

PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE, TRILEMA DE AGRIPA E O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO: SOB QUE CONDIÇÕES UMA RAZÃO SUFICIENTE É POSSÍVEL?

Principle of sufficient reason, Agrippa's trilemma and the problem of foundation: under which conditions is a *sufficient reason* possible?

Derócio Felipe Perondi Meotti

Universidade Federal da Fronteira Sul
derocio_meotti@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é, a partir da análise do *trilema de Agripa* (ou *trilema de Münchhausen*, segundo Hans Albert), mostrar como seu aspecto trilemático só surge quando buscamos uma razão de tipo *suficiente* – em contraposição a uma *razão parcial*, que, por definição, remete a outras posteriores a ela. A partir disso, apresento o “princípio de razão suficiente” (PRS) tal como proposto por Leibniz, uma vez que sua construção permite superar as dificuldades do trilema, no que diz respeito ao âmbito do *contingente*, hipostasiando um âmbito *transcendente* à série contingente no qual uma razão de tipo suficiente seria *possível*. Contudo, Kant considera que este mesmo recurso é o que torna a dedução da validade objetiva do PRS impossível, uma vez que não podemos determinar sob que condições o “incondicionado”, único conceito que preenche a demanda de *razão suficiente*, poderia ser considerado como *existente*.

Palavras-chave: Princípio de razão suficiente; trilema de Agripa; problema da fundamentação; Sexto Empírico; Leibniz; Kant.

Abstract: The purpose of this article is, from the analysis of the *Agrippa's trilemma* (or *Münchhausen's trilemma*, according Hans Albert), to show how its trilemmatic aspect only arises when we seek a *sufficient* type of reason – in contrast with a *partial reason*, which, by definition, refers to others subsequent to it. From this, I present the “principle of sufficient reason” (PSR) as proposed by Leibniz, since his construction allows us to overcome the difficulties posed by the trilemma, with respect to the *contingent*, hypostasizing a *transcendent* realm for the contingent series in which a sufficient kind of reason would be *possible*. Kant nonetheless considers that this same resource is what makes impossible the deduction of the objective validity of the PSR, since we cannot determine under which conditions the “unconditioned”, the only concept that fulfills the demand for a *sufficient reason*, could be considered as *existent*.

Keywords: Principle of sufficient reason; Agrippa's trilemma; the problem of foundation; Sextus Empiricus; Leibniz; Kant.

Quando falamos em “problema da fundamentação”, é comum pensarmos em uma explicação última, *definitiva*, para a realidade. A filosofia sempre buscou, de uma forma ou de outra, fornecer esse tipo de explicação. Desde os gregos antigos até os dias atuais, diversas posições dogmáticas foram defendidas, com maior ou menor fundamentação, com vistas a determinar qual seria a resposta correta para a pergunta pelo “fundamento explicativo último” da realidade. Há, contudo, no desenvolvimento

histórico da filosofia, em contraposição a tais posições dogmáticas, a atitude cética, que busca relativizar tais posições, mostrando que elas são *insuficientes*, i.e., não dão conta de fornecer aquilo a que se propõem: a tal explicação última da realidade.¹ Dentre os argumentos levantados pelo cético, um muito famoso é o “trilema de Agripa”, que chega até nós por meio da obra do filósofo grego Sexto Empírico.

No *Tratado sobre a razão crítica* [*Traktat über dem kritische Vernunft*]², Hans Albert apresenta o que aqui chamamos de “trilema de Agripa” como “trilema de Münchhausen” (cf. Albert, 1973 [1968]³, p. 23) e o põe em relação ao “princípio de fundamentação suficiente”, que aqui chamarei de “princípio de razão suficiente” (doravante “PRS”). Este princípio, cuja formulação mais famosa é de Gottfried Wilhelm Leibniz, é apresentado em diversos textos do filósofo, mas aqui vou me ater àquele que ele apresenta nos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* [*Principes de la nature et la grâce fondés en raison*].⁴ Neste texto, de 1714, o PRS é apresentado da seguinte maneira:

Até aqui só falamos como simples *físicos*, agora devemos elevar-nos à *metafísica*, valendo-nos do *grande princípio*, pouco empregado usualmente, que afirma que *nada se faz sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo. (Leibniz, 2004c [1714], p. 158, §7)⁵

¹ Isso, claro, num ceticismo global (não meramente local), porque uma aplicação local da dúvida cética pode ser solucionada por uma solução local para o alvo da dúvida. Como veremos adiante, o alvo de um ceticismo global são as filosofias com pretensões sistemáticas ou totalizantes – como a de Leibniz, por exemplo. Em uma filosofia que analise um aspecto específico da realidade, a “suficiência” também é relativa a este aspecto, mas não a um todo que nem sequer está sob análise. Também é característico das filosofias totalizantes, tipicamente metafísicas, depositar a fonte de explicação numa *razão única*, cujos efeitos ou razões parciais nada mais são do que desdobramentos desta *razão primeira*. Sem pressupor este tipo de razão, a análise se restringe a fenômenos locais, *específicos*. Porém, como neste caso a “suficiência” é de antemão definida pelo caso analisado, ela varia em cada investigação e, deste modo, não atende às exigências sistemáticas e totalizantes da metafísica. Agradeço a Ediovani Gaboardi por ter me chamado atenção às diferentes aplicações dos modos céticos da dúvida.

² A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

³ Indicarei, após o ano da edição citada, o ano da publicação original da obra.

⁴ É claro que, mesmo que consideremos Leibniz o proponente paradigmático do PRS, isso não significa que ele tenha sido nem o primeiro nem o único a defender que tudo deve ter uma *razão* – coisa que ele próprio frequentemente reconhecia –, ainda que seja dele a formulação mais consistente e famosa do princípio. Outros filósofos, como Leucipo, Avicena, Hobbes e Spinoza chegaram a propor protoformulações do PRS. Todavia, como neste trabalho partiremos da formulação leibniziana, indicaremos alguns trabalhos que tratam do PRS nestes outros filósofos: Melo, 1992; Hirata, 2017; Garrett, 1979; Withing, 2011; Schneider, 2014; Romero, 2016; Boehm, 2016 e Richardson, 2014.

⁵ Outras definições semelhantes do PRS aparecem: i) no §1 da segunda carta de Leibniz a Clarke; ii) no §32 da *Monadologia* [*La Monadologie*]; iii) na *Teodiceia* [*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la*

Ou seja, devemos fornecer uma razão suficiente que explique por qual motivo algo é (existe), e por que é deste modo ao invés de outro. Apresentado de maneira despreziosa nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* [*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*] por meio da afirmação de que “*nada acontece sem razão*” (Leibniz, 2000 [1704], p. 161, II, xxi, §13), este princípio, uma vez assumido como *máxima*, conduz a investigação para um horizonte de problemas difícil de contornar. Como veremos neste artigo, um destes problemas é o trilema de Agripa. Albert, antes de apresentar o trilema propriamente dito, mostra de que modo a busca por um fundamento último constitui um problema: “se uma fundamentação é solicitada para um *todo*, deve ser solicitada, também para os conhecimentos que se referem à concepção por fundamentar, uma fundamentação” (Albert, 1973 [1968], pp. 25-26, tradução minha). Em outras palavras, se recorremos a um tipo de conhecimento para fundamentar ou explicar um outro, devemos, por sua vez, também fundamentar e explicar aquele que usamos como explicação.

Nesta busca por um tipo de fundamento último, segundo Albert e a tradição cética, cedo ou tarde inevitavelmente caíremos em um ou outro dos três modos presentes no trilema de Münchhausen-Agripa. Poderíamos, usando a definição do trilema fornecida por Albert, caracterizar o trilema da seguinte maneira: 1) *regresso ao infinito* (no trilema de Agripa: mesmo nome), que se manifesta quando, na busca por razões, se tende ao infinito de uma razão para outra, e desta para outra, *ad infinitum*; 2) *círculo-vicioso* (no trilema de Agripa: *modo da reciprocidade*), no qual se justifica um conhecimento com um outro que deveria ser justificado pelo primeiro; e, por fim, 3) a *parada arbitrária* (no trilema de Agripa: *modo hipotético*), no qual se interrompe abruptamente a busca pela justificação última e se assume uma hipótese como fato bruto – i.e., sem justificá-la (cf. Albert, 1973 [1968], p. 26).

Segundo Albert, quando falamos em *parada arbitrária*, poderíamos considerar a “autoevidência” um modo de parar ou completar a busca. Deste modo, com um fundamento autoevidente, “[...] estamos dispostos a suspender o regresso da

liberté de l'homme et l'origine du mal], I, §44 e também iv) nas *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra* [*Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre*], §14. Todas elas aparecem em textos publicados entre 1710 e 1715. Versões anteriores do PRS, apesar de importantes para compreendermos a evolução do pensamento de Leibniz, não serão abordadas neste artigo. Neste sentido, é suficiente indicar Hirata, 2017.

fundamentação em um determinado ponto e, também, a suspender o postulado de fundamentação enquanto consideramos este o ponto arquimédico do conhecimento” (Albert, 1973 [1968], p. 27, tradução minha). Em seguida, Albert ainda acrescenta que este recurso é semelhante àquele por meio do qual se suspende o PRS por meio da introdução de uma *causa sui*.⁶

Recorrer a algo que se autoexplique ou que se autofundamente é o caminho “natural” de quem assume o PRS como princípio investigativo, uma vez que apenas um conhecimento que se autoexplique pode, ao mesmo tempo, ser razão suficiente dos demais conhecimentos e *também* de si mesmo, não deixando margem para questionamentos ulteriores. É por esse motivo que Albert afirma que entender a pergunta pelo fundamento do conhecimento também implica compreender que o fundamento (justificativa) de determinado conhecimento deve colocá-lo acima de toda e qualquer dúvida (Albert, 1973 [1968], pp. 19-20). Deste modo, se o tipo de conhecimento que estivermos procurando for deste tipo, i.e., um que dê conta de explicar a realidade de modo definitivo, nos comprometemos com o PRS e, *ao mesmo tempo*, com o desafio de encarar o trilema de Agripa, porque ele só aparece quando buscamos o ponto arquimédico do conhecimento ou, em outras palavras, quando buscamos satisfazer a exigência posta pelo PRS de fornecer uma *razão suficiente* (Albert, 1973 [1968], p. 58). Com isso, a divisão deste trabalho é a seguinte: i) num primeiro momento, apresentamos de forma mais detalhada o trilema de Agripa segundo Sexto e, depois, de que modo ele se vincula a uma razão de tipo *suficiente*; ii) feito isso, apresentamos de que forma o PRS, tal qual formulado por Leibniz, visa superar as dificuldades postas pelo trilema a partir da divisão entre o “contingente” (*imanente*) e o “necessário” (*transcendente*); iii) num terceiro momento, mostraremos a crítica de Immanuel Kant ao modo como Leibniz empreende a “dedução” do PRS para, por fim, iv) mostrarmos de que modo, a partir da crítica kantiana ao PRS de Leibniz, podemos reabilitar, de forma *parcial*, o trilema de Agripa.

