



Aristóteles e Kant: ensaio sobre a existência de um Ser suprassensível

*Gabriel Reis Pires Ribeiro**

Resumo: O presente artigo faz uma análise acerca da possibilidade da existência de um Ser suprassensível, pautado nos pensamentos de Aristóteles e Kant, o que nos proporcionará, ao final, um paralelo entre o que foi exposto por ambos. Com relação ao primeiro, tem-se que Aristóteles terá como argumento o Movente Imóvel, ao passo que Kant se pauta em produzir conhecimento dotado de cientificidade, e, portanto, a partir do mundo fenomenal, de modo que ele terá certa objeção ao argumento aristotélico.

Palavras-chave: Aristóteles; Kant; Movente Imóvel; Mundo Fenomenal; Ser Supra Sensível.

Aristotle and Kant: Essay on the Presence of a Supra Sensitive Being

Abstract: This article analyzes the possibility of the existence of a supra sensible Being, based on the thoughts of Aristotle and Kant, which will provide us, in the end, with a parallel between what was exposed by both. In relation to the first, Aristotle has as argument the Immovable Moving, whereas Kant is based on producing knowledge endowed with scientificity, and, therefore, from the phenomenal world. Based on that he will have some objection to the Aristotelian argument.

Keywords: Aristotle; Kant; Immovable Moving; Phenomenal World; Supra Sensible Being.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gabrielrpr@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1600901882483206>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0218-2722>.

Introdução

O presente artigo se propõe a analisar algo que é objeto de muitas indagações para a mente humana, a saber, a existência de um Ser divino. É uma dúvida mais do que comum e muito bem distribuída a todos nós, humanos, nos depararmos com o questionamento sobre “de onde viemos?”, de modo que nossa razão se empreende a demonstrar respostas para uma questão tão intrigante quanto esta.

Posto isso, com o objetivo de produzirmos uma boa investigação filosófica, fizemos uso do argumento aristotélico, cujo objetivo é demonstrar a existência de um ser divino a partir de argumentos racionais que se encaixassem dentro do que fora proposto pelo filósofo.

De outro lado, com espreque na filosofia kantiana, procuramos demonstrar que a razão humana tende a nos levar a respostas cujos caminhos estão além de sua capacidade. Assim, a partir da teoria do conhecimento proposta por Kant foi elaborada uma análise sobre a possibilidade de se conhecer ou não um ente divino, tendo por base sua obra *Crítica da Razão Pura*, bem como foi realizado um paralelo com o argumento aristotélico.

Do Movente Imóvel e seu cunho teológico

Aristóteles em sua obra procura não só demonstrar a existência de um ser supra sensível enquanto componente teológico, mas também busca expor um componente cosmológico, bem como um componente ontológico. Contudo, é inegável o peso do componente teológico no ser supra sensível pensado por Aristóteles, conforme será demonstrado na argumentação do presente artigo.

O que o filósofo se propõe a fazer, a nosso ver, é ir além do mero componente teológico, visto que ele não busca explicar simplesmente a existência de um ser supra sensível apenas com a justificativa teológica, mas, antes disso, ele procura fundamentar e conferir ordenamento à

concepção de mundo de sua época, na qual o mundo existente não foi gerado, mas, ao contrário, goza de eternidade. Logo, Aristóteles une, de certo modo, teologia e cosmologia através da explicação dada a partir da existência do ser supra sensível. Neste sentido, Otfried Höffe argumenta: “Em sua teologia, Aristóteles não reflete sobre um além, ao qual a nossa existência de alguém deve o seu sentido, mas sobre a explicabilidade deste mundo” (HÖFFE, 2008, p. 129).

Assim sendo, percebe-se a existência de um componente teológico no ser supra sensível de Aristóteles em conjunto com a cosmologia e a ontologia, de modo a conferir justificativa e ordenamento à concepção de mundo do filósofo, de modo que o componente teológico não se encontra isolado na fundamentação de mundo do Estagirita. Neste interim, Höffe discorre mais uma vez acerca do *Livro Lambda da Metafísica*:

No Livro, na verdade não se trata de teologia, mas de ontologia, de filosofia da natureza e de cosmologia. A teologia, embora constitua uma parte imprescindível, mantém um significado subsidiário para a ontologia e a cosmologia (HÖFFE, 2008, p. 140).

No capítulo 1 do Livro Λ (décimo-segundo) da Metafísica, Aristóteles expõe os três tipos de substâncias que existem no mundo, a saber:

Uma é a substância sensível, que se distingue em (a) eterna e (b) corruptível (e esta é a substância que todos admitem: por exemplo as plantas e os animais; desta é necessário compreender quais são os elementos constitutivos, quer eles se reduzam a um só, quer sejam muitos). (c) A outra substância é imóvel (ARISTÓTELES, 2005, v.II, 1069^a, p. 543).¹

¹ Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da editora Loyola da obra *Metafísica* de Aristóteles, cuja tradução do texto em grego foi realizada por Giovanni Reale, e cuja tradução para o português é da autoria de Marcelo Perine. Além disso, acrescentamos ao aparato de citação a paginação da edição Bekker.

