

FACULDADE CANÇÃO NOVA
CLAYTON PRADO AMORIM SOARES

CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS:
UM CONTRAPONTO ENTRE A METAFÍSICA DO EXISTIR TOMISTA E O
IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO

Cachoeira Paulista - SP

2025

FACULDADE CANÇÃO NOVA
CLAYTON PRADO AMORIM SOARES

CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS:
UM CONTRAPONTO ENTRE A METAFÍSICA DO EXISTIR TOMISTA E O
IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito para a conclusão do Curso de
Bacharelado em Filosofia pela Faculdade
Canção Nova, sob a orientação do Prof. Dr.
Lino Rampazzo e coorientação do Prof. Me.
Marcius Tadeu Maciel Nahur.

Cachoeira Paulista - SP

2025

Clayton Prado Amorim Soares

CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS:
UM CONTRAPONTO ENTRE A METAFÍSICA DO EXISTIR TOMISTA E O
IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito para a conclusão do Curso de
Bacharelado em Filosofia pela Faculdade
Canção Nova, sob a orientação do Prof. Dr.
Lino Rampazzo e coorientação do Prof. Me.
Marcius Tadeu Maciel Nahur.

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado pela Banca Avaliadora em 04/12/2025.

Professor Dr. Lino Rampazzo

Professor Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur

Dr. Dom Benedito Beni dos Santos.

Cachoeira Paulista - SP

2025

RESUMO

A relação entre fé e razão alcança seu auge no período escolástico. Tomás de Aquino aborda o problema de modo completo. Para ele, razão e fé são modos distintos de conhecimento. O primeiro aceita a verdade por sua evidência e o segundo, confiando em Deus. Contudo, não se contradizem, pois são oriundos do mesmo criador. Neste sentido, verifica-se a exposição filosófica tomista acerca das provas para a existência de Deus. Já para Immanuel Kant, Deus é uma Ideia da Razão, isto é, a Ideia de um absoluto. Para ele, Deus não é somente uma Ideia, mas um Ideal, e mais, o supremo Ideal da razão. Porém, este ideal formulado pela razão não pode ser verificado, de modo que as “provas” metafísicas que demonstram a existência de Deus caem em erros insolúveis. Diante disso, este estudo tem como objetivo analisar as possibilidades para verificar a existência e a forma de conhecer Deus, sobretudo contrapondo a teoria tomista e kantiana. Deste modo, esta pesquisa documental e bibliográfica apresenta a conjuntura histórico-filosófica de Tomás de Aquino e Immanuel Kant, contrapondo suas concepções sobre o conhecimento de Deus e concluindo que a metafísica do existir mostra uma maior sustentação racional e lógica que o idealismo transcendental kantiano.

Palavras-chave: Conhecimento de Deus; Idealismo transcendental kantiano; Metafísica do existir tomista

ABSTRACT:

The relation between faith and reason reaches its peak in the Scholastic period. Thomas Aquinas addresses the problem in a thorough manner. For him, reason and faith are distinct modes of knowledge. The former accepts truth through its evidence, and the latter, by trusting God. However, they do not contradict each other, since both originate from the same Creator. In this sense, one observes the Thomistic philosophical exposition concerning the proofs for the existence of God. For Immanuel Kant, on the other hand, God is an Idea of Reason, that is, the Idea of an absolute. For him, God is not only an Idea, but an Ideal, more precisely, the supreme Ideal of reason. Although, this ideal formulated by reason cannot be verified, such that the metaphysical “proofs” demonstrating the existence of God fall into insoluble errors. Accordingly, this study aims to analyze the possibilities for verifying the existence and the way of knowing God, especially by contrasting the Thomistic and Kantian theories. Thus, this documentary and bibliographical research presents the historical-philosophical framework of Thomas Aquinas and Immanuel Kant, contrasting their conceptions of the knowledge of God and concluding that the metaphysics of existence shows a greater rational and logical sustenance than the Kantian transcendental idealism.

Keywords: Knowledge of God; Kantian transcendental idealism; Thomistic metaphysics of existence

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I: A METAFÍSICA DO EXISTIR TOMISTA	7
1.1 A Filosofia da Idade Média: Alta Escolástica	7
1.2 Tomás de Aquino: cenário histórico.....	12
1.3 A Metafísica do Existir	14
1.4 A Teoria do Conhecimento Tomista	19
1.5 Cinco Vias da existência de Deus	20
1.6 Via Negativa ou Via da Remoção para o conhecimento de Deus	23
CAPÍTULO II: O IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO	26
2.1 A Filosofia da Idade Moderna: Iluminismo	26
2.2 Immanuel Kant: cenário histórico	33
2.3 O Criticismo Kantiano	36
2.4 A Teoria do Conhecimento Kantiana	38
2.5 A Estética Transcendental e a Analítica Transcendental	41
2.6 A Condição de Possibilidade para o conhecimento de Deus	47
CAPÍTULO III: POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DE DEUS: UM CONTRAPONTO ENTRE A METAFÍSICA DO EXISTIR TOMISTA E O IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO	52
3.1 Implicação da Teoria Kantiana e o conhecimento de Deus	52
3.2 Aporia do Idealismo Transcendental Kantiano	54
3.3 Incongruência lógica da Teoria Kantiana	55
3.4 O contraponto entre a Metafísica do Existir Tomista e o Idealismo Transcendental Kantiano	60
3.5 O retorno ao Ser, objeto formal da inteligência, em seus primeiros princípios.....	66
3.6 Cognoscibilidade da real existência de Deus.....	68
CONCLUSÃO	73
REFERÊNCIAS	76
ANEXO	79

INTRODUÇÃO

O tema da relação existente entre fé e razão é tratado desde o início pelos pensadores cristãos e alcança seu auge no período escolástico. Tomás de Aquino retoma o problema de modo mais inovador, sistemático e completo. Para o Aquinate, razão e fé são modos distintos de conhecimento. O primeiro aceita a verdade por conta de sua evidência e o segundo aceita-a confiando na autoridade de Deus. Além disso, razão e fé não podem se contradizer, pois são originárias do mesmo criador que não se contradiz. Diante desta harmonia entre razão e fé, é possível analisar a exposição tomista acerca das provas para a existência de Deus. Aquino, com seu estilo argumentativo, discute uma das questões principais do pensamento medieval, isto é, a apresentação filosófica da existência de Deus e os modos pelos quais é possível conhecê-lo.

Por outro lado, segundo Immanuel Kant, Deus é uma Ideia da Razão, isto é, a Ideia de um absoluto, suprema condição para todas as coisas. Neste sentido, para Kant, Deus não é somente uma Ideia, mas também um Ideal, e mais, o supremo Ideal da razão. Sendo assim, a ideia de Deus não brota da experiência, e sim a precede. Ela é condição apriorística da unidade da experiência. Por isso, une ideias e não as coisas. Contudo, este ideal formulado pela razão deixa a humanidade na completa escuridão, pois não se pode verificar essa existência. De acordo com Kant, as “provas” para demonstrar a existência de Deus, elaboradas pela metafísica desde a antiguidade, caem em erros que impossibilitam demonstrar a existência ou a forma de conhecer um ser divino.

Diante deste cenário, esta pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades que tornam possível ou não a constatação da existência de Deus, além da forma de conhecê-lo, sobretudo comparando a teoria tomista e kantiana e avaliando qual das duas corresponde com um percurso lógico e coerente construído a partir da perspectiva de pensamento adotada por cada autor. Para tal finalidade, foi realizada uma pesquisa bibliográfica e documental, com base em livros e artigos científicos, a partir de fontes primárias e secundárias.

Verifica-se, portanto, que se trata, sem dúvida, de um tema de grande atualidade e evidente relevância social, cultural e religiosa, pois este é um problema que ainda hoje inquieta o homem e encontra abundante fundamentação e relevância para a reflexão filosófica.

Sendo assim, esta pesquisa documental e bibliográfica apresenta no primeiro capítulo a conjuntura histórico-filosófica de Tomás de Aquino; no segundo capítulo é demonstrada a conjuntura histórico-filosófica de Immanuel Kant; e no terceiro capítulo realiza-se a contraposição dos autores que possibilita concluir qual deles apresenta um percurso lógico e coerente a partir da perspectiva de pensamento adotada por cada autor.

CAPÍTULO I: A METAFÍSICA DO EXISTIR TOMISTA

Para tornar possível a realização de um contraponto entre a metafísica do existir tomista e o idealismo transcendental kantiano acerca da possibilidade do conhecimento de Deus, é necessário, em primeiro lugar, compreender em profundidade como a filosofia de cada autor se desenvolveu. De fato, é imprescindível verificar a conjuntura histórico-filosófica em que Aquino e Kant estão inseridos para que se possa colocar as respectivas filosofias em cotejo. Desse modo, faz-se mister seguir a cronologia, isto é, começar com Tomás de Aquino.

1.1 A Filosofia da Idade Média: Alta Escolástica

Com o surgimento e desenvolvimento do Cristianismo, o cenário mundial de pensar e de se fazer filosofia é modificado, pois expõe os fundamentos que levaram muitos especialistas no assunto a colocarem o pensamento da patrística numa visão medieval. Entretanto, a verdade histórica é bastante complexa. O período medieval abarca quase mil anos e localiza-se entre as áreas mais complexas de serem analisadas. Considerando o Ocidente Latino compreende-se o período que vai do séc. V até o séc. XIV. Já na parte grega pode-se considerar o seu início quase dois séculos mais tarde (Reale; Antiseri, 2003). Diante desta realidade complexa, faz-se necessário esclarecer:

Descrever a filosofia medieval é descrever um fenômeno complexo. Primeiramente porque não podemos pensar que a única filosofia produzida durante a Idade Média seja a cristã. O pensamento árabe ou judaico não é menos importante nem menos profundo do que o pensamento cristão. Essa simples constatação implica não apenas que consideremos a origem e o desenvolvimento de cada uma dessas formas, mas também que possamos identificar as possíveis influências e fontes comuns. Do ponto de vista histórico, esse estudo passa inevitavelmente pelo reconhecimento de que a transmissão do saber é um fenômeno que acompanhou a história política das instituições. A filosofia, grega em sua origem, passou a ser romana e depois cristã. Os sírios transmitiram-na aos árabes e estes em boa medida aos judeus. Os cristãos novamente a recuperaram, assimilando teses árabes e judaicas, e buscando mais uma vez as fontes gregas. Os especialistas designam esse movimento de transmissão de *translatio studiorum*, isto é, o deslocamento dos saberes (Storck, 2003, p. 6).

O pensamento dos primórdios do Cristianismo que se desenvolveu simultaneamente ao pensamento pagão da antiguidade, na área de língua latina encontra seu fim com Agostinho no século V d.C. Já na área de língua grega, ele termina, de certo modo, com Máximo, o confessor, na primeira metade do século VII d.C. ao mesmo tempo em que João Damasceno expande a visão da cultura medieval, mudando a centralidade do interesse filosófico de Platão para Aristóteles, como, aliás, aos poucos acontecerá também no Ocidente.

Sendo assim, é possível sintetizar: o pensamento dos inícios do Cristianismo com a Patrística reflete o tom cristão do pensamento pagão tardio; já a Escolástica, no seu início e em seu desenvolvimento, patenteia todo o período medieval. Deste período foi apontada uma demonstração traçada em quatro fases.

A primeira fase é compreendida como estendendo-se por quatro séculos, iniciando-se no final do século V d.C. e terminando no final do século IX d.C., isto é, do aparecimento dos reinos romano-barbáricos até o erguimento do Sacro Império Romano realizado pelos Carolíngios. Aqui encontra-se a fase com mais problemas da Idade Média, na qual se situa o denominado “obscurantismo” medieval, porém com a evidente presença de momentos em que se constata um renascimento cultural. Boécio é sem dúvidas uma figura significativa deste período, pois nele se enxerga a “passagem”, mas, além dele, se sobressai, especialmente, Escoto Eriúgena.

A segunda fase vai do século X d.C., aproximadamente, até o século XI d.C. e pode ser retratada pelas reformas monásticas, pela renovação política da Igreja e pelas grandes cruzadas. Destacam-se aqui: Anselmo de Aosta, Aberlado e os Filósofos Árabes.

A terceira fase é marcada como o ponto ápice da Escolástica no transcorrer do século XIII d.C.: aparecem as Universidades e Tomás de Aquino torna-se uma figura marcante, além dos importantes nomes como Boaventura e Duns Escoto.

A quarta fase acontece concomitantemente com o século XIV d.C. e é marcada pela crise da Igreja e do Império e, desta forma, com a finalização do mundo espiritual que representou esta era. A figura que desponta é a de Guilherme de Ockham, com a sua divisão entre razão e fé (Reale; Antiseri, 2003).

Analisando cada uma das fases da Escolástica, verifica-se que o Império Romano do Ocidente caiu em 476, depois de toda a glória obtida, e a sua queda selou o fim da política romana, mas também de toda a civilização clássica. Neste limiar da filosofia clássica, a última figura marcante é Severino Boécio.

Boécio nasceu em 480 e faleceu em 524 d.C. Proveniente de uma família nobre, foi Cônsul e primeiro-ministro do rei ostrogodo Teodorico. Quando o senador Albino recebeu acusações por parte do rei, saiu em sua defesa, mas recebendo as mesmas acusações, foi preso e condenado à morte. As obras de Boécio podem ser classificadas em quatro grupos: traduções, comentários, tratados de teologia e o *De consolatione philosophie*, que é sua obra mais importante. Com suas traduções, possibilitou aos italianos a leitura de obras-primas, por exemplo, de Platão e Aristóteles. Em seus comentários mostra a proximidade de pensamento

entre Aristóteles e Platão. Dos seus tratados, os mais importantes são o *De Trinitate* e o *De Hebdomadibus* (Mondin, 1981a).

Considera-se que Alcuíno fora o maior expoente do renascimento cultural carolíngio por possuir um espírito de organização e por criar suas primeiras obras de cunho doutrinal. De igual modo, entende-se que João Escoto Eriúgena foi um pensador ilustre desta fase da Escolástica. Oriundo da forja dos irlandeses ou dos escotos (anteriormente a Irlanda era conhecida como Scotia maior), ele nasceu por volta de 810, pertenceu à corte de Carlos, o Calvo, por volta de 847, e dirigiu a escola palatina.

A produção filosófica de Escoto Eriúgena é inspirada no neoplatonismo que ele assimilou através da leitura do Pseudo-Dionísio Areopagita. O conhecimento acerca de Deus começa ao atribuir a Deus todas as perfeições das criaturas, ou seja, através da via positiva e acaba com a negação como insuficientes todas as perfeições, isto é, a via negativa. Além disso, Escoto Eriúgena produziu uma interpretação realista dos universais, entendendo a dialética não apenas como uma regra para o pensamento, mas como a estrutura da realidade criada como uma arte pelo Criador. Sendo assim, não há distinção entre filosofia e religião, pois ambas apontam a Deus e por isso ele afirma: *Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*, isto é, ninguém pode adentrar no céu senão passar pela filosofia.

Na segunda fase da Escolástica encontra-se Anselmo. Nascido em 1033, em Aosta, em uma família nobre, ingressou no mosteiro beneditino, do qual foi prior e mais tarde abade. Morreu em 1109 em Canterbury. Anselmo de Aosta se interessava de maneira especial pelo problema de Deus, ao qual ele atribui quatro provas *a posteriori* de sua existência partindo: de que as coisas boas que existem remontam à Bondade absoluta; do variado número de grandezas para chegar à suma grandeza; de que tudo o que existe parte de uma causa; e dos níveis de perfeição que apontam para uma perfeição suma. O conhecimento do ser humano é baseado em um conceito e o conceito é mais verdadeiro ou não a depender da sua relação com as coisas. Para Anselmo, existe retidão da vontade e da liberdade. A liberdade é a possibilidade de agir segundo o bem e não a possibilidade de pecar, porque de outra maneira Deus não seria livre. A especulação de Anselmo vai em direção à razão e à fé e busca esclarecer fazendo uso da razão aquilo que se recebe pela fé (Reale; Antiseri, 2003).

Inquieto, mente enciclopédica, dialético brilhante, é Pedro Aberlado, uma figura muito interessante da Idade Média. Em sua vida destacam-se os contratempos amorosos com Eloísa e os choques com São Bernardo. De ensinamentos, tem grande relevância a solução do problema dos universais, o método do *sic et non*, a doutrina sobre a boa intenção e a *Dialectica*.

Nesta última, que é a mais importante obra de lógica, Averlado desenvolve uma doutrina unitária e completa da linguagem (Mondin, 1981a).

Além do Ocidente Latino, também os islâmicos foram influenciados pela filosofia grega clássica. Os árabes conquistaram a Pérsia, a Síria e o Egito por volta dos anos 630-640 e tiveram contato com a filosofia de origem grega que era conhecida pelos cristãos residentes. Desta maneira, deu-se início ao processo lento de assimilação da filosofia grega clássica que foi intensificado com o auxílio do califa al-Mansur, fundador de Bagdá em 762. As obras dos gregos foram traduzidas, primeiramente, usando como base as traduções siríacas e, no segundo momento, partindo do próprio grego. As traduções realizadas pelos árabes tiveram como foco as obras de Aristóteles, contrariando o ocorrido no Ocidente latino, pois foram traduzidos quase todos os seus escritos. Um número grande de escritos apócrifos foi atribuído ao filósofo estagirita e circulava no mundo árabe.

No ano 800, aproximadamente, nasce o pensador al-Kind que na sua *Epístola sobre a filosofia primeira* tentou conciliar a filosofia com o Islamismo. Al-Fârâbî (870-950) foi outro filósofo que deixou sua marca tanto no mundo islâmico como no Ocidente Latino cristão. Partindo de uma tradição antiga, Al-Fârâbî se propõe tentar uma conciliação entre a filosofia de Aristóteles e Platão à qual ele teve acesso, entre outros, através de Plotino (Storck, 2003).

Já Ibn-Sina, que fora cognominado como Avicena pelos escolásticos latinos, era de origem persa, nascido em Afshana (próximo de Bokara) no ano de 980. O trabalho de Avicena se estende a todo o campo do saber. No seu *Cânone de medicina* encontra-se o clássico da medicina medieval. Em relação à filosofia encontra-se o *Livro da Libertação* e o *Livro da Cura*: o primeiro trata-se de um resumo do segundo; o segundo consiste em uma ampla enciclopédia de ciências filosóficas em dezoito volumes. Entre o século XII e meados do século XIII, o Ocidente cristão viria a conhecer, graças às traduções de Avicena, quase a totalidade das obras de Aristóteles (Abbagnano, 1999).

Averróis comentou Aristóteles à luz do islamismo, criticando Avicena. Averróis defende que a doutrina aristotélica é coerente com a verdade suprema e que a eternidade do mundo deriva do motor imóvel. É típica em seu pensamento a tese da unidade do intelecto possível, o único a quem é possível tocar a imortalidade (Reale; Antiseri, 2003). Contudo, é possível verificar o seguinte:

A intenção declarada de Averróis não é a de constituir um sistema próprio, mas apenas a de esclarecer o significado autêntico da filosofia de Aristóteles, que para ele é a expressão máxima do pensamento humano [...]. Com tais considerações sobre o valor de Aristóteles e sobre a verdade da sua doutrina, Averróis evidentemente não pretende ter a presunção de ultrapassar o seu mestre ou de se afastar do caminho por ele traçado (Abbagnano, 1999, p. 126 - 127).

Não foram somente os árabes que exerceram influência no pensamento do Ocidente, mas também os judeus. Vivendo nas comunidades hebraicas contidas no império árabe, os judeus tentaram ser fiéis à sua tradição como, por exemplo, nunca abandonaram o seu pensamento monoteísta e a premissa da criação *ex nihilo* (do nada). Porém, foram influenciados pelos árabes e sua cultura.

Entre estes filósofos, há Isaac Judaeus (865-955) que produziu diversos escritos de cunho neoplatônico que circularam abundantemente pelo Ocidente. No século IX, na Espanha viveu Ibn Gabirol, chamado pelos latinos de Avicbron (1021-1050/1070). A obra de Avicbron mais analisada pelos escolásticos foi a *Fons Vitae*, escrita na língua árabe e traduzida para o latim por Domingos Gundissalvi e João Ibn Dahut. A influência desta obra foi tamanha que se chegou a acreditar que tivesse sido escrita por um cristão. Nela, Avicbron tentou realizar uma harmonia entre a razão (resultados neoplatônicos) com os fundamentos essenciais do judaísmo. Já o pensamento de Moisés Maimônides (1135-1204), nascido em Córdoba, foi ainda mais influente, com maior profundidade, maior racionalidade e totalmente influenciado pelo aristotelismo recebido dos árabes. Em sua obra, entre tantas, destaca-se o *Guia dos perplexos* que ele escreveu para mostrar que a filosofia e a Bíblia, na verdade, são compatíveis. As ideias de Moisés Maimônides foram retomadas pelos pensadores escolásticos e por Aquino.

A obra de Aristóteles – trazida ao Ocidente latino a partir das construções dos árabes e judeus – se mostrou, no primeiro momento, estranha à tradição escolástica. A primeira resposta à nova doutrina foi a oposição à posição fundamental da escolástica, isto é, a volta aos ensinamentos de Agostinho que fora o inspirador e condutor da investigação escolástica até então. Essa volta causou um trabalho de sistematização da doutrina escolástica e uma revisão crítica, que encontra o ponto alto da sua expressão na obra de Boaventura. Neste trabalho, são utilizadas sugestões especulativas e doutrinas particulares do aristotelismo, sem que se aceitem os pontos básicos aristotélicos. Concomitantemente, as autoridades eclesiásticas apontam o risco presente na nova corrente e buscam interromper seu caminho determinando limites repetidos e através de proibições (Reale; Antiseri, 2003).

Esta situação é totalmente modificada quando o aristotelismo consegue encontrar o homem que conhecerá o caminho para lhe conferir o direito de cidadã na escolástica latina. Este homem chama-se Alberto Magno. O que Boécio havia feito para o mundo latino, dando a possibilidade de aproximar Platão e Aristóteles, o que Avicena fez aos mulçumanos dando-lhes o pensamento de Aristóteles e do mundo grego, fez Alberto Magno para a escolástica, dando-

lhe uma perfeita enciclopédia científica de Aristóteles, o que acabou com aquele sentimento de estranheza que outrora permeava os escolásticos latinos.

Alberto Magno foi o primeiro a explorar e descobrir o caminho que possibilitou uma sistematização da doutrina escolástica com os pontos fundamentais aristotélicos. Diante disso, evidencia-se que com ele o aristotelismo não impossibilita a investigação teológica, mas constitui um fundamento sólido para tal investigação e oferece uma ligação harmônica entre si das doutrinas fundamentais escolásticas e sua tradição. Entretanto, Alberto Magno não deixou fixado totalmente o ponto central de sua especulação e de sua investigação, não afirmou suficientemente o princípio, segundo o qual o aristotelismo serve de fundamento para a sistematização de cunho filosófico da revelação cristã (Abbagnano, 2000a). Por estes motivos, o seu trabalho teria terminado como apenas uma simples tentativa, se não fosse ter sido retomado e terminado por seu aluno e discípulo Tomás de Aquino.

1.2 Tomás de Aquino: cenário histórico

Todos os fatos que se referem à vida de Tomás de Aquino não possuem um conhecimento preciso e muitos pontos continuam gerando dúvidas. Contudo, alguns historiadores e as atas dos processos de canonização de Nápoles e de Fossanova compõem a base referencial que permite o conhecimento de tão importante autor (Gardeil, 2013a).

Não obstante, estas dificuldades do tempo sobre os fatos históricos da vida de Tomás de Aquino, uma coisa é certa: trata-se de um metafísico brilhante, o maior personagem da escolástica e um dos maiores pensadores da humanidade. De fato, Aquino elaborou um sistema de saber louvável pela clareza lógica e pela conexão entre suas partes. Sua fundamentação é muito mais aristotélica do que platônico-agostiniana. Com ele o pensamento medieval alcança pontos culminantes em toda a área do saber. O que, em suma, retrata o homem deste período é o equilíbrio perfeito entre fé e razão, entre a liberdade e sua submissão a Deus (Mondin, 1981a).

Aquino nasceu em Roccasecca, no sul do Lácio em 1224/1225. Por parte do pai Landolfo, conde de Aquino, era italiano e por parte de sua mãe, Teodora, normando. Tomás de Aquino “era um homem enorme feito um touro, gordo, lento e quieto; manso e magnânimo, mas não muito sociável” (Chesterton, 2020, p. 4). Sua educação inicial ocorreu na abadia de Montecassino, onde fora levado para que pudesse abrilhantar o nome de sua família. O abade de Montecassino possuía um grande poder feudal, porém, em função das desavenças entre o imperador e o papa, a abadia foi rapidamente reduzida a um estado de abandono e desoladora

decadência. Por este motivo, ele seguiu seus estudos na cidade de Nápoles, na universidade instituída pelo imperador Frederico II.