1. Trilema de Agripa e *razão suficiente*

⁶ Para Albert, toda defesa de um “fato bruto” autoevidente é uma desculpa para abandonar o PRS na investigação (Albert, 1973 [1968], p. 28) – ou, como diz Jim Holt, “jogar a toalha” (Holt, 2013 [2012], p. 13).

Nas *Hipotiposes pirrônicas* [Πυρρόνεια ὑποτύψεις] de Sexto, o trilema de Agripa aparece na exposição que o filósofo faz dos “modos céticos da dúvida”. Após apresentar os dez modos de Enesidemo, Sexto apresenta os cinco modos de Agripa, dentre os quais três caracterizam o que chamamos de “trilema de Agripa”.⁷ O primeiro modo apresentado é o *regresso ao infinito*: “no modo que deriva do regresso ao infinito, nós dizemos que o que é considerado fonte de convicção para o assunto proposto precisa, ele mesmo, de outra fonte, que também precisa, por sua vez, de outra, e assim *ad infinitum*, de modo que não temos um ponto a partir do qual possamos estabelecer qualquer coisa [...] (Sexto Empírico, 2000 [~190 d.C.], p. 41, HP I: 166, tradução minha).⁸ O segundo modo, por sua vez, é o *modo hipotético*: “nós temos o modo derivado da hipótese quando os dogmáticos, sendo lançados num regresso *ad infinitum*, começam por algo que eles não estabelecem, mas que afirmam assumir de maneira simples e sem qualquer prova em virtude de uma concessão” (Sexto Epírico, 2000 [~190 d.C.], p. 41, HP I: 168, tradução minha). Por fim, temos o *modo da reciprocidade*, que “[...] ocorre quando o que deve ser confirmatório a respeito do objeto sob investigação precisa ser tornado convincente pelo objeto sob investigação” (Sexto Empírico, 2000 [~190 d.C.], p. 41, HP I: 169, tradução minha).

Após apresentar o trilema, Sexto discute, em HP I: 171-4, como ele se aplica à disputa sobre o fundamento dos objetos da percepção. Primeiro, o filósofo se pergunta se um objeto da percepção deve ser explicado por outro objeto da percepção ou por um objeto do pensamento. Se por um objeto da percepção, uma vez que estamos investigando objetos da percepção, este segundo objeto também precisará de outro para explicá-lo, e assim *ad infinitum*, não explicando nada. Se, por outro lado, recorreremos a um segundo objeto da percepção para explicar o primeiro e, depois, ao primeiro objeto para considerá-lo como explicação do segundo que, por sua vez, deveria explicar o primeiro, caímos no modo da *reciprocidade*, não explicando nada também. Por fim, se para explicar o primeiro objeto da percepção recorreremos a um segundo, e para não

⁷ A caracterização destes três modos de Agripa como “trilema de Agripa” não está presente em Sexto Empírico, sendo posterior ao filósofo clássico. Os três modos, que são o segundo, o quarto e o quinto, são apresentados de forma desorganizada junto com os outros dois modos de Agripa, que não têm relação direta com os três modos do trilema. Assim, feita esta ressalva, podemos falar sobre o trilema de Agripa presente nas *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico sem cometer o equívoco de defender que o “trilema” é apresentado por Sexto. Agradeço, novamente, a Ediovani Gaboardi por ter me chamado atenção para este aspecto.

⁸ Para as citações relativas às *Hipotiposes pirrônicas*, utilizarei a sigla HP, seguida de livro e seção.

cairmos nem no modo da reciprocidade nem no regresso ao infinito assumimos este segundo objeto como hipótese autoevidente, caímos no modo *hipotético*, também nada explicando. Quanto a este último recurso, Sexto ironicamente acrescenta: “[...] se hipotetizar algo alcança qualquer coisa na direção de tornar um objeto convincente, por que não hipotetizar o próprio objeto sob investigação ao invés de outro que, por sua vez, é suposto para estabelecer o objeto sobre o qual estamos discutindo?” (Sexto Empírico, 2000 [~190 d.C.], p. 42, HP I: 174, tradução minha). Deste modo, quando falamos no aspecto trilemático da dificuldade, estamos afirmando que, ao buscar uma explicação que dê conta de eliminar toda dúvida sobre o fundamento de um objeto da percepção, somos incapazes de fazer isso por meio de outros objetos da percepção. Quanto à outra possibilidade levantada por Sexto, a saber, a de que os objetos da percepção se expliquem por meio de objetos do pensamento, optei por não desenvolvê-la nesta seção, já que Sexto considera que apenas objetos da percepção são “evidentes”, e que objetos do pensamento são obscuros ou “não-evidentes”, fazendo com que o modo como algo não-evidente explica algo evidente seja, pelo filósofo grego, considerado desprovido de sentido (como veremos na última seção deste trabalho).

Como vimos na introdução, a “razão” à qual o PRS se refere é uma razão de tipo “suficiente”. É quando buscamos este tipo de razão que o trilema se coloca como contraponto. No *Confissão da natureza contra os ateus* [*Confessio Naturae contra Atheistas*], temos um exemplo de como a “razão suficiente” do PRS pode ser entendida. Neste opúsculo, Leibniz afirma que “a razão para a conclusão não é completamente dada enquanto não for dada uma razão para a premissa, especialmente se a mesma dúvida permencer, neste caso, sem fim” (Leibniz, 1989d [1669], p. 111, tradução minha). Para Celi Hirata – e, considerando o trilema de Agripa, *para nós* – este trecho é de suma importância pois evidencia como, na busca por razões, não podemos considerar uma série que prossegue *ad infinitum* como contendo uma razão suficiente *na própria série*, já que a série, sendo infinita *por princípio*⁹, possui apenas *razões parciais*:

⁹ Quando afirmamos que algo é *por princípio*, estamos dizendo que decorre da definição dada. Por exemplo: se dissermos que a série cujos elementos estamos considerando só possui elementos contingentes (i.e., que não possuem em si sua própria explicação), por princípio estamos dizendo que tal série não pode conter nenhum elemento que seja *razão suficiente* – i.e., que explique a série como um todo e a si mesmo como fundamento de explicação da série.

Leibniz critica essa posição por meio da contraposição entre a razão parcial e a razão completa, isto é, a razão suficiente: como a razão da figura determinada de um corpo se explica por movimentos que remetem retroativamente a outros ao infinito, a exigência de razão nunca é satisfeita, sendo que o problema permanece exatamente o mesmo. Assim, cada movimento reportado como razão do anterior constitui apenas um elo na cadeia, uma *razão incompleta* ou parcial, que é *insuficiente* para explicar a figura do corpo de maneira definitiva, pois cada um deles não se fundamenta por si mesmo, mas está na dependência de outros de maneira retroativa e indefinida. Ora, a *razão completa* ou inteira (*plena ratio*), que possui a totalidade dos requisitos para a produção da figura determinada e que a torna plenamente inteligível, jamais é alcançada por meio desse caminho. (Hirata, 2017, p. 80)

Assim, se nossa intenção é vincular o trilema de Agripa ao PRS de modo mais preciso, temos um primeiro indício de como fazer isso: no que diz respeito ao *regresso ao infinito*, onde cada elemento da cadeia é explicado pelo precedente, não podemos encontrar uma razão de tipo “suficiente”, mas apenas “parcial” ou *insuficiente*. Hirata, citando Christia Mercer, afirma que

Leibniz diz [...] que o tipo correto de *ratio* põe um fim à procura por uma razão ulterior e sugere que ela vai aliviar a nossa dúvida sobre a origem do atributo. Seus comentários implicam que uma *ratio* completa constituirá a condição suficiente para o atributo, de modo que, quando compreendemos a *ratio*, vemos exatamente por que o atributo ocorreu. **Não haverá necessidade de razões, questões ulteriores ou dúvida.** (Mercer *apud* Hirata, 2017, p. 88, grifo meu)

Em outras palavras, uma razão só é *suficiente* se ela não suscitar nenhuma nova dúvida na investigação a respeito de determinado atributo. Aqui, portanto, temos outro indício de como lidar com o trilema: a razão suficiente é de um tipo tal que, *uma vez encontrada*, não pode gerar um novo tipo de dúvida. Ou seja, ela tem que *necessariamente* superar o trilema de Agripa. É justamente sobre o modo como o PRS de Leibniz visa esta “superação” que falarei adiante.

2. Transcendência e razão suficiente: a construção do PRS para além do contingente

Como vimos anteriormente, a parada arbitrária tem por característica um “ponto arquimédico” autoevidente. Sobre isso, Albert afirma o seguinte:

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

Ou seja, algo autoevidente não pode servir como justificção, pois isso constitui um “recurso a um dogma”, que é justamente o contrário do que se busca. Contudo, isso só constitui uma dificuldade se, por princípio, estivermos tratando de coisas que não podem ser razão de sua própria existência. Para Leibniz, aquilo que não é razão de sua própria existência é o *contingente*: aquilo que existe, mas que *poderia* não existir. O contingente, por sua vez, se opõe ao *necessário*: aquilo que é e cuja não-existência implica contradição (*Teodiceia*, III, §282).¹⁰ Quanto ao fato do contingente não poder ser razão de sua própria existência, no opúsculo *Sobre a contingência [De contingentia]*, de 1689, Leibniz é categórico: “as criaturas são contingentes, ou seja, **sua existência não se segue de sua essência**” (Leibniz, 1989a [1689], p. 28, grifo meu, tradução minha). A tese do “contingente”, todavia, está vinculada a outra tese fundamental na filosofia de Leibniz: a reabilitação da “possibilidade” enquanto modalidade intermediária entre o *necessário* e o *impossível*. Apesar da distinção entre contingente e necessário lembrar, de certa forma, aquela entre “necessário por si” e “necessário por meio de outro”, Marta de Mendonça afirma que ela é insuficiente para garantir o caráter *contingente* daquilo que existe:

Teoricamente algo poderia ser necessário por meio de outro e ser absolutamente necessário. Foi assim que Spinoza entendeu a criação, segundo Leibniz. Foi assim que a entenderam também os que rejeitaram a tese da existência de uma infinidade de mundos possíveis. Certamente, o que é necessário por outro é necessário devidamente, mas Leibniz considera que este caráter derivado da necessidade não basta para assegurar a contingência, e por isso mantém que o que assegura a contingência é a sua tese de que há possíveis que nunca existirão. (Mendonça, 2005, pp. 66-67).

¹⁰ Cf. também *Novos ensaios*, III, v, §2,3 ss.

