



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

ARTHUR HENRIQUE SOARES DOS SANTOS

**AS OBJEÇÕES DE KANT AOS ARGUMENTOS TEÍSTAS NA DIALÉTICA
TRANSCENDENTAL DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*:**
uma crítica a partir de aspectos da filosofia analítica da religião

BELÉM-PA

2025

ARTHUR HENRIQUE SOARES DOS SANTOS

AS OBJEÇÕES DE KANT AOS ARGUMENTOS TEÍSTAS NA DIALÉTICA

TRANSCENDENTAL DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*:

uma crítica a partir de aspectos da filosofia analítica da religião

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFPA), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Filosofia, na linha de pesquisa: Teoria do Conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza.

BELÉM-PA

2025

ARTHUR HENRIQUE SOARES DOS SANTOS

**AS OBJEÇÕES DE KANT AOS ARGUMENTOS TEÍSTAS NA DIALÉTICA
TRANSCENDENTAL DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*:**

uma crítica a partir de aspectos da filosofia analítica da religião

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFPA), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Filosofia, na linha de pesquisa: Teoria do Conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza.

Data da defesa: 28/01/2025

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza

Orientador – UFPA

Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Coroa

Avaliador Interno – UFPA

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Avaliador Externo – UnB

BELÉM-PA

2025

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

S237o Santos, Arthur Henrique Soares dos.
As objeções de Kant aos argumentos teístas na Dialética
Transcendental da Crítica da Razão Pura : uma crítica a partir de
aspectos da filosofia analítica da religião / Arthur Henrique Soares
dos Santos. — 2025.
156 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Belém, 2025.

1. argumento ontológico. 2. argumento cosmológico. 3.
argumento físico-teológico. 4. Kant. I. Título.

CDD 210

Este trabalho é dedicado a Gabriellen Kelly Amaral de Oliveira, minha amada esposa que me apoiou em todos os momentos da dissertação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, ao qual devo toda minha existência e ao qual quero servir através da filosofia.

Agradeço à minha esposa, Gabriellen, que todos os dias me incentivou e me apoiou, fazendo o inimaginável para possibilitar que eu escrevesse essa dissertação. A maravilhosa parceria que temos é que me possibilitou escrever esta dissertação. Também agradeço aos meus pais, José Nazareno e Raquel, bem como ao meu irmão, Isaac. Seu apoio e torcida foram fundamentais nessa jornada.

Agradeço ao meu orientador, Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza, que têm me orientado desde o começo da graduação em filosofia e agora me orienta neste mestrado. As suas sugestões, críticas e demais comentários foram fundamentais para esta dissertação. Sou grato por poder considerá-lo como um amigo presente em toda a minha jornada acadêmica até aqui.

Agradeço aos professores avaliadores que fizeram parte das bancas de qualificação e defesa, Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Dr. Agostinho Meirelles e Dr. Pedro Paulo Corôa. Seus comentários, sugestões e críticas me fizeram aperfeiçoar o texto e enriqueceram minhas discussões.

Agradeço aos membros do Laboratório de Epistemologia da Religião da Universidade de Brasília, coordenado pelo Dr. Agnaldo Cuoco Portugal. De modo especial, sou grato pelas sugestões, críticas e comentários feitos a algumas partes desta dissertação. Minha discussão foi muito enriquecida pelas contribuições de Bruno Ribeiro Nascimento, André Lins, Ana Maria Correa, Paulo Estêvão e Luiz Henrique Araújo Dutra.

Agradeço à comunidade de filósofos cristãos organizada por Davi Bastos, que possibilitou muitas conversas e debates importantes aos tópicos desta dissertação. De modo especial, sou grato ao apoio e amizade do próprio Davi e também de Marcelo Cabral, Daniel Amaral, Gesiel da Silva, Lusandro Oliveira, Matheus Dias e Paulo Vitor Siqueira.

Agradeço a Luís Oliveira, organizador do *LATAM Bridges in Epistemology of Religion*, que me proporcionou uma oportunidade inestimável de abrir meus horizontes acadêmicos de pesquisa em filosofia da religião.

Agradeço à Universidade Federal do Pará e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL – UFPA) pela oportunidade de realizar este mestrado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Sou grato pelo apoio à pesquisa.

A filosofia é muitas coisas. Eu disse anteriormente que se trata de sistematizar, desenvolver e aprofundar as opiniões pré-filosóficas. É isso, mas também é uma arena para articulação e intercâmbio de compromissos e lealdades fundamentalmente religiosas por natureza; é uma expressão de perspectivas profundas e fundamentais, maneiras de ver a nós mesmos, o mundo e Deus.

(Alvin Plantinga)

RESUMO

Uma das investigações teológicas críticas de Kant é acerca das denominadas provas teístas: os argumentos ontológico, cosmológico e físico-teológico. Kant conclui, na *Dialética Transcendental* da *Crítica da razão pura* (1787), que provas satisfatórias são impossíveis a partir de tais argumentações da razão teórica. Isso se dá, de acordo com o filósofo, porque o argumento ontológico falha e, em última análise, como as provas cosmológica e físico-teológica dependem dele, isso implica a impossibilidade de todas as tentativas de demonstrar a existência de Deus. Historicamente, isso levou ao abandono das provas teístas na filosofia. Entretanto, estes argumentos ressurgiram com a chamada filosofia analítica da religião, através de filósofos como Alvin Plantinga (1974, 2012), Charles Malcolm (1960), Richard Swinburne (2019) e William Lane Craig (1979). Diante desta recente recepção crítica da *Dialética Transcendental*, a presente pesquisa investiga o seguinte problema: as objeções de Kant realmente impossibilitam os argumentos teístas da razão teórica? Com isso em vista, o objetivo geral desta dissertação é realizar uma crítica analítica às objeções de Kant contra os argumentos teístas da razão teórica, a fim de defender a hipótese de que a objeção de Kant aos argumentos teístas não consegue demonstrar a impossibilidade de tais argumentos.

Palavras-chave: argumento ontológico; argumento cosmológico; argumento físico-teológico; Kant.

ABSTRACT

One of Kant's critical theological investigations is into the so-called theistic proofs: the ontological, cosmological, and physico-theological arguments. Kant concludes, in the *Transcendental Dialectic* of the *Critique of Pure Reason* (1787), that satisfactory proofs are impossible from such arguments of theoretical reason. According to the philosopher, this is because the ontological argument fails and, ultimately, how the cosmological and physico-theological proofs depend on it, this implies the impossibility of all attempts to demonstrate the existence of God. Historically, this led to the abandonment of theistic proofs in philosophy. However, these arguments have resurfaced with the so-called analytic philosophy of religion, through philosophers such as Alvin Plantinga (1974, 2012), Charles Malcolm (1960), Richard Swinburne (2019), and William Lane Craig (1979). Faced with this recent critical reception of the *Transcendental Dialectic*, this research investigates the following question: Kant's objections make the theistic arguments of theoretical reason impossible? With this in mind, the general aim of this dissertation is to carry out an analytical critique of Kant's objections to theistic arguments from theoretical reason, intending to defend the hypothesis that Kant's objection to theistic arguments fails to demonstrate the impossibility of such arguments.

Keywords: ontological argument; cosmological argument; physico-theological argument; Kant.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Tabela-verdade do argumento OKAT

LISTA DE ABREVIATURAS

ACS	Argumento Cosmológico Simplificado
Ad	Adição
AFTC	Argumento Físico-Teológico de Craig
AK	<i>Akademie Ausgabe</i>
AOS	Argumento Ontológico Simplificado
BDG	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu Einer Demonstration des Daseins Gottes</i>
CK	Cosmológico de Kant
CKa	Cosmológico <i>Kalam</i>
Conju	Conjunção
CT	<i>Cosmológico</i> de Tomás
De Morgan	Leis de De Morgan
FTK	Físico-Teológico de Kant
FTKS	Físico-Teológico de Kant Simplificado
KpV	<i>Kritik der pratikschen Vernunft</i>
KrV	<i>Kritik of der Reinen Vernunft</i>
OA	Ontológico de Anselmo
OAA	Ontológico Analítico de Anselmo
OD	Ontológico de Descartes
OK	Ontológico de Kant
OKAT	Objeção de Kant aos Argumentos Teístas
OM	Ontológico Modal
<i>Medit.</i>	<i>Meditações</i>
MP	<i>Modus ponens</i>
MT	<i>Modus tollens</i>
<i>Prol</i>	Prolegômenos a toda metafísica futura
Simp.	Simplificação
ST	<i>Summa Theologiae</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 - OBJEÇÃO GERAL DE KANT AOS ARGUMENTOS TEÍSTAS.....	17
1.1 Os argumentos teístas como uma ilusão metafísica.....	17
1.1.1 <i>Sinteticidade a priori na KrV de Kant</i>	18
1.1.2 <i>Rejeição de Kant à metafísica tradicional</i>	19
1.1.3 <i>Os argumentos teístas no contexto da Dialética Transcendental</i>	23
1.2 Quadro geral da objeção de Kant aos argumentos teístas.....	24
1.2.1 <i>Classificação dos argumentos teístas</i>	26
1.2.2 <i>Crítica de Kant ao argumento ontológico</i>	30
1.2.3 <i>Crítica de Kant ao argumento cosmológico</i>	38
1.2.4 <i>Crítica de Kant ao argumento físico-teológico</i>	41
1.3 Considerações finais sobre a OKAT	45
2 - ANÁLISE CRÍTICA DAS CONSIDERAÇÕES DE KANT SOBRE O ARGUMENTO FÍSICO-TEOLÓGICO	49
2.1 O argumento físico-teológico	49
2.1.1 <i>Versões clássicas do argumento físico-teológico: Aquino e Newton</i>	54
2.1.2 <i>Versões contemporâneas do argumento físico-teológico: Craig e Swinburne</i>	57
2.2 Objeções de Kant ao argumento físico-teológico	63
2.2.1 <i>Limitações do argumento físico-teológico</i>	64
2.2.2 <i>Dependência do argumento físico-teológico em relação aos argumentos cosmológico e ontológico</i>	66
2.3 Avaliação da objeção de Kant ao argumento físico-teológico	69
2.3.1 <i>Avaliação das limitações do argumento físico-teológico</i>	69
2.3.2 <i>Independência do argumento físico-teológico em relação aos argumentos cosmológico e ontológico</i>	73
2.4 Considerações finais sobre a objeção de Kant ao argumento físico-teológico	76
3 - ANÁLISE CRÍTICA DAS CONSIDERAÇÕES DE KANT SOBRE O ARGUMENTO COSMOLÓGICO	77
3.1 O argumento cosmológico.....	77
3.1.1 <i>Versões clássicas do argumento cosmológico: Aquino e Leibniz</i>	81
3.1.2 <i>Versões contemporâneas do argumento cosmológico: Craig e Swinburne</i>	86
3.2 Objeções de Kant ao argumento cosmológico.....	91
3.2.1 <i>Objeção 1: a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível</i>	93
3.2.2 <i>Objeção 2: o argumento cosmológico confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental</i>	94
3.2.3 <i>Objeção 3: a ilegitimidade de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas</i>	95
3.2.4 <i>Objeção 4: há uma falsa autossatisfação da razão quando se completa a série causal com a primeira causa</i>	96

3.2.5 <i>Objecção 5: dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico</i> ..	97
3.3 Avaliação da objeção de Kant ao argumento cosmológico	100
3.3.1 <i>Dependência da Objecção 1 em relação ao sistema crítico de Kant</i>	101
3.3.2 <i>Dependência da Objecção 2 em relação ao sistema crítico de Kant</i>	102
3.3.3 <i>Análise da Objecção 3</i>	103
3.3.4 <i>Análise da Objecção 4</i>	104
3.3.5 <i>Análise da Objecção 5: independência do argumento cosmológico em relação ao ontológico</i>	106
3.4 Considerações finais sobre a objeção de Kant ao argumento cosmológico	108
4 - ANÁLISE CRÍTICA DAS CONSIDERAÇÕES DE KANT SOBRE O ARGUMENTO ONTOLÓGICO	111
4.1 O argumento ontológico	111
4.1.1 <i>Versões clássicas do argumento ontológico: Anselmo e Descartes</i>	114
4.1.2 <i>Versão contemporânea do argumento ontológico: Plantinga</i>	119
4.2 Objeções de Kant ao argumento ontológico	122
4.2.1 <i>1º objeção: obscuridade do conceito de um ser absolutamente necessário</i>	122
4.2.2 <i>2º objeção: impossibilidade de proposições existenciais necessárias</i>	124
4.2.3 <i>3º objeção: impossibilidade do argumento ontológico a partir da distinção entre analiticidade e sinteticidade</i>	125
4.2.4 <i>4º objeção: a existência não é um predicado real</i>	128
4.3 Avaliação das objeções de Kant ao argumento ontológico	131
4.3.1 <i>Resposta à 1º objeção: a tese de que o conceito de um ser absolutamente necessário é obscuro depende do sistema crítico de Kant</i>	132
4.3.2 <i>Resposta à 2º objeção: é possível haver proposições existenciais necessárias</i> ...	132
4.3.3 <i>Resposta à 3º objeção: a distinção entre analiticidade e sinteticidade não demonstra a impossibilidade do argumento ontológico</i>	134
4.3.4 <i>Resposta à 4º objeção: considerações sobre predicação e existência</i>	137
4.4 Considerações finais sobre as objeções de Kant ao argumento ontológico	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS	145
APÊNDICE A – PROVA SEMÂNTICA DO ARGUMENTO OKAT	155
APÊNDICE B – PROVA SINTÁTICA DO ARGUMENTO OKAT	156

INTRODUÇÃO

No terceiro capítulo do segundo livro da Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* (*KrV*) de Kant (1787), nas seções que vão de 4 a 6, há uma discussão acerca “Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um ente supremo” (*KrV*, B 611), normalmente referido como Deus. Enquanto objeto da razão especulativa, tal tipo de raciocínio é uma cognição teórica orientada para algo fora do alcance da experiência (*KrV*, B 662), o que é uma das características de Deus (AK VIII, 999). Tal questão ocupa também alguns trechos das *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, curso proferido por Kant na Universidade de Königsberg provavelmente em meados de 1783 (Cunha, 2019, p. 20), mesmo ano de publicação de seus *Prolegômenos*. A respeito deste tema, o filósofo afirma que “Há somente três espécies possíveis de provas da existência de Deus a partir da razão especulativa” (*KrV*, B 618). Na sistematização feita por Kant, tais provas são a ontológica, a cosmológica e a físico-teológica.¹

Antes de prosseguir, é importante aqui elucidar o conceito de Deus tal como tratado nesta dissertação. *Deus* aqui é pensado a partir do ponto de vista do teísmo tradicional, “o criador do mundo, todo-poderoso, onisciente e perfeitamente bom, a quem judeus, cristãos e muçulmanos adoram” (Davison, 2023, p. 22). Obviamente, existe um grau de vagueza nessa definição de Deus. Isso é proposital dado o fato de que teístas tradicionais às vezes discordam sobre a realidade de alguns atributos divinos ou sobre como compreender esses atributos.

No caso do primeiro tipo de discordância, sobre a realidade ou não de alguns atributos divinos, um exemplo clássico é que o denominado “teísmo clássico” (uma vertente dentro do teísmo tradicional) defende a doutrina da simplicidade divina, a qual defende que “Deus é um ser absolutamente simples, destituído de qualquer complexidade metafísica” (Brower, 2009, p. 105, *tradução própria*). Em contraponto, o denominado “teísmo neoclássico” (outra vertente dentro do teísmo tradicional) nega a doutrina da simplicidade divina como sendo um “erro absoluto” (Plantinga, 1980, p. 47). No caso do segundo tipo de discordância, sobre a compreensão dos atributos divinos, um exemplo clássico é como compreender a doutrina da eternidade divina. Para o teísmo clássico, “na doutrina da eternidade, Deus está fora do tempo” (Stump, 2016, p. 26, *tradução própria*). Já para alguns filósofos do teísmo neoclássico, a

¹ Há uma discussão terminológica acerca do uso de “*argumentos* teístas” ou “*provas* teístas”. Embora Kant, criticando tais argumentos, utilize o termo “*prova*” constantemente, defensores contemporâneos de tais argumentos costumam não usar tal termo. Plantinga, por exemplo, após terminar sua defesa do argumento ontológico modal, afirma que ele não prova a existência de Deus, mas apenas mostra a racionalidade da crença teísta (1974, p. 221). Para evitar discussões terminológicas adicionais, e a fim de respeitar a terminologia kantiana, o presente artigo irá utilizar “*argumento*” e “*prova*” sinonimicamente, com o significado lógico de argumento: “Um argumento é um conjunto (não vazio e finito) de sentenças, uma das quais se chama de *conclusão*, as outras de *premissas*, e pretende-se que as premissas justifiquem, garantam ou deem evidência para a conclusão” (Mortari, 2016, p. 21).

eternidade divina é reconfigurada em uma doutrina da “perpetuidade” divina, de modo que a existência sem início e fim de Deus estaria dentro do tempo (Wolterstorff, 2010, p. 133).

Esta dissertação não pretende se comprometer com uma ou outra dessas posições. Pelo contrário, usa-se “teísmo tradicional” a fim de abarcar todas essas visões, pensando simplesmente em Deus como o criador do mundo, todo-poderoso, onisciente e perfeitamente bom. Algo semelhante parece estar na mente de Kant quando ele lida com o conceito de Deus. Afinal de contas, o filósofo fala de “admitir um criador do mundo, sábio e onipotente” (*KrV*, B 725). Colocado nesses termos, quando a presente dissertação fala das “provas especulativas da existência de Deus”, pensa-se neste conceito do teísmo tradicional.

Assim, progredindo da prova mais transcendental para a mais empírica, Kant conclui que todas as três provas especulativas da existência do Deus teísta são impossíveis (*KrV*, B 620, B 631, B 648). Kant faz isso, em primeiro lugar, ao defender que o argumento ontológico não funciona (*KrV*, B 630), em segundo lugar, ao arguir que o argumento cosmológico depende do argumento ontológico (*KrV*, B 635), e em terceiro lugar, ao afirmar que o argumento físico-teológico depende do argumento cosmológico (*KrV*, B 657). Assim, como a prova ontológica falha, todas as outras também falham como uma espécie de efeito dominó (Wood, 1978, p. 97).

Conjuntamente, estas críticas de Kant podem ser denominadas de *Objecção de Kant aos Argumentos Teístas* (abreviada para OKAT). Dessa forma, a filosofia transcendental de Kant conclui que a razão especulativa não tem capacidade de alcançar o propósito de provar a existência de um ente supremo (*KrV*, B 667) – embora isso não elimine, para ele, a possibilidade de admitir a existência de Deus a partir da razão prática, com suas leis absolutamente necessárias (*KrV*, B 662; *KpV*, A 233). Essa conclusão, para Kant, é um serviço prestado à teologia, libertando-a da “especulação dogmática” a fim de protegê-la de seus oponentes (*Prol* AA04: 383).

Com este cenário em vista, o problema da dissertação pode ser formulado da seguinte maneira: a crítica de Kant de fato impossibilita os argumentos teístas da razão teórica?

A importância dessa questão se dá porque os argumentos teístas da razão teórica sem dúvida tiveram grande espaço na história da filosofia. Na Idade Média, esse papel coube a autores como Anselmo com seu argumento ontológico (*Proslogion*, II-III) e Tomás de Aquino com suas Cinco Vias para provar a existência de Deus (*ST* I, q. 1, a. 2). Na Modernidade, os argumentos a favor da existência de Deus foram defendidos por filósofos como Descartes e Leibniz – os quais são diretamente referenciados por Kant em sua crítica ao argumento ontológico (*KrV*, B 630). Esse trabalho teórico de argumentar a favor da existência de Deus está presente ainda hoje em filósofos analíticos contemporâneos como Alvin Plantinga (1974;

2012), Norman Malcolm (1960), Richard Swinburne (2019) e William Lane Craig (1979; 2012).

Não há dúvida, contudo, de que há um vácuo entre as defesas modernas de tais argumentos por Descartes e Leibniz e as defesas contemporâneas de Plantinga, Malcolm, Swinburne e Craig. Afinal de contas, as chamadas “provas teístas” ficaram no obscurecimento entre a publicação da *KrV* na segunda metade do século XVIII e a ascensão da denominada filosofia analítica da religião na segunda metade do século XX. O impacto de Kant no enfraquecimento de tais argumentos teístas é nítido quando Swinburne afirma que o alemão foi um dos filósofos que defenderam que a razão [teórica] nunca poderia alcançar uma conclusão justificada acerca da existência de Deus e que isso resultou em um profundo ceticismo filosófico quanto às possibilidades racionais de argumentar a favor da existência de Deus (Swinburne, 2019, p. 26). Já Plantinga, ao discorrer sobre o argumento ontológico, nota que muitos filósofos contemporâneos rejeitam tal raciocínio com base na autoridade de Kant (Plantinga, 1974, p. 198). É notável que até mesmo entre teólogos cristãos conservadores, como o calvinista Herman Bavinck, haja uma aceitação das objeções kantianas aos argumentos teístas (Bavinck, 2012, p. 83-86).

O que foi dito acima demonstra a relevância das objeções kantianas aos argumentos teístas da razão especulativa, uma vez que transformaram e inibiram a reflexão filosófica acerca das provas da existência de Deus. Tal impacto da *KrV* é resultado natural do fato de que Kant afirma que suas críticas demonstram a *impossibilidade* de qualquer prova especulativa da existência de Deus (*KrV*, B 620, B 631, B 648). Além disso, a preocupação de Kant na *Dialética Transcendental*, na parte da *KrV* em que ele discute os argumentos teístas, é justamente com a “*ilusão transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso jamais se apoia na experiência” (*KrV*, B 352). A conclusão disso é que, dada a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus, tais provas são, na realidade, enquadradas como ilusões transcendentais.

Portanto, se as objeções de Kant são realmente efetivas, então o ressurgimento dos argumentos ontológico, cosmológico e físico-teológico na filosofia analítica da religião é algo fadado ao fracasso teórico, dada a impossibilidade desse projeto. Por esse motivo, é fundamental a investigação pormenorizada, de maneira analítica, das objeções de Kant aos argumentos teóricos a favor da existência de Deus.

Dado o que foi dito, o objetivo geral desta dissertação é realizar uma crítica analítica às objeções de Kant aos argumentos teístas da razão teórica, mostrando a objeção de Kant aos argumentos teístas da razão especulativa não consegue demonstrar a impossibilidade de tais argumentos. Para isso, haverá objetivos secundários, os quais serão: 1) sistematizar as objeções

de Kant aos argumentos ontológico, cosmológico e físico-teológico; 2) defender que o argumento físico-teológico não é embasado nos argumentos cosmológico e ontológico; 3) argumentar que o argumento cosmológico não é fundamentado no ontológico; e 4) mostrar que Kant não demonstrou a impossibilidade do argumento ontológico.