A substância sensível se divide em: a) eterna, e b) corruptível. A primeira é sensível na medida em que diz respeito aos astros, isto é, aos planetas, às coisas supra lunares, as quais, apesar de serem compostas de matéria, são também eternas na medida em que são incorruptíveis, isto é, não alteram seus predicados, posto serem compostas por éter, elemento este que difere dos quatro outros elementos justamente pelo seu caráter simples e não corruptível, conforme será explicitado mais adiante. Já a substância sensível corruptível diz respeito às coisas sub lunares, isto é, a tudo aquilo que se encontra na Terra, plantas e animais, as quais por não serem incorruptíveis estão sujeitas à mudança de seus predicados, ou seja, estão à guisa do *devenir*. Por fim, tem-se a substância imóvel. Esta substância é imóvel por necessidade, pois só assim pode ser causa de movimento, visto que só o imóvel causa o móvel. Ela também é eterna, pois só o que é eterno pode causar algo eterno, o que demonstra uma simetria entre causa e causado, tendo por base uma relação de causalidade. E, por fim, esta substância será aquilo cuja denominação pelo filósofo é Primeiro Motor Imóvel, também conhecido como ser supra sensível, sendo por tais caracteres objeto da Metafísica por excelência.

No capítulo 6 do Livro Lambda (décimo-segundo) da Metafísica, Aristóteles inicia seu discurso expondo a necessidade da eternidade e incorruptibilidade de uma substância supra sensível para que esta seja princípio e explicação para a eternidade do movimento e do tempo. Dessa forma, sendo essa substância eterna, Aristóteles consegue conferir sentido e organização para sua concepção de mundo, pois, conforme exposto acima, esta é composta não apenas de uma teologia, mas reúne igualmente um componente ontológico e outro cosmológico, fundindo-os em um único argumento. Assim sendo, é relevante expormos a explanação do Estagirita, cujo argumento é o seguinte:

Dissemos acima que as substâncias são três, duas físicas e uma imóvel. Pois bem, devemos falar agora desta e devemos demonstrar que necessariamente existe uma substância eterna e imóvel. As substâncias, de fato, têm prioridade relativamente a todos os outros

modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo (ARISTÓTELES, 2005, v.II, 1071b, p. 557-559).

Assim sendo, tendo em vista a eternidade e incorruptibilidade do tempo e do movimento, o princípio que os causa, isto é, a substância que os causa, também deve possuir essas características, de modo que pode-se falar em uma simetria entre causa e efeito, pois só algo que é eterno pode causar algo eterno, não se falando, portanto, que algo efêmero possa causar algo eterno. Existe, outrossim, uma espécie de hierarquia entre aquele que causa e aquilo que é causado. Nesse ponto, cabe ressaltar a argumentação utilizada para justificar a eternidade do tempo, a qual foi exposta na última citação do texto aristotélico, em que o Estagirita atesta a eternidade do tempo dizendo que “antes” e “depois” do tempo só existe “o tempo”, de modo que ele é impassível de criação e de corruptibilidade, só podendo, portanto, ser eterno. Assim, o tempo sempre “foi”, ou seja, sempre existiu, sem sofrer nenhuma geração ou corrupção. Neste sentido, Giovanni Reale argumenta:

O tempo não foi gerado nem se corromperá; na realidade, antes da geração do tempo, deveria ter existido um “antes e posteriormente à destruição do tempo deveria ter havido um “depois”. Ora “antes” e “depois” são apenas tempo. Por outras palavras, pelas razões já analisadas, sempre há tempo antes ou depois de qualquer começo ou fim suposto do tempo; portanto, o tempo é eterno (REALE, 2001, p. 52-53).

Já no tocante à eternidade do movimento, o filósofo atesta a impossibilidade de geração e corrupção do movimento, tendo em vista que ele sempre *foi*, isto é, sempre existiu. Neste ponto, em sua obra de comentários à Metafísica de Aristóteles, Giovanni Reale discorre acerca da eternidade do movimento do seguinte modo:

Do movimento não pode haver geração: de fato, não é possível encontrar um começo absolutamente primeiro do movimento; é possível demonstrar a existência de um movimento anterior relativamente a qualquer movimento que se suponha como primeiro. Analogamente, não é possível pensar uma destruição do movimento. Relativamente a qualquer movimento suposto último, é possível demonstrar um movimento (REALE, 2005, v.III, p. 606-607).

Ora, conforme exposto, o comentador não só explicita a eternidade do movimento alegada pelo Estagirita, como também demonstra o perigo que temos de incorrer em uma espécie de “metafísica natural”, isto é, de retrocedermos *ad infinitum* em busca do princípio primeiro de todo o movimento, ou seja, uma zetética ao infinito em busca da causa do movimento. Assim sendo, para que não haja tal processo de retrocesso natural em busca da causa primeira do movimento, perigo este no qual todos certamente incorremos, Aristóteles nos conduz a um princípio que não é movido com vistas a explicar a causa do movimento. Pois ao chegarmos a tal princípio, não seria mais necessário retrocedermos na investigação do movimento deste, visto que ele não é movido, mas, ao contrário, é causa de movimento para tudo o mais. Em seu *Ensaio Introdutório* acerca da Metafísica de Aristóteles, Giovanni Reale faz o seguinte comentário:

Em suma, para explicar todo movimento é preciso submetê-lo a um princípio por si não ulteriormente movido, pelo menos relativamente àquilo que ele move. De fato, seria impensável ir de movente em movente ao infinito, porque um processo ao infinito é sempre impensável nestes casos. Ora, se é assim, não só devem existir princípios ou moventes relativamente móveis, dos quais dependem os movimentos individuais, mas – e a *fortiori* – *deve existir um Princípio absolutamente primeiro e absolutamente imóvel, do qual depende o movimento de todo o universo* (REALE, 2005, v.I, p. 113).