A adesão de Leibniz à tese de que a “contingência” do existente está ligada à “possibilidade” daquilo que não existe, não existiu nem nunca existirá, bem como sua desvinculação da tese de que só o existente é possível, aparece de forma explícita no *Sobre a liberdade* [*De Libertate, Contingentia et Serie Causarum, Providentia*], de 1679, no qual Leibniz diz o seguinte:

Mas eu saí deste precipício ao considerar os possíveis que não são, nem foram nem nunca serão. Pois se certos possíveis nunca existem, então as coisas que existem nem sempre são necessárias. De outro modo seria impossível que outras coisas existissem em seu lugar e, portanto, tudo aquilo que não existe seria impossível. (Leibniz, 1989b [1679], p. 263, tradução minha)

A vinculação desta tese com a do contingente está intrinsecamente ligada à definição de *contingência*: o fato de algo não ter *em si* a razão de sua própria existência. Isso significa que, se aquilo que não existe não fosse possível, o que existe seria necessário, e ambos teriam *em si* a razão de sua própria existência ou inexistência. Esse é um problema delicadíssimo na teodiceia leibniziana, uma vez que, para que os possíveis que não existem *permaneçam possíveis*, é necessário que, mesmo que Deus não os escolha, isso não afete sua “possibilidade”. É isso que Leibniz defende, por exemplo, na quinta carta a Samuel Clarke: o fato de Deus decidir atualizar alguns possíveis em detrimento de outros não significa que ele *modifique* a natureza de cada possibilidade: “[...] pois esse simples decreto da escolha não muda, mas apenas atualiza as suas naturezas, vistas por ele em sua razão” (Leibniz, 1974a [1715-6], p. 430, §6) ou, como afirma Luiz Henrique Lopes dos Santos, “ao decreto divino, cabe dar existência a tais e tais indivíduos, e não a outros, mas não cabe atribuir-lhe esses ou aqueles predicados” (Lopes dos Santos, 1998, p. 114).¹¹ Isso quer dizer que a vontade divina não determina o conceito de alguma coisa – i.e., ela não diz quais e quais predicados uma coisa pode ter (quem faz isso é o entendimento divino, dentro dos limites lógicos regidos pelo princípio de contradição)¹² e, portanto, não pode acrescentar nem tirar nada de um conceito completo pensado como *possível*. O que Deus determina é que, na hipótese de que determinado conceito exista, o existente será *tal qual* pensado por meio

¹¹ Cf. também *Teodiceia*, I, §52, no qual Leibniz também afirma que o decreto divino em nada modifica as possibilidades ou essências. Quanto a este aspecto da teodiceia leibniziana, cf. também Nachtomy, 2012, pp. 954.

¹² Cf. Hirata, 2017, pp. 177-178.

do conceito. Portanto, Deus não escolhe quais possíveis *são possíveis*, mas apenas “os encontra”, “prontos para o uso”, e decreta quais deles existirão e quais não (Lopes dos Santos, 1998, p. 114).

Deste modo, nem o que Deus escolhe é *por si* necessário, nem aquilo que ele não escolhe deixa de ser possível *por si*.¹³ Se os possíveis que Deus escolhe atualizar fossem absolutamente necessários, ocorreria algo ininteligível, i.e., contrário à própria tese da escolha divina, já que “[...] tudo o mais seria impossível, **contra a hipótese**, porque Deus faz sua escolha entre os possíveis [...]” (Leibniz, 1974a [1715-6], p. 430, §8).¹⁴ Em nota à tradução do *Discurso de metafísica [Discours de métaphysique]*, Tessa Moura Lacerda comenta que, para Leibniz, Deus cria apenas as existências, e não as essências – ainda que essas dependam da estrutura lógica do entendimento divino para que “sejam” possibilidades (Lacerda, 2004, p. 83, *nf.* 7).¹⁵ Nesse sentido, Leibniz se opõe veementemente a filósofos como Hobbes e Spinoza, que defendiam que apenas aquilo que *existe* pode ser “possível”, e que o que não existe é, portanto, *impossível*.¹⁶

O que vimos até aqui, não obstante, diz respeito apenas ao modo como a reintrodução da *possibilidade* enquanto modalidade intermediária entre o necessário e impossível serve para garantir o caráter contingencial do contingente, sem nada dizer sobre uma possível “razão suficiente”. Poderíamos, assim, nos perguntar: por que garantir tal caráter ao contingente se é justamente seu caráter contingencial que nos impede de satisfazer à exigência do PRS? Com efeito, ao afirmar que “[...] não se pode encontrar a razão suficiente de existir, nem em cada um dos indivíduos, nem tampouco em todo o agregado e série das coisas” (Leibniz, 1974b [1697], p. 393), Leibniz, à primeira vista, parece nos induzir a abandonar o PRS como guia investigativo. Entretanto, uma análise mais apurada mostra que seu objetivo é exatamente o oposto. No mesmo opúsculo, logo no parágrafo seguinte, o filósofo diz:

Embora, pois, imaginássemos um mundo eterno, mas não víssemos nele senão uma sucessão de estados, sem achar em cada um desses estados uma razão suficiente ou, sem adiantar, tomando-os em conjunto, qualquer coisa nesse caminho, **evidencia-se que a razão**

¹³ Cf. *Teodiceia*, II, §228, e *Sobre a liberdade e a necessidade*, escrito entre 1680 e 1684.

¹⁴ Cf. Nachtomy, 2012, p. 954.

¹⁵ Cf. também *Monadologia*, §43, *Teodiceia*, I, §7 e Lopes dos Santos, 1998, p. 102.

¹⁶ Cf. *Teodiceia*, II, §172 e III, §371, bem como Mendonça, 2005, p. 58 e Hirata, 2017, p. 124.

deve ser procurada noutra parte. (Leibniz, 1974b [1697], p. 393, grifo meu)

Ou seja, dentre duas opções, a saber, abandonar a investigação ou *adaptá-la* à exigência do PRS, Leibniz opta por hipostasiar um âmbito *para além* do contingente no qual a razão suficiente, exigida pelo PRS, possa ser procurada.¹⁷

Como vimos, para Leibniz o contingente tem como característica o fato de não ser razão suficiente de sua própria existência. Segundo o filósofo, “[...] por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo” (Leibniz, 1974b [1697], p. 393).¹⁸ Isso porque o mundo é necessário apenas física ou hipoteticamente, mas não de forma metafísica ou absoluta (Leibniz, 1974b [1697], p. 394).¹⁹ Independentemente do modo como consideremos o mundo (um evento isolado ou a série completa dos eventos), seu caráter contingencial permanece o mesmo: nem os eventos isolados nem a série como um todo são razão de sua própria existência. Assim, dado que a razão suficiente deve estar contida em um ser de necessidade metafísica (ou “absoluta”), e dado que a razão de um ser existente não pode provir senão de outro existente²⁰, “[...] deve **existir** algum Ser único de necessidade metafísica, ou a cuja essência pertence uma existência, e portanto existir algo diverso da pluralidade dos seres, ou mundo, que concedemos e mostramos não ser de necessidade metafísica” (Leibniz, 1974b [1697], p. 394, grifo meu). Em outras palavras, se *deve existir* um ser que exista em virtude de seu próprio conceito ou possibilidade, e se este ser não pode se encontrar *entre os seres* contingentes, é evidente que, como o próprio Leibniz reconhece, devemos procurar tal ser, *razão suficiente*, noutra lugar.

¹⁷ É o que parece ficar claro no §36 da *Monadologia*, onde Leibniz afirma que a “razão suficiente” *deve* encontrar-se também na série de coisas contingentes. Ou seja, devido ao seu comprometimento com o PRS, considerar a série contingente como desprovida de razão suficiente não é uma opção válida para Leibniz.

¹⁸ Cf. também o §8 dos *Princípios da natureza e da graça*.

¹⁹ Esta distinção entre “necessidade física ou *hipotética*” e “necessidade metafísica ou *absoluta*”, apesar de importante, não será aprofundada aqui, uma vez que envolve os mesmos elementos utilizados para distinguir o contingente do necessário, que já foi apresentada. Em resumo, pode-se dizer que o que é necessário apenas de forma hipotética é aquilo que não é necessário por si mesmo (i.e., depende de um outro *como hipótese* para que se derive sua existência), ao passo que o que possui necessidade absoluta é aquilo que não depende de nada além de si mesmo para existir ou ser como é. Sobre esse assunto, cf. Mendonça, 2005; Lopes dos Santos, 1998 e Hirata, 2017.

²⁰ Caso contrário, ocorreria algo ininteligível: a criação *a partir do nada*, i.e., da ausência de razões. Para Leibniz, como veremos, o único motivo pelo qual Deus (ou o “incondicionado” de Kant) pode ser razão suficiente é porque ele é razão tanto da existência do contingente quanto de si mesmo enquanto ser necessário (cf. Boehm, 2016).

Na *Monadologia*, Leibniz afirma que “a razão suficiente ou última tem de estar **fora da seqüência** ou *séries* deste detalhe das contingências, por infinito que este possa ser” (Leibniz, 2004b [1714], p. 138, §37, grifo meu).²¹ Esta tese, da *transcendência* da razão suficiente, já aparecia em textos mais antigos, como no *Da origem primeira das coisas* [*De rerum originatione radicali*], de 1697, onde Leibniz afirma que “as razões, portanto, do mundo, acham-se em algum ser **extramundano**, diverso da cadeia dos estados ou da série das coisas, cujo agregado constitui o mundo” (Leibniz, 1974b [1697], p. 394, grifo meu), e também que “[...] o dominante único do universo não apenas rege o mundo, mas ainda o fabrica ou faz, sendo superior ao mundo e, por assim dizer, **extramundano**, de modo a constituir a razão última das coisas” (Leibniz, 1974b [1697], p. 393, grifo meu), e também em opúsculos como o *Sobre a existência* [*De Existentia*], de 1676, no qual Leibniz afirma que a razão suficiente dos corpos deve encontrar-se *fora* dos corpos (Leibniz, 1992b [1676], p. 113).

Poderíamos, portanto, a título de contraponto à afirmação de Albert citada no início desta seção, dizer o seguinte: o trilema de Agripa nos impõe uma dificuldade, porque se considerarmos que nada no âmbito contingente pode ser razão de si mesmo, não podemos esperar encontrar esta “razão” percorrendo todos os membros da série – uma vez que ela é *infinita*, e nela encontraremos sempre razões parciais, nunca *suficientes*. Também não podemos justificar um membro da série com outro que ele deveria explicar – sob pena de cairmos num círculo vicioso. Por fim, também não podemos assumir um membro da série como *hipótese autoevidente*, já que nada contingente é autoevidente – i.e., nada contingente é razão de sua própria existência. Assim, se prosseguirmos na investigação com o PRS, é preciso que procuremos a razão suficiente noutro lugar:

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

²¹ Na próxima seção veremos que Kant também considera que o “incondicionado” (equivalente ao “ser supremo” ou “razão suficiente” de Leibniz) deve ser pensado como *fora do mundo* (*KrV*, B645).

Deste modo, considerando que este *ser necessário* é o único que preenche os requisitos exigidos pelo PRS, e que, logo na sequência deste trecho, Leibniz afirma que “[...] esta razão última das coisas se chama *Deus*”²², o que está em jogo é a prova de que existe um ser tal qual pensado por meio deste conceito, i.e., um ser cuja existência se segue da própria possibilidade.²³ A necessidade de se provar a existência do “ser necessário” ou “Deus” se deve ao fato de que o PRS, para Leibniz, não admite exceções.²⁴ Deste modo, para que possamos elevá-lo ao *status* de princípio “das coisas mesmas”, não basta apenas *postularmos* a existência deste ser autossuficiente – ou “incondicionado” – fora de sua ideia: temos que também *prová-la*. Para isso, precisamos determinar de que modo um ser “autossuficiente” ou “incondicionado” poderia ser considerado como *existente*. Caso não provemos a existência do incondicionado, à despeito de podermos nos representar uma *razão suficiente* por meio deste conceito, a validade do PRS fica restrita à de uma máxima regulativa da investigação. Porém, para que possamos entender de que modo provar a existência do “incondicionado” garante ao PRS um estatuto de lei (ou *nomológico*) que não se limita à uma máxima subjetiva, precisamos compreender de que modo um princípio pode ser caracterizado como *lei* ou *máxima*.