Estando na cidade napolitana, conheceu a ordem dominicana que possuía muitos frades que se dedicavam ao estudo e ao ensino universitário. Ele tomou a firme decisão de entrar na ordem dos dominicanos sentindo-se atraído pela vida religiosa e pelo desapego das coisas do mundo (Reale; Antiseri, 2003). Não obstante, sua família se opôs, severamente, à decisão de Tomás de Aquino tentando de todos os modos dissuadi-lo de sua decisão, mas nada parecia poder fazê-lo desistir, seus irmãos chegaram até mesmo ao ponto de prendê-lo:

Os irmãos de Aquino [...] arrastaram o novo frade pelo caminho e o trancafiaram no castelo na colina. Quando os parentes tentaram arrancar-lhe o hábito de frade, dizem que ele os enfrentou lutando ao estilo de seus antepassados, e parece que obteve sucesso, pois no fim desistiram da tentativa de despi-lo. Tomás aceitou o encarceramento com sua alma costumeira, e provavelmente não se importava muito que o deixassem filosofando, fosse numa masmorra, fosse num claustro. Na verdade, pela forma que a história é relatada, parece que durante boa parte daquele estranho sequestro, ele foi carregado como uma estátua inerte (Chesterton, 2020, p. 56).

Apesar das dificuldades impostas por sua família, Tomás de Aquino não revogou sua decisão de permanecer como frade dominicano e seguindo a vida que abraçou tornou-se não só um dos maiores expoentes de sua ordem e de seu tempo, mas um dos maiores filósofos que a humanidade conheceu (Reale; Antiseri, 2003).

Sua obra marcou um período importante da Escolástica. Ele retoma e conclui o trabalho que fora iniciado por Alberto Magno. A partir da exposição tomista, o aristotelismo alcança a flexibilidade e docilidade requerida pelo contexto escolástico. O Aquinate elaborou sua própria lógica, partindo do aristotelismo, a fim de pontuar os resultados fundamentais escolásticos num sistema completo, harmonioso, claro e preciso nos menores detalhes (Abbagnano, 2000a).

Desde o início de seus estudos, sendo o grande discípulo de Alberto Magno, em Colônia, entre os anos de 1248 e 1252, Aquino logo mostrou seu talento genial especulativo:

Convidado por seu mestre a expor seu ponto de vista sobre uma *quaestio* que estava sendo debatida, Tomás, que era chamado de “boi mudo” pelo comportamento reservado e silencioso, expôs o problema com tanta profundidade e limpidez que levou Alberto Magno a exclamar: Este moço, que nós chamamos de “boi mudo”, mugirá tão forte que se fará ouvir no mundo inteiro! (Reale; Antiseri, 2003).

Mudando-se para Paris em 1252, Tomás de Aquino realizou o *Comentário sobre a Bíblia* e as *Sentenças*. De modo rápido o sucesso de seu ensino delineou-se. Não obstante, os mestres seculares, pertencentes à Universidade de Paris, iniciaram um embate com os frades mendicantes que eles julgavam ser profetas falsos e precursores da figura do anticristo e queriam que lhes fosse negada a permissão para o ensino. Contra estas acusações, Aquino escreveu o opúsculo *Contra impugnantes Dei Cultum et religionem*. No primeiro momento

pareceu que o papa daria razão aos mestres seculares, mas no ano que se seguiu decidiu a disputa a favor dos dominicanos. Aquino, então, foi nomeado mestre da Universidade de Paris no ano de 1257, onde ensinou de 1256 a 1259 e escreveu neste período *Quaestiones disputatae de veritate*, o Comentário ao *De Trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles* (Abbagnano, 2000a).

Após este período parisiense, Aquino percorreu as maiores universidades da Europa. Neste tempo, escreveu as *Quaestiones disputatae de potentia*, o comentário ao *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantiis separatis*. Chamado mais uma vez a Paris para discutir com os contrários ao aristotelismo e com os averroístas que tinham como porta-voz Siger de Brabante, Aquino escreveu o *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroistas* e elaborou o esboço da sua obra-prima, a *Summa Theologiae*, que ele deu início em sua passagem por Roma e Viterbo, continuou em Paris e em Nápoles, mas que não conseguiu concluir, pois sua saúde já estava em grande declínio.

Aquino, sendo incentivado a concluir sua obra, chegou a dizer ao secretário e amigo Reginaldo Piperno que não podia concluir, pois tudo o que escreveu lhe parecia inépcias. Dada a insistência do secretário, repetiu que em relação ao que havia visto e ao que lhe fora revelado, de fato, lhe pareciam coisas inépcias. Desta fala transparece um homem profundamente religioso que experimentou o sentimento de pequenez e humildade de seu trabalho diante da iminência do mistério de sua morte e da esperança do encontro com Deus (Reale; Antiseri, 2003). Assim, no dia 07 de março de 1274, a humanidade despediu-se de um dos seus mais brilhantes pensadores.

1.3 A Metafísica do Existir

No início de sua metafísica, Tomás de Aquino segue o conselho de Aristóteles: “*Quia parvus error in principio magnus est in fine*”, ou seja, “um pequeno erro no princípio torna-se grande no fim” (Aquino, 2022, p. 10) e, por isso, apresenta os conceitos basilares que mais adiante viria desenvolver brilhantemente, isto é, ele parte do conceitos de ente e essência que são o fundamento de sua ontologia. Deste modo, em sua obra *O ente e a essência*, Aquino tem por objetivo definir o conceito de ente e de essência, buscando compreender como eles têm relação lógica e de que modo eles estão presentes nos vários entes (Vicente, 2014).

O ente lógico é expresso pelo verbo auxiliar ser, ao menos no modo como são compreendidos pelo intelecto. Usa-se o verbo ser para conectar conceitos que são verdadeiros,

mas que nem sempre expressam a existência dos conceitos conectados. Quando se diz que a cegueira está nos olhos, a cegueira não está exatamente nos olhos, pois não existe a cegueira, o que existe são olhos privados de enxergar (Rovighi, 1954).

Sendo assim, nem tudo o que é pensado existe como é pensado e não se pode imaginar que todos os conceitos possuam correspondência com a realidade. Portanto, é possível entender o realismo moderado de Tomás de Aquino que defende a universalidade dos conceitos como decorrência do poder do intelecto. O indivíduo é real, mas não o universal. Contudo, o universal não está totalmente desprovido da realidade, como é possível deduzir. Elevando-se sobre o sensível, o intelecto é capaz de universalizar. A realidade inteira, como Deus e o mundo, são entes, pois ambos existem. Ente refere-se a tudo, a Deus e ao mundo de modo analógico, uma vez que Deus é ser e o mundo possui ser (Reale; Antiseri, 2003).

Em Deus, o ser identifica-se com sua essência e por isso é dito como ato puro e ser subsistente, mas, nas criaturas, por outro lado, difere-se da essência, visto que não é a existência e sim possui a existência, ou dito de outra maneira, o ato em virtude do qual não é mais lógica, e sim real. O ente real possui os conceitos de ato de ser e essência como fundamentais. De fato, “o ser aparece como ‘o que é’, ou seja, como uma certa coisa, uma essência, que tem a propriedade notável de existir” (Gardeil, 2013b, p. 413).

Em Deus a essência é identificada com o ser, entretanto, para todos os outros entes designa *id quod potest esse* (aquilo que pode ser), ou seja, potência de ser. Isto quer dizer que, se existem os entes criados, não são eles necessários, mas podem não existir, e se existem, podem não mais existir. Portanto, a essência destes entes é aptidão para ser e não igualdade com o ser, como acontece com Deus. Sendo assim, como a essência dos entes criados não é identificada com a existência, eles não existem necessariamente, mas podem ser ou não ser, isto é, são contingentes. Logo, uma vez que é contingente, o mundo não existe por si – uma vez que sua essência não é igual à existência –, mas existe em decorrência de outro que possui essência igual à existência, isto é, Deus (Reale; Antiseri, 2003).

A metafísica tomista não se resume apenas num conjunto de enunciados verbais, lógicos e abstratos. Seu entendimento de ser é fundamentado no entendimento ontológico do *actus essendi*, ou seja, do ato de ser, no ato de existir, onde o ser é ato dos demais atos, a perfeição das demais perfeições, ato puro, a atividade primeira, isto é, Deus. Assim como Deus é ato puro de ser, tudo o que participa da perfeição divina é uma forma de participação do supremo ato. Por outro lado, o ente, ou seja, o ser criado, somente possui ser por participação. Deste modo, ainda que o ser seja manifestado através das criaturas, caracterizando-se, desta maneira, como uma metafísica do existir, ele não se revela totalmente, pois Deus, isto é, o ser, o ato de ser,

antecede todo e qualquer ente. Portanto, o ser não é captado pelo intelecto humano em sua essência total, mas permanece como um mistério ao homem. Sendo assim, seu ato de ser é infinito. Por isso é necessário argumentar acerca do ser primeiro através de seus atributos. Em suma, o ser se manifesta, desvela-se, não univocamente nem equivocadamente, mas analogamente (Pichler, 2010).

A filosofia tomista tem caráter otimista, pois aprofunda-se no sentido do que existe, é uma filosofia concreta, uma vez que o ser é o ato que permite que as essências existam. Por conseguinte, é avançar para o entendimento das conotações do ser ou dos transcendentais, isto é, a unidade, a verdade e a bondade do ente (Reale; Antiseri, 2003).

Essas conotações recebem dos escolásticos a terminologia de transcendentais porque transcendem toda a particularidade, isto é, são predicáveis do ser e de suas diferenciações. Contudo, o nome *transcendentia*, destinado às noções primeiras, aparece somente no começo do século XIII, no mesmo século em que foi escrito o primeiro tratado das noções transcendentais, elaborado pelo chanceler Filipe, da Universidade parisiense, na obra *Summa de Bono* (Vaz, 2002a).

Tomás de Aquino apresenta cinco noções transcendentais: *res*, *aliquid*, *verum*, *unum*, *bonum*. O nome *res* (coisa) exprime a essência da coisa e parece não ir além da significação do ser; o *aliquid* (algo) demarca a oposição de um ser em relação a outro podendo ser entendido como sequência da unidade ou o que destaca a oposição do ser ao não ser. Ainda que o *res* e *aliquid* sejam reconhecidos como propriedades transcendentais do ser, não despertam um grande interesse filosófico quanto o *verum* (verdadeiro), *unum* (uno) e *bonum* (bem) que permanecem clássicos (Gardeil, 2013b). Em relação a isso, explica Aquino:

Se, porém, se tomar o modo do ente pelo segundo modo, ou seja, segundo a ordem de um para outro, isso pode dar-se duplamente. De um modo, segundo a divisão de um ente em relação a outro, o que se exprime por este nome "algo" ou "alguma coisa" – *aliquid* –; diz-se, com efeito, "algo" ou "alguma coisa" como "alguma outra coisa" – *aliud quid* –; e assim o ente se diz "um", enquanto é indiviso em si, e se diz "algo", enquanto é distinto de outros. Do outro modo, segundo a conveniência de um ente para com outro; e isso não pode ser, sem que se tome alguma coisa que, por sua natureza, seja apta a convir com todos os entes. Esta coisa é a alma, a qual, de certo modo, é todas as coisas, como se diz no livro III do Sobre a alma. Na alma há a força cognitiva e a apetitiva. A conveniência, pois, do ente para com o do apetite se exprime por este nome "bem", como se diz no princípio da *Ética*: o bem é aquilo que todas as coisas desejam. A conveniência, porém, do ente para com o intelecto se exprime por este nome "verdadeiro" (*De Veritate*, q. I, a. I, 2023).

Sendo assim, a noção transcendental resulta na identificação plena de uno, verdadeiro e bom com o ente, isto é, não se pode separá-los dele, chegando ao ponto de se transformarem inteiramente em si. Desta maneira, consequentemente, afirmar que uno, verdadeiro e bom são

transcendentais do ser é o mesmo que afirmar que o ser é uno, verdadeiro e bom (Reale; Antiseri, 2003).

A unidade transcendental para Tomás de Aquino, assim como para Aristóteles, significa a indivisão ou a negação da divisão do ser. Nota-se que o uno designa o próprio ser. O uno apenas soma algo de razão ao ser e algo de privação, no sentido estrito da palavra. Não se pode afirmar que o ser necessite possuir essa propriedade de ser dividido, da qual está privado. Como o ser, o uno é uma noção analógica. É possível encontrar tantos modos de unidade quantos de ser. A unidade é entendida sempre como a falta de divisão. De igual modo que a unidade é entendida como indivisão, a multidão é entendida como divisão, isto é, o múltiplo é o ser dividido. Entre o múltiplo e o uno há uma oposição de privação. Daí se segue a existência de vários modos de multiplicidade quanto os modos de unidade (Gardeil, 2013b).

O verdadeiro é um transcendental do ente, pois todos os entes são inteligíveis e racionais. Aristóteles diz que a metafísica não deve tratar da verdade, pois para ele a metafísica trata do ser real e não da verdade, pois a verdade não está nas coisas, mas no juízo do intelecto que decompõe conceitos e os une. Segundo ele, o lugar devido para tratar da verdade não é a metafísica, mas a lógica, uma vez que a verdade está no intelecto e não na realidade. O Aquinate, embora atribua o devido lugar à lógica e a seus princípios, considera que a metafísica de igual modo deve tratar da verdade (Reale; Antiseri, 2003).

Em relação à verdade lógica, Tomás de Aquino apresenta sua doutrina de maneira clara:

A verdade, como foi dito, segundo sua razão primeira está no intelecto. Qualquer coisa é verdadeira na medida em que possui a forma própria de sua natureza; é necessário, portanto, que o intelecto em ato de conhecer seja verdadeiro tanto quanto nele se encontre a semelhança da coisa conhecida, semelhança que é sua forma enquanto é aquele que conhece. Eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa. Daí resulta que conhecer tal conformidade é conhecer a verdade. Ora, essa conformidade, o sentido não a conhece de modo algum, pois, ainda que o olho tenha a semelhança do que é visível, não conhece a relação entre a coisa vista e o que dela apreende. Quanto ao intelecto, ele pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível. No entanto, não é pelo fato de conhecer a essência da coisa que ele apreende essa conformidade, mas quando julga que a coisa assim é, como é a forma que dela apreendeu; é então que começa a conhecer e a dizer o verdadeiro. E isto faz compondo e dividindo, pois, em qualquer proposição, a forma significada pelo predicado, ou é afirmada da coisa significada pelo sujeito, ou então é dela negada. Por conseguinte, compreende-se que o sentido é verdadeiro a respeito de alguma coisa, ou que o intelecto o seja conhecendo a essência, mas não que conheça ou diga a verdade. O mesmo acontece com as palavras, compostas ou simples. Portanto, a verdade pode estar no sentido ou no intelecto que conhece a essência, como em uma coisa verdadeira; não, porém, como o conhecido se encontra naquele que conhece, o que implica o termo verdadeiro. A perfeição do intelecto é o verdadeiro enquanto conhecido. Por essa razão, para falar com propriedade, a verdade está no intelecto que compõe e divide, não nos sentidos, tampouco no intelecto que conhece a essência (ST I, q. 16, a. 2, 2021a).

Desta maneira, a verdade lógica determina que o verdadeiro se encontra na inteligência ou na potência de conhecer à medida que o intelecto se conforma à coisa. Porém, em ambos os casos pode-se apresentar: a inteligência, mesmo adequando-se à coisa, não o sabe, o que se realiza na simples intelecção e no conhecimento sensível; ou a inteligência, pelo seu poder reflexivo, se apreende a si mesma conforme ao objeto, o que se dá nos juízos. Portanto, o verdadeiro está na inteligência como conhecimento, o que apresenta maior perfeição do que quando aí está sem que o saiba (Gardeil, 2013b).

Em relação à verdade ontológica, isto é, considerando o verdadeiro nas coisas, ou como propriedade transcendental do ser, deve-se afirmar que é definida por uma ordenação ao intelecto. Sendo assim, dois casos podem se evidenciar: ou trata-se de uma inteligência da qual a coisa em questão depende; ou se refere a uma inteligência que se submete à coisa conhecida. Na primeira hipótese, que trata do único essencial para a estruturação da verdade ontológica, as coisas estão subordinadas à inteligência criadora; a verdade, portanto, é conformidade das coisas à inteligência divina da qual dependem. Na segunda especulação que somente apresenta uma relação de acidente das coisas com a inteligência, a verdade passa a ser aptidão, somente, das coisas a ser objeto de um intelecto que especula com o intelecto humano (Aquino, 2021a). Deste modo, a verdade pode ser encontrada “formalmente e principalmente na inteligência que julga; no sentido e na simples intelecção, ao mesmo título que em qualquer coisa verdadeira; nas coisas, essencialmente, em relação ao intelecto especulativo que as pode conhecer” (Gardeil, 2013b, p. 372).

No que tange à bondade do ente, Tomás de Aquino parte da ideia de que tudo o que existe, ou seja, todo ente, é bom, pois é um reflexo da bondade suprema e livremente difusiva de Deus. A bondade não pode ser revelada por uma única criatura, assim como a ideia musical não pode ser revelada por um único som. O mundo, com suas maravilhas, é a primeira tentativa de expressar a bondade divina. Sendo assim, todas as coisas, na singularidade ou em conjunto, são boas, pois portam um grau de ser e perfeição. Portanto, a seu modo, todo ente é bom e é uma perfeição porque é objeto de uma vontade. A bondade requer o desejo de tal perfeição. As coisas são boas na medida em que são desejadas por Deus de forma geradora. O homem ama as coisas justamente porque são boas e fundamentando-se nesta ideia, o Aquinate realiza uma distinção entre o bem honesto, isto é, o bem desejado por si; o bem útil, que é o bem desejado para conseguir outra coisa; e o bem deleitável, o bem desejado pelo prazer que pode oferecer (Reale; Antiseri, 2003). Neste sentido, o bem honesto e deleitável é entendido como Deus e os outros bens são tais na medida em que conduzem ao fim adequado.

1.4 A Teoria do Conhecimento Tomista

Segundo Tomás de Aquino, o conhecimento tem sua gênese na vida sensitiva. A aproximação direta com objetos sensíveis desperta primeiramente os sentidos externos e, posteriormente, atinge os sentidos internos. Em um grau superior insere-se a vida intelectual, que é própria do homem. Partindo da inteligência, compreende-se a possibilidade de apreender o que não é sensível e, deste modo, verifica-se também que é através do intelecto que se pode alcançar o que é universal, ao passo que os sentidos se relacionam aos particulares. Para passar do conhecimento sensível ao inteligível, duas questões são apresentadas: o intelecto agente e o intelecto possível.

A respeito do intelecto agente Tomás de Aquino apresenta sua teoria da seguinte forma: tendo compreendido que as ideias procedem do conhecimento sensível, assumem-se as coisas materiais sendo o inteligível em potência e busca-se chegar à inteligência, o inteligível em ato. A imagem (*phantasmata*) é formada pela atividade dos sentidos externos e internos. Essa imagem se refere ao inteligível em potência. É pelo intelecto agente (causa formal – causa principal) que se realiza o processo de abstração do que é inteligível na imagem (causa material – causa instrumental).

A teoria tomista acerca do intelecto agente é divergente da teoria averroísta. Segundo Tomás de Aquino, o intelecto agente está presente substancialmente em cada alma humana e, portanto, não é único como defendia Averróis.

No tocante ao intelecto possível, ele é entendido por Tomás de Aquino como uma potência do conhecimento. Tendo o intelecto agente abstraído o objeto inteligível (*species*), gera-se uma segunda informação que produzirá o ato de conhecimento. A segunda informação torna-se uma informação entitativa (relacionada ao ente). Segue-se, então, a passagem para uma informação intencional e a um novo ato de conhecimento. Forma-se, deste modo, a memória intelectual. Sendo assim, a *species* tem a função de proporcionar a união do objeto à inteligência (Gardeil, 2013b).

No desenvolvimento da teoria tomista, considera-se a experiência sensorial como a fonte do contato original que gera uma experiência. A mente humana é a responsável por realizar os processos que buscam a inteligibilidade e a verdade desta experiência por meio da apreensão (ato de obter o que é algo), do julgamento e do raciocínio que alcança uma conclusão (Santo Tomás, 2020). Integram-se a esse processo as relações de atividade da inteligência compreendidas pelo ato de intelecção e a compreensão interior da inteligência, em que a faculdade contempla seu objeto. Neste sentido diz Aquino:

Mas, porque Aristóteles não admitia que as formas das coisas naturais pudessem subsistir sem matéria, e porque as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resultava que a natureza ou as formas das coisas sensíveis que conhecemos, não era inteligíveis em ato. Ora nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato. Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente (ST I, q. 79, a. 3, 2021b).

Portanto, apesar de ser um processo complexo ao ser aprofundado, evidencia-se a grande importância dada por Tomás de Aquino à necessidade de se chegar ao entendimento do processo de conhecimento e das atividades do intelecto.

1.5 Cinco Vias da existência de Deus

O tema da relação existente entre fé e razão é tratado desde o início pelos pensadores cristãos e esse problema alcança o auge de sua discussão no período escolástico. Tomás de Aquino retoma o problema de modo mais inovador, sistemático e completo. A partir de Clemente de Alexandria, a razão havia sido entendida como a ancila da fé, isto é, para explicar e tornar inteligível o que era proposto pela fé. Anselmo conclui o pensamento de Clemente. Já Abelardo entende a relação de fé e razão de uma maneira nova. Para ele, a razão separa-se da fé e ocupa um lugar crítico em relação à revelação. Com isto, Abelardo instaura o conflito entre fé e razão. Este confronto é evidenciado no período de Tomás de Aquino, sobretudo quando os filósofos averroístas aristotélicos colocaram muitos pensadores na delicada situação de negar pelo uso da razão o que é crido pela fé. Diante deste contexto, Aquino propõe sua doutrina para esclarecer a relação entre doutrina e razão.

Segundo o Aquinate, razão e fé são modos distintos de conhecimento. O primeiro aceita a verdade por conta de sua evidência e o segundo aceita-a confiando na autoridade de Deus que revela. Além disso, razão e fé, filosofia e teologia, não podem se contradizer, pois são originárias do mesmo criador que não se contradiz. Por outro lado, embora a razão seja capaz de conhecer as verdades naturais de modo autônomo, somente a fé pode penetrar os mistérios de Deus. Entretanto, a razão pode contribuir com a fé de três formas: demonstrando as coisas que são entendidas como preâmbulos da fé; apresentando certas semelhanças das coisas da fé; e contrapondo as coisas apresentadas contra a fé (Mondin, 1981a).

Diante desta verdadeira harmonia entre razão e fé, é possível analisar a exposição tomista acerca das provas para a existência de Deus. Tomás de Aquino, com seu estilo argumentativo, discute uma das questões principais do pensamento medieval, isto é, a

apresentação filosófica da existência de Deus, ou seja, a articulação da razão e da fé nesta questão fundamental (Marcondes, 2001).

Segundo Tomás de Aquino, Deus ocupara o primeiro lugar na ordem ontológica, porém não na ordem gnosiológica. Ainda que seja o fundamento de todas as coisas, Deus deve ser alcançado através de um conhecimento *a posteriori*, ou seja, partindo dos efeitos do mundo. Sendo assim, na ordem ontológica Deus precede as criaturas, mas, como causa, precede os efeitos. Portanto, na ordem da gnosiologia, ele sucede às criaturas, isto é, seu conhecimento parte da consideração do mundo, que remete ao seu autor. Para o Aquinate, cada uma das cinco vias parte dos elementos extraídos da cosmologia aristotélica, entretanto, a força para provar os argumentos é de índole metafísica e, deste modo, pretende permanecer em conjunturas científicas diversas (Reale; Antiseri, 2003). Não obstante, seu pensamento não se baseava em Aristóteles como mero reproduzidor, mas ele o tinha como autoridade porque considerava que seu pensamento era verdadeiro. A respeito disso, diz Nicolas:

Enganou-se quando interpretava Aristóteles? Não era sua própria filosofia, sua própria metafísica que descobria ao lê-lo? Defendeu-o com toda a sua energia. Mas foi a propósito dele, em todo caso, que escreveu: “Pouco importa o que pensou um filósofo, é a verdade, é o que é, que devemos procurar nele” (Nicolas, 2021, p. 34).

