anunciada aqui como mandamento, a saber, de admitir o sumo bem como possível” (*KpV*, AA, 05, 260)⁵³. A presente passagem apresenta o seguinte problema: que tipo de mandamento a fé racional anuncia? Vimos que, na *KrV*, o juízo da fé é fundamentado em princípios subjetivos e sua validade é dada pelo sentimento moral. Proponho interpretar o juízo da fé na primeira *Crítica* por intermédio do juízo condicional: *Se existe um sentimento moral, então estou certo moralmente de que há um Deus*. Na segunda *Crítica*, a fé racional (*Vernunftglaube*) que é sinônimo de fé moral (*moralischen Glauben*) anuncia um mandamento que é a admissão do *sumo bem* (*höchste Gut*). A exemplo da *KrV*, proponho formular o juízo da fé, na *KpV*, na forma de um silogismo condicional: *se há um Deus, por conseguinte, há um sumo bem no mundo*. A formulação do juízo da fé na forma de um juízo condicional na primeira *Crítica* é o sustentáculo para evidenciar a ligação da ideia da existência de Deus e o *sumo bem*.

Na *KpV*, o juízo da fé anuncia um mandamento, que é a promoção e a admissão do sumo bem como algo realizável pelos seres racionais finitos. Mas, “ao mesmo tempo enquanto meio de promoção daquilo que é objetivamente (praticamente) necessário, o fundamento de uma máxima do assentimento de ponto de vista moral, isto é, uma fé racional prática pura” (*KpV*, AA, 05, 263)⁵⁴. Deste modo, a pergunta que tipo de mandamento a fé racional anuncia, transmuta na respectiva questão: qual é a importância da doutrina do sumo bem na determinação da vontade do ser racional finito?

3.7 A doutrina do sumo bem: o mandamento da fé

Para Beck (Cf. 1960, p. 245), a doutrina do sumo bem objetiva solucionar o problema da dialética da razão prática. Ainda de acordo com Beck, a doutrina do sumo bem não faz referência à determinação da vontade do ser racional finito, mas é um problema da razão na

53 Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als *Gebot* angekündigt werde, nämlich das höchste Gut für möglich anzunehmen.

54 so ist das Prinzip, was unser Urteil hierin bestimmt, zwar *subjektiv*, als Bedürfnis, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was *objektiv* (praktisch) notwendig ist, der Grund einer *Maxime* des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d.i. ein *reiner praktischer Vernunftglaube*.

sistematização das soluções de suas inquiuições. Podemos inferir da argumentação de Beck (Cf. 1960, p. 245) que a problemática da doutrina do sumo bem está vinculada à questão da arquitetônica da razão e não ligado diretamente à determinação da vontade do ser racional finito. Allison (Cf. 1990, p. 174) defende a tese de que a doutrina do sumo bem é essencial para a filosofia prática, devido à introdução do postulado da imortalidade da alma e do postulado da existência de Deus. Allison argumenta: “o problema da conexão do postulado da imortalidade, que, juntamente com o da existência de Deus (e liberdade), é postulado como uma condição necessária para a realização do sumo bem⁵⁵.” Isso significa que a doutrina do sumo bem possibilita ao ser racional finito pensar na sua vontade determinada independente dos objetos sensíveis. Assim, a virtude torna-se causa da felicidade, considerando a seguinte advertência: somente a lei moral determina incondicionalmente a vontade do ser racional finito.

Diferente de Beck (Cf. 1960, p. 245) e Allison (Cf. 1990, p. 174), Henrich (Cf. 2003, p. 28) afirma:

creio que Kant foi realmente imprudente quando, sem hesitação, ele identificou a ordem moral do sumo bem e o Reino de Deus. Mas isso não implica que a noção de uma ordem moral pode ser dispensada ou que é desprovido de conteúdo. Além disso, ao contrário de Kant, é preciso distinguir entre vários tipos de conduta moral e estágios no âmbito do desenvolvimento da consciência moral do homem. Isso acrescenta outra dimensão ao conceito da imagem moral do mundo⁵⁶.

De acordo com o Henrich, Kant foi imprudente ao relacionar o sumo bem ao Reino de Deus, por não distinguir entre os vários tipos de conduta moral. Henrich (Cf. 2003, p. 28) sugere que a determinação da vontade do ser racional finito pode ser determinada pelo sumo bem no âmbito da estética, do direito e da religião. Assim, o sumo bem pode ser identificado com outros objetos da razão prática e, não necessariamente, com o Reino de Deus. Dito de outro modo, Deus pode ordenar ao ser racional finito realizar o sumo bem, mas não é o único objeto da razão prática que ordena tal mandamento.

Tanto para Henrich (Cf. 1993, p. 28) quanto para Allison (Cf. 1990, p. 174), a doutrina do sumo bem objetiva solucionar o problema de como o homem pode se tornar digno da felicidade, ou seja, demonstrar que a virtude pode ser a causa da felicidade. Diferente de

55 [...] the problem in connection with the account of immortality, which, together with the existence of God (and freedom), is postulated as a necessary condition of the realization of the Highest Good (ALLISON, H. 1990. p.172).

56 I believe that Kant was indeed ill-advised when, without hesitation, he identified the moral order of the highest good and the realm of Grace. But that by no means implies that the notion of a moral order can be dispensed with or that it is devoid of content. In addition, unlike Kant, we must distinguish between various kinds of moral conduct and stages within the development of the moral awareness of man. This adds yet another dimension to the notion of the moral image of the world (HENRICH, D. 1993. p.28).

Allison (Cf. 1990, p.174), Henrich (Cf. 1993, p. 28) argumenta que outras ideias da razão podem ocupar o lugar da ideia da existência de Deus como a condição para a existência do sumo bem. Defendendo uma posição mais radical, Beck (Cf. 1960 p.245) argumenta que o sumo bem é um problema da dialética da razão prática e não algo essencial para a moral kantiana, isto é, um objeto para se pensar uma vontade determinada segundo fins.

A interpretação de Henrich (Cf. 1993, p. 28) pode ser alinhada com a de Ostaric (Cf. 2009, p. 669). Ela assevera, tendo como base a *KU*: “a moral traz promessas subjetivas de que vão persistir na atitude moral, se o ideal do sumo bem é livremente aprovado pela [ela] razão⁵⁷.” Ostaric relaciona a doutrina do sumo bem com a felicidade moral (*moral happiness*), presente na *RGV*, e a *imagem moral do mundo* (*moral image of the World*), presente na *KU*. Diferentemente dos outros comentadores, Ostaric (Cf. 2009 p. 669) dá ênfase para a importância do postulado da imortalidade da alma, como a possibilidade para pensar a felicidade moral. E o postulado da existência de Deus é a condição para pensar a felicidade como efeito da moralidade. Todavia, Ostaric (Cf. 2009, p. 665) argumenta que outros objetos podem ser a condição para a existência do sumo bem, fazendo, assim, a mediação entre a vontade do agente moral e a lei moral.

Para efetivar a construção da imagem moral do mundo, Ostaric (Cf. 2009 p. 669) é afirmativo ao recordar que a “[...] obra de um gênio como um símbolo da moralidade ajuda a manter a disposição moral da fé, servindo, assim como uma fonte de motivação moral⁵⁸.” Neste sentido, a leitura de Ostaric (Cf. 2009 p. 669) vai de encontro à leitura de Henrich (Cf. 1993 p. 28), no que se refere à doutrina do sumo bem que objetiva fazer a conexão da vontade do ser racional finito como agente moral *noumênico* quanto agente moral *fenomênico*. Deste modo, a existência de Deus é dispensável como a condição do conseqüente, que é o sumo bem na *KpV* e na *RGV*, sendo substituída pela figura do gênio que está presente na *KU*. Concordo com ambos os comentadores, mas com a seguinte advertência: a doutrina do sumo bem possibilita ao ser racional finito pensar a sua vontade determinada imediata pela lei moral⁵⁹. Dentro do âmbito da filosofia, a ideia da existência de Deus não pode ser substituída

57 “The moral subject gains assurance that she will persist in her moral disposition if the ideal of the highest good is “freely approved by [He] reason (OSTARIC, L. 2009. p.669).”

58 “[...] work of genius as a symbol of morality helps one maintain Glaube and one’s moral disposition, serving, thus, as a source of moral motivation (Cf. 2009. p.669).”

59 A doutrina do sumo bem objetiva solucionar a antinomia da razão prática, a saber, *ou o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade* (Cf. *KpV* AA 05 202). Na perspectiva kantiana, a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade e a proposição contrária é falsa. Tanto a virtude quanto a felicidade são dois fins mediatos para a determinação imediata da vontade pela lei moral. Por um lado, a virtude se apresenta como um fim do mundo *noumênico*, que reivindica a necessidade de máximas de virtude. Por outro lado, a felicidade se apresenta como apetite de uma vontade que está presente no mundo fenomênico. A antinomia objetiva demonstrar a relação entre

por outra, por exemplo, pela imagem moral produzida pelo gênio, como defende Ostaric (Cf. 2009. p.669). Ela não pode ser substituída devido a sua existência ser o problema central da filosofia da religião.

Há um desacordo entre os comentadores no papel *sine qua non* da ideia da existência de Deus como a condição necessária para a admissão do sumo bem. Por exemplo, Allison (Cf. 1990, p. 174), Henrich (Cf. 1993, p. 28) e Ostaric (Cf. 2009, p. 669) argumentam que a ideia da existência de Deus não é condição necessária para o sumo bem. Como exemplo, Ostaric (Cf. 2010, p. 31-33) defende o ponto de vista de que a obra do gênio serve como uma exposição sensível do sumo bem. O trabalho do gênio é construir uma imagem moral do mundo que o torna hospitaleiro para os fins morais. A beleza suscita pela obra de arte pode simbolizar o sumo bem na estética, mas não pode simbolizar na religião. O trabalho de Ostaric (Cf. 2009 p. 669 e 2010 p. 33) não faz a distinção entre a ideia de simbolizar e a ideia de tornar efetivo. Por um lado, simbolizar significa que analogamente a beleza pode simbolizar o sumo bem. Por outro lado, na *RGV*, a ideia da existência de Deus efetiva a ideia de sumo bem.

Perez (Cf. 2007, p. 95) defende a ideia que na *RGV* há uma efetividade prática do sumo bem e da ideia da existência de Deus. Ele apenas aponta para a possibilidade ao relacionar o sumo bem com a ideia de Reino de Deus. Defendo a tese de que a efetividade prática é a representação moral da ideia da existência de Deus como ser moral. Assim, não está em questão definir a natureza divina, mas o que a natureza divina significa como ser moral para o ser racional finito. A efetividade prática significa que podemos ter um tipo de conhecimento prático do postulado da ideia de Deus e do sumo bem. Na esfera da filosofia da religião, a ideia da existência de Deus ordena a realização do sumo bem e não representa o sumo bem, como acontece na estética kantiana. Nos juízos da religião, a existência do sumo bem é derivada analiticamente da ideia da existência de Deus, enquanto na estética a beleza da obra de arte e da natureza simboliza a ideia de sumo bem. Há uma distinção entre os juízos da religião e os juízos estéticos. Nesses, a beleza simboliza o sumo bem, ao passo que naqueles a ideia da existência de Deus afirma existência do *sumo bem* como algo realizável pelo ser racional finito.

Concluindo, a doutrina do sumo bem é um objeto necessário para se pensar a vontade determinada imediatamente pela lei moral. Não é simplesmente um problema da arquitetura da razão prática, como defende Beck (Cf. 1960, p. 245), porque sem a admissão do sumo bem

não podemos pensar numa vontade finita determinada imediatamente pela lei moral. Deste modo, contrariando a tese de Allison (Cf. 1990, p. 174), Henrich (Cf. 1993, p. 28) e Ostaric (Cf. 2009, p. 669) que defendem que a ideia da existência de Deus não é a condição para admissão do sumo bem, ratifico que no domínio da filosofia da religião a ideia da existência de Deus é a condição necessária para a admissão do sumo bem. Destarte, o sumo bem é um objeto necessário da razão prática para pensarmos uma vontade determinada imediatamente pela lei moral.

3.8 A ideia da existência de Deus e o juízo da fé na *RGV*

Na matemática, os postulados são princípios que auxiliam na dedução matemática. Como já afirmado acima, o postulado é uma verdade indemonstrável, isto é, o princípio é a condição de toda demonstração. O postulado da existência de Deus efetiva a ideia da existência de um sumo bem realizável pelo homem. Para classificar a validade do mandamento da fé, na segunda *Crítica*, argumenta-se que o juízo hipotético: “*se há um Deus, por conseguinte, há um sumo bem no mundo*” é o mandamento da fé. Diferente da *KrV*, Deus não é tomado como hipótese moral na *KpV*, mas como um objeto que possibilita ao ser racional finito pensar na sua vontade determinada imediatamente pela lei moral.

A relação entre duas proposições num juízo condicional é caracterizada pela relação da consequência necessária entre as proposições. Assim, a verdade ou a falsidade de cada sentença não é determinada isoladamente. Essa relação entre as proposições podem ser exemplificadas na tabela de verdade.

P	Q	p	q
V	V	V	V
V	F	F	F
F	V	V	V
F	F	V	V

Na relação entre proposições condicionais, a fórmula do juízo é incorreta quando a proposição antecedente é verdadeira e a consequente é falsa. Se a condição for falsa e o condicionado for verdadeiro, então o valor lógico na relação entre proposições condicionais é correto. Além disso, quando o antecedente e o consequente são verdadeiros ou falsos, o valor lógico do juízo condicional é correto. No *Log*, Kant argumenta:

nos juízos categóricos não há nada problemático, tudo é assertivo. Nos hipotéticos, inversamente, só a **consequência** (die Consequenz) é assertivo. Nestes últimos, posso ligar dois juízos falsos um ao outro, pois aqui só a correção da ligação importa

– **forma da consequência**, sobre a qual repousa a verdade lógica desses juízos (*LOG*, AA, 09, 105)⁶⁰. (Grifos nossos)

No juízo hipotético, o valor lógico está determinado pela relação de consequência entre as proposições e, o único caso de falsidade do juízo é quando o antecedente é verdadeiro e o conseqüente falso. No juízo condicional, o conseqüente deve ser enunciado de forma assertiva. Para determinar a falsidade e a verdade de cada proposição do juízo condicional é necessário analisar o significado de cada uma. O significado da ideia de Deus é determinado pela seguinte interrogação: *como o ser racional finito representa a ideia da existência de Deus como ser moral?* O ser racional finito representa Deus como o legislador moral, e qualquer representação contrária à ideia da lei moral é considerada como falsa. Para decidir sobre a verdade ou falsidade da ideia da existência de Deus, devemos nos perguntar: aquilo o qual nós chamamos de Deus é representado como o legislador moral? Se a resposta for sim, a ideia da existência de Deus como ser moral é verdadeira. Mas, se a resposta for não, há uma confusão interna na formulação do juízo, ou seja, há uma autocontradição na definição do significado do termo.

De acordo com Kant, na *RGV*, é comum que o ser racional finito crie uma imagem subjetiva de Deus, mas representar a imagem subjetiva como objetiva pode ser uma confusão entre o princípio interno e o externo na formulação do juízo. A representação da ideia da existência de Deus somente é possível por intermédio da lei moral, que o representa como legislador moral. Se a representação da ideia da existência de Deus é efetivada como legislador moral, então o seu mandamento é a realização do sumo bem, que significa a adoção da moralidade como causa da felicidade. Para decidir sobre a verdade das proposições constituintes do juízo condicional, deve-se relacioná-las com a lei moral. Se a representação de Deus ou do sumo bem for contrária à lei moral, então as proposições são tidas como falsas. A validade do juízo condicional é determinada pela consequência entre as proposições constituintes do juízo e, neste caso, o conseqüente ordena a realização da maior perfeição moral pelo ser racional finito.

Ainda de acordo com Kant, o sumo bem é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral (Cf. *KpV*, AA, 05, 220). Em tal vontade, a conformidade plena das disposições da lei moral equivale à condição suprema do sumo bem, isto é, o sumo bem tem que ser possível enquanto objeto de uma vontade determinada pela lei moral. A fé prática

⁶⁰ In kategorischen Urteilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch; in hypothetischen hingegen ist nur die Konsequenz assertorisch. In den letztern kann ich daher zwei falsche Urteile mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung — die Form der Konsequenz an; worauf die logische Wahrheit dieser Urteile beruht.

exprime em forma de mandamento a realização do sumo bem no mundo realizável pelo homem, pois há um Deus que ordena a sua realização. No *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, Kant define os juízos práticos dizendo: as “proposições que enunciam (*aussagen*) a ação (*Handlung*) como condição de um objeto (*Object*) e pela qual ele se torna possível” (Cf. *LOG*, AA, 09, 110)”. Quando a fé prática ordena a realização do sumo bem no mundo, sob a condição da existência de Deus, ela está enunciando um juízo prático que determina uma ação sob a condição de um objeto, que torna possível um efeito no mundo fenomênico. O sumo bem é o condicionado e o postulado da existência de Deus é a condição para se pensar o condicionado. Sem a condição não podemos enunciar uma ação possível como condição de um objeto que torna possível a ação. O postulado da existência de Deus deve ser admitido para podemos admitirmos a existência do sumo bem. Portanto, o juízo da fé na *KpV* e na *RGV* é: *se há um Deus, por conseguinte, há um sumo bem.*

3.9 Os juízos da fé na *RGV*

Segundo Kant, na *RGV*, é necessário que todos os homens criem para si uma imagem subjetiva de Deus e, por meio de tal, afirmem a sua profissão de fé. No entanto, quando a representação subjetiva é representada como um objeto fenomênico, ela se torna uma ilusão religiosa. A ilusão religiosa é o

[...] engano que consiste em ter a simples representação de uma coisa por equivalente à própria coisa. [...] A própria demência (*Wahnsinn*) tem este nome porque costuma tomar uma simples representação (da imaginação) pela presença da própria coisa, e também apreciá-la. (*RGV*, AA, 06, 203)⁶¹.

A ilusão tem um papel crucial na demência (*Wahnsinn*), e considera uma simples representação da imaginação como a presença do próprio objeto, isto é, estabelece uma confusão entre os conceitos puros e as sensações. Kant caracteriza a demência (*Wahnsinn*) como uma simples representação da imaginação, ou seja, a imaginação, na falta do objeto, representa-o como se ele estivesse presente na sensação. Kant afirma que a faculdade da imaginação reprodutiva é a faculdade responsável por trazer ao espírito intuições já experimentadas pela sensibilidade. Já a capacidade fantasiosa da imaginação é a ficção de fazer livre associação entre as imagens da faculdade da imaginação reprodutiva, transformando uma intuição fantasiosa em um tipo de conhecimento empírico.

Na perspectiva de Kant, não é ruim que o homem forje para si uma imagem subjetiva

61 Wahn ist die Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten.[...] Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine bloße Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen, und eben so zu würdigen gewohnt ist.

de Deus, por meio de conceitos morais, mas ele não poderá representá-la como um objeto fenomênico. O homem deve pensar na existência de Deus como ser moral relacionando-o com a sua vontade e o mundo. Na *RGV*, há dois modos de representar a imagem subjetiva de Deus: por meio de um antropomorfismo dogmático (*dogmatischen Anthropomorphismus*) ou por meio de um antropomorfismo simbólico (*symbolischen Anthropomorphism*). Sobre o antropomorfismo *dogmático* e *simbólico*, Kant escreve:

Com efeito, não atribuímos então ao ser supremo nenhuma das propriedades pelas quais pensamos objetos da experiência e evitamos assim o antropomorfismo *dogmático*; atribuímos, contudo, estas propriedades à sua relação com o mundo e permitimos um antropomorfismo *simbólico* que, na realidade, apenas concerne à linguagem e não ao próprio objeto (*Prol*, AA, 04 / A, 176)⁶².

Kant, no *Prol*, define o antropomorfismo simbólico como o “conhecimento por analogia, que não significa como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre as duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes” (*Prol*, AA, 04, 176)⁶³. Em outras palavras, o antropomorfismo simbólico considera duas coisas totalmente dessemelhantes, por exemplo, a vontade do ser racional finito e Deus, relacionadas em perfeita harmonia. A relação analógica que o ser racional finito faz de Deus e a sua vontade deve ser mediada pela lei moral. Logo, a representação de Deus se dá na forma de um ser moral, que age sobre a vontade do ser racional finito. Se a ideia da existência de Deus for reproduzida pela sensibilidade, então, ela perde o estatuto de juízo da fé e passa a ser um juízo determinante. No juízo determinante, o conceito subsumido se assenta sobre intuições sensíveis, estabelecendo uma realidade para um conceito dada uma lei do entendimento. Os juízos da fé, diferente dos juízos determinantes, têm que subsumir sob um princípio interno que não tem validade objetiva, constituindo assim, um princípio para a reflexão sobre objetos da razão prática. Para localizar o problema do estatuto do juízo da fé, encontramos a seguinte citação na *RGV*:

Tal é o *esquematismo da analogia* (*symbolischen Anthropomorphism*) (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo nem *esquematismo da determinação do objeto* (*dogmatischen Anthropomorphismus*) (para a ampliação do nosso conhecimento) é antropomorfismo, que num propósito moral (na religião) tem as mais prejudiciais consequências.
Quero apenas observar de passagem que, na ascensão do sensível para o

62 Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatischen* Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphism, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

63 Eine solche Erkenntnis ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeinlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.

suprassensível, se pode decerto esquematizar (fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo de sensível), mas de nenhum modo se pode inferir, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível que ele deva atribuir-se igualmente ao suprassensível (e alargar assim o seu conceito); isto, sem dúvida, pela razão inteiramente simples de que iria contra toda a analogia semelhante raciocínio, o qual, em virtude de usarmos necessariamente um esquema para um conceito a fim de no-lo tornar compreensível (documentá-lo mediante um exemplo), quereria tirar a consequência de que ele há de por força corresponder ao próprio objeto, como seu predicado. Não posso dizer: assim como não consigo tornar para mim apreensível a causa de uma planta (ou de toda a criatura orgânica e, em geral, do mundo repleto de finalidade) de nenhum outro modo a não ser segundo a analogia de um artista em relação à sua obra (um relógio), a saber, atribuindo-lhe entendimento, assim também a própria causa (da planta, do mundo em geral) há de ter entendimento, ou seja, atribuir-lhe entendimento não é apenas uma condição da minha apreensibilidade, mas da própria possibilidade de ser causa. Entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação deste esquema à própria coisa não há qualquer analogia, mas um salto enorme (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) (passagem para outro gênero), que conduz diretamente ao antropomorfismo, de que já forneci as provas noutra lugar (*RGV*, AA, 06, 76)⁶⁴.