3. Sobre a definição do estatuto nomológico do PRS

Na seção anterior afirmei que, caso não provemos a existência de um ser incondicionado *fora do conceito* que dele temos, o PRS não passa de uma *máxima* regulativa da investigação. Mas o que é uma “máxima”? Na *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], Kant diz: “denomino *máximas* da razão todos os princípios subjetivos que são extraídos **não da constituição do objeto**, mas **do interesse da razão** em vista de uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto” (*KrV*, B694).²⁵

²² No prefácio da *Teodiceia* Leibniz também afirma que Deus é “[...] a suprema razão das coisas” (Leibniz, 2017a [1710], p. 48). Nesse sentido, *cf.* também *Teodiceia*, I, §7, no qual Leibniz repete a argumentação que apresentamos nesta seção a respeito da necessidade de se buscar a razão suficiente do contingente em um ser necessário.

²³ *Cf.* Leibniz, 1992a [1676], p. 105. Neste mesmo texto, intitulado *Uma definição de Deus, ou, de um ser independente* [*Definitio Dei Seu Entis A Se*], Leibniz afirma que é indiferente afirmar que a existência de algo segue-se de sua *essência* ou *possibilidade*. No mesmo texto (p. 107) Leibniz também equipara “conceito” com “essência”, dando a entender que todos se referem à mesma coisa: a consistência lógica do ser em questão (*cf.* Hirata, 2017, p. 178).

²⁴ *Cf.* o §53 da quinta carta de Leibniz a Clarke.

²⁵ Todas as citações da *Crítica da razão pura* para o português são baseadas na tradução de Fernando Costa Mattos, exceto em A189, para o qual usamos a de Santos & Morujão. Quanto ao padrão de citação

Ou seja, uma “máxima” é um princípio subjetivo que diz respeito não à constituição do objeto, mas sim ao procedimento que a razão adota, numa investigação, em virtude de seus *próprios* interesses. Na *Dialética transcendental*, Kant apresenta o PRS sob o nome de “princípio supremo da razão pura” (*obersten Prinzip der reinen Vernunft*)²⁶, e afirma que sua tarefa é averiguar “[...] **se aquele princípio**, pelo qual a série das condições (na síntese dos fenômenos, ou mesmo do pensamento das coisas em geral) se estende até o incondicionado, **tem ou não legitimidade objetiva**” (*KrV*, B365, grifo meu). Entretanto, para podermos entender como podemos decidir o estatuto dessa legitimidade, devemos antes compreender como uma máxima subjetiva pode ser elevada ao estatuto de lei objetiva das coisas.

Na *Crítica da razão pura*, a elevação de um princípio ao estatuto de lei objetiva das coisas é o que Kant chama de “dedução transcendental”. Uma vez que Kant chama de *transcendental* “[...] todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos [...]” (*KrV*, B25), poderíamos dizer que a *dedução transcendental* de um princípio da razão diz respeito ao modo como um objeto pode ser *dado* a nós por meio de tal princípio. Béatrice Longuenesse, em *A desconstrução de Kant do princípio de razão suficiente [Kant’s deconstruction of the principle of sufficient reason]* afirma que, segundo o método transcendental, a dedução transcendental de um princípio deve atender a dois requisitos: 1) que as condições de possibilidade da experiência de um objeto sejam também as condições de possibilidade *do próprio objeto*, e 2) que *pressupor* a verdade do princípio sintético em questão é condição de possibilidade de nossa experiência com objetos e, portanto, do objeto – em seu caráter *objetivo* – em si mesmo (Longuenesse, 2001, p. 67). Vejamos, por exemplo, o “princípio de causalidade” presente na *Segunda analogia da experiência*: “tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra” (*KrV*, A189). A dedução deste princípio consiste no modo como ele indica um objeto segundo tal *regra* – como, por exemplo, quando afirmamos que se um evento A ocorre, B dele se

e às siglas que se referem às obras kantianas, utilizei o padrão à edição da academia (*Kants gesammelte Schriften*: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1900–.) preparado pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, seguida pelo volume e pela página da edição da academia.

²⁶ Cf. *KrV*, B365. Kant também se refere a este princípio dos seguintes modos: “princípio próprio da razão em geral” (B364) e “princípio da razão pura” (B364). Sobre esse tema, cf. Boehm, 2016, p. 556.

segue.²⁷ E a recíproca poderia ser pensada de forma semelhante: sempre que um evento B ocorre, podemos, por meio do princípio de causalidade, inferir A como condição da ocorrência de B (mesmo que não saibamos exatamente qual evento-A causou B).²⁸

Em resumo, por meio da regra de causalidade o entendimento pode interpretar todos os eventos *sucessivos* como “causa” ou “efeito”. Deste modo, a “dedução transcendental” do princípio de causalidade consiste justamente no fato de que tal princípio é *condição de possibilidade* da própria experiência na forma da sucessão temporal (*KrV*, B241 e B247). Isso o torna um princípio *constitutivo* da experiência (i.e., com *validade objetiva*), uma vez que sem ele (e os demais que podem ser derivados da relação das categorias do entendimento com a intuição sensível) a própria experiência não seria sequer possível.²⁹

Devemos, não obstante, atentar para o fato de que a categoria de causalidade, considerada em seu *significado transcendental* – i.e., na forma pura do pensamento, à parte das condições da intuição sensível – é meramente *analítica*, ou seja, a condição remete *analiticamente* a um condicionado, do mesmo modo como o condicionado remete *analiticamente* a uma condição (cf. B526). Ela só se torna sintética *a priori* (i.e., condição de possibilidade da experiência) quando, convertida em *princípio*, se atrela às condições da intuição sensível (espaço e tempo). Entretanto, por mais que, por meio da categoria de causalidade, o condicionado se refira *sempre* a uma condição, ele não diz *absolutamente nada* sobre algo “incondicionado” (B364). Assim, a categoria de causalidade, considerada em abstrato, é meramente analítica, mas quando a razão, *faculdade dos princípios* (B356)³⁰, acrescenta o incondicionado a ela, ela o faz *sinteticamente* (cf. Hulshof, 2011, p. 106). A razão acrescenta o “incondicionado” porque é a própria existência contingente e infundada dos fenômenos que a faz exigir tal

²⁷ Cf. *KrV*, B124, B246 e B248-499.

²⁸ Cf. Longuenesse, 2001, p. 78. Também cf. *KrV* B238-240, B243-444, B248-249 e B168 (neste último, Kant diz que o conceito de *causa* enuncia a necessidade de um resultado sob uma condição *pressuposta*).

²⁹ Vale notar que muitos comentadores, equivocadamente, reduzem a consideração de Kant sobre o PRS àquela que ele faz sobre o princípio de causalidade (p. ex.: Longuenesse, 2001; Melo, 1992 e Barba, 2002). É claro que tal equívoco é endossado pelo próprio Kant que, em inúmeros textos, tanto pré-críticos quanto críticos, fala do princípio de causalidade como se fosse o PRS (como, p. ex., em B246). Contudo, uma análise mais profunda mostra de forma clara que aquilo que Kant apresenta na *Segunda analogia* é o que já Leibniz reconhecia como “princípio de causalidade”. Quanto ao PRS de Leibniz, na filosofia de Kant (como já indicamos) ele aparece com outro nome: *princípio supremo da razão pura*. Todavia, para não nos alongarmos demais nesta nota, indicaremos algumas obras interessantes acerca do tema: Boehm, 2016; Kauark-Leite, 2014 e Hirata, 2017.

³⁰ Cf. também *KrV*, A405.

conceito (B594) – caso contrário, suas pretensões arquitetônicas seriam frustradas. Ademais, o “incondicionado”, segundo Kant, é o único conceito capaz de fornecer a completude sistemática visada pela razão (B612).

Afirmei, anteriormente, que o tipo de “razão suficiente” buscada pelo PRS de Leibniz é aquela que responde a todo *porquê*, não deixando nenhum espaço para dúvidas ulteriores. Fazendo eco à *Confissão da natureza contra os ateus* de Leibniz, Kant afirma que é “[...] apenas o incondicionado que, de fato, a razão busca, nesta síntese serial e regressivamente estendida, como uma espécie de completude **na série das premissas que, conjuntamente, não pressupõe nenhuma outra**” (*KrV*, B443-444, grifo meu). Em outro trecho da *Crítica da razão pura* que remete à este tipo de razão suficiente buscada por Leibniz, lemos o seguinte:

Este é, pois, o caminho natural adotado por toda razão humana, mesmo a mais comum, ainda que nem todas permaneçam nele. Ela não começa por conceitos, mas sim pela experiência comum, e põe, assim, algo existente como fundamento. Este solo afunda, porém, se não estiver assentado sobre a pedra inamovível do absolutamente necessário. Mesmo esta, contudo, desliza sem apoio se fora e sob ela houver espaço vazio, e se ela não preencher ela mesma a tudo, assim **não deixando qualquer espaço para o porquê**, i.e., se ela não for infinita quanto à realidade. (*KrV*, B612, grifo meu)

Ou seja, o incondicionado só pode ser representado como contendo *em si* a resposta a todo “porquê” (B613) porque é o único conceito que pode ser tanto razão suficiente do condicionado quanto de si mesmo enquanto incondicionado – i.e., ele não só é *in*-condicionado, mas também *auto*-condicionado. A razão, portanto, acrescenta o *incondicionando* à categoria de causalidade para representar *para si* uma razão suficiente enquanto *possível*. Quando ela acrescenta o incondicionado à categoria de causalidade, não estamos mais falando do “princípio de causalidade” da *Segunda analogia*, mas sim do “princípio supremo da razão pura” ou, se preferirmos, PRS. Contudo, devido a esse acréscimo da razão à categoria de causalidade, não podemos, sem uma nova dedução transcendental, converter esse novo princípio em *constitutivo* da experiência (i.e., não podemos deduzir sua validade objetiva); em outras palavras, não podemos, a partir da dedução realizada para o princípio de causalidade, deduzir *também* o PRS. Para deduzi-lo, deveríamos ser capazes de mostrar como o PRS é condição de possibilidade para a *experiência* do objeto conforme pensado por meio do conceito do incondicionado.