Tomás de Aquino apresenta que é possível demonstrar a existência de Deus partindo de cinco vias. A primeira, segundo ele, é mais clara e oriunda do movimento. Os sentidos antes mostram claramente que existem coisas que se movimentam no mundo. Ora, tudo que se movimenta é movido por outro. Nada se movimenta sem que esteja em potência em relação ao termo de seu movimento; em sentido contrário, o motor o realiza enquanto está em ato. Mover é, portanto, levar algo da potência ao ato e nada pode ser levado a ato sem a presença de um ente que esteja em ato, como, por exemplo, uma coisa quente em ato, tal qual o fogo que transforma a madeira que está em potência para o calor quente em ato, e, deste modo, a altera e move. Ora, é impossível que uma coisa, observada sob o mesmo aspecto, esteja ao mesmo tempo em ato e potência. Por exemplo, uma coisa que esteja quente em ato não pode estar quente ao mesmo tempo em potência, porém está, em potência, frio. Não é possível que ao mesmo tempo, isto é, sob o mesmo aspecto uma coisa seja motor e movido, ou que se mova a si própria. É preciso que todas as coisas que se movem sejam movidas por outro.

Deste modo, o que se movimenta é movido, necessariamente, por outro, e este também por outro. Ora, é impossível continuar ao infinito, pois assim não haveria um primeiro motor e tão pouco outros motores, pois os segundos motores só se movimentam através da moção do motor primeiro. Portanto, é necessário chegar a um primeiro motor – como um bastão que só é movimentado pela mão – não movido por outro, isto é, Deus.

A segunda via se origina da causa eficiente. Encontra-se nas coisas sensíveis a existência de uma ordem de causas eficientes. Contudo, não se encontra, pois é impossível, algo que seja a causa eficiente de si mesmo, pois antecederia a si próprio o que não é possível. Também é impossível dentre as causas eficientes, continuar até chegar ao infinito, porque entre todas as causas ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias, e estas, por sua vez, são a causa da última, sejam elas apenas uma ou numerosas. Por outro ângulo, omitida a causa, omite-se também o efeito.

Sendo assim, caso não existisse a primeira causa eficiente, não haveria nem a intermediária, nem a última. Caso continuasse até o infinito na série das causas eficientes, não existiria uma causa primeira; sendo assim, não existiria efeito último, nem mesmo causa eficiente intermediária, o que é claramente falso. Portanto, é necessário constatar uma causa eficiente primeira, isto é, Deus.

A terceira via é retirada do necessário e do possível. Encontra-se entre as coisas as que podem ser e que podem não ser, pois algumas delas nascem e perecem. Por consequência, podem ser ou não ser. Porém, não é possível ser para sempre algo que tal natureza é, pois o que pode não ser não é em algum instante. No caso de tudo poder não ser, deve haver um momento em que nada havia. Caso isso seja verdadeiro, ainda neste momento nada existiria; pois o que não é só passa a ser em virtude de algo que já é. Sendo assim, se ente nenhum existisse seria impossível que algo passasse a existir; logo, nada existiria até hoje: o que se constata é falso.

Desta forma, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que alguma coisa seja necessária entre as coisas. Tudo que é necessário tem ou não o motivo de sua necessidade em outro. Também neste aspecto não é possível continuar até o infinito nas séries das coisas necessárias que possuem uma causa da própria necessidade, de igual modo como as causas necessárias eficientes. Portanto, é necessário verificar que deve haver algo que exista necessário por si mesmo e que é causa de sua necessidade para os demais, isto é, Deus.

A quarta via é tomada dos graus que são encontrados nas coisas. Verifica-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos nobre, mais ou menos verdadeiro etc. Mais e menos se atribui a coisas diversas na medida em que elas chegam perto do que é o máximo. Deste modo, o que é mais quente é o que maior se aproxima do sumo quente. Existe em um grau supremo o que é verdadeiro, nobre, bom e, por consequência, um ente supremo. Por outra perspectiva, o que é encontrado no mais alto grau em determinado gênero é a causa de tudo desse gênero: de modo que o fogo, que é o maior grau do quente, é a causa do calor de qualquer coisa aquecida. Existe, deste modo, algo que é, para todos os demais entes, causa de ser, bondade e total perfeição, isto é, Deus (Aquino, 2021a).

A quinta via é originária do governo das coisas. Verifica-se que algumas coisas que necessitam de conhecimento, como os corpos físicos, tendem em vista de determinado fim, o que se constata pelo fato de que, sempre ou quase sempre, agem do mesmo modo, em vista de atingir o que é ótimo. Torna-se claro que não se trata de um acaso, mas em relação a uma intenção que atinge o fim. Ora, o que não possui conhecimento não busca um fim, a não ser sendo dirigido por algo que conhece e que possui inteligência, como a flecha dirigida pelo arqueiro (Aquino, 2021a). Logo, existe algo que possui inteligência pelo qual as coisas naturais são ordenadas para o fim, isto é, Deus.

1.6 Via Negativa ou Via da Remoção para o conhecimento de Deus

Com a apresentação das cinco vias, Tomás de Aquino demonstra a existência de Deus, mas seguindo esse pensamento apresenta-se outro problema, isto é, sobre a possibilidade de conhecer a Deus e de como seria esse conhecimento. Diz Aristóteles: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (Aristóteles, 2014, p. 3). Mas, no que se refere a Deus, como é possível o conhecimento? Tomás de Aquino propõe sua teoria para o conhecimento da substância divina. Segundo ele, não é possível conhecer o que de fato é a substância divina por isso deve-se partir da via da negação:

Deve-se usar, principalmente, na consideração da substância divina a via da negação [negativa]. Com efeito, a substância divina excede, por sua imensidade, toda forma que nosso intelecto alcança, e assim não podemos apreendê-la conhecendo o que ela é. Entretanto, temos alguma informação dela conhecendo o que ela não é. E tanto mais nos aproximaremos de sua informação, quanto mais coisas o intelecto puder negar dEle (Aquino, 2015, p. 70).

De fato, uma vez mais perfeitamente se chegará a conhecer uma coisa, quanto mais claramente se enxergar suas diferenças com outras, pois cada coisa possui em si um existir que lhe é próprio e que se distingue de todas as outras. De forma que, das coisas que nos é possível conhecer sua definição, primeiramente posiciona-se em um determinado gênero, pelo qual é possível saber o que são de modo geral; em seguida, acrescenta-se as diferenças existentes, através das quais se distinguem das demais coisas; e, deste modo, chega-se à informação completa da substância da coisa. Uma vez que em relação à substância divina não se pode partir de sua quiddidade, como um gênero, e não podemos apontar sua distinção das demais coisas por distinções afirmativas, é preciso lançar mão de distinções negativas (Aquino, 2015).

Como, nas distinções afirmativas, uma impõe limites à outra e aproxima a completa distinção da coisa, na medida em que a diferencia de outras coisas, numa distinção negativa, uma impõe limites a outra, que a diferencia das outras coisas. Por exemplo, caso se afirme que

a substância divina não é acidente, será, portanto, distinta de todos os acidentes; se em seguida adicionar-se que não é corpo, também se distinguirá de certas substâncias; e desta forma ordenada, por negações análogas, se poderá distingui-la de tudo o que ela não é. Deste modo, poderá ser obtido certo conhecimento de sua substância. Porém, não será um conhecimento perfeito, porque não se chegou a conhecer o que ela é em si mesma.

Para prosseguir, Tomás de Aquino considera, como princípio claro, que a substância divina é totalmente imóvel como ele mesmo investigou e apontou em sua *Suma contra os Gentios*, mas também em sua outra obra célebre, a *Suma teológica*, onde diz: “Assim, se o que move é também movido [...] Não se pode continuar ao infinito [...] É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro” (ST I, q. 2, a. 3, 2021a). Seguindo, torna-se necessário dizer que Deus é eterno. Tudo o que existe ou deixa de existir está sujeito a mudanças ou movimento. Entretanto, ele demonstra que a substância divina é completamente imóvel. Logo, segue-se que é eterna, isto é, não tem princípio e nem fim. Observam-se no mundo determinadas coisas que podem existir ou não, isto é, as que geram a si mesmas e as que se corrompem. Ora, tudo o que existe possui uma determinada causa; porque como de igual forma se refere a uma coisa e a outra, ou seja, existir e a não existir, torna-se necessário que, caso o existir lhe tenha sido dado de forma própria, que isto tenha uma determinada causa. Nas causas não é possível proceder ao infinito, como demonstra Aristóteles, logo, é necessário que exista algo que necessariamente exista. Desta forma, a substância divina é eterna, uma vez que tudo o que é necessário por si é eterno. De tudo isso, é necessário afirmar que a substância divina não possua potência. Tudo o que em sua substância possua potência, conforme o que possui de potência, pode não existir, pois o que existe pode não mais existir. Ora, a substância divina, conforme com o que é, não pode não existir, porque é eterna. Logo, a substância divina não possui potência para existir.

De acordo com o que foi apresentado, fica evidente, também, que a substância divina não é matéria, pois tudo o que é matéria existe em potência. De igual forma, o princípio do agir não é a matéria, assim, a matéria e a causa eficiente não coincidem do mesmo sujeito, segundo diz Aristóteles. Ora, à substância divina cabe ser a primeira causa eficiente das coisas. Logo, a substância divina não é matéria (Aquino, 2015).

Do que foi tratado anteriormente pode-se constatar que na substância divina não existe composição alguma. Em qualquer composição é necessário que exista ato e potência. Diversas coisas não podem compor uma unidade a não ser que uma esteja em potência e outra em ato. As que estão em ato não se unem a não ser se reunidas ou agrupadas, e deste modo não são uma unidade. Em tal caso, também, as partes reunidas são potências em relação à união, pois estão

reunidas em ato depois de serem potencialmente uníveis. Ora, na substância divina não existe nenhuma composição.

Avançando, constata-se que na substância divina nada pode ser violento nem contrário à natureza. Tudo em que se constata algo contra a natureza ou violento tem algum acréscimo em si, pois o que é pertencente a uma substância de uma coisa não poderá ser violento ou contra a natureza. Ora, o que é simples não tem nada acrescentado em si, pois isso seria causa de composição. Logo, como a substância divina é simples, nada pode existir nela de violento ou contra a natureza.

Diante do que foi demonstrado, fica claro, também, que a substância divina não é corpo. Todo corpo, uma vez sendo contínuo, é composto e possui partes. Ora, a substância divina, como foi exposto, não é composto. Logo, a substância divina não é corpo.

De acordo com o exposto, pode-se chegar a algumas conclusões acerca da substância divina ainda que não se possa chegar ao conhecimento do que ela é em si devido a sua imensidão que ultrapassa o intelecto. É possível dizer que a substância divina é eterna, pois não está sujeita ao movimento ou a mudança. Logo, a substância divina se difere de tudo o que é mutável. Também pode-se acrescentar que na substância divina não há potência. Portanto, é ato e se distingue de tudo o que está sujeito ao vir a ser ou deixar de ser. É possível acrescer que a substância divina não é matéria e assim sendo, é distinta de tudo o que é material. Somando-se, ainda, que não existe na substância divina nada violento ou contra a substância. Assim, ela é diferente de tudo o que é composto. Por fim, a substância divina não é corpo e distingue-se de tudo o que é corpóreo. Em suma, é possível constatar algumas informações sobre a substância divina; a saber: ela é imóvel, eterna, ato puro, imaterial, una, simples e incorpórea.

Diante da filosofia tomista, compreende-se que a existência de Deus é verificada pela necessidade de um ser que é a causa motora de todas as coisas, mas que não é movido; que é a causa eficiente primeira para tudo o que existe; que é necessária por si mesma, mas é causa de necessidade para tudo que possui existência; que é o grau máximo de bondade e de total perfeição; além de ser uma inteligência ordenadora. Tendo em vista estas premissas, o filósofo expõe a possibilidade e a forma de se obter tal conhecimento (Aquino, 2015). Neste aspecto, não se pode dizer o que a substância divina é em si, pois sua imensidade ultrapassa o intelecto. Entretanto, partindo do que a substância divina não é, ou seja, da via negativa pode-se realizar a distinção e identificação de aspectos do que ela é.

CAPÍTULO II: O IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO

Diante do que foi exposto anteriormente, no que se refere a Tomás de Aquino e à sua metafísica do existir, faz-se necessário avançar para a análise da conjuntura histórico-filosófica em que se insere o filósofo alemão Immanuel Kant, a fim de que se possa prosseguir, de maneira verossímil, com o contraponto entre a filosofia proposta pelos dois pensadores.

2.1 A Filosofia da Idade Moderna: Iluminismo

O conceito de modernidade está diretamente associado a algo novo, isto é, àquilo que rompe com a tradição. É entendido, portanto, como um conceito análogo a um sentido de mudança positiva, progresso, transformação. Isso fica explícito nos discursos políticos atuais, quando abordam, por exemplo, um projeto de modernização de determinado país. Entretanto, os grandes pensadores do século XVII, que são entendidos como revolucionários e inovadores, Bacon e Descartes, por exemplo, não se classificariam como modernos, ainda que defendessem, grandemente, as ideias relacionadas à modernidade. Sobre a complexidade do pensamento na Idade Moderna pode-se dizer:

O pensamento moderno talvez seja mais fácil de ser compreendido por nós, pelo fato de estarmos mais próximo dele do que do antigo e do medieval, e por sermos ainda hoje, de certo modo, herdeiros dessa tradição. Por outro lado, às vezes é mais difícil tomarmos consciência e explicitarmos as características mais fundamentais daquilo que nos é mais familiar, exatamente porque nos acostumamos a aceitá-lo como tal (Marcondes, 2001, p. 139).

A classificação histórica, em seus moldes atuais, tem sua gênese no grande filósofo alemão do século XIX, G.W.F. Hegel (1770-1831). Foi Hegel, efetivamente, o primeiro a desenvolver uma filosofia da história da filosofia, ou seja, compreender a história da filosofia como um ponto fundamental para a filosofia e não somente uma narrativa das correntes e doutrinas do passado. Deste modo, é possível considerar que as *Lições de história da filosofia* compõem uma obra original acerca da história da filosofia concebida sob uma perspectiva filosófica e não apenas histórica ou historiográfica (Marcondes, 2001).

É, justamente, nesta obra que Hegel periodiza a história da filosofia tal qual é adotada até hoje. Tal classificação é apresentada por ele em três períodos distintos, cada um possuindo suas características específicas e pertencendo a um mesmo processo: o antigo, o medieval, e, como ele mesmo diz, “a filosofia dos tempos modernos” (*Neuzeit* em Alemão), que somente fora consolidada no período da guerra dos trinta anos (séc. XVII), através de Bacon, Jacob Boehme e Descartes, apresentando maior ênfase a Descartes e à sua “filosofia do cogito”.

Renné Descartes nasceu em 1596 na cidade La Hayne, estudou no colégio Jesuíta de La Flèche e depois licenciou-se em direito através da Universidade de Poitiers. Em 1619 teve uma intuição intelectual sobre os fundamentos de uma nova ciência. Esta intuição fora desenvolvida posteriormente nas inacabadas *Regras para a guia do intelecto*. Viveu na Holanda de 1629 a 1649 onde produziu suas obras mais significativas, isto é, o *Discurso do método*, as *Meditações metafísicas*, os *Princípios de filosofia* e *As paixões da alma*. Faleceu em 1650 vítima de uma pneumonia.

Descartes viveu em um tempo em que estavam se desenvolvendo e firmando vigorosamente os horizontes científicos e as novas perspectivas filosóficas. Diante disso, ele constatou que não havia um método organizador que de fato fosse eficaz. Portanto, o novo método precisa se apresentar como um saber novo e na base deste saber derivaria a firmeza e a amplitude do edifício que necessitava ser edificado em contraste ao edifício aristotélico, sobre o qual a tradição estava firmada.

Diante deste cenário, Descartes desejou, inicialmente, apresentar regras certas e pontuais que sendo usadas corretamente, permitiriam o conhecimento verídico de tudo o que é possível conhecer. Quatro são as regras no “Discurso sobre o método”: a evidência racional, a análise, a síntese e o controle. Em síntese, é preciso proceder retamente em todas as pesquisas, é necessário realizar o movimento de simplificação e concatenação rigorosa repetidas vezes, como no procedimento geométrico. Firmadas as regras do método, Descartes se propôs a aplicá-las aos princípios fundamentais do saber tradicional. A condição para que isto ocorra é não aceitar como sendo verdadeira nenhuma proposição que esteja manchada pela dúvida.

Deste modo, nenhum setor pode se sustentar, pois não há saber que resista ao efeito corrosivo da dúvida, exceto a proposição: “*cogito, ergo sum*” (penso, logo existo), que corresponde a uma verdade imediata, intuitiva, possibilitando o conhecimento da auto-existência como um ser pensante e essa existência corresponde a uma *res cogitans*, uma substância pensante. Desta maneira, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento, isto é, da gnosiologia. Esta foi a reviravolta impressa por Descartes na filosofia (Reale; Antiseri, 2004a).

É possível verificar que o pensamento cartesiano influenciou de maneira marcante o racionalismo moderno, se se caracterizar esta filosofia como aquela que enfatiza a razão humana como central no processo de conhecimento, que aceita a existência das ideias inatas, ou seja, pertencentes à natureza da própria mente e que parte do pressuposto da possibilidade de se justificar ou fundamentar, definitivamente, os sistemas teóricos. A inspiração de Descartes

ao “método geométrico”, ou seja, à dedução como a possibilidade de apresentar, racionalmente, as verdades, é ponto em comum aos racionalistas da gênese do pensamento moderno.

Desta maneira, com Descartes, Espinosa e Leibniz, a razão alcançou no século XVII seu triunfo máximo. Eles buscaram abranger seus domínios a todos os pontos da realidade e praticamente não fixaram limites a tal domínio e às suas capacidades de se desenvolver (Marcondes, 2001).

No século XVIII, o clima cultural dos filósofos ingleses tratou do problema do conhecimento de uma maneira distinta da de Descartes, Espinosa e Leibniz. Com efeito, neste século emergiram na Inglaterra as ciências experimentais mais que as matemáticas: a astronomia, a botânica, a química, a óptica e a mecânica. Por isso surgiu grande interesse em buscar uma teoria do conhecimento e um método que compactuasse com as exigências de tais ciências. Esta realidade, já encontrada em Bacon, influenciará o pensamento filosófico de Hobbes, Locke, Berkeley e Hume grandes expoentes da filosofia inglesa.

Com efeito, as ciências experimentais levam em conta a constatação de situações particulares, isto é, não de princípios universais ou ideias abstratas, mas da experiência concreta. Deste modo, sua finalidade é ir além dos acontecimentos, descobrindo relações constantes e de leis estáveis que sejam capazes de prever futuras experiências. O problema levantado pela epistemologia inglesa se baseará fundamentalmente em investigar como é possível, a partir da experiência singular, chegar a leis universais que possam garantir o regresso ao âmbito das experiências particulares (Mondin, 1981b).

Ainda no século XVIII vê-se que o Iluminismo conservou totalmente a confiança na razão e se caracterizou pelo fato de se utilizar dela de maneira livre. De tal modo, o exercício autônomo e de maneira soberana da razão é certamente o lema iluminista. Porém, qual razão? A razão apresentada por Descartes como sendo uma única força, onipotente e infalível sofreu, por parte de Locke, uma transformação, isto é, a razão não pode se desvencilhar da experiência, pois é a força organizadora dela. Sendo assim, a razão não estende seus poderes para além das fronteiras da experiência, uma vez que fora dela somente subsistem problemas fictícios ou insolúveis.

O Iluminismo polemiza o dogmatismo da razão cartesiana. Um dos pontos desta polêmica é a contestação do sistema ou do espírito do sistema, ou seja, das investidas da razão para elaborar planos gerais do universo onde os fenômenos se ajustem de qualquer maneira. A filosofia de Newton, como modo de generalizar conceitualmente os dados observacionais e a negação do procedimento para além da generalização, aceitando hipóteses que possam ser aceitas como explicação metafísica delas, é, de maneira geral, entendida pelos iluministas como

o produto da razão e como contraponto aos sistemas da filosofia tradicional e do próprio Descartes (Abbagnano, 2000b).

Estando inserido em diversas tradições e não apresentando um sistema compacto de doutrinas, o Iluminismo se apresenta como um sistema filosófico, político e pedagógico que alcançou de maneira progressiva as classes cultas e burguesas em ascensão na Europa. A fundamental característica do Iluminismo consiste, portanto, na decidida confiança na razão humana que é entendida, em seu desenvolvimento, como um progresso da humanidade. Assim sendo, o uso crítico da razão leva a um rompimento com os dogmas metafísicos, com os preceitos morais, com as superstições religiosas, com as relações desumanas e com as tiranias políticas. Neste contexto, busca-se a defesa do conhecimento técnico e científico e dos direitos naturais do homem.

O Iluminismo é, portanto, uma filosofia de caráter otimista que se empenha na busca do progresso e o uso da razão está na base do progresso espiritual, político e material. Entretanto, a razão iluminista não está presa aos fatos da natureza, isto é, ela não está fechada a nenhum campo de pesquisa, e, ao mesmo tempo olha para a natureza do homem: o agir, os princípios do conhecimento, os sistemas filosóficos, a fé, as estruturas políticas. A razão dos iluministas é crítica enquanto empírica e se contrapõe ao conhecimento metafísico dedutivo e sistemático. Neste contexto, a filosofia não se separa mais dos outros saberes, mas torna-se o motor para a ciência natural, para a história, a política e para a ciência do direito. O pensamento filosófico iluminista tem a sua originalidade não majoritariamente nos conteúdos – a maior parte herdados do século anterior – mas sim no crivo crítico de tais conteúdos e no uso deles com a finalidade de buscar a melhoria do homem e do mundo.

A corrente filosófica iluminista é, em seu conjunto, um movimento leigo, em relação aos mitos e às superstições das positivas religiões, porém sua filosofia é fundamentalmente deísta, ou seja, da única religião natural alcançável à razão segundo o entendimento lockeano. Assim sendo, a razão deísta admite: a existência de Deus, a vida futura em que o bem e o mal são quitados e o governo e a criação do mundo por parte de Deus. Esta é uma religiosidade racional, leiga, natural onde se une uma moral leiga, fundada sobre princípios morais que são comuns a toda a humanidade. Sob esta perspectiva, a razão tem a tarefa de iluminar as trevas das religiões positivas, verificando sua gênese histórica e seu uso social, para colocar em evidência sua absurda desumanidade. A tendência ateia e materialista foi minoritária, difundindo-se no iluminismo francês de modo especial depois de Voltaire (Reale; Antiseri, 2004b).

Também as normas jurídicas das concepções do Estado e das teorias econômicas são edificadas sobre a Razão. O direito natural é entendido como direito racional e não sobrenatural, as leis jurídicas significam relações necessárias oriundas da natureza das coisas e sobre a base das ideias jusnaturalistas dos iluministas elaboraram-se os direitos naturais invioláveis do homem, isto é, a liberdade, a segurança, a resistência à opressão, a igualdade e a propriedade. Estes princípios estão na base fundamental das ordens constitucionais dos Estados democráticos de modalidade ocidental.

De maneira geral, a classe popular permaneceu indiferente ao movimento iluminista, ao passo que o iluminismo avançou entre os intelectuais e burgueses europeus. Os filósofos se colocaram como mestres de sabedoria, conselheiros da monarquia, guias para a classe média emergente e se empenharam na promoção de suas opiniões para que se transformassem em eficazes. Os meios adotados para aumentar a velocidade da circulação das ideias iluministas foram: as Academias, onde se abriu espaço para as ciências naturais físicas e matemáticas, além da crítica dos costumes e da cultura; a Maçonaria, surgida em Londres em 1717, tornou-se moda em toda a Europa com características anticlericais e antidogmáticas; os salões, que permitiam as mulheres tomarem conhecimento da cultura da época; a Enciclopédia francesa; o intercâmbio de cartas; os ensaios; os jornais e os periódicos (Reale; Antiseri, 2004b).

Indubitavelmente, enquanto em outros países europeus os iluministas são compostos por poucos rebeldes da burguesia, na França o iluminismo corresponde a um fenômeno coletivo e, portanto, alcança todas as classes sociais e semeia por todas as partes a euforia pelo progresso e o desprezo ao passado.

Para transformar o iluminismo em um movimento popular, teve contribuição capital a *Enciclopédia*: uma obra monumental, publicada entre os anos de 1751 e 1772, portando 27 volumes, mais 5 volumes de suplemento e 2 índices analíticos. A obra foi elaborada através da supervisão de Jean-Baptiste D'Alembert e Denis Direrot. Com esta obras os autores propuseram realizar um dos pontos mais importantes para o programa iluminista, isto é, tornar acessível a todos todo o conhecimento produzido pelas ciências experimentais. A *Enciclopédia* tem, portanto, uma finalidade vulgarizadora, conduzida de acordo com os critérios fundamentais do iluminismo: o racionalismo, o experimentalismo, a crítica da religião, da tradição e de qualquer autoridade e o otimismo utópico (Mondin, 1981b).

Apresentando o plano da obra, um dos seus supervisores, D'Alembert afirma que ela possui duas finalidades: apresentar a ordem e a relação dos conhecimentos humanos e pontuar em cada ciência e arte, mecânica ou liberal, os princípios que formam a sua base e os essenciais

elementos que constituem sua substância e seu corpo. Diderot, no artigo *Encyclopédie*, assume a audácia do plano, cuja aplicação deveria ser uma tarefa para um “século filosófico”.