Na *RGV*, a imagem subjetiva de Deus é forjada por meio do antropomorfismo simbólico e não do dogmático, pois o ser racional finito pensa a existência de Deus em relação à sua vontade e o mundo. Em outras palavras, representar a imagem subjetiva de Deus como algo efetivo no mundo fenomênico, na perspectiva kantiana, é um tipo de fanatismo religioso. O fanatismo religioso é um erro sub-reptício, ou seja, uma confusão entre os conceitos puros e as sensações na formulação do juízo. Entre o *esquematismo da analogia* (*Schematism der Analogie*) e o *esquematismo da determinação do objeto* (*Schematism der Objektbestimmung*) há uma diferença na elaboração dos seus resultados; o primeiro torna *apreensível* (*faßlich*) um conceito suprassensível, enquanto o segundo permite *alargar* um conceito (*Begriff erweitern*) por intermédio de um conceito suprassensível.

Tornar um conceito apreensível (*faßlich*) é conhecer o desconhecido por intermédio do

64 Das ist der *Schematism der Analogie* (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen *Schematism der Objektbestimmung* (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist *Anthropomorphism*, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachteiligsten Folgen ist.

Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, daß man im Aufsteigen vom Sinnlichen nun Übersinnlichen zwar wohl *schematisieren* (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem *faßlich* machen), schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem ersteren zukömmt, daß es auch dem letzteren beigelegt werden müsse, *schließen* (und so seinen Begriff *erweitern*) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluß *wider* alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), notwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch notwendig dem Gegenstande selbst, als sein Prädikat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders *faßlich machen* kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verstand beilege: so muß auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand *haben*; d.i. ihr Verstand beizulegen ist nicht bloß eine Bedingung meiner *Faßlichkeit*, sondern der Möglichkeit Ursache zu sein selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*metabasis eis allo genos*), der gerade in den *Anthropomorphism* hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.

conhecido. Isto significa que nós não podemos conhecer a natureza divina, mas apreendemos a natureza divina por intermédio da nossa vontade. A vontade do ser racional finito é determinada pela lei moral. A lei moral manda incondicionalmente sobre a vontade do homem regida por leis da liberdade. Ao relacionarmos a ideia da existência de Deus com a vontade do ser racional finito, estamos também relacionando a ideia do ser supremo com a lei moral. O que conhecemos da ideia da existência de Deus é apreensível (*faßlich*) da tríplice relação: vontade, Deus e lei moral. A lei moral possibilita fazer a relação entre Deus e a vontade e torna apreensível (*faßlich*) a ideia de Deus como ser moral. Portanto, a função do esquematismo da analogia (*Schematism der Analogie*) é tornar um conceito apreensível (*faßlich*), na razão prática, como legislador moral e, na razão teórica, como criador do mundo.

O esquematismo da analogia opera por intermédio do princípio de razão suficiente, que exige que para todo efeito haja uma causa determinável. Como exemplo, Kant argumenta da mesma forma que é necessário pensar o relógio como criado pelo relojoeiro, também é necessário pensar o mundo como criado por Deus. Nesta relação entre causa e efeito, não estamos concluindo que a natureza de Deus é criadora, mas que podemos apreender a sua existência como criador do mundo. No *esquematismo de analogia (Schematism der Analogie)*, Deus existe como possibilidade do fundamento do pensar, pensar uma causa para a existência do mundo. Mas não podemos concluir da existência de Deus a existência do mundo, pois não podemos avançar nesse tipo de conhecimento. Em outras palavras, não podemos alargar um conceito (*Begriff erweitern*) suprassensível, avançando, com isso, no conhecimento teórico, apenas podemos relacioná-lo com objetos sensíveis.

A diferença entre alargar um conceito (*Begriff erweitern*) ou torná-lo apreensível (*faßlich*) é que no esquematismo determinante de um objeto (*Schematism der Objektsbestimmung*) afirmamos o que é a natureza divina. E no esquematismo de analogia (*Schematism der Analogie*) afirmamos o significado da natureza divina como ser moral ou criador do mundo. O primeiro ultrapassa a pedra de toque da razão, ou seja, considera um conceito intelectual como um conceito sensível, assim excedendo o limite do que podemos conhecer. O segundo torna apreensível um conceito suprassensível por intermédio de analogia, cuja função é apenas explicativa e não possibilita alargar o conceito que temos da ideia da razão.

Kant, na *RGV*, afirma já ter dado prova sobre o conhecimento analógico noutra obra. No *Prol*, Kant escreve:

[...] somos forçados a considerar o mundo como se ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, apenas digo, na realidade: assim como um

relógio, um barco, um regimento se refere ao relojoeiro, ao construtor e o coronel, assim também o mundo sensível se refere ao desconhecido que eu, pois, não descobro segundo o que ele é em si mesmo, mas segundo o que ele é para mim, a saber, em consideração ao mundo do qual eu sou parte (*Prol*, AA, 04, 176)⁶⁵.

Ao afirmarmos a existência de Deus por intermédio da vontade do ser racional, não estamos transferindo predicados do mundo sensível para o mundo suprassensível. Ao contrário, estamos pensando na existência de Deus como nós o imaginamos, como ser moral; assim, conhecemos o desconhecido pelo conhecido. A hipótese transcendental e o postulado da existência de Deus possibilitam ao ser racional finito pensar numa causa criadora do mundo e na ideia de um legislador moral, assim, o ser racional finito relaciona a ideia da existência de Deus com o mundo e com a vontade. Agora, afirmar a existência de Deus por intermédio de um juízo determinante é atribuir uma intuição ao conceito puro. Isso significa determinar a sensibilidade como a origem dos conceitos puros. Na *RGV*, a ideia da existência de Deus é construída em analogia com a vontade do ser racional finito e o mundo. Portanto, o juízo da fé na *RGV* é: *há um Deus, por conseguinte, há um bem supremo no mundo*, e este é realizável por uma vontade racional finito.

3.10 A origem dos conceitos puros

Segundo Mayr (Cf. 2008, p. 31), nos séculos XVII-XVIII, havia um embate entre a teoria da pré-formação e a teoria da epigênese, que dominou as discussões sobre a biologia na Alemanha. Kant se posiciona ante o debate defendendo a teoria da epigênese. Para Mayr, o embate entre a teoria da pré-formação e a teoria da epigênese é definido nos respectivos termos: “os pré-formacionistas sustentavam que as partes que compõem um adulto existem numa forma menor desde o começo do desenvolvimento. Os epigenesistas defendiam que as partes do adulto aparecem como produtos do desenvolvimento, mas não estão presentes como parte no começo” (MAYR, 2008, p. 31). Em outros termos, os defensores da teoria da pré-formação afirmam que dentro do primeiro ser de cada espécie já estão contidos todos os seres daquela espécie e, além disso, também afirmam que todas as características que compõem um adulto já estão presentes no embrião, desde seu nascimento. Por outro lado, os defensores da epigênese afirmam que as características biológicas são produtos do próprio desenvolvimento do ser vivo, que não necessariamente estão presente desde o princípio.

65 Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.

Na *KrV*, no final da *Doutrina Transcendental*, mais especificamente na *Lógica Transcendental*, Kant assevera que há “duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com os conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência” (*KrV*, B, 167)⁶⁶. O dilema apresentado objetiva elucidar a sentença de que “não podemos pensar nenhum objeto que não seja por meio de categorias; não podemos conhecer nenhum objeto pensado, a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos” (*KrV*, B, 167)⁶⁷. Para Kant, as categorias do entendimento são as condições necessárias para se pensar o objeto, condição dada *a priori* e que não tem nenhuma influência da experiência. Destarte, toda intuição é sensível e pertence ao domínio do conhecimento empírico na medida em que o objeto é dado. Todavia, “nenhum conhecimento *a priori* nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível” (Cf. *KrV*, B, 166). Referente à última afirmação sobre o conhecimento *a priori*, é necessário ressaltar que as categorias não são limitadas pelas condições da nossa intuição, pelo contrário, são ilimitadas. As categorias só são limitadas pela nossa intuição naquilo que conhecemos de determinado objeto sensível, tornando-se necessária a concordância entre as categorias e as intuições, isto é, dos conceitos com a experiência.

O problema da concordância dos conceitos com a experiência surge no momento de determinar *se é a experiência que concorda com os conceitos* ou *se são os conceitos que possibilitam a experiência*. Referente ao problema, Kant escreveu:

O primeiro caso não se verifica em relação às categorias (nem mesmos em relação à intuição sensível pura), porque as categorias são conceitos *a priori*, portanto, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Resta-nos, por conseguinte, apenas o segundo caso (por assim dizer um *sistema de epigênese* da razão pura), ou seja, que as categorias contêm, do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de toda experiência em geral (*KrV*, B, 167)⁶⁸.

O próprio Kant elimina a primeira opção (*da concordância da experiência com os conceitos*), já que as categorias do entendimento são independentes da experiência. Logo, a solução do problema é: *os conceitos possibilitam a experiência*. Kant exclui a opção de a

⁶⁶ Nun sind zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung Erfahrung mit den Begriffen von ihrem Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich.

⁶⁷ Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen.

⁶⁸ Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe *a priori*, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das zweite übrig (gleichsam ein System der Epigenese der reinen Vernunft): daß nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten.

experiência possibilitar os conceitos devido à incoerência de uma *generatio aequivoca* (geração espontânea). Na perspectiva kantiana, a experiência não pode gerar espontaneamente as categorias, pois elas estariam limitadas totalmente pela experiência, assim, restringindo o pensar aos objetos existentes. Noutras palavras, pensar e conhecer se tornariam conceitos equivalentes. Por isso, na disjunção sobre a concordância entre os conceitos e a experiência está excluída a assertiva: *a experiência possibilita os conceitos*.

Para explicar como é possível os conceitos possibilitarem a experiência, Kant recorre à teoria da epigênese e assevera:

se entre os dois únicos caminhos mencionados alguém quisesse propor uma via intermédia, em que as categorias não fossem nem primeiro princípios *a priori*, *espontaneamente pensados*, do nosso conhecimento, nem também extraídos da experiência, nas disposições subjetivas para pensar, implantadas em nós conjuntamente com a nossa existência, de tal modo dispostas pelo nosso Criador que o seu uso coincidiria, rigorosamente, com as leis da natureza, segundo as quais se vai desenvolvendo a experiência (uma espécie de *sistema da preformação* da razão pura), é fácil refutar esse sistema: o que seria decisivamente contrário a via intermédia em questão (além de eu em semelhante hipótese não se vê onde tenhamos de pôr termo a essa suposição de disposições predeterminadas para juízos futuros), faltaria às categorias a necessidade, que essencialmente pertence ao seu conceito (*KrV*, B, 168)⁶⁹.

Se pensarmos uma via intermédia entre a concordância dos conceitos com a experiência, então é necessário considerar a possibilidade de *disposições predeterminada*, presentes na natureza humana. Essas disposições predeterminadas seriam implantadas em nós por Deus, no início de nossa existência. Logo, não se pode estabelecer a relação entre causa e efeito na relação entre os conceitos e a experiência. Isso quer dizer que não se pode afirmar que *a experiência possibilita os conceitos* ou que *os conceitos possibilitam a experiência*, porque é inviável estabelecer a relação de *necessidade* entre o conceito e a experiência ou vice-versa. Para validar o argumento, Kant recorre ao princípio do terceiro excluído. Na disjunção, é *a experiência que possibilita os conceitos* ou *são os conceitos que possibilitam a experiência*. Tanto a experiência é pensada como causa *necessária* para os conceitos, quanto os conceitos são pensados como causa *necessária* para a experiência. Logo, um dos lados deve ser verdadeiro, porque há uma relação de necessidade. Em linhas gerais, são os conceitos que possibilitam a experiência, uma vez que não são limitados pela experiência na capacidade

⁶⁹ Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder *selbstgedachte* erste Prinzipien *a priori* unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von *Präformationssystem* der reinen Vernunft), so würde (außer dem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: daß in solchem Falle den Kategorien die *Notwendigkeit* mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört.

de *pensar*, mas são limitados pela experiência naquilo que podemos *conhecer* de determinado objeto sensível.

Para demonstrar a invalidade da posição intermediária entre a concordância do conceito com a experiência, pode-se utilizar a *redução ao absurdo*. Em qualquer um dos lados da disjunção, “há só duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com os conceitos dos seus objetos: é a experiência que possibilita esses conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência” (*KrV*, B, 167). *Desse modo*, o efeito está ligado à causa no objeto, ou seja, necessariamente. Se pensarmos a conformidade entre o conceito e a experiência pela via intermediária apenas podemos asseverar que:

sou de tal modo constituído que não posso pensar esta representação de outro modo que não seja ligada desta maneira; eis o que o cético mais deseja, porque assim todo o nosso saber, fundado na pretensa validade objetiva dos nossos juízos, não seria mais do que pura aparência e não faltaria quem por si negasse essa necessidade subjetiva (que deve ser sentida); não se poderia pelo menos argumentar com ninguém sobre aquilo que assenta apenas no modo pelo qual está organizado como sujeito (*KrV*, B, 168)⁷⁰.

O conceito de causa que exige a necessidade de uma consequência para uma condição pressuposta é impossível, porque agiremos motivados por *disposições predeterminadas* para juízos futuros. Dito de outro modo, pensaríamos analogamente às leis da natureza, logo, não poderíamos pensar de outra maneira senão segundo a regra da lei divina colocada em nós. A concordância entre os conceitos e a experiência não estaria no esclarecimento se os conceitos fossem causas da experiência ou se a experiência fosse causa dos conceitos, mas na disposição colocada pelo Criador na natureza humana. A posição intermediária, na perspectiva kantiana, inviabiliza pensar a concordância *necessária* entre os conceitos com a experiência, estipulando uma causa *hiperfísica*. Se considerarmos o argumento da causa hiperfísica, podemos estruturá-lo do seguinte modo:

Premissa maior	Deus é a causa da concordância entre os conceitos e a experiência.
Premissa menor	O Ser humano pensa e conhece conforme esta concordância.
Conclusão	Logo, Deus é a causa do pensar e do conhecer humano.

Se tivermos como hipótese a sentença *Deus é a causa do pensar humano*, o homem

⁷⁰ ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn als denn ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.

não poderá pensar ou conhecer diferentemente da maneira como foi impressa por Deus. Por conseguinte, resta para ele afirmar apenas: “sou de tal modo constituído que não posso pensar esta representação de outro modo que não seja ligada desta maneira [...]” (*KrV*, B, 168), tornando impossível pensar necessariamente a concordância entre o conceito e a experiência, porque pensar e conhecer se tornam conceitos equivalentes. A posição intermediária da disjunção da concordância entre os conceitos e a experiência assevera que Deus predetermina o pensar e o conhecer humano e, assim, o homem não pode pensar e conhecer de outro jeito senão daquele que Deus predeterminou. Kant alinha a posição intermediária com a teoria da *preformação*, a qual afirma que as disposições componentes da natureza humana estão presentes desde o começo, como algo colocado pelo Criador, que é transmitido de geração em geração, sem sofrer nenhuma alteração. Assim, a teoria da epigênese defende que as disposições aparecem como resultado do desenvolvimento do próprio ser vivo e não como manifestação de algo simplesmente colocado pelo Criador na natureza humana. Noutras palavras, utilizando o jargão kantiano, o próprio funcionamento da faculdade do entendimento exige as categorias como causa necessária para o seu próprio funcionamento e, por isso, os conceitos possibilitam a experiência necessariamente.

Se Deus é a causa da concordância entre os conceitos e a experiência, então, o ser humano pensa e conhece conforme esta concordância. Neste juízo, o condicionado valida a condição; se negarmos o condicional negaremos a condição. O condicional é o modo como o ser humano conhece e pensa, e a condição é atribuir a Deus o modo como o ser humano pensa; logo, Deus é a causa da concordância entre os conceitos e a experiência. Ou seja, se negarmos o condicional, negaremos a condição. Figura silogística (*Tollendo tollens*):

Se P, então Q.

~ Q.

Portanto, ~ P.

Contudo, é extremamente necessário pensarmos a concordância entre os conceitos e a experiência. Se construirmos um silogismo disjuntivo da posição intermediária, ele seria enunciado do seguinte modo: *a concordância entre os conceitos e a experiência não tem causa ou Deus é a causa dessa concordância*. Uma disjunção só é verdadeira, se um dos disjuntivos é falso; assim, o outro é necessariamente verdadeiro.

P v Q

~P
Q

No silogismo disjuntivo, um dos lados deve ser falso para o outro ser verdadeiro. A validade do argumento se fundamenta na necessidade lógica de uma das proposições ser verdadeira. Na perspectiva de Kant, o argumento intermediário é contraditório, porque inviabiliza a relação de necessidade entre os conceitos e a experiência e, além disso, o ser racional finito apenas pode afirmar que é constituído de determinado modo e que não pode pensar de outro jeito, senão daquele determinado pela lei divina. Este argumento é contraditório, segundo Kant, uma vez que afirma: Deus predetermina o pensar e o conhecer através de disposições predeterminadas presentes na natureza humana. A teoria da preformação gera um argumento circular que não estipula a relação de *necessidade* entre os conceitos e a experiência. Deste modo, antes de conhecer, poderíamos pensar e antes de pensar poderíamos conhecer, pois não há relação de necessidade entre os conceitos e a experiência. Portanto, só asseveraríamos que pensamos e conhecemos de tal modo que não podemos pensar e conhecer de outro modo. Por fim, as noções de pensar e conhecer se tornam autocontraditórias.

Se considerarmos a teoria da preformação como explicação da concordância entre os conceitos puros do entendimento e a experiência, teríamos que fundamentar esta relação numa causa sobrenatural. Mas se considerarmos a existência de um *sistema da epigêneses da razão pura* (*System der Epigenesis der reinen Vernunft*) estaremos asseverando que é a razão pura que realiza o processo da epigêneses. Em outras palavras, a teoria da epigênese pressupõe uma causa inferida do efeito, sendo a causa um produto do próprio desenvolvimento da razão. O próprio modo de operação da razão é a causa dos conceitos puros do entendimento, que possibilita estabelecer uma relação de necessidade entre os conceitos e a experiência e a distinção entre pensar e conhecer. Concluindo, as causas são inferidas do próprio efeito como consequência do próprio modo de operação da razão. Kant restringe, pois, o princípio de causalidade ao modo de funcionamento da razão e não atribui para efeitos (orgânicos) causas sobrenaturais.

Este capítulo objetivou demonstrar que a estrutura lógica do juízo da fé em Kant é a condicional. Isso quer dizer que o postulado da existência de Deus enuncia uma ação sob a condição de um objeto que a torna possível. Além disso, também evidenciei que, na primeira *Crítica*, a ideia de Deus é uma hipótese transcendental, tanto no âmbito teórico quanto no âmbito prático. Em outros termos, Deus é o condicionado e o sentimento moral é a condição

para a sua existência. O juízo da fé é formulado do seguinte modo, na *KrV*: *se existe um sentimento moral, então estou certo moralmente de que há um Deus*. Em contrapartida à *KrV*, na *KpV* a ideia de Deus é um postulado e não uma hipótese transcendental. A existência de Deus é a condição de um condicionado que, nesse caso, é o sumo bem. Destarte, o juízo da fé, na *KpV* e na *RGV* é: *se há um Deus, por conseguinte há um sumo bem realizável pelo ser racional finito*. Nesta a ideia da existência de Deus não é um postulado, naquela ela é um postulado. Finalizando, a diferença entre a hipótese transcendental e o postulado é a posição de Deus no juízo condicional.

O próximo capítulo terá por finalidade evidenciar qual é a terminologia utilizada por Kant para classificar a loucura da razão. Assim, caracterizarei a função produtiva e reprodutiva da faculdade da imaginação como a capacidade de ter intuições na falta de objetos. Delimitarei o horizonte que permite estabelecer um divisor entre a fé prática e o fanatismo religioso. Destarte, não irei reelaborar o problema a partir da *KpV* e da *RGV*, pois acredito que ele já tenha sido resolvido nos capítulos anteriores. Desse modo, o próximo capítulo se restringe a investigar a ilusão metafísica e a ilusão religiosa no período pré-crítico, demonstrando que o fanatismo religioso é um tipo de perturbação mental.