No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que “[...] aquilo que nos impulsiona necessariamente a ir além dos limites da experiência é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente nas coisas em si mesmas e, com toda justiça, em todos os condicionados e, portanto, na série das condições como uma série completa” (*KrV*, Bxx). Mas o “incondicionado”, como já vimos, não pode se encontrar entre os membros da série de fenômenos, uma vez que o caráter contingencial destes impede que algo incondicionado se encontre entre eles. O que nos permite pensar um “incondicionado”, portanto, é separar a categoria de causalidade da sensibilidade e considerá-la em seu caráter abstrato – ou *significado transcendental* (B301), pois o que o entendimento não admite é uma condição-incondicionada *entre os fenômenos* (cf. B499, *na.*).³¹ Como é apenas no âmbito dos fenômenos que toda *condição* deve ser, automaticamente, pensada como também *condicionada*, poderíamos, *fora do âmbito dos fenômenos*, pensar em algo que poderia ser condição de todos os outros condicionados e, ao mesmo tempo, ser “não-condicionado”. Este conceito de algo que poderia ser condição não-condicionada é, com efeito, o “incondicionado”.

A possibilidade de um “incondicionado”, por sua vez, pressupõe a divisão entre *fenômenos* e *coisas em si mesmas* (*KrV*, B587-588).³² Caso consideremos os objetos de nossa intuição sensível como coisas em si mesmas, ou i) o “incondicionado” se torna um conceito contraditório, já que nada dado à nossa sensibilidade pode ser incondicionado (cf. Bxx), ou ii) abrimos mão da objetividade do conhecimento científico, já que, para Kant, a *universalidade* e *necessidade* dos juízos sintéticos *a priori* da física e da matemática pressupõem que estejamos tratando de fenômenos e não de coisas em si mesmas (cf. *Prol*, 4: 282). Deste modo, a separação ocorre da seguinte maneira: i) no âmbito dos fenômenos tratamos de condições que devem, por sua vez, ser tomadas como também *condicionadas*; ii) no âmbito das coisas em si, contudo, *à parte das limitações da sensibilidade*, podemos *pensar* em algo que possa ser ao mesmo tempo condição e incondicionado.

Contudo, ao mesmo tempo em que tal divisão permite pensar um incondicionado como *possível*, ela inviabiliza o conhecimento deste mesmo incondicionado por meio de uma experiência empírica, já que “[...] nós só lidamos com as nossas representações; o

³¹ Cf. Hulshof, 2011, p. 99-100.

³² Como não aprofundaremos esta distinção neste artigo, indicaremos algumas obras que tratam sobre o tema: Hulshof, 2011 e Hartmann, 1983.

que as coisas poderiam ser em si mesmas (sem considerar as sensações pelas quais nos afetam) está **inteiramente fora de nossa esfera cognitiva**” (*KrV*, B235, grifo meu) e, à parte das condições da sensibilidade, é impossível determinar de que modo um objeto poderia ser dado para tal conceito (B301).

Além disso, quando Kant afirma que devemos encontrar um objeto correspondente ao incondicionado *fora da ideia* dele, devemos cuidar com o que estamos tratando por “objeto”. No verbete “objeto” do *Dicionário Kant* [*A Kant dictionary*], de Howard Caygill, vemos que Kant usa três palavras diferentes para designar “objeto”: *Ding*, *Gegenstand* e *Objekt* (esta última de origem latina e incorporada ao léxico alemão). Afastando-se da metafísica wolffiana, Kant evita usar *Ding*, salvo em contextos em que se refere à coisa em si mesma (ou “substância”) dos metafísicos clássicos. Já *Objekt* e *Gegenstand* possuem uma distinção mais sutil, mas também crucial para a compreensão da *Crítica da razão pura* como um todo. Quando, nos *Postulados do pensamento empírico em geral* (B265), Kant afirma que a possibilidade de um objeto do conhecimento reside em sua conformidade com as formas puras da sensibilidade (intuição) e entendimento (conceitos), ele introduz uma diferença no modo de compreender o “objeto”. Do ponto de vista do entendimento, o objeto (*Objekt*) pode ser um objeto meramente pensado, como também pode ser um objeto não só pensado, mas também conhecido. Contudo, para que tenhamos o conhecimento de um objeto, precisamos também do correlato sensível deste objeto (*Gegenstand*), que é o objeto considerado do ponto de vista da sensibilidade. Mas o objeto da experiência (*Gegenstand*) não é suficiente para que tenhamos um objeto do conhecimento. Para que ele possa se converter num objeto do conhecimento (*Objekt*), ele deve sofrer uma ação por parte dos conceitos do entendimento – i.e., ter seu diverso, dado na sensibilidade, *unificado* num conceito.

Segundo Caygill, “quando objetos [*Gegenstände*] da experiência se convertem em objetos *para* o conhecimento, eles se tornam *Objekte*” (Caygill, 2009 [1995], p. 305, tradução minha). Quando, em B137, Kant define “objeto” como “[...] aquilo em cujo conceito é *unificado* o diverso de uma dada intuição” (*KrV*, B137), o “objeto”, neste caso, é o produto da ação do entendimento sobre a sensibilidade, que unifica o diverso nela dado *num conceito*. A expressão que Kant usa em B137 para se referir a “objeto” é

*Objekt*³³ que, como vimos, é mais que um mero objeto da experiência – também é um objeto do conhecimento, já que ao objeto da experiência (*Gegenstand*) é acrescentado a ação do entendimento. É por isso que “um *Objekt* específico do conhecimento, cognoscível por meio dos conceitos do entendimento, requer um objeto da experiência ou *Gegenstand*” (Caygill, 2009 [1995], p. 305, tradução minha).

Essa distinção entre o objeto da experiência e o objeto do conhecimento reaparece na seção que trata dos *Paralogismos*: “não é por meramente pensá-lo que conheço um objeto (*Objekt*), mas é porque determino uma intuição dada, com relação à unidade da consciência em que todo pensamento consiste, que conheço um objeto (*Gegenstand*)” (*KrV*, B406). Ou seja, para que *conheçamos* um objeto (*Objekt*) é necessário o dar-se do correlato sensível deste objeto (*Gegenstand*). Sem um correlato sensível, o *Objekt* não é um objeto do conhecimento, mas um objeto meramente pensado, *visado*.

Quando afirmamos que a razão busca, para o conceito do incondicionado, um objeto a ele correspondente, não estamos nos referindo ao objeto meramente visado, uma vez que este já possuímos: estamos falando de um objeto enquanto correlato sensível, *fora do pensamento*, para este conceito. Assim, a diferença entre o incondicionado enquanto *objeto meramente visado* e o incondicionado enquanto *objeto de uma experiência* é a diferença entre pensá-lo e conhecê-lo, já que

Pensar um objeto e *conhecer* um objeto não são a mesma coisa. Ao conhecimento, com efeito, pertencem duas partes: primeiramente o conceito (a categoria), por meio do qual é em geral pensado um objeto, e em segundo lugar a intuição, por meio do qual ele é dado; pois, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, ele seria um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto, e através dele não seria possível nenhum conhecimento de alguma coisa, pois até onde eu saiba, *não haveria nada*, nem *poderia* haver, a que meu pensamento pudesse ser aplicado. (*KrV*, B146)

Em outras palavras, não podemos ter nenhum *conhecimento* de um objeto (*Objekt*) se este não se referir a um objeto da experiência (*Gegenstand*). Se, portanto, o incondicionado é necessariamente pensado como *transcendente* à série condicionada

³³ “*Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist” (*KrV*, B137, grifo meu).

dos fenômenos³⁴, e se somente podemos *conhecer* objetos de uma experiência possível (cf. *KrV*, B147 e B165), a dedução transcendental do PRS corre o risco de ser inviabilizada, uma vez que, *a posteriori*³⁵, não temos como determinar de que modo o objeto correspondente ao conceito indicado pelo PRS (o incondicionado) poderia *existir*. Sem isso a dedução não está completa. Contudo, como Kant mesmo reconhece, a principal prova da existência do objeto correspondente ao conceito do incondicionado não é *a posteriori*, mas sim *a priori*: é a prova ontológica da existência de Deus.

Como estamos apresentando a crítica de Kant ao PRS tal qual formulado por Leibniz, é a versão leibniziana da prova ontológica que apresentaremos aqui.³⁶ Ela aparece em vários textos do filósofo³⁷, mas podemos destacar aqui a versão presente nos *Novos ensaios*:

Este célebre arcebispo³⁸, que indiscutivelmente foi um dos homens mais capazes de seu tempo, afirma, não sem razão, haver encontrado um meio de provar a existência de Deus *a priori*, pela sua própria noção, sem recorrer aos seus efeitos. Aqui está, em resumo, a força do seu argumento: Deus é o maior, ou – como diz Descartes – o mais perfeito dos seres, ou então, é um ser de uma grandeza e de uma perfeição suprema, que envolve todos os graus. Esta é a noção de Deus. Eis como a existência se conclui desta noção. Existir é algo mais do que não-existir, ou seja: a existência acrescenta um grau à grandeza ou perfeição, e, como afirma o Sr. Descartes, a própria existência constitui uma perfeição. Logo, este grau de grandeza e de perfeição, que consiste na existência, está neste ser supremo, todo grande, todo perfeito: pois de outra forma lhe faltaria algum grau, contrariamente à sua definição. Por conseguinte, este ser supremo existe. (Leibniz, 2000 [1704], p. 437, IV, x, §7)

Apesar das diferenças entre uma formulação e outra, tanto nas versões de Anselmo e Descartes, quanto na de Leibniz, uma característica é comum: se Deus é

³⁴ Devemos lembrar que, como vimos na segunda seção, este é o recurso adotado por Leibniz. Além disso, em B447 Kant estabelece uma equivalência entre “contingente” e “condicionado”, e também entre “necessário” (ou *transcendente*) e “incondicionado”.

³⁵ “Pois o absolutamente incondicionado nunca será encontrado na experiência” (*KrV*, B539). Cf. também B545.

³⁶ Neste sentido, é interessante notar que Ian Proops, em *Kant sobre o argumento ontológico* [*Kant on the ontological argument*], defende que Leibniz é o principal alvo de Kant na crítica ao argumento ontológico (cf. Proops, 2015).

³⁷ Outras versões interessantes podem ser encontradas nos seguintes textos: *Sobre a existência*, de 1676; *Uma definição de Deus, ou, de um ser independente*, também de 1676 e no *Sobre a contingência*, de 1689.

³⁸ Referindo-se a Anselmo da Cantuária.

possível, necessariamente existe.³⁹ E não apenas isso: tal característica é um *privilégio* da divindade.⁴⁰ Contudo, este caráter “privilegiado” se deve, sobretudo, ao estatuto modal da *existência*: pode ela ser considerada um predicado que acrescenta algo a um conceito completo de alguma coisa? A resposta de Kant, como veremos, é “não”.

Logo no início da seção intitulada *Os postulados do pensamento empírico em geral*, Kant diz que “as categorias de modalidade têm a peculiaridade de não aumentar sequer minimamente, como determinação do objeto, o conceito a que são acrescentadas como predicados; elas apenas exprimem a sua relação às faculdades de conhecimento” (*KrV*, B266).⁴¹ Ou seja, uma vez que determinamos se um conceito é possível (i.e., se é conforme às formas puras do entendimento), podemos também nos perguntar se o *objeto deste conceito* é possível (i.e., se ele é conforme às formas puras do entendimento *e também* da intuição sensível) e, por fim, podemos também nos perguntar se o objeto desse conceito *existe*, ou seja, se ele é *dado a nós* em um contexto de experiência. Como a existência não tem relação com os predicados de determinado conceito, mas se *algo existente* é tal qual pensado por meio deste conceito, não podemos dizer que a existência é uma propriedade das coisas, mas antes um dos *modos* por meio do qual nossas faculdades cognitivas se relacionam com seu objeto.