Contribuíram para a produção da “Enciclopédia”, além de Diderot e D’Alembert, Holbach, Lagrange, Helvetius e vários outros. Em relação ao ponto de vista filosófico, a obra do iluminismo francês foi eclética: nela misturam-se motivos cartesianos e lockeanos. Do ponto de vista histórico, a sua eficiência foi, de fato, fundamental, pois contribuiu grandemente para formar o espírito do povo, de modo particular a burguesia, para diversos interesses culturais, criando desta forma as premissas que possibilitarão à burguesia passar a ser a nova classe a dirigir o Estado (Mondin, 1981b).

Já na Alemanha, as linhas de pensamento que de vários modos se unem ao Iluminismo são: a filosofia de Leibniz, as teorias científicas de Isaac Newton, a filosofia de Espinoza e as ideias dos iluministas ingleses e, de modo especial, dos franceses.

Primeiramente encontra-se Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708) como um dos precursores do iluminismo germânico. Em sua maior obra, *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (Medicina da mente ou preceitos gerais da arte de descobrir do ano de 1687), ele propõe o modelo matemático uma *ars inveniendi* (arte da descoberta) que, baseando-se na experiência cartesiana, compreendida como consciência interior, possui a capacidade de levar ao real conhecimento.

Outro percussor foi Samuel Pufendorf (1632-1694), autor da obra *De jure naturae et gentium* (Sobre o direito da natureza e das gentes). Ele parte do princípio de que o direito natural, sendo essencialmente universal, corresponde a uma problemática da razão e, assim, não pode se fundamentar na religião. Esta ideia está presente de maneira explícita no pensamento de Christian Thomasius (1655-1728). Para Thomasius, são evidentes as distinções e determinações da categoria autônoma da juricidade. Essencialmente, ele distingue: o juridicamente *justum*, que é intersubjetivo, coercitivo e exterior; o moralmente *honestum*, que é interior e subjetivo; e o socialmente *decorum*, que oportunamente é intersubjetivo e conveniente, não coercitivo. Portanto, a intersubjetividade coercitiva é o caráter qualificador e coercitivo do direito (Reale; Antiseri, 2004b).

Não obstante, não é possível entender o ambiente cultural em que o iluminismo alemão progrediu sem uma análise do movimento religioso do pietismo, movimento este que Ladislau Mittner, em sua obra *História da literatura alemã*, classifica como o tecido conector da cultura alemã no período do Iluminismo e no período de Goethe. A respeito do pietismo, diz Mittner:

Como a ortodoxia protestante, excessivamente racionalista, ignorava as necessidades místico-sentimentais dos fiéis, a intimidade e a doçura da fé, no final do século XVII surgiram em toda parte, em decorrência dos “Colégios da piedade” fundados por

Philipp Jacob Spener em Frankfurt, em 1670, pequenas comunidades mais ou menos clandestinas de edificação religiosa, as “igrejas do coração” que, aparentemente inseridas na “igreja de pedra” da ortodoxia (*ecclesiola in ecclesia*), na realidade, se sobrepunham e se opunham a ela, praticando exercícios de edificação que a igreja oficial não aprovava, e frequentemente condenava e perseguia severamente. [...] Estranhamente, o pietismo, vasto e multiforme movimento que atuou com tanta amplitude e profundidade, não conheceu nem grandes e dramáticas conversões, nem verdadeiros e heroicos santos. Os pietistas, mais do que santos, eram crentes que sentiam, viviam e operavam de maneira santa; eram, em primeiro lugar, almas emotivas, necessitadas de paz, mas principalmente necessitadas de experimentar todas as dores e as doçuras de sua insuprível emotividade (Mittner, 1971, p. 35-37).

A relação do Iluminismo com o pietismo não foi simples, pois a emotividade pietista entrou em atrito com a razão iluminista. Contudo, ao menos no início, o Iluminismo teve o pietismo como um grande aliado. O pietismo é entendido da seguinte maneira: polêmica relação com a ortodoxia dogmática luterana; defesa da liberdade de consciência pessoal em relação à prisão da teologia oficial; e primazia de uma fé prática no lugar da teologia escolástica.

Neste cenário cultural germânico, Christian Wolff é o mais emblemático pensador do Iluminismo alemão. A partir dele aparece o direcionamento que eliminará os mais importantes aspectos formais da lógica leibniziana e que dominará o iluminismo na Alemanha. Acima de tudo, a contribuição mais duradora da obra de Wolff diz respeito ao domínio da linguagem filosófica: o sistema elaborado pelo filósofo alemão influenciou boa parte da terminologia filosófica dos séculos XVIII e XIX.

O sistema wolffiano das ciências é entendido por duas definições, isto é, entre ciências racionais e empíricas e entre ciências teóricas e práticas. Sendo assim, existem quatro campos científicos gerais: ciências empíricas práticas (física experimental, disciplinas técnicas), ciências empíricas teóricas (psicologia empírica, teologia, física dogmática), ciências racionais teóricas (ontologia, cosmologia, psicologia racional) e ciências racionais práticas (filosofia prática, direito natural, política, economia). Em relação à lógica, ela é a disciplina introdutória ao inteiro sistema das ciências que se apoia sobre dois eixos: o princípio da razão suficiente, destinado ao pensamento empírico, e o princípio da não contradição, destinado ao pensamento racional. Wolff, durante algum tempo, exerceu uma ditadura cultural na Alemanha. Vários de seus discípulos foram estudantes nas universidades e escolas superiores e milhares de exemplares de seus livros foram estudados e imitados.

Assim como na Inglaterra e na França, de igual modo na Alemanha a discussão sobre a religião tornou-se um ponto fundamental no apontamento dos encargos da razão no que diz respeito à autoridade. Hermann Reimarus, tecendo críticas ao Antigo e Novo Testamento, e Moses Mendelssohn, escritor de uma reelaboração moderna do diálogo *Fédon*, foram grandes expoentes que absorveram as ideias do período (Reale; Antiseri, 2004b).

Neste cenário, Gotthold Ephraim Lessing contribui imensamente para o teatro e demonstrou interesse pela filosofia da arte e da religião. Em relação à filosofia da arte, ele propôs uma distinção entre a poesia e as artes figurativas. Na poesia, os assuntos tratados se referem a assuntos em que suas partes ocorrem no tempo, ou seja, aborda as ações. Por outro lado, no que diz respeito às artes figurativas, é no espaço que as partes singulares da representação coexistem. Também o drama com sua ação e dinâmica está presente na reflexão feita por Lessing acerca do teatro. A verdade é a finalidade do teatro, porém não a verdade histórica, mas a verdade psicológica e deste modo o teatro é uma real escola para o caráter moral dos homens.

Tratando-se do pensamento religioso, Lessing faz um contraponto em relação ao ponto de vista ético da religião e do aspecto dogmático doutrinal. Ele defende uma religião natural, que possui em sua centralidade a necessidade de reconhecer Deus para buscar os conhecimentos de maior dignidade para considerar estes conhecimentos em todas as ações e pensamentos. Logo, a religião positiva ou revelada de melhor proveito é a que possui o menor número de convencionais acréscimos à religião natural e que impede o menos possível seus efeitos benéficos (Reale; Antiseri, 2004b). A história da humanidade é uma história de avanços e a religião positiva é somente um estágio na educação moral humana. As religiões desaparecerão quando aparecer a religião racional e for imposta uma ética autônoma.

2.2 Immanuel Kant: cenário histórico

Dentro deste contexto histórico, no ano de 1724, nasce na cidade de Königsberg na Prússia Ocidental (atualmente cidade de Kaliningrado pertencente à Rússia) um dos maiores e mais importantes filósofos que a humanidade teve a honra de conhecer, isto é, o grande pensador Immanuel Kant (Mondin, 1981b).

Kant nasceu em uma família de modestos artesãos, provavelmente de ascendência escocesa. João Jorge, seu pai, fabricava selas, e Regina Reuter, sua mãe, cuidava da casa. Uma família muito numerosa, mas severamente provada: seis filhos faleceram em idade tenra. Em uma carta destinada a seu irmão Johann Heinrich Kant, escrita em 26 de janeiro de 1792, Immanuel Kant deixa transparecer uma notável gratidão a seus pais pela educação recebida e pelo modelo de probidade (Reale; Antiseri, 2004b). Na epístola, diz Kant:

Querido irmão: [...] tenho pensado fraternalmente em você muitas vezes, não apenas enquanto vivemos os dois, mas também em relação ao momento de minha morte, que, aos 68 anos, já não pode estar tão distante [...]. Das duas irmãs que nos restam, ambas viúvas, a mais velha, que tem cinco filhos adultos e alguns já casados, depende inteiramente de mim; a outra, que reside no Hospital de São Jorge, recebe meu auxílio. Aos filhos da primeira, não neguei minha ajuda no início da organização de sua casa,

nem depois lhes neguei nada; de modo que se cumpre tudo o que exigem a obrigação e a gratidão, de acordo com a educação que recebemos de nossos pais (Kant, 2005, p. 219).

Entretanto, é de modo especial a sua mãe que se sobressai na memória de Kant. Regina Reuter plantou no espírito do filho “sementes do bem” e as fez germinar. Além disso, os passeios realizados no campo, fizeram desabrochar nele um verdadeiro apreço pela beleza da natureza e, por fim, apoiaram de diversos modos o seu amor pela busca do conhecimento.

A influência de sua mãe se demonstrou, sobretudo, na educação religiosa. Regina Reuter não só baseou a criação de seu filho no rigor do pietismo, mas também fez questão de que a sua formação escolar seguisse no mesmo sentido. Justamente por isso, matriculou Kant no *Collegium Fridericianum* (colégio Fredericiano), dirigido por F. A. Schultz, um pastor pietista, onde os métodos e os conteúdos eram marcados pela severidade. A esse respeito, diz Kuehn:

A mãe de Kant levava com frequência seus filhos maiores a seções de estudo da bíblia que ele dirigia, e o mesmo Schultz visitou com frequência a família e inclusive os ajudou enviando-lhes lenha para o fogo. A formação religiosa inicial de Kant fora de casa veio deste homem, e o ramo schulziano do pietismo foi o fundamento de sua primeira instrução religiosa formal (Kuehn, 2003, p.75).

Apesar de alguns pontos da educação pietista terem sido contestados por Kant posteriormente, muitos aspectos permaneceram intactos nele e isso transparecerá, sobretudo, em seus escritos morais. Kant aprendeu de maneira profunda o latim, mas não ocorreu o mesmo com o grego, o que impossibilitou a ele a leitura dos clássicos da filosofia e da literatura grega. No ano de 1740 matriculou-se na universidade de Königsberg e durante sete anos frequentou os cursos de ciências e filosofia (Reale; Antiseri, 2004b).

Após seus estudos universitários, Immanuel Kant foi preceptor em algumas residências patricias. No ano de 1755 elaborou a dissertação *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Uma nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico) que lhe concedeu a livre docência na Universidade de sua cidade natal e durante quinze anos ministrou seus cursos livres acerca de várias disciplinas. Tornou-se, em 1766, bibliotecário da Schlossbibliothek de Königsberg, e somente no ano de 1770 recebeu a nomeação de professor ordinário de metafísica e lógica da mesma universidade.

Kant exerceu seu cargo até a sua morte realizando seus deveres acadêmicos com grande afincio, mesmo quando a debilidade senil tornou seus trabalhos altamente penosos. Seu aluno Herder, que estudou com ele entre 1762-1774, o apresenta do seguinte modo:

Tive a felicidade de conhecer um filósofo que foi meu mestre. Nos anos juvenis, tinha a alegre vivacidade de um jovem e esta creio eu que nunca o abandonou nem mesmo na mais avançada velhice. A sua fronte aberta, feita para o pensamento, era a sede de uma imperturbável serenidade e alegria; o discurso mais rico de pensamento fluía dos seus lábios; tinha sempre pronta a ironia, a argúcia e o humorismo e a sua lição erudita

oferecia o andamento mais divertido. [...] Valorizava tudo e reconduzia tudo a um conhecimento sem preconceitos da natureza e ao valor moral dos homens. A história dos homens, dos povos e da natureza, a doutrina da natureza, a matemática e a experiência eram as fontes que davam vida à sua lição e à sua conversação. Nada que fosse digno de ser conhecido lhe era indiferente; nenhuma cabala, nenhuma seita, nenhum preconceito, nenhum nome soberbo, tinha para ele o menor apreço frente ao incremento e ao esclarecimento da verdade. Encorajava e obrigava docemente a pensar por si; o despotismo era estranho ao seu espírito. Este homem, que nomeio com a máxima gratidão e veneração, é Emanuel Kant: a sua imagem está sempre diante dos meus olhos (Abbagnano, 2000b, p. 95).

As obras de Immanuel Kant marcaram para sempre a história da filosofia. Foi no ano de 1769 que ele apresentou a hipótese central do seu sistema filosófico, isto é, a admissão de duplo aspecto da realidade: o fenômeno e o númeno. No ano de 1770 demonstrou pela primeira vez os resultados da aplicação desta hipótese no ensaio *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível*. Mais adiante, ele publicou em pequenos intervalos de tempo: a *Crítica da razão pura* em 1783; *Prolegômenos a toda metafísica futura* no ano de 1783; em 1785 os *Fundamentos da metafísica dos costumes*; a *Crítica da razão prática* no ano de 1788; em 1791 a *Crítica do juízo*; e no ano de 1793 publicou *A religião nos limites da pura razão* (Mondin, 1981b).

A vida de Kant não possui eventos dramáticos e de paixões, pois sua vida, afetos e amizades estiveram sempre voltadas à busca do conhecimento. O único episódio que se destaca foi o conflito estabelecido com o Rei Frederico Guilherme II, sucessor de Frederico o Grande por conta da publicação da *Religião nos limites da Razão*. No ano de 1794, o filósofo recebeu uma carta afirmando que as ideias do seu escrito contradiziam os fundamentos da Bíblia e do Cristianismo e que, por este motivo, Kant estava proibido de ensiná-las sob pena de sanções graves. Em resposta, Kant rejeitou a acusação, mas prometeu obedecer como súdito obediente. Após a morte do rei e com a liberdade de imprensa restaurada, Kant pôde, no *Conflito da Faculdades*, reivindicar a liberdade de pensamento, porém não lecionou outros cursos de filosofia da religião (Reale; Antiseri, 2004b).

Em seus últimos anos, Kant sofreu com uma debilidade senil que o impediu gradativamente de suas faculdades. Após 1798 não pôde prosseguir com seus cursos universitários. Em seus últimos meses perdia a memória e a palavra e em 12 de Fevereiro de 1804, morreu Immanuel Kant, aquele que doou a sua vida ao pensamento. Sua lápide recebeu a sentença conclusiva da sua *Crítica da razão prática*: "Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais frequência e aplicação delas se ocupa a reflexão: por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral" (Kant, 1959, p. 307). Desta maneira, o mundo disse adeus a um dos mais brilhantes filósofos que a humanidade conheceu.

2.3 O Criticismo Kantiano

Immanuel Kant, com sua crítica, tinha como objetivo fazer com que a filosofia fosse, pela primeira vez, de fato científica. A matemática já era científica há muitos séculos e quanto à física, no período de Bacon e Descartes, notou-se que a experiência carecia de ser verificada através da experiência e que a experiência precisava ser norteadada pela teoria. Não obstante, a metafísica, a disciplina mais antiga, era ainda demasiadamente imatura (Kenny, 1999).

Na elaboração de seu pensamento, constatando que as ciências faziam contínuos progressos ao passo que a filosofia ainda se encontrava desnordeada, Kant buscou encontrar um caminho seguro para o progresso da filosofia. A esse respeito o filósofo escreve no segundo prefácio da *Crítica da razão pura*:

O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à metafísica, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (não, como a matemática, aplicando os conceitos intuição), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria; é, porém, a mais antiga de todas as ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse. Na verdade, a razão sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer *a priori* (como tem a pretensão) as leis que a mais comum experiência confirma. É preciso recomeçar o caminho inúmeras vezes, ao descobrir se que a via não conduz aonde se deseja; e no que respeita ao acordo dos seus adeptos, relativamente às suas afirmações, encontra-se a metafísica ainda tão longe de o alcançar, que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura. Não há dúvida, pois, que até hoje o seu método tem sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos (Kant, 2001, p. 18-19).

De fato, no período em que Kant está inserido, a filosofia encontrava-se dividida entre duas correntes: a racionalista, tendo Descartes, Espinosa e Leibniz como principais expoentes, e a empirista, defendida principalmente por Locke, Berkeley e Hume.

Racionalismo, trata-se de um vocábulo muito genérico. Em sentido amplo pode ser definido como uma corrente que acredita que a estrutura íntima do universo e da mente humana é uma só, isto é, a razão. *Ratio* (Razão) no racionalismo aponta o que existe ou que pode ser pensado. São diversas as consequências que podem ser implicadas a partir deste pensamento, eis algumas delas: em primeiro lugar, partindo da ideia racionalista, se uma coisa pode ser pensada, logo, pode ser verdadeiramente possível; em segundo lugar, nada existe no universo que esteja fora do alcance da razão, isto é, tudo o que existe pode ser conhecido; e por fim, ocorre que uma vez que a mente humana identifique um relação lógica entre duas ideias, também o mundo necessita apresentar uma relação análoga que corresponda a tudo o que está relacionado a estas mesmas ideias. Em síntese, o racionalismo defende que a mente humana

detém em si a chave que possibilita a decodificação do arcabouço da realidade última. Segundo esta corrente filosófica, para chegar ao conhecimento da mais profunda realidade é somente necessário prescrutar seu interior (Huenemann, 2012).

Portanto, os racionalistas diziam que a razão, portadora das ideias inatas da realidade, era a única fonte verdadeira de conhecimento. Deste modo, defendiam que a filosofia consistia em analisar as ideias inatas e que esta análise seria o suficiente para o conhecimento de todas as verdades. As novas verdades são apresentadas através de juízos analíticos, explicativos, que em nada acrescentam ao conteúdo conhecido (Mondin, 1981b).

Por outro lado, o empirismo defende que somente é possível provar a existência de algo através da experiência. Segundo esta corrente filosófica, só é possível provar a existência real com a existência real e o único instrumento que pode fornecer isto é a experiência, isto é, a percepção exterior das coisas externas e a percepção interior da própria existência e do funcionamento da mente. Deste modo, o conhecimento da existência real precisa estar baseado nos sentidos ou na autoconsciência, ou seja, na experiência. Pode-se dizer ainda que, segundo o empirismo, toda e qualquer justificação de crenças acerca da existência real está condicionada à experiência, ou seja, é empírica (Meyers, 2017).

Para que uma coisa seja real, isto é, para que sua existência seja real, ela deve existir independente do que qualquer pessoa possa pensar a respeito ou de qualquer consideração intelectual como disseram os escolásticos. Já a existência ideal existe somente no pensamento. Exemplificando isso, diz Meyers:

Se sonho em tomar chá com o Chapeleiro Maluco e a Rainha, o fato de que tive esse sonho é real, mas o objeto do sonho, a reunião para o chá, não é. Ela existe apenas na minha mente, tem somente uma existência ideal. (Essa é a origem do significado corrente de ideal como um estado de coisas perfeito: os ideais existem no pensamento até serem realizados.) De forma similar, o próprio Chapeleiro Maluco é um existente ideal, uma vez que existe apenas como personagem ficcional ou imaginado, ao passo que a Rainha é real (Meyers, 2017, p. 11).

Assim sendo, os empiristas defendiam que a experiência era a única fonte verdadeira de conhecimento e que a razão não possuía nenhum valor inventivo. Segundo essa corrente, a ciência corresponde à somatória crescente de experiências e de dados sensíveis, procedendo não por análise, mas por síntese. Deste modo, os conhecimentos conquistados expressam-se em juízos sintéticos *a posteriori* que são extensivos e dilatam o conhecimento, porém vazios de valor universal. Nestes juízos o predicado acrescenta algo não revelado pelo sujeito, porém a razão de tal atribuição de predicado ao sujeito é unicamente possível pela experiência e não através de uma união essencial entre eles.

Para Kant, por sua vez, a razão pela qual a filosofia encontra-se imóvel é a concepção equivocada de racionalistas e empiristas no que diz respeito à ciência e ao conhecimento, pois não são constituídas de juízo analíticos *a priori*, como defendem os racionalistas, nem mesmo por juízos sintéticos *a posteriori* como dizem os empiristas (Mondin, 1981b).

O filósofo alemão acreditava que podia rapidamente, após a *Dissertação*, concluir uma obra que pudesse clarear todos os problemas. Contudo, esta obra exigiu anos de pensamento e meditação: a *Crítica da razão pura* somente foi publicada no ano de 1781. No ano de 1783, Kant publicou os *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*, para explicar a *Crítica* que não tinha sido entendida; e em 1787 publicou a segunda edição da *Crítica da razão pura*, com alguns esclarecimentos cruciais.

Efetivamente, trabalhando muito neste período, Kant resolveu os problemas que o inquietavam e que eram oriundos do seguinte tema fundamental, a saber: visto que a natureza do verdadeiro conhecimento, isto é, do conhecimento científico, constitui-se de uma síntese *a priori*, qual é a natureza desta síntese e qual fundamento a torna possível?

Sendo possível estabelecer a natureza e o fundamento da síntese *a priori*, resolver-se-á facilmente a questão de como são possíveis as ciências matemático-geométricas e a ciência física e, desta maneira, será possível responder se é possível ou não uma metafísica como ciência (Reale; Antiseri, 2004b). Caso a metafísica, enquanto ciência, não seja possível, poderá ser compreendido, ao menos, o porquê a razão humana sente-se tão atraída a estes problemas metafísicos.

2.4 A Teoria do Conhecimento Kantiana

Kant propõe sua teoria do conhecimento visando esclarecer a natureza do verdadeiro conhecimento científico. Ele estava certo de que o conhecimento científico se fundamenta em proposições ou em juízos universais e necessários e que acrescentam algo ao conhecimento. Assim levanta-se a questão: quais os tipos de juízos que a ciência lança mão? Para solucionar esta questão é necessário averiguar a teoria acerca dos juízos, sua quantidade e finalmente esclarecer quais são os próprios da ciência.

Um juízo é a da união de dois conceitos, destes um (A) exerce a função de sujeito e o outro (B) desempenha a função de predicado. O conceito que realiza a função de predicado (B) é possível que esteja contido no conceito que faz a função de sujeito (A) e, deste modo, é possível ser constatado somente analisando o sujeito. Sendo assim, o juízo é chamado de analítico (Reale; Antiseri, 2004b). A respeito disso, diz Kant:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico (Kant, 2001, p. 43).

Porém, quando o conceito desempenha a função de predicado também há a possibilidade dele não se encontrar implicitamente no conceito que exerce a função de sujeito (A) e, contudo, convergir para ele. Desta maneira, trata-se de um juízo sintético, pois o predicado atribui algo mais ao sujeito, isto é, algo que não é possível ser meramente extraído por simples análise. Kant apresenta esta compreensão pelo seguinte exemplo: “quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adjunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético” (Kant, 2001, p. 43).

O juízo analítico é formado *a priori*, pois não é preciso a experiência uma vez que ele se expressa de modo diferente ao que já está contido no sujeito. Por conseguinte, o juízo analítico é universal e necessário, mas não amplifica o conhecimento. Assim sendo, a ciência se utiliza abundantemente destes conceitos para explicar diversas coisas, porém não se fundamenta neles para ampliar seu conhecimento. Logo, o juízo analítico *a priori* não é o juízo próprio da ciência.

Já o juízo sintético expande sempre o conhecimento, pois apresenta algo novo acerca do sujeito, isto é, acrescenta algo que não estava contido de modo explícito nele. Ademais, os juízos sintéticos mais encontrados são os formulados através da experiência, isto é, juízos experimentais. Logo, todos os juízos experimentais são sintéticos e, portanto, acrescentam algo ao conhecimento. Porém, a ciência não pode se apoiar neles, pois, por dependerem da experiência, e deste modo serem todos *a posteriori*, não são universais e necessários. Dos juízos experimentais pode-se extrair somente generalizações, mas não a universalidade e a necessidade.

Consequentemente, fica evidenciado que a ciência se fundamenta em um terceiro tipo de juízo, isto é, num tipo de juízo que une ao mesmo tempo a universalidade e necessidade, isto é, a prioridade e a fecundidade, ou seja, a sinteticidade (Reale; Antiseri, 2004b).

Diante disso, segundo Kant, a ciência constitui-se de juízos sintéticos *a priori*. Por exemplo, as proposições matemáticas (Ex.: $2 + 2 = 4$). Nelas claramente aparecem proposições dotadas simultaneamente da necessidade de juízos analíticos e da novidade, isto é, a extensividade do conhecimento, dos juízos sintéticos *a posteriori*. Não se refere nem de proposições somente analíticas e nem mesmo de proposições sintéticas *a posteriori*, mas sim

de proposições sintéticas *a priori*. Desta maneira, a ciência em geral, assim como a matemática, constitui-se de juízos sintéticos *a priori*, ou seja, é constituída por juízos universais nos quais o predicado atribui algo novo contido no sujeito (Mondin, 1981b).