4. A TERMINOLOGIA UTILIZADA POR KANT PARA CARACTERIZAR O FANATISMO COMO UMA FORMA DE LOUCURA

Referente à terminologia utilizada por Kant para classificar um juízo como uma forma de loucura, é necessária a seguinte observação: será utilizada a grafia em alemão dos termos *Wahnwitz*, *Wahnsinn* e *Verrückung*, porque os tradutores não são unânimes na escolha da tradução dos termos para o português. Por exemplo, Artur Morão na tradução da *RGV*, da Edição 70, traduz *Wahnsinn* como demência e loucura e *Schwärmerei* como fanatismo, termo inclusive encontrado na tradução do *SF*, também da Edição 70. Clélia Aparecida Martins, na tradução da *Antropologia do pronto de vista pragmático (Anth)*, traduz *Wahnsinn* como demência; *Wahnwitz*, como insânia; *Schwärmerei*, como fanatismo e *Verrückung*, como perturbação mental. Valério Rohden e António Marques, na *Crítica da Faculdade do juízo (KU)*, editora Forense Universitária, traduzem *Wahnsinn* como demência; *Wahnwitz*, como delírio, e *Schwärmerei*, como exaltação. Por fim, Joãozinho Beckenkamp, na tradução dos *TG*, editora UNESP, traduz *Wahnsinn* como parestesia; *Wahnwitz* como parafrenia, e *Schwärmerei*, como exaltação. O presente capítulo não tem como finalidade determinar qual das traduções é a mais adequada para cada termo, mas sim, demonstrar que eles caracterizam diversos graus de loucura da razão.

Na *TG*, Kant assevera:

separo, portanto, em nosso autor a parestesia [*Wahnsinn*] da parafrenia [*Wahnwitz*] e deixo de lado aquilo que ele raciocina às avessas, na medida em que não se atém as suas visões, assim como muitas vezes se tem de separar num filósofo aquilo que ele *observa* daquilo que ele *racionaliza*, sendo até mesmo experiências aparentes o mais das vezes mais instrutivas do que os *fundamentos aparentes* da razão (*TG*, AA, II, 361)⁷¹.

Segundo Kant, *Wahnsinn* é um tipo de distúrbio de ânimo que, em graus maiores, é certo tipo de alienação. Para descrever tal distúrbio de ânimo, ele assevera: “o próprio dessa doença consiste em que o homem confuso põe fora de si simples objetos de sua imaginação e os considera como coisas efetivamente presentes diante dele” (*TG*, AA, II, 346)⁷². Ele relaciona o *Wahnwitz* com o *Schwärmerei* e o *Fanatischem*, pois no viés do filósofo: as histórias de *Schwedenberg* só podem ter “nascido de uma intuição fanática (*fanatischem*) e dá pouca margem à suspeita de que quimeras especulativas de uma razão cismada às avessas

⁷¹ Ich sondere also bei unserm Verfasser dem Wahnsinn vom Wahnwitze ab, und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weise klügelt, idem er nicht bei seinen Visionen stehen bleibt, eben so wie man sonst vielfältig bei einem Philosophen desjenigen, was er beobachtet, von dem absondern muß, was er vernünftelt, und so gar Scheinerfahrungen mehrenteils lehrreicher sind, als die Scheingründe aus der Vernunft.

⁷² Das Eigentümliche dieser Krankheit bestehet darin: daß der verworrene Mensch bloße Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht.

possam tê-lo motivado a inventar essas histórias [...]” (TG, AA, II, 360)⁷³. Como se pode constatar, no TG, Kant utiliza-se de dois termos distintos para qualificar as ilusões do visionário e do metafísico. O termo *Wahnsinn* é relacionado ao metafísico que representa princípios internos como externos. O termo *Wahnwitz* é relacionado a outros dois termos que são *Schwärmerei* e *Fanatiscchem* que, segundo Kant, são tipos de intuições que têm o visionário ou o fanático religioso, e ele considera a experiência interna como externa.

Para explicar as ilusões do metafísico e do visionário, Kant utiliza a noção de *ideae materiales* de Descartes. Para David-Mérnard, Kant recorre a Descartes porque ele tenta responder à seguinte interrogação: *como a imaginação pode causar impressões sensíveis?* (Cf. DAVID-MÉRNARD, 1996, p. 88-99). Para melhor entender o problema, cita-se Kant:

[...] posto então que, por um acaso ou uma doença quaisquer, certos órgãos do cérebro sejam torcidos e tirados de seu devido equilíbrio de tal modo que o movimento dos nervos que vibram harmoniosamente com algumas fantasias ocorra conforme linhas diretrizes tais que, quando prolongadas, se cruzam fora do cérebro, assim o *focus imaginarius* é posto fora do sujeito pensante, e a imagem, obra simplesmente da imaginação, é representada como um objeto que estaria presente aos sentidos externos. [...] Esse engano pode se dar com qualquer um dos sentidos externos, pois de cada um deles temos na imaginação imagens copiadas, e o transtorno do tecido nervoso pode ser a causa de se transpor o *focus imaginarius* para o lugar de onde viria a impressão sensível de um objeto corporal efetivamente dado (TG, AA, II,, 347)⁷⁴.

Como se pode perceber, o problema gira em torno de como a imaginação pode representar objetos nos sentidos externos, o problema reside na localização do surgimento da ilusão. Na perspectiva de Kant, a imagem impressa na sensibilidade pela imaginação pode ser o resultado da vibração dos nervos que, quando se cruzam, transpõem o *focus imaginarius* para fora do sujeito pensante. O *focus imaginarius* é a imagem da memória da imaginação reproduzida nos ou pelos sentidos. Se afirmarmos que o *focus imaginarius* é reproduzido no sentido, estamos asseverando que a vibração dos nervos do cérebro, estimulada pela imaginação, causou a reprodução da imagem. Mas se afirmarmos que a imagem armazenada na memória da imaginação é reproduzida pelos sentidos, então, temos que aceitar que o órgão

⁷³ Seine Erzählungen und ihre Zusammenordnung scheinen in der Tat aus fanatischem Anschauen entsprungen zu sein, und geben gar wenig Verdacht, daß spekulative Hirngespinnste einer verkehrgrüblenden Vernunft ihn bewogen haben sollten, dieselbe zu erdichten und zum Betrage anzulegen.

⁷⁴ Wenn ich also setze: daß, durch irgend einen Zufall oder Krankheit, gewisse Organen des Gehirnes so verzogen und aus ihrem gehörigem Gleichgewicht gebracht sein, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, welche fortgezogen sich außerhalb dem Gehirne durchkreuzen würden, so ist der focus imaginarius außerhalb dem denkendes Subjekt gesetzt, und das Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre. [...] Dieser Betrug kann einen jeden äußeren Sinn betreffen, denn von jeglichem haben wir kopierte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Ursache werden, den focum imaginarium dahin zu versetzen, von wo der sinnliche Eindruck eines wirklich vorhandenen körperlichen Gegenstandes kommen würde.

responsável por enviar as informações para o cérebro é o causador da ilusão. Numa nota de rodapé do *TG*, Kant escreve:

[...] assim se representa comumente na ótica o juízo que formulamos do lugar aparente de objetos próximos, e isso condiz bastante bem com a experiência. Entretanto, justo os mesmos raios de luz, que saem de um ponto, não atingem os nervos óticos de modo divergente, mas reúnem-se ali, por força da refração nos líquidos dos olhos, em um ponto. Por isso, se a sensação se dá apenas neste nervo, o *focus imaginarius* deve ser posto não fora do corpo, mas no fundo do olho, o que constitui uma dificuldade que não posso resolver agora e que parece ser incompatível tanto com as proposições acima quanto com a experiência (*TG*, AA, II, 344)⁷⁵.

Dito de outro modo, a contradição reside no fato de que a imagem gerada pelo *focus imaginarius* estaria ora no nervo do órgão que a imaginação faz vibrar, ora no cérebro que despertaria sensações, que representariam a imagem fora do sujeito. A possível contradição kantiana surge da aporia de ter que pensar o *focus imaginarius*, num primeiro momento, como vibração dos nervos dentro do cérebro, ou seja, uma representação interna; e no segundo momento, como uma representação dada pelas sensações como uma representação externa. Perez (Cf. 2009), no artigo *A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana*, afirma haver dois modos de estudar a ilusão na obra kantiana, a saber, pelo viés fisiológico e pelo viés semântico.

O estudo fisiológico é o estudo dos sentidos externos e tem como fio condutor a medicina. O objeto de investigação da medicina é o estudo das lesões ou vibrações no cérebro como causa das ilusões ou a produção da ilusão pelos sentidos. Se optarmos pelo viés da fisiologia, temos que determinar se o *focus imaginarius* é reproduzido nos órgãos por meio das imagens armazenadas na memória da imaginação ou se é simplesmente produzido na vibração dos nervos no cérebro. Dessa forma, há um problema insolúvel, pois temos que determinar o lugar do surgimento da imagem produzida pela faculdade da imaginação reprodutiva e demonstrar a passagem do interior para o exterior ou vice-versa. O problema de localizar o lugar do surgimento da ilusão, em Kant, no cérebro ou no órgão, é sem solução e sem sentido. “É inútil exigir uma explicação fisiológica para isso; também se pode fazer uso de qualquer hipótese que se queira para explicá-lo (hipótese que, por sua vez, é ela mesma

⁷⁵ So wird das Urteil, welches wir von dem scheinbaren Orte naher Gegenstände fällen, in der Sehekunst gemeiniglich vorgestellt, und es stimmt auch sehr gut mit der Erfahrung. Indessen treffen eben dieselbe Lichtstrahlen, die aus einem Punkte auslaufen, vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten nicht divergierend auf den Sehnerven, sondern vereinigen sich daselbst in einem Punkte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in diesem Nerven vorgeht, der focus imaginarius nicht außer dem Körper sondern im Boden des Auges gesetzt werden müßte, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflösen kann, und die mit den obigen Sätzen so wohl als mit der Erfahrung unvereinbar scheint.

uma ficção), como a de Descartes sobre as chamadas *ideae materiales* no cérebro” (*Anth*, AA, 07, 81-82)⁷⁶.

Do ponto de vista de Kant, a solução utilizada por Descartes para solucionar o problema da imagem produzida pela imaginação é sem sentido e sem solução. O problema não tem solução nem sentido devido a estar fundamentado numa ficção. A ficção pode ser ilustrada do seguinte modo: acredita-se que o lugar onde se sente é o lugar responsável pela representação.

4.1 A loucura, um problema semântico

Kant reconhece que o problema fisiológico referente à localização do surgimento da ilusão é um problema insolúvel. É insolúvel porque não podemos determinar se a intuição é produzida no órgão (no olho, na ilusão de ótica) ou no cérebro (na intercalação dos nervos). Perez (Cf. 2009, p. 98) sugere solucionar o problema da ilusão e da loucura no viés semântico. Dessa forma, o problema está localizado na formulação do juízo, isto é, na investigação das regras lógicas utilizadas para a formulação do juízo e no processo de adoção de significados para os conceitos. O estudo semântico para Perez (Cf. 2008, p. 48 / 2009, p. 98) é a delimitação do limite da razão na elaboração e solução dos seus problemas. Delimitar significa decidir entre os problemas oriundos da razão quais dentre eles são solúveis e quais, insolúveis. Se tentarmos solucionar o problema da ilusão dos sentidos causada pela faculdade da imaginação, no *TG*, pelo viés fisiológico, iremos deparar-nos com um abismo intransponível. Noutras palavras, se optarmos pelo viés fisiológico, então, teremos de determinar o lugar da criação da imagem da imaginação.

O presente capítulo não procura resolver o problema fisiológico sobre a ilusão levantado por Kant, pois o próprio filósofo aceita a impossibilidade de resolver tal problema. Dito de outro modo, não objetivo afirmar se a imagem da imaginação é formada no cérebro ou no órgão que a reproduz. Procuo compreender a ilusão através do viés semântico como um erro na formulação do juízo, isto é, o mau funcionamento da razão na aplicação das regras lógicas na formulação do juízo e no processo de significação do conceito.

Segundo Perez, “a loucura para Kant seria uma espécie de desorganização do mecanismo da razão, um incorreto funcionamento do julgamento sobre as sensações e as percepções (2009, p. 98). O erro no juízo na perspectiva do comentador é a confusão entre a

⁷⁶ Eine physiologische Erklärung heivon zu fordern, ist vergeblich; man mag sich auch hierzu was immer für einer Hypothese bedienen (die selbst wiederum eine Dichtung ist), wie des Cartesius von seinen sogenannten materiellen Ideen im Gehirn.

percepção e a sensibilidade. Ele compreende a percepção kantiana como a organização das impressões dadas pela sensibilidade ligada à uma consciência, porquanto ela não é uma combinação passiva dos elementos sensoriais. Na *KrV*, na edição *A*, Kant escreveu:

A primeira coisa que nos é dada é o fenômeno que, se estiver ligado a uma consciência, se chama percepção (sem a relação a uma consciência, pelo menos possível, o fenômeno nunca poderia ser para nós um objeto do conhecimento, não seria, pois, nada para nós e, porque não possui em si mesmo realidade objetiva alguma e apenas existe no conhecimento, não seria absolutamente nada) (*KrV*, *A*, 120)⁷⁷.

Uma vez que a percepção é o fenômeno ligado a uma consciência, o sensível é a sua matéria. A sensibilidade é receptiva, visto que o objeto a afeta, causando-lhe impressões organizadas pela consciência. A atividade da consciência sobre as impressões sensíveis é denominada de percepção. A percepção é a consciência empírica, ou seja, uma consciência em que há simultaneamente sensações (Cf. *KrV*, *B*, 206). A percepção exige a necessidade de uma apercepção. A apercepção é definida, por Kant, como a unidade de consciência dum eu transcendental, e isso significa que os conceitos puros do entendimento são as condições que conferem a relação de um conceito com o objeto sensível. Tal ligação é possível em virtude da reunião necessária de toda a consciência numa apercepção originária, que torna possível uma ligação universal numa experiência, isto é, todo ser racional finito esquematiza os conceitos puros com os objetos sensíveis de uma única forma invariável (Cf. *KrV*, *A*, 146-147). Esta ligação, de acordo com Perez (Cf. 2008, p. 142), é o *processo de significação* dos conceitos.

Ainda de acordo com Perez (Cf. 2009, p. 98), a loucura é o funcionamento incorreto da razão na articulação da percepção com a sensibilidade, o que produz um erro no juízo, porque altera o processo de significação do conceito. Esta alteração também pode ser definida como a confusão entre o sentido interno (a unidade da apercepção) e o sentido externo (a sensibilidade). Todavia, o *paper* de Perez (Cf. 2009) enfoca o processo de adoção de significados dos conceitos; ele não procura determinar como tal funcionamento pode ser descrito no âmbito da lógica. Por conseguinte, o objetivo do trabalho de Perez (Cf. 2009) é evidenciar que a loucura é um erro no processo de adoção de significado na teoria do juízo em Kant. Doutra maneira, o funcionamento incorreto da faculdade de julgar é a confusão entre a percepção e a sensibilidade no processo de adoção de significados aos conceitos. Apesar

⁷⁷ Das erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewußtsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt (ohne das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewußtsein, würde Erscheinung vor uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können, und also vor uns nichts sein, und, weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat, und nur im Erkenntnisse existiert, überall nichts sein).

disso, o trabalho de Perez (Cf. 2009) apresenta o seguinte limite: não considera o papel da faculdade da imaginação na confusão entre a percepção e a sensibilidade.

4.2 A loucura, um problema lógico

Diferente de Perez (Cf. 2009), Rauer argumenta (Cf. 2010, p. 64) que a preocupação com a loucura é o resultado da decepção intelectual kantiana com a metafísica. Conforme Rauer, para demonstrar a sua indignação com a metafísica, Kant se utiliza dos seguintes termos da psiquiatria: *Wahnwitz*, *Wahnsinn* e *Verrückung*. Para validar a sua argumentação, Rauer (Cf. 2010, p.64) se questiona: *quais são os conhecimentos que Kant adquiriu a partir da psicologia da loucura e como ele os aplica à metafísica?* Ele (Cf. 2010, p, 64) defende que na década de 1760, período pré-crítico, Kant elabora vários conceitos limitroficos que são resultados da sua preocupação com a loucura. Os efeitos do estudo da loucura no *TG* para a filosofia transcendental kantiana é a distinção entre os princípios limitadores da razão que são: o *sentido interno* e o *sentido externo*, a razão *a priori* e *a posteriori* e a percepção e a sensação.

No *TG*, Kant qualifica o labor metafísico de Wolff e de Crusius como o intento de *construir castelos no ar* e Leibniz como o narrador de *fábulas originário do país das delícias metafísicas* (Cf. *TG AA*, II, 356). Ele também classifica a obra de *Swedenborg* como o resultado de uma intuição fanática, isto é, “a fraqueza do entendimento humano em ligação com sua curiosidade faz com que se juntem inicialmente verdade e mentira sem distinção [...]” (*TG AA*, II, 357)⁷⁸. Este filósofo alinha os tratados metafísicos e os tratados esotéricos (visões do místico sueco), objetivando demonstrar não haver diferenças entre o metafísico e o visionário na construção dos seus sistemas. Esta contestação kantiana ao sistema místico de *Swedenborg* e aos sistemas metafísicos de Wolff, de Crusius e de Leibniz, de acordo com Rauer (2010, p.67), demonstra a necessidade da reformulação do modo de operação da metafísica.

Procurando validar ou não a tese de Rauer (Cf. 2010, p.64), vamos reconstruí-la por intermédio do *TG* e da *KrV* tendo como fim condutor a loucura como um erro na formulação do juízo. Entende-se como erro no juízo a contaminação entre a sensibilidade e o entendimento na formulação do juízo. Na *TG*, Kant escreve:

⁷⁸ Die Schwäche des menschlichen Verstandes in Verbindung mit seiner Wißbegierde macht, daß man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterschied auffaffe. Aber nach und nach läutern sich die Begriffe, ein kleiner Teil bleibt, das übrige wird als Auskehricht weggeworfen.

Aristóteles diz que em algum lugar: *quando estamos acordados, temos um mundo em comum, mas quando sonhamos cada qual tem seu próprio*. Quer me parecer que deve ser possível intervir a última proposição e dizer: *se de diversos homens cada qual tem seu próprio mundo, então é de supor que eles sonham* (TG, AA, II, 342)⁷⁹.

Ao inverter o juízo aristotélico, Kant formula um juízo hipotético, ao afirmar que *se há diferentes mundos para diferentes homens, então é de supor que eles estão a sonhar*. A segunda parte do juízo é a conclusão da primeira. Assim, tanto o visionário quanto o metafísico, do ponto de vista de Kant, são construtores de castelos no ar e sonhadores acordados. Eles são construtores de *castelos no ar e sonhadores*, porque *o sentido interno torna-se a condição sensível para a existência do objeto*. Para Kant, o sentido interno não pode substituir o sentido externo na determinação da existência do objeto. No TG, o erro na formulação do juízo está na projeção do sentido interno como externo. O visionário e o metafísico consideram um conceito intelectual como um conceito sensível. Para Kant, os sonhos deles são “*imagens inventadas, que mesmo assim iludem os sentidos como se fossem objetos verdadeiros [...]*” (TG, AA, II, 343)⁸⁰. Isto quer dizer:

[...] aquele que se aprofunda em suas fantasias e quimeras, continuamente produzidas por sua fértil imaginação, de modo tal que não presta muita atenção a sensação dos sentidos que agora mais interessam, é chamado com razão de sonhador acordado. Basta que as sensações dos sentidos percam mais um pouco de sua força e ele estará dormindo, e as quimeras de antes serão verdadeiros sonhos (TG, AA, II, 343)⁸¹.

Em contrapartida ao TG, o erro do juízo na *KrV* está na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, enquanto, no TG, o erro está na ação da imaginação sobre a sensibilidade, que projeta imagens aparentadas da fantasia, as quais assumem a aparência das sensações (Cf. TG, AA, 02, 340). Aparentemente há uma contradição entre a *KrV* e a TG, pois o erro da faculdade de julgar, na primeira, está na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento e, na segunda, da imaginação sobre a sensibilidade. De acordo com Rauer (Cf. 2010, p.67), não há contradição entre a TG e a *KrV*, visto que tanto nesta quanto naquela o erro do juízo é classificado como sub-reptício.

⁷⁹ Aristoteles sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne*. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen.

⁸⁰ [...] als die eine so gut wie die andere selbst ausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl als wahre Gegenstände die Sinne betrügen [...]

⁸¹ Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sein, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen und die vorige Chimären werden wahre Träume sein.

Para demonstrar que não há contradição entre a *TG* e a *KrV*, Rauer (Cf. 2010 p. 67) as alinha por intermédio do texto *KdK* e afirma:

[...] na medida em que há três capacidades de ânimo, ou seja, entendimento [*Verstand*], razão [*Vernunft*] e faculdade do juízo [*Urteilkraft*], então, há também três perturbações para tais espécies de capacidades, que seriam: a insânia/deslocamento [*Verrückung*], o delírio [*Wahnwitz*] e a demência [*Wahnsinn*], que por sua vez, correspondem ao que hoje denominamos, respectivamente, de esquizofrenia catatônica, hebefrênica e paranóica [*katatone, die hebephrene und die paranoide Schizophrenie*] (RAUER, 2010, p. 65).