Assim, conforme exposto pela análise de Reale, o princípio de movimento de todas as coisas tem de ser, necessariamente, imóvel, para que não incorramos em uma busca inveterada ao infinito à procura do princípio do movimento, caso este princípio não fosse imóvel. Além desse caractere é também imputado ao Primeiro Motor Imóvel a qualidade de ser em *ato*, e não em *potência*. De fato, se ele fosse em potência, poderia não vir a ser em ato, e, assim sendo, poderia não ter movimento, fato este que não é congruente com a eternidade do movimento, pois se ele *sempre é*, isto é, sempre existiu, ele não pode, portanto, incorrer no risco de não vir a ser. Neste sentido, Aristóteles argumenta no texto da *Metafísica*:

Também não basta que ela seja em ato, se sua substância implica potência: de fato, nesse caso, poderia não haver o movimento eterno, porque é possível que o que é em potência não passe ao ato. Portanto, é necessário que haja um Princípio, cuja substância seja o próprio ato (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1071b, p. 559).

Isto posto, pode-se elencar como características do Movente Imóvel três fatores fundamentais, quais sejam: I) eternidade; II) ser imóvel e III) ser ato puro². Por conseguinte, a análise de Reale é oportuna na medida em que consegue sintetizar esses pontos que já foram expostos no presente texto, convergindo para a seguinte conclusão:

Dado que existe um movimento eterno, é necessário haver um Princípio eterno que o produza, e é necessário que esse Princípio seja a) eterno, se *eterno* é o que ele causa, b) imóvel, se a causa absolutamente primeira do móvel é o imóvel e c) *ato puro*, se é

² A partir da análise acerca da eternidade do tempo e do movimento, Aristóteles aponta para um Movente Imóvel com características de eternidade, imobilidade e ser ato puro, visto que este Movente é a causa do tempo e do movimento. Aristóteles argumenta que a existência desse Primeiro Motor ocorre de maneira necessária, sendo ele causa última (primeira) de toda a cadeia causal, isto é, o último objeto da “*metaphysica naturalis*”, fazendo emprego da expressão também posteriormente utilizada por Kant.

sempre em ato o movimento que ele causa (REALE, 2005, v. I, p. 114).

Outro ponto relevante do debate é o que diz respeito à causalidade do Primeiro Movente, isto é, o modo pelo qual ele promove o movimento das coisas sem se mover. Ora, como funcionaria esta causalidade eficiente deste Motor Imóvel, visto que ele não se move? Assim sendo, a hipótese de uma causa eficiente, tal qual a que compõe a teoria das quatro causas, tem de estar descartada, já que este Movente não pode se mover. Aristóteles, sabedor do risco de lançar mão da causa eficiente, fato este que destruiria sua argumentação até então exposta, recorre a outro expediente.

Em conformidade com a análise realizada, o movimento é eterno, e, logo, sua causa também tem de ser eterna. Especificamente, o movimento que sempre se move continuamente é o movimento circular, e este, por sua vez, se move a partir da *causalidade* do Primeiro Motor, a qual não pode ser *eficiente*, visto que ele mesmo não se move para mover as outras coisas, tal qual a mão do pintor para pintar um quadro. Desse modo, o Estagirita expõe de que maneira se move esse Primeiro Motor:

E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, consequentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1072b, p. 563).

De fato, com o excerto deste texto aristotélico fica evidente que a causalidade do Motor Imóvel não é de tipo *eficiente*, e que seu movimento pode ser compreendido, por analogia, a partir do objeto do desejo e da inteligência. Acerca disso, Reale afirma: “O objeto do desejo é o *belo e bom*; ora, o belo e bom atraem a vontade do homem sem que de algum modo eles mesmos se movam; assim também o inteligível move a inteligência sem que ele mesmo se mova” (REALE, 2005, v. I, p. 114). Aqui é interessante citar a conclusão de Aristóteles acerca do movimento

causado pelo Movente Imóvel: “Portanto, o primeiro movente move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas” (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1072a, p. 563). Assim, enquanto Ser para o qual se dirige finalmente todo o movimento do desejo, o Movente Imóvel atrai a vontade de todas as outras coisas, ou seja, há um direcionamento de vontades para o Primeiro Motor, uma focalização, de modo que nos é permitido concluir que ele opera mediante uma causalidade *final*, visto que o desejo de todos é alcançar o Primeiro Movente. Dessa maneira é a explanação de Reale: “A causalidade do Movente imóvel é, portanto, propriamente e primariamente, uma causalidade *de tipo final*” (REALE, 2005, v. I, p. 114-115).

No que tange à inteligência dessa substância primeira, isto é, do Movente Imóvel, Aristóteles expõe qual seria o objeto dessa inteligência, conforme se vislumbra na seguinte passagem da Metafísica:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância e é em ato quando os possui (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1072b, p. 565).