Diante deste contexto, tendo sido estabelecido que o conhecimento científico é fundamentado em juízos sintéticos *a priori*, faz-se necessário descobrir qual o fundamento da síntese *a priori* para solucionar os problemas acerca do conhecimento humano, sua estrutura, sem campos legítimos, limites e horizontes. É exatamente isso que Kant se propõe a fazer.

Para compreender melhor a proposta Kantiana é preciso realizar algumas sínteses. Em primeiro lugar, os juízos analíticos *a priori*, sendo constituídos de juízos onde o sujeito e o predicado são equivalentes, quando são formulados baseiam-se no princípio de identidade e de não contradição. Por exemplo, a afirmação “o corpo não é extenso” é contraditória, pois seria o mesmo que dizer que o corpo não é corpo. Em segundo lugar, os juízos sintéticos *a priori* se fundamentam na experiência. E em terceiro lugar, os juízos sintéticos *a posteriori* não são baseados no princípio de identidade, pois o que eles conectam não correspondem a um predicado igual ao sujeito, mas distinto. De igual modo, não estão baseados na experiência, pois são *a priori* e são universais e necessários.

Desponta, desta maneira, o principal problema enfrentado por Kant em seu criticismo:

Qual é aqui a incógnita X em que se apoia o entendimento quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, que lhe é estranho, mas, todavia, considera ligado a esse conceito? Não pode ser a experiência, porque o princípio em questão acrescenta esta segunda representação à primeira, não só com generalidade maior do que a que a experiência pode conceder, mas também com a expressão da necessidade, ou seja, totalmente *a priori* e por simples conceitos. Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova (Kant, 2001, p. 45).

Kant percebeu, na busca de solucionar este problema, que se fosse o sujeito girando ao redor do objeto, muitas coisas ficam sem serem explicadas. Então ele propôs que fosse o objeto a girar em torno do sujeito, de igual modo como Copérnico havia suposto que fosse a terra a girar em torno do sol. Em suma, o filósofo alemão defendeu que não conhecemos as coisas *a priori* a não ser o que o sujeito mesmo coloca nelas. Deste modo, o centro dos juízos sintéticos *a priori* é o sujeito com as regras de seu intelecto e sensibilidade. Dentro deste contexto, é possível compreender o termo transcendental que se destina às estruturas *a priori* do intelecto e da sensibilidade, estruturas que possibilitam as condições sem as quais não seria possível a experiência com nenhum objeto (Reale; Antiseri, 2004b). Diz Kant:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o

nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade (Kant, 2001, p. 19-20).

Revelada a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, resolveu-se a questão da validade da ciência, ou seja, da física e da matemática, mas não o problema da metafísica. De fato, a ciência procura, nos limites da experiência e sem abordar a natureza das coisas, descrever de que maneira as coisas são manifestadas; já a metafísica se propõe, exatamente, mostrar a natureza delas. Diante disso, surge a questão do valor que existe nesta pretensão metafísica (Mondin, 1981b).

A legitimidade da pretensão metafísica foi defendida pelos racionalistas e negada pelos empiristas de modo radical. Segundo Kant, ambos estão errados, pois lançaram mão do modelo dogmático, ou seja, aceitaram ou recusaram de modo arbitrário sem analisar de modo crítico a estrutura da razão e não buscaram compreender se lhe era próprio a competência de conhecer em si as coisas. É necessário, portanto, convocar a razão ao mais grave de seus deveres, isto é, o conhecimento de si mesma; é preciso compor um tribunal capaz de sustentar as legítimas pretensões e que condene as que não possuem fundamento (Kant, 2001).

Este tribunal é objeto da crítica da razão pura. Kant entende por crítica da razão pura não a crítica dos livros e dos sistemas filosóficos, mas sim a crítica da faculdade da razão de modo geral, referindo-se a todos os conhecimentos que ela pode aspirar, independente da experiência. Em suma, a decisão da metafísica em geral ser ou não possível.

2.5 A Estética Transcendental e a Analítica Transcendental

Um dos pilares da filosofia e do idealismo transcendental kantiano é a ideia do espaço e do tempo como intuições *a priori* e formas da intuição externa e interna de modo respectivo. Nota-se que é próprio da filosofia kantiana de que não só os juízos, mas igualmente os conceitos e intuições sejam *a priori* (Guyer, 2009).

Para ele, seja qual for a maneira de se referir ao conhecimento de objetos é através da intuição que se torna possível, pois é para ela que tende todo pensamento. Contudo, esta intuição

somente é verificada quando o objeto é dado, o que somente é possível, ao menos aos seres humanos, quando este objeto de alguma maneira desperta o espírito. A capacidade de receber representações e a maneira como os objetos despertam o espírito chama-se sensibilidade. Pela sensibilidade os homens recebem os objetos que fornecem intuições, porém é o entendimento que pensa sobre os objetos e formula conceitos. Não obstante, o pensamento tende sempre às intuições, seja diretamente, seja por rodeios, ao menos no que se refere ao ser humano, pois é somente através da sensibilidade que ele tem acesso aos objetos que lhe são dados (Kant, 2001).

O efeito causado por um objeto acerca da capacidade representativa, na medida em que afeta o ser humano chama-se sensação. A intuição que por meio da sensação se relaciona com o objeto denomina-se empírica. O indeterminado objeto oriundo de uma intuição empírica chama-se fenômeno. Já a matéria corresponde ao que no fenômeno corresponde à sensação, e o que permite à diversidade do fenômeno ser ordenada segundo relações determinadas chama-se forma do fenômeno. O que permite às sensações se ordenarem e possuírem certas formas não pode ser a sensação, logo a matéria de todos os fenômenos é apresentada *a posteriori*, assim a sua forma deve ser localizada *a priori* no espírito, pronta a ser aplicada a ela.

Kant chama de pura (no entendimento transcendental) a totalidade das representações que não pertençam à sensação. Deste modo, deverá ser encontrada totalmente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis de maneira geral, onde todos os fenômenos se intuem a partir de certas condições. Chama-se intuição pura esta forma pura da sensibilidade. A este respeito, exemplifica Kant:

Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade (Kant, 2001, p. 62).

Finalmente, o filósofo alemão conceitualiza o que ele entende por estética transcendental. Ele designa a estética transcendental como uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*, isto é, independente da sensibilidade. Na estética transcendental ele busca isolar a sensibilidade, abstraindo de tudo o que é pensado pelo entendimento com seus conceitos, para que fique somente a intuição empírica. Depois, ele pretende apartar também desta intuição tudo pertencente à sensação, para sobrar tão somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única fornecida pela sensibilidade *a priori*. Nesta busca, ele constata que há duas formas puras da intuição sensível, como fundamentos do conhecimento *a priori*: o espaço e o tempo (Kant, 2001).

O espaço não é um conceito empírico, retirado das experiências externas. Antes, as experiências externas somente podem ser extraídas mediante a representação do fundamento da noção de espaço. O espaço é entendido com uma representação necessária *a priori*, que orienta fundamentalmente todas as intuições externas. Não se pode ter uma representação que não exista no espaço, mas pode se pensar que não haja objetos no espaço. Portanto, o espaço é a condição de possibilidade dos fenômenos e não algo que dependa deles. É, pois, uma representação *a priori* que é o fundamento necessário de todos os fenômenos.

O espaço corresponde, portanto, a uma intuição pura e não à de um conceito discursivo ou a um conceito universal. Porque, primeiramente, só é possível ter a representação de um único espaço e quando se fala de diversos espaços refere-se às partes de um e mesmo espaço.

O espaço é entendido como uma infinita grandeza dada. Não existem dúvidas que se pensem, necessariamente, os conceitos como uma representação presente numa infinita multidão de possíveis representações distintas (ex.: suma característica comum), portanto, subsumindo-as. Contudo, nenhum conceito, entendido como tal, pode ser pensado como se findasse em si uma imensidão de representações. Não obstante, é deste modo que o espaço é pensado, uma vez que todas as partes do espaço existem de modo simultâneo no espaço infinito. Logo, a representação originária do espaço não é conceito, mas intuição *a priori*.

O tempo, de acordo com o Kant, não é um conceito empírico derivado de uma experiência qualquer. Porque nem a sucessão nem a simultaneidade apareceriam na percepção se a representação do tempo não fosse seu fundamento *a priori*. Somente pressupondo-a é possível que algo exista num só e mesmo espaço, isto é, simultaneamente, ou em tempos distintos, ou seja, sucessivamente.

O tempo refere-se à representação necessária que fundamenta todas as intuições. Não é possível suprimir o tempo em relação aos fenômenos de modo geral, apesar de que se pode abstrair fenômenos do tempo. O tempo, portanto, dá-se *a priori*. Somente nele são possíveis os fenômenos.

Em relação à necessidade *a priori* fundamenta-se também a necessidade de princípios apodícticos das relações referentes ao tempo ou de axiomas do tempo de modo geral. O tempo possui apenas uma dimensão; tempos distintos não são simultâneos, e sim sucessivos, da mesma maneira como espaços distintos não são sucessivos, mas simultâneos. Tais princípios não podem ser extraídos da experiência, pois ela não lhes atribuiria nem certeza apodíctica, nem rigorosa universalidade. A única afirmação possível seria: assim ensina a percepção comum; jamais se poderia dizer: assim tem que ser (Kant, 2001).

O tempo não é um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diversos são apenas partes de um único tempo. Ora, a representação que só pode ser extraída de um único objeto é uma intuição. Também não é possível derivar um conceito universal da seguinte proposição: tempos distintos não podem ser entendidos como simultâneos. Esta é uma proposição sintética e não pode ser proveniente unicamente de conceitos.

A infinitude própria do tempo significa somente que toda grandeza determinada de tempo é, tão somente, possível por limitações de um tempo único que lhe oferece seu fundamento. Assim, a representação originária do tempo necessitará ser dada como ilimitada.

O homem não possui somente a sensibilidade como fonte de conhecimento, mas também o intelecto. Mediante um os objetos são dados, mediante outro são pensados respectivamente. Nenhuma destas faculdades é tida como mais importante que a outra. Sem a sensibilidade nenhum objeto seria dado ao homem e sem o intelecto nenhum objeto ele poderia pensar. Os pensamentos são vazios sem o conteúdo e as intuições são cegas sem os conceitos.

Estas faculdades, isto é, a sensibilidade e o intelecto, não podem ter seus papéis invertidos. Os sentidos não podem pensar algo e o intelecto não pode intuir nada. O conhecimento somente é possível através de sua união. Por outro lado, não se pode confundir seus papéis e por isso há muita razão para separá-los e distingui-los acuradamente. Distinguem-se, portanto, as ciências das leis da sensibilidade de modo geral, ou seja, a estética, da ciência do intelecto de modo geral, isto é, a lógica (Kant, 2001).

A lógica divide-se da seguinte forma: a lógica geral e a lógica transcendental. A Lógica geral prescinde dos conteúdos, detendo-se a estudar os princípios e as leis gerais do pensamento, sem as quais não haveria uso do intelecto. Trata-se, portanto, da lógica formal apresentada por Aristóteles e que Kant somente lhe atribui algumas correções de pormenores.

A lógica transcendental não prescinde do conteúdo, isto é, as formas do pensamento. Kant diferencia os conceitos empíricos dos conceitos puros. Os conceitos empíricos são aqueles que possuem elementos sensíveis e conceitos puros são os que não possuem nenhum vínculo com a sensação. Portanto, enquanto a lógica formal limita-se a estudar as leis que regulam os nexos do pensamento, ignorando a origem dos conceitos, a lógica transcendental, por sua vez, estuda a origem dos conceitos e se debruça especificamente com os conceitos que não são oriundos dos objetos, mas que provêm *a priori* do intelecto e, contudo, se referem, igualmente, *a priori* aos objetos (Reale; Antiseri, 2004b).

Kant entende a analítica dos conceitos não como a análise deles ou o seu modo de proceder, muito encontradas nas pesquisas filosóficas. Para ele a analítica consiste na decomposição, pouco realizada, da própria faculdade intelectual, isto é, a pesquisa da

possibilidade de conceitos *a priori*, procurados no seu lugar de origem, ou seja, o intelecto, para assim analisar seu uso puro de modo geral. Esta, para o filósofo alemão, é a única função de uma filosofia transcendental (Kant, 2001).

Somente a sensibilidade é intuitiva; o intelecto é, por outro lado, discursivo e por isso os conceitos do intelecto são funções e não intuições. A finalidade dos conceitos é unificar, ordenar um múltiplo em uma representação comum. Logo, o intelecto tem a função de julgar, pois unificar numa representação comum um múltiplo é justamente o que se entende por julgar. No que se refere à lógica transcendental o múltiplo a ser unificado é somente o múltiplo puro, oferecido pela intuição pura, isto é, o tempo e o espaço. O intelecto, portanto, age sobre este múltiplo desempenhando uma atividade unificadora chamada síntese. As distintas maneiras que o intelecto unifica e sintetiza são os conceitos puros do intelecto, as chamadas categorias.

As categorias não tratam dos conteúdos, mas das formas, ou seja, as formas unificadoras. Deste modo, os conceitos puros ou categorias são entendidas como as condições pelas quais, e somente através das quais, é possível pensar algo como objeto oriundo da experiência, tal como o tempo e o espaço são as condições pelas quais, e somente através das quais, é possível que algo seja captado pela sensibilidade como objeto da intuição. A relação dos juízos e das categorias pode ser encontrada no anexo.

O resultado da revolução copernicana encabeçada por Kant é que o fundamento do objeto está no sujeito. O vínculo que é preciso para constituir a unidade do objeto de experiência é a unidade sintética do sujeito. O conceito de objeto, outrora entendido como o que está contra e em oposição ao sujeito, agora, inversamente, supõe estruturalmente o sujeito. A ordem dos objetos da natureza e sua regularidade é a ordem introduzida pelo sujeito através de seu pensamento.

Outro ponto de destaque se dá ao analisar as doze categorias, isto é, os doze modos de unificação do múltiplo. Partindo desta constatação, evidencia-se a suposição de uma unidade original, ou seja, suprema que guie tudo. Esta unidade é a unidade da consciência, da autoconsciência dita pelo filósofo como o “eu penso”. O “eu penso”, certamente, não é o eu individual pertencente a cada sujeito empírico, mas é a estrutura do pensamento comum a todos.

Desta forma, demonstra-se a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*: pelo fato que o homem possui como forma as formas puras da intuição do espaço e do tempo *a priori* e ainda pelo motivo que o pensamento do homem é atividade unificadora e sintetizadora, explicada pelas categorias e culminando na percepção originária que se trata da unidade sintética originária, isto é, a própria forma do intelecto.

Sendo assim pode-se chegar às conclusões evidentes da analítica: o conhecimento científico é verdadeiramente universal e necessário, porém é fenomênico. O fenômeno é somente um âmbito restrito, estando envolto num campo muito mais amplo que escapa ao homem. Contudo, se o fenômeno é o que de fato aparece ao homem, é evidente supor que exista a coisa como de fato é em si, mas esta realidade não pode ser alcançada (Reale; Antiseri, 2004b).

Para Kant, o único conhecimento seguro é o conhecimento fenomênico, pois o intelecto recebe seus conteúdos somente da sensibilidade. O intelecto, *a priori*, só pode antecipar a forma possível de uma experiência em caráter geral. Logo, o intelecto não pode conhecer ou determinar nenhum objeto *a priori*. No homem, o intelecto e a sensibilidade somente conseguem determinar objetos em sua união. Separando-os, tem-se intuições sem conceitos ou conceitos sem intuição ou conceitos desprovidos de intuições; em todo caso, representações incapazes de se referir a um objeto determinado. Este é o motivo estrutural de não ser possível avançar além do fenômeno. Neste sentido, diz Kant:

No entanto, quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos [*phaenomena*], distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos [enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento] e designamo-los por seres do entendimento [*noumena*] (Kant, 2001, p. 268).

O númeno é compreendido em sentido negativo e positivo. No sentido negativo o númeno é como de fato a coisa é em si, isto é, como a coisa pode ser pensada independente da intuição; já no sentido positivo, ao inverso, seria a intuição intelectual. Desta forma, somente se pode pensar o númeno no sentido negativo. Não é possível conhecer o númeno no sentido positivo porque a intuição intelectual está totalmente fora da faculdade cognitiva do homem. A intuição intelectual cabe somente a um intelecto superior ao humano.

O conceito de númeno, ou seja, algo que deve ser pensado não como objeto dos sentidos, e sim como a coisa em si, e somente pelo intelecto puro, não é de maneira alguma contraditório, já que não é possível afirmar que a sensibilidade seja a única maneira de intuição. Na verdade, este conceito é necessário para que a intuição sensível não seja estendida até as coisas em si, limitando, deste modo, a objetiva validade do conhecimento sensível. Já que as coisas que restam não podem ser alcançadas pela intuição sensível, exatamente por isso são chamadas de númenos, para sinalizar, desta maneira, que este conhecimento não pode ter seu domínio estendido também ao que é pensado pelo intelecto.

Em conclusão, segundo Kant, não é possível constatar nem mesmo a possibilidade de tais númenos. Para o ser humano, o terreno além dos fenômenos está vazio. Isto é, o homem

tem um intelecto que se estende além problematicamente, porém não uma intuição e nem ao menos um conceito de uma intuição possível, onde seja possível dar-se objetos do âmbito da sensibilidade e o intelecto possa ser utilizado de maneira assertiva. O conceito de número, é meramente um conceito-limite (*Grenzbegriff* em alemão), para circunscrever as tentativas da sensibilidade, sendo assim de uso totalmente negativo (Kant, 2001). Contudo, ele não é elaborado arbitrariamente, apesar de se vincular com o limite da sensação, mas também não se exime de propor algo propositivo fora do seu alcance.

2.6 A Condição de Possibilidade para o conhecimento de Deus

Antes das condições de possibilidades para o conhecimento de Deus, Kant, dentro da dialética transcendental, apresenta outras duas ideias: a ideia da alma e a ideia do cosmo. A palavra dialética foi elaborada pelos pensadores da antiguidade, tanto positivos quanto negativos, porém Kant se detém no sentido negativo de lógica da aparência. Entretanto, falando de dialética transcendental, o filósofo alemão usa o termo em um novo e próprio sentido ligado à sua revolução copernicana (Reale; Antiseri, 2004b).

A primeira ideia é a ideia da alma ou o primeiro condicionado. A psicologia racional buscaria encontrar aquele princípio incondicionado, isto é, o sujeito absoluto de onde provém todos os fenômenos psíquicos internos. Porém, a ilusão transcendental em que envolve a razão, ou seja, os equívocos transcendentais em que ela cai tentando construir tal ciência constituem paralogismos. Estes silogismos defeituosos possuem o termo médio usado em significados distintos. Trata-se de um equívoco onde o médio sendo entendido nas duas premissas de modo diverso, então ocorre uma duplicação, surgindo quatro termos em vez de três.

A segunda ideia da razão, ou seja, o segundo incondicionado: a ideia do mundo compreendido não como um conjunto de fenômenos regulamentados por leis, mas como totalidade ontológica analisada em suas causas numênicas últimas, isto é, com um todo metafísico.

As ilusões transcendentais cometidas pela razão e os erros estruturais em que cai quando quer passar da consideração fenomênica do mundo para a consideração numênica, e deste modo encontrar a unidade incondicionada dos fenômenos, abrem espaço para uma série de antinomias (conflito de leis) onde teses e antíteses se contradizem reciprocamente. Não obstante, ambas podem ser defendidas pela pura razão, mas nem uma nem outra podem ser verificadas ou desmentidas através da experiência.

Kant mostra que a cosmologia racional analisa o cosmológico sob quatro faces que são correspondentes aos quatros grupos das categorias, isto é, quantidade, qualidade, relação, modalidade de onde provém as antinomias teses e antíteses (Reale; Antiseri, 2004b).

Primeira antinomia: primeiramente, o mundo possui um início, ademais, no que tange ao espaço, é fechado dentro de limites. Em contrapartida, o mundo não possui um início nem limites de espaço, mas é infinito em relação ao tempo e em relação ao espaço.

Segunda antinomia: qualquer substância composta que se encontra no mundo contém partes simples, e não existe a não ser o simples ou aquilo que dele se compõe. Mas, também é possível considerar que nenhuma coisa composta encontrada no mundo possui partes simples e nele não há, em lugar algum, nada de simples.

Terceira antinomia: a causalidade de acordo com as leis da natureza não é a única donde pode ter derivada a totalidade dos fenômenos do mundo; é necessário consentir, para explicá-los, também uma livre causalidade. Porém, pode-se conceber que não existe liberdade alguma, pois tudo acontece mediante as leis da natureza.

Quarta antinomia: no mundo existe algo que, sendo sua parte ou sendo sua causa, é um ser totalmente necessário. Por outro lado, pode-se também ponderar que em nenhum lugar, no mundo ou fora dele, existe um ser totalmente necessário, que seja a causa do mundo (Kant, 2001).

Kant demonstra que as duas facções, isto é, as que defendem as teses ou as antíteses, se confrontam com razões iguais e deste modo o confronto carece de validade efetiva, pois a ilusão transcendental, oriunda do fato que passou do limite do fenômeno, faz com que ambas as partes acreditem que os objetos são reais, mas, de fato, não são.

O filósofo alemão observa que no que se refere ao mundo fenomênico, as antinomias matemáticas e suas teses e antíteses são ambas falsas, pois o mundo fenomênico não é finito nem infinito, pois é constituído de uma série de fenômenos progredindo indefinidamente. Já as teses e antíteses da terceira e quarta antinomia, uma e outra podem ser verdadeiras, a saber: as teses quando relacionadas ao númeno e as antíteses quando relacionadas ao fenômeno (Reale; Antiseri, 2004b).

A terceira ideia da razão é a ideia de um incondicionado supremo, absoluto, condição de todas as coisas, isto é, Deus. A este respeito, Kant defende que se trata de mais do que um ideia, mas concerne-se a um ideal, e mais, ao Ideal precípua da razão. Portanto, Deus é o ideal porque corresponde ao modelo de tudo o que existe; Deus é o ser do qual todos os seres dependem, é a absoluta perfeição.

A razão demonstra a necessidade de supor a existência deste ideal supremo, pois se existe algo é preciso se admitir igualmente que exista algo necessário, uma vez que o contingente somente existe sob a condição de outra coisa que seja sua causa e o mesmo raciocínio deve ser aplicado de modo sucessivo até chegar a uma causa que não seja contingente, mas que existe de forma necessária, isto é, sem condições.

A razão busca o conceito de um ser que possua a existência com necessidade incondicional, não concluindo *a priori* do seu conceito para a sua existência, mas apenas para chegar, dentre todos os conceitos possíveis, àquele que não implique contrariedade alguma ao raciocínio de um ser absoluto, pois é certo para a razão que deve existir um ser que seja absolutamente necessário. Eis o motivo pelo qual todos os povos, em meio ao mais cego politeísmo, apontam alguns indicadores do monoteísmo ao qual foram levados, não por especulação ou raciocínio, mas apenas pela marcha natural do entendimento comum, que pouco a pouco vais se revelando.

Diante desta constatação, todos os caminhos, que se possam buscar, têm sua gênese na experiência determinada e na natureza particular do mundo dos sentidos e daí surgem as leis da causalidade, até chegar à causa suprema que reside fora do mundo; ou, ainda, colocam empiricamente uma fundamentação na experiência indeterminada, ou seja, uma existência qualquer; ou, por fim, abstraem totalmente da experiência e chegam à conclusão, totalmente *a priori*, da existência suprema, partindo simplesmente de conceitos. Desta maneira, se evidenciam as três únicas provas possíveis da existência de Deus, a saber: a primeira é a prova físico-teológica, a segunda é a cosmológica e a terceira é ontológica (Kant, 2001).

Kant se propõe demonstrar que a razão não consegue chegar a tais provas, nem pelo caminho empírico e nem pelo caminho transcendental e, ainda, que é em vão o esforço de tentar sobrevoar acima do mundo sensível simplesmente pela força da especulação. Contudo, o filósofo inicia sua investigação pela via transcendental para depois verificar até que ponto se pode adicionar o empírico para aumentar a demonstração.

O filósofo alemão demonstra a impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus. Segundo Kant, o argumento ontológico incorre na ilusão transcendental, isto é, realiza uma troca entre o predicado lógico e o real. De fato, o conceito de ser supremo pode ser alcançado e é necessário para a razão. Não obstante, não é possível extrair de tal ideia a existência real, pois a afirmação acerca da existência de uma coisa é sintética e não analítica. Ou seja, a existência da coisa não corresponde a um conceito capaz de acrescentar algo ao conceito de tal coisa, mas apenas à posição real da coisa. Efetivamente, a existência de um objeto pertencente ao campo sensível é dada por meio da experiência. Porém, no que tange aos

objetos do pensamento puro, não há, de modo algum, uma maneira de conhecer sua existência, uma vez que tal pensamento precisaria ser conhecido totalmente *a priori*. Para isso seria preciso ser dotado de uma inteligência intelectual, o que, de fato, o ser humano não possui.