Tendo em vista tais objetivos, a presente pesquisa é de natureza teórico-bibliográfica. Suas referências primárias são a *Crítica da razão pura* (1787) e as *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (1783), ambas de Kant. No que diz respeito à primeira *Crítica*, o foco será no segundo livro, capítulo terceiro, seções 4, 5 e 6, da *Dialética Transcendental*, trecho no qual são registradas as objeções de Kant aos argumentos teístas. Como referências secundárias, serão utilizados principalmente os textos *Kant's Rational Theology* (1978) de Allen Wood, *The Nature of Necessity* (1974) e *Deus, a liberdade e o mal* (2012) de Alvin Plantinga, *A existência de Deus* (2019) de Richard Swinburne, *The Kalam Cosmological Argument* (1979) e *Apologética Contemporânea* (2012) de William Lane Craig e *Anselm's Ontological Arguments* (1960) de Norman Malcolm, bem como comentadores como Alison Vander Mandeli (2013), Otfried Höffe (2005), Bruno Cunha (2019) e Faggion (2011).

Com base no cotejo de tais bibliografias, realizar-se-á um processo de quatro passos, cada um correspondente a um capítulo da dissertação. No primeiro capítulo, intitulado “Objeção geral de Kant aos argumentos teístas”, será feita, com base na *KrV* e nas *Lições* de Kant, bem como nos comentários de Wood (1978), Mandeli (2013), Cunha (2019) e Faggion (2011), uma contextualização e sistematização da objeção geral de Kant aos argumentos teístas, a qual é chamada aqui de OKAT. Também será visto em tal capítulo que, assim como a objeção de Kant vai da prova ontológica até a físico-teológica, uma crítica à OKAT pode seguir o caminho contrário, desconstruindo progressivamente a objeção de Kant ao ir da prova físico-teológica até a ontológica.

O segundo capítulo, intitulado “Análise crítica das considerações de Kant sobre o argumento físico-teológico”, irá detalhar o argumento de Kant contra o argumento físico-teológico, contextualizando-o e oferecendo uma sistematização da crítica de Kant. Primeiro será vista a descrição de Kant do argumento físico-teológico e como ela se relaciona com versões clássicas e contemporâneas de tal prova. Depois será destrinchada a crítica de Kant contra o argumento físico-teológico. E por fim, será feita, com base em Wood (1978), Swinburne (2019) e Craig (2012), uma análise crítica para defender que o argumento físico-teológico não depende do cosmológico e do ontológico.

Já o terceiro capítulo, intitulado “Análise crítica das considerações de Kant sobre o argumento cosmológico”, irá detalhar o raciocínio de Kant contra o argumento cosmológico,

contextualizando e oferecendo uma sistematização da crítica de Kant. Primeiro será visto como Kant descreve o argumento cosmológico e como tal descrição se relaciona com as versões clássicas e contemporâneas de tal prova. Depois será destrinchada a crítica de Kant contra o argumento físico-teológico. E por fim, será feita, com base em Wood (1978), Craig (1979) e Swinburne (2019), uma análise crítica para defender que o argumento cosmológico não depende do ontológico.

O quarto e último capítulo, intitulado “Análise crítica das considerações de Kant sobre o argumento ontológico”, irá detalhar a argumentação de Kant contra a prova ontológica, contextualizando e oferecendo uma sistematização da crítica de Kant. Primeiro será vista a descrição de Kant do argumento ontológico e como ela se relaciona com versões clássicas e contemporâneas de tal prova. Depois será destrinchada a crítica de Kant contra o argumento ontológico. E por fim, será feita, com base em Wood (1979), Mandeli (2013), Plantinga (1967, 1974, 2012) e Malcolm (1960), uma análise crítica com o propósito de defender que Kant não demonstrou de fato que o argumento ontológico falha.

1 - OBJEÇÃO GERAL DE KANT AOS ARGUMENTOS TEÍSTAS

O objetivo do presente capítulo é delinear as linhas gerais do que pode ser chamada, por adequação, de *Objeção de Kant aos Argumentos Teístas* (OKAT), a qual está presente na Dialética Transcendental da *KrV*. Uma vez que nos próximos capítulos serão analisadas detalhadamente cada uma das críticas de Kant aos argumentos teístas, é necessário neste ponto compreender: a) a presença dos argumentos teístas no contexto da Dialética Transcendental, de modo que, para Kant, tais raciocínios constituem uma ilusão metafísica e devem ser rejeitados juntamente com toda a metafísica tradicional; e b) a estrutura geral da OKAT, demonstrando sua forma lógica bem como a justificação das premissas de Kant, as quais são base para a rejeição dos argumentos teístas. O resultado crítico de Kant é que tais argumentos constituem uma ilusão metafísica.

Dada esta explanação, o presente capítulo é dividido em duas partes centrais. A primeira situa a OKAT no contexto maior da Dialética Transcendental, demonstrando que, se a objeção de Kant estiver correta, então ela reforça a tese de que a metafísica tradicional é uma ilusão e que os argumentos teístas fazem parte de tal ilusão. Feita a exposição do contexto e objetivo de Kant com a OKAT, a segunda parte do capítulo mostra a estrutura geral da argumentação do filósofo, de modo a compreender os passos centrais da crítica realizada por Kant aos argumentos teístas.

1.1 Os argumentos teístas como uma ilusão metafísica

Como já assinalado, a OKAT está presente na Dialética Transcendental da *KrV*. De acordo com Robert Hanna, tal divisão da *KrV* lida, então, com a distinção entre o uso legítimo de proposições sintéticas *a priori* e o uso ilegítimo e ilusório de tais juízos na metafísica tradicional (2004, p. 55-56). Isso fica mais nítido quando se percebe que tal parte da obra pretende desvendar a ilusão de juízos transcendentais (*KrV*, B 354), os quais ultrapassam os limites da experiência possível (*KrV*, B 352). Por isso, os argumentos teístas são justamente uma ilusão metafísica associada a um dogmatismo que, de acordo com Kant, nada ensina ao ser humano (*Prol AA04*: 274).

Diante disso, o golpe de Kant aos argumentos teístas são também mais uma crítica à metafísica tradicional, contrapondo-a ao sistema crítico de Kant, pautado em verdades sintéticas *a priori* devidamente aplicadas às intuições do espaço e do tempo. Por isso, nesta seção do capítulo, será abordado em primeiro lugar a formulação do conceito de verdades sintéticas *a*

priori. Em segundo lugar, serão abordadas as consequências desse conceito na rejeição de Kant à metafísica tradicional, o que também leva à crítica de Kant aos argumentos teístas. E em terceiro lugar, será destrinchada a conexão da crítica de Kant aos argumentos teístas ao sistema da razão pura elaborado por Kant.

1.1.1 Sinteticidade *a priori* na *KrV* de Kant

A noção kantiana de proposições sintéticas *a priori*, as quais são centrais ao problema geral da razão pura (*KrV*, 19)¹, é elaborada a partir de dois pares de conceitos: de um lado, *a priori* e *a posteriori*, do outro, analítico e sintético. A respeito da primeira diferenciação, deve-se lembrar que o juízo *a priori* é “um conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos”, o que difere do *a posteriori*, o qual é fundado na experiência ou intuição empírica (*KrV*, B 2). Em relação com esta questão, as características do juízo *a priori* são a necessidade e a universalidade rigorosa enquanto as do *a posteriori* são a contingência e a particularidade, sendo admitida neste último apenas uma universalidade indutiva (*KrV*, B 3-4). Por conta disso, o tipo de juízo utilizado na ciência é o *a priori*, uma vez que “sem a possibilidade de prever com certeza algo novo, a ciência não é possível” (Schütz, 2009, p. 241). Assim, o conceito de necessidade é fundamental ao conhecimento científico. Além disso, é um conceito presente na discussão de Kant sobre o argumento ontológico.

Já no que diz respeito à segunda diferenciação, Kant diz que o juízo analítico ocorre quando um predicado *B* está contido ocultamente em um determinado conceito *A*, havendo uma identificação entre os termos da proposição (*KrV*, B 10). Dessa forma, se um elemento da proposição é negado enquanto o outro é afirmado, há uma contradição na proposição. Por conseguinte, “todos os juízos analíticos se baseiam inteiramente no princípio de contradição” (*Prol AA04*: 267). Por esse motivo, as proposições analíticas são conhecimentos *a priori* (*Prol AA04*: 267). No tocante aos juízos sintéticos, Kant afirma que não há neles a contenção nem a identidade entre os conceitos (*KrV*, 10-11)². Por esse motivo, o significado da proposição deve ser buscado fora do conceito, não sendo o princípio de contradição o meio para derivar a verdade deste tipo de juízo, embora isso não signifique que ele não deva ser usado, pois nada pode se opor a tal princípio (*Prol AA04*: 257). Por conta disso, a ciência utiliza juízos sintéticos,

¹ O problema geral da razão pura é: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (*KrV*, B 19).

² A expressão “contenção conceitual”, presente na diferenciação entre juízos analíticos e sintéticos, está presente na interpretação semântico-cognitiva de Robert Hanna (2004, p. 190).

uma vez que nele, “o predicado afirma algo novo em relação ao sujeito, possibilitando, por isso, o avanço das ciências” (Schütz, 2009, pp. 240-241).

Dessa forma, Kant formula três tipos de juízos: o analítico, o sintético *a posteriori* e o sintético *a priori*, sendo que “Em todas as ciências teóricas da razão estão contidos, como princípios, juízos sintéticos *a priori*” (*KrV*, B 14, grifo do autor). Assim, como já citado, eles estão presentes na Matemática (*KrV*, B 14), na Ciência da Natureza (*KrV*, B 17) e no sistema de Metafísica Transcendental buscado pelo filósofo (*KrV*, B 18). Por isso, Kant não pergunta se tais proposições são possíveis ou não, mas apenas como elas são possíveis (Rouanet, 2010, p. 10). Dessa maneira, fica claro que Kant toma como pressuposto que juízos sintéticos *a priori* são de fato possíveis e que eles efetivamente existem nas diversas ciências.³

1.1.2 Rejeição de Kant à metafísica tradicional

O uso de juízos sintéticos *a priori* deve ocorrer também na *Metafísica* (*KrV*, B 18), apesar de que, segundo Kant, até então ela se constituía apenas como um mero tateio entre conceitos (*KrV*, B XV). A metafísica científica pensada por Kant no *Prefácio B* da *KrV* deve, portanto, pensar conceitos e aplicá-los à intuição, seguindo o método analítico-sintético⁴ – que pensa conceitos *a priori* e os aplica à intuição – tal como utilizado pela *Matemática* e pela *Ciência da Natureza*, o que fica claro no seguinte trecho do prefácio:

[...] os exemplos da Matemática e da Ciência da Natureza, as quais se tornaram o que agora são por uma revolução levada a efeito de uma só vez, seriam suficientemente notáveis para fazer meditar sobre os elementos essenciais da transformação na maneira de pensar que lhes foi tão vantajosa e, na medida em que o permite sua analogia com a Metafísica como conhecimentos da razão, para imitá-las nisso ao menos como tentativa (*KrV*, B XV-XVI).

Assim, a metafísica crítica não mais seria um tatear entre conceitos, mas sim um conhecimento científico seguro, havendo uma limitação dos princípios *a priori* do entendimento aos objetos dentro da intuição, aos quais se pode aplicar a sinteticidade requerida

³ A fim de não desviar do foco desta seção, foi feito aqui apenas um resumo de como Kant chega ao conceito de proposições sintéticas *a priori*. Para uma discussão mais aprofundada destas questões, veja Santos (2020, p. 51-57).

⁴ Este método, usado para as atividades científicas em geral, é assim denominado por Loparic. Para mais detalhes, veja o capítulo 2 de *A Semântica Transcendental de Kant* (Loparic, 2005a).

pela experiência.⁵ De acordo com Kant, isso não ocorre na chamada *Metafísica Dogmática*, o que ele procura demonstrar na Dialética Transcendental.

Assim, como a *Metafísica Tradicional* busca ultrapassar a própria natureza com as ideias de *Deus, liberdade e imortalidade da alma* (*KrV*, B 395-nota), ela está fora do escopo daquele que Kant pensa ser o uso legítimo de juízos sintéticos *a priori*, por conseguinte tais ideias não podem, de acordo com a definição kantiana, serem conhecidas, o que tem uma certa coerência, a partir do ponto de vista da epistemologia desenvolvida pelo filósofo, com a ideia de que, na *Filosofia Transcendental*, é suprimido o *saber* para dar lugar à *fé* (*KrV*, B XXX)⁶. Acerca desta questão, ele escreve:

[...] *podemos* deste modo (perguntar-se-á adiante) admitir um criador do mundo, sábio e onipotente? *Sem dúvida alguma*: e não só isto, mas nós *temos que* pressupor um tal criador. Em tal caso, porém, estendemos o nosso conhecimento acima do campo da experiência possível? *De modo algum*. Com efeito, só pressupusemos um algo [pela fé] sem contudo possuir qualquer conceito [ou saber] sobre o que seja em si mesmo (um objeto meramente transcendental). (*KrV*, B 725-726, *grifos do autor*).

O postulado da existência de tal ser bem como a negação de que há um conhecimento dele, visto não haver, segundo Kant, a possibilidade de aplicação das categorias ao que está além da síntese verificada na experiência, são também expostos na seguinte passagem:

[...] à pergunta [...], *em primeiro lugar*, se há algo distinto do mundo que contenha o fundamento da ordem cósmica e da sua interconexão segundo leis universais, deve-se responder: *sem dúvida*. Com efeito, sendo o mundo uma soma de fenômenos, tem que existir algum fundamento transcendental, isto é, pensável simplesmente pelo entendimento puro. Mas quando a pergunta é, *em segundo lugar*, se a substância de um tal ente da máxima realidade é necessária, etc... então respondo: *esta questão não possui absolutamente significação alguma*. Pois todas as categorias, pelas quais tento formar um conceito de um tal objeto, não possuem outro uso a não ser o empírico, e não possuem pois sentido algum quando não aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo dos sentidos (*KrV*, B 723-724, *grifos do autor*).

⁵ Embora esta seção se limite, por conta das restrições do tema da dissertação, à filosofia teórica de Kant, deve ser enfatizado que "a *filosofia transcendental* não está limitada somente ao exame das condições de possibilidade dos juízos teóricos" (Meirelles, 2013, p. 207), de modo que ela é estendida por Kant a outros modos de juízo.

⁶ É importante notar que a definição kantiana de *fé*, pensada como uma pressuposição moral na qual não há conhecimento (*KrV*, B 856), difere radicalmente do pensamento tradicional do cristianismo, como é visto, por exemplo, na definição do reformador João Calvino, o qual diz que a fé é um "conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco" (*Institutas* III, ii, 7). Seguindo um caminho oposto ao tradicional, Kant desvincula *fé* de *saber* ou *conhecimento*, uma vez que afirma que *Deus* não é um objeto cognoscível. Para uma abordagem contemporânea do conceito reformado de *fé*, ver Plantinga (2018), principalmente o primeiro capítulo, no qual Plantinga faz uma crítica à teoria do conhecimento kantiana, bem como o sexto e o oitavo capítulo, nos quais o epistemólogo cristão expõe em linhas gerais o seu modelo epistemológico bem como sua aplicação à religião cristã, especificamente.

Vê-se claramente a suposição de que existe um ser tal que, distinto do mundo, é o fundamento da ordem cósmica; entretanto, aquilo que parece ser a consequência lógica da afirmação de Kant é que não faz sentido referir-se a esse ser utilizando os predicados inerentes à estrutura cognitiva humana, pois, como ele claramente afirma, as categorias do entendimento não podem ser aplicadas a nada que esteja além da experiência possível, onde, de acordo com a epistemologia kantiana, se produzem os juízos sintéticos *a priori* responsáveis pelo conhecimento expansivo dos conceitos. Como diz Kant, “as categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível” (*KrV*, B 147). Sem dúvida, resguardadas as devidas proporções, uma vez que desde Kant até o século XX houver muita discussão acerca da natureza dos diferentes juízos, a afirmação kantiana de que a questão da necessidade do ser supremo é desprovida de significado é algo refletido posteriormente no assim denominado *critério verificacionista do significado* utilizado pelos positivistas lógicos, o qual é exposto por Rudolf Carnap da seguinte forma:

[...] se um enunciado contém um novo conceito ou um conceito cuja legitimidade (aplicabilidade científica) está em questão, então deve-se indicar seu significado. Para este fim é necessário e suficiente apontar quais são as *condições experienciais* que se devem supor válidas para que o enunciado seja chamado verdadeiro (e não “para que seja verdadeiro”), e quais são as condições em que ele é chamado falso. (1980, p. 157, *grifo próprio*).

Como é perceptível, há no critério acima a ênfase de que, para haver significado em um determinado enunciado, é preciso que o seu conteúdo seja empiricamente verificado, o que parece ser um ponto de concordância entre o que diz Kant em B 723-724 da *KrV* e Carnap e o positivismo lógico em geral, a despeito da negação positivista do conceito de juízo sintético *a priori* (Hanna, 2004, p. 342). Apesar dessa concordância, é certo que os positivistas lógicos foram, em certo sentido, bem mais além de Kant na crítica às concepções metafísicas de Deus, uma vez as desqualificam ao enfatizarem que “os enunciados que os cristãos tipicamente preferem – ‘Deus nos ama’ ou ‘O Universo foi criado por Deus’ ou ‘Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo’ – tal como são comumente utilizados, não dizem seja o que for; não exprimem proposição alguma” (Plantinga, 2018, p. 33).⁷

⁷ Para uma crítica do *critério verificacionista de significado*, buscando fundamentar o debate metafísico na filosofia da religião dentro da tradição analítica, veja Plantinga (1967), cap. 7.

Como já foi dito, é verdade que Kant postulava a existência de Deus. Mas tal ser (bem como a *liberdade e a imortalidade da alma*) deixa, com filosofia transcendental, de fazer parte do escopo de conhecimento científico que deve haver na *Metafísica* por meio de juízos sintéticos *a priori*. Dessa forma, sua crença era mantida em uma constante tensão na sua filosofia, uma vez que, para o filósofo, a fé moral por ele defendida “designa de facto algo de duplo: que nós *nada sabemos* acerca dos objectos postulados, mas que, simultaneamente, os respectivos conceitos são verdadeiros e, assim, os seus objectos são reais” (Neves; Sala, 1993, p. 568). Portanto, a *fé* pensada por Kant difere do *saber* uma vez que, para o filósofo, a primeira é subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente, enquanto o segundo é subjetiva e objetivamente suficiente (*KrV*, B 850). Tal “insuficiência objetiva” na *fé* kantiana se dá pela noção de que os objetos de suas proposições não são dados objetivamente na realidade empírica, como deve ocorrer com os juízos sintéticos *a priori*. A despeito disso, Kant pensa que essa *fé* é suficiente para o uso prático, visando os “fins absolutamente necessários” da *moralidade* (*KrV*, B 851).

Assim, o Deus ao qual as categorias do entendimento não podem ser devidamente aplicadas é pensado com fins puramente morais, deixando de lado ao menos a crença literal em afirmações como “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2 Coríntios 5.19). A partir disso é que pode ser entendida a maneira como Kant define a *religião* na *Crítica da Razão Prática*, dizendo que “[...] a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos [...]” (*KpV*, A 233). Por isso, o interesse nas questões religiosas é prático e não teórico (AK XXVIII, 996). Essa ênfase prática é nítida na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pois Kant afirma que “a religião é (considerada subjetivamente) o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (AK VI, 153). Ainda na mesma obra, Kant chega a interpretar o primeiro capítulo do Evangelho de João (tradicionalmente entendido pelos cristãos como uma declaração da divindade de Cristo) como um texto que fala da busca por perfeição moral (AK VI, 61-62).

Postular Deus a partir da moralidade ocorre, de acordo com Agostinho Meirelles, para que o conceito de sumo bem não seja uma ideia vazia (Meirelles, 2020, p. 121). Dessa forma, fica claro que Kant defende que a finalidade da lei moral é a religião, a qual é definida como a mesma coisa que um conhecimento dos deveres morais, o que difere radicalmente do entendimento cristão tradicional.⁸

⁸ É importante mencionar ao menos dois pontos em que, a despeito do conhecido luteranismo de Kant, seu pensamento acerca de *religião* difere grandemente daquele que predomina ao longo da tradição cristã. Em primeiro

Dessa forma, no contexto da filosofia teórica de Kant, a metafísica por ele pensada (que se propõe como científica) não deve dar atenção a objetos como Deus, pois, embora se possa postular a sua existência a partir de vias morais (*KrV*, B 828-829), o filósofo pensa não haver “qualquer conhecimento verdadeiro da entidade transcendente” (Neves; Sala, 1993, p. 568).

1.1.3 Os argumentos teístas no contexto da *Dialética Transcendental*

A tese da impossibilidade do conhecimento teórico de Deus – que já é por si só uma consequência da rejeição da metafísica tradicional – é reforçada justamente pela OKAT. Afinal, se os argumentos teístas não funcionam, então não existem possibilidades inferenciais de saber que Deus existe.⁹ Por conseguinte, a OKAT é um eixo de confronto entre o sistema crítico, baseado em proposições sintéticas *a priori* devidamente fundamentadas na experiência real ou possível, e a metafísica tradicional que almeja conhecer objetos como Deus. Isso é bem percebido por Faggion quando, em sua defesa da crítica de Kant ao argumento ontológico, ela afirma:

Caberia à Dialética Transcendental a tarefa de denunciar os abusos da razão pura, que se dariam justamente quando essa atreve-se a buscar o conhecimento de objetos para além dos limites de uma experiência possível. Por outras palavras, mais enfáticas e diretas, como todos sabemos, a Dialética Transcendental pretenderia pôr um fim à metafísica dogmática entendida como ciência, expondo as diferentes falácias em que a razão se enredaria ao tomar os seus princípios de unificação sistemática do conhecimento como sendo objetivos ou constitutivos da realidade. Nesse sentido, a Dialética visa inviabilizar o conhecimento de qualquer absoluto, seja ele o mundo, a alma ou Deus. (Faggion, 2011, p. 65-66).

Perceber o que foi dito nesta seção ajudará a ter um entendimento maior da estrutura da OKAT. Como será visto de modo mais detalhado posteriormente, a estratégia de Kant visa

lugar, a ideia de sinteticidade *a priori* exclui qualquer possibilidade de *conhecimento* acerca da ação salvífica de Deus tal como é entendida pelo Credo Apostólico. Em segundo lugar, a noção kantiana de *fé moral*, com seus postulados de *Deus, liberdade, imortalidade da alma*, resume a religiosidade em questões éticas. Por esse motivo, há uma enorme distância entre *fé moral* kantiana e o Evangelho conforme o cristianismo tradicional, uma vez que este, com a ideia da morte e ressurreição – i.e., que o Filho de Deus morto na cruz desceu ao Hades e ressuscitou – vai muito além da moralidade.