Como vimos anteriormente, Leibniz, assim como Kant, também entende que da simples possibilidade completa de um conceito não podemos derivar sua existência. Mas, ao contrário de Kant, Leibniz não generaliza esta visão. Segundo Ohad Nachtomy, “ele fez uma exceção muito significativa. De acordo com Leibniz, há um ser único e necessário **cujá essência inclui a existência** como um de seus atributos ou perfeições essenciais, a saber, Deus” (Nachtomy, 2012, p. 955, grifo meu, tradução minha). Podemos corroborar esta interpretação através de textos como o *Sobre a liberdade e a necessidade*⁴² [*De libertate et necessitate*], no qual Leibniz é categórico ao afirmar que,

³⁹ Cf. Nachtomy, 2012, p. 970. Devido à brevidade deste artigo, não nos aprofundaremos nas diferenças substanciais entre as versões do argumento ontológico de cada um desses filósofos. Contudo, vale a pena também cf. Lacerda, 2011 e 2004, p. 104, *nf.* 76, onde a comentadora afirma que, apesar de Leibniz considerar válida a prova cartesiana-anselmiana, ele a considerava também *insuficiente*, uma vez que, antes de derivarmos a existência de Deus de sua possibilidade, devemos mostrar que Deus é possível – ou que sua possibilidade não é contraditória (cf. *Teodiceia*, II, §224, onde Leibniz diz que *possível* é aquilo que não implica contradição). Sobre o argumento ontológico em Spinoza, cf. Schneider, 2014; Garrett, 1979; Withing, 2011 e Boehm, 2016.

⁴⁰ Cf. *Novos ensaios*, IV, x, §7, e também *Discurso de metafísica*, XXIII.

⁴¹ Cf. também B272 e B286.

⁴² Traduzimos o título a partir do original em latim, *De libertate et necessitate* (cf. *Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, VI, iv,

“exceto pela existência de Deus somente, todas as existências são contingentes” (Leibniz, 1989c [1680-4], p. 19, tradução minha), i.e., apenas Deus tem uma existência necessária ou “autofundada”. Ainda segundo Nachtomy, Bertrand Russell já havia apontado essa discrepância no tratamento que Leibniz dá ao conceito de existência (cf. Nachtomy, 2012, p. 956). Porém, diferentemente de Russell, que pretendia com isso mostrar que a filosofia de Leibniz é inconsistente, Nachtomy quer não só remeter Kant a Leibniz, mas também mostrar por que Leibniz não estava preparado para dar o passo que Kant deu e abandonar a tese da existência enquanto predicado real. Se for assim, “[...] ao invés de uma novidade, a visão de Kant de que a existência não é um predicado real é melhor vista como uma generalização da linha de raciocínio de Leibniz no que diz respeito às coisas criadas (estendendo-a para o conceito de Deus)” (Nachtomy, 2012, p. 956, tradução minha). Nachtomy afirma que não devemos subestimar a insistência de Leibniz em manter a existência como predicado real apenas para Deus. Isso porque Leibniz explicitamente afirma que, se não existisse um ser absolutamente necessário, não poderia existir o contingente. Deste modo, o compromisso de Leibniz com o argumento ontológico é, *ao mesmo tempo*, um compromisso com a exigência do PRS por uma razão suficiente não meramente *na ideia*, mas existente. Isso, por sua vez, nos conduz à seguinte pergunta: sob que condições podemos considerar algo “existente”?

Na *Crítica da razão pura*, Kant diz que no conceito puro do entendimento, *realidade* (ou existência) equivale a um ser (dado) no tempo, i.e., uma *sensação em geral* (B182) ou, como afirma mais a frente: “aquilo, pois, que na intuição empírica corresponde à sensação, é a realidade [...]” (*KrV*, B182). Se é no dar-se de algo à nossa sensibilidade que a “existência” se manifesta, “somente a experiência possível pode dar realidade aos nossos conceitos; sem ela, todo conceito é apenas uma ideia, sem verdade ou referência a um objeto” (*KrV*, B517).⁴³ Se, portanto, consideramos a “existência” enquanto categoria modal, e não enquanto propriedade ou predicado que se pode extrair *analiticamente* de algum conceito, isso significa que

No *mero conceito* de uma coisa não pode ser encontrada **nenhuma marca de sua existência**. Pois, mesmo que ele seja completo a ponto de não lhe faltar nada para pensar uma coisa com todas as suas

1444). Na edição utilizada para este trabalho o título aparece como *On freedom and possibility* (cf. a edição Ariew & Garber, 1989c, p. 19).

⁴³ Cf. também A399.

determinações internas, a existência não tem nada que ver com tudo isso, mas sim com a questão: se tal coisa nos é dada de tal modo que a sua percepção possa, se necessário, preceder o conceito. Pois que o conceito preceda a percepção significa apenas a sua possibilidade; **a percepção**, no entanto, que fornece a matéria ao conceito, **é a única marca da realidade.** (*KrV*, B272-273, grifo meu)

Nesse sentido, em nota de rodapé de B287, Kant faz uma observação importantíssima: “*com a realidade* de uma coisa eu afirmo certamente mais do que a possibilidade, mas não *na coisa*; pois esta não pode conter mais, na realidade, do que aquilo que estava contido em sua possibilidade completa” (*KrV*, B287). Esta passagem nos remete aos motivos pelo qual Leibniz se viu obrigado a reintroduzir a “possibilidade” enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível, e também a tratá-la como modalidade *lógica*, e não *causal*, tal como fizeram Hobbes e Spinoza (*cf.* Hirata, 2017, p. 179). Caso consideremos a “existência” como um predicado real, não podemos dizer que o conceito completo de alguma coisa é congruente com o conceito completo da coisa existente (na verdade, isso torna o conceito de qualquer coisa não-existente como *incompleto* (*cf.* *KrV*, B626-628), o que é falso para Leibniz e para Kant, uma vez que sempre podemos pensar o conceito completo de qualquer coisa sem que disso se siga sua existência ou inexistência.⁴⁴

Quando falamos na *possibilidade lógica* de um conceito, estamos afirmando que tal possibilidade ou conceito não possui *contradição interna*. Os defensores da prova ontológica, como vimos, defendem que dizer “Deus não existe” implica contradição. Para Kant, o primeiro passo para corrigir este erro é delimitar o âmbito de validade do “princípio de contradição”. Em B190, Kant apresenta o princípio, que afirma que “nenhum predicado que contradiga uma coisa pode aderir a ela” (*KrV*, B190). Este princípio, todavia, diz respeito a *juízos*, não a *coisas* (*KrV*, B622-625): apenas juízos podem ser contraditórios, pois é apenas num juízo que predicados conflitantes podem ser atribuídos a um mesmo sujeito. Em B622-623 Kant diz:

Se em um juízo idêntico eu suprimo o predicado e mantenho o sujeito, surge uma contradição e eu digo, portanto, que aquele pertence necessariamente a este. Se, no entanto, suprimo o sujeito juntamente

⁴⁴ Sobre a provável influência de Leibniz na consideração que Kant faz dos “possíveis”, *cf.* Nachtomy, 2012.

com o predicado, não surge qualquer contradição; pois *já não existe* aquilo que se poderia contradizer. (*KrV*, B622-623)

O exemplo que Kant dá na sequência é da geometria, mas poderíamos adaptá-lo da seguinte maneira: se dissermos que, posto A, B é um predicado necessário de A, a contradição só aparece se, *no juízo*, mantivermos A e suprimos B (no caso, afirmar que algo é um *triângulo* e, ao mesmo tempo, afirmar que não é o caso que ele tenha três ângulos internos). Porém, se suprimirmos A juntamente com B, a contradição desaparece (não há contradição em afirmar que algo não tem três ângulos internos se este algo não for, *previamente*, um triângulo). Com relação a Deus a coisa é um pouco mais complexa: se considerarmos a “existência” um predicado real, pôr Deus e não pôr, ao mesmo tempo, *sua existência*, gera contradição, já que não podemos negar um predicado essencial de alguma coisa caso posicionemos esta coisa como sujeito num juízo. Porém, se a existência não for um predicado real, não há contradição em dizer “Deus não existe”. Inclusive, para Kant, esta é uma forma equivocada de se referir à existência ou não-existência de Deus – ou de qualquer outro objeto conforme ao conceito. No texto pré-crítico *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*], Kant diz:

Se eu digo: ‘Deus é uma coisa existente’, parece que estou expressando a relação de um predicado com um sujeito. Porém, há uma impropriedade nesta expressão. Falando estritamente, o assunto deveria ser formulado desta maneira: ‘Algo existente é Deus’. Em outras palavras, pertencem a uma coisa existente aqueles predicados que, juntos, nós designamos pela expressão ‘Deus’. (*BDG*, 2: 74, tradução minha)

Ou seja, o modo correto de afirmar a existência de um objeto em conformidade com o conceito é averiguando se *algo existente* possui as notas características pensadas em seu *conceito completo*.⁴⁵ Assim, podemos concluir com Kant que, se a existência é *sintética*, não há contradição alguma em dizer que o incondicionado (Deus) não existe – se ela for analítica, toda a consideração dos “possíveis”, empreendida por Leibniz e Kant, desmorona no necessitarismo spinozista (*cf.* Nachtomy, 2012, p. 960). Em B625-626, Kant resume o problema da seguinte maneira: se a “existência” for *analítica*, ela

⁴⁵ *Cf.* Nachtomy, 2012; Altmann, 2005 e 2007; Landin Filho, 2005; Valentim, 2009 e Boehm, 2016.

não acrescenta nada ao conceito completo de determinada coisa e, portanto, ao afirmar que algo é possível, já automaticamente afirmamos sua existência (e, por consequência, dizer “tal coisa possível *existe*” é mera tautologia). Mas, se for *sintética*, apesar de acrescentar algo ao conceito de algo meramente pensado (no caso, o incondicionado), o argumento ontológico falha, uma vez que a prova é analítica.⁴⁶ Esta crítica é, segundo Kant, “[...] uma advertência para que da possibilidade (lógica) do conceito não se infira de pronto a possibilidade (real) das coisas” (*KrV*, B634), ou seja, da possibilidade de *pensar* o conceito completo de um incondicionado derivemos a possibilidade de *sua existência*, já que: i) se a existência diz respeito ao modo como certos objetos, conforme aos conceitos, são dados na experiência e, ii) se o incondicionado *não é objeto de uma experiência possível*, não podemos determinar *de que modo* um objeto conforme ao conceito do incondicionado poderia *existir*.