Desse modo, o Estagirita expõe que a atividade intelectual do Movente Imóvel é *pensar a si mesmo*, ou seja, é a própria contemplação de si, posto que isso é o que está em máximo grau para ser pensado por aquilo que há de mais excelente, que é o Primeiro Motor. Assim, por um lado, pode-se dizer que o Motor Imóvel não pensa aquilo que é imperfeito, pois tal fato implicaria na imperfeição dele próprio, por contemplar algo que seja imperfeito como se fosse o grau máximo de pensamento. Por outro lado, pode-se afirmar que em grau máximo de pensamento não há como ele pensar em outra coisa que contenha um grau de perfeição maior do que

o contido em *si próprio*, pois se fosse possível contemplar algo mais perfeito que *a si próprio*, isso implicaria a existência de algo mais perfeito do que o próprio Movente Imóvel. Logo, o que existe em máximo grau para ser pensado só pode ser o próprio Primeiro Motor, isto é, ele só pode pensar *a si próprio*.

De modo a corroborar o que foi exposto, é interessante citar a seguinte passagem do texto aristotélico: “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1074b, p. 577). Também no tocante à atividade de pensar da Inteligência divina, é importante ressaltar o seguinte comentário de Giovanni Reale: “Deus pensa o que há de mais excelente. Mas o que há de mais excelente é o próprio Deus. Portanto, Deus pensa a si mesmo: é atividade contemplativa de si mesmo” (REALE, 2005, v. I, p. 116).

Após tais predicções acerca do Primeiro Motor se faz imprescindível tratarmos derradeiramente e sucintamente o teor teológico da concepção aristotélica sobre tal objeto. Pois bem, conforme resta demonstrado a partir dos excertos do texto aristotélico citados neste trabalho, verifica-se a remissão a uma deidade, cujas características marcantes são: ser imaterial, eterno, imóvel e ato puro, em congruência com o que foi explanado acima. Neste sentido, Augustin Mansion se pronuncia em seu texto *Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles*:

A denominação de filosofia teológica, chamada, antes, de filosofia *primeira*, é imediatamente justificada pelo autor: a divindade só se encontra entre as realidades imateriais, imutáveis e eternas mencionadas precedentemente e, de outro lado, a ciência reconhecida como a mais elevada (...) entre as ciências teóricas deve conhecer necessariamente a realidade a mais elevada, caracterizada pelo mesmo superlativo que a ciência correspondente (MANSION, 2005, p. 126).

E ainda discorrendo acerca da filosofia primeira, a qual se identifica com a Metafísica em Aristóteles, Mansion a relaciona com a teologia, devido à característica de divindade conferida ao Motor Imóvel, de modo que a sua observação possui o seguinte teor:

Novamente, como quando se tratava do estudo da forma, a teologia, ciência de Deus, identifica-se à filosofia primeira porque ela tem um objeto imaterial, superior às substâncias físicas; é, pois, antes de tudo, um objeto dessa ordem que caracteriza formalmente a filosofia primeira (MANSION, 2005, p. 126-127).

Assim sendo, resta demonstrado o caráter teológico do Primeiro Motor Imóvel em Aristóteles, mesmo que haja, ainda, um cunho cosmológico e ontológico, conforme expõe Höffe, visto que o Estagirita faz uso do Movente Imóvel para conferir justificação e ordenamento à sua concepção de mundo, conforme já foi exposto. O que não se pode negar, contudo, é a inexistência de fundo teológico em toda a argumentação utilizada pelo filósofo, pois tal fato estaria em contradição com os excertos do texto aristotélico aqui examinados, cabendo ressaltar, por fim, que esta parte do texto de Aristóteles serve para fundamentar boa parte da Escolástica e, notadamente, a filosofia de São Tomás de Aquino³.

Da produção do conhecimento teórico em Kant

Para empreendermos à uma crítica kantiana acerca da concepção aristotélica do Primeiro Motor Imóvel, é imprescindível demonstrarmos, ainda que rapidamente, o modo pelo o qual o filósofo de Königsberg entende ser possível erigir conhecimento teórico dotado de cientificidade.

³ Não obstante a grande influência da filosofia aristotélica na filosofia de São Tomás de Aquino, tema este que seria objeto de inúmeros estudos de Filosofia Medieval, optamos por não nos imiscuirmos nesse tópico, pois desta feita estaríamos nos distanciando do âmago deste trabalho e incorreríamos em uma severa tergiversação.

Kant se propõe a realizar uma *crítica* acerca do uso da razão humana, de modo a saber, efetivamente, aquilo que me é permitido conhecer de maneira segura, com status de cientificidade, isto é, um conhecimento claro, passível de verificação por parte do homem.

Em virtude disso, o filósofo assinala a região perigosa em que a razão humana nos situa, quando nos conduz à investigação de objetos acerca dos quais não podemos alcançar conhecimento algum, isto é, cuja verificação acerca de sua existência não é possível, de modo que tais objetos, conforme o entendimento de Kant, ultrapassam a possibilidade de conhecer compatível com razão humana. Neste sentido, é interessante citar a seguinte passagem do texto kantiano:

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza própria da razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (KANT, 2012, A VII, p. 17).⁴

Neste trecho da obra kantiana é possível vislumbrar o recorte epistemológico proposto pelo filósofo, isto é, segundo ele, há perguntas que não são passíveis de respostas a partir da natureza própria da razão, embora esta última tenha uma propensão natural para propô-las. Por isso, é preciso impedir a razão de extravasar seus próprios limites. Neste ponto tem-se um criticismo acerca do próprio uso da razão, notadamente acerca da razão especulativa, isto é, da metafísica. Em relação a isso é interessante ressaltar que o filósofo nos adverte acerca do limite de cada ciência, conforme se verifica no seguinte excerto: “Deixar que os limites de uma ciência se confundam com os de outra não constitui um aumento, mas sim uma deformação da mesma” (KANT, 2012, B VIII, p. 25). Assim,

⁴ Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da editora Vozes da *Crítica da Razão Pura*, cuja tradução para o português é de autoria de Fernando Costa Mattos. Além disso, acompanhará as citações a paginação da edição da Academia Prussiana, referindo-se A à primeira edição e B à segunda.

tendo em vista o limite que regula a capacidade de conhecer da razão, faz-se necessário tomar ciência acerca do processo pelo qual nós, homens, conhecemos, de modo que só a partir desse passo será possível vislumbrar qual o limite da razão humana.