⁹ Afirmar que, se a OKAT estiver correta, não existem meios inferenciais de saber que Deus existe não é a mesma coisa que afirmar que não existe meio algum de saber que Deus existe. Afinal de contas, existem as possibilidades de conhecimento não-inferencial de Deus. Esta última possibilidade é mencionada por Tomás de Aquino quando ele afirma que “Conhecer a existência de Deus de modo geral e com certa confusão, é-nos naturalmente insito, por ser Deus a felicidade do homem: pois, este naturalmente deseja a felicidade e o que naturalmente deseja, naturalmente conhece” (*ST I*, q. 2, a. 1). Uma defesa contemporânea desta tese pode ser encontrada na epistemologia reformada desenvolvida por Plantinga (2018). Por motivo de delimitação desta dissertação, a possibilidade não-inferencial de conhecer a Deus será ignorada, focando atenção apenas aos argumentos teístas.

“destruir pouco a pouco a prova ontológica e então arguir que as duas outras provas tacitamente a pressupõem, e por isso elas falham, por um tipo de efeito dominó” (Wood, 1978, p. 97, tradução própria). Por isso, Faggion afirma que, no que diz respeito a Deus, “o argumento ontológico é o inimigo número um a ser combatido” (2011, p. 66). Afinal, para Kant, tanto o argumento cosmológico quanto o físico-teológico acabam por pressupor a verdade do argumento ontológico. Dessa maneira, “a refutação desse argumento seria o momento do enfrentamento por excelência entre o filósofo crítico e o dogmático” (Faggion, 2011, p. 66-67). Isso mostra que a OKAT deve ser compreendida no contexto da rejeição da metafísica tradicional por conta do sistema da razão pura de Kant.

Dada a explicação feita nesta seção, pode-se afirmar que os argumentos teístas são, na filosofia crítica de Kant, apenas uma ilusão metafísica. E a OKAT, caso funcione, seria a prova cabal disso. O próprio Kant deixa isso claro pelo fato de que sua discussão das provas teístas é na Dialética Transcendental, a qual lida com “uma *lógica da ilusão*” (*KrV*, B 349, *grifos do autor*). Em tal parte da *Crítica*, lida-se justamente “com a *ilusão transcendental*, que influencia princípios cujo uso nunca se dá na experiência” (*KrV*, B 352, *grifos do autor*). Tais princípios são chamados por Kant de *transcendentes*, pois ultrapassam os limites da experiência.

Por isso, o objetivo de Kant com a Dialética Transcendental da *KrV* é assim resumido por ele: “A dialética transcendental se contentará, portanto, em desvendar a ilusão dos juízos transcendentes e, ao mesmo tempo, impedir que ela engane” (*KrV*, B 354). Com isso, Kant pretendia evitar questões que ele pensava serem insolúveis do ponto de vista teórico (Loparic, 2005b, p. 116), como por exemplo a questão da existência de Deus. Nesse sentido, “a crítica de Kant aos argumentos a favor da existência de Deus [...] sustenta a conclusão de que nós sabemos que nem a existência de Deus nem a não-existência de Deus podem ser provadas” (Hanna, 2010, p. 99, tradução própria).

Desse modo, a OKAT é um dos passos de Kant em demonstrar a falência da metafísica tradicional com sua ilusão dialética.

1.2 Quadro geral da objeção de Kant aos argumentos teístas

A Dialética Transcendental é o trecho da *KrV* dedicado a desvendar o que Kant chama de “ilusão transcendental” (*KrV*, B 352). Isso mostra que o filósofo considerava os argumentos teístas como partes da ilusão metafísica que a *Crítica* pretende justamente desfazer. Isso não significa, na visão de Kant, que os argumentos teístas sejam irracionais. Na realidade, ele afirma expressamente o seguinte acerca da conclusão de que existe um ser ou ente supremo:

Tal é, pois, o caminho natural da razão humana. Primeiramente ela se convence da existência¹⁰ *de um ente necessário qualquer*. Neste ela reconhece uma existência incondicionada. A seguir, procura o conceito do que é independente de toda condição, e encontra-o naquilo que é a condição suficiente de todas as outras coisas, isto é, contém toda a realidade. Mas o todo sem barreiras é a unidade absoluta e comporta o conceito de um ente único, a saber, do ente supremo; e assim a razão conclui que o ente supremo enquanto fundamento originário de todas as coisas está lá de modo absolutamente necessário. (*KrV*, B 614-615, *grifos do autor*, tradução modificada).¹¹

Portanto, a objeção de que os argumentos teístas são ilusórios não é uma crítica à racionalidade de tais argumentos. Também não é uma crítica à questão da veracidade ou não da existência de Deus. Afinal de contas, Kant diz explicitamente: “*podemos* deste modo (perguntar-se-á adiante) admitir um criador do mundo, sábio e onipotente? *Sem dúvida alguma*: e não só isto, mas nós *temos que* pressupor um tal criador” (*KrV*, B 725, *grifos do autor*). Como será detalhado mais adiante nesse capítulo, a OKAT é um passo na busca de demonstrar que a existência de Deus, assim como outras questões da metafísica tradicional, não pode ser conhecida.¹² Para afirmar isso justificadamente, Kant precisa demonstrar que os argumentos teístas não funcionam para provar a existência de Deus. Isso é importante para o filósofo porque “Kant rejeita toda a teologia natural e suas tentativas de conhecer Deus objetivamente, em particular de demonstrar sua existência” (Höffe, 2005, p. 160-161).

¹⁰ Embora existam comentadores, como David-Ménard, que distinguem o significado de *Dasein* e *Existenz*, pensando o primeiro como o termo genérico de Kant para existência e o segundo como uma existência determinada (David-Ménard, 2016, p. 169-170), no contexto da discussão sobre os argumentos teístas, *Dasein* e *Existenz* são termos usados de modo intercambiável para se referir genericamente à existência. Veja, por exemplo, os trechos *KrV* B 614-615, 632-633. Assim, não parece haver, no contexto desta dissertação, necessidade de distinguir os termos em alemão.

¹¹ A modificação se deu na tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger; a justificação é que Kant não diz que “o ente supremo enquanto fundamento originário de todas as coisas *existe* de modo absolutamente necessário”, como Rohden e Moosburger vertem. Não são utilizados os termos comumente usados por Kant para se referir à existência (*Dasein* ou *Existenz* e outras variações verbais de *Existiert*), mas sim a expressão “*da sei*”, que pode ser traduzida como “está lá”.

¹² Outro passo importante para demonstrar a impossibilidade da metafísica tradicional está na discussão de Kant sobre as antinomias da razão pura. Kant pensa quatro antinomias: 1) sobre a finitude ou a infinitude do mundo (*KrV*, B 453-455); 2) sobre a composição ou não do mundo em partes simples (*KrV*, B 462-463); 3) se há ou não liberdade (*KrV*, B 472-473); e 4) se há ou não um ser necessário (*KrV*, B 480-481). Em todos estes casos, Kant deseja demonstrar que é possível chegar a conclusões corretamente inferidas, mas contraditórias, de modo que os debates metafísicos sobre as antinomias estão fadados ao fracasso teórico. Por isso, “a razão se vê de tal modo enredada em uma profusão de fundamentos e contrafundamentos, no que diz respeito às suas mais elevadas expectativas” (*KrV*, B 492). Isso lembra, sem dúvidas, o que Kant diz no prefácio: “Na metafísica é preciso voltar inúmeras vezes sobre o caminho, pois se percebe que ela não conduz aonde se quer chegar [...]. Não há nenhuma dúvida, portanto, de que o seu procedimento foi até aqui um tatear às cegas e, o que é pior, um tatear entre conceitos puros” (*KrV*, B XIX-XV). Embora haja muito mais a ser dito sobre a relação entre as antinomias e a rejeição de Kant à metafísica tradicional, isso desviaria a presente dissertação de seu tema.

1.2.1 Classificação dos argumentos teístas¹³

A tese de Kant de que os argumentos especulativos a favor da existência de Deus são impossíveis começa a partir de sua classificação acerca das “provas teístas”. Ele afirma: “A primeira prova é a *físico-teológica*, a segunda é a *cosmológica*, e a terceira é a *ontológica*. Não há nem pode haver um número maior de provas” (*KrV*, B 619, *grifos do autor*).¹⁴ Para compreender o porquê disso, deve-se lembrar da arquitetura geral da *KrV*, desde a Analítica Transcendental, quando Kant tem o procedimento de primeiro formular uma tábua dos juízos, embasada na lógica formal de seu tempo (*KrV*, B 95) para, com base nela, fundamentar todas as funções do entendimento (*KrV*, B 106). Assim, Kant chega à conclusão de que a função do pensamento “pode ser reconduzida a quatro títulos, cada um deles contendo três momentos” (*KrV*, B 95). Dessa maneira, existem, de acordo com Kant, doze tipos de juízos, divididos em quatro classes de três. A partir deles é formulada a tábua das categorias, também dividida da mesma forma, sendo que cada categoria corresponde a uma forma lógica de juízo, totalizando doze categorias divididas em quatro classes de três.¹⁵

É justamente esta divisão que estabelece a sistematização de toda a *KrV*. Como afirma Strawson, ao comentar a estrutura geral de tal obra, “A lista de doze categorias em quatro grupos de três permanece conosco, de qualquer forma, para impor suas próprias artificialidades de disposição em vários estágios do livro” (1966, p. 31, tradução própria). Norman Kemp Smith afirma algo semelhante ao dizer que “O caráter compósito da *Crítica* é muito bem ocultado pelo arranjo altamente elaborado e extremamente artificial de suas partes” (1918, p. xxii, tradução própria). Uma esquematização quádrupla é mantida em várias passagens da Dialética Transcendental – porém, não em todas –, como por exemplo na divisão das ideias da alma (*KrV*,

¹³ Uma crítica a essa classificação de Kant quanto aos argumentos teístas pode ser vista em “Artificialidade e insuficiência na classificação de Kant quanto aos argumentos teístas” (Souza; Santos, 2024). Em tal artigo é defendido que a classificação feita por Kant é sistematicamente artificial, além de insuficiente por não conseguir abarcar a variedade de argumentos teístas presentes ao longo da história da filosofia.

¹⁴ É notório o fato de que há uma mudança na classificação crítica dos argumentos teístas em relação à classificação pré-crítica elaborada anteriormente. No opúsculo pré-crítico *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (*BDG*), Kant classifica os argumentos teístas em quatro: ontológico cartesiano, ontológico da possibilidade (na falta de nomenclatura melhor), cosmológico e físico-teológico (*BDG*, AA02: 156). Não é necessário aqui especular por que Kant mudou sua classificação na *KrV*, embora uma possibilidade seja de que ele buscou reduzir o argumento ontológico da possibilidade à estrutura de argumentos ontológicos em geral, que ele rejeita em seu trabalho crítico. Entretanto, não é necessário se comprometer com essa discussão, de modo que tal questão pode ser deixada de lado.

¹⁵ Deve ser assinalada a existência de críticas à própria disposição de categorias feita por Kant. Afinal, a tábua das categorias elaborada por ele é baseada em sua tábua dos juízos, a qual é sujeita a críticas de natureza lógica. Com base em tais críticas, se pode talvez dizer que a própria disposição de tais tábuas é ela mesma artificial e problemática. – p. ex., o fato de que Kant distingue os juízos hipotéticos e disjuntivos, ao passo que a lógica simbólica os torna equivalentes com a ajuda de suas negações, o que reduziria o número de categorias de Kant de doze para onze. Para mais informações sobre tais críticas lógicas, ver Strawson (1966, p. 79-80).

B 402) e do mundo (*KrV*, B 443), cujos problemas lógicos serão revelados, respectivamente, na forma de quatro paralogismos (*KrV*, A 348-380) e de quatro antinomias (*KrV*, A 420-458; B 454-489).

Contudo, no que diz respeito à ideia de Deus, Kant faz, como visto na seção anterior, uma divisão tríplice de argumentos a favor da existência de tal ser, e não quádrupla, como era de se esperar em semelhança às ideias de mundo e de alma. A mesma classificação em três é encontrada no que diz respeito às ideias transcendentais: alma, mundo e Deus (*KrV*, B 391-392). Dessa forma, ao longo da Dialética Transcendental, há o esquema de divisão das três ideias racionais (alma, mundo e Deus) de modo quádruplo e tríplice, sendo esta última partição presente apenas nas considerações acerca dos argumentos teístas.

A fim compreender o motivo de Kant dividir os argumentos teístas em três, deve-se lembrar a divisão da tábua lógica dos juízos, que contém quatro classes: (1) quantidade, (2) qualidade, (3) relação e (4) modalidade. Em cada classe estão agrupados três tipos de juízos, da seguinte maneira:

- 1) Quantidade: (a) universais, (b) particulares e (c) singulares
- 2) Qualidade: (a) afirmativos, (b) negativos e (c) infinitos
- 3) Relação: (a) categóricos, (b) hipotéticos e (c) disjuntivos
- 4) Modalidade: (a) problemáticos, (b) assertóricos e (c) apodícticos (*KrV*, B 95).

Kant acreditava que esta tábua lógica dos juízos seria o fio condutor para a descoberta da tábua das categorias, tanto que ele inclui a tábua das categorias no início da “Seção segunda do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento” (*KrV*, B 95).¹⁶ Dessa forma, a tábua das categorias é baseada inteiramente na tábua lógica dos juízos, tendo a tábua das categorias a seguinte estrutura:

- 1) Quantidade: (a) unidade, (b) pluralidade e (c) totalidade
- 2) Qualidade: (a) realidade, (b) negação e (c) limitação
- 3) Relação: (a) inerência e subsistência, (b) causalidade e dependência, e (c) comunidade

¹⁶ Convém notar que Fichte e Hegel criticavam este princípio lógico usado por Kant para estabelecer a tábua das categorias por ser exterior à própria Filosofia e emprestado à Lógica, sendo que, para eles, tal princípio deve ser interno a própria Filosofia, sendo identificado por Fichte ao Eu (*Doutrina ciência de 1794*, § 4, B), e por Hegel ao Ser (*Enciclopédia das ciências filosóficas – I*, § 42).

- 4) Modalidade: (a) possibilidade-impossibilidade, (c) existência-não existência, e (c) necessidade-contingência (*KrV*, B 106).

De acordo com Kant, a divisão tríplice de cada classe dentro das tábuas dos juízos e das categorias é uma necessidade do sistema da razão pura. Ele explicita isso ao fazer a observação de que “Em cada classe o número das categorias é sempre igual, a saber três. [...] toda divisão *a priori* mediante conceitos precisa ser uma dicotomia. A isso é acrescido que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe” (*KrV*, B 110). Portanto, há uma dicotomia de categorias e uma síntese que resulta em uma terceira, de modo que essa estrutura tríplice se mantém em toda “toda divisão *a priori* mediante conceitos” (*KrV*, B 110), o que certamente inclui vários usos da razão, como é o caso da divisão dos argumentos teístas e das ideias transcendentais. Kant adverte ainda que na subdivisão em três categorias estas são relacionadas e independentes entre si, e não derivadas uma das outras: “Não se pense, porém, que em vista disso a terceira categoria seja um conceito meramente derivado e não um conceito primitivo do entendimento” (*KrV*, B 111).

Quanto à divisão tríplice das ideias transcendentais, feita por Kant, esta pode ser vista, inicialmente, na seguinte passagem:

*Da relação natural que o uso transcendental do nosso conhecimento tanto em silogismo quanto em juízos tem que ter com o uso lógico, concluímos que haverá somente três modos de inferências dialéticas que se relacionam com as três espécies de inferências pelas quais a razão pode chegar a conhecimentos a partir de princípios e que a tarefa da razão consiste sempre em ascender da síntese condicionada, à qual o entendimento permanece sempre ligado, à incondicionada, que ele jamais pode alcançar. (*KrV*, B 390, grifos próprios).*

Esse trecho expõe o critério utilizado por Kant para desvendar as ideias transcendentais, deixando claro que tal receita é guiada pela relação que o uso transcendental do conhecimento tem com o uso lógico, sendo este último descoberto na tábua lógica dos juízos. Disso Kant conclui que haverá apenas três modos de inferências dialéticas, o que indica que neste ponto ele se baseia nas divisões tríplíceis que são feitas na tábua dos juízos e, precisamente, das categorias de relação.

O resultado desse trecho da investigação de Kant é que existem três ideias transcendentais, a saber: alma (sujeito pensante), mundo (conjunto completo de todos os fenômenos) e Deus (ente de todos os entes) (*KrV*, B 391-392). A conclusão acerca de tais ideias não é, de modo algum, arbitrária. Pelo contrário, Kant defende que as representações de relações

que podem ser feitas a partir de juízos lógicos são três: com relação ao sujeito, com relação ao objeto e com relação a todas as coisas (*KrV*, B 390-391). Segundo Kant, tais modos de representação “seguem o fio condutor das categorias” (*KrV*, B 392).

Em particular, ao analisar a tábua dos juízos de relação, percebe-se que cada tipo de juízo nesta classe leva a uma ideia transcendental, o que Kant explicita ao dizer:

[...] só na abordagem completa esclarecer-se-á como a razão – unicamente mediante o uso sintético da mesma função da qual se serve para o silogismo categórico – tenha de chegar necessariamente ao conceito da unidade absoluta do *sujeito pensante*; como procedimento lógico nos silogismos hipotéticos tenha que implicar ideias do absolutamente incondicionado *em uma série* de condições dadas; finalmente, como a simples forma do silogismo disjuntivo tenha que implicar o conceito racional supremo de um *ente de todos os entes*; um pensamento que à primeira vista parece ser extremamente paradoxal. (*KrV*, B 392-393).

Nesse trecho fica claro que a organização tríplice na tábua dos juízos de relação molda a divisão também tríplice dos silogismos e das ideias transcendentais que lhes são correspondentes, de modo que há uma associação geral descrita da seguinte maneira:

- 1) Categoria de substância: silogismo categórico → sujeito pensante (alma);
- 2) Categoria de causalidade: silogismo hipotético → série de condições dadas (mundo);
- 3) Categoria de comunidade: silogismo disjuntivo → ente de todos os entes (Deus).

Kant acreditava que, com essa divisão, “se pode ter plena certeza de que todas as pretensões da razão pura estão aqui inteiramente representadas, sem que possa faltar uma única delas, pois a própria faculdade da razão, da qual todas se originam, fica assim completamente mensurada” (*Prol AA04*: 330). De qualquer forma, o que foi dito até aqui mostra que Kant tem um objetivo de sistematização ao agrupar as ideias transcendentais de forma tríplice, seguindo a divisão tríplice das categorias da relação.

O mesmo tipo de divisão está contido nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* de Kant. Em tais lições, Kant divide o que ele chama de “teologia transcendental” em três: ontoteologia, cosmoteologia e fisicoteologia (AK XXVIII, 1013, 1047, 1063). Falando da maneira como os seres humanos se referem a Deus, tal ser é pensado como “*Ser originário*”, “*Ser supremo*” e “*Ser de todos os seres*” (AK XXVIII, 1012-1013). Além disso, quando Kant discorre sobre tal ser no que diz respeito à sua relação com o mundo, Deus é analisado enquanto “causa do mundo”, “autor do mundo” e “soberano do mundo” (AK XXVIII, 1091). Por

consequente, a divisão tríplice no que diz respeito a Deus, uma das três ideias transcendentais, parece ser algo padrão no modo de Kant de refletir acerca do tema.

Além disso, convém notar aqui uma flagrante dificuldade de Kant para deduzir a classificação das três provas teístas a partir das divisões quaternárias e ternárias presentes na sua tábua das categorias, tal como fizera antes para deduzir as três ideias da razão (Deus, alma e mundo). Com efeito, Kant não usa um critério lógico já estabelecido em tais divisões, baseado na classificação dos juízos e raciocínios, mas introduz um novo princípio para classificar as três provas teístas, de caráter mais filosófico, o que é feito mediante uma divisão entre o *transcendental* e o *empírico*. Assim, as provas teístas são divididas em duas classes: as *provas transcendentais* (ontológica e cosmológica) e a *prova empírica* (físico-teológica) (*KrV*, B 618-619). E então ele pretende analisar os argumentos teístas de acordo com este critério, primeiro investigando as provas mais transcendentais até chegar à prova mais empírica.

Por isso, a partir de tal divisão tríplice aqui destrinchada, Kant estabelece seu método de refutação em três passos: 1) elaborar uma crítica ao argumento ontológico (*KrV*, B 620-630), 2) elaborar uma crítica ao argumento cosmológico (*KrV*, B 631-648), e 3) elaborar uma crítica ao argumento físico-teológico (*KrV*, B 648-658).

A respeito de tal estratégia argumentativa, deve ser percebido que Kant formula sua refutação de modo a considerar primeiro a prova mais transcendental e depois a prova mais empírica para aumentar a força demonstrativa de sua crítica (*KrV*, B 619). A ordem disposta por Kant é fundamental para isso porque, dada a sua argumentação, a cada passo na refutação, as provas teístas se tornam cada vez mais enfraquecidas até sua total impossibilidade. Por isso, no restante desta seção, serão consideradas separadamente as críticas de Kant a cada argumento teísta específico, seguindo a ordem efetuada por Kant: argumento ontológico, argumento cosmológico e, por fim, argumento físico-teológico.

Antes de expor a OKAT, devem ser feitas algumas observações. Primeiro, este quadro geral não visa debater os méritos dos argumentos teístas ou das críticas feitas por Kant a tais argumentos. Por isso, este capítulo é de natureza apenas expositiva. Segundo, uma vez que pretende-se aqui dar uma visão geral da OKAT, certos detalhamentos de cada um dos argumentos teístas trabalhados e das críticas de Kant serão feitos nos próximos capítulos. Por ora, será exposto o suficiente para que possa haver uma visão geral da OKAT, a qual será analiticamente destrinchada nos próximos capítulos.

1.2.2 Crítica de Kant ao argumento ontológico

O primeiro passo de Kant em sua objeção contra os argumentos teístas é defender a impossibilidade do argumento ontológico em todas as suas versões conhecidas até então (*KrV*, B 630). Apesar de ser um ponto essencial de sua objeção, Kant curiosamente não faz, na *KrV*, uma exposição clara de tal argumento para poder criticá-lo. Pelo contrário, ele apenas afirma que “Em todos os tempos falou-se do ente *absolutamente necessário*, e não se teve o mesmo empenho em compreender-se como uma coisa dessa espécie pode sequer ser pensada quanto em provar sua existência” (*KrV*, B 620, *grifos do autor*). Após tal afirmação, Kant inicia suas críticas.

Contudo, apesar de não expor claramente a chamada prova ontológica, Kant faz referências a formuladores de tal argumento logo após descarregar suas várias críticas:

[...] o renomado Leibniz nem de longe teve o êxito de que se vangloriou, ou seja, de pretender conhecer *a priori* a possibilidade de um ente tão sublime. Todo esforço e trabalho empregados no tão célebre argumento ontológico (cartesiano) com respeito à existência de Deus a partir de conceitos foram perdidos [...]. (*KrV*, B 630).

Estas referências a Leibniz e Descartes devem assinalar, portanto, quais versões do argumento ontológico estavam na mente de Kant quando este formulou suas críticas.¹⁷ Afinal de contas, esta prova tem um longo histórico na filosofia desde sua primeira elaboração por Anselmo, o qual, de acordo com Norman Malcolm (1960, p. 41), elaborou duas versões diferentes do argumento ontológico.