Nas classificações das doenças do ânimo [*Gemütskrankheiten*], feita na *KdK*, Kant as divide em três tipos de perturbações: *Verrückung*, *Wahnwitz* e *Wahnsinn*. Esta terminologia utilizada é do âmbito da psicologia empírica e possibilitou Kant diferenciar o gênio do delirante, e o fantasiador, do fanático. Para Rauer (Cf. 2010, p.65), essas ambivalências não são resolvidas nem na *KdK*, nem na *TG* nem na *KrV*; há indícios da qualificação dos juízos do gênio, do fantasiador e do fanático na *Anth*. Ele (Cf. 2010, p. 65) conclui o seu artigo argumentando que a decepção kantiana com a metafísica e a sua preocupação com a loucura são responsáveis pela elaboração dos conceitos limítrofes da razão. Tais conceitos têm a função de confinar a razão ao mundo sensível, assim evitando a multiplicação de seres, que, por sua vez, é a contaminação entre o entendimento e a sensibilidade. Os conceitos limitadores da razão no período pré-crítico são: a razão *a priori* e *a posteriori* e o *sentido interno* e *externo*, e essa distinção é a contribuição da preocupação kantiana com a loucura para a lógica e para a filosofia crítica kantiana.

Rauer defende a tese de que a preocupação kantiana com a loucura é resultado da sua decepção com a metafísica. Deste modo, Kant inicia uma tipologia dos juízos ilusórios; contudo, Rauer (Cf. 2010, p.65) não desenvolve esse ponto no seu trabalho.

4.3 A tipologia do juízo da loucura em Kant

Rauer (Cf. 2010, p.66) argumenta que, entre 1763 e 1766, “Kant se ocupou intensivamente com o tema da loucura. Ele estudou a psicologia e a psiquiatria da medicina empírica de sua época e, igualmente, a tradição da psicologia racional Wolfianiana e Baumgarteniana” (RAUER, 2009, p. 62). Os termos *Wahnwitz*, *Wahnsinn* e *Verrückung* são conceitos da psiquiatria, da medicina empírica e o *Dicionário dos Irmãos Grimm* confirma a informação de Rauer. Estes termos da psiquiatria contemporânea de Kant demarcam o erro na formulação do juízo, que possibilitam classificá-los como sinais da loucura.

Adotarei como referencial teórica para classificar os três tipos de juízos que demarcam graus de loucura em Kant, a obra de 1764, *KdK*, a de 1766, *TG* e de 1798, *Anth*. As duas primeiras são do período intitulado como pré-crítico e a terceira é do período tardio, ou seja, após a publicação da terceira *Crítica*. Contudo, é importante observar que entre 1772 e 1796, Kant ministrava cursos de antropologia e, precisamente, o conteúdo destes cursos constitui a *Anth*. Ao alinharmos a *KdK* e a *Anth* percebemos que trechos daquela se repete nesta, especialmente a definição de *Wahnwitz*, *Wahnsinn* e *Verrückung*. Eisler (Cf. 1984 p.467), *Kant-Lexikon*, agrupa os três termos da psiquiatria como formas da psicose (*Psychosen*⁸²), que demarcam erros na formulação do juízo e corrobora a semelhança entre a *KdK* e a *Anth* referente às três formas de loucura. Os três erros dos juízos classificados como doenças da cabeça podem ser categorizados do seguinte modo nas três obras kantianas:

⁸² Psychosen. Die Psychosen ("Krankheiten des Kopfes") zerfallen in die der "Ohnmacht" und die der "Verkehrtheit" (Blödsinnigkeit — gestörtes Gemüt). "Der Blödsinnige befindet sich in einer großen Ohnmacht des Gedächtnisses, der Vernunft und gemeinlich auch sogar der sinnlichen Empfindungen." Die Krankheiten der "Verkehrtheit" (des "gestörten Kopfes") lassen sich nach den "Gemütsfähigkeiten" eintüten: "erstlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweitens die in Unordnung gebrachte Urteilskraft zunächst bei dieser Erfahrung, in dem Wahnsinn, drittens, die in Ansehung allgemeinerer Urteile verkehrt gewordene Vernunft, in dem Wahnwitz". "Alle übrigen Erscheinungen des kranken Kopfes können, wie mich dünkt, entweder als verschiedene Grade der erwähnten Zufälle, oder als eine unglückliche Vereinbarung dieser Übel untereinander, oder endlich als die Einpfropfung derselben auf mächtige Leidenschaften angesehen und den angeführten Klassen untergeordnet werden", Krankheiten des Kopfes (VIII 68 ff.). Die Verrückung ist ein Träumen im Wachen, sie beruht auf abnormen Halluzinationen und Illusionen, die "mit manchem subtüen Vernunfturteil" in Zusammenhang gebracht werden, *ibid.* (VIII 69 ff.). Die Urteile des Verrückten können ganz richtig, ja vernünftig sein. Im Wahnsinne hingegen urteilt der Verstand aus allenfalls richtigen Empfindungen ganz verkehrt. Es gibt einen sehr schimmernden Anschein von Wahnwitz, der mit einem großen Genie zusammen bestehen kann, *ibid.* (VIII 73 f.). — Das "Verderben des Willens" ist eine "Krankheit des Herzens". — Die Wurzel der Krankheiten des Kopfes liegt wohl im Körper und hat wohl ihren Hauptsitz "mehr in den Verdauungsteilen als im Gehirne". Zuerst leidet der Körper, darauf besteht eine gewisse Verkehrtheit, aus der sich dann die Geisteskrankheit entwickelt, *ibid.* (VIII 75 f.).

Die oberste Einteilung der "Gemütskrankheiten" ist die in die "Grillenkrankheit (Hypochondrie)" und das "gestörte Gemüt (Manie)", *Anthr.* 1. T. § 50 (IV 128 f.). Die Frage, ob ein Angeklagter im Besitz seines natürlichen Verstandes- und Beurteilungsvermögens gewesen sei, ist "gänzlich psychologisch". Denn "obgleich körperliche Verschrobenheit der Seelenorgane vielleicht wohl bisweilen die Ursache einer unnatürlichen Übertretung des (jedem Menschen beiwohnenden) Pflichtgesetzes sein möchte, so sind die Ärzte und Physiologen überhaupt doch nicht so weit, um das Maschinenwesen im Menschen so tief einzusehen, daß sie die Anwendung zu einer solchen Greuelthat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) sie vorher sehen könnten"; eine gerichtliche Arzneikunde (*medicina forensis*) betreffs der Frage, ob der Angeklagte verrückt oder normal ist, ist nicht Sache des Richters, sondern einer anderen Fakultät, *ibid.* § 51 (IV131). Die "Verrückung" ist: 1. "Unsinnigkeit (*amentia*)", als "Unvermögen, seine Vorstellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nötigen Zusammenhang zu bringen" ("tumultuarische" Verrückung). 2. "Wahnsinn (*dementia*)", "diejenige Störung des Gemüts, da alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäß ist, aber durch falsch dichtende Einbildungskraft selbstgemachte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden" ("methodische" Verrückung). 3. "Wahnwitz (*insania*)", "eine gestörte Urteilskraft, wodurch das Gemüt durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechselt werden, und so die Einbildungskraft ein dem Verstande ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letzteren Vorstellungen enthalten waren" ("fragmentarische" Verrückung). 4. "Aberwitz (*vesania*)" ist die "Krankheit einer gestörten Vernunft", *ibid.* § 52 (IV 132 ff.). Das allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der "logische Eigensinn" statt des Gemeinsinnes, *ibid.* § 53 (IV 138); vgl. N 487ff.

<i>Verrückung</i>	A projeção do sentido interno como externo.
<i>Wahnsinn</i>	A confusão entre a percepção e a sensibilidade, devido à influência da imaginação sobre a sensibilidade.
<i>Wahnwitz</i>	A contaminação do entendimento pela sensibilidade por intermédio da faculdade da imaginação, isto é, a impossibilidade de emitir juízos sobre a experiência.

De acordo com o *Dicionário dos Irmãos Grimm*, na época de Kant, *Wahnwitz*⁸³ significava um tipo de loucura comum entre os velhos e, metaforicamente, pode significar desrazão, falta de sentido, insânia e delírio. Já *Wahnsinn*⁸⁴, no sentido estrito, significa ilusão. O doente está a pensar racionalmente, mas não é capaz de distinguir o real do imaginário.

⁸³ wahnwitz 'wahnsinn' erscheint häufig in den wörterbüchern (die bestimmungen weisen z. th. schon auf die 3. bedeutung hin): delirium, wanwitz, abredung, töubelung. DASYPODIUS 292a; wanwitz, delirium. 488b; wanwitz, delirium. CRUSIUS gramm. lat. (1562) 1, 282; wahnwitz, pazzia, stoltitia. HULSIUS 272; wahnwitz (als m.), delirio, vaneggiamento, follia, fantasia. KRÄMER 1205; wanwitz, aberwitz, phrenesis, insania. STIELER 2428; wahnsucht, wahnwitz, paracope, phrenesis, vecordia. DENTZLER 2, 340; wahnwitz, rêverie, radotement. RÄDLEIN 1026; wahnwitz, wahnsinnigkeit, madness, phrensy, alienation of mind. LUDWIG 2367; wanwitzigkeit, wanwitz, wansinnigkeit. KRAMER (1719) 259; wahnwitz, alienata mens, alienatio mentis, phrenesis, phrenitis. KIRSCH 2, 378; vecordia, mens alienata, abalienatio mentis. STEINBACH 2, 1067; délire, folie, manie, égarement d'esprit, rêverie, frenesie, paraphrenesie. RONDEAU. ADELUNG bezeichnet bereits wahnwitz als das weniger übliche wort für wahnsinn, während CAMPE die beiden wörter begrifflich zu trennen versucht.

a) nach der wissenschaftlichen bestimmung -- wobei die etymologische grundlage des wortes, fehlen des verstandes, nachklingt -- bezeichnet wahnwitz den zustand, in dem das richtige urtheil über die dinge vollkommen verloren gegangen ist, die völlige verwirrtheit, vgl. die unter wahnsinn 1 angeführten stellen, ferner: die gemüthsstörung als verkehrtheit der urtheilskraft und der vernunft heiszt wahnwitz oder aberwitz. KANT 10, 214; wahnwitz (insania) ist eine gestörte urtheilskraft; wodurch das gemüth durch analogien hingehalten wird, die mit begriffen einander ähnlicher dinge verwechselt werden. 10, 231 (anthrop. § 50); der wahnwitz zeigt sich insbesondere in einer widersinnigen anwendung von mitteln zur erreichung vorgesetzter zwecke und auffallend falschen schlüssen aus diesen oder jenen vielleicht wahren voraussetzungen, und unterscheidet sich dadurch von dem wahnsinn. HOFFBAUER die psychol. in ihren hauptanwendungen auf die rechtspflege (1808) 112; der wahnwitz ist der einzige fall, wo sich in einer seelenkrankheit völlige widersinnigkeit (ungereimtheit) zeigt. BENEKE lehrbuch der psychologie 2 358.

⁸⁴ 1) wahnsinn ist im allgemeinen jede geistige erkrankung, bei der sich wahnvorstellungen zeigen. im engeren sinn bezeichnet es einen zustand, bei dem der kranke zwar vernünftig denkt, aber zwischen einbildungen und wirklichen wahrnehmungen nicht mehr zu scheiden vermag: wahn ist die täuschung, die bloße vorstellung einer sache mit der sache selbst für gleichgeltend zu halten. ... selbst der wahnsinn hat daher diesen namen, weil er eine bloße vorstellung ... für die gegenwart der sache selbst zu nehmen und ebenso zu würdigen gewohnt ist. KANT 61, 350; wenn der entusiasmus mit dem wahnsinn, so ist die schwärmerei mit dem wahnwitz zu vergleichen. 7, 129 (kritik der urtheilskraft); ich vermeine sie (die gebrechen des gestörten kopfes) insgesamt unter folgende drei eintheilungen ordnen zu können: erstlich die verkehrtheit der erfahrungsbegriffe, in der verrückung, zweitens die in unordnung gebrachte urtheilskraft zunächst bei dieser erfahrung, in dem wahnsinn, drittens die in ansehung allgemeinerer urtheile verkehrt gewordene vernunft, in dem wahnwitz. 10, 13 (vers. üb. d. krankh. des kopfes); es ist eine von den gemüthsschwächen, durch die reproductive einbildungskraft an eine vorstellung ... geheftet zu sein. ... wenn dieses übel habituell ... wird, so kann es in wahnsinn ausschlagen. 10, 220 (anthrop. § 45); wahnsinn (dementia) ist diejenige störung des gemüths da alles, was der verrückte erzählt, zwar den formalen gesetzen des denkens zu der möglichkeit einer erfahrung gemäsz ist, aber durch falsch dichtende einbildungskraft selbst gemachte vorstellungen für wahrnehmungen gehalten werden. 10, 230 (anthrop. § 50); wurzelt die krankheit so tief ein, dasz im anhalten jenes stromes (der phantasie) ein wenden der attention auf die äuszere wahrnehmung und eine entgegensetzung derselben mit der einbildung ganz und gar nicht mehr möglich ist, so heiszt sie wahnsinn.

Ainda de acordo com o *Dicionário dos Irmãos Grimm*, *Verrückung* significa deslocamento⁸⁵ ou perturbação mental⁸⁶ (*geistige Verrückung*). No primeiro sentido, o fantasista projeta o sentido interno como externo, deslocando, pois, a experiência interna para fora de si e afirmando a existência do objeto da fantasia como algo real. O segundo sentido faz referência à doença mental classificada pelo deslocamento do sentido interno para fora do sujeito.

4.3.1 Verrückung

Kant relaciona *Verrückung* com *Aberwitz* (vesânia), que, por sua vez, é:

a doença de uma razão perturbada. – O doente psíquico sobrevoa a série inteira da experiência, busca princípios que possam dispensar totalmente a pedra de toque da experiência e presume conceber o inconcebível. – A descoberta da quadratura do círculo, do perpetuum móbile, a revelação das forças suprassensíveis da natureza e a compreensão do mistério da Trindade estão em seu poder. Ele é o mais pacífico dentre todos os internados e o mais distante dos surtos por causa de sua especulação fechada em si mesma, porque com sua pela auto-suficiência deixa e ver todas as dificuldades da investigação. (*Anth*, AA, 07, 215)⁸⁷.

⁸⁵ 1) wollen sie sich aber wie einige dörfer zu vermeidung aller verrückung bereits supplicando gebethen und sich resp. erkläret den rain mit in acker messen lassen, so braucht es keines verruckens (des grenzsteines). Weimar. staatsarchiv 1726; im anschluss an die ursprüngliche bedeutung 'verrenkung': der hals mag vil siechtagen lyden in jm, als wunden, verrückung, geschwer. GERSDORF 7; er (der bauer) rüffet jm (dem esel) ein teuffelsbannige scharffe purgatz von anticirischem helleborischem nieszwurtz zu, gab jhm die ein und reiniget jhm damit alle verrenkung, verschupfung, altercation und verkehrte disposition und unwesentlichkeit des hirns. Garg. 333 (1590); dasz an den orthen wo fremde herschafften angräntzen der territorialgerechtigkeit keine verrückung oder präjudiz erwachse. Weim. staatsarch. 1726; verrückung, veränderung: wie wenig damit zu thun sey, ist allen deutlich, welche sich die lehre von verrückung des bildes eigen gemacht haben. GÖTHE 54, 68; (es ist zu vermuthen) dasz alle diese sonnen sammt ihren begleitern irgend einen mittelpunkt ihrer gemeinschaftlichen kreise haben mögen, und dasz sie nur um der unermeszlichen entfernung willen und wegen der langen zeit ihrer kreisläufe ihre örter gar nicht zu verändern scheinen, obzwar dennoch bei etlichen wirklich einige verrückung ihrer stellen ist beobachtet worden. KANT 6, 101; bildlich, von der zeit: verrückung di3 tags. reichstagsabsch. 1501 § 21 (2, 100). hierher gehört auch ohne verrückung, ohne beseitigung, ohne verschiebung: in unserm gottshause sollen allzeit on verrückung gehalten werden zwey vasz oder radkiste, darein brot, käs, eier, fleisch.

⁸⁶ 2) geistige verrückung, gestörtheit: ich ergreife die gelegenheit, die ich eben erhalte nach Weimar zu schreiben, ihnen wissen zu lassen, dasz nach Stockens urtheil meine frau jetz auszer gefahr ist, das fieber fast ganz aufgehört hat, [Bd. 25, Sp. 1026] aber leider die besinnung noch nicht da ist, vielmehr heftige accesse von verrückung des gehirns öfters eintreten. SCHILLER an Göthe 647; die gebrechen des gestörten kopfes ... vermeine ich .. unter folgende drei eintheilungen ordnen zu können: erstlich die verkehrtheit der erfahrungsbegriffe in der verrückung, zweitens die in unordnung gebrachte urtheilskraft. KANT 10, 13; diese eigenschaft des gestörten (wer weisz was für gespenstergestalten und fratzengesichter gesehen zu haben) nach welcher er ohne einen besonders merklichen grad einer heftigen krankheit im wachenden zustande gewohnt ist, gewisse dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, heiszt die verrückung. 14; eine gerichtliche arzneikunde ist: wenn es auf die frage ankommt: ob der gemüthszustand des thäters verrückung oder mit gesundem verstande genomene entschlieszung gewesen sei? 229; diese verrückung (wahnwitz) ist zwar methodisch aber nur fragmentarisch. 231; (der aberwitz) ist auch positive unvernunft, d. i. eine andere regel, ein ganz verschiedener standpunkt, worein so zu sagen, die seele versetzt wird .. und aus dem sensorium commune .. sich in einen davon entfernten platz versetzt findet: daher das wort verrückung. 232; man kann die verrückung überhaupt in die tumultuarische, methodische und systematische eintheilen. 230; die radikale geisteszerrüttung und verrückung. http://dwb.uni-trier.de/Projekte/WBB2009/DWB/wbgui_py?leimid=GV03374

⁸⁷ Aberwitz (vesania) ist die Krankheit einer gestörten Vernunft. – Der Seelenkranke überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und hascht nach Prinzipien, die des Probiestein der Erfahrung ganz überhoben sein können und

De acordo com Kant, *Aberwitz* é o distúrbio mental no qual o doente concebe o inconcebível. Isso significa que o doente desconsidera os dados sensíveis e adota, como princípio da sua dedução, um princípio suprassensível e procura demonstrar a sua existência por intermédio da projeção da experiência interna como externa. O problema do princípio suprassensível é que o doente acredita ter uma experiência interna que toma o lugar da externa. Segundo Kant, nesta espécie de perturbação mental

[...] não há mera desordem e desvio da regra do uso da razão, mas também desrazão positiva, isto é, outra regra, um ponto de vista inteiramente diverso, ao qual, por assim dizer, a alma foi transportada (daí a palavra *Verrückung*) para um lugar distante do *sensorio communi*, que é requerido para a unidade da vida (do animal), assim como uma paisagem de montanhas, desenhada em perspectiva aérea, proporciona um juízo inteiramente outro sobre a região do que se fosse contemplada da superfície. É certo que a alma não se sente nem se vê noutro lugar (pois não pode perceber a si mesma segundo seu lugar no espaço sem cometer uma contradição, porque senão se intuiria como objeto de seu sentido externo, quando só pode ser para si mesmo objeto do sentido interno); mas com isso se esclarece, tanto quanto é possível fazê-lo, o chamado *Verrückung* (*Anth*, AA, 07, 215)⁸⁸ (*KdK*, AA, II, 22).

Para definir o deslocamento do sentido interno para o sentido externo, Kant utiliza o termo *Verrückung*, que na tradução literal para o português pode significar: deslocar, tirar do lugar, desordenar ou desarranjar. De acordo com o *Dicionário dos Irmãos Grimm*, *Verrückung* significa deslocamento⁸⁹ ou perturbação mental⁹⁰ (*geistige verrückung*). Na tradução da *Anth*

wähnt das Unbegreifliche zu begreifen. – Die Erfindung der Quadratur des Zirkels, des Perpetuum Mobile, die Enthüllung der übersinnlichen Kräfte der Natur und die Begreifung des Geheimnisses der Dreieinigkeit sind in seiner Gewalt. Er ist der ruhigste unter allen Hospitaliten und seiner in sich verschlossenen Spekulation wegen am weitesten von der Raserei entfernt; weil er mit voller Selbstgenügsamkeit über alle Schwierigkeiten der Nachforschung wegsieht. – Diese vierte Art der Verrückung könnte man systematisch nennen.

⁸⁸ Denn es ist in der letzteren Art der Gemütsstörung nicht bloß Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verschiedener Standpunkt, worein sozusagen die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht und aus dem *Sensorio communi*, das zur Einheit des Lebens (des Tieres) erfordert wird, sich in einen davon entfernten Platz versetzt findet (daher das Wort *Verrückung*); wie eine bergichte Landschaft, aus der Vogelperspektive gezeichnet, ein ganz anderes Urteil über die Gegend veranlaßt, als wenn sie von der Ebene aus betrachtet wird. Zwar fühlt oder sieht die Seele sich nicht an einer anderen Stelle (denn sie kann sich selbst nach ihrem Orte im Raum, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil sie sich sonst als Objekt ihres äußeren Sinnes anschauen würde, da sie sich selbst nur Objekt des inneren Sinnes sein kann; aber man erklärt sich dadurch, so gut wie man kann, die sogenannte *Verrückung*.