No que se refere à prova cosmológica, Immanuel Kant aponta uma enormidade de erros transcendentais, dos quais dois principais se destacam. O primeiro consiste em inferir do contingente uma causa. Para Kant, isto só tem razão de ser no mundo sensível. Contudo, fora do mundo isto não tem sentido algum, pois o princípio de causa onde se baseia a experiência somente possibilita uma proposição sintética no campo da experiência. Portanto, a interferência de algo não contingente significa uma aplicação da categoria deslocada de seu correto âmbito.

O segundo equívoco: Kant defende que a prova cosmológica, em seu limite, reapresenta o argumento ontológico sob uma nova capa. Para o filósofo, uma vez chegando ao ser necessário apresentado como uma condição para a existência do contingente, não se prova a sua existência real que, de fato, não pode ser extraída de maneira analítica. Logo, para se capturar a existência de Deus, deve-se lançar mão da intuição intelectual (Kant, 2001).

Voltando-se para a prova físico-teológica, Kant realiza um raciocínio semelhante ao anterior. Para ele, tal prova somente poderia demonstrar um arquiteto do mundo, que sempre seria muito limitado pela capacidade da matéria criada por ele, porém não poderia demonstrar um criador do mundo, ao qual todas as ideias estão submetidas. Para provar, ele demonstra que a prova físico-teológica volta à prova cosmológica, que por sua vez não passa de uma prova ontológica mascarada. A este respeito, diz Kant:

A prova físico-teológica tem por fundamento a cosmológica e esta, por sua vez, a prova ontológica da existência de um único ser originário como Ser Supremo; e, como além destas três vias nenhuma outra se abre à razão especulativa, a prova ontológica, extraída de simples conceitos puros da razão, é a única possível, se jamais for possível uma prova de uma proposição tão extraordinariamente elevada acima de todo o uso empírico do entendimento (Kant, 2001, p. 524).

Deste modo, mediante todo o exposto, Kant chega às suas conclusões. Não é possível realizar uma metafísica enquanto ciência, pois a síntese metafísica *a priori* precisaria supor um intelecto intuitivo, ou seja, totalmente distinto do intelecto humano. Além disso, ele demonstra os erros e ilusões em que a razão incorre quando se propõe tentar realizar metafísica.

Diante do limite da razão pura e a impossibilidade de conhecer o númeno, evidencia-se igualmente a impossibilidade de chegar ao conhecimento de Deus. Não obstante, Kant apresenta um outro caminho: a ética. Segundo ele, a razão e as ideias, oferecem a passagem natural do âmbito teórico para o campo prático, uma vez que o campo religioso não oferece este âmbito necessariamente (Kant, 2020). De fato, em se tratar da moral, ela não possui necessidade da religião, pois basta-se a si própria, em virtude da razão pura prática. Uma vez que suas próprias

leis obrigam devido à simples forma da legalidade universal das máximas, que necessitam ser tomadas conformando-se com elas, como condição máxima para todos os fins, ela não necessita de modo algum de uma forma material, isto é, de um fim, nem para analisar o dever, nem para ser impelido a cumpri-lo. Porém, a moral pode e deve, quando se trata do dever, abstrair-se dos fins. Deste modo, o homem pode ir aonde a razão não pode chegar.

CAPÍTULO III: POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DE DEUS: UM CONTRAPONTO ENTRE A METAFÍSICA DO EXISTIR TOMISTA E O IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO

Exposta a conjuntura histórico-filosófica de Tomás de Aquino e Immanuel Kant, com seus respectivos desdobramentos, apresenta-se, por fim, a possibilidade de estabelecer um contraponto entre as duas teorias, no que tange à possibilidade do conhecimento de Deus. Tal contraponto tem por finalidade expor a problemática decorrente das referidas teses, a fim de que seja factível verificar qual delas corresponde a um percurso lógico e coerente, construído a partir do pensamento adotado por cada autor.

3.1 Implicação da Teoria Kantiana e o conhecimento de Deus

Diante da teoria kantiana fica evidenciado que a razão humana somente é capaz de conhecer os fenômenos e as leis fenomenais. As ideias e, inclusive, as noções primeiras incluídas nos primeiros princípios, possuem somente um valor fenomenal, mas não um valor ontológico, isto é, elas não permitem chegar a um ser substancial, caso ele exista, sob os fenômenos. Logo, elas não permitem o conhecimento de Deus, um ser transcendente, ainda que possa supor sua existência.

O idealismo transcendental de Kant (transcendental entendido como a possibilidade de conhecimento *a priori*) nega, portanto, qualquer valor ontológico e transcendente das noções primeiras, pois as reduz a meras formas intelectuais subjetivas que são apenas capazes de agrupar fenômenos. Deste modo, a noção de causalidade corresponde somente a uma forma subjetiva capaz de unir sucessivos fenômenos existentes no tempo e no espaço.

Sendo assim, Kant demonstra, em suas antinomias, que o absoluto não pode ser causa, pois teria uma relação com seu efeito. Segundo ele, se, para sustentar sua independência, responder-se-á que existia primeiro por si mesmo e começou a agir em seguida, constata-se, nele, obrigatoriamente, um começo, e isto o repugna. Caso se diga que ele pode agir quando quiser por ser livre, evidencia-se outra antinomia, isto é, o ato livre que por um lado parece necessário, mas por outro parece desprovido de uma causa determinante e de uma razão suficiente. E, se se disser que o mundo começou no tempo, também se deparará com uma antinomia, pois se assim fosse não haveria razão suficiente para que começasse a existir em um determinado instante e não em outro (Garrigou-Lagrange, 2020).

Diante disso verifica-se que a mais importante conclusão da *Crítica da Razão Pura* é, no próprio dizer de Kant, a retirada da metafísica do campo da “dogmática”. Essa demonstração consumada na dialética transcendental, no que se refere aos três objetos maiores da metafísica, isto é, a alma, o mundo e Deus, pode apenas ser pensada. De fato, a razão pura é levada, irresistivelmente, a pensá-los; contudo, não pode conhecê-los, pois não portam as condições de possibilidade firmadas pela Estética e pela Analítica para o conhecimento dos objetos reais (Vaz, 2002b).

Deste modo, a crítica da razão pura termina resultando obrigatoriamente num outro caminho para garantir o uso da razão prática, isto é, a ética. A este respeito, diz Vaz:

Tal o sentido da célebre confissão de Kant: "Fui obrigado, portanto, a suprimir o saber (*das Wissen*) para dar lugar à fé (*zum Glauben*)" ou seja, a suprimir toda forma de dogmatismo e a assegurar um fundamento racional sólido à fé, entendida aqui como a necessidade inerente à razão como razão prática de admitir a realidade da liberdade, da alma imortal e de Deus. O Cânon da Razão Pura, 2ª seção da Doutrina transcendental do método, inserida no final da *Crítica da Razão Pura*, atesta que os problemas da Razão prática passam a constituir o centro das reflexões de Kant e o irão ocupar ao longo da década de 1780. Esses anos, entre os mais fecundos na vida do filósofo, veem igualmente a preparação e publicação da *Metafísica da Natureza* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Primeiros princípios metafísicos da ciência da Natureza, 1786), que, juntamente com a *Metafísica dos Costumes*, forma o primeiro alvo do programa filosófico de Kant inaugurado com a *Crítica da Razão Pura* (Vaz, 2002b, p. 73).

A negação kantiana do valor ontológico das noções primeiras e dos princípios correlativos é em suma a negação da intuição abstrativa do inteligível, que Tomás de Aquino e os escolásticos denominam simplesmente como apreensão do inteligível no sensível (*indivisibilia intelligentia*). O conceito é reduzido por Kant a ser somente uma forma *a priori* do pensamento, destinada somente a unir fenômenos. Deste modo, é suprimida toda e qualquer intuição do inteligível. Diz Kant:

[...] se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens (Kant, 2001, p. 78-79).

Portanto, o idealismo subjetivista kantiano, com seus desdobramentos, questiona o realismo da seguinte forma: sempre partir do ser e não da representação do ser é um equívoco, pois é impossível se ter certeza do valor de tal representação, uma vez que não se pode compará-la com a coisa em si extramental de modo imediato (Garrigou-Lagrange, 2020). Desta maneira, o realismo ontológico é totalmente absurdo e danoso, já que algo fora, além do pensamento, é

absolutamente impensável por definição e de modo algum se pode sair de tal objeção, de tal modo que é necessário conceber certo idealismo.

3.2 Aporia do Idealismo Transcendental Kantiano

A principal dificuldade insolúvel do idealismo transcendental está em relação à necessidade e universalidade dos princípios primeiros racionais. De fato, Kant explica a necessidade e a universalidade dos princípios, contudo, matando sua objetividade que pode ser afirmada naturalmente pela inteligência. Deste modo, a reflexão filosófica ao explicar a objetividade não deve contradizer a natureza, mas unir-se a ela. Caso fosse possível demonstrar que há uma ilusão natural, que a natureza intelectual engana, ainda sim, faltaria, ao menos, explicar tal ilusão. Por outro lado, explica-se a objetividade dos princípios, sua necessidade e universalidade se se admitir a intuição abstrativa do inteligível, como concebida por Aristóteles e Tomás de Aquino. A negação desta intuição levou Kant a aceitar, portanto, o nome de juízo sintético *a priori*, juízos cegos, desprovidos de um motivo objetivo: atos intelectuais destituídos de razão suficiente.

Nestes termos, a teoria kantiana coloca racional e irracional lado a lado no mesmo seio, o conhecimento no mesmo centro do não conhecimento. A inteligência apenas é capaz de afirmar a identidade real de um sujeito e de um predicado com o verbo “ser”, caso a identidade real lhe pareça de maneira evidente, seja somente pela análise das noções *a priori*, seja pelo exame do que existe *a posteriori*; não obstante, caso faltem uma e outra dessas evidências a afirmação torna-se sem sentido, irracional, sem razão (Garrigou-Lagrange, 2020).

Das implicações da teoria kantiana deriva, ainda, outra dificuldade: a aplicação das categorias aos fenômenos. A este respeito, Garrigou-Lagrange tesse forte crítica:

A aplicação das categorias kantianas aos fenômenos permanece arbitrária; por que tais fenômenos vêm se colocar sob categoria de substância e tais outros sob a de causalidade? Por que toda sucessão fenomenal, a do dia e da noite, por exemplo, não aparece como um caso de causalidade? Se, para evitarmos o arbitrário, admitirmos o reconhecimento das relações de substância, de causalidade etc. nos próprios objetos, não é isso voltar à intuição do inteligível, e de que serve, então, a categoria? Enfim, como disseram Fichte e, de um ponto de vista oposto, os empiristas, nada prova que os fenômenos, se vierem de fora, vão colocar-se sempre docilmente sob as categorias; o que é que garante que o mundo das sensações será sempre suscetível de se tornar objeto de pensamento e não apresentará, algum dia, a imagem da desordem, do acaso e do caos? (Garrigou-Lagrange, 2020, p. 140-141).

A negação da intuição do inteligível fez com que Kant entrasse em insolúveis dificuldades. Ele não somente retirou dos princípios metafísicos o alcance que ultrapassa os

fenômenos, mas também, no âmbito fenomenal, só lhes deixou um valor subjetivo, uma precária e arbitrária aplicação.

Em síntese, Kant ao negar a relação do ser com o inteligível admite a passividade da sensação no que se refere aos fenômenos. Assim, ele, desprovido dos princípios racionais evidentes e sujeitos de se associar ao ser, apresenta os princípios sintéticos *a priori*, síntese cega, irracional e privada de sentido. Desta forma, o irracional passa a ser a estrutura essencial da razão e a inteligência, portanto, não mais se concebe, pois encontra-se desprovida de sua relação com o ser inteligível, isto é, seu objeto formal. Consequentemente, se constata que a teoria kantiana absolutamente não deu aos princípios a absoluta certeza que prometia (Garrigou-Lagrange, 2020).

Diante da teoria defendida por Kant, a lógica e a matemática, por exemplo, não descreveriam a realidade objetiva, mas apenas a forma como a estrutura da mente humana é capaz de pensar sobre a realidade e isso é um fato necessário sobre os seres humanos, algo que não poderia ser mudado nem pela evolução biológica nem pela cultural.

Contudo, levando essa teoria a cabo, alguém que quisesse defender tal teoria teria que explicar como pode saber disso — tudo isso — e como a mente humana chegou a ser desse modo em primeiro lugar. E caso ele apele a conceitos, padrões lógicos etc., que ele mesmo defende não ter conexão com a realidade objetiva e que dependem totalmente da mente humana para sua existência, então ele de fato minará sua própria argumentação (Feser, 2017). E neste ponto a aplicação da teoria kantiana entra em um conflito lógico.

3.3 Incongruência lógica da Teoria Kantiana

Seguindo a teoria kantiana, à medida em que afirma que é um fato necessário sobre a mente humana que ela possui conceitos, padrões de lógica etc., então afirma que tem conhecimento da natureza objetiva das coisas, especificamente da natureza objetiva do funcionamento da mente humana, do tipo que sua teoria supostamente deveria descartar, uma vez que defende ser impossível conhecer a coisa em si. Portanto, para formular e defender essa afirmação de funcionamento da mente, é necessário apelar a certos universais (como a mente), padrões da lógica e assim por diante. Contudo, o idealismo kantiano afirma que isso não tem validade objetiva. Portanto, surge um dilema: se se insistir, como a teoria kantiana exige, que os conceitos da mente, padrões de lógica etc. não têm validade objetiva, então, não é possível defender sua própria posição; caso se afirme que têm validade, para justificar sua alegação de conhecer a natureza objetiva da mente humana, então simplesmente contradiz sua própria

opinião no próprio ato de defendê-la. Novamente, a visão é simplesmente incoerente (Feser, 2017).

Desta forma, negando a possibilidade de se realizar qualquer afirmação acerca da realidade em si, isto é, o númeno, vê-se que o próprio sistema kantiano é um complexo dotado de afirmações sobre o númeno, ou seja, a realidade em si. De fato, Kant ao afirmar o númeno como incognoscível, declara-o, porém, existente e como causa dos fenômenos, diferente deles, mas possível de ser conhecido por uma inteligência pura. Além disso, a sua doutrina das formas puras do espírito é, de fato, uma descrição da coisa em si. Ora, se as formas *a priori* dizem respeito somente à realidade fenomenal, a razão, quando com seu suporte constrói uma formulação explicativa das coisas, conferindo-lhe um valor objetivo, corresponde à uma mera ilusão. Que valor poderia ser atribuído às conclusões da razão, quando, utilizando das próprias leis do pensamento, formula-se um exame crítico de sua própria atividade?

Trata-se, portanto, de um absurdo pretender examinar de maneira válida a estrutura do espírito cognoscível, após ter repugnado a validade das próprias ferramentas de investigação. Assim, seguindo estes termos, não se pode resolver o problema crítico.

Torna-se evidente que a fragilidade da teoria kantiana, referente à filosofia crítica, está na teoria das formas *a priori*. Qual é, deste modo, a sua fundamentação e legitimidade? Verifica-se que toda a investigação acerca das formas *a priori* e, por via de consequência, toda a teoria da crítica da razão pura, fruto de tal estudo, justifica-se no reconhecimento de que a experiência somente pode fornecer aquilo que é particular – afirmação defendida pelos empiristas e destacada por Hume. Consequentemente se deve constatar que o universal ou é universal através da atividade do sujeito ou é impossível.

Pois bem, é consenso que a experiência, de si, só permite alcançar o particular e de modo algum é capaz de justificar o universal. Diante do exposto, somente duas opções são possíveis: no que diz respeito ao conhecimento, nada existe de universal: opinião sensista, fortemente defendida por Hume e isto implica a impossibilidade do conhecimento do sujeito cognoscente, e mais, a impossibilidade do conhecimento dos universais, ou seja, a teoria nominalista; ou, a segunda opção, isto é, no que se refere ao conhecimento, existe o universal e a sua universalidade vem do sujeito, como sugere a teoria aristotélica e a kantiana (Amerio, 1961). Contudo, é preciso esclarecer essa questão da universalidade oriunda do sujeito.

De fato, o problema, como enfrentado por Kant e por Aristóteles, tem sua essência no modo de explicar a universalidade com que se oferece o conhecimento intelectual, conferindo a ele uma função pontual do intelecto cognoscente. Entretanto, neste ponto, afastam-se as teorias kantiana e aristotélica. Aristóteles, e, depois dele, Tomás de Aquino, confere à

inteligência o que de fato é universal, ou seja, a pura universalidade. Immanuel Kant, por outro lado, depositando na inteligência a razão da universalidade, concede à inteligência não apenas a forma de universalidade, a pura universalidade, mas inclusive o que é coberto desta forma, ou seja, o conteúdo universal (Amerio, 1961).

A teoria kantiana, desta maneira, apresenta a seguinte linha de solução, quando requer que a forma do conhecimento se dê *a priori*, não obstante no processo de investigação, a forma é determinada se diferenciando em diversas “formas” – variedade esta impossível, a menos que nelas haja ocultamente um conteúdo, diante o qual seja dada uma discriminação na pura universalidade. Tal transformação, subrepticamente presente na passagem do problema, fora percebida por Kant que, para remediar, observa que as formas são vazias – esta resposta é inútil, pois significa somente a confissão sem valor da solução proposta por ele. A este respeito, diz Mondin:

[...] O princípio fundamental da epistemologia kantiana, segundo o qual tudo o que vem da experiência tem valor puramente empírico, parece falso e contrário ao testemunho imediato de nossa consciência, que atribui aos conceitos tirados da experiência valor universal. Para explicar a universalidade do conhecer, Kant elaborou a doutrina dos juízos sintéticos *a priori*. [...] Ignorando a doutrina da abstração, em vez de entender a universalização dos conceitos como eliminação dos elementos particulares, ele a entendeu como imposição de uma forma universal aos elementos empíricos, particulares [...]. As consequências são graves; [...] Kant conduz à subjetividade do conhecer, por causa da sobreposição do sujeito ao objeto e do redimensionamento deste em conformidade com aquele. Esta concepção da atividade cognitiva leva à absorção do ser no pensamento, à resolução da metafísica na gnosiologia, abrindo o caminho para o idealismo (Mondin, 1981b, p. 196-197).

Neste sentido, a diferenciação entre coisa e aparência é, em seu núcleo, incabível. De fato, ela se fundamenta na implicação da causalidade kantiana, na qual defende que as categorias somente se aplicam aos fenômenos. Com a finalidade de não cair em contradição, Kant e, após ele, os idealistas negaram a coisa em si de modo objetivo. Contudo, Kant não foi capaz de resolver totalmente a contradição. Por um lado, ele excluiu a possibilidade de se realizar afirmações sobre a realidade em si, isto é, sobre o númeno, mas, por outro, a sua própria teoria consiste em uma série de afirmações acerca da realidade em si, ou seja, sobre o númeno.

Além disso, não é verídico, como sustentado por Kant, que o ser humano possua somente intuição sensitiva. Há ao menos um caso em que o homem é dotado de intuição intelectual, isto é, quando conhece a si mesmo. Ademais, no que se refere às possibilidades da intuição sensitiva, é possível observar que cogitar que o conhecimento matemático e geométrico seja em virtude apenas de tal intuição demonstra-se absurdo (Mondin, 1981b).

Portanto, enquanto para Aristóteles e Tomás de Aquino a abstração corresponde à função espiritual necessária para solucionar o problema, por outro lado, as categorias propostas

por Kant não deixam de aparecer como ideias, objetos oriundos do pensamento, mas obrigados a fazerem parte de funções espirituais. Sendo assim, a monumental construção kantiana das formas *a priori* não condiz com a realidade, pois ultrapassa os dados do próprio problema colocado (Amerio, 1961).

Destarte, segundo a teoria kantiana, como a razão imporia, cegamente, aos fenômenos suposta inteligibilidade que eles não possuem? Desta forma, a observância das categorias propostas por Kant aos fenômenos mostra-se arbitrária. Por exemplo: qual motivo faz com que determinados fenômenos se coloquem sob a categoria de causalidade? E por que outros sob a categoria de substância? Por qual razão toda a sucessão fenomenal, como por exemplo, a do dia e noite, não se mostra como um caso de causalidade? Caso se volte a admitir as relações de substância e de causalidade nos objetos, para evitar o arbitrário, isso não seria retornar à intuição do inteligível? E se é assim qual a finalidade das categorias?

Os próprios empiristas, admitiriam que nada é capaz de provar que os fenômenos, caso venham de fora, vão se mostrar sempre, facilmente, suscetíveis às categorias. O que assegura que o mundo das sensações se colocará sempre como objeto de pensamento e não expressará, em algum momento, a imagem do acaso, do caos e da desordem?

Para escapar desta contradição, se se permanecer subjetivista, cabe afirmar que os fenômenos são decorrência do eu e que a ciência do ser humano é a medida de tudo o que existe, porém, se assim fosse, ela não poderia ignorar nada, o que é repugnado pelos próprios fatos (Garrigou-Lagrange, 2020).

Diante do exposto, é possível sintetizar a incongruência lógica da teoria kantiana nos seguintes termos: o encargo que Kant assumiu de analisar e determinar os limites do conhecimento e as margens naturais em que se inserem as faculdades cognitivas, é, sem dúvida, um dos mais relevantes de toda a filosofia. Lançando mão de uma profunda análise psicológica, ainda não superada, já o tinham elucidado Aristóteles e os escolásticos. De fato, universalidade, necessidade do conhecimento intelectual, o valor referente às ideias, o objeto natural da razão e a relação do conhecimento intelectual com a sensibilidade foram investigados profundamente e receberam brilhantes elucidações, em virtude do método rigorosamente racional de analisar as faculdades através dos seus atos e estes por meio de seus objetos. Contudo, esta mesma questão, como é abordada e formulada por Kant se envolve em contradição (Padovani; Castagnola, 1967).

O filósofo alemão, com seu criticismo, se propôs a investigar as condições *a priori* do conhecimento, o que antecede o conhecimento, isto é, estudar a razão em si mesma, utilizando a própria razão que segundo o mesmo Kant não pode chegar ao conhecimento da coisa em si.

A teoria kantiana busca colocar as formas *a priori* como um objeto do conhecimento, após ter afirmado a impossibilidade do conhecimento desprovido da experiência. Defende Kant que não existe unidade, multiplicidade, diversidade, causalidade, senão como oriundas de formas subjetivas do espírito, porém aceita a realidade, a diversidade, a existência e a influência mútua de suas três faculdades, isto entendido como um estudo antecedente a qualquer conhecimento. Isto demonstra que o criticismo adota uma posição insustentável e absurda.

Além disso, o ponto inicial kantiano, os juízos sintéticos *a priori*, correspondem a um enganoso suposto, pois não existem. Ora, em qualquer juízo, o predicado ou encontra-se presente unido ao sujeito, seja como parte ou essência, seja sendo exigido por ele, ou não. No primeiro exemplo, trata-se de um juízo analítico, no segundo sintético, experimental. Que na experiência contingente não seja possível extrair uma conclusão universal e necessária trata-se de uma afirmação gratuita apoiada por Kant com várias provas. Os escolásticos resolverão a questão com a teoria da abstração que se mostra natural e em consonância com o testemunho da consciência, mas Kant a ignora sem nem mesmo tentar uma crítica. Desta maneira, impugnada a existência dos juízos *a priori*, cai por terra todo o sistema kantiano.

Ademais, o ponto nevrálgico do equívoco de toda a crítica kantiana está na completa inversão do conceito de conhecimento. Revela, indubitavelmente, a experiência interna que o conhecimento corresponde a um ato vital, imanente, através do qual é possível representar os objetos como são em si mesmos. No caso de a representação ser conforme à realidade, constata-se um conhecimento verdadeiro e no caso inverso verifica-se um falso conhecimento. Contudo, para o filósofo nascido em Königsberg, o conhecimento não equivale à percepção, mas à construção da coisa. Não é o espírito que se adequa às leis dos objetos, mas os objetos que se adequam às leis do espírito. Sendo assim, negando a relação entre ato cognoscente e o objeto, some a diferenciação entre verdade e erro. No dizer de Protágoras o homem passa a ser a medida de todas as coisas e assim toda discussão filosófica ou científica, seja qual for, torna-se inútil assim como a crítica kantiana (Padovani; Castagnola, 1967).