Posto isso, podemos nos dirigir ao texto kantiano, no qual, em B33, na *Crítica da Razão Pura*, Kant aponta para o fato de que em nosso processo de conhecimento os objetos nos são dados, isto é, os objetos afetam o nosso estado anímico, e só a partir disso é possível conhecê-los, ou seja, é necessária a modificação no estado anímico do indivíduo para tal desiderato, fato este que o filósofo denominará de *representação*. Neste sentido, é oportuno citar Caygill, para o qual “Kant define representações como ‘determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo’” (CAYGILL, 2000, p. 280).

A partir da representação ou modificação do estado anímico do sujeito, é possível dar o próximo passo para entender a construção da teoria do conhecimento kantiana. Assim sendo, é interessante ressaltar o seguinte trecho da *Crítica da Razão Pura*:

A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os *conceitos* (KANT, 2012, B34, p. 71).

A *sensação*, dentro da obra kantiana e conforme o conceituado por Caygill, “Resulta de a faculdade de representação ser afetada pela presença de um objeto” (CAYGILL, 2000, p. 283), podendo ser objetiva ou subjetiva. No aspecto objetivo diz respeito às qualidades objetivas da representação, as quais podem ser, inclusive, projetadas no próprio objeto, possibilitando, a partir daí, a *intuição*, cuja abordagem será realizada posteriormente. Em seu aspecto subjetivo, a sensação trata daquilo que só é referível ao próprio sujeito afetado pelo objeto, isto é, as sensações não são projetáveis no objeto. Um exemplo desse tipo de sensação é o ódio e o

medo. Posto que eu tenha medo de cavalo, isso não implica em dizer que todos tenham medo de cavalo, pois tal sensação não é de ordem objetiva, própria do objeto causador da sensação, mas, ao contrário, é subjetiva, e diz respeito somente ao sujeito que *sente*.

A *intuição*, conforme exposto acima, decorre da projeção dos dados objetivos do objeto sobre ele próprio, isto é, consiste na ação do sujeito em projetar uma sensação objetiva sobre o objeto que a origina. Assim, por exemplo, ao olharmos uma porta, a intuição se daria no momento em que projetássemos a sensação objetiva da porta nela própria, tomando notas acerca de sua espessura, detalhes, estilo de maçaneta, etc. Disso, pode-se dizer que a *intuição* é algo privativo do objeto dado, apresentando todos os detalhes pelos quais o objeto nos é mostrado. Ela depende da experiência, isto é, só há intuição empírica a partir do momento em que o objeto é dado ao sujeito, ou seja, não há possibilidade de se ter intuição empírica desprovida de experiência. Cabe ressaltar, ainda, que a intuição é imediata e singular, pois ela se refere diretamente ao objeto, daí ser imediata e singular porque se refere a cada ponto do objeto dado.

O *conceito*, por seu turno, pode ser tido como uma “Representação universal” (KANT, 1998, AK91, p. 181)⁵. Ele se aplica a outros objetos, isto é, a partir de um determinado conceito tem-se um número “x” de objetos que se enquadram nessa definição. Assim, pode-se inferir que quanto maior o número de notas de um conceito, menor será o número de objetos por ele subsumidos, inversamente, quanto menor for o número de notas de um conceito, maior será a quantidade de objetos por ele subsumidos. Cabe ressaltar, também, que o conceito pode ser empírico ou puro. Empírico é aquele conceito retirado na experiência, e puro, conforme expõe Kant, “É o conceito que não pode ser tirado da experiência e, mesmo segundo o conteúdo, surge do intelecto” (KANT, 1998, p. 183,

⁵ Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da EDUFU do *Manual dos cursos de lógica geral* de Kant, cuja tradução foi realizada por Fausto Castilho. Além disso, acompanhará as citações a paginação da Academia Prussiana, ficando aqui expresso que se trata do volume IX das obras completas do autor.

AK92). Puro é o conceito que antecede a experiência, ao passo que o conceito empírico necessita da experiência, pois é dela dependente. Sobre isso, é interessante observar a seguinte passagem do *Manual dos cursos de lógica geral*:

O conceito empírico provém dos sentidos por comparação dos objetos da experiência e só recebe pelo intelecto apenas a forma da universalidade. A realidade desses conceitos repousa sobre a experiência efetiva da qual provém o seu conteúdo. Se há, todavia, conceitos puros do intelecto que se originam tais exclusivamente do intelecto, independentemente de toda experiência, cabe à metafísica investigá-lo (KANT, 1998, p. 183, AK92).