Em resumo, podemos compreender a crítica de Kant ao argumento ontológico da seguinte maneira:

[...] pretender conhecer a existência desse ser a partir de meros conceitos é absolutamente impossível, porque toda proposição existencial, isto é, aquela que afirma existir um ser, do qual eu faço para mim um conceito, é uma proposição sintética, isto é, uma proposição pela qual eu ultrapasso aquele conceito e afirmo mais sobre ele do que era pensado no conceito, a saber, **afirmo** que para esse conceito, *no entendimento*, é posto ainda um objeto correspondente, *fora do entendimento*, o que é manifestamente impossível descobrir por qualquer inferência. (*KpV*, 5: 139, grifo da tradução)⁴⁷

Este trecho, presente na *Crítica da razão prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*], de 1788, sintetiza o argumento da *Crítica da razão pura* apresentado até aqui. Assim,

Levada a cabo sobre essas bases, a refutação kantiana da prova ontológica tem por resultado a comprovação não somente de que a

⁴⁶ Isso não significa que Kant considere a existência como *sintética*. Para Kant ela não é nem analítica nem sintética. Não é analítica porque não é algo que se possa derivar do conceito completo de alguma coisa, e também não é sintética porque, quando afirmamos que algo existe, não estamos acrescentando nada ao conceito completo desta coisa. Para Kant, como vimos, “existência” é, primeiramente, uma categoria de modalidade, e sua função é a da determinação do modo como um objeto meramente visado como *possível* se apresenta à intuição: se como *existente* ou *inexistente*.

⁴⁷ Cf. *KrV* B667 e também B749 (neste último, Kant afirma que para julgar um conceito *sinteticamente* precisamos “sair dele” e ligá-lo a uma intuição *fora desse conceito*).

existência de Deus não poderia ser demonstrada analiticamente *a priori*, visto que não é uma propriedade dada em algum conceito, mas também de que a existência divina jamais poderia ser conhecida *a posteriori* mediante síntese empírica (único meio para o conhecimento de qualquer existência), uma vez que Deus, como objeto de uma *ideia* racional, não poderia, *segundo o conceito que dele temos*, pertencer ao “contexto da experiência total” (Cf. Kant, 1980: 300-302/ B 628-630). (Valentim, 2009, p. 205)

Se, como vimos no início desta seção, a validade da prova ontológica da existência de Deus é também o requisito para a dedução transcendental exigida para estabelecer a validade objetiva do PRS, tal dedução é inviabilizada pela crítica kantiana ao argumento ontológico. Deste modo, nos sobra a versão subjetiva do PRS, que é a seguinte: “[...] o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de **buscar o incondicionado** para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (*KrV*, B364, grifo meu). Esta versão, cujo caráter é o de uma máxima, não se compromete com a existência ou não do incondicionado, mas apenas com a possibilidade de *nos representarmos* ele enquanto “ideal da razão”. Segundo Monique Hulshof, poderíamos considerar a versão subjetiva do PRS como *regulativa* porque a

[...] exigência da razão, manifestada em seu uso lógico, em buscar a unidade das regras do entendimento, possui um caráter subjetivo porque **não prescreve nenhuma lei aos objetos, mas apenas à sua própria maneira de proceder**. Ela não indica, portanto, nenhuma determinação ou conhecimento dos objetos, mas antes uma máxima para a atividade da razão. (Hulshof, 2011, p. 105, grifo meu)

A versão subjetiva do PRS, portanto, não estabelece nada a respeito *das coisas*, mas antes um fato sobre a própria razão: a de que ela, por meio de sua própria estrutura cognitiva, *comanda* que *busquemos* um incondicionado que explique, de forma definitiva, o condicionado. Em outras palavras, a versão subjetiva do PRS indica antes uma tarefa (*eine Aufgabe*) para a razão do que algo sobre o mundo – sem saber, inclusive, se esta tarefa pode ou não ser completada.⁴⁸ Assim, devido ao fato de não acarretar nenhum compromisso ontológico com a existência do incondicionado, a versão subjetiva do PRS é apenas *regulativa*, não *constitutiva* (Boehm, 2016, p. 559). Já a versão objetiva do PRS é mais indicativa (i.e., possui compromisso ontológico) do que

⁴⁸ Cf. *KrV*, Avii.

imperativa. Ela estabelece algo sobre o mundo, como podemos perceber em B436: “*se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível*” (KrV, B436). Portanto, *dado o condicionado, é também dado o incondicionado* por meio do qual o condicionado é possível. Ou seja, nesta formulação há um compromisso ontológico com o incondicionado (i.e., *afirmamos a necessidade de sua existência*) a partir do condicionado.

Este comprometimento, para Boehm, não é sem razão: “como indicamos acima, isso equivale a afirmar a existência de um ser incondicionado: se tal ser não existisse, a série de fundamentos explicativos retrocederia *ad infinitum*” (Boehm, 2016, p. 560, tradução minha) – que é exatamente o argumento que conduziu Leibniz à tentar, a todo custo, provar a existência de Deus.

Segundo Kant, filósofos como Leibniz foram vítimas da *ilusão transcendental*. Tal ilusão se dá, em torno de qualquer princípio da razão, porque “[...] a condição *subjetiva* do pensamento é tomada pelo conhecimento do *objeto*” (KrV, A396). Para Boehm, portanto, a crítica ao argumento ontológico não é apenas uma crítica à *theologia rationalis*, mas também ao PRS (princípio supremo da razão pura), já que se a existência não é um predicado real, não podemos deduzir a validade objetiva do PRS (Boehm, 2016, pp. 556-557). É por isso que Kant afirma que todas as tentativas de provar a validade objetiva do PRS, anteriores ao método transcendental, fracassaram por desconsiderarem totalmente o único âmbito em que uma prova da validade objetiva de um princípio seria possível: *a experiência*. Com isso, restaram para esses filósofos “[...] apelar obstinadamente ao saudável entendimento humano (uma saída que sempre prova a situação de desespero da razão) [...]” (KrV, B811-812). Isso é, por exemplo, o que percebemos quando Leibniz, na quinta carta a Clarke, afirma que o PRS é um princípio que não precisa ser demonstrado:

Pretenderam, primeiramente, que cometo uma petição de princípio, mas de que princípio, digam-me por favor? Prouvera a Deus que nunca se tivessem suposto princípios menos claros! Esse princípio é o da necessidade de uma razão suficiente, a fim de que uma coisa exista, um acontecimento ocorra ou uma verdade se realize. **Será um princípio que precise de provas?** (Leibniz, 1974a [1715-6], p. 453, §125, grifo meu)

Kant, segundo Boehm, acusa os metafísicos tradicionais de, conduzidos pela versão *subjetiva* do PRS, afirmarem a validade da sua versão *objetiva*. O que os metafísicos não fizeram, contudo, foi justificar este *salto* de uma versão para outra. Este é, segundo Boehm, o núcleo da ilusão transcendental: “devido ao fato da razão naturalmente nos forçar a explicar tudo, nós não podemos operar em outra base que não aquela que assume que tudo pode ser, de fato, ultimamente explicado” (Boehm, 2016, p. 560, tradução minha). A ilusão é reforçada, inclusive, pelo fato de ser possível o conceito de um “incondicionado” – uma vez que, caso não fosse, nem mesmo a versão subjetiva do PRS faria sentido, já que indicaria uma tarefa que, *por princípio*, seria impossível de cumprir (Boehm, 2016, p. 560).

No início desta seção afirmei que o PRS, para se elevar à condição de princípio constitutivo da experiência e, portanto, ser considerado como condição de possibilidade da experiência com o incondicionado, necessita de uma “dedução transcendental”. Ou seja, o PRS precisa não apenas mostrar de que modo um incondicionado é possível *segundo a forma do pensamento*, mas também segundo a forma da intuição sensível, único âmbito onde algo pode ser considerado como “existente” ou “inexistente”. Entretanto, o incondicionado, *por definição*, não é um objeto de uma experiência possível. Assim, segundo Boehm, “[...] a rejeição de Kant da formulação objetiva do PRS não depende, exclusivamente, de mostrar que esse princípio conduz à falência metafísica. Ela também se baseia em uma afirmação mais geral (e mais fraca) de que P2 requer uma justificação mas não pode recebê-la” (Boehm, 2016, p. 561, tradução minha).⁴⁹ Essa justificação, interpretamos nós, seria o equivalente a uma dedução transcendental do PRS. É deste modo que Boehm argumenta que, se assumirmos o PRS em sua versão objetiva – como o faz Leibniz –, nos comprometemos de forma inevitável com o argumento ontológico (Boehm, 2016, p. 564). É por isso que, como já vimos, Leibniz, ao contrário de Kant, *não podia abrir mão* da tese de que, pelo menos para Deus, a “existência” é um predicado real.

Se o PRS fosse analítico – coisa que não é –, uma prova analítica seria suficiente e o argumento ontológico funcionaria. Contudo, como ele é sintético, e todo problema sintético requer uma solução *sintética* (A398), não podemos solucioná-lo analiticamente por meio da prova ontológica. Do mesmo modo, se o conceito de objeto acrescentado

⁴⁹ “P2” é o modo como Boehm se refere à versão objetiva do PRS.

sinteticamente ao princípio de causalidade – convertendo-o em PRS –, a saber, o “incondicionado”, não é objeto de uma experiência possível, então não é possível solucionar “sinteticamente” o problema posto pelo PRS. É nesse sentido que Kant afirma que

Essa máxima lógica não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada. (*KrV*, B364)

Como não podemos assumir tal coisa, também não podemos assumir a validade objetiva do PRS. Entretanto, em nota de rodapé de B166, Kant afirma que “[...] apenas o *conhecimento* daquilo que nós pensamos demanda a determinação do objeto” (*KrV*, B166, *nr.* 20). Isso quer dizer, portanto, que a dificuldade de provar a existência do incondicionado só se configura como uma dificuldade real se pretendemos *conhecê-lo*. Para a dedução transcendental da versão objetiva do PRS isso é necessário, mas não para a dedução transcendental de sua versão subjetiva, i.e., de sua função de *máxima* que prescreve uma tarefa. Para isso, basta que consigamos nos *representar* um incondicionado como possível (B605-606 e B640) – caso contrário, não faria *sentido* buscar uma razão suficiente –, uma vez que esta representação, *enquanto ideal*, é suficiente para guiar o investigador em sua busca por razões.

4. A reabilitação parcial do trilema de Agripa

Nesta breve última seção, retomarei a discussão das duas últimas seções para tratar da segunda hipótese levantada por Sexto Empírico para explicar os objetos da percepção: os *objetos do pensamento*. Segundo Sexto, o cético pirrônico é, quanto ao conhecimento, cético com relação ao assentimento à proposições que dizem respeito à objetos não-evidentes (HP I: 13). Nesse sentido, em HP I: 208 Sexto também afirma que o ceticismo não se dirige indiscriminadamente a todas as asserções, mas apenas àquelas com pretensão de verdade e falsidade sobre objetos *não-evidentes*. Quanto a isso, a discussão presente em HP II: 7-9 também é interessante. Nela Sexto diz que toda afirmação acerca de coisas obscuras implica compreensão ou não. Se não, não merecem crédito. Mas, caso *sim*, das duas uma: ou a compreensão delas foi obtida de forma direta

e, logo, não são obscuras (são evidentes a todos), ou foram apreendidas de forma indireta e, neste caso, a compreensão pressupõe certas coisas na investigação – que, no nosso caso, é a validade da prova ontológica da existência de Deus.