A primeira versão do argumento ontológico de Anselmo, tradicionalmente mais conhecida, parte da conceituação de Deus como “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (*Proslogion* II), sem usar a categoria modal de necessidade. A partir do estabelecimento desse conceito, o bispo católico busca fazer uma *reductio ad absurdum* para levar à conclusão de que tal ser deve existir na realidade. Já a segunda versão anselmiana do argumento parte do conceito de Deus como “um ser que não admite ser pensado como não existente” (*Proslogion* III), usando agora a categoria modal de necessidade para levar à mesma conclusão.

Kant não cita Anselmo em seu debate, mas sem dúvida ele pretendia que suas objeções pudessem ser aplicadas a todas as versões da prova ontológica, desde Anselmo até Descartes e Leibniz. De início, o fato de Kant não descrever detalhadamente tal o argumento ontológico, contentando-se com breves menções a Descartes e Leibniz, pode levar a dificuldades de

¹⁷ Existe ainda uma outra versão de argumento ontológico que é defendida por Kant no opúsculo pré-crítico *BDG* (*BDG*, AA02: 77-79), o qual não é mencionado na discussão crítica, mas parece ser reduzido à prova ontológica em geral. Para uma discussão sobre o argumento, veja Adams (2000).

compreensão acerca de tal argumento teísta. Contudo, embora tal detalhamento esteja ausente da *KrV*, ele é feito por Kant para seus alunos em suas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*:

A prova ontológica da existência de Deus é tomada, além disso, do conceito de um *ens realissimum*. A saber, inferimos: um *ens realissimum* é aquele que contém em si todas as realidades. Ademais, a existência também é uma realidade. Logo, o *ens realissimum* tem de existir necessariamente. Por isso, se alguém afirma que Deus não é [*ist nicht*], nega dessa forma algo no predicado que, contudo, já se encontra no sujeito. Contudo, haveria uma contradição aqui. (AK XXVIII, 1027, tradução modificada).¹⁸

Dessa maneira, Kant resumidamente acredita que o argumento ontológico parte dos conceitos de *ens realissimum* ou de ser necessário. Uma vez que estes conceitos contêm em si todas as realidades e a existência é uma realidade; logo, esse ser existe. Então negar a existência de Deus seria negar o predicado necessário de um sujeito, o que levaria a uma contradição. Portanto, não pode ser afirmado que Deus não existe. Acerca de tal argumento, Kant chega a dizer: “Devido à sua grande simplicidade, essa prova suscita, de imediato, uma suspeita não infundada” (AK XXVIII, 1027). Com base nisso, Allen Wood faz a seguinte descrição:

O argumento ontológico, como Kant parece entendê-lo, começa com o conceito de Deus, um ser supremamente perfeito ou o *ens realissimum*, um conceito contendo em si absolutamente toda realidade e nada no caminho da imperfeição ou da negação. Consequentemente, cada juízo da forma "Deus é *F*" é analítico, e portanto verdadeiro *a priori*, concedido apenas que *F* seja um predicado consistindo inteiramente de realidades e não envolvendo negações. Mas de acordo com o argumento, "ser" ou "existência" é um predicado desse tipo. Pois dizer que uma coisa *existe* ou *é* é certamente dizer algo não qualificadamente positivo sobre tal coisa. Consequentemente, a proposição "Deus existe" é analítica, e por isso verdadeira *a priori*. (Wood, 1978, p. 103, tradução própria).

Tal descrição feita do argumento ontológico precisa, portanto, ser cotejada com as referências analisadas por Kant, isto é, Descartes e Leibniz.¹⁹

¹⁸ A tradução foi modificada pois, no texto traduzido por Bruno Cunha, encontra-se a frase "se alguém afirma que Deus não existe". Contudo, em alemão, não é utilizado nenhuma das expressões possíveis para a não existência, e sim a expressão "*Gott ist nicht*", que é melhor traduzida por "Deus não é". Uma vez que um dos argumentos de Kant contra a prova ontológica é que ela pressupõe que a existência é uma propriedade, mas na verdade a existência está relacionada apenas à cópula do juízo, ao verbo "ser" (*KrV*, B 625-626), então é importante manter a tradução "Deus não é" para esse trecho.

¹⁹ Uma vez que o objetivo deste capítulo é apenas delinear a OKAT, não haverá aqui um cotejo com as versões anselmianas do argumento ontológico. Afinal, neste capítulo pretende-se apenas expor as fontes diretas de Kant: Descartes e Leibniz. Para um cotejo da crítica de Kant ao argumento ontológico com a defesa de Anselmo de tal argumento, veja o capítulo 4.

O argumento ontológico cartesiano começa a ser defendido no § 7 da Quinta Meditação de Descartes. Após algumas observações preliminares, Descartes afirma:

É certo que não encontro menos em mim sua ideia, isto é, a ideia de um ser soberanamente perfeito [Deus], do que a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. [...] verifico claramente que a existência de Deus não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos [...]. Do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas. (*Medit. V*, § 7-8).

Boa parte do texto de Descartes nos § 7-10 é a exposição do argumento mesclada a uma defesa diante de possíveis objeções. Mas este é o núcleo duro do argumento ontológico em sua versão cartesiana. Com óbvias diferenças terminológicas, a descrição que Kant faz da prova ontológica é adequada ao argumento cartesiano. Afinal, é pensado o conceito de Deus como contendo várias realidades ou perfeições, entre as quais está inclusa a existência. De acordo com Descartes, assim como seria contraditório separar o triângulo retilíneo de seus três ângulos iguais a 180° (dois ângulos retos), também seria contraditório separar Deus de sua essência. Por conseguinte, a propriedade de existir necessariamente faz parte do conceito de Deus e, por isso, deve-se afirmar que Deus existe. Como explica Faggion, o argumento ontológico de Descartes alega que “Se Deus é o ente cujo conceito tem de incluir todas as perfeições e se a existência é uma perfeição, então a existência não pode ser negada de Deus sem que se caia em contradição” (2011, p. 68). Com base nisso, uma formulação simplificada do argumento ontológica seria algo como:²⁰

(OD1) Todo ser que contém todas as perfeições também contém a existência.

(OD2) O *ens realissimum* é um ser que contém todas as perfeições.

(OD3) Logo, o *ens realissimum* contém a existência.²¹

²⁰ AOS é a abreviação para *Argumento Ontológico Simplificado*.

²¹ Como mencionado, esta foi uma formalização simplificada do argumento ontológico cartesiano. Para formalizações mais complexas tanto do argumento cartesiano quanto do argumento de Anselmo, veja o capítulo 4.

Como mencionado acima, Kant também se refere a Leibniz em sua crítica ao argumento ontológico. Acerca de tal argumento, Leibniz deixa clara sua admiração pela construção cartesiana do argumento ontológico, admitindo-a como “uma demonstração perfeita”, mas que ainda precisava provar a possibilidade da existência de Deus (*Novos Ensaios* IV, x, §7). O filósofo tenta ainda provar a possibilidade da existência de Deus ao afirmar que “nada pode impedir a possibilidade do que não tem quaisquer limites” (*Monadologia*, 45). Se isso é verdadeiro, então a existência do ser perfeito é possível e a partir desse ponto pode ser utilizada a prova ontológica cartesiana. Por isso, “só Deus (ou o Ser necessário) possui este privilégio: se é possível, tem de existir necessariamente” (*Monadologia*, 45). Assim, Leibniz supunha ter providenciado o remédio para a lacuna que faltava no argumento de Descartes. Portanto, a descrição de Kant do argumento ontológico se aplica adequadamente tanto a Descartes quanto a Leibniz.²²

Feitas estas observações acerca dos filósofos que Kant usa como base para sua leitura do argumento ontológico, pode-se passar para considerações acerca de suas objeções ao argumento ontológico. Desenvolvendo a percepção de Faggion (2011, p. 69) de que há mais de uma crítica de Kant ao argumento ontológico, Mandeli defende que a objeção de Kant à prova ontológica é pautada em quatro argumentos (2013, p. 34, 37, 41, 47).²³

O primeiro argumento é uma crítica à falta de compreensão clara do conceito de um ser absolutamente necessário (*KrV*, B 620). Tradicionalmente, usa-se tal expressão para referir o conceito teísta de Deus, e é assim que ele está sendo usado nesta dissertação.²⁴ Contudo, Kant pontua que esse conceito é ainda obscuro. Obviamente, ele não nega que a explicação terminológica seja fácil, pois o filósofo a entende como significando “algo cujo não-ser é impossível” (*KrV*, B 620). Apesar disso, Kant afirma o seguinte:

Mas nem por isso nos tornamos mais prudentes com respeito às condições que tornam impossível considerar o não-ser de uma coisa como simplesmente impensável e que são propriamente o que se quer saber, ou seja, se mediante

²² Existem mais nuances em versões diferentes do argumento ontológico em Leibniz. Tais nuances serão devidamente consideradas no capítulo 4, quando o argumento ontológico for detalhadamente discutido. Contudo, cabe mencionar aqui que “Leibniz formula seu argumento ontológico de várias maneiras, em cada uma ele pensa expressar mais ou menos a mesma ideia” (Blumenfeld, 2006, p. 354, *tradução própria*).

²³ Apesar de Faggion (2011) e Mandeli (2013) terem semelhanças interpretativas acerca da objeção de Kant ao argumento ontológico, eles divergem entre si à medida que a primeira faz uma defesa da refutação de Kant, ao passo que o último faz uma crítica a Kant neste ponto.

²⁴ Ignora-se aqui o debate sobre se o *Deus dos Filósofos* é o mesmo *Deus teísta/cristão da Bíblia*. Para uma defesa de que o Deus dos Filósofos é também o Deus da Bíblia, veja Stump (2016). Ao longo da dissertação, assumir-se-á que o Deus teísta é corretamente referenciado pela expressão “ser absolutamente necessário” e outras semelhantes.

esse conceito pensarmos de algum modo alguma coisa ou não. (*KrV*, B 620-621).

Essa falta de compreensão do conceito de um ser necessário ocorre pelo fato de que, por falar daquilo que é incondicionado, ele está fora das condições possíveis para que o entendimento considere algo como necessário (*KrV*, B 621). Na verdade, por ser incondicionado, é até mesmo difícil, de acordo com Kant, saber se ainda se pensa algo através do conceito de um ser necessário. Como diz Mandeli ao explicar essa objeção de Kant, "É impossível pensar o incondicionado, pois para pensar em algo meu entendimento sempre necessita de certas condições" (2013, p. 36).

No segundo argumento, Kant defende que é impossível gerar uma contradição a partir da negação da existência de Deus, dado que tal proposição seja existencial (*KrV*, B 622-623). Deve-se lembrar que o argumento ontológico visa demonstrar que negar a existência de Deus leva a uma contradição (AK XXVIII, 1027) e que, por isso, deve-se afirmar que Deus existe necessariamente. Por conseguinte, o segundo argumento de Kant pretende demonstrar a impossibilidade deste passo do argumento ontológico.

Resumidamente, Kant faz a seguinte comparação: em um juízo idêntico, no qual o sujeito está em relação de identidade com o predicado, se é negado o predicado, então é gerada uma contradição. Por conta disso, pode-se ter certeza que determinada proposição é analítica (*KrV*, B 10-11). Por exemplo, na proposição "triangulares têm três ângulos" se for negado o predicado "ter três ângulos" surge uma contradição no juízo, o que assegura a analiticidade de tal proposição. Contudo, se juntamente com o predicado, for suprimido também o sujeito "triangulares", nada resta para gerar uma contradição. De acordo com Kant, a negação da existência de Deus é similar a este último caso ao invés do primeiro. Como diz o filósofo: "Se, porém, dizes que *Deus não é* [*Gott ist nicht*], então, não são dados nem a onipotência nem qualquer outro dos seus predicados, pois todos são supressos junto com o sujeito, nesse pensamento não se mostrando nem a mínima contradição" (*KrV*, B 623).

Como diz Faggion, "seria impossível que alguma inexistência implicasse em contradição, uma vez que essa surgiria exatamente pela posição de um sujeito seguida da supressão de um predicado que lhe pertencesse" (2011, p. 69). Se isso é verdade, então é impossível que uma proposição existencial como *Deus existe* tenha um caráter necessário. Portanto, apesar do comentário equivocado de Plantinga de que ele não vê um argumento de fato neste trecho de Kant (Plantinga, 1967, p. 31-32), Plantinga ainda assim está correto em dizer que este trecho afirma que nenhuma proposição existencial pode ser necessária (Plantinga,

1967, p. 32). Assim, este argumento de Kant leva até mesmo ao debate sobre como caracterizar proposições existenciais e qual o seu significado lógico e metafísico.

Com o terceiro argumento, Kant, assumindo que a distinção analítico/sintético é exaustiva, busca mostrar que, se a proposição de que Deus existe for sintética, então é impossível gerar a contradição a partir da negação da existência de Deus; no caso de ser analítica, então a existência de uma coisa não acrescenta nada ao conceito de tal coisa e é “mísera tautologia” (*KrV*, B 625-626). Conforme explicado anteriormente na seção 1.1.1, Kant diz que o juízo analítico ocorre quando um predicado B está contido ocultamente em um determinado conceito A, havendo uma identificação entre os termos da proposição (*KrV*, B 10). Dessa forma, se o predicado é negado e o sujeito é afirmado, há uma contradição na proposição. Por conseguinte, “todos os juízos analíticos se baseiam inteiramente no princípio de contradição” (*Prol AA04*: 267). Já no que diz respeito aos juízos sintéticos, Kant afirma que não há neles nem a contenção nem a identidade entre os conceitos (*KrV*, 10-11). Por esse motivo, o significado da proposição deve ser buscado fora do conceito, não sendo o princípio de contradição o meio para derivar a verdade deste tipo de juízo, embora isso não signifique que ele não deva ser usado, pois nada pode se opor a tal princípio (*Prol AA04*: 257).

Com base em tal explicação, a objeção de Kant ao argumento ontológico prossegue afirmando que o defensor de tal argumento tem duas escolhas: ou a proposição de que Deus existe é sintética ou ela é analítica. Se for sintética, então negar a existência de Deus não gera uma contradição, o que impede o argumento de prosseguir. Já no caso de tal proposição ser analítica, “então mediante a existência da coisa não acrescentais nada ao vosso pensamento da mesma” (*KrV*, B 625). No que diz respeito à existência de Deus, isso seria afirmar que “A existência de Deus nada acrescenta ao nosso conceito de Deus” (Mandeli, 2013, p. 44). Contudo, para Kant, isso significaria ou que o conceito de Deus é o próprio Deus ou que o argumento estaria inferindo “a existência pretensamente da possibilidade interna” (*KrV*, B 625), o que seria apenas uma tautologia trivial.

Já no quarto argumento, igualando “existência” e “ser”, há a objeção kantiana de que o ser (e por conseguinte a existência) não é um predicado real (*KrV*, B 626). Obviamente, isso impossibilitaria o argumento ontológico de pensar a existência como uma qualidade que concede grandiosidade ao ser, o que é um dos passos centrais de tal argumento. Para compreender esta objeção, é útil analisar a descrição que Etienne Gilson faz do argumento ontológico:

Uma certa ideia de Deus existe no pensamento: eis o fato; ora essa existência, [...] exige logicamente que Deus também exista na realidade: eis a prova. Ela se consome por uma comparação do ser pensado com o ser real que obriga a inteligência a colocar o segundo como superior ao primeiro. (Gilson, 1995, p. 297).

Nas palavras de Mandeli, este comentário de Gilson enfatiza “um pressuposto que perpassa a maioria das versões da prova ontológica, a saber, de que existir na realidade é um modo de existência mais perfeito do que existir apenas no pensamento” (2013, p. 47). Ou seja, o argumento pressupõe que "existir na realidade" é um atributo ou predicado superior a existir apenas no pensamento, mas não na realidade. Isso fica claro na defesa cartesiana do argumento ontológico, quando Descartes diz: “não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale” (*Meditações*, V, § 7). O pressuposto do argumento é justamente que a existência é um predicado que concede perfeição ao ser. Assim, uma vez que se fala de Deus como um ser soberanamente perfeito, Ele deve ter o predicado da existência.

De acordo com William Rowe, existem dois pressupostos básicos no argumento: "(1) a existência é uma qualidade ou um predicado; (2) a existência, assim como a sabedoria e diferentemente do tamanho físico, é uma qualidade ou predicado produtor de grandeza" (Rowe, 2007, p. 44, *tradução própria*). Assim, embora haja críticas ao argumento ontológico que negam o segundo pressuposto, o que Kant faz é negar justamente o primeiro pressuposto. E Kant efetua tal negação, pressupondo que "existência" e "ser" são a mesma coisa na prova ontológica, ao notar que *ser* "é simplesmente a cópula de um juízo" (*KrV*, B 627). Kant diz:

[...] a partícula *é* não é ainda um predicado, mas só aquilo que põe o predicado *com referência* ao sujeito. Ora, se tomo o sujeito (Deus) junto com todos os seus predicados (entre os quais se inclui também a onipotência) e digo que *Deus é* ou que há um Deus, então não ponho um predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e na verdade ponho o *objeto* em referência ao meu conceito. (*KrV*, B 627).

Em termos lógicos, Kant está trivialmente correto em dizer que o termo "*é*" não é de fato um predicado. Formalmente falando, o cálculo de predicados da lógica contemporânea pode indicar predicação sem necessitar de tal partícula. Portanto, a observação de Kant é trivialmente correta. Para usar o exemplo de Kant, a proposição "Deus é onipotente" poderia ser representada simplesmente como "Od" em que *d* é o particular Deus e *O* é o predicado para

onipotência. Desse modo, a partícula "é" não deve ser considerada como um predicado, pois ela apenas faz a indicação da predicação em uma linguagem natural e pode ser considerada como dispensável em linguagens formais.

Se isso é verdade, então o "ser" ou a "existência" não podem ser predicados reais e por isso o argumento ontológico não pode prosseguir. Afinal, neste caso se torna impossível argumentar que a existência real seria uma propriedade produtora de grandeza para um ser soberanamente perfeito. Dessa maneira, com base nos quatro argumentos citados, a prova ontológica é rejeitada por Kant como algo impossível.

1.2.3 Crítica de Kant ao argumento cosmológico

Em segundo lugar, Kant se dedica à procura da refutação do argumento cosmológico. Kant cita explicitamente Leibniz como sua fonte para compreender tal argumento, o qual era denominado por Leibniz como "*a contingentia mundi*" (*KrV*, B 632). De acordo com Kant,

A prova cosmológica, que queremos investigar agora, mantém a conexão da necessidade absoluta com a realidade suprema. Mas ao invés de, como na prova anterior, concluir da realidade suprema à necessidade na existência [Dasein], conclui antes da necessidade incondicionada de algum ente qualquer, dada previamente, à sua realidade ilimitada. (KrV, B 632).

Kant entende, portanto, que o argumento cosmológico parte do conceito de um ser absolutamente necessário e o identifica com o ser de realidade suprema. Assim, pode-se dizer que "Kant divide a prova cosmológica em dois estágios, o primeiro estabelecendo a existência de um ser necessário e o segundo demonstrando que esse ser é um *ens realissimum*" (Wood, 1978, p. 123-124, *tradução própria*). O que Kant pretende questionar é justamente esta segunda inferência feita pelo argumento cosmológico.

Dito isso, é necessário estabelecer a descrição de Kant acerca do argumento cosmológico. O filósofo descreve tal prova teísta da seguinte maneira: "se algo existe, também tem que existir um ente absolutamente necessário. Ora, pelo menos eu existo. Logo, existe um ente absolutamente necessário" (*KrV*, B 632-633). Leibniz coloca seu argumento cosmológico nos seguintes termos:

Mas a razão suficiente deve encontrar-se também nas verdades contingentes ou de fato, isto é. na sequência das coisas espalhadas pelo universo das criaturas, em que a decomposição em razões particulares poderia atingir uma particularização ilimitada, devido à imensa variedade das coisas da Natureza

e à divisão dos corpos até ao infinito. [...] E, como todo este pormenor (*détail*) só implica outros contingentes anteriores que podem ser mais pormenorizados, cada qual necessitando, ainda, de análise semelhante para encontrar sua razão, nada se adianta por este caminho, e é preciso que a razão suficiente ou última esteja fora da sequência ou séries deste pormenor (*détail*) das contingências, mesmo que a sequência seja infinita. Por esse motivo, a razão última das coisas deve encontrar-se numa substância necessária, na qual o pormenor das modificações só esteja eminentemente, como na origem. É o que chamamos *Deus*. (*Monadologia*, § 36-38, *grifos do autor*).

Nesta forma de explicação, o argumento pode parecer um tanto complexo. Contudo, o núcleo central da argumentação leibniziana é que deve haver uma razão suficiente das verdades contingentes do universo. Desse modo, a prova de Leibniz é pautada no conceito de contingência. Obviamente, outra série de coisas contingentes pode explicar a existência de certas coisas contingentes, mas uma explicação última não pode estar dentro da série de coisas contingentes, necessitando repousar em um ser necessário, o qual é chamado de *Deus*. Após tal argumento, Leibniz ainda procura defender um conceito especificamente monoteísta de Deus ao dizer que "sendo esta substância razão suficiente de todo aquele pormenor que, por sua vez, está entrelaçando em toda parte, há um só Deus, e esse Deus é suficiente" (*Monadologia*, § 39).

Uma tentativa de simplificar a versão leibniziana do argumento cosmológico foi feita por William Lane Craig, com a seguinte formalização:²⁵

- (ACS1) Tudo o que existe tem uma explicação para existir, seja por uma necessidade de sua própria natureza, seja por uma causa externa;
- (ACS2) Se há uma explicação para a existência do universo, essa explicação é Deus (uma substância necessária);
- (ACS3) O universo existe;
- (ACS4) Portanto, o universo tem uma explicação para existir [de 1 e 3];
- ACS5) Portanto, a explicação para a existência do universo é Deus (uma substância necessária) [de 2 e 4]. (Craig, 2012, p. 102).²⁶

Como Kant nota, esta prova parte de uma experiência em geral, de modo que ela é distinta da ontológica, a qual tem seu conteúdo inteiramente *a priori*. Por isso mesmo ela é chamada de cosmológica (*KrV*, B 633). Contudo, Kant afirma que a experiência, a qual constitui

²⁵ ACS é a abreviação para *Argumento Cosmológico Simplificado*.

²⁶ Craig formulou esta formalização simplificada do argumento de Leibniz com base no trabalho de Stephen T. Davis acerca do argumento cosmológico (Davis, 1999).

o começo do argumento cosmológico, logo é abandonada por este argumento a fim de dar conta das predicções de um ser absolutamente necessário, chegando ao ser de suprema realidade. Para o filósofo, a inferência de que o ser necessário é o ser de suprema realidade é, na verdade, inteiramente fundamentada no argumento ontológico (*KrV*, B 635). A respeito disso, Kant dá a seguinte explicação:

A prova cosmológica, entretanto, serve-se dessa experiência para dar um único passo, ou seja, até a existência de um ente necessário em geral. O argumento empírico não pode ensinar que propriedades este ente possui. [...] Ora, a razão crê encontrar esses requisitos [da necessidade absoluta] unicamente no conceito de um ente realíssimo, e conclui então: tal ente é o ente absolutamente necessário. É claro, todavia, que com isso se pressupõe que o conceito de um ente dotado da realidade suprema satisfaça inteiramente o conceito da necessidade absoluta na existência, isto é, que daquele se possa inferir este. Esta é uma proposição que foi defendida pelo argumento ontológico, que, portanto, é assumida e posta como fundamento pela prova cosmológica, o que, aliás, se quisera evitar. (*KrV*, B 634-635).