No que tange ao processo de formação de conceitos a partir de representações, conforme o caso ora estudado, Kant aponta três operações básicas, quais sejam: comparação, reflexão e abstração, as quais são, segundo Kant, “As condições essenciais e universais da produção de todo conceito como tal” (KANT, 1998, AK94, p. 187). Na operação de comparação as representações serão observadas em conjunto, isto é, serão analisadas, sendo esta uma ação positiva; só a partir desse “passo” será possível prosseguir com a operação de reflexão, na qual será “pinçado” o que há de comum nessas representações observadas, surgindo, neste ponto, as “notas” do conceito, isto é, as características que formam o conceito de determinado objeto; por fim, após a operação de reflexão, tem-se a operação de abstração, a qual, por sua vez, irá abstrair as diferenças existentes entre as representações observadas, ou seja, nessa operação ocorrerá a eliminação das diferenças entre as representações observadas, sendo este o último “passo” de formação de um conceito empírico.

Uma vez exposto o processo de formação de um conceito, o qual depende, inicialmente, de uma representação advinda de uma sensação, a qual será intuída para posteriormente formar um conceito, cabe agora explicitar de onde provém o caráter objetivo dessas representações, conforme examinado por Kant.

Pois bem, o filósofo supra mencionado afirma em B34 que “O objeto indeterminado de uma intuição empírica se denomina *fenômeno*” (KANT, 2012, B34, p. 71), ou seja, com isto Kant quer expor que tudo aquilo cuja relação empírica seja possível se denomina *fenômeno*, sendo este o objeto da intuição. O *fenômeno* se compõe de *matéria* e *forma*. Neste sentido, diz Kant, “Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações eu denomino a *forma* dos fenômenos” (KANT, 2012, B34, p. 71). O filósofo ainda expõe que a matéria de todos os fenômenos só é encontrada *a posteriori*, isto é, apenas empiricamente, ao passo que a forma dos fenômenos, as quais conferem ordem aos mesmos, são tidas *a priori*, ou seja, já se encontram na mente do indivíduo, prescindindo de toda experiência, sendo a *forma* do fenômeno composta pelo *tempo* e *espaço*, conforme se verifica pelo seguinte excerto: “nessa investigação se verificará que há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento *a priori*, quais sejam, o espaço e o tempo, com cuja consideração nos ocuparemos agora” (KANT, 2012, B36, p. 73). Por fim, fechando a análise acerca do conceito de fenômeno, é interessante ressaltar que a formação de um fenômeno ocorre, portanto, quando a intuição *a priori* é preenchida pela intuição *a posteriori*, isto é, quando o tempo e espaço são preenchidos pela matéria, donde se pode produzir um conhecimento teórico.

Assim sendo, posto o conceito de fenômeno para Kant, cumpre agora destacarmos a diferença deste conceito com o de *coisa em si* e com o de *númeno*. No que se refere à *coisa em si*, tal vocábulo se refere quando se faz referências às coisas tomadas em si mesmas, sem qualquer relação com a experiência, isto é, se encontra dentro do campo teórico. Assim, Kant propõe uma crítica à tentativa de encontrar uma intuição não sensível, uma intuição puramente intelectual, posto que dentro da teoria do conhecimento kantiana só há intuições sensíveis, isto é, dependentes da sensibilidade, e, portanto, da experiência. Neste sentido, a título de elucidação, pode-se vislumbrar um rompimento com a tradição filosófica,

qual seja, com a tradição platônica e sua tentativa de alcançar as “coisas em si”. Acerca disso, vejamos a seguinte crítica de Kant a Platão:

assim abandonou Platão o mundo dos sentidos, porque este estabelece limites tão estreitos para o entendimento, e se aventurou nas asas das ideias para além dele, no espaço vazio do entendimento puro. Ele não reparou que em seus esforços não avançou um metro sequer, pois não encontrou qualquer resistência que, como um suporte, lhe permitisse aprumar-se e a ela aplicar suas forças, de modo a mover o entendimento do lugar (KANT, 2012, B 9, p. 50)⁶.

Desse modo, pode-se afirmar que em Kant a produção do conhecimento teórico, isto é, do conhecimento verdadeiro e verificável, o qual goza de status de cientificidade, perpassa, necessariamente, pela constatação do fenômeno, pois só a partir de tal suporte é que se poderá auferir conhecimento das coisas. Caso contrário, isto é, sem a constatação de fenômeno algum, não há de se falar em conhecimento objetivo, mas apenas em especulação, a qual é um terreno infértil em termos de produção de conhecimento teórico. Corroborando tal análise, é possível verificar tal crítica no seguinte excerto do texto kantiano, em que o filósofo comenta que deveríamos operar com a seguinte hipótese:

que o espaço e o tempo sejam apenas formas da intuição sensível, portanto condições da existência das coisas como fenômenos; que, além disso, nós não possamos ter nenhum conceito do entendimento, portanto também nenhum elemento para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que

⁶ A crítica de Kant a Platão é evidente a partir do momento em que o filósofo alemão propõe um recorte epistemológico sobre aquilo que nos é permitido conhecer, qual seja, *o fenômeno*. Desse modo, a crítica de Kant não poderia ser outra senão a de que Platão abandonou o terreno do conhecimento possível – *mundo fenomenal* –, e se aventurou a buscar a fundamentação do conhecimento no *Mundo das ideias*, isto é, nas *coisas em si mesmas*, âmbito no qual não há qualquer fundamentação de conhecimento teórico possível, segundo a crítica kantiana à doutrina das Ideias de Platão.

a esse conceito possa ser dada a intuição correspondente; que, portanto, nós não possamos ter qualquer conhecimento das coisas em si mesmas, mas apenas enquanto sejam objetos da intuição sensível, i. e., fenômenos (KANT, 2012, B XXV/XXVI, p. 34).