⁸⁹ 1) wollen sie sich aber wie einige dörfer zu vermeidung aller verrückung bereits supplicando gebethen und sich resp. erkläret den rain mit in acker messen lassen, so braucht es keines verruckens (des grenzsteines). Weimar. staatsarchiv 1726; im anschluss an die ursprüngliche bedeutung 'verrenkung': der hals mag vil siechtagen lyden in jm, als wunden, verrückung, geschwer. GERSDORF 7; er (der bauer) rüffet jm (dem esel) ein teuffelsbannige scharffe purgatz von anticirischem helleborischem nieszwurtz zu, gab jhm die ein und reiniget jhm damit alle verrenkung, verschupfung, altercation und verkehrte disposition und unwesentlichkeit des hirns. Garg. 333 (1590); dasz an den orthen wo fremde herschafften angräntzen der territorialgerechtigkeit keine verrückung oder präjudiz erwachse. Weim. staatsarch. 1726; verrückung, veränderung: wie wenig damit zu thun sey, ist allen deutlich, welche sich die lehre von verrückung des bildes eigen gemacht haben. GÖTTE 54, 68; (es ist zu vermuthen) dasz alle diese sonnen sammt ihren begleitern irgend einen mittelpunkt ihrer gemeinschaftlichen kreise haben mögen, und dasz sie nur um der unermeszlichen entfernung willen und wegen der langen zeit ihrer kreisläufe ihre örter gar nicht zu verändern scheinen, obzwar dennoch bei etlichen wirklich einige verrückung ihrer stellen ist beobachtet worden. KANT 6, 101; bildlich, von der zeit: verrückung diz tags.

para o português, Martins (Cf. 2006, p. 113) não faz a distinção entre o *deslocamento* e a *doença mental* na tradução de *Verrückung*, ela quase sempre o traduz como perturbação mental, exceto em algumas passagens quando se refere a movimento. Contudo, na passagem acima, ela traduz *Verrückung* como perturbação mental e não como deslocamento. Na tradução para o inglês editada por Loudon (Cf. 2006, p. 110-111), *Verrückung* é traduzido por *displacement* e *mental derangement*. Diferente de Martins (Cf. 2006, p. 113), Loudon (Cf. 2006, p. 110) traduz *Verrückung* no primeiro momento como *displacement* e no segundo como *mental derangement*. Defendo a tese de que *Verrückung* na *Anth*, especialmente na página 215, refere-se ao deslocamento da percepção do sentido interno para o sentido externo, sugerindo que deve ser interpretado como deslocamento e não como perturbação mental em certas passagens, por exemplo, na página AA 215 da *Anth*. A perturbação mental é o resultado do deslocamento do sentido interno para o externo e, em particular, nesta passagem *Verrückung* significa deslocamento.

Conforme Kant (*Anth*, AA, 07, 203), os defeitos da faculdade de julgar são fraquezas ou enfermidades da mente. Entre as fraquezas da faculdade de julgar, apenas abordarei a perturbação mental (*Gemütsstörung*), referente a ela a que Kant se refere ao argumentar:

Com respeito à representação sensível, a perturbação mental é amênia (*Unsinnigkeit*) ou demência (*Wahnsinn*). Como perversão do juízo e da razão chama-se insânia (*Wahnwitz*) ou vesânia (*Aberwitz*). Quem em suas imaginações deixa de fazer a comparação com as leis da experiência habitual (sonha acordado) é um fantasista (atrabiliário); se o é com afecção (*Affekt*), é denominado entusiasta. Os acessos inesperados do fantasista chamam-se assaltos da fantasia (*ruptus*) (*Anth*, AA, 07, 203)⁹¹.

reichstagsabsch. 1501 § 21 (2, 100). hierher gehört auch ohne verrückung, ohne beseitigung, ohne verschiebung: in unserm gottshause sollen allzeit on verrückung gehalten werden zwey vasz oder radkiste, darein brot, käs, eier, fleisch.

⁹⁰ 2)geistige verrückung, gestörtheit: ich ergreife die gelegenheit, die ich eben erhalte nach Weimar zu schreiben, ihnen wissen zu lassen, dasz nach Stockens urtheil meine frau jetzt auszer gefahr ist, das fieber fast ganz aufgehört hat, [Bd. 25, Sp. 1026] aber leider die besinnung noch nicht da ist, vielmehr heftige accesse von verrückung des gehirns öfters eintreten. SCHILLER an Göthe 647; die gebrechen des gestörten kopfes ... vermeine ich .. unter folgende drei eintheilungen ordnen zu können: erstlich die verkehrtheit der erfahrungsbegriffe in der verrückung, zweitens die in unordnung gebrachte urtheilskraft. KANT10, 13; diese eigenschaft des gestörten (wer weisz was für gespenstergestalten und fratzengesichter gesehen zu haben) nach welcher er ohne einen besonders merklichen grad einer heftigen krankheit im wachenden zustande gewohnt ist, gewisse dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, heiszt die verrückung. 14; eine gerichtliche arzneikunde ist: wenn es auf die frage ankommt: ob der gemütszustand des thäters verrückung oder mit gesundem verstande genomene entschlieszung gewesen sei? 229; diese verrückung (wahnwitz) ist zwar methodisch aber nur fragmentarisch. 231; (der aberwitz) ist auch positive unvernunft, d. i. eine andere regel, ein ganz verschiedener standpunkt, worein so zu sagen, die seele versetzt wird .. und aus dem sensorium commune .. sich in einen davon entfernten platz versetzt findet: daher das wort verrückung. 232; man kann die verrückung überhaupt in die tumultuarische, methodische und systematische eintheilen. 230; die radikale geisteszerrüttung und verrückung. http://dwb.uni-trier.de/Projekte/WBB2009/DWB/wbgui_py?lemid=GV03374

⁹¹ In Ansehung der Sinnenvorstellung ist die Gemütsstörung entweder Unsinnigkeit oder Wahnsinn. Als Verkehrtheit der Urtheilskraft und der Vernunft heißt sie Wahnwitz oder Aberwitz. Wer bei seinen Einbildungen die

Ainda de acordo com Kant, a simples confusão mental pode ser definida por *Wahnsinn* ou *Unsinnigkeit*. Essas são sinalizadas como a influência da imaginação sobre a sensibilidade e, deste modo, a faculdade da imaginação reprodutiva suscita intuições na falta de objetos. No *Verrückung* temos, por um lado, a suspensão momentânea dos sentidos externos e, por outro lado, o sentido interno projeta-se sobre o sentido externo. Kant chama o doente que sofre de *Verrückung* de fantasista, pois no deleite das suas ilusões ele projeta o sentido interno e externo na formulação do juízo.

O fantasista substitui o *sensus communis* pelo *sensus privatus*, e este tipo de substituição, para Kant (Cf. *Anth*, AA, 07, 219), é o sinal universal da loucura. O *sensus communis* é submeter os juízos ao exame público. Por exemplo, um literato místico escreve sobre a Santíssima Trindade e, nessa obra, ele argumenta que Ela é um conjunto vazio, em razão de Deus, Cristo e o Espírito Santo serem uma mesma substância que se apresentam de modos distintos. Logo, o Espírito Santo não está contido em Cristo, que, por sua vez, não está contido em Deus. O literato místico continua a sua argumentação dizendo: por um lado, temos que pensar os membros da Trindade como uma única substância; por outro lado, temos que pensá-la como três substâncias distintas.

A comunidade de literatos (o *sensus communis*) argumenta contra o literato místico utilizando o princípio do terceiro excluído, que é assim enunciado: *toda coisa deve ser ou não ser*. Dito de outro modo, entre dois juízos contraditórios, tais como “A é B” e “A não é B”, uma das afirmações tem que ser falsa, para a outra ser verdadeira, uma vez que elas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo e sob a mesma condição. O argumento da comunidade de literatos contra o místico não diz se a Trindade é uma única substância ou substâncias distintas, mas que os juízos contraditórios não podem ser verdadeiros ou falsos simultaneamente. Noutras palavras, há um mau uso da regra lógica na dedução do místico. Este desconsidera o argumento da comunidade com o presente enunciado: *se tiverdes a mesma experiência que tive, então concordareis comigo*.

A comunidade de literatos afirma na réplica que o problema referente à Trindade é sem sentido e sem solução, porque duas proposições contraditórias não podem ser tidas como verdadeiras sob a mesma condição e ao mesmo tempo. Logo, a razão deve decidir pela insolubilidade do problema da existência da Santíssima Trindade. Contudo, na tréplica o literato místico defende a tese de que a sua alma deixou o seu corpo se deslocando

Vergleichung mit den Gesetzen der Erfahrung habituell unterläßt (wachend trämt), is Phantast (Grillenfänger); ist er es mit Affekt, so heißt er Enthusiast. Unerwartete Anwandlungen des Phantasten heißen Überfälle der Phantasterei (raptus).

(*Verrückung*) para uma realidade suprassensível e, nesta, percebeu de outro modo o problema da Trindade.

O erro no juízo caracterizado por *Verrückung* é a projeção do sentido interno sobre o externo. Este erro também pode ser tipificado como a substituição do *sensus communis* pelo *sensus privatus*; o delirante desconsidera os dados exteriores na formulação do juízo, os quais são substituídos pelos internos. O fantasista desconsidera os dados externos oriundos da sua sensibilidade, além disso, a sua ilusão é descrita como sistemática, ela segue as regras do *sensus privatus*, que é totalmente inacessível ao *sensus communis*.

4.3.2 Wahnsinn

Na *Anth*, *Wahnsinn* é descrita como a “perturbação mental em que tudo o que o louco conta está realmente conforme as leis formais do pensamento para a possibilidade de uma experiência, mas em que representações criadas pela falsa imaginação poética são consideradas percepções” (*Anth*, AA, 07, 145)⁹². Este tipo de distúrbio do ânimo, no *TG*, chama-se *Wahnsinn* e, em graus maiores, *Verrückung*. “O próprio desta (*Wahnsinn*) doença consiste em que o homem confuso põe fora de si simples objetos de sua imaginação e os considera como coisa efetivamente presente diante dele” (*TG*, AA, II, 346). As imagens criadas pela imaginação reprodutivas são tidas como percepções tanto na *Anth* quanto no *TG*, em que Kant chama a faculdade da imaginação produtiva de poética. A imagem produzida pela faculdade da imaginação reprodutiva age sobre a sensibilidade causando percepções.

No *TG*, a imagem é reproduzida pelos *focus imaginarius*, isto é, o homem não consegue distinguir as imagens da imaginação das impressões dos sentidos. O *Wahnsinn* demarca a confusão entre a sensibilidade e a percepção por intermédio da faculdade da imaginação reprodutiva. De acordo com a *KdK*, *Wahnsinn* é a desordem da experiência empírica, ou seja, o delírio não é meramente uma percepção sem fundamento, mas uma alteração interpretativa da realidade.

O delirante vê e lembra-se dos objetos com a mesma correção que qualquer pessoa saudável, simplesmente interpreta o comportamento dos outros como estando relacionado consigo próprio, devido a uma disparatada ilusão, e acredita poder ler neste, sabe-se lá que desígnios alarmantes de que estas pessoas nunca se lembrariam (*KdK*, AA, II, 26)⁹³.

⁹² [...] ist diejenige Störung des Gemüts, da alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäß ist, aber durch falsch dichtende Einbildungskraft selbstgemachte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden.

⁹³ Der Wahnsinnige siehet oder erinnert sich der Gegenstände so richtig wie jeder Gesunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menschen durch einen ungereimten Wahn auf sich aus und glaubet daraus

A alteração pode ser definida como a adulteração dos dados do mundo sensível, ou seja, o delirante não consegue diferenciar as percepções geradas pela faculdade da imaginação dos dados do mundo sensível. Deste modo, a alteração da percepção implica uma interpretação confusa dos dados sensíveis. Para definir o *Wahnsinn*, Kant alinha o percebido e o imaginado, por intermédio do conceito de inversão (*Verkehrtheit*), o qual significa a alteração do percebido pelo imaginado. O delirante não é meramente um alucinado, pelo contrário, o seu delírio é resultado da alteração interpretativa dos dados do mundo sensível. Dito de outro modo, o delirante muda a ordem dos dados na formulação do juízo, ele adota a imagem gerada pela faculdade da imaginação reprodutiva como um percepção, ou seja, como um dado sensível.

Portanto, o erro classificado pela perturbação mental do *Wahnsinn* é caracterizado pela confusão entre a sensação e a percepção, mais especificamente, a faculdade da imaginação reprodutiva cria uma percepção na falta do objeto e o ser racional finito considera a imagem da imaginação como algo efetivo no mundo sensível. Isso significa que o imaginado torna-se o percebido, alterando a interpretação dos dados do mundo sensível.

4.3.3 Wahnwitz

Na *Anth*, Kant define *Wahnwitz* como a perturbação do juízo, e o doente que sofre desta perturbação preenche

[...] com analogias que se confundem com conceitos de coisas semelhantes entre si, e assim a imaginação simula um jogo, semelhante ao do entendimento, da ligação de coisas díspares como sendo o universal no qual estavam contidas essas últimas representações. Os doentes psíquicos dessa espécie são na maioria das vezes muitos satisfeitos, inventam de um modo absurdo e se comprazem com a riqueza produzida por tão extensa afinidade entre conceitos que tão bem casam entre si, segundo a opinião entre deles (*Anth*, AA, 07, 146)⁹⁴.

O erro no juízo no *Wahnwitz* não está na confusão entre a sensibilidade e a percepção como no *Wahnsinn*, mas na confusão entre o entendimento e a imaginação. Do ponto de vista kantiano, a analogia produz conhecimento simbólico, que não é oposto ao intuitivo, senão ao intelectual. Segundo Kant, “símbolos são meros meios do entendimento, mas só

wer weiß was vor bedenkliche Absichten lesen zu können, die jenen niemals in den sinn kommen.

⁹⁴ Wahnwitz (insania) ist eine gestörte Urteilskraft; wodurch das Gemüt durch Analogien hingehalten wird, die mit Begreifen einander ähnlicher Dinge verwechselt werden, und so die Einbildungskraft ein dem Verstande ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letzteren Vorstellungen enthalten waren. Die Seelenkranken dieser Art sind mehrenteils sehr vergnügt, dichten abgeschmackt und gefallen sich in dem Reichtum einer so ausgebreiteten Verwandtschaft sich ihrer Meinung nach zusammenreimender Begriffe. – Der Wahnsinnige dieser Art ist nicht zu heilen: weil er, wie die Poesie überhaupt, schöpferisch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend ist.

indiretamente, por uma analogia com certas intuições, às quais o conceito pode se aplicado para lhe proporcionar significação mediante a exposição de um objeto” (*Anth*, AA, 07, 191). Ao afirmarmos que o conhecimento simbólico é oposto ao conhecimento intelectual, pontuamos que ele não possibilita conhecer o que o objeto é em si mesmo, porque o conhecimento simbólico é um processo de adoção de significados aos conceitos puros do entendimento e as ideias da razão.

Utilizando analogias entre conceitos semelhantes, o doente acredita conhecer o desconhecido por intermédio do conhecido. Por exemplo, na obra de 1766, Kant descreve a obra de Schwedenberg como a confusão entre o sentido interno e o externo na formulação do juízo. Ele se utiliza das expressões memória interna e externa em que, de acordo com o místico sueco, a primeira está ligada ao mundo dos espíritos, e a segunda, ao mundo visível. Tal distinção fundamenta-se na dicotomia do homem interior e exterior.

Ainda segundo o místico sueco, na memória interna é guardado tudo o que desaparece da memória externa. Após a morte, o homem tem acesso à memória interna, que até então era privada no seu estado vivo e, por intermédio dela, é recriado o mundo dos espíritos. Esse mundo é construído por uma analogia com o mundo sensível e, nesse tipo de analogia o visionário acredita conhecer o mundo espiritual como algo real e efetivo ante os seus sentidos e não como um conhecimento simbólico. O sentido interno ocupa o lugar do sentido externo na formulação do juízo, as imagens da imaginação tornam-se intuições e o visionário age motivado por elas como se fossem objetos existentes no mundo sensível. Isso significa que não há diferença entre o sentido interno na exploração do mundo espiritual e o sentido externo na experimentação do mundo sensível eles são equivalentes. Em outras palavras, o visionário não distingue o sentido interno e o externo na formulação do juízo (Cf. *TG*, AA, II, 362-367).

De acordo com Kant, “a superstição se compara mais com o *Wahnsinn*, e o fanatismo mais com o *Wahnwitz*. O doente mental acometido dessa última também é com frequência chamado (em expressão suavizada) de exaltado, e mesmo de cabeça excêntrica” (*Anth*, AA, 07, 126)⁹⁵. O erro do juízo supersticioso é caracterizado como a influência da faculdade da imaginação sobre a sensibilidade. O erro do juízo do fanático é tipificado pela influência da imaginação sobre o entendimento, a faculdade da imaginação substitui a sensibilidade, enganando, dessa forma, o entendimento.

Em 1764, na *KdK*, Kant escreve:

⁹⁵ Der Aberglaube ist mehr mit dem Wahnsinn, die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) exaltiert, auch wohl exzentrischer Kopf genannt.

O segundo grau da perturbação da mente a respeito da faculdade superior de conhecimento é, no fundo, a razão posta em desordem, enquanto se perde de um modo disparatado em juízos finamente construídos sobre conceitos gerais, e pode ser designada por insânia (*Wahnwitz*). No grau superior dessa perturbação contam-se inumeráveis intuições subtis que se enxameiam no cérebro em ebulição: o comprimento dos mares, a decifração de certas profecias, e sabe-se lá que mistura de quebra-cabeças fúteis (*KdK*, AA, II, 29)⁹⁶.

O primeiro grau da perturbação da mente é o *Wahnsinn*, e o segundo é o *Wahnwitz*. Eles são graus de perturbação mental porque implicam um tipo de inversão (*Verkehrtheit*) da faculdade de julgar, cujo funcionamento incorreto é explicado pela alteração do seu modo operante, demarcando o conflito entre o percebido e o imaginado, entre o interior e o exterior e entre o entendimento e a imaginação. A inversão permite explicar o intelecto doente como aquele que altera os componentes da faculdade de julgar na formulação do juízo.

O mecanismo da inversão (*Verkehrtheit*) também está presente no *TG*, descrito do seguinte modo:

É ainda bastante provável que os conceitos educativos de figuras de espíritos forneçam à cabeça doentia os materiais para as fantasias ilusórias, e que um cérebro vazio de todos esses preconceitos não inventaria tão facilmente imagens dessa espécie, mesmo que fosse acometido por uma inversão (*Verkehrtheit*) (*TG*, AA, II, 347)⁹⁷.

Nesta citação, Kant está se referindo a inversão (*Verkehrtheit*) entre a imagem produzida pela faculdade da imaginação e a intuição suscitada pela sensibilidade na formulação do juízo. Aquela toma o lugar desta na formulação do juízo, e esta inversão é tipificada como *Wahnsinn* e em graus maiores de *Verrückung*. A imagem da imaginação que é produto do sentido interno é projetada como resultante do sentido externo. Diferentemente do *Wahnsinn* e do *Verrückung*, o *Wahnwitz* é a corrupção do fundamento do juízo. No *KdK*, a corrupção é descrita como a impossibilidade de emitir juízos sobre a experiência, justificativa também encontrada no *TG*. O problema é: o que significa a impossibilidade de emitir juízos sobre a experiência? Isto significa que se o doente que sofre de *Wahnwitz* não consegue distinguir a função do sentido interno e do sentido externo na formulação do juízo, logo, ele está impossibilidade de emitir juízos sobre a experiência sensível.

⁹⁶ Der zweite Grad des in Ansehung der oberen Erkenntniskraft gestörten Kopfes ist eigentlich die in Unordnung gebrachte Vernunft, in so ferne sie sich in eingebildeten feineren Urteilen über allgemeine Begriffe auf eine ungereimte Art verirret, und kann der Wahnwitz genannt werden. In dem höheren Grade dieser Störung schwärmen durch das verbrannte Gehirn allerlei angemßte überfeine Einsichten: die erfundene Länge des Meeres, die Auslegung von Prophezeiungen, oder wer weiß was vor ein Mischmasch von unkluger Kopfbrecherei.

⁹⁷ Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß die Erziehungsbegriffe von Geistergestalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Einbildungen geben, und daß ein von allen solchen Vorurteilen leeres Gehirn, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht so leicht Bilder von solcher Art aushecken würde.

Os três tipos de doenças mentais classificados como erros na formulação do juízo podem ser alinhados como o intento de tornar uma crença subjetiva numa crença válida universalmente. Kant argumenta que a opinião é uma crença e, se ela tem o seu princípio apenas na natureza particular do sujeito, então é chamada de persuasão. A persuasão é uma simples aparência, porque o princípio do juízo, que reside unicamente no sujeito, é tido por objetivo. Semelhante juízo possui apenas um valor individual e a crença não pode ser comunicada (Cf. *KrV*, A, 820 / B, 848). Destarte, transformar as causas subjetivas do juízo em razões objetivas é um tipo de perturbação mental fundamentada numa crença enganosa, isto é, considera algo que é válido apenas internamente como externamente válido. A crença enganosa consiste em enganar a si mesmo na aplicação de uma regra lógica. A aparência enganosa é a desrazão positiva, pois o doente desconsidera uma regra lógica da razão em favor dos seus delírios, isto é, ele não considera a diferença do interior e do exterior e do percebido e do imaginado.