O ponto básico de Kant neste trecho é que, uma vez que a experiência não provê base para afirmações acerca das propriedades de um ser absolutamente necessário, o argumento cosmológico introduz o pressuposto de que o conceito de um ser de realidade suprema satisfaz o conceito do ser necessário. E esse pressuposto, de acordo com Kant, vem justamente do argumento ontológico. Portanto, para que a prova cosmológica possa concluir que o ser absolutamente necessário, isto é, Deus, existe, tal prova se baseia implicitamente no argumento ontológico.

Para Kant, isso significa que a prova cosmológica depende da ontológica. Ele expõe isso claramente ao prover a seguinte explicação:

Portanto, é propriamente *só a prova ontológica* a partir de puros conceitos que contém toda a força demonstrativa na assim chamada prova cosmológica, e a pretensa experiência é totalmente inútil, e talvez podendo nos conduzir ao conceito da necessidade absoluta, mas é totalmente inútil para demonstrar a mesma em alguma coisa determinada. (*KrV*, B 635, *grifos próprios*).

Por conseguinte, de acordo com Kant, o argumento cosmológico depende totalmente do argumento ontológico. Isso significa que, uma vez que o argumento ontológico é impossível, então o cosmológico também é impossível. Lembrando que em Kant, as provas teístas são divididas em duas classes: as *provas transcendentais* (ontológica e cosmológica) e a *prova empírica* (físico-teológica) (*KrV*, B 618-619). Assim, as denominadas provas transcendentais não puderam demonstrar a existência de um ser supremo como Deus.

1.2.4 Crítica de Kant ao argumento físico-teológico

Em terceiro lugar, Kant analisa o chamado argumento físico-teológico, comumente denominado por filósofos analíticos da religião como "argumento teleológico" (Plantinga, 1967, p. 95; Swinburne, 2019, p. 183; Craig, 2012, p. 153) ou "argumento do projeto [*design*]" (Rowe, 2023, p. 79). A descrição feita por Kant acerca de tal argumento é a seguinte:

Com efeito, se nem o conceito de coisas em geral nem a experiência de qualquer *existência em geral* podem realizar aquilo que é requerido, resta ainda um meio para tentar se uma *experiência determinada*, por conseguinte a experiência das coisas do mundo presente, sua natureza e sua ordem, não fornece um argumento que possa auxiliar-nos seguramente na convicção a respeito da existência de um ente supremo. Chamamos a uma tal prova de *físico-teológica*. (*KrV*, B 648, *grifos do autor*).

A descrição feita por Kant é basicamente que o argumento físico-teológico busca inferir a existência de um ser supremo a partir da experiência específica das coisas do mundo efetivo, de sua natureza e ordem. Ou seja, o funcionamento do mundo tal como ele é efetivamente seria uma evidência que conduziria à convicção da existência do ser supremo. Mais exatamente, Kant entende que a prova físico-teológica argumenta a favor da existência de Deus "a partir da beleza e harmonia do mundo natural, da diversidade e ordem encontrada nele, e dos arranjos teleológicos que podem ser observados nas coisas naturais" (Wood, 1978, p. 130, *tradução própria*).

Como nota Richard Swinburne, este argumento pode tomar várias formas. Pode-se argumentar, por exemplo, "a partir do comportamento regular dos objetos no mundo codificado nas leis da natureza ou a partir da pronta disponibilidade no mundo das coisas que os homens e os animais precisam para sobreviver" (Swinburne, 2019, p. 36-37).²⁷ Obviamente, este é um resumo de algumas possibilidades argumentativas. Existem outras, como a tese de Stephen C. Meyer de que a origem da informação de DNA especificada nas células é melhor explicada pelo teísmo do que pelo naturalismo (Mayer, 2019, p. 253).

²⁷ Para Swinburne, o fato de que o rótulo "argumento físico-teológico" pode se aplicar a vários argumentos distintos conta contra a classificação de Kant deste argumento, de modo que pode dar a entender que existe um único argumento físico-teológico quanto na verdade existem várias versões diferentes de tal argumento. Veja Swinburne (2019, p. 35-38).

Segue abaixo uma possível formalização simplificada do argumento físico-teológico, formulada a partir da noção de que o Universo tem um "ajuste fino", ou seja, uma ordem matemática aparentemente ajustada para permitir vida como a existente:

(AFTC1)²⁸ O ajuste fino do Universo deve-se à necessidade física, ao acaso ou ao *design*.

(AFTC2) O ajuste fino do Universo não se deve à necessidade física nem ao acaso.

(AFTC3) Logo, o ajuste fino do Universo se deve ao *design*. (Craig, 2012, p. 156, tradução modificada).

Obviamente, existem versões mais complexas de tal argumento. Este foi usada aqui para fins de explicação didática e simplificada. Além disso, ainda seriam necessários argumentos adicionais a favor da plausibilidade da segunda premissa (AFTS2). Apesar disso, esta formalização ilustra o objetivo do argumento físico-teológico em explicar a ordem do mundo a partir de uma causa inteligente.

Uma vez que este argumento tem várias versões e várias possibilidades de experiências determinadas que levem à inferência de um ser supremo, surge a questão de qual ou quais as versões da prova físico-teológica que Kant analisou para realizar a sua crítica. Nesse ponto, surge uma dificuldade, pois diferentemente do que fez na análise dos argumentos ontológico e cosmológico, no caso do físico-teológico Kant nunca chega a citar suas referências para a argumentação.

Historicamente, uma importante sistematização do que pode ser chamado de argumento físico-teológico vem de Tomás de Aquino. Uma das primeiras questões da *Suma Teológica* é justamente acerca da existência de Deus, de modo que Tomás elabora suas famosas "Cinco Vias" para provar a existência de Deus. Como diz Alister McGrath, cada uma das cinco vias "se baseia em algum aspecto do mundo que 'aponta' para a existência de seu criador" (2020, p. 160). Entre estas cinco vias está uma versão do argumento cosmológico (terceira via) e também uma versão do argumento físico-teológico (quinta via). Acerca da quinta via, Tomás diz:

A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim.

²⁸ AFTC é a abreviação para *Argumento Físico-Teológico de Craig*.

Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus. (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*).

Nota-se que o procedimento de Tomás nesta prova é justamente o de analisar uma determinada experiência de ordem no mundo (a aparente existência de finalidades no curso natural das coisas) e a partir desta experiência inferir a existência de um ser que projetou tal ordem. Se a descrição de Kant do argumento físico-teológico se aplica bem a Tomás, esta questão pode esperar até o segundo capítulo. Afinal de contas, deve-se enfatizar que, pelo fato de que Kant classifica e compreende os argumentos teístas de modo muito diferente de Tomás de Aquino, o filósofo medieval provavelmente não era a referência central utilizada por Kant. Dessa maneira, a fim compreender as fontes de Kant, deve-se recorrer à Modernidade.

Assim, pode-se perceber que o argumento físico-teológico era bastante comum no começo da Modernidade até o século XVIII, período em que Kant escrevera. O historiador da ciência Peter Harrison chega a afirmar que, para muitos dos praticantes da ciência moderna, "o estudo da natureza necessariamente incluía referências a princípios de *design*" (Harrison, 2017, p. 120). Mais à frente, Harrison afirma que os "filósofos naturais" do período acreditavam que "a filosofia experimental fornecia provas internas da existência de Deus, essencialmente ao reunir os muitos exemplos de *design* na natureza" (2017, p. 124).

Como nota McGrath, a física de Newton leva a uma visão mecanicista de que o universo poderia ser pensado como uma máquina seguindo leis fixas. Nesse caso, "a concepção do mundo como uma máquina sugeriu imediatamente a ideia de *design*. O próprio Newton apoiou essa interpretação" (McGrath, 2020, p. 72). Newton sugere algo como a prova físico-teológica no Escólio Geral de seu *Principia Mathematica*:

Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso. E, se as estrelas fixas são os centros de outros sistemas similares, estes, sendo formados pelo mesmo conselho sábio, devem estar todos sujeitos ao domínio de Alguém; especialmente visto que a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol e que a luz passa de cada sistema para todos os outros sistemas: e para que os sistemas das estrelas fixas não caiam, devido a sua gravidade, uns sobre os outros, ele colocou esses sistemas a imensas distâncias entre si. (*Principia*, Scholium Generale).

Claramente, Newton pensa aqui uma forma de inferir o conceito de um Ser inteligente e poderoso, o qual logo depois ele chama de *Senhor Deus Pantokrátor*, descrevendo-o de maneira tipicamente teísta, a partir da experiência determinada da ordem do universo que o

próprio Newton descobriu através de sua filosofia natural. Obviamente, como visto acima em Harrison, existem muitos outros defensores do argumento físico-teológico (Harrison, 2017, p. 120). Por isso, seria perigoso afirmar categoricamente que Kant estava pensando na versão newtoniana de tal prova teísta. Contudo, o fato de que Kant demonstrou conhecer bem a física newtoniana (*KrV*, B 313) fortalece a hipótese de que Newton era no mínimo um dos autores cujo argumento físico-teológico estava sendo criticado por Kant.

Como nota Wood, Kant entende que a prova físico-teológica é dividida em dois estágios, sendo o primeiro dedicado a justificar a tese de que existe uma causa inteligente para a ordem da natureza, e o segundo dedicado a defender que esta causa inteligente é justamente o ser supremo, comumente denominado de *ens realissimum* ou Deus (Wood, 1978, p. 130-131). Assim como no caso da crítica de Kant ao argumento cosmológico, o filósofo decide rejeitar justamente esta segunda inferência.

Avaliando tal argumento, Kant afirma que, uma vez que se está falando do conceito de um ser supremo, "jamais se pode encontrar na experiência matéria suficiente para preencher um tal conceito" (*KrV*, B 649). Para demonstrar isso, Kant pensa duas possibilidades: 1) ou Deus está dentro da cadeia de condições empíricas, ou 2) Deus está separado da cadeia de condições empíricas. E em nenhum dos casos, o argumento poderia prosseguir. Como ele afirma:

Se o ente supremo se encontrasse nessa cadeia das condições, então ele mesmo seria um membro da sua série e, como ocorre com os membros inferiores aos quais se antepõe, requereria uma investigação ainda mais remota a respeito do seu fundamento superior. Se, ao contrário, se quiser separá-lo de tal cadeia e enquanto ente meramente inteligível a não se quiser compreendê-lo na série das causas da natureza então que ponte a razão poderá lançar para chegar até ele? (*KrV*, B 649).

No primeiro caso, se Deus faz parte da cadeia de seres condicionados, então precisaria haver uma causa para sua existência, o que é um absurdo uma vez que se está falando do conceito de um ser absolutamente necessário. Já no segundo caso, se Deus não faz parte da cadeia de seres condicionados, então a razão não poderia chegar ao conceito de um ser absolutamente necessário. Assim, mesmo que haja uma causa inteligente da ordem do universo, Kant defende que "isso ainda é insuficiente para nos dar qualquer conceito determinado dessa causa inteligente, e em particular que isso nunca pode justificar a crença em um ser de realidade suprema" (Wood, 1978, p. 131, *tradução própria*). Isso significa que, de qualquer forma, o argumento não poderia prosseguir.

Porém, o argumento ainda tenta continuar justamente ao abandonar a experiência e se utilizar de conceitos transcendentais. Afinal, a inferência da ordem do mundo e de uma possível causa inteligente é feita para chegar ao ser supremo, o que é um passo que não poderia ser feito mas que ainda assim a prova físico-teológica faz. E tal argumento dá esse passo indo do empírico para o conceito da contingência do mundo; da contingência do mundo, chega-se ao conceito de um ser absolutamente necessário, o qual é justamente o ser de realidade suprema (*KrV*, B 657). Contudo, este passo é obviamente a prova cosmológica, de modo que o procedimento argumentativo da prova físico-teológica depende da cosmológica, sendo esta última dependente em última instância da prova ontológica. Essa relação de dependência é descrita por Kant da seguinte forma:

Logo, a prova físico-teológica estacionou em seu empreendimento, nesse embaraço saltou de repente para a prova cosmológica e assim, visto esta é só uma prova ontológica camuflada, realizou efetivamente o seu objetivo meramente através da razão pura, se bem que tenha inicialmente negado toda a afinidade com esta e tenha exposto tudo com base em provas óbvias a partir da experiência. (*KrV*, B 657).

Desse modo, fica claro que Kant chega à conclusão de que o argumento físico-teológico é baseado no cosmológico, o qual por sua vez é baseado no ontológico (*KrV*, B 657). Isso significa que a impossibilidade do argumento ontológico leva à respectiva impossibilidade dos argumentos cosmológico e físico-teológico.

1.3 Considerações finais sobre a OKAT

Com base no que foi dito, “o poder das críticas de Kant às provas cosmológica e físico-teológica é radicalmente dependente de suas críticas à prova ontológica” (Wood, 1978, p. 99, *tradução própria*). Uma vez que, de acordo com Kant, estas são as únicas três provas a favor da existência de um ser supremo, então, caso a sua argumentação tenha sucesso, todos os argumentos a favor da existência de Deus são impossíveis.

Tendo em vista tal organização argumentativa, é possível perceber que Kant busca desferir três golpes sucessivos às denominadas provas teístas da razão especulativa, de modo que a força demonstrativa da argumentação kantiana cresce progressivamente até chegar a uma objeção fatal aos argumentos teístas mediante a crítica ao argumento físico-teológico. Allen Wood explica tal organização ao dizer que a estratégia de Kant visa “destruir pouco a pouco a prova ontológica e então arguir que as duas outras provas tacitamente a pressupõem, e por isso

elas falham, por um tipo de efeito dominó” (Wood, 1978, p. 97, *tradução própria*). Progressivamente, se a prova ontológica falha, então falham as duas outras provas posteriores (cosmológica e físico-teológica); regressivamente, se a prova físico-teológica falha é porque falharam as duas provas anteriores (cosmológica e ontológica). Isso significa que há um argumento cumulativo de Kant contra as provas teístas, de maneira que a refutação de cada argumento é um grau a mais na destruição total da possibilidade de tais provas e também na impossibilidade do conhecimento teórico de Deus.

Além das interpretações oferecidas por Faggion (2011), Mandeli (2013) e Wood (1978), pode-se indicar aqui uma contribuição alternativa sobre esta questão no intuito de fazer uma análise crítica das objeções de Kant aos argumentos teístas mediante uma representação geral da estrutura lógica e formal dos seus argumentos, nestes trechos da Dialética Transcendental, levando em consideração o aspecto sucessivo do seu raciocínio, tanto em sentido progressivo como regressivo. Com efeito, de um lado, a objeção de Kant pode ser vista como um argumento sucessivo tanto progressivamente à medida que constrói a impossibilidade das provas teístas ao ir do argumento ontológico até o físico-teológico, como regressivamente à medida que sua crítica pode ser reconstruída indo do físico-teológico ao ontológico. De outro lado, do ponto de vista lógico e formal, a objeção geral de Kant aos argumentos teístas, sem os argumentos secundários que sustentam as premissas, pode ser vista como um argumento formado por seis premissas e uma conclusão, de modo que as premissas são combinadas em ordem progressiva e regressiva mediante a seguinte estrutura geral:

- (1) A existência de Deus pode ser demonstrada teoricamente se e somente se ou (a) o argumento ontológico é possível ou (b) o argumento cosmológico é possível ou (c) o argumento físico-teológico é possível.
- (2) O argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível.
- (3) O argumento cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível.
- (4) O argumento ontológico não é possível.
- (5) O argumento cosmológico não é possível. [de 3 e 4]
- (6) O argumento físico-teológico não é possível. [de 2 e 5].

(7) Logo, a existência de Deus não pode ser demonstrada teoricamente. [de 1, 4, 5 e 6].²⁹

Esta é a representação geral que resulta de uma análise lógico-formal dos argumentos de Kant contra as provas teístas na *Dialética Transcendental*, a qual, por comodidade, será aqui chamada de *Objeção de Kant aos Argumentos Teístas* (abreviada por OKAT). Existem ainda argumentos específicos a favor das premissas (2), (3) e (4), as quais são as objeções kantianas a cada prova teísta classificada pelo filósofo, e que, por questão de economia, foram suprimidas em OKAT. O argumento geral OKAT é logicamente válido, o que significa que, se suas premissas forem verdadeiras, então a conclusão também será verdadeira. Por esse motivo, uma crítica ao raciocínio de Kant não pode ser dirigida à estrutura lógica de OKAT, mas sim ao conteúdo ou valor de verdade das suas premissas, visando demonstrar que uma ou mais premissas são falsas.

A premissa (1) é pressuposta por Kant quando ele diz que só existem três provas da existência de Deus a partir da razão especulativa (*KrV*, B 618-619). A premissa (2) é resultado da objeção de Kant ao argumento físico-teológico (*KrV*, B 657). A premissa (3) é resultado da crítica de Kant ao argumento cosmológico (*KrV*, 635). Por fim, a premissa (4) é a conclusão do raciocínio de Kant contra o argumento ontológico (*KrV*, B 630). Do ponto de vista regressivo, tal estrutura argumentativa de OKAT perpassa as premissas (2), (3) e (4) – i. e., vai do argumento físico-teológico ao cosmológico até chegar ao ontológico; do ponto de vista progressivo, ela transpassa as premissas (4), (5) e (6) – i. e., vai do argumento ontológico ao cosmológico até atingir o físico-teológico. Tais afirmações em OKAT é que sustentam a conclusão de Kant de que as denominadas provas teístas não são bem-sucedidas na demonstração da existência de Deus. E, de acordo com ele, o que ele diz a respeito disso é “compreensível, evidente e conclusivo” (*Prol AA04*: 348).

Tendo em vista os resultados deste primeiro capítulo com relação à formulação geral da OKAT e de seu contexto em meio à crítica de Kant à metafísica tradicional, os próximos capítulos irão analisar detalhadamente cada crítica de Kant aos argumentos físico-teológico,

²⁹ Acerca da validade lógica do argumento:

1 – $A \leftrightarrow (B \vee C \vee D)$

2 – $D \leftrightarrow C$

3 – $C \leftrightarrow B$

4 – $\sim B$

5 – $\sim C$ [de 3 e 4]

6 – $\sim D$ [de 2 e 5]

7 – $\sim A$ [de 1, 4, 5 e 6].

cosmológico e ontológico. Dessa forma, se for demonstrado de fato que Kant não conseguiu comprovar a impossibilidade dos argumentos teístas, então isso significa que a OKAT não demonstra efetivamente que os argumentos teístas sejam uma “ilusão metafísica”.

2 - ANÁLISE CRÍTICA DAS CONSIDERAÇÕES DE KANT SOBRE O ARGUMENTO FÍSICO-TEOLÓGICO

A partir deste capítulo, serão analisadas detalhadamente as objeções de Kant a cada um dos três argumentos teístas classificados por ele. Como visto no capítulo anterior, o procedimento de Kant é justamente o de elaborar uma crítica ao argumento ontológico e então defender que os argumentos cosmológico e físico-teológico dependem, em última instância, do ontológico. Assim, se o argumento ontológico falha, então os demais também falham.

Por conseguinte, assim como a objeção kantiana *constrói progressivamente a impossibilidade* das provas teístas ao ir do argumento ontológico até o físico-teológico, uma crítica à objeção kantiana *desconstrói progressivamente a impossibilidade* das provas teístas ao ir do argumento físico-teológico até o ontológico. Por esse motivo, o procedimento da presente dissertação é fazer a análise das críticas de Kant na ordem inversa àquela que é feita por ele. Isso significa que primeiro será abordado o argumento físico-teológico, depois o argumento cosmológico e, por fim, o ontológico. Assim, a crítica efetuada nesta dissertação começa dos argumentos mais empíricos até o mais transcendental, o qual "é o inimigo número um a ser combatido" (Faggion, 2011, p. 66) no enfrentamento de Kant à denominada *Metafísica Dogmática*.

Portanto, a partir deste capítulo até o quarto, serão analisadas detalhadamente as críticas de Kant a cada um dos argumentos teístas, tendo por objetivo questionar tais críticas e demonstrar que Kant não consegue de fato demonstrar a impossibilidade dos argumentos teístas. Se este objetivo for cumprido, então isso significa que Kant não estava correto em afirmar que seu trabalho acerca dos argumentos teístas era "compreensível, evidente e conclusivo" (*Prologomena* AA04: 348).

2.1 O argumento físico-teológico

Como aludido no capítulo anterior, o que Kant chama de "prova físico-teológica" (*KrV*, B 648) é muitas vezes chamado por filósofos analíticos da religião de "argumento teleológico" (Plantinga, 1967, p. 95; Swinburne, 2019, p. 183; Craig, 2012, p. 153) ou "argumento do projeto [*design*]" (Rowe, 2023, p. 79). Em qualquer uma das formas de referenciar o argumento, a ideia é a mesma: existem características do mundo físico, como a ordem e harmonia no universo, que

sugerem a existência um *designer* que projetou o Universo de maneira ordenada (Loke, 2022, p. 191).¹

Acerca desta prova, Kant diz que ela "é bastante popular e atraente, uma vez que, em contrapartida, as provas ontológica e cosmológica são bastante secas e abstratas" (AK XXVIII, 1007). Sem dúvida, Kant se refere aqui à popularidade do argumento físico-teológico durante a Revolução Científica. Como discorrido brevemente no capítulo anterior, Kant descreve o argumento físico-teológico da seguinte maneira:

Com efeito, se nem o conceito de coisas em geral nem a experiência de qualquer *existência em geral* podem realizar aquilo que é requerido, resta ainda um meio para tentar se uma *experiência determinada*, por conseguinte a experiência das coisas do mundo presente, sua natureza e sua ordem, não fornece um argumento que possa auxiliar-nos seguramente na convicção a respeito da existência de um ente supremo. Chamamos a uma tal prova de *físico-teológica*. (*KrV*, B 648, *grifos do autor*).

Ao comparar as descrições de Kant do argumento físico-teológico com o cosmológico (veja 1.2.3 e o próximo capítulo), Allen Wood diz o seguinte:

A prova cosmológica argumenta a partir da existência contingente de um mundo em geral até a existência necessária de um ser supremamente como sua causa ou razão suficiente. Já a prova físico-teológica argumenta a partir da constituição específica do mundo efetivo. Mais especificamente, como Kant entende a prova, ela argumenta a partir da beleza e harmonia do mundo natural, da variedade e ordem encontradas nele e dos arranjos com propósitos que podem ser observados nas coisas naturais. (Wood, 1978, p. 130, tradução própria).