Em conformidade com o exposto até agora e tendo em vista este último excerto do texto kantiano, pode-se concluir que Kant restringe o conhecimento teórico das coisas àquilo que seja objeto da intuição sensível, isto é, só se chega ao conhecimento dos objetos a partir da verificação dos fenômenos. Com isto, tem-se impossibilitado o conhecimento das coisas em si mesmas, sendo tal fato, conforme já foi apontado, um rompimento com a tradição filosófica, notadamente, a filosofia platônica, de modo que todo e qualquer conhecimento tem de passar pela verificação do fenômeno, do contrário, estar-se-á fazendo apenas especulações argumentativas.

A Crítica da Prova Cosmológica e O Primeiro Motor de Aristóteles

A prova cosmológica da existência divina consiste na busca pela justificação para todo o contingente, que por sua vez deve ter uma causa, a qual pode representar um regresso *ad infinitum* por exercício de uma *metaphysica naturalis*, conforme também denominado por Kant, até finalmente ser encontrada uma causa absolutamente necessária, cujo suporte é Deus, e, por analogia, pode-se estender tal papel ao Primeiro Motor de Aristóteles.

Assim sendo, tendo em vista toda a elucidação acerca da filosofia kantiana acima exposta, podemos agora nos indagar sobre a existência de Deus. Conforme o exposto, seria possível a formação de um conceito que designasse “Deus”? Há algum objeto cuja intuição seja possível que me permita a construção deste conceito?

Ora, se estamos em conformidade com os limites da razão, tendo em vista a teoria kantiana acerca do conhecimento humano, a resposta dessa pergunta só pode ser a de que não há um objeto cuja intuição me remeta ao conceito de “Deus”. Isso porque o conceito de Deus não é dado a partir de intuição empírica, não sendo, então, congruente com a sensibilidade, isto é, ele não encontra congruência com nenhuma intuição objetiva, cuja ocorrência é necessária para a formação de um conceito, e, portanto, de conhecimento teórico. Assim, não há como atestar a existência de “Deus” a partir de uma realidade objetiva, e também não há como atestar a sua não existência. Neste sentido, Otfried Höffe diz que,

como não há outro caminho além da percepção e da experiência para conhecer a existência de entidades objetivas, a existência de Deus não pode ser demonstrada mediante razões puramente especulativas – mas também não pode ser refutada (HÖFFE, 2005, p. 169).

Restando demonstrado, conforme o exposto, a impossibilidade de se conferir existência objetiva a “Deus”, isto é, como não há um fenômeno que me permita nem ter uma intuição empírica de “Deus”, nem servir de suporte para se poder atestar a não existência de “Deus”, podemos nos indagar se tal conceito seria algo que só se refira a si mesmo, sendo, portanto, uma *coisa em si*. Ora, a resposta de Kant acerca disso é que a partir do uso da faculdade da liberdade é possível agir como se Deus existisse, conhecendo-o apenas desse modo. Ao formular tal resposta, Kant preceitua que:

Não se pode conferir realidade objetiva (objective Realität) a nenhuma Ideia teórica, nem prová-la, a não ser à Ideia de liberdade, porque é certamente condição da lei moral, cuja realidade é um axioma. A realidade da Ideia de Deus só pode ser por seu intermédio provada e unicamente numa intenção prática, isto é, agindo como se houvesse um Deus e, assim, somente para esse propósito (KANT, 1998, AK93, p. 185).

Assim sendo, a partir da ideia de “Deus”, conforme comentado por Kant, não conseguimos atestar a sua realidade objetiva, assim como não conseguimos confirmar a sua não existência, sendo a solução de tal problema uma verdadeira aporia, apesar de todo o empenho de nossa razão para cumprir essa tarefa.

Posto isso, pode-se tecer uma crítica à teologia racional, pois esta tenta provar a existência de “Deus” partindo somente de *conceitos especulativos*, isto é, de conceitos que não são fundamentados em nenhum dado da experiência. Ora, tal concepção da teologia racional não possui, então, nenhuma base de cientificidade, notadamente de verificabilidade. De acordo com a teoria do conhecimento de Kant, não há possibilidade de se atestar a existência de Deus, posto que tal conceito não possui congruência com nada que participe de intuições, isto é, de nada que exista no mundo fenomenal. No máximo, conforme restou demonstrado, pode-se conhecer Deus apenas a partir do exercício da faculdade de liberdade, no qual seria possível pautar a própria ação agindo “como se Deus existisse”. Com vistas a isso, pode-se afirmar, então, que o conceito de “Deus” expressa uma ideia *deontológica*, isto é, um *dever-ser* que regerá as ações humanas, tendo um papel regulativo a partir do exercício da faculdade de liberdade.