4.4 A faculdade da imaginação e a função produtiva e reprodutiva

Kant define a faculdade da imaginação como “a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição” (*KrV*, AA, 05 / B, 151)⁹⁸. Na edição *B* da primeira *Crítica*, ele assevera que a síntese transcendental da imaginação é o efeito do entendimento sobre a sensibilidade, e este efeito é a primeira aplicação do entendimento sobre os objetos de uma intuição possível. A síntese do entendimento com o auxílio da imaginação é chamada de *synthesis speciosa*, síntese figurada ou síntese transcendental da imaginação (Cf. *KrV*, AA, 05 / B, 151-152). Já a síntese sem o auxílio da imaginação é chamada de *síntese intelectual*, a qual é a condição formal da aplicação da tábua do entendimento sobre os objetos sensíveis, que são subsumidos na forma de juízos. Os objetos só nos podem ser dados enquanto fenômenos, devido à nossa capacidade de intuições *a priori*. A faculdade da apercepção é um princípio lógico que possibilita afirmar que o *eu penso* (sujeito cognitivo) é o mesmo mediante as diversas representações que o afetam. Ele não é uma intuição, porque é apenas um princípio lógico da unidade da percepção das representações. A representação de um eu idêntico a si mesmo, em todas as representações, é efetivada pelo sentido interno (intuição do tempo), pois no escoar das transformações da substância, no espaço e no tempo, o eu continua idêntico a si mesmo mediante as mudanças.

⁹⁸ *Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen.

Na edição *B* da primeira *Crítica*, o entendimento é responsável por encadear as representações ligadas à sensibilidade, e esta ordenação segue a exigência da intuição temporal. A imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição, porém agindo sobre a sensibilidade, e o entendimento é a faculdade de encadear as representações ligadas à sensibilidade (Cf. *KrV*, AA, 05 / B, 151). Parafraseando Kant, Caimi (Cf. CAIMI, 2008, Band1, p. 49) afirma que a imaginação pertence à sensibilidade, quanto à sua aplicação, porque somente a condição subjetiva da apercepção é a faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade. Noutras palavras, a ideia de um sujeito pensante, efetivada pela sua existência temporal (pela intuição interna), viabiliza a percepção dos objetos sensíveis. Segundo Caimi,

no texto kantiano temos duas concepções de imaginação: a primeira indica ou parece indicar para aquilo que é representado na intuição que está ausente especificamente nesta faculdade. A outra concepção, que obedece – junto com as leis da lógica – às leis da sensibilidade (especialmente a lei do tempo) que é a especificidade da imaginação. Essas duas concepções da imaginação são compatíveis uma com a outra. Tetens observou isto, e considerou que o entendimento e a imaginação são idênticos ou, pelo menos, que uma pode ser a introdução ou a transformação do outro (CAIMI, M. 2008. Band1. p. 49)⁹⁹.

O texto kantiano apresenta duas concepções de imaginação e ambas indicam à produção de intuições na ausência de objetos. A primeira é a faculdade da imaginação reprodutiva e a segunda concepção é a produtiva. Caimi (Cf. CAIMI, 2008, Band1, p. 49) alinha ambas as definições por meio da capacidade da faculdade imaginativa de suscitar intuições na ausência de objetos sensíveis, seguindo as leis da sensibilidade e da lógica. Caimi (Cf. CAIMI, 2008, Band1, p. 50), também assevera que a faculdade do entendimento e a faculdade da imaginação são idênticas ou, no mínimo, uma pode ser a introdução ou a transformação da outra. Porém, o comentador não atinou para o fato de que, diferente da imaginação, o entendimento é a faculdade de encadear as representações ligadas à sensibilidade. Tanto a faculdade da imaginação quanto a faculdade do entendimento são ativas sobre a sensibilidade, e a diferença entre elas é que a primeira reproduz intuições na falta do objeto; já a segunda encadeia as representações ligadas à sensibilidade. A faculdade da imaginação suscita intuições na falta de objetos, sendo, desse modo, ativa sobre a

⁹⁹ In Kant's texts we have two conceptions of imagination: one which indicates or seems to indicate that representing in intuition that which is absent is specific of this faculty. And another conception, in which obedience to – along with the laws of logic – the laws of sensibility (especially laws of time) is what is specific to imagination. These two conceptions of imagination are compatible with each other. Tetens did notice this, and considered that understanding and imagination are identical or, at least, that one can be transformed into the other. (CAIMI, M. 2008. Band1. p. 49).

sensibilidade. As intuições provocadas pela faculdade da imaginação, segundo o esquematismo transcendental, são imagens que ligam um conceito a uma intuição.

Caimi (Cf. CAIMI, 2008, Band1, p. 49) destaca que tanto o entendimento quanto a faculdade da imaginação produtiva e reprodutiva são ativas sobre a sensibilidade. Nesse ponto, a interpretação de Caimi (CAIMI, 2008, Band1, p. 49) ratifica a interpretação de Heidegger (Cf. 1986, p. 150-153), pois a espontaneidade do entendimento é a sua criação e a sua atividade sobre a sensibilidade, efetivando, assim, representações. Diferente da faculdade do entendimento, a faculdade da imaginação é receptiva; recebe passivamente os estímulos da sensibilidade e os armazena. Para Caimi (Cf. CAIMI, 2008, Band1, p.49 - 50), a faculdade do entendimento e a faculdade da imaginação podem ser a transformação ou a introdução uma da outra, devido à síntese transcendental da imaginação. Contrário a Caimi, a presente pesquisa defende a tese de que a faculdade da imaginação é distinta da faculdade do entendimento. Como já dito, a faculdade da imaginação é responsável por ter intuição na ausência de objeto. Já a faculdade do entendimento encadeia as representações ligadas à sensibilidade.

Sobre a atividade produtiva da imaginação, Heidegger afirma:

a imaginação produtiva somente forma o aspecto de um objeto possível e que talvez possa produzir-se sob certas condições, isto é, de um objeto que a há de se levar a sua presença. Porém, a imaginação não leva nunca a cabo esta produção. A forma produtiva da imaginação nem sequer é “criadora” no sentido que poderia formar do nada – isto é, que nunca, em nenhuma parte, há experimentado – um mero simples conteúdo da imagem [*Bildgehalt*]; já que “não é capaz de produzir uma representação sensível que não tenha sido dada anteriormente a nossa faculdade sensível [...]” (HEIDEGGER, M, 1986, 150)¹⁰⁰.

Para Heidegger, a faculdade da imaginação produtiva não é caracterizada por sua ação criadora, no sentido de *inventar* objetos do nada. Se há uma ação criadora na imaginação produtiva, é a sua capacidade de produzir intuições na ausência de objetos. Por exemplo, a intuição externa (espacial) é a condição *sine qua non* da própria sensibilidade, que precisa de uma imagem do espaço, para poder ser receptiva. Sem a imagem de um espaço único não poderíamos pensar que as diversas extensões dos corpos, que ocupam diversos espaços, fazem parte de um mesmo espaço. A noção de espaço único é uma grandeza imensurável pela razão; pela impossibilidade de representá-lo sensivelmente, a faculdade da imaginação cria a imagem de espaço único, no qual os fenômenos aparecem para o sujeito cognoscente. A função produtiva da imaginação não é a capacidade de reproduzir representações sensíveis

¹⁰⁰ La imaginación productiva sólo forma el aspecto de un objeto posible y que tal vez pueda producirse bajo ciertas condiciones, es decir, de un objeto que ha de llevarse a la presencia. Pero la imaginación no lleva nunca a cabo esta producción. El formar productivo de la imaginación ni siquiera es “creador” en el sentido que podría formar de la nada – es decir, de lo que nunca, ni en ninguna parte, ha experimentado – un mero y simples contenido de imagen [*Bildgehalt*] [...].

desligadas da faculdade da sensibilidade, mas sim, a atividade de servir imagens para a faculdade sensível na ausência de intuições. Se considerarmos a interpretação de Heidegger (Cf. 1986, p. 150-155) como válida, poderemos inferir que a imagem espelhada pela faculdade da imaginação produtiva suscita intuições na ausência de objeto e reivindica ao entendimento um conceito. Essa afirmação não se encontra literalmente na obra de Heidegger, *Kant e o problema da Metafísica (1986)*, mas pode-se inferir dela. Nesta obra o autor afirma:

o termo “formar imagem [*Abbildung*]” necessita de uma breve explicação. Não se refere à produção de uma imagem [*Abbild*] no sentido de uma cópia, senão no aspecto que pode tornar imediatamente o objeto presente (atual) mesmo. Formar [*Ab-bilden*] não significa reproduzir senão dar-uma-imagem (dar-la-imagem) [*Bildgeben*] entendida como a percepção imediata da forma do objeto mesmo (HEIDEGGER, M, 1986, 150)¹⁰¹.

Segundo Heidegger, “formar imagem” significa tornar presente imediatamente um objeto na forma de intuição. A formação da imagem da imaginação transcendental está interligada com a intuição do tempo. Na primeira *Crítica*, na edição *A*, a condição temporal chamada de intuição pura não é formada pela sucessão do tempo, isto é, como a série na qual simplesmente determinamos um tipo de cronometragem das horas. Parafraseando Heidegger (Cf. 1986, p.151), a imaginação transcendental marca o surgimento do tempo como a série de horas, mas na forma da representação originária do tempo. A representação originária do *tempo* terá que ser dada como ilimitada (Cf. *KrV*, AA, 05 / B, 48). Apesar de o tempo ser representado de maneira ilimitada, os objetos só podem ser dados de maneira limitada, pelo motivo de só conterem representações parciais do tempo.

A percepção de tempos simultâneos é uma ilusão das representações parciais dos objetos que aparecem na sucessividade de um tempo único e ilimitado. Logo, o tempo só pode ser dado por meio de uma intuição pura a faculdade da imaginação dá para a faculdade do entendimento, e para a faculdade da sensibilidade a imagem de um tempo ilimitado. Porém, o tempo é ilimitado e sucessivo, pensar na existência do tempo como algo simultâneo e limitado é uma ilusão da sensibilidade. Tanto a intuição pura quanto a intuição empírica são resultados da faculdade produtiva da imaginação, a qual produz uma imagem que suscita intuições imediatas mesmo na ausência de objetos. Essas intuições são *a priori*, são as condições necessárias para a experiência possível. A faculdade da imaginação produtiva é responsável pela formação da imagem do tempo e do espaço como exposição originária, por dois motivos:

¹⁰¹ El término “formar imágenes” [*Abbildung*] necesita una breve explicación. No se refiere a la producción de una imagen [*Abbild*] en el sentido de una copia, sino al aspecto que puede tomarse inmediatamente del objeto presente (actual) mismo. Formar [*Ab-bilden*] no significa reproducir [*Nach-bilden*] sin un dar-la-imagem [*Bildgeben*] entendida como percepción inmediata de la forma del objeto mismo (HEIDEGGER, M. 1986. p.150).

primeiro, as intuições puras são representadas como grandezas ilimitadas; segundo, apesar de estarem ligadas à sensibilidade e seguirem as suas leis, elas antecedem a experiência.

Referente à diferenciação da faculdade produtiva e reprodutiva da imaginação, Kant escreve na *KrV*:

na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo imaginação produtiva e assim a distingo da imaginação reprodutiva, cuja síntese está submetida a leis meramente empíricas, as da associação, e não contribui, portanto, para o esclarecimento da possibilidade de conhecimento *a priori*, pelo que não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia (*KrV*, B, 152)¹⁰².

Na primeira *Crítica*, tanto na edição *A* quanto na edição *B*, não há uma formulação clara da função reprodutiva da imaginação. Há apenas uma definição negativa da função reprodutiva da imaginação. Kant assevera que ela é empírica e opera por associações e não pertence à condição do conhecimento *a priori*. Na edição *A* da primeira *Crítica*, Kant assevera que a imaginação pura, como faculdade fundamental da alma, serve *a priori* de princípios a todo o conhecimento (Cf. *KrV*, AA, 05 / A, 124). A faculdade da imaginação pura é a faculdade produtiva. Para melhor entender a diferença entre a imaginação produtiva e reprodutiva Kant escreve:

a imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou *produtiva*, isto é, uma faculdade de exposição original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por conseguinte, antecedente a experiência, ou *reprodutiva*, uma faculdade de exposição derivada (*exhibitio derivativa*) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente. – As intuições puras do espaço e do tempo pertencem à primeira exposição, todas as restantes supõem uma intuição empírica, que, quando se une ao conceito do objeto e se torna, pois, conhecimento empírico, se chama experiência. – A imaginação, quando produz involuntariamente ficções, se chama fantasia. Aquele que está habituado a tomar ficções por experiências (internas ou externas) é um fantasista. (*Anth*, AA, 07, 69)¹⁰³.

A faculdade da imaginação, tanto produtiva quanto reprodutiva, é caracterizada pela capacidade de suscitar intuições na ausência de objetos. A diferença entre elas é que a

¹⁰² So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die *produktive* Einbildungskraft, und unterscheide sie dadurch von der *reproduktiven*, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört.

¹⁰³ Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder produktiv, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originario*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder reproduktiv, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt. – Reine Raumes – und Zeitanschauungen gehören zur erstern Darstellung; alle übrige setzen empirische Anschauung voraus, welche, wenn sie mit dem Begriffe vom Gegenstande verbunden und also empirisches Erkenntnis wird, Erfahrung heißt – Die Einbildungskraft, so fern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heißt Phantasie. Der, welcher diese für (innere oder äußere) Erfahrungen zu halten gewohnt ist, ist ein Phantast.

primeira é responsável por uma exposição originária do objeto, que antecede à própria experiência, mas anteceder não quer dizer que a faculdade da imaginação cria objetos do nada. Pelo contrário, as intuições produzidas pela faculdade produtiva da imaginação é a condição *a priori* para o funcionamento da faculdade sensível e da faculdade do entendimento. A faculdade reprodutiva da imaginação apenas traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente. Kant diferencia o papel da faculdade da imaginação na edição *A* e na edição *B*. Nesta, a faculdade da imaginação pertence à filosofia transcendental e auxilia o entendimento na *synthesis speciosa*; naquela, a faculdade da imaginação é uma função essencial da alma e faz a ligação entre o entendimento e a sensibilidade. A faculdade da imaginação reprodutiva diferente da produtiva pertence à psicologia empírica.

Do ponto de vista de Heidegger (Cf. 1986, p. 99-101), a função intermediária da imaginação entre o entendimento e a sensibilidade é o pano de fundo do esquematismo transcendental. Seguindo a interpretação heideggeriana (Cf. 1986, p. 116-118), Kant apresenta um retrocesso da edição *B* com referência à edição *A*, a saber, restringe a função da faculdade da imaginação produtiva na filosofia transcendental. Ainda de acordo com Heidegger, Kant, ao restringir a função da faculdade da imaginação produtiva na filosofia transcendental, a caracteriza como um apêndice do entendimento que o auxilia na falta de intuições. Caimi (Cf. 2008, Band1, p. 49) defende a tese de que a faculdade da imaginação produtiva é a introdução ou parte do funcionamento do entendimento. Ao contrário de Caimi, Heidegger argumenta:

o esquematismo mostra também a essência “criadora” da imaginação de um modo mais originário. Esta não é, desde logo, onticamente “criadora” em absoluto, mas é criadora como livre formação de imagens. A *Antropologia (Anth)* sinala que há uma imaginação produtiva [que] está destinada as percepções sensíveis. Pelo contrário, a imaginação, no esquematismo transcendental, é originariamente expositiva na imagem pura do tempo. Não tem necessidade alguma de intuições empíricas. Portanto, na *Crítica da razão pura* mostra tanto o caráter intuitivo como a espontaneidade em sentido mais originário (HEIDEGGER, M, 1986, 99)¹⁰⁴.

Na edição *A* da *KrV* (Cf. AA, 05 / A, 121), o fenômeno ligado a uma consciência chama-se percepção. Mas, para que os fenômenos estejam interligados por intermédio de uma consciência é necessária a existência de uma faculdade que faça a síntese do diverso. A

¹⁰⁴ Por último, el esquematismo muestra también la esencia “creadora” de la imaginación de un modo mucho más originario. Ésta no es, dese luego, ónticamente “creadora” en absoluto, pero sí es creadora como libre formación de imágenes. La *Antropología* señala que aun la imaginación productiva está destinada a las percepciones sensibles. Por el contrario, la imaginación, en el esquematismo transcendental, es originariamente expositiva en la imagen pura del tiempo. No tiene necesidad alguna de la intuición empírica. Por lo tanto, la *Crítica de la razón pura* muestra tanto el carácter intuitivo como la espontaneidad en el sentido más originario HEIDEGGER, M. 1986. p.116-117).

faculdade que faz a síntese do diverso é chamada, na primeira *Crítica*, de imaginação, e a sua atividade exercida sobre a percepção é chamada de apreensão. A faculdade da imaginação deve reduzir o diverso da intuição numa imagem, isto é, ela deve ser espontânea, como o entendimento e, receptiva, como a sensibilidade. Ao reunir as qualidades do entendimento e da sensibilidade, a faculdade da imaginação produz uma imagem que faz a ligação entre a representação intelectual e a representação sensível. Desse modo, na edição *A* da *KrV*, a faculdade da imaginação é a intermediária entre a faculdade do entendimento e a da sensibilidade. A originalidade, ressaltada por Heidegger, da faculdade da imaginação no esquematismo transcendental é a capacidade de livre formação de imagens que não precisam ser experimentadas anteriormente, pois elas antecedem à experiência sensível. Para melhor compreender recorre-se a uma nota de rodapé da edição *A*:

Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também as encadeavam e conseguiam formar imagens dos objetos, o que, sem dúvida além da receptividade das impressões, ainda exige algo mais, a saber, uma função que as sintetize (*KrV*, AA, 05 / A, 120)¹⁰⁵.

Heidegger reivindica a função de exposição originária da faculdade da imaginação produtiva, em contrapartida à faculdade da imaginação reprodutiva. Ainda de acordo com Heidegger (Cf. 1986, p. 117), a faculdade da imaginação produtiva, na primeira *Crítica*, não precisa necessariamente experimentar uma intuição para construir uma imagem. Por um lado, gera uma imagem naquilo que ela tem de mais originário. Por outro lado, a faculdade da imaginação reprodutiva precisa necessariamente da experiência, consequentemente, das intuições já experimentadas para recortá-las e projetá-las na ausência de objetos. Na filosofia transcendental, a imaginação deve ser pensada numa dupla vertente: primeira, na função produtiva que *antecede* qualquer experiência, devido ser a condição para a própria experiência; segundo, na função reprodutiva como algo *procedente, ou seja*, reproduz intuições já experimentadas pelos sentidos, na ausência de objetos. Por fim, a distinção entre a faculdade da imaginação produtiva e reprodutiva é que a imagem produzida pela primeira é construída de forma imediata e a imagem construída pela segunda é de forma mediata.

Se alinharmos a faculdade reprodutiva da imaginação da *KrV* e a definição de imaginação no *TG*, então, poderemos afirmar que, nas referidas obras, a imaginação

¹⁰⁵ Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch so gar zusammen, und brächten Bilder der Gegentände zuwege, wozu ohne Zweifel, außer der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.

reprodutiva tem um tipo de memória na qual busca as suas imagens. Na *TG*, o visionário, no caso de Schwedenberg, é chamado de *arquifantasia*, porque ele acredita ter representações de um mundo espiritual. Mas, na perspectiva kantiana, o visionário tem apenas representações analógicas de seus sentidos. A criação do mundo espiritual é construída segundo a lei da associação dos conceitos, aquelas imagens aparentadas que despertam representações analógicas dos nossos sentidos, as quais certamente não são os próprios conceitos espirituais, mas sim, seus símbolos. Em outras palavras, o visionário ou o metafísico constroem os seus sistemas através de analogias, ou seja, eles inferem a existência de um mundo imaterial por meio do mundo material. As ilusões, tanto no caso do metafísico quanto no caso do fanático religioso, são produzidas pelas faculdades da imaginação reprodutiva que associa as intuições, anteriormente já experimentadas, assim criando sistemas metafísicos ou mundos imateriais.

Segundo Kant, no *TG* o visionário e o metafísico

[...] seriam acometidas em certos momentos da aparência de vários objetos como exteriores a elas, os quais seriam tidos como uma presença de natureza espirituais em seus sentidos corporais, apesar de aqui se passar tão-somente uma ilusão da imaginação, mas de tal modo que a causa disso é um verdadeiro influxo espiritual, que não pode ser sentido imediatamente, mas apenas se revela à consciência por meio de imagens aparentadas da fantasia, as quais assumem a aparência das sensações (*TG*, AA, II, 340)¹⁰⁶.

A faculdade da imaginação reprodutiva traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já possuía anteriormente, mas para isso é necessário atribuir um papel fundamental para a memória da imaginação. Essas imagens refletidas pela imaginação reprodutiva, armazenadas na memória produziram um conhecimento empírico, que serviria de matéria para as ficções do fanático religioso. As ficções surgiram por meio do erro sub-reptício, isto é, a confusão entre os princípios internos e externos na formulação do juízo. Essa confusão é gerada pelo erro na “interpretação” do conhecimento produzido pela analogia, que é um conhecimento indireto, em outras palavras, não se conhece nenhum objeto, mas apenas o símbolo. O erro é considerar uma aparência lógica e simbólica como um objeto fenomênico efetivado pela imaginação reprodutiva. Neste caso, a ilusão seria uma desorganização do mecanismo da razão, um incorreto funcionamento no subsumir dos princípios internos e externos na formulação dos juízos.