Por conseguinte, é correto dizer que, de acordo com Kant, o argumento físico-teológico busca inferir a existência de um ser supremo a partir da experiência específica das coisas do mundo efetivo, de sua natureza, ordem, beleza, finalidade e harmonia. Ou seja, o funcionamento

¹ Pelo bem da precisão, foi utilizada a expressão "*designer* que projetou o universo de maneira ordenada" porque mesmo a afirmação de que "Deus criou todas as coisas" pode ser imprecisa do ponto de vista do teísmo tradicional. Afinal, "Deus não trouxe à existência qualquer estado de coisas [mundo possível]. O que ele fez foi executar ações de um dado gênero - criar os céus e a Terra, por exemplo - que resultaram na *atualidade* de certos estados de coisas" (Plantinga, 2012, p. 56). Na realidade, além de Deus não criar os mundos possíveis (os estados de coisas que poderiam decorrer), Deus também não cria os demais objetos abstratos necessários, como números. Embora do ponto de vista do teísmo tradicional tais objetos devam ser baseados em Deus (Moreland; Craig, 2021, p. 790), não é necessário que eles devam ter sido *criados*, afinal eles podem ter existido eternamente na mente divina. Como diz Plantinga, "Deus não criou os números; uma coisa é criada somente se sua existência teve um começo, e nenhum número começou a existir" (1980, p. 142-143, *tradução própria*). E ainda assim, tais objetos devem depender de Deus (Plantinga, 1980, p. 146), o que indica que objetos abstratos necessários devem existir eternamente na mente divina.

do mundo tal como ele é efetivamente seria uma evidência que conduziria à convicção da existência do ser supremo. William Rowe descreve o argumento da seguinte maneira:

O antigo argumento do projeto [*Design Argument*] tem como ponto de partida nosso sentimento de admiração não por existirem coisas, mas por existirem tantas coisas em nosso universo que manifestam ordem e funcionalidade [*design*]. A partir deste sentimento de admiração, o argumento tenta nos convencer de que o que quer que tenha produzido o universo deva ser um ser inteligente. (Rowe, 2023, p. 79).²

Assim, a despeito de suas mais variadas versões - como no argumento tomista clássico ou no argumento newtoniano ou até mesmo nas defesas contemporâneas do ajuste fino, a prova físico-teológica tem um núcleo central que é descrito por Kant. O filósofo detalha o argumento da seguinte maneira:

O mundo presente manifesta-nos uma cena tão imensa de multiplicidade, ordem, finalidade e beleza [...]. Por toda a parte vemos uma cadeia de efeitos e causas, de fins e meios, de regularidade no surgir ou perecer, e na medida em que nada passou espontaneamente para o estado em que se encontra, aponta sempre adiante para uma outra coisa como sua causa que torna necessária exatamente a mesma perquirição ulterior. Deste modo, o universo inteiro teria que se afundar no abismo do nada caso não se admitisse algo que o sustentasse subsistindo originária e independentemente por si, e que como causa da sua origem ao mesmo tempo assegura a sua continuação. Quão grande devemos pensar essa causa suprema (em confronto com todas as coisas do mundo)? Não conhecemos o mundo segundo todo o seu conteúdo; menos ainda sabemos avaliar a sua grandeza pela comparação com tudo o que é possível. Já que para a causalidade necessitamos um ente último e supremo, então que coisa nos impede que, de acordo com o grau de perfeição, o ponhamos ao mesmo tempo *acima de toda outra coisa possível?* (*KrV*, B 650-651, *grifos do autor*).

Esta é uma descrição complexa do argumento. Apesar do fato de que a ideia básica do argumento é "inferir da ordem finalística da natureza um autor inteligente da mesma" (AK VIII, 1064), Kant insere mais detalhes que isso, sem dúvida pensando nas principais versões do argumento correntes em seus dias. A descrição de Kant acerca da prova físico-teológica, quando posta em forma canônica, pode ser colocada da seguinte forma:³

² Há uma ligeira diferença entre a descrição de Kant e a descrição de Rowe. Kant fala que o argumento visa concluir com a existência de um ser supremo (*KrV*, B 648) enquanto Rowe menciona apenas um ser inteligente, o que quer que ele seja (Rowe, 2023, p. 79).

³ FTK é a abreviação para "Físico-Teológico de Kant", a fim de se referir à descrição de Kant acerca do argumento físico-teológico.

(FTK1) Se existe regularidade finalística no Universo, então ou ela tem uma causa ou ela não tem uma causa.

(FTK2) Existe regularidade finalística no Universo.

(FTK3) Assim, ou a regularidade finalística no Universo tem uma causa ou ela não tem uma causa. [de (FTK1) e (FTK2)].

(FTK4) Se a regularidade finalística no Universo não tem uma causa, então o Universo se afunda no nada.

(FTK5) O Universo não se afunda no nada.

(FTK6) Assim, a regularidade finalística no Universo tem uma causa. [de (FTK4 e FTK5)].

(FTK7) Se a regularidade finalística no Universo tem uma causa, então sua causa é a mais perfeita.

(FTK8) Assim, a causa da regularidade finalística no Universo é a causa mais perfeita. [de (FTK7) e (FTK6)].

(FTK9) Se a causa da regularidade finalística no Universo é a causa mais perfeita, então a causa da regularidade finalística no Universo é o Ser Supremo

(FTK10) Logo, a causa da regularidade finalística no Universo é o Ser Supremo. [de (FTK9) e (FTK8)].

Deve-se observar que esta é uma tentativa de representar em forma canônica a descrição que Kant faz do argumento físico-teológico. Assim, embora tenha pretensões lógicas e formais, esta representação busca também apresentar, de modo verossímil, como Kant entende a prova físico-teológica. Também é importante compreender o que significa a “regularidade finalística” no argumento. Na sistematização aqui feita, esta expressão visa resumir a descrição de Kant acerca de “uma cadeia de efeitos e causas, de fins e meios, de regularidade no surgir ou perecer” (*KrV*, B 650). Assim, busca-se enfatizar a noção de que há regularidade e propósito, os quais são centrais no argumento físico-teológico. Isso pode sumarizar a ideia de Samuel Clarke de que “O que os homens costumam chamar de 'curso da natureza' [...] nada mais é do que a vontade de Deus produzindo certos efeitos de maneira contínua, regular, constante e uniforme” (Clarke, 1998, p. 149, *tradução própria*).

Deve-se notar também que a representação da leitura de Kant acerca do argumento físico-teológico é formalmente válida. Nesse sentido, uma defesa ou uma crítica a este argumento deve ser com relação à justificação das premissas. Como será visto adiante, Kant atacará a justificação de algumas premissas do final do argumento.

Para Kant, este argumento tem quatro passos centrais. Ele diz o seguinte:

Os principais momentos da referida prova físico-teológica são os seguintes: 1) Por toda a parte no mundo encontram-se sinais claros de uma ordem segundo um propósito determinado realizada com grande sabedoria, e dentro de um todo tanto com indescritível multiplicidade de conteúdo quanto também ilimitadamente grande na extensão. 2) Esta ordem finalista é completamente estranha às coisas do mundo e lhes inere só de modo contingente; isto é, a natureza de coisas diversas não poderia, com a reunião de meios tão diversos, concordar espontaneamente com fins últimos determinados se estes não tivessem sido escolhidos e dispostos para tal de modo bem apropriado por um princípio racional ordenador segundo ideias a eles subjacentes. 3) Logo, existe uma causa sublime e sábia (ou mais de uma) que tem que ser a causa do mundo não simplesmente como uma natureza onipotente que opere cegamente mediante a *fecundidade*, mas como uma inteligência que atue mediante a *liberdade*. 4) A unidade desta causa pode ser inferida com certeza, no tocante àquilo até onde alcança a nossa observação, a partir da unidade da referência recíproca das partes do mundo enquanto membros de um edifício construído com arte, e além deste campo inferida só com probabilidade segundo todos os princípios da analogia. (*KrV*, B 653-654).

Resumidamente, os quatro passos do argumento físico-teológico de acordo com essa descrição de Kant são: 1) percepção da ordem finalista; 2) defesa da contingência da ordem finalista (que teria um caráter externo ao próprio mundo); 3) defesa da existência de uma causa da ordem finalista (ou mais de uma); e 4) inferência analógica da unidade desta causa. Aparentemente, esta inferência analógica está implícita nas premissas (FTK7) e (FTK9), as quais fazem referência à causa mais perfeita e ao ser supremo. Embora Kant não explicita tal analogia na sua descrição realizada no trecho B 650-651, ele a torna clara nestas premissas, esboçadas em B 653-654. Além do mais, filósofos como Plantinga (1967, p. 99) e Rowe (2023, p. 80) são enfáticos na percepção de que o argumento físico-teológico, ao menos em sua versão mais antiga, ocorre através de uma analogia. Como Rowe explica, o raciocínio analógico se dá através de inferências que partem de semelhanças entre dois tipos de coisas (Rowe, 2023, p. 8-81); no caso do argumento físico-teológico, a analogia se daria entre a existência de causas pessoais para projetos finalísticos feitos por seres humanos e a inferência de que há uma causa suprema para a regularidade finalística do mundo.

Apesar da complexidade da discussão, a prova físico-teológica aqui apresentada também pode ser simplificada em um *modus ponens* que elimina algumas premissas bem como alguns detalhes do argumento. A versão simplificada pode ser colocada da seguinte maneira:⁴

⁴ FTKS é a abreviação para "Físico-Teológico Simplificado de Kant", a fim de se referir à versão simplificada da descrição de Kant acerca do argumento físico-teológico.

(FTKS1) Se existe regularidade finalística no Universo, então a causa de tal regularidade finalística é o ser supremo.

(FTKS2) Existe regularidade finalística no Universo.

(FTKS3) Logo, a causa de tal regularidade finalística é o ser supremo.

Embora esta versão simplificada do argumento elimine alguns detalhes do argumento – como a defesa mais aprofundada de que a regularidade finalística do Universo precisa ter uma causa – ainda assim é preservado o núcleo central de que a regularidade leva à inferência de que existe um ser supremo.

Feitas estas observações acerca da leitura de Kant sobre o argumento físico-teológico, deve-se agora analisar como a leitura de Kant se aplica às principais versões clássicas e as versões analíticas contemporâneas de tal prova teísta. É isso o que será feito no restante desta seção.

2.1.1 Versões clássicas do argumento físico-teológico: Aquino e Newton

Como mencionado no capítulo anterior, Kant não cita, diferentemente do que faz acerca dos argumentos ontológico e cosmológico, as suas referências bibliográficas para discorrer acerca da prova físico-teológica. Apesar disso, existem algumas versões historicamente famosas do argumento. Uma das principais sistematizações históricas de tal argumento é justamente a versão elaborada por Tomás de Aquino ao finalizar sua defesa das Cinco Vias para provar a existência de Deus. Tomás diz:

A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus. (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*).

Este trecho de Aquino é fortemente embasado na visão aristotélica de que existe uma causa final: "fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim" (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Assim, "Tomás de Aquino expressa aqui a certeza da física aristotélica de que todas as coisas não só têm uma causa produtiva [causa eficiente], mas

também uma causa ou um objetivo final para o qual são atraídas" (Craig, 2012, p. 97). Em outras palavras, "O comportamento ordenado dos corpos materiais, que ele [Tomás] descreve com sua tendência a se mover na direção de um fim [...], era a base para a quinta das 'cinco vias' de Tomás de Aquino para provar a existência de Deus" (Swinburne, 2015, p. 83). Isso é exatamente o que Kant chama de "uma cadeia de efeitos e causas, de fins e meios, de regularidade no surgir ou perecer" (*KrV*, B 650) em sua descrição do argumento físico-teológico. Em outras palavras, é a "regularidade finalística" referida nas premissas das sistematizações completa e simplificada do argumento físico-teológico. Portanto, a descrição do argumento físico-teológico feita por Kant parte do mesmo conceito aristotélico que é usado como base por Tomás de Aquino.

Disso Tomás chega à tese de que uma regularidade finalística necessita de um ser inteligente que tenha projetado tal regularidade tendo em vista certas intenções, pois "aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro" (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Dessa forma, "Para Tomás de Aquino, nada que não tenha consciência tende a um objetivo, a menos que esteja sob a direção de alguém dotado de consciência e de inteligência" (Craig, 2012, p. 97). Nesse ponto, as premissas (FTK4) e (FTK5) talvez não sejam adequadas para descrever o argumento tomista, pois Tomás não adota o argumento de que, na ausência de causas, o Universo afundaria no nada, como faz Kant.

Pelo contrário, Tomás parte, por meio da noção aristotélico-tomista de causa eficiente,⁵ para a tese de que deve haver um ser inteligente que projetou o Universo e a conclusão automática é que tal ser é o próprio Deus - ou, como aparece na terminologia de Kant, o ser supremo. Portanto, o argumento de Tomás parece ainda mais simples do que aquele descrito por Kant. Entretanto, a versão simplificada do argumento físico-teológico descrito por Kant parece se encaixar perfeitamente bem no argumento tomista.

A premissa (FTKS1) é nítida no salto automático de Tomás ao dizer que "existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus" (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Portanto, pode-se concluir que, embora não coincidam em todos os detalhes argumentativos, a descrição de Kant do argumento físico-teológico pode ser

⁵ Para uma sistematização da visão tomista de causa eficiente, veja o trabalho do filósofo argentino Ignacio Silva (2023, p. 111-117). Em resumo, a causa eficiente é aquela "que produz a mudança ou o surgimento das coisas" (Silva, 2023, p. 111). Tal causa eficiente age tendo em vista a causa final, que é a tendência natural e o propósito das coisas (Silva, 2023, p. 118). Aplicado a Deus, isso significa que Ele tem em vista certas finalidades ao projetar o mundo de maneiras específicas.

aplicada parcialmente à Quinta Via de Tomás de Aquino. Se a crítica de Kant funciona ou não contra o argumento tomista, é algo que será discutido apenas na seção 2.3.

Outra fonte clássica do argumento físico-teológico pode ser encontrada em Isaac Newton. No trecho de Newton que foi citado anteriormente na subseção 1.2.4, pode ser lido que:

Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso. E, se as estrelas fixas são os centros de outros sistemas similares, estes, sendo formados pelo mesmo conselho sábio, devem estar todos sujeitos ao domínio de Alguém; especialmente visto que a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol e que a luz passa de cada sistema para todos os outros sistemas: e para que os sistemas das estrelas fixas não caiam, devido a sua gravidade, uns sobre os outros, ele colocou esses sistemas a imensas distâncias entre si. (*Principia*, Scholium Generale).

Newton não organiza seu argumento da mesma maneira que Tomás o faz. Talvez isso se deva ao fato de que Newton coloca a prova físico-teológica em termos provenientes da ciência moderna. Isso se coaduna ao fato de que tal prova estava presente no discurso de vários praticantes da ciência moderna (Harrison, 2017, p. 120). Apesar disso, pode-se tentar reorganizar para entender como a descrição do argumento físico-teológico feita por Kant pode ser aplicada ao raciocínio newtoniano.

A primeira coisa a ser percebida é que Newton começa sua fala com um sentimento de admiração marcado por expressões como “Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas”. Isso é uma característica do argumento físico-teológico referente ao reconhecimento de dados empíricos ordenados. Afinal, como nota Rowe, “A partir deste sentimento de admiração, o argumento tenta nos convencer de que o que quer que tenha produzido o universo deva ser um ser inteligente” (2023, p. 79). Contudo, Newton não apenas quer levar à conclusão da existência de um ser inteligente, mas afirma que esse sistema analisado por ele tem como causa o próprio Deus soberano: “esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo: e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo *Senhor Deus Pantokrátor*, ou *Soberano Universal*” (*Principia*, Scholium Generale).

Além disso, uma coisa nítida no argumento newtoniano até este trecho é que ele parece não desenvolver bem o argumento, além de não explicitar premissas que justifiquem a inferência de que é necessário haver uma causa para o Universo. Assim, diferentemente do argumento de Tomás e da descrição feita pelo próprio Kant, neste ponto Newton não justifica suficientemente as inferências feitas por ele acerca da necessidade de uma causa. No caso de

Tomás, a necessidade de uma causa inteligente se dá pelo uso da noção aristotélico-tomista de uma causa eficiente que se orienta por um fim (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*); já na descrição de Kant, a necessidade de uma causa se dá para que o Universo não se afunde no nada (*KrV*, B 650). Porém, nenhum tipo de justificativa para isso é dado por Newton no trecho analisado.

Contudo, alguns parágrafos depois, também no Scholium Generale, Newton parece dar uma justificativa para a necessidade de uma causa para o sistema físico descrito por ele. Ao abordar a ideia, já defendida anteriormente na teologia filosófica medieval (Wainwright, 2009, p. 83-84), de que não podemos compreender a essência divina, Newton diz:

[...] suas substâncias interiores [dos corpos] não deverão ser conhecidas nem por nossos senti-dos, nem por qualquer ato reflexo de nossas mentes: muito menos, temos qual-quer ideia da substância de Deus. Nós o conhecemos somente por suas invenções mais sábias e excelentes das coisas e pelas *causas finais* [...]. (*Principia*, Scholium Generale, *grifos próprios*).

Embora essa passagem não seja tão obviamente esclarecedora, ela ainda assim menciona que é possível conhecer a Deus por meio das *causas finais*, utilizando-se especificamente de uma terminologia aristotélico-tomista popular no final da Idade Média e início da Modernidade. Ele aborda, portanto, a noção de uma regularidade finalística de maneira similar ao que está presente na descrição de Kant sobre “uma cadeia de efeitos e causas, de fins e meios, de regularidade no surgir ou perecer” (*KrV*, B 650), a qual foi resumida aqui como “regularidade finalística”. E se há uma causa final, Newton parece inferir algo como uma "causa eficiente" divina de maneira muito similar ao argumento tomista, mas sem usar sua terminologia ou seu detalhamento.

No fim das contas, embora Newton não detalhe seu argumento como Tomás de Aquino o faz, sua versão da prova físico-teológica também pode ser considerada semelhante à versão simplificada do argumento físico-teológico descrito por Kant nas afirmações (FTKS1), (FTKS2) e (FTKS3).

2.1.2 Versões contemporâneas do argumento físico-teológico: Craig e Swinburne

De acordo com William Rowe, há uma nova versão do "argumento do projeto [*design*]" (2023, p. 91) que é inspirada pelas novas descobertas da física moderna. Acerca desta versão do argumento físico-teológico, ele diz:

O novo Argumento do Projeto [*Design*] surgiu durante o século 20, impulsionado por descobertas científicas e teorias sobre a origem de nosso universo e as condições que tiveram de prevalecer nele desde o início para que a vida, como a conhecemos, tivesse alguma possibilidade de ocorrer no universo à medida que ele se desenvolvia. [Neste argumento] a hipótese de um projetista/criador inteligente que fez um ajuste fino no estado inicial do universo parece uma explicação muito mais provável do fato de que o nosso universo é adequado para a vida do que um apelo ao mero acaso. (Rowe, 2023, p. 91-92).

O argumento físico-teológico elaborado e defendido por William Lane Craig segue exatamente o princípio descrito por Rowe. Na versão de Craig vista brevemente na seção 1.2.4, pode-se ler:⁶

(AFTC1) O ajuste fino do Universo deve-se à necessidade física, ao acaso ou ao *design*.

(AFTC2) O ajuste fino do Universo não se deve à necessidade física nem ao acaso.

(AFTC3) Logo, o ajuste fino do Universo se deve ao *design*. (Craig, 2012, p. 156, tradução modificada).

O argumento de Craig parte da noção de um "ajuste fino" do Universo. Esse conceito foi desencadeado pela publicação do artigo de Brandon Carr e Martin Rees acerca das constantes físicas do Universo. Carr e Rees dizem:

As características básicas das galáxias, estrelas, planetas e do mundo cotidiano são essencialmente determinadas por umas poucas constantes microfísicas e pelos efeitos da gravitação. [...] Vários aspectos do nosso Universo - alguns dos quais parecem ser pré-requisitos para a evolução de qualquer forma de vida - dependem, de modo extremamente delicado, de aparentes "coincidências" entre as constantes físicas. (Carr; Rees, 1979, p. 605, tradução própria).

Alguns exemplos da tese de Carr e Rees, que é base do argumento de Craig, podem ser dados. Plantinga cita alguns destes exemplos: se a força da gravidade fosse um pouco mais intensa, todas as estrelas seriam gigantes azuis; se ela fosse um pouco menos intensa, todas elas seriam anãs vermelhas; e em qualquer um desses casos, não haveria o desenvolvimento da vida (Plantinga, 2018a, p. 179). No caso dos exemplos de Plantinga, o foco se dá nas constantes físicas.

⁶ AFTC é a abreviação para "Argumento Físico-Teológico de Craig".

Entretanto, a ideia de um "ajuste fino" pode ser mais ampla. Por exemplo, como diz Robin Collins, "este ajuste fino se dá em três categorias maiores: a das leis da natureza, a das constantes da física e a das condições iniciais do universo" (Collins, 2009, p. 202, *tradução própria*). A primeira categoria, das leis da natureza, parte da ideia de que "as próprias leis e princípios da natureza têm a forma exata para permitir a existência de agentes morais corporificados" (Collins, 2009, p. 211, *tradução própria*). A segunda categoria, das constantes da física, parte das constantes que determinam a estrutura básica do universo e também parecem precisamente ajustadas para permitir agentes morais corporificados (Collins, 2009, p. 213-214). Por fim, a terceira categoria, a das condições iniciais do universo, parte de parâmetros do começo do Universo como "a densidade de massa do universo primevo, a força da explosão do Big Bang, a força das perturbações de densidade que levam à formação de estrelas" (Collins, 2009, p. 220, *tradução própria*), entre outras. Nesse caso, essas constantes também parecem precisamente ajustadas para permitir agentes morais corporificados. Em todos os casos, haveria uma suposta evidência para um projetista inteligente do universo.⁷

De acordo com Craig, parece que há justificção racional para supor que, dada a realidade do ajuste fino, a primeira premissa do argumento esgota todas as possibilidades de explicação de tal fenômeno (Moreland; Craig, 2021, p. 761). Dado o fato de que o objetivo do presente capítulo não é defender que o argumento físico-teológico de fato funciona, não haverá aqui um detalhamento de sua defesa do argumento, a qual se faz rejeitando as hipóteses da necessidade física (Craig, 2012, p. 157-159) e do acaso (Craig, 2012, p. 159-165).⁸ E na crítica de Kant à prova físico-teológica, não há nada que faça objeção a um raciocínio guiado dessa maneira. Na realidade, a crítica de Kant de que a prova físico-teológica se baseia na cosmológica (*KrV*, B 657) é apenas acerca da inferência para um ser supremo, a qual não foi

⁷ Uma maneira de evitar que o argumento prossiga é a objeção do princípio antrópico. Elliot Sober coloca essa objeção da seguinte forma: "Grosso modo, a ideia é que é que, uma vez que estamos vivos, somos obrigados a observar que as constantes estão corretas, independentemente do facto de os valores dessas constantes terem sido causados por DI [Designer Inteligente] ou pelo acaso. Somos vítimas de um *efeito de seleção observacional*" (2009, p. 77, *tradução própria*, grifos do autor). Em resumo, o ser humano só está vivo para observar essas constantes porque elas têm o valor que têm; se o Universo não tivesse ajuste fino, o ser humano não estaria vivo para notar esse ajuste fino. E isso seria um efeito de seleção observacional profundamente problemático pois é óbvio que só é possível buscar demonstrar o ajuste fino porque o ser humano surgiu em meio a essas constantes cosmológicas. Como exatamente isso se torna uma objeção ao argumento, isso é outra questão. Veja, por exemplo, a discussão de Plantinga acerca dessa crítica (2018a, p. 182-187). Uma vez que esta dissertação não visa defender que o argumento físico-teológico funciona, mas apenas avaliar as críticas de Kant a esse argumento, a questão do princípio antrópico pode ser deixada de lado no restante da discussão, pois Kant não faz uma objeção desse tipo.