Se na primeira seção optei por não apresentar o modo como objetos da percepção poderiam ser explicados por objetos do pensamento, é porque eles, devido ao fato de serem *não-evidentes*, não podem ser dados em um contexto de experiência que possibilite uma prova de sua existência (a existência dos objetos da percepção, *enquanto percebidos*, não é posta em dúvida pelo cético pirrônico). Assim, para que possamos afirmar que um objeto do pensamento – a saber, o incondicionado – pode explicar um objeto da percepção, precisamos primeiro provar a existência desse objeto, o que mostramos não ser possível.

Deste modo, a dificuldade de evitar o trilema de Agripa no que diz respeito à versão objetiva do PRS diz respeito ao fato de que, quando afirmamos que ele se refere ao incondicionado, estamos dizendo que ele se refere a um conceito de objeto não-evidente. Para sua dedução, contudo, não é suficiente considerarmos este objeto não-evidente apenas como *possível*. Devemos considerá-lo também *existente*. Se, como vimos, Kant estiver certo e a prova ontológica da existência de Deus for falaciosa, não temos como provar a existência do incondicionado e, portanto, não podemos explicar, *de forma definitiva*, o evidente (fenômeno) a partir do não-evidente (incondicionado). Mas isso não significa que todo o esforço de Leibniz tenha sido em vão. Kant permite que, em certo sentido, o PRS de fato supere o trilema de Agripa: o cético pode até afirmar que não podemos saber se a realidade pode ser explicada de forma definitiva ou não, mas ele não pode negar que podemos, *pelo menos*, explicar por qual motivo buscamos uma razão suficiente para ela – explicação esta que consiste em atentarmos para o modo de funcionamento de nossa própria estrutura cognitiva: a *razão*.

Considerações finais

Para concluir este trabalho, de modo a dar sentido ao fato de ter-me servido de três filósofos diferentes para discutir o mesmo problema, devemos retomar de forma breve os argumentos apresentados. Na introdução mostrei de que forma a busca por uma razão suficiente está intrinsecamente ligada ao trilema de Agripa, uma vez que este só se apresenta como obstáculo quando estamos buscando uma razão que dê conta de

explicar a realidade de forma definitiva. Nesta busca por razões, conforme apresentado na primeira seção, não conseguimos encontrar, *entre o contingente*, algo que seja “razão suficiente”, mas apenas razões parciais (insuficientes). Como o PRS, por sua vez, se compromete com a existência de uma razão suficiente, ficamos diante de duas alternativas: ou abandonamos o PRS, aceitando a dificuldade posta pelo trilema como insolúvel, ou procuramos esta razão *em outro lugar*.

Na filosofia de Leibniz, que não abre mão do PRS, este “outro lugar” é o âmbito do *necessário* (meramente inteligível), no qual é possível pensar um ser que, por ser *transcendente* à série contingente, pode existir em virtude de seu próprio conceito. Entretanto, para que possamos deduzir a validade objetiva do PRS, *para além* do seu estatuto de máxima subjetiva da investigação, devemos determinar de que modo este ser necessário, *incondicionado*, poderia ser considerado como “existente”. Caso possamos determinar de que modo o incondicionado poderia existir, conseguiríamos deduzir, de acordo com o *método transcendental*, a validade objetiva do PRS. Mas, como Kant veta a prova ontológica da existência de Deus – que, como vimos, é o expediente ao qual Leibniz recorre –, também não podemos deduzir a validade objetiva do PRS, uma vez que não podemos determinar de que modo um ser conforme o conceito do incondicionado poderia existir.

Com isso, a única versão do PRS que podemos reter é a subjetiva, i.e., aquela que se caracteriza como uma *máxima* subjetiva do agir – ou seja, que diz respeito não aos objetos, mas ao procedimento adotado pela própria razão em suas investigações. Deste modo, o trilema de Agripa é superado no seguinte sentido: *buscar* uma “razão suficiente” não só é possível, uma vez que conseguimos nos representar um incondicionado como *possível*, mas é também uma exigência que provém da própria razão em virtude de sua pretensão arquitetônica. Contudo, como não podemos, a partir da versão subjetiva do PRS, deduzir a objetiva (ou seja, da *ideia* do incondicionado não podemos derivar *sua existência*), devemos reabilitar, de forma parcial, o trilema de Agripa. Esta reabilitação se dá do seguinte modo: por mais que consigamos *pensar* em um ser autoevidente, i.e., um ser que poderia explicar a si mesmo, não podemos determinar de que modo ele poderia ser considerado *existente* e, portanto, parte do trilema continua valendo: não podemos explicar um objeto da percepção (*evidente*) por

meio de um objeto do pensamento (*não evidente*) porque não sabemos se esse segundo objeto, que usamos para explicar o primeiro, *existe*.

Portanto, mesmo que assumamos uma *hipótese transcendental* – i.e., Deus – que satisfaça as exigências do PRS, tal hipótese não tem nenhum valor explicativo em seu mero caráter *hipotético* (B800). É por isso que para Albert, em sua versão objetiva, o PRS é estranho e carece de função, mas enquanto regulativo é extremamente útil prescrevendo uma tarefa: busque sempre uma fundamentação suficiente para suas crenças (Albert, 1973 [1968], p. 21).

Referências

ALBERT, H. (1973). *Tratado sobre la razón crítica*. Versión castellana de Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: SUR.

ALTMANN, S. (2005) Predicação, verdade e existência em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, pp. 137-159.

_____. (2007). A existência como categoria modal. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 13-32.

BARBA, V. M. (2002). Juízo problemático, proposição assertórica e o princípio de razão suficiente em Kant. In: NEVES FILHO, Eduardo Ferreira das (org.). *Grifos*, n. 12, maio, pp. 47-58.

BOEHM, O. (2016). The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought Distinction. *European Journal of Philosophy*, v. 24, n. 3, pp. 556-579.

CAYGILL, H. (2009). *A Kant Dictionary*. 16. ed. Blackwell. (The Blackwell Philosopher Dictionaries)

GARRETT, D. (1979). Spinoza's "Ontological" Argument. *The Philosophical Review*, v. 88, n. 2, abril, pp. 198-223.

HARTMANN, N. (1983). *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

HIRATA, C. (2017). *Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente*. São Paulo-SP: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp. (Ensaio de Cultura, 59)

HOLT, J. (2013). *Por que o mundo existe?: um mistério existencial*. Tradução de Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro-RJ: Intrínseca.

HULSHOF, M. (2011). *A 'coisa em si' entre teoria e prática: uma exigência teórica*. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamentos de filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo-SP.

KANT, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2010). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2014). *Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo-SP: Estação Liberdade.

_____. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)

_____. (2016). *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)

_____. (1992). The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God, by M. Immanuel Kant. In: _____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Edited by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-201

KAUARK-LEITE, P. (2014). Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n. 2, jul./dez., pp. 183-200.

LACERDA, T. M. (2004). Notas. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, pp. 80-128.

_____. (2011). Leibniz leitor de Espinosa. *Revista Conatus – Filosofia de Espinosa*, v. 5, n. 9, julho, pp. 95-101.

LANDIN FILHO, R. (2005). Kant: predicação e existência. *Analytica*, v. 9, n. 1, pp. 186-198.

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, VI, iv.

LEIBNIZ, G. W. (1974a). Correspondência com Clarke. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: _____.; NEWTON, Isaac. *Newton /Leibniz*. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luíz João Baraúna. São Paulo-SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, pp. 403-468. (Os Pensadores, XIX)

LEIBNIZ, G. W. (1974b). Da origem primeira das coisas. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: _____; NEWTON, Isaac. *Newton /Leibniz*. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luíz João Baraúna. São Paulo-SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, pp. 391-402. (Os Pensadores, XIX)

LEIBNIZ, G. W. (1989a). On Contingency. In: _____. *Philosophical Essays*. Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 28-30.

LEIBNIZ, G. W. (1989b). On Freedom. In: _____. *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 263-266.

LEIBNIZ, G. W. (1989c). On Freedom and Possibility. In: _____. *Philosophical Essays*. Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 19-23.

LEIBNIZ, G. W. (1989d). The Confession of Nature against Atheists. In: _____. *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 109-113.

LEIBNIZ, G. W. (1992a). A Definition of God, or, of an Independent Being. In: _____. *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*. Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, pp. 105-107.

LEIBNIZ, G. W. (1992b). On Existence. In: _____. *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*. Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, pp. 111-113.

LEIBNIZ, G. W. (2000). *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Luiz João Baraúna e Carlos Lopes de Mattos. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo-SP: Nova Cultural.

LEIBNIZ, G. W. (2004a). Discurso de metafísica. Tradução de Marilena Chauí. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, pp. 1-79.

LEIBNIZ, G. W. (2004b). Os princípios da filosofia ou A monadologia. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, pp. 129-149.

LEIBNIZ, G. W. (2004c). Princípios da natureza e da graça fundados na razão. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de

Aguiar. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes, pp. 151-163.

LEIBNIZ, G. W. (2017a). *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade.

LEIBNIZ, G. W. (2017b). Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra. In: _____. *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, pp. 447-487.

LONGUENESSE, B. (2001). Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason. *The Harvard Review of Philosophy*, n. IX, pp. 67-87.

LOPES DOS SANTOS, L. H. (1998). Leibniz e os futuros contingentes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 91-121.

MELO, A. (1992). O princípio da razão suficiente: limites e conjectura. *Revista da Faculdade de Letras - Universidade do Porto*, Série de Filosofia, Porto, v. 9, pp. 149-175.

MENDONÇA, M. (2005). Sentidos da necessidade em Leibniz. *doispontos*, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 1, outubro, pp. 53-82.

NACHTOMY, O. (2012). Leibniz and Kant on Possibility and Existence. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n. 5, pp. 953-972.

PROOPS, I. (2015). Kant on the Ontological Argument. *Nous*, v. 49, n. 1, pp. 1-27.

RICHARDSON, K. (2014). Avicenna and the Principle of Sufficient Reason. *The Review of Metaphysics*, n. 67, julho, pp. 743-768.

ROMERO, G. (2016). Sufficient Reason and Reason Enough. *Found Sci*, n. 21, pp. 455-460.

SCHNEIDER, D. (2014). Spinoza's PSR as a Principle of Clear and Distinct Representation. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 95, pp. 109-129.

SEXTO EMPIRICO. (2000). *Outlines of Scepticism*. Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: University Press.

VALENTIM, M. A. (2009). Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. *Studia Kantiana*, n. 9, dezembro, pp. 201-226.

Princípio de razão suficiente, trilema de Agripa e o problema da fundamentação: sob que condições uma razão suficiente é possível?

WHITING, D. (2011). Spinoza, the No Shared Attribute Thesis and the Principle of sufficient Reason. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 19, n. 3, pp. 543-548.

Artigo recebido em: 06.08.2020

Artigo aprovado em: 29.09.2020