¹⁰⁶ Solche seltsame Personen würden in gewissen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenstände als außer ihnen angefochten sein, welche sie vor eine Gegenwart von geistigen Naturen halten würden, die auf ihre körperliche Sinne fiel, ob gleich hiebei nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch so, daß die Ursache davon ein wahrhafter geistiger Einfluß ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewußtsein offenbaret.

4.5 A imagem religiosa

Na *RGV*, Kant é afirmativo ao enunciar que é comum o ser racional finito formar para si uma imagem subjetiva de Deus e a represente por meio do antropomorfismo simbólico. Segundo Fabre (Cf. FABRE, 2008, p. 117), a faculdade da imaginação reprodutiva não fornece simplesmente uma intuição empírica construída por meio da representação histórica de Jesus Cristo na *RGV*. A intuição trazida à tona pela faculdade da imaginação reprodutiva causa uma mudança (tensão) na determinação moral do ser racional finito. A mudança na determinação moral do ser racional finito acontece por meio daquilo que o ser racional finito pode esperar se realizar com as obrigações morais.

Da perspectiva de constituir a possibilidade do que podemos esperar, a trindade de Kant de poderes morais práticos é mantida. Não obstante, uma vez que consideramos o mal radical como inescrutável, a moralidade não é apresentada na religião como mais uma matéria a constituir o princípio supremo racional sozinha, mas como uma matéria a ser apreendida. Em tal educação moral a transformação é contínua, a imaginação nunca falhou em sua contribuição em fornecer seus esquemas e imagens, que é carregada de significados práticos com exceção da sua conotação meramente teórica pressuposta.

O que emerge finalmente em virtude da imaginação é seu papel ampliado na cognição moral. A nossa consciência da nossa determinação para fazer o bem moral pode ser reforçada por uma influência da parte externa através dos exemplos históricos morais cujas representações reconhecem o uso da imaginação com uma orientação moral. Em termos concretos, os cristãos não imaginam quando recordam Jesus como matéria do passado. Esses exemplos são as inspirações vivas que continuam a mover e fazer vidas significativas. A imaginação reprodutiva não fornece somente uma imagem meramente empírica que pertence ao passado. Entre cristãos e muçulmanos, e outros crentes morais e religiosos, houve até aqui um impacto prático forte e contínuo, que, por representações históricas concretas de Jesus de Nazareth, de Mohammed, de Confucius e de outras figuras religiosas e morais, que permitiu a razão ser esperançosa em que seus esforços para uma vontade moral boa não termine em vão (FABRE, 2008, Band 4, p. 117)¹⁰⁷.

Na perspectiva de Fabre (Cf. 2008, p.117), a faculdade da imaginação reprodutiva, na *RGV*, possui um papel fulcral na cognição dos deveres morais. O papel da imaginação, por

¹⁰⁷ From the perspective of constituting the possibility of what we can hope for, Kant's trinity of practical powers of the moral subject is maintained. Nevertheless, once we consider the inscrutable radical evil, morality is presented in religion as not anymore merely matter of constituting a supreme principle though reason alone, but as a matter to be learned. In such a moral education and continuous transformation, imagination has never failed in its contribution in providing its schemas and images, which bear practical meaning aside from their merely presupposed theoretical connotation.

What finally emerges in view of imagination is its enlarged role in moral cognition. Our consciousness of and our resolve to do the moral good can also be reinforced by an outside influence through moral historical exemplars whose representations recognize the use of imagination with a moral orientation. In concrete terms, Christians do not imagine when they remember Jesus as matter of the past. These exemplars are living inspirations that continue to move and make lives meaningful. Reproductive imagination does not only provide a merely empirical image that belong to the past. Among Christians and Muslims, and other moral and religious believers, there has been until now a strong and continuous practical impact, that, by concrete historical representations of Jesus of Nazareth, Mohammed, Confucius and other religious and moral figures, that has allowed reason to be hopeful that one's efforts to be morally good will not end up in vain (FABRE, E. J. 2008 Band 4. p.117).

intermédio da religião, para a moral kantiana, é a capacidade de atribuir intuições para conceitos aparentemente vazios. Por exemplo, a ideia de Deus, na primeira *Crítica*, é apenas uma hipótese lógica que procura responder a uma reivindicação ontológica que, também, pode servir para fins morais. Na segunda *Crítica*, a ideia da existência de Deus se torna o postulado prático que basicamente objetiva apresentar um legislador moral ao ser racional finito e solucionar o problema da antinomia da razão prática (a questão do sumo bem). Já na *RGV*, a ideia da existência de Deus é apresentada como o legislador moral, mas construída por um conhecimento analógico, que Kant chama de antropomorfismo simbólico. As imagens do domínio religioso não determinam o conteúdo formal da lei, mas estabelecem o conteúdo material para a lei moral.

De acordo com Fabre (Cf. 2008, p. 117), o conteúdo moral é produzido pela faculdade da imaginação reprodutiva, que traz ao espírito intuições já experimentadas e o ser racional finito age motivado por estas intuições. No *SF*, Kant afirma:

por proposições de fé não se entende o que deve crer (pois o crer não tolera imperativo algum), mas o que é possível e oportuno admitir num propósito prático (moral), embora não seja justamente demonstrável, por conseguinte, só pode ser crido. Se, sem esta consideração moral, admito a fé simplesmente na acepção de um assentimento teórico, por exemplo, do que se funda historicamente no testemunho de outrem, ou porque não consigo explicar a mim certos fenômenos dados de outro modo a não ser sob este ou aquele pressuposto, como um princípio, então semelhante a fé, porque não torna um homem melhor nem o manifesta, não constitui parte alguma da religião, mas se ela surge na alma apenas como forçada pelo temor e pela esperança, opõe-se então à sinceridade, por consequência, também a religião (*SF*, AA, 07, 44)¹⁰⁸.

Do ponto de vista de Kant, a proposição de fé deve ser compreendida como a adoção dum proposto prático. O propósito moral, na *RGV*, é o melhoramento moral do ser racional finito, e ele não pode ser demonstrado com uma proposição empírica (pressuposto teórico), mas o ser racional finito pode crer que ele pode vir a ser melhor, tornando-se, assim, digno da felicidade.

Para Fabre (Cf. 2008, p.117), as imagens religiosas permitem à razão ser esperançosa, de tal modo que os seus esforços para a consolidação de uma vontade moralmente boa não são em vão. A felicidade é um dos fins da faculdade de apetição e a moralidade é o fim

¹⁰⁸ Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das, was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht bloß in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens, z.B. dessen, was sich auf dem Zeugnis anderer geschichtsmäßig gründet, oder auch, weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären kann, zu einem Prinzip an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider.

objetivado pela faculdade de julgar prática. Porém, a moralidade sozinha não consegue anular o desejo pela felicidade como uma das causas operantes na determinação da vontade do ser racional finito. A solução apresentada por Kant, na *KpV*, é a adoção da moralidade como causa da felicidade e não a anulação do desejo do ser racional finito de ser feliz. Ainda de acordo com Fabre (Cf. 2008, p. 117), a razão por meio dos conceitos religiosos aposta no postulado da imortalidade da alma, acreditando que, se o ser racional finito se tornar digno da felicidade, poderá ser herdeiro da felicidade eterna na *KpV*. Referente ao ponto da crença no postulado da imortalidade da alma, Fabre (Cf. 2008, p. 117) sugere um adendo, a *crença moral*, que tanto na *KpV* quanto na *RGV*, significa ter um propósito moral. A religião aparece na *RGV* como um reforço externo para a realização da obrigação moral e a imaginação orienta o uso dos conceitos religiosos objetivando um fim moral.

A chave da leitura de Fabre (Cf. 2008, p. 117) é a presente questão: se eu faço o que devo, o que me é permitido esperar? Do ponto de vista de Fabre (Cf. 2008, p. 117), a faculdade da imaginação reprodutiva por meio do conhecimento analógico postula a possibilidade da felicidade, se houver a imortalidade da alma. Além disso, a faculdade da imaginação reprodutiva cria intuições para as figuras dos líderes religiosos e para a divindade. As intuições sensíveis são recordações de experiências já vivenciadas pelo ser humano. O ser racional finito associa as intuições já vivenciadas, armazenadas na faculdade da imaginação reprodutiva, formando a imagem subjetiva do líder religioso e do soberano moral (Deus). A imagem subjetiva é ligada a uma intuição sensível e o ser racional finito age determinado por ela.

O trabalho de Fabre, *Recuperating Imagination in Kant's Moral Philosophy via Die Religion* (Cf. 2008, p. 117), apresenta o seguinte limite: não delimita a linha do horizonte que separa o céu da terra, isto é, que separa o propósito moral (fé prática) do fanatismo religioso. Tanto o propósito moral quanto o fanatismo religioso, têm como fundamentos intuições reproduzidas pela faculdade da imaginação reprodutiva e, de acordo com tais intuições religiosas, o ser racional finito determina a sua vontade. Entende-se por *propósito moral* a ajuda externa que a religião presta para a moral, isto é, a fé prática. A tese defendida neste trecho é que a analogia – enquanto conhecimento indireto – é a regra que possibilita separar o propósito moral do fanatismo religioso, estabelecendo um divisor entre o fanatismo e a fé prática. Defino o fanatismo religioso como o funcionamento incorreto da faculdade de julgar, que considera um conhecimento indireto (mediato) como um conhecimento direto (imediate). Dito de outra maneira, o funcionamento incorreto da faculdade de julgar é a confusão entre os princípios internos e externos ou a confusão entre a percepção e a sensação.

4.6 O juízo supersticioso na *RGV*

Do ponto de vista de Kant, o problema do *fanatismo religioso* é que ele gera uma *ilusão enganosa de virtude*. Esta consiste na crença do ser racional finito se tornar agradável a Deus por meio de ritos ou fórmulas mágicas, não considerando que o único meio de se tornar agradável é pela boa conduta moral. A *ilusão enganosa de virtude* tem como sinônimo a *ilusão supersticiosa religiosa*, que consiste em:

pretender tornar-se agradável a Deus por ações que todo o homem consegue fazer, sem que tenha justamente de ser um homem bom (por exemplo, pela confissão de proposições de fé estatutárias, pelo respeito da observância e da disciplina eclesial e quejandos). Chama-se supersticiosa porque escolhe para si simples meios naturais (não morais), os quais nada podem absolutamente operar por si em ordem ao que não é natureza (isto é, ao bem moral) (*RGV*, AA, 06, 203)¹⁰⁹.

Na *ilusão supersticiosa religiosa* os meios que o homem procura para justificar o seu comportamento mediante Deus não expressam necessariamente a intenção de uma boa conduta moral; pelo contrário, expressam a necessidade de realizar ritos que suscitem a graça divina. Na *ilusão supersticiosa*, o ser racional finito tem a convicção de poder distinguir os efeitos da graça dos da natureza (da virtude) (Cf. *RGV*, AA, 06, 203). O problema da *ilusão supersticiosa* é a crença de meios sobrenaturais operando por meio de elementos naturais. Para Kant, não é contraditório para o homem pensar que existe algo que somente Deus pode realizar para torná-lo melhor, mas é impossível determinar como esta ação divina acontece, já que ela não pode ser demonstrada teoricamente. A revelação mística religiosa só pode ser compreendida no sentido prático (no sentido moral). Não há possibilidade de uma prova teórica, enquanto certeza de uma ação divina, a suposta prova é desvario de uma *mente preguiçosa*. O problema do *fanatismo religioso* ou da *ilusão fanática* é que agem no sentimento moral do ser racional finito, e este acredita e pratica ações contrárias à lei moral e justifica que a fé suspende, teologicamente, a moral.

O serviço religioso baseado na *ilusão religiosa* é chamado por Kant de pseudo serviço do princípio do bom. Ainda de acordo com o autor da *RGV*, *o pai espiritual*, como Kant chama o *chefe religioso*, acredita ter meios de obter a complacência divina e, por isso, os seres suprassensíveis realizam seus desejos. Isso, para Kant, se chama *fetichismo religioso*, porque o representante religioso acredita possuir uma *intuição divina* que lhe dá conhecimento de outra

¹⁰⁹ Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch tun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen (z.B. durch Bekenntnis statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u.d.g.). Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich bloße Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d.i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können.

realidade, além da capacidade de identificar e determinar a ação divina. O chefe religioso determina como origem dos conceitos puros uma experiência espiritual, assim, projetando o sentido interno como externo. O pai espiritual que sofre de fetiche formula regras de conduta que não visam à boa conduta moral. Pelo contrário, visam à necessidade da efetivação da sua intuição divina, que nada mais é que a crença de que por meios naturais (por exemplo, confissão, ritos mágicos e orações) evoca algo sobrenatural.

Conforme Kant, há três tipos de *fé ilusórias* que são associados à *exaltação* (*schwärmerei*).

Primeiro, a fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é impossível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objetivas (a fé em milagres). Em segundo lugar, a ilusão de que aquilo a cujo respeito não conseguimos, mediante a razão, fazer conceito algum o devemos, no entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessário ao nosso bem moral (a fé em mistérios). Em terceiro lugar, a ilusão de poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (a fé em meios de graça) (RGV, AA, 06, 195)¹¹⁰.

O primeiro tipo de fé ilusória é a *fé em milagres*, que significa a convicção de se conhecer pela experiência o que é impossível de acontecer segundo leis empíricas. Para Kant, o sobrenatural não pode operar sobre o natural e a crença de tal efeito milagroso é uma ilusão. O natural e o sobrenatural são dois registros de causalidade distintos (a causalidade natural é mecânica, enquanto a causalidade sobrenatural seria dinâmica). A ação do sobrenatural no natural seria um mistério para a razão humana. O segundo tipo de fé ilusória pode ser desmembrado analiticamente da fé milagrosa. A *fé em mistérios* é a ilusão de atribuir racionalidade aquilo que não tem sentido. Daquilo que não se pode fazer um conceito, não pode ser fundamento da conduta moral do ser racional finito. O terceiro tipo de fé ilusória é a *fé por meio da graça*, pela qual o ser racional acredita que por meios naturais pode suscitar efeitos sobrenaturais, assim justificando a influência de Deus sobre a sua moralidade. A fé por meio da graça é o inverso da fé em milagres, e neste tipo, o fanático religioso acredita que através da experiência pode suscitar a graça e, de tal modo, a influência de Deus na sua moralidade.

¹¹⁰ Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben, der uns möglichen Überschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauchs ist), geben. Erstlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objektiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (der Glaube an Wunder). Zweitens der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserm moralischen Besten nötig, aufnehmen zu müssen (der Glaube an Geheimnisse). Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimnis ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel).

Conforme Kant, a superstição é qualificada como *Wahnsinn* e em graus maiores como *Verrückung*. O erro neste tipo de juízo é caracterizado pela influência da faculdade da imaginação reprodutiva sobre a sensibilidade. Nos três tipos de fé ilusórias, – a fé em milagres, fé em mistérios e fé por meio da graça – a faculdade da imaginação reproduz intuições na falta de objeto sensíveis. De acordo com Fabre (Cf. 2008, p. 117), a faculdade da imaginação reprodutiva é a responsável pela produção da imagem religiosa que qualifica o dever moral como mandamento divino. Como já afirmado, Fabre (Cf. 2008, p. 117) não diferencia a fé prática da fé ilusória. Diferente dele, defendendo que a faculdade da imaginação reprodutiva é responsável pela produção da ilusão no juízo supersticioso. O juízo religioso supersticioso é qualificado como um tipo de perturbação mental, especificamente, como *Wahnsinn* que, em graus maiores, pode se tornar *Verrückung*. Neste tipo de perturbação mental o doente toma o sentido interno como se fosse externo, pois ele considera uma experiência espiritual como ocorrida no sentido externo.

Por um lado, *Wahnsinn* e *Verrückung* classificam o juízo supersticioso; por outro, *Wahnwitz* classifica o juízo do fanático. Neste tipo de doença mental, a faculdade da imaginação reprodutiva faz o papel do entendimento na organização das impressões dos sentidos. O fanático é um perturbado mental, na concepção de Kant, pois cria uma série de representações e as ordena por intermédio da faculdade da imaginação reprodutiva. O erro caracterizado por *Wahnsinn* é tipificado pela contaminação da sensibilidade pela imaginação reprodutiva, já no *Wahnwitz* a imaginação influencia o entendimento no encadeamento das representações sensíveis.

4.7 Abraão: o exemplo de fé ou de fanatismo religioso?

Para exemplificar um tipo de juízo fanático, vou analisar o pedido de Deus à Abraão de sacrificar o seu filho Isaac. No *SF*, Kant escreve:

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue saber se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e reconhecê-lo em qualquer coisa.– Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que não pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenômeno e ultrapassando até toda a natureza, deve ele tê-lo por ilusão(*SF*, AA, 07, 76)¹¹¹.

¹¹¹ Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. - Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die

Se Deus falar ao homem, este nunca conseguirá saber se é Deus ou uma ilusão dos seus sentidos. A ilusão no juízo religioso é a influência da imaginação sobre o entendimento. Através dos sentidos nós não podemos saber se é Deus quem fala ou não, mas podemos inferir que a ideia de Deus é uma ideia da razão e a sua origem não está dada pela sensibilidade. Isso significa que nós não podemos conhecer a existência de Deus pela nossa sensação, mas podemos pensar na existência de Deus como soberano moral por intermédio da sua tríplice qualidade moral. Neste sentido, se a representação de Deus for contrária à de um soberano moral, então há uma contradição interna na significação do conceito. Se inferimos que os dados recebidos pela nossa sensação definem o que é Deus, então, estaremos considerando um conceito intelectual como um conceito empírico. Kant argumenta que através dos sentidos nós não podemos saber se é Deus quem fala conosco, pois estaríamos considerando um conceito intelectual como um conceito empírico.

Segundo Kant, Abraão ao considerar a voz que ouvia como um comando divino cometeu dois erros: primeiro, abriu mão da sua faculdade moral de julgar, que Kant chama, na *RGV*, de consciência moral; segundo, considerou um conceito intelectual como um conceito sensível. Referente à consciência moral, Kant argumenta na *RGV*:

Poderia igualmente definir-se assim a consciência moral: é a faculdade de julgar moral que a si mesma se julga; só que esta definição necessitaria muito de uma prévia explicação dos conceitos nela contidos. A consciência moral não julga as ações como casos que estão sob a lei, pois é a razão que o faz, enquanto é subjetiva-prática (daí os *casus conscientiae* e a casuística como uma espécie de dialética da consciência moral): mas aqui a razão julga-se a si mesma, julga se efetivamente adotou aquele juízo das ações com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, contra ou a favor de si mesmo, de que tal sucedeu ou não (*RGV*, AA, 06, 187)¹¹².

Quando Kant afirma que a razão julga a si mesma, ele quer dizer que a razão investiga qual é o estatuto do juízo que possibilita decidir, entre as ações possíveis, quais delas são justas ou injustas. No caso de Abraão, ele não soube distinguir os princípios internos e externos na formulação do juízo. Além disso, não conseguiu avaliar se a ação que estava prestes a realizar era justa ou injusta. Abraão abriu mão da sua faculdade de julgar, porque acreditava que a voz que ouvia era de Deus. Contudo, ele não se apercebeu que a

ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten.

¹¹² Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist *die sich selbst richtende moralische Urteilskraft*; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, so fern sie subjektiv-praktisch ist (daher die *casus conscientiae* und die Kasuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens): sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen, *wider oder für sich* selbst, zum Zeugen auf, daß dieses geschehen, oder nicht geschehen sei.

representação da ideia de Deus não é oriunda da sensibilidade, mas sim da razão e a sua representação é válida como Soberano moral.

Podemos estruturar a máxima de fé adotada por Abraão na forma de um juízo hipotético condicional, ou seja, *se estou seguro de que Tu, que me apareces és Deus, então devo matar o meu bom filho*. Na proposição antecedente do juízo condicional há um erro de sub-repção, ou seja, a origem do mandado divino é dada pela sensibilidade. De acordo com Kant, a sensibilidade não pode determinar o significado nem a origem da ideia da existência de Deus. Nesse juízo hipotético, a ideia de Deus é a condição para o condicional, que é matar o próprio filho. Nesta figura silogística, a primeira proposição é dita como verdadeira, pois é a sensibilidade que garante a efetividade da existência de Deus, pois *se estou seguro de que Tu, que me apareces és Deus, então devo matar o meu bom filho*. A representação de Deus não pode ser contrária a lei moral, pois a sua existência é derivada analiticamente da lei moral. Dessa forma, Abraão não deve matar o próprio filho, pois se está seguro de quem lhe aparece é Deus, então não pode matar seu filho, porque a existência de Deus é derivada analiticamente da lei moral e não da sensibilidade. Portanto, qualquer representação de Deus contrária à lei moral é autocontraditória. Assim, a proposição antecedente é considerada verdadeira e a consequente, falsa. Deste modo, o valor lógico do silogismo é falso. O que possibilita afirmar que a proposição consequente seja falsa é o seu significado, pois Deus não pode ser representado de modo contrário à ideia de legislador moral poderoso.