⁸ Apesar de não haver um detalhamento, convém informar brevemente os motivos pelos quais Craig rejeita as hipóteses da necessidade física e do acaso. No caso da necessidade física do ajuste fino, Craig pensa que, além de tal hipótese não ter evidências favoráveis a si (2012, p. 157), não há explicações deterministas das condições iniciais do universo (2012, p. 159). Já no caso da hipótese do acaso, Craig pensa que tal hipótese pode ser rejeitada como extremamente improvável (2012, p. 161). Havendo rejeitado tais explicações, Craig adota a hipótese do *design*.

feita nesse raciocínio. Dessa forma, parece não haver em Kant um motivo para recusar a defesa que Craig faz da premissa (AFTC2) acerca da regularidade finalística, rejeitando as hipóteses da necessidade física e do acaso para explicar o ajuste fino, a fim de, no final, defender a alternativa do *design*.

Contudo, algo notável no argumento defendido por Craig é que sua conclusão (AFTC3) não é a de que existe um ser supremo no sentido teísta. Obviamente, o teísmo defende que existe um *design* para o Universo, mas simplesmente afirmar a existência de um *design* não é suficiente para defender o teísmo, pois a natureza do projetista do Universo ainda permanece indefinida. Assim, parece que o máximo que Craig pretende defender é que "o argumento teleológico [físico-teológico] baseado no ajuste fino do estado inicial do Universo se sai muito bem como um argumento sólido e persuasivo a favor do *Projetista do cosmos*" (Moreland; Craig, 2021, p. 769, *grifos próprios*); isso, porém não diz nada sobre o Projetista Supremo, Deus.

Por conta do que foi dito, Craig parece concordar com a tese de Kant de que o argumento físico-teológico pode demonstrar no máximo um arquiteto do mundo, mas não um criador do mundo (*KrV*, B 655). Dessa maneira, dado o fato de que Craig não realiza a inferência a favor de um ser supremo, parece que a descrição de Kant acerca do argumento físico-teológico não se aplica inteiramente ao raciocínio de Craig. Na verdade, Craig no mínimo aceita a crítica de Kant de que a prova físico-teológica não pode chegar sozinha ao conceito de Deus.

Uma discussão um pouco mais complexa vai surgir com a defesa de Richard Swinburne do argumento físico-teológico.⁹ Pois Swinburne visa fazer um longo argumento indutivo a favor da existência de Deus. Desse modo, ao invés de utilizar uma estrutura dedutiva, como feito por Craig, Swinburne tenta fazer um cálculo probabilístico que aponte para a existência de Deus em um conceito especificamente teísta, de modo que o filósofo teísta pretende colocar os argumentos teístas “em uma forma mais próxima do raciocínio científico moderno, que ele entende ser bem captada pela teoria da inferência indutiva bayesiana” (Portugal, 2011, p. 23). Em resumo, a tese básica de Swinburne pode ser descrita da seguinte forma:

A conclusão deste livro é de que a existência, ordem e a sintonia fina do mundo; a existência de seres humanos, conscientes neste mundo que contém oportunidades providenciais para moldarem eles próprios, os outros e o mundo; algum indício histórico de milagres em conexão com as necessidades humanas e suas preces, particularmente em conexão com a fundação do

⁹ Apesar de suas críticas ao argumento do projeto [*design*], Plantinga acredita que Swinburne é o maior defensor do *design* na atualidade, produzindo “uma versão poderosa, marcante e altamente desenvolvida desse argumento” (Plantinga, 2018a, p. 52).

cristianismo, reforçada finalmente pela aparente experiência de milhões de sua presença; tudo isso torna a existência de Deus significativamente mais provável do que sua não existência. (Swinburne, 1996, p. 219, tradução própria).

É importante notar que o argumento físico-teológico em Swinburne, denotado nesse trecho pelos termos "ordem e sintonia fina do mundo", é apenas uma parte de um argumento geral muito mais amplo a favor da existência de Deus. Tal argumento geral utiliza, como foi dito, uma estrutura bayesiana, ao contrário do raciocínio por analogia que foi descrito por Kant. Na realidade, tal estrutura bayesiana é uma inovação da lógica indutiva que não estava disponível à época de Kant. Assim, o raciocínio de Swinburne é colocado em termos do Teorema de Bayes abaixo:

$$P(t/e) = \frac{P(e/t) P(t)}{P(e)}$$

$P(t/e)$ é a probabilidade do teísmo dadas as evidências; $P(e/t)$ é a probabilidade das evidências dado o teísmo; $P(t)$ é a probabilidade prévia do teísmo; e $P(e)$ é a probabilidade prévia das evidências. Por conseguinte, Swinburne pretende demonstrar que a probabilidade do teísmo, dadas as evidências, é maior que a probabilidade do não-teísmo dadas as mesmas evidências; ou seja, Swinburne quer defender que $P(t/e)$ é maior que $P(\sim t/e)$.¹⁰ Dessa maneira, Swinburne não pretende *provar* a existência de Deus no sentido de dar argumentos que conduzam à plena certeza de que Deus existe. Seu trabalho pode no máximo justificar racionalmente a crença em Deus. Isso conduz à questão de qual a função que um argumento teísta deve ter, se ele deve provar a existência de Deus ou apenas justificar racionalmente a crença de que Deus existe.¹¹ Como esta discussão está dentro de uma questão metafilosófica sobre a natureza e função de quaisquer argumentos filosóficos, esta dissertação não irá explorar mais profundamente esse debate a fim de não fugir do tema central.

Dadas as explicações anteriores é que o raciocínio pode ser exposto. Swinburne defende o seu argumento físico-teológico após sua defesa do argumento cosmológico. Como ele

¹⁰ Isso segue o método de explicação defendido por Swinburne. Para uma elucidação acerca de tal método, veja o capítulo 4 de *Epistemic Justification* (Swinburne, 2001). Veja também Portugal (2019, p. 11-19).

¹¹ É importante notar que o próprio Kant defendeu a possibilidade de uma crença racional em Deus, justificada de modo prático (*KpV*, A 233). Como foi brevemente aludido no primeiro capítulo, isso é algo central para a visão que Kant tinha acerca da religião (AK VI, 153). Contudo, uma grande diferença entre Kant e Swinburne está no fato de que, enquanto Kant fundamenta a racionalidade da crença em Deus na razão prática, Swinburne utiliza a razão teórica como fundamento, embora ele também busque um fundamento moral em seu argumento cumulativo (Swinburne, 2019, p. 146-150).

pretende fazer um único argumento geral a favor da existência de Deus, que combine indutivamente várias evidências filosóficas, então ele visa acumular estas evidências que agregam probabilidade à existência de Deus. Entre tais evidências, estão duas que se encaixam no rótulo de argumento físico-teológico: ordem temporal (Swinburne, 2019, p. 195) e sintonia fina (Swinburne, 2019, p. 202).

A respeito da ordem temporal (*ot*), Swinburne diz que o teísmo leva a esperar que Deus dê origem a agentes humanamente livres, os quais podem exercer poder no mundo natural através de seu conhecimento. Mas nesse caso, as criaturas precisam de um mundo com regularidades e fenômenos que sejam suficientemente simples e confiáveis. Assim, a ordem temporal é esperada dado o teísmo (Swinburne, 2019, p. 195). Ao contrário, dado o não-teísmo, a ordem temporal é apenas uma coincidência ou acaso que poderia não ter ocorrido em várias possibilidades. Dessa forma, a ordem temporal é improvável dado o não-teísmo (Swinburne, 2019, p. 194). Por conseguinte, $P(ot/t) > P(ot/\sim t)$.

Swinburne cita ainda a questão da evolução dos corpos humanos.¹² Como visto no argumento anterior, o teísmo faz com que seja esperado que Deus dê origem a agentes humanamente livres. Uma das coisas necessárias para isso é a existência de corpos com características específicas tais como órgãos sensoriais, processos cognitivos, estados cerebrais, livre-arbítrio libertário entre outras características (Swinburne, 2019, p. 199). Contudo, é necessário um conjunto específico de leis da natureza para que a evolução possa decorrer de modo a possibilitar a existência de corpos humanos.

Assim, Swinburne aborda a questão da sintonia fina (*sf*), de modo que “podemos dizer que o universo está 'sintonizado' para a evolução de corpos humanos se as leis e condições iniciais conduzem a isso” (Swinburne, 2019, p. 202). Tal sintonia fina é a mesma evidência que Craig (2012, p. 156), Plantinga (2018a, p. 178) e Collins (2009, p. 202) chamam de "ajuste fino". Como visto na exposição do argumento de Craig, essa evidência nota que, se as leis da natureza, as constantes da física ou as condições do universo fossem minimamente diferentes, então a vida não teria se desenvolvido.

Swinburne ainda dedica muito mais espaço que Craig ao desenvolvimento de versões diferentes destas evidências, mas tendo em vista a brevidade, é possível resumir como segue. Basicamente, Swinburne defende que, dado o não-teísmo, essa sintonia fina é muito improvável

¹² Swinburne pressupõe aqui a visão de que Deus criou os seres vivos por meio do processo evolucionário. Assim, o filósofo se opõe a visões como a de Daniel Dennett de que há um conflito entre biologia evolutiva e religião teísta (2022, p. 83). Uma resposta a Dennett pode ser encontrada em Plantinga (2018a, p. 44-58), além do debate entre Plantinga e Dennett sobre o tema (2022). Veja também Craig (2021), Murray (2023) e Santos (2023).

(Swinburne, 2019, p. 218-219). Contudo, dada a visão teísta de que se Deus existe, então é esperado que ele dê origem a agentes humanamente livres, a sintonia fina se torna bem mais provável. Portanto, Swinburne defende que $P(sf/t) > P(sf/\sim t)$. Em resumo, pode-se dizer que, uma vez que $P(ot \& sf/t) > P(ot \& sf/\sim t)$, então isso significa que $P(t/ot \& sf) > P(\sim t/ot \& sf)$.

Para Swinburne, isso não prova que Deus existe. Afinal, em certo sentido, ele concorda com a tese de Kant de que “a prova físico-teológica jamais poderia demonstrar sozinha a existência [*Dasein*] de um ser supremo” (*KrV*, B 653). Swinburne discorda do restante da crítica de Kant, mas parece acolher a ideia de que não é possível utilizar um argumento físico-teológico *sozinho* para demonstrar a existência de Deus. Ele chega a dizer que “Cada indício em separado não torna a teoria muito provável [...]. Mas a força cumulativa dos indícios tomados em conjunto confere grande probabilidade para a teoria ampla” (Swinburne, 2019, p. 44).

Assim, Swinburne faz uma inferência a favor da existência de um ser supremo. Contudo, a maneira de fazer isso de forma indutiva (especificamente, de forma bayesiana) é radicalmente diferente daquilo que Kant expõe sobre o argumento físico-teológico. Afinal, a inferência swinburniana é feita após colecionar muitos outros indícios e com uma metodologia bayesiana bem diferente da descrição de Kant, a qual é baseada na ideia de que a causa da regularidade finalística deve ser a causa mais perfeita. Esse raciocínio descrito por Kant, baseado na ideia de que a causa deve ser a mais perfeita, não está presente na maneira que Swinburne infere o conceito de Deus. Por isso, a versão de Swinburne de tal argumento não se encaixa perfeitamente no tipo de prova teísta que Kant tem em mente em seu trabalho crítico.

2.2 Objeções de Kant ao argumento físico-teológico

De acordo com Kant, a prova físico-teológica é a “mais antiga, mais clara e mais conforme com a razão humana comum” (*KrV*, B 651). Por esse motivo, tal raciocínio deveria, segundo Kant, ser tratado com respeito. Tal respeito é nítido quando se lembra do comentário de Wood de que Kant faz uma “representação altamente simpática” (Wood, 1978, p. 131, *tradução própria*) do argumento físico-teológico em suas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Tal observação é confirmada nas *Lições* pela defesa que Kant faz de tal prova diante da objeção de David Hume contra ela (AK XXVIII, 1063).¹³

¹³ De acordo com Kant nas *Lições*, a objeção de Hume diz que não podemos atribuir as perfeições teístas ao projetista do mundo (AK XXVIII, 1063). Em resposta a isso, Kant diz que “nos é certamente mais compreensível aceitar que um entendimento supremo e uma vontade projetou e executou todas as ordenações em conformidade a fins no mundo, em vez de aceitar que uma causa fecunda *sem nenhum entendimento* deve ter produzido tudo isso em virtude da necessidade de sua natureza” (AK XXVIII, 1064, *grifos do autor*). Isso indica que, embora possam

O elogio de Kant ao argumento físico-teológico é o prólogo de sua objeção a tal raciocínio. Esta objeção depende de duas críticas: 1) as limitações da prova físico-teológica; 2) a tese de que o argumento físico-teológico depende dos argumentos cosmológico e ontológico. A primeira crítica é secundária ao argumento de Kant enquanto a segunda é uma crítica central. Kant afirma que “Querer subtrair algo ao prestígio dessa prova, portanto, seria não apenas frustrante, mas inteiramente vão” (*KrV*, B 652), porém, se sua objeção estiver correta, ele sem dúvida faz isso.

Nesta seção, serão consideradas estas duas ideias. Posteriormente, argumentar-se-á que: a) Kant estava certo em perceber limitações da prova físico-teológica; na verdade, muitos proponentes de tal argumento reconhecem o peso de tais limitações; e b) a tese de que o argumento físico-teológico depende dos argumentos cosmológico e ontológico é falsa.

2.2.1 Limitações do argumento físico-teológico

A primeira crítica de Kant à prova físico-teológica é que ela não pode demonstrar a existência de um criador do mundo no sentido especificamente teísta, mas no máximo de um arquiteto do mundo. Ele diz:

A prova poderia no máximo, portanto, demonstrar um *arquiteto do mundo* que estaria sempre muito limitado pela qualidade do material com que trabalha, mas não um *criador do mundo* a cuja ideia estaria tudo submetido; e isso está longe de ser suficiente para o grande propósito que se tem em vista, a saber, o de provar um ser originário todo-suficiente. (*KrV*, B 655, *grifos do autor*).¹⁴

Neste trecho, Kant denuncia o que ele crê ser limitação do argumento físico-teológico. De acordo com ele, ao invés de demonstrar o conceito teísta do criador supremo do mundo, o argumento pode, no máximo, demonstrar a existência de um arquiteto do mundo, limitado pela matéria. Uma vez que Kant fala de uma limitação da matéria para esse arquiteto, parece haver aqui a ideia de que a prova físico-teológica poderia talvez demonstrar a existência de um

ter semelhanças, o caminho da objeção de Kant ao argumento físico-teológico é ligeiramente diferente daquele que é tomado por Hume.

¹⁴ Foi utilizada neste trecho a tradução de Fernando Costa Mattos. Tal opção se deu porque a tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger desse trecho é insatisfatória. Rohden e Moosburger utilizam “arquiteto *no* mundo”, diferentemente de Mattos, que utiliza “arquiteto *do* mundo”, o que faz mais sentido dentro do contexto. Em inglês, tanto a tradução de Norman Kemp Smith quanto a tradução de Paul Guyer e Allen Wood concordam com Mattos, pois elas utilizam “architect *of the world*”. Além disso, a opção de Mattos, Smith, Guyer e Wood está mais de acordo com o texto em alemão de Kant. A expressão traduzida por “arquiteto do mundo” é “*Weltbaumeister*”, que significa literalmente “mestre de obras do mundo”, sendo melhor traduzida por Mattos do que por Rohden e Moosburger.

Demiurgo platônico. No *Timeu* de Platão, há a figura do Demiurgo, que é um deus bom (*Timeu*, 29a), mas limitado pelos elementos materiais com os quais trabalha (*Timeu*, 32b-c). Por conseguinte, no *Timeu*, “o demiurgo platônico cria o mundo sensível apenas (não cria a totalidade), a partir de uma substância pré-existente, o que já lhe impossibilita a onipotência” (Pinheiro, 2015, p. 118).

Consequentemente, Kant afirma que essa conclusão possível "está longe de ser suficiente para o grande propósito que se tem em vista, a saber, o de provar um ser originário todo-suficiente" (*KrV*, B 655). Isso se dá porque os atributos de um ser originário todo-suficiente, no sentido teísta, não são alcançados pelo argumento físico-teológico. Wood coloca a estrutura geral de Kant sobre o argumento físico-teológico nos seguintes termos:

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant aborda essa prova como ele fez com a cosmológica, distinguindo em um primeiro estágio, que tenta justificar nossa atribuição de uma causa inteligente para a ordem natural, e um segundo estágio cuja tarefa é demonstrar que essa causa é uma *ens realissimum*. Como antes, ele concede o primeiro estágio da prova para o bem do argumento e se concentra no segundo estágio. (Wood, 1978, p. 130-131, tradução própria).

Kant explica a insuficiência deste segundo passo da prova físico-teológica ao dizer:

A inferência parte, portanto, da ordem e conformidade a fins tão universalmente observadas no mundo, como um arranjo completamente contingente, e chega à existência de uma causa *proporcional a isso*. O conceito dessa causa, no entanto, tem de dar-nos a conhecer algo dela que seja inteiramente *determinado*, não podendo ser outro, portanto, senão o conceito de um ser que, como um ser todo-suficiente, possui todo poder, sabedoria, etc., ou seja, em uma palavra, toda perfeição. Pois os predicados de um poder e de uma excelência *muito grandes*, espantosos, incomensuráveis, não nos dão nenhum conceito determinado e não nos dizem absolutamente nada sobre o que a coisa seja em si mesma [...]. (*KrV*, B 655-656, *grifos do autor*).

Basicamente, nesse trecho Kant demonstra como a inferência final do argumento físico-teológico busca alcançar a concepção do Deus teísta todo-suficiente, com toda perfeição, a partir da ordem e conformidade a fins que podem ser vistas no mundo. Esta inferência precisa de um conceito *determinado* que contenha todas as perfeições. Em suma, o que se busca nos argumentos teístas é formular uma "teologia do ser perfeito" (Garcia, 2009, p. 217, *tradução própria*). O problema é que a regularidade finalística presente no mundo poderia levar a excelências *muito grandes*, mas não a um conceito determinado de toda perfeição. Nesse sentido, embora “a ordem e a finalidade que percebemos no mundo sejam admiráveis na sua

grandeza, [...] a afirmação de que a sabedoria e o poder subjacentes ao mundo são infinitos não se justifica” (Höffe, 2005, p. 163).

Ou seja, o teísmo requer que a causa da ordem do mundo seja onipotente, onisciente e onibenevolente; entretanto, o máximo ao qual a prova físico-teológica consegue é chegar ao conceito de um ser muito poderoso, muito sábio e talvez (de modo controverso) muito bom, mas não à perfeição de tais excelências. Assim, a crítica de Kant é que “concedendo a existência de um projetista sábio dessa magnitude, ele afirma que isso ainda é insuficiente para nos dar qualquer conceito determinado dessa causa inteligente, e que em particular, isso nunca poderá justificar a crença em um ser supremamente real” (Wood, 1978, p. 131, *tradução própria*). Uma experiência determinada não é suficiente para sustentar a ideia de um ser necessário como o Deus teísta (Byrne, 2007, p. 38). Nas palavras de John Hick, “nós não podemos, a partir de um mundo finito e aparentemente imperfeito, inferir validamente uma fonte infinita e perfeita” (2018, p. 117). Em suma, tal objeção ecoa a ideia de que:

[...] talvez possamos concluir que ele [o universo] surgiu do projeto [*design*] inteligente, mas o Argumento do Projeto [*Design*] é incapaz de ir além desse ponto; ele não nos oferece uma base racional para pensar que aquilo que produziu o universo é *perfeito, uno* ou *espiritual*. Não podemos inferir que aquilo que produziu o universo é supremamente sábio ou bom porque, pelo que sabemos, o universo é uma produção muito imperfeita, mais parecida com um Edsel ou um Corvair do que com um Rolls Royce. (Rowe, 2023, p. 90, *grifos do autor*).

Portanto, com base no que foi visto desta crítica de Kant, pode-se dividir as limitações do argumento físico-teológico em duas afirmações básicas: a) a prova físico-teológica é limitada pois não é suficientemente teísta, e b) a prova físico-teológica pode demonstrar no máximo a existência de um arquiteto do mundo como o Demiurgo platônico. Na subseção 2.3.1 abaixo, estas duas afirmações serão avaliadas, de modo a ser defendido que a afirmação (a) está correta enquanto a afirmação (b) está equivocada.

2.2.2 Dependência do argumento físico-teológico em relação aos argumentos cosmológico e ontológico

A crítica central de Kant ao argumento físico-teológico é a de que ele depende dos argumentos cosmológico e ontológico. De acordo com Peter Byrne, essa é a crítica favorita de Kant à prova físico-teológica (2007, p. 38). Tal centralidade justifica a posição que ela ocupa como a premissa (2) da OKAT: o argumento físico-teológico é possível se e somente se o

argumento cosmológico for possível. Tal crítica depende da objeção anterior, pois dada a limitação da prova físico-teológica, Kant afirma que as provas cosmológica e ontológica acabam suprimindo o peso da inferência para um ser supremo.

Como visto na seção 1.2.5, Kant tem por objetivo reduzir todas as provas teístas ao argumento ontológico, defendendo que todas as provas dependem da ontológica, a qual, de acordo com Kant, falha. Desse modo, como diz Wood, “o poder das críticas de Kant às provas cosmológica e físico-teológica é radicalmente dependente de suas críticas à prova ontológica” (1978, p. 99, *tradução própria*). No que diz respeito ao argumento físico-teológico, isso é afirmado explicitamente por Kant:

Afirmo, portanto, que a prova físico-teológica jamais pode demonstrar sozinha a existência de um ente supremo, mas tem que deixar sempre para a prova ontológica (à qual serve só como introdução) a tarefa de completar essa deficiência; por conseguinte, afirmo que a prova ontológica continua contendo o *único argumento possível* (contanto que apenas uma prova especulativa tenha lugar) que nenhuma razão humana pode passar por alto. (*KrV*, B 653, *grifos do autor*).