Além do mais, desta equivocada concepção surge o conceito errôneo de ciência cuja existência é negada por Kant. Para ele, a ciência não é o conhecimento da natureza, mas sim uma construção subjetiva que depende da estrutura do espírito. Todavia, como explicar, então, a união brilhante entre fatos e deduções do intelecto? Por que leis ocultas surgiam, como a sensação prevista racionalmente oriundas da sensação de um eclipse? Como explicar a contrariedade entre o espírito e os mesmos fatos que comumente voltam-se contra as previsões, corrigindo-as? Finalmente, como explicar a necessidade de experimentação e de todas as surpresas que ela pode fornecer? A essas questões Kant não elaborou respostas razoáveis.

De mais a mais, o criticismo não é capaz de explicar a possibilidade da ciência e não pode demonstrar a impossibilidade da metafísica. No caso de o princípio de causalidade ser subjetivo, então não é possível haver ciência verdadeiramente. Caso seja objetivo, inexoravelmente conduzirá à existência de causas suprassensíveis, como Deus e a alma. Além disso, os argumentos utilizados para embasar as antíteses são apenas sofismas que uma lógica rigorosa rapidamente resolveria.

Finalmente, a incapacidade do conhecimento do numênico que é argumento que embasa a exclusão da metafísica é outra teoria que entra em profunda contradição. Caso Kant lance mãos do princípio de causalidade para demonstrar a existência do númeno (afirmado anteriormente como subjetivo), por qual razão este mesmo princípio não pode levar à afirmação das diferenças entre o que é numênico? Ainda, sem aceitar certa diversidade na matéria exposta aos sentidos, como provar a exposição ora de uma, ora de outra das várias formas subjetivas que o filósofo alemão abundantemente atribuiu ao espírito?

Diante do exposto, verifica-se que a crítica da razão pura se mostra, portanto, contraditória em suas fundamentais teorias. Além disso, a brilhante construção filosófica kantiana, como um todo, demonstra-se contraditória em seu plano, falsa no que se refere aos fundamentos, incoerente e absurda nas conclusões obtidas (Padovani; Castagnola, 1967).

Portanto, “a teoria de Kant é uma grande alucinação dum gênio contendo em germe o ceticismo absoluto, o idealismo, o niilismo e o panteísmo” (Santana, 1900, *apud* Padovani; Castagnola, 1967, p. 375). E está é a consequência inevitável do pensamento kantiano.

3.4 O contraponto entre a Metafísica do Existir Tomista e o Idealismo Transcendental Kantiano

A impugnação idealista do valor ontológico das noções dos princípios primeiros equivale à negação da intuição abstrativa do inteligível que Tomás de Aquino chamou de “*indivisibilium intelligentia*”, ou seja, simples apreensão do inteligível no sensível (Garrigou-Lagrange, 2020). De fato, essa noção, também entendida como inteligência dos indivisíveis, é a primeira operação do intelecto, pela qual a mente apreende a natureza ou essência de uma coisa como uma unidade, sem afirmar ou negar qualquer coisa sobre ela. Essa operação é fundamental para o conhecimento e é considerada “simples” porque não envolve composição, divisão ou juízo, sendo a base para as operações posteriores do intelecto, como o raciocínio e a formação de juízos (Gardeil, 2013a). O conceito foi reduzido por Kant a uma mera forma *a*

priori do pensamento com a finalidade de somente unir fenômenos. Destarte, toda intuição do inteligível, ainda que imperfeita, é suprimida (Garrigou-Lagrange, 2020).

De fato, a partir da filosofia moderna apresentou-se que aquilo que podia, inicialmente, ser objeto de conhecimento, era não o ser exterior ao pensamento, mas o próprio pensamento, constituído como algo mais imediato, sendo ele aparência exterior ou fenômeno interior. Deste modo, o pensamento ficou inevitavelmente subordinado em si mesmo. Portanto, não há, nesta perspectiva, outra realidade senão aquela determinada pelo pensamento. E sobre esse cenário onde o pensamento possui a primazia em relação ao ser, defende Kant não haver autêntica filosofia fora do idealismo (Silva; Nahur, 2023).

De acordo com a crítica de Kant, Deus não pode ser apreendido nas formas *a priori* da sensibilidade, do tempo e do espaço, de modo que não pode ser relacionado a mais nada em decorrência da categoria da causalidade. Diante disso, conclui Kant, Deus pode ser uma ideia pura da razão, um princípio unificador das cognições, mas não um objeto cognoscível (Gilson, 2016).

Não obstante, é evidente que não é possível uma intuição do puro ser inteligível, pois o ser humano não é um espírito puro. Porém, do fato incontestável do homem não ser um “anjo”, não se pode concluir que sua vida intelectual não passe de um sonho bem arquitetado, como pretendia Kant. Neste sentido, diz o Aquinate: “a respeito da natureza das coisas sensíveis, primeiro, fixa-se o olhar de nosso intelecto, que se diz propriamente razão, enquanto a razão é própria do gênero humano. Daí, posteriormente, eleva-se a conhecer o espírito criado” (*De Veritate*, q. 15, a. 1, ad 7, 2023). É, justamente, essa intuição perfeita do inteligível, somada à abstração que Tomás de Aquino está em via de explicar, ao contrário de Kant.

Acerca desta intuição imperfeita, Aquino defende que o objeto cognoscível é proporcionado à faculdade do conhecimento. Caso essa faculdade seja, intrinsecamente, subordinada a um órgão temporal, somente poderá alcançar um objeto material e sensível enquanto tal. Caso a faculdade do conhecimento seja como a do espírito puro, extrínseca e intrinsecamente insubordinada de todo órgão corporal, possuirá como objeto próprio o ser insensível e imaterial, totalmente inteligível; e caso possa conhecer os objetos sensíveis, somente poderá ser de cima, através da intuição que delas possui por meios das coisas totalmente inteligíveis. Finalmente, caso a faculdade de conhecer for, tal como a inteligência humana, independente intrinsecamente de um órgão, contudo unida às faculdades sensíveis, possuirá como objeto próprio o ser inteligível que é encontrado na matéria individual e sensível, porém não enquanto precisamente ele está nela. Ora, o ato de conhecer o que está presente na matéria individual e sensível, embora não enquanto precisamente nela está, é, justamente,

abstrair o inteligível do sensível. Ao passo que o espírito puro enxerga de cima as coisas materiais nas coisas espirituais, por outro lado, a inteligência humana acessa por baixo as coisas espirituais pela inteligibilidade das coisas que são materiais (Aquino, 2021b).

Independentemente do que Kant defende, é preciso reconhecer que esta vista imperfeita da inteligência humana se distingue, substancialmente, da intuição sensível, por ser capaz de penetrar além dos fenômenos sensíveis. Para Tomás de Aquino, a palavra inteligência significa *intus legere* (ler dentro), conhecimento íntimo. Isto se manifesta ao observar a distinção entre sentidos e inteligência. Contudo, o conhecimento sensível mantém-se nas qualidades sensíveis, exteriores. De outro modo, o conhecimento intelectual penetra até a essência da coisa. De fato, o objeto próprio da inteligência humana é a quiddidade das coisas que são visíveis, que ela atinge ainda que com certa confusão (exemplo: o animal enxerga a cor da planta, o ser humano conhece o que é a planta). A natureza da coisa substancial encontra-se oculta sob os acidentes, de igual modo como o sentido inteligível está oculto sob as palavras sensíveis. Quanto maior força tiver a luz da inteligência, mais será capaz de penetrar na intimidade das coisas (Garrigou-Lagrange, 2020).

Evidentemente, a luz da inteligência humana é fraca ao se comparar com a do espírito puro. Todavia, trata-se de uma luz intelectual que apesar de não fornecer a intuição imediata e distinta das diversas essências, pelo menos alcança sob os fenômenos, ainda que de maneira confusa, o ser inteligível e suas leis nos âmbitos mais gerais, isto é, os princípios primeiros.

Neste contexto, é necessário, portanto, analisar o valor ontológico da inteligência humana e suas noções primeiras. Tal valor ontológico pode ser demonstrado a partir de uma defesa indireta, pois ela pode abrir caminho para entender a defesa direta. Ainda que a defesa direta consista apenas em explicação de termos, ela possui a solução virtual da questão dos universais, contra o idealismo transcendental kantiano. Assim, ela pode demonstrar a verdade do realismo moderado.

A defesa consiste em revelar que o fato de negar o valor ontológico da inteligência e suas noções primeiras leva os elementos essenciais do conhecimento ao absurdo. Tais elementos são: o objeto, a ideia, os princípios, o ato de inteligência e a faculdade de conhecer.

Considerar a negação do valor ontológico e de suas noções primeiras leva à constatação de que não existe mais objeto conhecido, mas somente uma ideia. Deste modo, não é possível distinguir a intelecção direta do objeto, a intelecção reflexiva do objeto, pois o objeto da intelecção já é a ideia. Ora, evidentemente o conhecimento da causalidade e o conhecimento da ideia de causa são diferentes; o ato reflexo pressupõe o ato direto e não é possível identificar com ele sem contradição formal. Ou seja, a inteligência não é capaz de refletir sobre si própria

quando não é ainda inteligência de nada. Logo, antes do pensar em si, ela precisa pensar em algo, pois é impossível pensar em nada.

A ideia, por sua vez, entendida como o que se conhece e não como um meio de conhecer outra coisa, obriga admitir que a representação ou ideia não corresponde a um representado, porém, se é assim, não é ideia de nada. Dizer isto é o mesmo que defender que ela, sob a mesma relação e ao mesmo tempo, é e não é ideia (Garrigou-Lagrange, 2020).

Contudo, uma ideia não é necessariamente um ser existente atualmente, mas ao menos refere-se a um ser possível e somente pode voltar-se para o puro nada se entrar em contradição, como a ideia de um círculo quadrado. Entretanto, neste caso, não se trataria de uma ideia, mas, somente, de um conflito de imagens. Evidentemente, as noções primeiras, dada a sua simplicidade, não podem acarretar contradição (Aquino, 2021a).

No que se refere aos princípios, o idealismo de Kant por duvidar do valor ontológico das noções primeiras, duvida do valor dos princípios correlativos e, conseqüentemente, do valor de não contradição fundamentado na noção de ser. Neste sentido, ainda que o idealismo aceite que o absurdo é inconcebível, precisa duvidar da impossibilidade real do absurdo. Ou seja, admite que um círculo quadrado é, obviamente, inconcebível, mas, diante do que acredita, um círculo quadrado não é totalmente irrealizável, pois talvez uma mente pudesse fazer algo neste sentido. Conclui-se que tal dúvida é absurda, pois levá-la a sério seria supor que o ser ao mesmo tempo existe e não existe, isto é, seria e não seria correspondente à ideia de ser e, como se trata de uma ideia simples, não lhe corresponderia parcialmente. Ainda que subjetivamente, tal afirmação é inconcebível.

Já o ato de pensar, do ponto de vista idealista, não pode ao menos conhecer a realidade do seu ato de pensar, mas tão somente a ideia desse ato. E ainda que conhecesse a realidade de tal ato através de uma consciência direta, não teria total certeza disso, uma vez que duvida do princípio de não contradição com a lei do ser. Deste modo, se a realidade puder ser contraditória em seu fundo, nada é capaz de garantir como certa a ação do real. Se o ser não for entendido como objeto formal e primeiro da inteligência, a inteligência nunca poderá alcançar nada do ponto de vista do ser; e aceitando esta suposição, os fenomenistas têm razão. Para a concepção aristotélica-tomista, quem não admite a necessidade de partir do ser (objeto formal da inteligência) está proibido de qualquer afirmação do ser, seja de seu próprio eu, seja sobre a existência de seu próprio pensamento.

Por via de consequência, colocar em dúvida o valor ontológico dos princípios primeiros e das noções primeiras é colocar a inteligência como absurda e ininteligível, ou seja, é colocar em dúvida a relação substancial da inteligência com o ser inteligível. Porém, a inteligência

somente é concebida através desta relação e retirá-la dela é aniquilá-la (Garrigou-Lagrange, 2020).

De fato, o idealismo de Kant não aceita a passividade da inteligência humana no que tange a relação ao ser inteligível, e somente aceita a sua passividade da sensação fenomênica. Desta forma, destituído dos evidentes princípios racionais de se associar ao ser, deve lançar mão de princípios sintéticos *a priori*, sínteses irracionais, cegas e privadas de sentido. Assim, o irracional transforma a estrutura substancial da razão, isto é, a inteligência, destituída de sua relação com o ser inteligível, não mais é capaz de se conceber.

Pela defesa indireta do valor ontológico nas noções primeiras, vista de modo geral, verifica-se que o idealismo transcendental kantiano, ao negar este valor, leva a dificuldades intransponíveis e transforma todos os elementos essenciais do conhecimento intelectual em absurdos. Para verificar o poder natural da inteligência, tal crítica destitui tal inteligência de sua relação com o ser, como se, para verificar a eficácia de uma mola, a quebrasse. E diante dessa inconsistência do idealismo transcendental kantiano, se faz necessário, demonstrar também diretamente o valor ontológico da inteligência, das noções primeiras em geral e o lugar primordial do ser no juízo e no raciocínio.

Segundo Tomás de Aquino, toda faculdade possui um objeto formal, ao qual por natureza ordena-a. A audição, por exemplo, tem o som por objeto formal. A inteligência, de igual modo, é concebida a partir de um objeto formal e este não pode ser o mesmo dos sentidos ou da consciência, caso a inteligência seja uma faculdade distinta (Garrigou-Lagrange, 2020).

Inteligência significa ler dentro (*intus legere*) e seu objeto não pode ser sensível, mas inteligível para que lhe seja proporcionado. Este objeto formal atingido por ela de saída, desprovida de raciocínio, corresponde ao ser inteligível, tal como a audição em relação com o som. E como nada é audível senão pelo som, nada será inteligível nas três operações do espírito (concepção, juízo e raciocínio) senão em relação ao ser. Estas três operações mostram *a posteriori* o que já se vê *a priori*. A inteligência somente é inteligível para si mesma numa interação com o ser, que equivale ao núcleo de todas as ideias, isto é, a “alma” de todos os seus raciocínios e juízos. Portanto, ela se revelará como a faculdade do ser, ao passo que os sentidos internos e externos se colocam na superfície dos fenômenos reais.

Referentemente às noções primeiras, vê-se que a primeira operação do espírito, isto é, a apreensão, mostra o que exprimem as noções primeiras. Mostrar o valor ontológico de tais noções é demonstrar que elas permitem o conhecimento do ser contido nos fenômenos e não somente os fenômenos. Para isso, é necessário apenas apresentar a diferença essencial entre as

representações sensitivas e imaginativas que exprimem os fenômenos e as noções intelectuais. Para apresentar o valor ontológico das noções primeiras, diz Garrigou-Lagrange:

Pode resumir-se a nossa defesa no seguinte silogismo, que é um silogismo explicativo e não demonstrativo. [...] A noções que exprimem, não qualidades sensíveis, mas algo que é por si mesmo inteligível e acidentalmente sensível (*sensibile per accidens et intelligibile per se*), têm um valor não só fenomenal, como ontológico. [...] Ora, as noções primeiras de ser, de essência, de unidade, de verdade, de bondade, de substância, de causalidade, de finalidade exprimem, não qualidades sensíveis, mas algo que é por si mesmo inteligível e acidentalmente sensível. [...] Logo, essas noções primeiras têm um valor não apenas fenomenal, mas ontológico (Garrigou-Lagrange, 2020, p. 147-148).

Neste sentido, Kant discordaria dizendo que o ser, embora seja de ordem inteligível e não sensível, equivale, porém, tão somente a uma forma subjetiva do entendimento. A esta objeção bastaria mostrar a oposição dessa noção de ser com as que expressam seres da razão, que podem existir somente no espírito, possíveis de serem concebidos, e não ser concretizados, como por exemplo: com as noções lógicas de especificidade, universalidade e predicado. Além disso, será possível apresentar o princípio de não contradição: não é possível que um ser seja e não seja, sob a mesma relação; e ainda não é possível negar e afirmar o mesmo predicado do sujeito sob uma mesma relação. A primeira fórmula apresenta a impossibilidade do absurdo e a segunda a inconcebibilidade do absurdo. Tentar restringir o princípio de não contradição a uma mera lei lógica, mas não ontológica, e a noção de ser a uma forma subjetiva do espírito é constatar duas noções diferentes: o impossível e o inconcebível (Garrigou-Lagrange, 2020).

Diante disso, constata-se o lugar primordial do ser no juízo e no raciocínio. De fato, o juízo, enquanto operação do espírito, revela a veracidade do realismo. O engano idealista de Kant está no fato de não ter compreendido que o conhecimento é expresso pelo verbo ser, união de todo juízo. Aristóteles já havia resolvido a questão dizendo que o conhecimento de algo está em enxergá-lo idêntico sob diferentes aspectos (Aristóteles, 2014).

Por outro lado, Kant somente admitiu a identidade nos chamados juízos analíticos, meras tautologias e não juízos extensivos que são os únicos a agregar conhecimento e que ele chamou de sínteses *a priori* ou *a posteriori*, porque são formados pela união de noções diferentes, segundo ele, e, desta maneira, desconsiderou a lei essencial de qualquer juízo. Um juízo formado pela união de diversas noções seria um falso juízo, pois admitiria como idênticos dois termos que não possuem identidade entre si, mas apenas qualquer outra relação. Seguindo sua teoria, Kant deveria defender que não é possível atribuir um predicado ao sujeito que seja diferente deste sujeito, ou seja, não se pode dizer que o homem é mortal, mas somente o homem é o homem e o mortal é o mortal. Isso nega qualquer possibilidade de juízo. O motivo desta divergência é que, partindo do sujeito, Kant entende as categorias meramente como lógicas,

mas a filosofia tradicional, por sua vez, parte do ser e assim as categorias são meio ontológicas e meio lógicas. O juízo afirmativo devolve ao real o que a abstração dissociou. A inteligência explica-se por sua ordenação ao ser.

A terceira operação do espírito, isto é, o raciocínio, somente pode ser entendida como as precedentes, ao ato de uma faculdade que possui o ser como objeto formal. Os princípios primeiros que sustentam o raciocínio são imediatamente captados no ser, primeiro objeto da intuição abstrativa da inteligência. O professor não precisa ensinar à criança o princípio de identidade, de substância, de não contradição, de causalidade, de razão ser. Sobre todas as coisas ela cansa os adultos ao perguntar os seus porquês. Além do mais, se a criança não tivesse estes princípios a tentativa do professor seria impossível, ou seja, todo ensinamento prevê um conhecimento prévio em quem aprende.

Por fim, poderia objetar o idealismo transcendental kantiano: partindo sempre do ser e não de sua representação, como é possível ter certeza desta representação se não é possível compará-la com a coisa em si? E poderia concluir: o realismo ontológico é absurdo e ruinoso, ou seja, algo fora, além do pensamento, é totalmente impensável. É impossível resolver essa objeção e por isso cabe aceitar certo idealismo (Garrigou-Lagrange, 2020).

Acerca de tal objeção responde Tomás de Aquino. Nada pode ser conhecido se não estiver no sujeito que conhece, seja por si, seja por representação semelhante de si mesmo, contudo não é necessário que esteja por si mesmo. De fato, as realidades extramentais não podem encontrar-se por si mesmas no sujeito cognoscente, mas podem estar por representação. É próprio dessa representação relativa ao que representa, possibilitar conhecer no ato direto, sem que ela mesma seja conhecida. Ela somente será através de reflexão, quer se trate da ideia impressa na inteligência, quer da ideia por ela exprimida (Aquino, 2021b). Assim, ela é substancialmente relativa ou intencional àquilo de que a ideia é e no caso de ser simples como a ideia de ser e as outras noções primeiras, não é possível tratar-se de uma composição artificial que deturpe a realidade.

3.5 O retorno ao Ser, objeto formal da inteligência, em seus primeiros princípios

Uma vez superadas as objeções levantadas pelo idealismo transcendental kantiano, torna-se possível estabelecer o retorno ao ser. De fato, a razão filosófica associa-os analiticamente ao ser os princípios primeiros que são percebidos no ser pela inteligência espontânea.

No ser, primeiramente, a inteligência espontânea capta a verdade do princípio de identidade e não contradição. Segundo Tomás de Aquino o ente é o primeiro que cai na apreensão. Deste modo, o primeiro princípio que não se pode demonstrar é que: não cabe negar e afirmar simultaneamente e deste princípio fundam-se todos os outros (Aquino, 2021b).

Segundo Aquino, seguindo Aristóteles, a inteligência capta primeiramente o ser e, através de oposição, o não ser. A seguir ela formula três proposições afirmativas que correspondem a três negativas: “1º) O ser é o ser, a que corresponde à negativa: o ser não é o não ser; 2º) todo ser é ser, donde se segue: nenhum ser é não ser; 3º) todo ser é ou não é, donde se segue: nada pode ao mesmo tempo ser e não ser” (Garrigou-Lagrange, 2020, p. 179).

Na primeira proposição negativa encontra-se a fórmula mais simples do princípio de não contradição. A fórmula afirmativa precedente pode, à primeira vista, parecer uma tautologia. Contudo, na realidade, a associação do predicado não é inútil, como Parmênides já o diria ao afirmar: o ser é o ser, o não ser é não ser, como se diz o homem é homem, a árvore é árvore, para expressar que um não é o outro. Porém, essa dupla proposição afirmativa oposta se articula em uma negativa: o ser não é o não ser. É, justamente, neste ponto que se exclui a tautologia pela qual Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, vê o princípio supremo do pensar, isto é, o princípio de não contradição (Garrigou-Lagrange, 2020).

No que diz respeito ao princípio de identidade, pode-se apresentá-lo da seguinte maneira: o ser é o ser, todo ser é ser. Este princípio precede o de contradição. Com efeito, a identidade é a unidade de substância, como a igualdade é a quantidade e a semelhança a qualidade, a oposição entre idêntico e diverso; do mesmo e do outro presume a noção do múltiplo e do uno. Por sua vez, a noção de unidade ou indivisão presume as de não ser, ser e divisão, as quais são suficientes para forjar o princípio de contradição.

Neste sentido, Aquino demonstra a ordem verdadeira das noções de ser para que se possa conhecer de modo preciso as fórmulas explícitas do princípio de identidade, isto é: ser (*ens*), coisa (*res*), unidade (*unum*), algo (*aliquid*), verdadeiro (*verum*) e bem (*bonum*). De fato, a ordem das noções primeiras demonstra, de modo cada vez mais claro, a ordem das fórmulas do princípio de identidade (Aquino, 2023).

A fórmula mais simples é: o ser é o ser, o não ser é não ser. Esta fórmula negativa se resume na fórmula negativa do princípio de contradição: o ser não é o não ser. A identidade do ser, de acordo com Garrigou-Lagrange, se explicita da seguinte maneira:

“Todo ser é coisa” ou “todo ser tem uma essência ou natureza”. “Todo ser é uno”, e se quisermos precisar a perfeição de sua unidade, que não é só a da semelhança ou da igualdade, acrescentamos: “todo ser é um e o mesmo”, idêntico. Diz-se corretamente: é uma só e mesma coisa. Em seguida, em relação a outra coisa de que é distinto, diz-

se: todo ser é algo, isto é, algo de determinado, de uma natureza determinada que o constitui propriamente, é uma coisa e não outra (Garrigou-Lagrange, 2020, p. 183).

Essas fórmulas expressam, de certa forma, evidente, o princípio de identidade, de que o princípio de contradição equivale a uma fórmula negativa. Obviamente, todas estas fórmulas estão subjacentes na noção de ser e não ser. O ser é ser, o não ser é não ser, o homem é homem, a árvore é árvore, o mal é o mal, o bem é o bem, o círculo é círculo, o quadrado é quadrado; o quadrado corresponde a uma figura portadora de quatro lados idênticos, está é a sua natureza própria e não pode não ser.

Este é, portanto, o princípio primeiro da razão humana. Ele fundamenta todas as explicações diretas que supõem identidade dos termos empregados e se baseiam na real identidade dos extremos como termo médio, para consumir pela identidade real dos extremos reciprocamente. E fundamenta, também, as demonstrações pelo absurdo e as indiretas.

Desta maneira, conclui-se que se a razão de ser possui um valor ontológico, como demonstrado abundantemente, o princípio de contradição possui valor idêntico. Como lei metafísica da realidade e não somente como lei lógica do pensamento, dito de outra maneira, o absurdo é por si mesmo irrealizável, mas também impensável (Garrigou-Lagrange, 2020). E assim nota-se que fixar de modo claro a objetividade e a necessidade do princípio de identidade estabelece a base remota de toda a demonstração da possibilidade do conhecimento da real existência de Deus, que é um ser subsistente (*Ipsum esse subsistens*). A demonstração da veracidade do princípio de identidade, como fundamento da realidade, conduz a concluir que o absoluto, a realidade fundamental, é idêntico a si mesmo, por tudo e em tudo, *Ipsum esse*, ato puro e, portanto, distinto de todo o mundo composto.