Tendo como ponto de partida o procedimento de produção do conhecimento teórico em Kant, é possível verificarmos uma espécie de recorte epistemológico naquilo que nós, homens, podemos conhecer, isto é, naquilo que nos permite erigir um conhecimento teórico com grau de cientificidade, ou seja, com verificabilidade. Ora, conforme foi exposto, na filosofia kantiana tal produção de conhecimento seguro só se dá a partir da constatação de *fenômenos*, sendo necessário para tal a verificação de intuição empírica. Desse modo nos é permitido excluir a possibilidade de conhecer Deus do ponto de vista teórico, visto que não há intuição empírica que possa nos remeter à ideia de Deus. Igualmente, é possível indiretamente, tecer uma crítica ao Primeiro Motor de Aristóteles, na

medida em que ele erige toda uma construção teórico-argumentativa para demonstrar a existência do Movente Imóvel, o que para Kant, conforme foi demonstrado, não é condizente com um conhecimento teórico verdadeiro, pois lhe falta o *fenômeno*. Assim, tal indagação não pertence ao campo do conhecimento verificável, mas, ao contrário, faz parte da razão especulativa. Neste sentido, é oportuno expor a seguinte passagem do texto kantiano:

No entanto, também esse *tipo de conhecimento*, em certo sentido, tem de ser visto como dado, e a metafísica é real, se não como ciência, ao menos como disposição natural (*metaphysica naturalis*). Pois a razão humana, sem ser movida pela mera vaidade da erudição mas impulsionada pela própria necessidade, avança incessantemente até questões tais que não podem ser respondidas por nenhum uso empírico da razão, nem com princípios daí emprestados, assim, tão logo a razão se tenha estendido neles até a especulação, houve em todos os tempos alguma metafísica, e sempre continuará a haver (KANT, 2012, B 21, p. 58).

Neste excerto é possível vislumbrar a posição do filósofo acerca de uma *disposição natural da razão humana*, qual seja, a de buscar sempre o incondicionado, recorrendo ao conhecimento de algo que não pode ser atestado pelo simples uso empírico do intelecto. Kant denomina tal fato como uma espécie de *metafísica natural* (*metaphysica naturalis*), de modo que é possível concluir que a tendência da razão para procurar o incondicionado a partir de cadeias causais empíricas é algo natural, isto é, faz parte da própria natureza da razão. Por isso Kant denomina essa disposição de *metafísica natural*, indicando o ímpeto da razão para procurar a noção de *Deus* e do *Primeiro Motor*.

Contudo, o que Kant quer demonstrar é que, não obstante a razão tenha essa predisposição natural para procurar fundamentação para o imponderável empiricamente, nós não podemos atestar validade científica para tal tipo de investigação, visto que o próprio filósofo considera

conhecimento teórico válido aquele que, conforme já exposto, é proveniente de *fenômenos*, sendo dotado, portanto, de realidade objetiva, tendo verificabilidade e se enquadrando naquilo que pode ser assegurado apenas pelo uso teórico da razão. Assim sendo, não é possível atestar validade científica para a noção do Primeiro Motor de Aristóteles, visto que a concepção deste se distancia muito dos ditames do conhecimento teórico da razão, conforme a análise kantiana do problema.

Considerações finais

Tendo por base a indagação comum e intrigante a todos nós, seres humanos, acerca “de onde viemos?”, tivemos como ponto de partida a filosofia aristotélica e seu Primeiro Motor Imóvel, o qual se trata de um ente incondicionado, isto é, não há nada antes desse Primeiro Motor Imóvel, ele é a causa última.

Aristóteles, conforme foi demonstrado, buscou explicar o mundo no qual ele vivia em conformidade com o pensamento grego da época, cabendo ressaltar o componente teológico-cosmológico em sua teoria. O argumento do Estagirita se inicia com a distinção entre as substâncias existentes, em que ele aponta a existência de uma substância imóvel e eterna. Neste ponto, ele afirma que essa substância existe por necessidade, demonstrando que o tempo e o movimento são eternos. Por conseguinte, tem de existir, necessariamente, algo eterno que os causa – uma substância imóvel. Aristóteles, por sua vez, aponta para o perigo de procedermos em uma zetética *ad infinitum* em busca da causa do movimento. O filósofo ainda confere a esse Motor Imóvel a qualidade de ser em ato puro, e de mover sem ser movido, de tal forma que ele só pensa o que há de mais perfeito, fato este que implica em um pensamento de si próprio, conforme foi examinado. Assim sendo, Aristóteles constrói um argumento robusto referente à existência de um ser supra sensível, o qual é possuidor de um componente teológico e outro cosmológico, fazendo todo um exercício argumentativo para dar coesão à sua explanação.

No que se refere ao argumento aristotélico, pode-se apontar o recorte epistemológico de Kant como grande refutador de tal tese. Kant expõe que só há produção de conhecimento verificável e possível para a razão a partir de fenômenos, isto é, a partir do mundo fenomenal, de modo que se pode alegar a inexistência de qualquer objeto no campo fenomênico que nos remeta a Deus. Assim, para Kant, a ideia de Deus só pode ser por nós conhecida enquanto postulado da razão prática, e não enquanto postulado teórico, conforme é o argumento aristotélico.

Isso não quer dizer, contudo, que o argumento aristotélico não tenha valor algum. Trata-se de um argumento muito bem construído e que conseguiu atender aos anseios do filósofo em sua época. Ao contrário, tem-se apenas que, em congruência com a teoria do conhecimento proposta por Kant, um conhecimento cuja base se distancia do mundo fenomenal não pode ser dotado de cientificidade. Com isso, quer-se dizer apenas que, em conformidade com nossa maneira de conhecer as coisas, segundo Kant, não é possível atestar grau de certeza e cientificidade ao argumento aristotélico ora exposto.

Referências

- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. Uberlândia: EDUFU, 1998. DOI: <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-041-9>.
- MANSION, Augustin. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

REALE, Giovanni. *Metafísica/Aristóteles*: ensaio introdutório. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

Data de registro: 17/11/2019

Data de aceite: 25/09/2020