Se invertermos as posições das proposições, a saber: *se devo matar o meu bom filho, então, estou seguro de que Tu, que me apareces és Deus*, ela ficaria da seguinte forma: a proposição “*estou seguro de que Tu, que me apareces és Deus, então, devo matar o meu bom filho*” é falsa, porque ele não pode ser o condicional de uma ação contrária à representação de Deus como soberano moral. Deste modo, tanto a proposição antecedente quanto a consequente são falsas, logo, o valor lógico do silogismo condicional é verdadeiro. O antecedente é falso porque o mandamento de matar não pode expressar nenhum tipo de dever na ordem da moralidade e o consequente é falso, porque a ideia da existência de Deus não pode ser derivada consequente de uma lei imoral. A ideia da existência de Deus não pode ser derivada analiticamente de uma lei imoral, por haver uma impossibilidade interna na definição do significado da existência de Deus como ser moral.

Segundo Kant, Abraão deveria responder para a suposta divindade do seguinte modo: “*é de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que Tu, que*

me apareces, sejas Deus, e que tal Te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível)” (SF, AA, 07, 62)¹¹³. Na Típica da *KpV*, Kant escreve:

A lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma ideia da razão não um esquema da sensibilidade, mas uma lei e objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural, mas somente segundo sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e essa lei podemos por isso chamar de tipo <Typus> da lei moral (*KpV*, AA, 05, 122)¹¹⁴.

De acordo com Kant, os objetos da razão prática não podem ser representados ou esquematizados com a sensibilidade por intermédio da faculdade da imaginação. Os objetos da razão prática representam um fim para a vontade do ser racional finito direcionada para a ação. Eles não podem ser representados como objetos sensíveis, mas apenas como ideias que possibilitam ajuizar a vontade segundo fins morais. A ideia da existência de Deus não pode ser representada nem como a condição e nem como o condicional de uma ação contrária à lei moral. Isso implica a autocontradição na definição do significado do conceito. O fanático que age motivado pela possível representação sensível da ideia de Deus sofre de *Wahnwitz*. Isso significa que, ele não consegue emitir juízos sobre a experiência, devido a não distinguir as ilusões oriundas do sentido interno das sensações originadas na sensibilidade (no sentido externo). Se classificarmos o juízo adotado por Abraão¹¹⁵, de acordo com Kant, tendo como base a tipologia dos juízos que caracterizam tipos de doenças mentais, então, poderemos inferir que Abraão sofre de *Wahnwitz*. Ele não consegue distinguir o sentido interno e o externo na formulação do juízo e, assim, Abraão determina a compreensão da ideia de Deus como o legislador arbitrário, que elabora leis contrárias à lei moral e o juiz injusto por administrar leis contrárias à lei moral.

Na determinação fanática do querer de Abraão, a ideia da existência de Deus ainda contém a ideia do criador todo-poderoso do céu e da terra, mas não é a de um legislador moral, pois ele é o legislador arbitrário e o juiz injusto. A representação subjetiva da ideia da existência de Deus elaborada por Abraão é contrária à compreensão determinada por Kant na

¹¹³ Daß ich meinen guten Sohn nicht töten sollte, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden", wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.

¹¹⁴ Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

¹¹⁵ Se estou seguro de que Tu, que me apareces és Deus, então devo matar o meu bom filho.

RGV, a saber: a fé em Deus como o criador todo-poderoso do céu e da Terra, isto é, o legislador moral e santo; a fé nele como o conservador do gênero humano, em virtude de ser o governante bondoso e moral, pois propicia fins morais aos seus súditos; a fé em Deus como o administrador de leis morais e santas, por isso, o juiz reto dos homens.

Abraão compreende a ideia da existência contrária à lei moral, porque a sua existência é determinada pela sua sensibilidade, ou seja, pela voz que ele escuta. Abraão, na perspectiva kantiana, sofria de *Wahnwitz* por não separar as imagens produzidas pela sua imaginação das intuições suscitadas pela sensibilidade. Dito de outro modo, ele não conseguia distinguir o sentido interno e o sentido externo na interpretação dos dados da experiência sensível. Desse modo, construiu subjetivamente a existência de Deus contrária à ideia dum legislador moral e agiu motivado por suas fantasias.

Segundo Kant,

a própria *Wahnsinn* tem este nome porque costuma tomar uma simples representação (da imaginação) pela presença da própria coisa, e também apreciá-la. – Ora bem, a consciência da posse de um meio para qualquer fim (antes de alguém dele se servir) é a posse deste fim só na representação; por conseguinte, contentar-se com o primeiro como se pudesse valer pela posse do fim é uma ilusão prática - de que unicamente aqui se fala (*RGV*, AA, 06, 203)¹¹⁶.

Na *RGV*, a *Wahnsinn* é tomar uma simples representação da imaginação pela presença da própria coisa e apreciá-la. Isso quer dizer que a faculdade de imaginação reprodutiva suscita uma imagem subjetiva de Deus e o ser racional finito a segue fielmente sem julgar se tal representação está de acordo com a lei moral. Abraão teve uma ilusão prática, pois ele tinha a consciência da posse de um fim, fundamentado na ilusão dada pelas suas sensações. Diferentemente do *Wahnsinn* que é a tomada de uma imagem gerada pela imaginação no lugar da própria coisa, no *Wahnwitz* a doença mental está num grau maior. Nesta, o doente não consegue mais separar o imaginado do percebido e o sentido interno do sentido externo, o doente não é mais capaz de emitir juízos sobre a experiência sensível.

4.8 O lugar da ideia da existência de Deus no juízo de fé

No silogismo de fé, Deus nunca pode ser o condicional, pois uma ação contrária ao dever poderá ser a condição do juízo hipotético. Na relação entre proposições condicionais só há falsidade quando a proposição antecedente é verdadeira e a consequente é falsa. No

¹¹⁶ Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine bloße Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen, und eben so zu würdigen gewohnt ist. – Nun ist das Bewußtsein des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck (ehe man sich jenes bedient hat) der Besitz des letztern bloß in der Vorstellung; mithin sich mit dem ersteren zu begnügen, gleich als ob es statt des Besitzes des letzteren gelten könne, ein praktischer Wahn; als von dem hier allein die Rede ist.

mandamento da fé prática, só há falsidade no juízo quando o condicionado é falso. Se a condição for falsa e o condicionado for verdadeiro, o valor lógico na relação entre proposições condicionais é verdadeiro. Além disso, quando o antecedente e o conseqüente são verdadeiros ou falsos, o valor lógico das proposições condicionais é verdadeiro. Por exemplo,

- *se devo matar o meu bom filho, então, estou seguro de que Tu, que me apareces és Deus.*

Deus é condicional e o mandamento imoral é a condição da existência de Deus. Nesse sentido, a ideia da existência de Deus sempre deve estar contida na premissa antecedente, pois já sabemos que Deus significa o legislador santo, o governante bondoso e o juiz reto dos homens, logo, ele tem que estender a ideia de um legislador moral poderoso. Portanto, Deus é a condição para a realização do sumo bem no mundo e não o condicional de uma ação contrária à lei moral. A tríplice qualidade moral de Deus é definida em analogia com o mundo sensível e a vontade do ser racional finito como ser moral.

O objetivo do presente capítulo foi demonstrar a terminologia utilizada por Kant para classificar os diversos graus de loucura. Investiguei o tema da loucura tanto no âmbito semântico, como o erro no processo de significação do conceito, quanto no âmbito da lógica, ou seja, como o erro sub-reptício. Seja no âmbito semântico, seja no âmbito da lógica, o erro está na confusão entre o sentido interno e externo na formulação do juízo. Defini a loucura como a confusão entre o sentido interno e externo na formulação do juízo. Também classifiquei a loucura em três graus, saber, *Wahnsinn*, *Wahnwitz* e *Verrückung*. O primeiro grau é caracterizado pela confusão entre a sensibilidade e a percepção. O segundo, é identificado pela confusão entre a imaginação e o entendimento. O terceiro é assinalado pela anulação do sentido externo em favor do sentido interno. O juízo supersticioso e o juízo fanático são tipificados como perturbações e a diferença entre eles são os graus da loucura; neste, o doente sofre de *Wahnsinn* e *Verrückung* e, naquele, de *Wahnwitz*.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema central da pesquisa era decidir pela validade ou não da pergunta pela existência de Deus no projeto crítico kantiano. Argumentei que a temática central da filosofia da religião em Kant era o problema da existência de Deus. Demonstrar a validade da pergunta sobre a existência de Deus implica evidenciar como são possíveis as proposições sintéticas práticas *a priori* na religião. Antes de evidenciar como são possíveis as proposições sintéticas *a priori* na religião, procurei evidenciar qual é o processo de adoção de significado para a ideia da existência de Deus e busquei definir quais são os significados da existência de Deus nos limites da simples razão.

O processo de adoção de significado para a ideia da existência de Deus é caracterizado pela presente interrogação: o que significa Deus para nós como ser moral e criador sábio do mundo? De acordo com Kant, é comum que cada ser racional finito represente subjetivamente a ideia da existência de Deus. Contudo, essa representação é construída em analogia com a lei moral e a necessidade de pensar uma causa para determinado efeito. Os significados da ideia da existência de Deus são diversos na filosofia transcendental, por exemplo, o princípio material indemonstrável da moral na *ÜGTP*, a hipótese transcendental que serve para solucionar problemas teóricos como práticos na *KrV* e postulado na *KpV*. No domínio especulativo da razão, o significado da existência de Deus é expresso como o criador sábio do mundo; no domínio prático da razão, como o legislador moral.

Conforme Kant, a moral conduz para religião, pois tem a capacidade de transformar os deveres morais em mandamentos divinos. A transformação dos deveres morais em mandamentos divinos altera o comportamento do ser racional finito, ou seja, a moral reivindica da religião a ideia de um legislador moral poderoso. Kant utiliza a seguinte justificativa para explicar o porquê da moral conduzir para a religião:

Ora bem, se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do sumo bem (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião (RGV, AA, 06, 6)¹¹⁷.

¹¹⁷ Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

Em consonância com Kant, a realização plena dos deveres morais é a realização do sumo bem, todavia há uma insuficiência na natureza, que é a impossibilidade de realizar o dever moral sem torná-lo antropomorficamente representável. Para aceitarmos a conexão da moralidade como causa da felicidade (o sumo bem) é necessário a admissão da ideia da existência de Deus. A lei moral ordena imediatamente a vontade finita do ser racional, o sumo bem é um objeto prático da razão que ordena de forma imediata a vontade do ser racional finito. Por um lado, o sumo bem é um objeto da razão prática que enuncia uma ação possível sob a condição de um objeto. Por outro, o postulado é “uma proposição prática imediatamente certa, ou melhor, uma proposição fundamental que determina uma ação possível e cujo modo de execução é pressuposto como imediatamente certa” (Cf. *Log AA*, 09, 112). O postulado da existência de Deus ordena a realização do sumo bem como uma ação imediatamente certa. Sem a admissão do postulado da existência de Deus, não podemos pensar a vontade finita do ser racional determinada imediatamente pela lei moral. De acordo com Kant, a moral reivindica da religião a ideia do legislador moral poderoso, que ordena a adoção do sumo bem pelo ser racional finito como *fim último* da sua vontade. Desse modo, o sumo bem enuncia uma ação como certa, sob a condição de um objeto prático.

Na *RGV*, Kant interroga-se sobre a possibilidade das proposições sintéticas práticas *a priori* na religião, todavia, ele apenas indica a possibilidade das proposições sintética *a priori* na religião, mas não desenvolve de que forma elas são possíveis. Dito nas palavras de Kant:

Se a proposição “Há um Deus”, por conseguinte, “Há um bem supremo no mundo” tiver (como proposição de fê) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori* que, embora se aceite apenas na referência prática, vai além do conceito do dever que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas) e, portanto, não pode desenvolver-se a partir da moral. Mas como é possível semelhante proposição *a priori*? A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito moral de dever em geral, e assim a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objeto diz mais do que a sua mera possibilidade. A chave para a solução deste problema, tanto quanto a julgo discernir, só a posso aqui indicar, sem a desenvolver (*RGV*, AA, 06, 6)¹¹⁸.

Defendi a tese de que, apesar de Kant não ter desenvolvido o tema sobre as proposições sintéticas *a priori* na religião, há indícios suficientes na *RGV* que indicam como

¹¹⁸Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) bloß aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer *a priori*, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält (und der keine Materie der Willkür, sondern bloß formale Gesetze derselben voraussetzt), hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. *Wie ist aber ein solcher Satz a priori möglich?* Das Zusammenstimmen mit der bloßen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr, als die bloße Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.

elas são possíveis. Adotei como indício da possível solução a presente afirmação kantiana: “A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito moral de dever em geral, e assim a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objeto diz mais do que a sua mera possibilidade” (Cf. *RGV*, AA, 06, 6). Nesta passagem, Kant é peremptório na afirmativa de que a admissão da existência de um objeto diz mais do que a sua mera possibilidade. Todavia, surge o problema: como a relação entre o legislador moral e o conceito de dever moral pode ser caracterizada como sintética? De acordo com Kant, o legislador moral transforma os deveres morais em mandamentos divinos e, além disso, ele ordena o ser racional finito realizar o sumo bem como fim último da sua vontade. Em outras palavras, admitir a existência de um legislador moral é aceitar a tese de que ele age sobre a vontade do ser racional finito, ordenando a este adotar o sumo bem como fim último da sua vontade. Argumentei que o sumo bem é um objeto da razão prática, em função de enunciar uma ação sob a condição de um objeto, não obstante, ele é o único objeto que determina a vontade segundo o princípio da autonomia (Cf. *KpV*, AA, 05, 6 / 197).

Explorei a tese que dentre os juízos da religião, há os juízos da fé, que em linhas gerais, asseveram sobre a existência de Deus. A figura lógica dos juízos da fé é a condicional. Dentro do cálculo proposicional, este tipo de proposição é válido somente se o condicional for verdadeiro, caso contrário ele será falso. O valor lógico do juízo condicional também pode ser representado do seguinte modo:

$$p \Rightarrow q \text{ (ou } p \supset q \text{)}$$

Isto quer dizer que a condição implica o condicionado ou a condição contém o condicionado. Na *KrV*, o juízo da fé é formulado do presente modo: se existe um sentimento moral, então, estou moralmente certo que há um Deus. Alinho a *KrV* e a *ÜGTP*, pois nelas Deus é meramente uma hipótese transcendental que objetiva solucionar problemas, tanto da ordem teórica quanto da ordem prática da razão. No texto pré-crítico, Kant argumenta que Deus é o princípio material indemonstrável da moral; acredito que ele continua tendo essa característica na *KrV*, pois nelas a validade da ideia da existência de Deus é dada pelo sentimento moral. Nessas obras, a existência de Deus é válida como um princípio indemonstrável da moral, contudo faço a presente observação: no texto pré-crítico, ele é um princípio material e, no texto crítico, um princípio transcendental, mas que pode ter uma utilização imanente. Diferente delas, na *KpV* a ideia de Deus não é uma hipótese

transcendental, ao contrário, é um postulado da razão prática. Essa mudança de postulado para hipótese é sinalizada pela posição da existência de Deus no juízo hipotético, isto é, ele deixa de ser o condicionado e torna-se a condição.

O juízo da fé, na *KpV*, é enunciado da presente forma: *se há um Deus, por conseguinte, há um sumo bem*. A ideia do legislador moral ordena ao ser racional finito adotar o sumo bem como fim último da sua vontade. Dessa maneira, a ideia da existência de Deus acrescenta algo na relação entre o legislador moral e o conceito de dever, ou seja, a moralidade como causa da felicidade (sumo bem). Na *RGV*, a ideia da existência de Deus expressa a existência do legislador que, de acordo com Kant, tem três qualidades morais: o legislador santo, governante bondoso e moral e o juiz reto. A primeira qualidade moral está relacionada com a fé em Deus como o criador todo-poderoso do céu e da terra; a segunda está ligada à fé em Deus como conservador do gênero humano; e a terceira, a fé em Deus como administrador de leis santas e justas. Estas três qualidades morais são reunidas na admissão da ideia da existência de Deus como legislador moral e determinam a compreensão da ideia da existência. Assim, a ideia da existência de Deus na obra de 1793 não é um conceito sem sentido, pois Kant elenca as suas qualidades morais definindo o seu significado.

Procurando validar a existência de Deus no conjunto da obra kantiana, aleguei que o fanatismo religioso é uma forma de loucura. Nos *TG*, encontramos três tipos de perturbação mental, a saber, *Wahnsinn*, *Wahnwitz* e *Verrückung*. Elas marcam a confusão entre a sensibilidade e a percepção, entre o entendimento e a faculdade da imaginação reprodutiva e entre o sentido interno e o sentido externo. Tanto *Wahnsinn* quanto o *Wahnwitz* como *Verrückung* caracterizam o juízo fanático, porque o doente projeta o sentido interno como externo, determinando como origem da ideia de Deus a sensibilidade por intermédio de uma experiência religiosa.

Finalizando, defendi a tese de que o problema central da filosofia da religião é a pergunta pela existência de Deus. Demonstrar a validade da existência de Deus é investigar pelo seu significado, ou seja, é determinar como o ser racional finito imagina Deus como um ser moral. E qualquer representação de Deus contrária à lei moral é um tipo de perturbação mental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1995.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicado: University Of Chigado Press, 1960.
- BECKENKAMP, J.. *O paradoxo do mal em Kant*. Revista DissertatioUFPeL, n° 9, 1999. p. 53-70.
- _____. *A Interpretação de narrativas religiosas e sua relação com a semântica de conceitos da razão prática*. Kant e-prints. Campinas, Série 2, v. 2, n° 1. Jan-jun. 2007. p. 17-26.
- _____. *Kant e o Problema do mal na filosofia moral*. Revista de Filosofia UFRS. vol. 2 n. 4. 1996.
- BRUCH, J. L. *La Philosophiereligieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.
- CASWELL, Matthew. *The Value of humanity and Kant's conception of evil*. Journal of the history of philosophy; Oct 2006.
- CORREIA, A. *O conceito de mal radical*. Trans/Form/Ação. São Paulo, n° 28, 2005. p. 83-94.
- FABRE, J. *Recuperating Imagination in Kant's Moral Philosophy via Die Religion*. In VALÉRIO, Rodhen. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008/ Band 4.
- FILHO, E. J. J. *Radical Evil and Possibility of the Conversion Good*. Revista Modern Philosophy: Massachusetts, 1998. Site: www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModeFilh.htm
- GIACOIA Jr, O. *Reflexões sobre a noção de mal radical*. Studia kantiana, Revista sociedade Kant brasileira. Vol. I. n° 1, set. 1998. p. 183-202.
- HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *O "Übergang" da liberdade à natureza na filosofia da história em Kant*. Belo Horizonte: vol. 33, n° 105, 2006. p. 5-22.
- HENRICH, D. *Aesthetic Judgment and the moral Image of the World*. Stanford University Press. 1992.
- LAWRENCE, Joseph. *Radical evil and Kant's turn to religion*. Journal of Value Inquiry. 2002.
- LOPARIC, Zeljko. *A Semântica transcendental de Kant*. 3° Ed. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.
- _____. *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos de gosto*. Kant no Brasil / Daniel Omar Perez [org.]. São Paulo: Editora Escuta, 2005. p. 231-271.
- _____. *Natureza Humana como domínio de aplicação da religião da razão*. Kant e-prints. Campinas, Série 2, v. 2, n2. p. 73-91, jul-dez. 2007.
- _____. *O fato da razão: uma interpretação semântica*. Revista Analytica. Vol. 4 n° 1, 1999. p. 13 -55.
- OSTARIC, L. *Genius and the "Moral Image of the World"*. In VALÉRIO, Rodhen. *Recht und*

Frieden in der Philosophie Kants. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2009.

_____. *Works of Genius as Sensible Exhibitions of the Idea of the Highest Good*. Kant-Studien. Volume 101, Issue 1, Pages 22–39, ISSN 0022-8877. March/2010

PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt. M.: Klostermann, 1983.

PAVÃO, A. *Filosofia da Religião e mal radical em Kant*. Kante-prints. Campinas, Série 2, v. 2, n2. p. 171-179, jul-dez. 2007.

PEREZ, Daniel Omar. *Religião, Política y Medicina en Kant: El conflicto de las proposiciones*. s/n. 2007b.

_____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

RAUER, C. *Kant e a loucura*. Trad. Dr. Jorge L. Viesenteiner. Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 61-74, jan.-jun., 2010

RAUSCHER, Frederick. *God Without God: Kants Postulate as a Useful Extensionless Concept*. Kant e-prints. Campinas, Série 2, v. 2, n2. p. 73-91, jul-dez. 2007

REINHOLD, D, C. L. *Briefe über die Kantische Philosophie (Bd. II)*. Leipzig: Göschen, 1792.

SCHMID, C. C. E. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: Crökerchen Buchh, 1790.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *Crítica da razão prática*. Ed. Bilíngüe. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universidade, 2005.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2003.

_____. *O conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1993.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1993.

_____. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia da natural e da moral*. Trad. Luciano Codato. Escritos pré-criticos. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WOOD, Allen. *Introdução à Kant*. Porta Alegre: Armed, 2008.

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

<i>AA</i>	Akademie-Ausgabe
<i>Anth</i>	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
<i>Log</i>	Logik (AA 09)
<i>MS</i>	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
<i>MSI</i>	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02)
<i>NG</i>	Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA 02)
<i>Päd</i>	Pädagogik (AA 09)
<i>Prol</i>	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
<i>RGV</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
<i>SF</i>	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
<i>TG</i>	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Traume der Metaphysik (AA 02)
<i>ÜGTP</i>	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 02)
<i>KdK</i>	Versuch über die Krankheiten des Kopfes (AA 02)