3.6 Cognoscibilidade da real existência de Deus

Tendo reestabelecido o ser, objeto formal da inteligência, em seus primeiros princípios, evidencia-se a possibilidade de se provar a existência de Deus tal como Tomás de Aquino fez ao utilizar a razão para apresentar as cinco vias. Com efeito, considerando a real existência de Deus, apresenta-se a seguinte questão: como é possível a cognoscibilidade desta real existência divina?

Respondendo a esta questão, Aquino afirma que a única maneira possível para tal conhecimento é o que ele chama de via negativa, ou seja, dada a imensidade da substância divina que excede a razão, é possível chegar a certo conhecimento dela através do que ela não é. Assim, será possível conhecer mais sobre ela à medida em que se obter mais informações

sobre o que ela não é. Desta maneira, utilizando tal via, Aquino se coloca em condições de concluir que a substância divina é imóvel, eterna, ato puro, imaterial, una, simples e incorpórea. (Aquino, 2015).

Não obstante isso, as conclusões precedentes apenas indicam juízos positivos que apresentam, na realidade, a ausência de um conceito condizente, uma vez que um ser absolutamente simples e cuja essência é idêntica ao seu existir não pode ser objeto direto do intelecto humano. Logo, não é possível concebê-lo por nenhum método realizável uma vez que, neste caso, existe uma desproporção substancial entre intelecto e objeto, de modo que somente a inteligência divina seria capaz de solucionar tal desproporção. De fato, para Tomás de Aquino, no estado presente, todo e qualquer conhecimento humano é derivado da experiência sensível tal como Aristóteles já o havia afirmado (Rampazzo; Nahur, 2018). A partir dela, não é possível chegar à essência divina, condição necessária para alcançar um conhecimento positivo do que de fato Deus é. Contudo, é possível se apoiar nelas para conhecê-lo indiretamente como causa necessária e eficiente. Foi justamente este o procedimento de Tomás de Aquino para demonstrar sua existência partindo do mundo existente; de igual modo se deve proceder, não somente para demonstrar que Deus é, mas também em que sentido é.

A questão fundamental a ser solucionada é saber se, seguindo esta via indireta, é possível conhecer mais do que simples negações, ou seja, pode-se apreender algo do que Deus é em si? Verdadeiramente, descrever a natureza divina significa atribuir-lhe perfeições e, por consequência, designar Deus com nomes diversos: sábio, bom, justo etc. O princípio regente de tais atribuições é claro: Deus, sendo causa primeira, deve possuir em grau eminente todas as perfeições encontradas nos entes criados. Sendo assim, os nomes que expressam essas perfeições devem ser aplicados a Ele. Porém, somente pode ser feito de maneira limitada, uma vez que são transferidos dos efeitos para a sua causa como uma espécie de metáforas em um sentido rigoroso. Ora, toda metáfora é deficiente, e de modo duplo: primeiro, porque aplica a Deus termos criados para designar um existir de ordem radicalmente diversa; segundo, porque os nomes expressam o modo humano de conceber, e este é oriundo de substâncias corporais compostas de matéria e forma. Tais substâncias são existentes, mas de modo composto, enquanto Deus é absolutamente simples. De fato, no desenrolar da metafísica tomista evidencia-se que no ser criador o ser é identificado com sua essência-existência e é justamente por isso que somente ele é compreendido como ser subsistente (Rampazzo, 2010). A forma, por sua vez, embora simples, não subsiste por si, ao passo que Deus é existência subsistente. Não existe, portanto, na experiência, um exemplo de ato puro e simples de existir. Desta forma, todos os

nomes aplicados a Deus a partir dos entes designam algo real, mas em um modo de ser que escapa à razão humana (Gilson, 1951).

Exemplo desta realidade é a bondade. Algo existente que se possa lhe adjetivar como um bem é uma substância composta de essência e existência; Deus, ao contrário, é pura subsistência. A bondade é aquilo pelo qual uma coisa é boa, mas não é uma substância subsistente; em Deus, porém, a bondade é idêntica ao seu próprio ser. Assim sendo, aquilo que os nomes de perfeição significam pertencem certamente a Deus, mas o modo como nele se encontra é inatingível ao intelecto humano.

O problema, então, consiste em determinar a natureza desse conhecimento deficiente. No que se refere a Deus, enquanto causa dos entes criados, deve-se estabelecer em que grau os efeitos se assemelham à sua causa. Entretanto, os efeitos das coisas são infinitamente inferiores. Diferentemente da geração humana, em que o filho possui a mesma natureza do pai, os efeitos de Deus não compartilham nem nome nem essência com ele. Entretanto, mesmo na natureza existem causas cujos efeitos pertencem a uma ordem inferior. O sol, por exemplo, produz calor e secura, mas não é, em si mesmo, calor ou secura. Tais causas são chamadas equívocas: contêm os efeitos, mas de outro modo.

De igual modo, Deus, como causa equívoca, contém em si as perfeições que produz nos entes criados. Assim, sabe-se que ele possui todas as perfeições, mas é desconhecido o modo como as possui. Tudo o que nos entes é plural e distinto, em Deus é uno e simples. Além disso, o que neles se encontra por essência distinta da existência, em Deus se encontra por seu próprio ato puro de existir. Segundo Tomás de Aquino, não há em Deus nada que não seja o próprio ser divino. Diante disso, parece não haver termo médio entre o unívoco e o equívoco; e, assim, tudo o que se dissesse de Deus seria equívoco. Tal conclusão, no entanto, seria demasiado negativa.

É precisamente neste ponto que Tomás de Aquino intervém. Ele não afirma que os nomes dados a Deus não sejam equívocos, mas que não o são de modo puro. Um equívoco puro ocorre quando o mesmo nome se aplica a realidades sem relação alguma (por exemplo: o nome “cão” tanto para o animal, quanto para a constelação). Ora, os nomes aplicados a Deus não são deste tipo, pois exprimem uma relação real de causa e efeito. Há sempre alguma semelhança do efeito como sua causa, por mais imperfeita que seja. Portanto, não se fala de Deus de modo puramente equívoco. Essa via intermediária é precisamente a analogia (Gilson, 1951).

A analogia, no sentido tomista, não foi objeto de longas elaborações do próprio Aquinate; seus textos sobre os temas são breves, embora tenham dado origem à vastíssima literatura. Isso se deve ao fato que a analogia livra o discurso sobre Deus do risco de sofismas, evitando o equívoco puro. Aristóteles já havia demonstrado certas verdades sobre o divino, mas

o “Deus” aristotélico era menos inacessível que o *ipsum esse subsistens* (o próprio ser subsistente) de Tomás de Aquino. Desta maneira, a analogia torna-se a proporção que une o efeito à causa, único vínculo seguro para remontar da causa para os efeitos.

Tomás de Aquino distingue dois tipos principais de analogia. No primeiro, vários entes criados estão relacionados com um mesmo princípio, ainda que de modos diversos: por exemplo, fala-se de um medicamento “são” e de uma urina “sã”. Uma urina é sã porque indica um sinal de saúde; um medicamento é são porque é causa de saúde. Há, desta maneira, analogia entre tudo o que é sadio, em qualquer sentido que seja, porque tudo o que é ou está sadio o é em relação ao estado de saúde de um ser vivo. No segundo caso, já não se trata da analogia ou proporção que une várias coisas entre si por todas terem relação com uma só, mas da analogia que une uma coisa à outra pela relação que as liga. Por exemplo, fala-se de uma pessoa sã e de um medicamento são, porque esse medicamento causa a saúde dessa pessoa. Já não se fala da analogia entre o sinal e a causa de uma mesma coisa (a urina e um medicamento), mas da analogia entre a causa e o seu efeito. É claro que, quando se diz que um medicamento é são, não se pretende que ele esteja em boa saúde: o termo “são” não é, portanto, puramente unívoco para o remédio e para o enfermo; no entanto, o remédio é são porque causa a saúde; o termo “são” não é, deste modo, puramente equívoco para o remédio e o enfermo. Neste sentido, pode-se chamar Deus de bom, sábio, justo etc., não porque possua tais qualidades do mesmo modo que as coisas, mas porque é causa delas. Atribui-se, assim, a Ele todas as perfeições positivas, mas sempre segundo um modo superior e oculto para o intelecto.

Deste modo, falar de Deus por analogia significa afirmar que Ele possui eminentemente as perfeições encontradas nas coisas.

Entretanto, essa doutrina gerou debates: uns enfatizaram o caráter agnóstico, outros ressaltaram o valor positivo de tal conhecimento. De fato, no plano do conceito, não há termo médio entre unívoco e equívoco. Mas, no plano do juízo, a situação é distinta. No concernente a Deus, todo juízo é, em última análise, juízo de existência, isto é, quando se diz que “Deus é bom”, não se acrescenta uma forma ao sujeito, mas afirma-se a identidade de Deus com aquilo que nas coisas chama-se bondade.

Por isso, para Tomás de Aquino, o nome mais próprio de Deus é “Aquele que é”. Nenhum atributo divino existe nele como realidade distinta, todos são idênticos ao seu *esse* (ser). Por conseguinte, ter o pensamento positivo do que Deus é e afirmar o contrário seria trair o pensamento tomista. De fato, o próprio Aquino insiste que ao homem é totalmente desconhecido o que Deus é. Só se pode saber o que ele não é e qual a relação das coisas com ele (Gilson, 1951).

Tal conhecimento, embora deficiente, é real. Não se vê a essência de Deus, mas apenas diversos modos de concebê-lo a partir de seus efeitos. Nomes como bondade, sabedoria, virtude etc., não se encontram formalmente em Deus, mas são razões múltiplas sob as quais se apreende analogicamente a unidade da essência divina.

O conhecimento racional de Deus consiste, deste modo, na capacidade de formular proposições afirmativas a seu respeito. Cada juízo afirma a identidade de uma perfeição com o *esse* (ser) divino, embora o faça em linguagem composta. O entendimento, ao compor sujeito e predicado, significa a identidade real de Deus consigo mesmo, ainda que o faça sob múltiplos conceitos distintos. Sendo assim, apesar dos nomes divinos não serem sinônimos – pois designam diversas perfeições presentes nas coisas –, todos convergem para um único objeto simples.

Deste modo, reconcilia-se a via negativa e a via afirmativa. É verdade, contudo, que nenhuma forma definida existe em Deus, mas também é verdade que, ao dizer que Deus é bom ou sábio, afirma-se, positivamente, sua própria substância. Não se trata de mera negação, nem de atribuição casual externa, mas da certeza de que aquilo que é chamado de bondade ou sabedoria nas coisas preexiste em Deus em grau eminente.

Assim sendo, conclui-se que tal como no caso do existir divino – que se demonstrou verdadeiro, mas cujo modo não é alcançável – também nos atributos divinos sabe-se que Deus é aquilo que se afirma, embora ignore-se em que consiste para ele ser bom, sábio ou justo. Todos os nomes divinos exprimem a substância simples e idêntica ao *esse* (ser) de Deus que permanece desconhecido para o intelecto humano (Gilson, 1951). Ainda assim, os juízos afirmativos são verdadeiros e orientam o intelecto para o polo absoluto da realidade que não se pode alcançar por forças racionais, mas para o qual é sempre possível voltar-se.

CONCLUSÃO

A ideia de autotranscendência fornece a conclusão de que o homem não é conduzido somente à matéria, e que assim sendo, ele é compreendido além de uma dimensão meramente corporal, material, somática, mas também uma não corporal, não somática, isto é, uma dimensão espiritual.

De fato, o homem é, continuamente, atraído a sair de sua realidade e a buscar uma força superior, isto é, Deus. Tanto no campo da filosofia quanto da teologia, diversos pensadores se debruçaram sobre esta questão. Contudo, essa defesa da autotranscendência que presume como certa a existência de Deus encontra uma grande oposição na filosofia moderna que não aceita essa concepção. Diversos pensadores estão convencidos de que Deus é absolutamente incognoscível e indemonstrável.

Atualmente, o problema de Deus é, altamente, influenciado pelo pensamento de Immanuel Kant. O filósofo alemão parte da concepção de que Deus não é um objeto apreendido de maneira *a priori* no tempo, no espaço e na sensibilidade, logo não pode ser relacionado com nada mais do que com a categoria da causalidade. Para ele, a razão demonstra a necessidade de supor a existência desta ideia suprema, pois se existe algo é preciso se admitir igualmente que exista algo necessário. Uma vez que o contingente somente existe sob a condição de outra coisa que seja sua causa, o mesmo raciocínio deve ser aplicado de modo sucessivo até chegar a uma causa que não seja contingente, mas que existe de forma necessária, isto é, sem condições.

Segundo Kant, a razão não consegue chegar a tais provas, nem pelo caminho empírico e nem pelo caminho transcendental e, ainda, que é em vão o esforço de tentar se sobrevoar acima do mundo sensível simplesmente pela força da especulação. Sendo assim, ele considera que é possível que Deus seja uma ideia da pura razão, isto é, um princípio geral unificador da cognição humana, contudo não é um objeto de cognição. Portanto, é necessário considerar a sua existência aos moldes das exigências da razão prática. Logo, a existência de Deus se transforma num postulado, não ainda uma cognição.

Já para Tomás de Aquino, Deus é o primeiro dentro da ordem ontológica, contudo não na ordem psicológica. Apesar de ser o fundamento de todas as coisas, somente pode ser alcançado em vias *a posteriori*, ou seja, partindo dos efeitos oriundos do mundo. Deste modo, se na ordem ontológica Deus é precedente das criaturas assim como a causa é precedente dos efeitos, no que se refere à ordem psicológica ele aparece após as criaturas no sentido que vem após a consideração do mundo que aponta ao seu autor. O início de cada caminho, de quando em quando, constitui-se por elementos oriundos da cosmologia aristotélica, que o Aquinate

lança mão, ora afirmando, ora avançando. Contudo, a força probatória argumentativa é sempre e totalmente metafísica e assim busca permanecer nas mais diversas situações científicas. Ou seja, de acordo com Tomás de Aquino, é possível, por vias adequadas, chegar racionalmente a certo conhecimento de Deus. Segundo o Aquinate, Deus pode ser conhecido através da via da negação, isto é, partindo do que ele não é e, ainda, pela via da analogia.

Neste cenário, a presente pesquisa elaborou um contraponto entre estas duas elaborações filosóficas acerca da possibilidade ou não do conhecimento de Deus e concluiu que os argumentos defendidos por Kant, embora tenham uma construção filosófica brilhante, entram em uma contradição insuperável. Segundo o filósofo alemão, durante um longo período perdeu-se muito tempo tentando orbitar o conhecimento em torno do objeto e isso para ele foi perda de tempo. Sendo assim, Kant propôs o que ficou conhecido como a revolução copernicana, isto é, ele retirou o objeto do centro da discussão e passou a considerar o intelecto, ou seja, as condições de possibilidade do conhecimento.

Kant chega à conclusão que não é possível ao intelecto chegar ao conhecimento da coisa em si, mas somente do fenômeno, isto é, como a coisa aparece ao ser cognoscente. Além disso outro ponto conclusivo da teoria kantiana é a apresentação das categorias pertencentes ao intelecto que possibilitam os juízos. Levando a teoria kantiana a cabo, verifica-se uma contradição: uma vez que não é possível conhecer a coisa em si, o filósofo alemão não tem condições de afirmar como o intelecto opera em si. Deste modo, seguindo a rigor o idealismo transcendental kantiano, somente é possível verificar os fenômenos produzidos pelo intelecto humano e não o descrever em si. Além disso, Kant se propõe investigar os limites da razão usando a própria razão como instrumento, o que é inconcebível. Sendo assim, infere-se que a teoria kantiana, apesar de se demonstrar uma construção filosófica magnífica, demonstra-se arbitrária, incoerente e, no limite, absurda.

Em contrapartida, verifica-se que os argumentos das cinco vias tomistas não foram ultrapassados, pois não se fundam em questões científicas particulares, mas em fatos comuns como o vir-a-ser, a causalidade segunda, a vida, a morte, os graus de perfeição e a ordem. Estes fatos permanecem imutáveis em qualquer concepção científica. Portanto, os argumentos de Tomás de Aquino não estão superados porque são de ordem metafísica, ainda válida hoje. Além disso, a construção tomista evidencia as possibilidades que permite à razão chegar a um determinado conhecimento de Deus.

Ademais, verificando as aporias do idealismo transcendental kantiano e suas inconsistências lógicas e, por outro lado, a solidez e a clareza racional da metafísica do existir

tomista, nota-se a necessidade de um retorno ao ser e aos princípios primeiros que são percebidos no ser pela inteligência e que a razão filosófica os associa analiticamente ao ser.

De fato, Aquino demonstra que a inteligência é compreendida como ler dentro (*intus legere*) e seu objeto somente pode ser inteligível e não sensível para que lhe seja proporcionado. Este objeto formal atingido pela inteligência, destituída de raciocínio, corresponde ao ser inteligível, igualmente como a audição em relação com o som. E como nada pode ser audível senão pelo som, não há nada que possa ser inteligível nas três operações do espírito, ou seja, concepção, juízo e raciocínio, senão em relação ao ser. Estas três operações demonstram *a posteriori* o que se vê *a priori*. A inteligência apenas é inteligível para si mesma a partir de uma interação com o ser, que corresponde ao núcleo de todas as ideias, isto é, a “alma” de todos os seus raciocínios e juízos. Destarte, ela se mostrará como a faculdade do ser, ao passo que os sentidos internos e externos se fixam na superfície dos fenômenos existentes.

No que diz respeito às noções primeiras, nota-se que a primeira operação do espírito, ou seja, a apreensão, mostra o que expressam as noções primeiras. Ratificado o valor ontológico de tais noções, vê-se que elas possibilitam o conhecimento do ser contido nos fenômenos e não apenas os fenômenos. Isso se evidencia na distinção substancial existente entre as representações sensitivas e imaginativas que exprimem os fenômenos e as noções intelectuais.

Portanto, constata-se o lugar primordial do ser no juízo e no raciocínio. Verdadeiramente, o juízo, enquanto operação do espírito, revela a veracidade do realismo. Aquino verifica que nada pode ser conhecido se não estiver no sujeito que conhece, seja por si, seja por representação semelhante de si mesmo, contudo não é necessário que esteja por si mesmo. Com efeito, as realidades extramentais não podem encontrar-se por si mesmas no sujeito cognoscente, mas podem estar nele por representação. É próprio dessa representação relativa ao que representa, permitir conhecer no ato direto, sem que ela mesma seja conhecida. Ela somente será através de reflexão, quer se trate da ideia impressa na inteligência, quer da ideia por ela exprimida. Assim, ela é substancialmente relativa ou intencional àquilo de que a ideia é e no caso de ser simples como a ideia de ser e as outras noções primeiras, não é possível tratar-se de uma composição artificial que deturpe a realidade.

Deste modo, retornar ao realismo moderado de Tomás de Aquino, ou seja, à defesa da universalidade dos conceitos derivado do poder do intelecto, expresso em sua metafísica do existir, não somente explica a possibilidade do conhecimento de Deus, mas protege o pensamento humano de incorrer em equívocos desastrosos como o ceticismo absoluto, o agnosticismo, o niilismo e o panteísmo, cuja porta fora aberta pelo idealismo transcendental kantiano.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicolas. **História da Filosofia**. Trad. de Armando Silva Carvalho. 5. ed. Lisboa: Presença, 1999. v. 3.

ABBAGNANO, Nicolas. **História da Filosofia**. Trad. de Armando Silva Carvalho. 5. ed. Lisboa: Presença, 2000a. v. 4.

ABBAGNANO, Nicolas. **História da Filosofia**. Trad. de Armando Silva Carvalho. 4. ed. Lisboa: Presença, 2000b. v. 7.

AMERIO, Franco. **História da Filosofia: II - Moderna e Contemporânea**. 3. ed. Coimbra: Casa do Castelo, 1961.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Trad. de Joaquim F. Pereira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015. v. 1.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: I parte**. Questões 1-43. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2021a. v. 1.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: II parte**. Questões 44-119. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2021b. v. 2.

AQUINO, Santo Tomás de: **O ente e a essência**. Trad. de Eduardo Zaratini. Campinas: Ecclesiae, 2022.

AQUINO, Tomás de. **Questões disputadas sobre a verdade**. Trad. de Maurílio Camello. Campinas: Ecclesiae, 2023.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014. v. 2.

CHESTERTON, G. K. **Santo Tomás: uma biografia filosófica**. Trad. de Elton Mesquita. Dois Irmãos: Minha Biblioteca Católica, 2020.

FESER, Edward. **Five Proofs of the Existence of God**. Ignatius: San Francisco, 2017

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica e cosmologia**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013a. v. 1.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, metafísica**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013b. v. 2.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **Deus, sua Existência e sua Natureza: Solução tomista das antinomias agnósticas**. Trad. de Roberto Leal. São Paulo: Molokai, 2020. Tomo 1.

GILSON, Étienne. **El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Buenos Aires: Desclée De Brouwer, 1951.

GILSON, Étienne. **Deus e a filosofia**. Trad. de Aida Macedo. Lisboa: 70, 2016.

GUYER, Paul. **Kant**. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

HUENEMANN, Charlie. **Racionalismo**. Trad. de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Emanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil, 1959.

KANT, Emanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Correspondencia**. Trad. de Mercedes Torrevejano. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005.

KANT, Emanuel. **A Religião nos Limites da Razão**. Trad. de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2020.

KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental**. Trad. de Desidério Murcho, Fernando Martinho, Maria José Figueiredo, Pedro Santos e Rui Cabral. Lisboa: Temas e debates, 1999.

KUEHN, Manfred. **Kant: una biografía**. Trad. de Carmen Gracia-Trevijano Forte. Madrid: Acento, 2003.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MEYERS, Robert. G. **Empirismo**. Trad. de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2017.

MINTTER, Ladislao. **Storia della Letteratura tedesca**: Dal pietismo al romantismo. Torino: Einaudi, 1971. v. 2.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**: Os filósofos do Ocidente. Trad. de Benôni Lemos. 8. ed. São Paulo: Paulus, 1981a. v.1.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**: Os filósofos do Ocidente. Trad. de Benôni Lemos. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1981b. v.2.

NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**: I parte. Questões 1-43. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2021. v.1.

PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da Filosofia**. 7. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967.

PICHLER, Nadir Antonio. Noções sobre o ser em Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**, Recife – Pernambuco, v. 10, n. 1, p. 111-118, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2010.v1n1.p111-118>. Acesso em: 22 de out. 2024.

RAMPAZZO, Lino. O pensamento filosófico tomasiano: metafísica e antropologia, ética e justiça, direito e lei. **Revista em tempo**, Marília, v. 9, set. 2010. Disponível em: <https://revista.univem.edu.br/emtempo/article/view/287>. Acesso em: 20 ago. 2025.

RAMPAZZO, Lino; NAHUR, Marcius Tadeu Maciel. A encíclica Fides et Ratio: uma razão aberta ao transcendente para chegar à verdade a partir da filosofia do ser. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 92, jul/dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/rct.i92.39321>. Acesso em: 26 ago. 2025.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. São Paulo: Paulus, 2004a. v. 3.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: de Spinoza a Kant. São Paulo: Paulus, 2004b. v. 4.

ROVIGHI, S. Vanni: **La filosofia patristica e medievale**. Roma: Coletti, 1954.

SANTO Tomás de Aquino e os três atos da mente. **FASBAM**, 2020. Disponível em: <https://fasbam.edu.br/2020/10/30/os-tres-atos-da-mente/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

SILVA, Jeferson; NAHUR, Marcius Tadeu Maciel. A filosofia perene tomista e sua vitalidade: a metafísica do ser como desafio intelectual ao (não) pensar na modernidade. **Basilíade Revista de Filosofia**, Curitiba, FASBAM, v. 5, n. 10, p. 45-65, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.35357/2596-092X.v5n10p45-65/2023>. Acesso em: 22 ago. 2025.

STORK, Alfredo. **Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro: Razar, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia VII**: Raízes da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002a.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética e Direito**. São Paulo: Loyola, 2002b.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Tomás de Aquino: O ente e a essência como concebidos primeiro pelo intelecto. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa - Bahia, v. 9, n. 1, p. 181-190, jun. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v9i1.591>. Acesso em: 22 nov. 2023.

ANEXO

Tabela dos juízos e das categorias

Tabela dos juízos	Tabela das categorias
I Quantidade	
1. Universais 2. Particulares 3. Singulares	1. Unidade 2. Pluralidade 3. Totalidade
II Qualidade	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitivos	1. Realidade 2. Negação 3. Limitação
III Relação	
1. Categóricos 2. Hipotéticos 3. Disjuntivos	1. Da inerência e subsistência 2. Da causalidade e dependência 3. Da reciprocidade
IV Modalidade	
1. Problemáticos 2. Assertivos 3. Apodíticos	1. Possibilidade – impossibilidade 2. Existência – inexistência 3. Necessidade – contingência

Fonte: Reale; Antiseri, 2004b, p. 363.