Assim, na teologia transcendental de Kant, o argumento físico-teológico – assim como o cosmológico, como será visto posteriormente – é apenas uma introdução ao argumento ontológico, que seria o único argumento possível a favor da existência de Deus, de modo que a procura de evidência empírica para um *ens realissimum* recai em uma inferência puramente transcendental (Wood, 1978, p. 131). Entretanto, tal relação de dependência é mediada pelo argumento cosmológico. Kant detalha isso da seguinte maneira:

Depois que se chegou à admiração com a grandeza da sabedoria do criador originário, com o seu poder, etc., e não se pode ir além disso, abandona-se de vez esse argumento, desenvolvido com demonstrações empíricas, e passa-se à contingência do mundo, inferida desde o princípio de sua ordem e de sua conformidade a fins. Dessa contingência, e apenas dela, passa-se então, por meio de conceitos meramente transcendentais, à existência de um absolutamente necessário, e do conceito da necessidade absoluta da primeira causa passa-se ao conceito completamente determinado, ou determinante, desse absolutamente necessário, qual seja, o conceito de uma realidade que abarca tudo. Assim, a prova físico-teológica ficou presa em sua empreitada, deste embaraço saltou de repente para a prova cosmológica e, como esta era somente uma prova ontológica disfarçada, só cumpriu o seu propósito, de fato, através da razão pura, muito embora quisesse a princípio negar toda afinidade com esta e pretendesse basear tudo em provas evidentes extraídas da experiência. (*KrV*, B 657).

Kant não questiona a inferência em prol de um autor do mundo com grande sabedoria e poder. Como visto na seção anterior, na avaliação do argumento ele não tinha problemas em dizer que a “prova [físico-teológica] poderia no máximo, portanto, demonstrar um *arquiteto do mundo* que estaria sempre muito limitado pela qualidade do material com que trabalha” (*KrV*, B 655, *grifos do autor*). De acordo com os princípios da analogia (*KrV*, B 654), essa inferência tem um certo grau de segurança. O problema, para Kant, é a inferência em favor de um ser supremo teísta. Afinal de contas, como visto na seção anterior, o argumento físico-teológico é limitado por não dar base suficiente ao teísmo.

Contudo, após fazer a inferência a favor de um autor do mundo sábio e poderoso, a prova físico-teológica faz um apelo à contingência do mundo, que é base da inferência cosmológica a favor de uma causa suprema especificamente teísta. Isso se dá porque da contingência do mundo, a prova cosmológica chega ao conceito do ser necessário que é o Deus teísta. Na descrição de Kant do argumento físico-teológico, esse apelo mais ou menos implícito à contingência aparece na ideia de que “o universo inteiro teria que se afundar no abismo do nada caso não se admitisse algo que o sustentasse subsistindo originária e independentemente por si, e que como causa da sua origem ao mesmo tempo assegura a sua continuação” (*KrV*, B 650). Nesse caso, aparentemente a causa subsistindo originária e independentemente por si seria justamente um ser necessário, e o universo seria um efeito contingente de tal ser necessário.

Deve-se lembrar neste ponto a breve exposição da crítica de Kant ao argumento cosmológico, que foi feita na subseção 1.2.3. Nele, pôde-se ver que o argumento cosmológico de Leibniz parte do conceito de contingência a fim de inferir a existência de um ser necessário (*Monadologia*, § 36-38). Tanto é assim que tal prova era denominada de “*a contingentia mundi*” (*KrV*, B 632). Dessa maneira, de acordo com Kant, a prova físico-teológica estava estacionada, pois ela não consegue sozinha chegar ao conceito teísta de Deus. Assim, ao fazer a inferência teísta final utilizando a noção de contingência, a prova físico-teológica “saltou de repente para a prova cosmológica” (*KrV*, B 657). Assim, pode-se dizer que o argumento prossegue do empírico para o conceito da contingência do mundo; da contingência do mundo, chega-se ao conceito de um ser absolutamente necessário, o qual é justamente o ser de realidade suprema (*KrV*, B 657). Contudo, este passo é obviamente a prova cosmológica, de modo que o procedimento argumentativo da prova físico-teológica depende da cosmológica.

Disso surge a crítica central de Kant ao argumento físico-teológico, que é a premissa (2) da OKAT: o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível. Contudo, foi visto na subseção 1.2.4 que a crítica de Kant ao argumento

cosmológico é que ele é baseado no ontológico (*KrV*, B 635) e este, por sua vez, não funciona. Kant expressa isso da seguinte maneira:

Deste modo, portanto, a prova físico-teológica subjaz a cosmológica, a esta porém a prova ontológica da existência [*Dasein*] de um ente originário uno como ente supremo. E visto que fora desses três caminhos mais nenhum está aberto à razão especulativa, assim a prova ontológica a partir de meros conceitos puros da razão é a única possível, se pode considerar-se possível qualquer prova de uma proposição que se eleva a tal ponto acima de todo o uso empírico do entendimento. (*KrV*, B 658).

Fica estabelecida, portanto, a segunda premissa da OKAT, que enfatiza a dependência do argumento físico-teológico em relação ao cosmológico. No esquema da OKAT, isso implica a dependência de todos os argumentos teístas em relação ao argumento ontológico. Dada tal exposição, na subseção 2.3.2, tal premissa (2) será avaliada e rejeitada.

2.3 Avaliação da objeção de Kant ao argumento físico-teológico

Nesta seção, será realizada uma avaliação crítica da objeção de Kant ao argumento físico-teológico. Tal avaliação será dividida em duas partes, seguindo o esquema da objeção de Kant: 1) análise das limitações da prova físico-teológica (*KrV*, B 655); 2) análise da tese de que o argumento físico-teológico depende dos argumentos cosmológico e ontológico (*KrV*, B 657). Serão consideradas aqui as aplicações das objeções de Kant aos argumentos de Aquino (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*), Newton (*Principia*, Scholium Generale), Craig (2012) e Swinburne (2019).

Por meio disso, o primeiro ponto da objeção de Kant será aceito como correto. Já o segundo ponto será rejeitado, sendo defendido que a prova físico-teológica é independente das provas cosmológica e ontológica. Dessa maneira, esta avaliação pretende rejeitar a premissa (2) da OKAT, a qual afirma que o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível.

2.3.1 Avaliação das limitações do argumento físico-teológico

A primeira crítica de Kant à prova físico-teológica, de caráter secundário ao argumento de Kant, é a de que a) tal prova é limitada pois não é suficientemente teísta e de que b) ela pode demonstrar no máximo a existência de um arquiteto do mundo como o Demiurgo platônico.

Nesta subseção, pretende-se demonstrar que a afirmação (a) está correta, e que defensores do argumento físico-teológico podem concordar com ela, e que a afirmação (b) está equivocada.

Inicialmente, convém notar que a crítica de Kant à prova físico-teológica é corroborada por alguns dos defensores mais recentes de tal argumento, que comumente tendem também a concordar com a percepção de que tal prova é limitada por não ser suficientemente teísta. As exceções a isso talvez sejam os defensores clássicos de tal argumento: Tomás de Aquino e Isaac Newton. Tomás defende que a conclusão da quinta via é a de que “existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus” (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Pelo menos à primeira vista, parece que a conclusão de Tomás seja de que o Deus teísta pode ser corretamente inferido a partir do argumento físico-teológico.¹⁵ Já para Newton, a prova físico-teológica leva ao conhecimento do “Ser [que] governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo: e por causa de seu domínio costumava chamá-lo *Senhor Deus Pantokrátor*, ou *Soberano Universal*” (*Principia*, Scholium Generale).

Entretanto, os filósofos analíticos contemporâneos que defendem o argumento físico-teológico costumam reconhecer facilmente que ele é limitado. Depois de dizer que “talvez possamos concluir que ele [o universo] surgiu do projeto [*design*] inteligente, mas o Argumento do Projeto [*Design*] é incapaz de ir além desse ponto; ele não nos oferece uma base racional para pensar que aquilo que produziu o universo é *perfeito, uno* ou *espiritual*” (Rowe, 2023, p. 90). Rowe - um crítico dos argumentos teístas (Rowe, 2023, p. 94) - nota que muitos teístas aceitariam a implicação de que o teísmo não pode ser estabelecido pelo Argumento do Projeto [*design*] (2023, p. 91).

Isso é visto justamente nos argumentos de Craig e Swinburne. Como enfatizado anteriormente, a conclusão do argumento de Craig é apenas que “o argumento teleológico

¹⁵ É possível também que essa seja uma leitura equivocada de Tomás de Aquino. Em comunicação pessoal, Matheus Dias fez a advertência de que é possível defender que Tomás esteja tentando chegar a um conceito teísta do ser supremo usando todas as cinco vias de maneira conjunta. Dessa maneira, cada uma das cinco vias tomistas apontaria para uma ou mais características de Deus; dessa maneira, as cinco vias resultariam conjuntamente em um conceito plenamente teísta do ser supremo. Algo nessa linha é visto na fala de Alister McGrath de que, para Tomás de Aquino, “Deus é tratado principalmente como um agente explanatório cuja existência e natureza fornecem uma explicação retrospectiva de vários aspectos de nossa experiência do mundo e de nós mesmos como criaturas de Deus” (McGrath, 2020, p. 160). Nesse sentido, cada uma das cinco vias é uma evidência cujo agente explanatório é o próprio Deus, de modo que elas podem se acumular conjuntamente de modo a prover base para o conceito teísta do ser supremo.

Se essa perspectiva estiver correta, pode-se dizer que Tomás foi, em certo sentido, um precursor medieval do argumento cumulativo de Swinburne. Na realidade, Swinburne se baseia em grande medida na teologia natural de Tomás, seja ao se inspirar nos argumentos tomistas (Swinburne, 2015, p. 83), seja na tentativa de prover argumentos a posteriori a favor da existência de Deus (Swinburne, 2019, p. 34). Agradecimentos a Agnaldo Portugal por esta última observação.

[físico-teológico] baseado no ajuste fino do estado inicial do Universo se sai muito bem como o argumento sólido e persuasivo a favor do *Projetista do cosmos*” (Moreland; Craig, 2021, p. 769, *grifos próprios*). Assim, Craig concorda com Kant que existem limites ao argumento físico-teológico, o que não o impede de defender tal argumento. Assim, se uma parte da objeção de Kant à prova físico-teológica é que a inferência em favor de um ser supremo teísta não é legítima, Craig aceita tal parte da objeção.

Além disso, Swinburne alega que “Cada indício em separado não torna a teoria muito provável [...]. Mas a força cumulativa dos indícios tomados em conjunto confere grande probabilidade para a teoria ampla” (Swinburne, 2019, p. 44). Isso faz parte do fato de que Swinburne aborda a teologia natural utilizando teoria da confirmação. Por isso, ele concorda que o argumento físico-teológico tem limites, porque na verdade todo argumento teísta é de algum modo limitado. Nessa perspectiva, cada evidência adiciona confirmação à hipótese teísta (Portugal, 2021, p. 593). Assim, para Swinburne, embora o argumento físico-teológico de modo separado não seja decisivo em favor do teísmo, ao ser defendido em conjunto com outros argumentos teístas, ele contribui para a maior probabilidade da hipótese teísta. Mesmo sendo um argumento probabilístico, isso significa que, em princípio, não há problema em reconhecer a existência de limites que são inerentes ao argumento.

Entretanto, algo diferente deve ser dito acerca da tese de Kant de que a prova físico-teológica “poderia no máximo, portanto, demonstrar um *arquiteto do mundo* que estaria sempre muito limitado pela qualidade do material com que trabalha” (*KrV*, B 655, *grifos do autor*). É fato que, dadas as reconhecidas limitações do argumento físico-teológico, tal prova poderia apenas demonstrar a existência de um arquiteto do mundo, mas não poderia demonstrar um criador no sentido teísta. Contudo, a descrição platônica do Demiurgo, “limitado pela qualidade do material com que trabalha” (*KrV*, B 655), não é uma consequência necessária do argumento.

Por exemplo, a conclusão de Craig é que tal argumento pode demonstrar a existência de um “Projetista do cosmos” (Moreland; Craig, 2021, p. 769). Mas a identidade de tal projetista fica em aberto. Poderia obviamente ser algo como o Demiurgo platônico; mas poderia ser algo como o Deus teísta. De qualquer forma, a mesma limitação que impede uma afirmação teísta em relação ao argumento físico-teológico também impede uma descrição platônica do Demiurgo como a que é feita por Kant. Além disso, se um argumento como o de Swinburne funcionar, então as evidências de *design* podem ser indícios que corroboram cumulativamente o teísmo (Swinburne, 2019, p. 220), muito embora seu argumento seja também limitado pelo raciocínio indutivo e probabilístico.

Assim, Kant está de fato correto em reconhecer limites ao argumento físico-teológico. Na verdade, defensores de tal raciocínio também veem limites, o que não impede que haja uma defesa desse argumento, tal como visto no argumento cumulativo e probabilístico de Swinburne. Contudo, Kant se equivoca ao afirmar que a prova físico-teológica poderia no máximo demonstrar a existência de algo como o Demiurgo platônico, pois ela inclui também a possibilidade da existência do Deus teísta.

Obviamente, surge o questionamento sobre a justificação da inferência de Swinburne a favor do Deus teísta ao invés do Demiurgo platônico; tal inferência seria, caso o argumento cumulativo esteja correto, justificada pelo acúmulo de outras evidências não consideradas neste capítulo. Além disso, algo importante para a teoria da confirmação é o critério de simplicidade, de modo que cientistas costumam usá-lo para decidir entre duas ou mais hipóteses (Sober, 2017, p. 433). No teorema de Bayes, a simplicidade aumenta a probabilidade prévia de uma hipótese, pois presume-se que hipóteses mais simples são mais prováveis que hipóteses complexas (Swinburne, 2019, p. 98). Nesse sentido, quando se postula menos entidades e quando se precisa justificar menos teses, temos uma hipótese mais simples do que quando se postula mais entidades e quando se precisa justificar mais teses. No caso da comparação entre o teísmo e a hipótese do Demiurgo platônico, Swinburne defende que o teísmo é mais simples (Swinburne, 2019, p. 124-125), pois postular uma pessoa com poder infinito é mais simples que postular uma pessoa com poder finito (pois esta hipótese exige uma explicação adicional que a hipótese da infinitude não existe). Se este argumento estiver correto, então o teísmo pode ser mais provável que o Demiurgo platônico mesmo sem as evidências adicionais que Swinburne considera.

O presente texto, contudo, não necessita se comprometer com essa discussão sobre simplicidade e probabilidade prévia do teísmo. Tanto no caso de maior probabilidade prévia do teísmo quanto no caso da igualdade de probabilidades prévias, pode-se notar que a afirmação de que a prova físico-teológica poderia no máximo demonstrar a existência de algo como o Demiurgo platônico não é justificada, segundo a perspectiva de Swinburne. Afinal, o teísmo continua sendo uma opção possível do argumento (e talvez até mais provável). Por isso, embora Kant esteja correto em reconhecer limites ao argumento físico-teológico, ele se equivoca em comprometer tal argumento com o Demiurgo platônico à luz da argumentação de Swinburne.

2.3.2 Independência do argumento físico-teológico em relação aos argumentos cosmológico e ontológico

Como visto na subseção 2.2.2, a objeção central de Kant ao argumento físico-teológico é de que este depende do argumento cosmológico e, conseqüentemente, do ontológico (*KrV*, B 658). De acordo com Kant, isso se dá porque a prova físico-teológica faz um apelo à contingência e, a partir desse passo, executa sua inferência a favor do ser supremo (*KrV*, B 657). Assim, Kant chega à premissa (2) da OKAT: o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível. Nesta subseção, pretende-se oferecer motivos para rejeitar tal premissa como falsa.

A fim de justificar a rejeição da tese de Kant de que o argumento físico-teológico depende do cosmológico, neste momento serão consideradas as versões anteriormente expostas da prova físico-teológica, tanto as versões clássicas de Aquino e Newton quanto as versões contemporâneas de Craig e Swinburne, de modo a verificar se as inferências dos argumentos de tais filósofos se encaixam na crítica de Kant, chegando a uma resposta negativa.

Tomás argumenta que “aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente [...]. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus” (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Para ele, a regularidade finalística do universo precisa ter uma causa eficiente inteligente porque os objetos naturais não intencionam uma finalidade; a intenção precisa ser de uma causa inteligente externa. Como visto, não há em Kant uma objeção a esse procedimento (Wood, 1978, p. 131). Entretanto, logo Tomás afirma que a causa eficiente inteligente da regularidade finalística é o próprio Deus. Como demonstrado anteriormente, há em Kant uma objeção a essa última inferência: ela ultrapassa os limites do argumento físico-teológico (*KrV*, B 655-656). Por isso, o argumento tomista é problemático.

Contudo, uma vez que Tomás erra em não detalhar a inferência de que Deus é a causa eficiente da regularidade do mundo, então também não há base textual para afirmar que o argumento cosmológico da contingência é base de tal inferência. A prova físico-teológica tomista simplesmente não utiliza a noção de contingência como base para inferir a existência do Deus teísta com os mais excelentes atributos, como Kant diz que a prova faz (*KrV*, B 657). Assim, embora o argumento tomista seja de fato problemático (até mesmo rejeitável) e a crítica de Kant de que a prova físico-teológica é limitada se aplique a ela, ainda assim tal argumento não é afetado pela objeção de Kant de que o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível. Afinal de contas, tal objeção parte do pressuposto de

que a contingência é base da inferência a favor do Deus teísta; porém, essa inferência não está presente no argumento de Tomás.

No caso de Newton, ocorre algo muito semelhante. Para ele, “Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso” (*Principia*, Scholium Generale). A inferência a favor de um ser inteligente e poderoso é feita a partir da regularidade finalística. Contudo, o argumento newtoniano logo infere que “esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo: e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo *Senhor Deus Pantokrátor*, ou *Soberano Universal*” (*Principia*, Scholium Generale).

Da mesma forma que no argumento tomista, há em Newton o erro de desrespeitar os limites da prova físico-teológica, o que Kant aponta corretamente. Contudo, esse mesmo erro faz com que Newton não dê detalhes sobre sua inferência a favor do “*Senhor Deus Pantokrátor*”, de modo que não é possível dizer que o argumento newtoniano utiliza a noção de contingência da prova cosmológica para inferir a existência do ser supremo. Por conseguinte, a prova físico-teológica de Newton também é problemática (e até mesmo rejeitável), mas não é afetada pela objeção de Kant de que o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível.

Já no caso dos argumentos de Craig e Swinburne, a avaliação muda ligeiramente. Como visto na subseção anterior, eles concordam com a objeção de Kant de que o argumento físico-teológico tem limitações. Na realidade, qualquer defensor de tal argumento pode concordar tranquilamente com isso (Rowe, 2023, p. 91).¹⁶ Mas ainda resta a objeção de que a prova físico-teológica é dependente da cosmológica. E no caso desses argumentos, há um claro apelo à contingência, mas não da maneira que é descrita por Kant.

Na abordagem de Craig, a premissa (FTC1) diz que o ajuste fino do Universo se deve à necessidade física, ao acaso ou ao *design*. Logo depois, sua premissa (FTC2) diz que o ajuste fino do Universo não se deve à necessidade física nem ao acaso (Craig, 2012, p. 156). Fica nítido que um dos passos argumentativos de Craig é descartar que o ajuste fino do Universo se deva à necessidade física. Se ele não se deve à necessidade física, então o ajuste fino é contingente, pois poderia ser diferente do que de fato é. Portanto, um dos passos do raciocínio de Craig é rejeitar a necessidade física do ajuste fino em prol de sua contingência. Defendido

¹⁶ Wood sugere uma outra maneira de lidar com isso: modificar o conceito de Deus para uma visão “menos racionalista” sobre o autor da natureza (Wood, 1978, p. 132). Contudo, o objetivo deste trabalho não é revisar o conceito de Deus, muito menos seus atributos. Ao contrário, utiliza-se aqui, como já enfatizado, o conceito teísta tradicional.

isso, a premissa (FTC2) também expressa que, descartada a necessidade física, o acaso também é improvável, restando a tese do *design*.

Isso significa que Craig de fato faz um apelo à contingência. Contudo, tal apelo não é como na crítica de Kant de que a prova físico-teológica utiliza a contingência do argumento cosmológico para chegar ao conceito de um ser supremo. Além de Craig não argumentar a favor da existência do ser supremo, mas apenas de um Projetista [*designer*] do cosmos (Moreland; Craig, 2021, p. 769), a noção de contingência é usada apenas para chegar a este projetista. Kant, contudo, como foi visto, não faz nenhuma objeção a essa primeira parte do argumento físico-teológico (Wood, 1978, p. 131).

De modo mais claro, a objeção de Kant diz que após fazer a inferência a favor de um autor do mundo sábio e poderoso, a prova físico-teológica faz um apelo à contingência do mundo, que é base da inferência cosmológica a favor do ser necessário que é o Deus teísta (*KrV*, B 657). Contudo, esse não é o raciocínio presente em Craig, o qual não usa a contingência para chegar ao conceito do ser necessário; na realidade, Craig sequer chega ao conceito do ser necessário – o que retoma o tópico discutido anteriormente acerca das limitações do argumento físico-teológico. Portanto, não há aqui uma inferência cosmológica escondida. Desse modo, pode-se dizer que a versão de Craig do argumento físico-teológico não é afetada pela objeção de Kant de que o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível.

No caso de Swinburne, existe algo semelhante. Há contingência na sua defesa da ordem temporal (Swinburne, 2019, p. 195) e da sintonia fina (Swinburne, 2019, p. 202). Por isso, assim como no raciocínio anterior, a contingência está presente no passo inicial do argumento, ao qual Kant não faz objeção. E então Swinburne compara a probabilidade da ordem temporal e da sintonia fina dado o teísmo e dado o não-teísmo, concluindo que são mais prováveis no primeiro caso do que no segundo. Mas isso, para ele, não é algo que leva *necessária* ou isoladamente ao teísmo (Swinburne, 2019, p. 44).¹⁷ Dessa maneira, também não há aqui uma inferência da contingência para o ser necessário que é o Deus teísta, que é justamente o que Kant diz que ocorre na prova físico-teológica. Por conseguinte, o argumento de Swinburne também não é afetado pela objeção de Kant de que o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível.

¹⁷ Como visto no final da exposição do argumento físico-teológico de Swinburne, “Cada indício em separado não torna a teoria muito provável [...]. Mas a força cumulativa dos indícios tomados em conjunto confere grande probabilidade para a teoria ampla” (Swinburne, 2019, p. 44).

Se o que foi dito aqui estiver correto, a tese que a prova físico-teológica utiliza a contingência para inferir cosmologicamente o ser necessário é falsa. Por isso, pode-se dizer que o argumento físico-teológico é independente em relação ao cosmológico. Consequentemente, dado que Kant defende que o argumento cosmológico é dependente do ontológico (*KrV*, B 635), isso significa que o argumento físico-teológico também é dependente em relação ao ontológico. Assim, se a avaliação realizada nesta subseção estiver correta, deve-se rejeitar a premissa (2) da OKAT como sendo falsa.

2.4 Considerações finais sobre a objeção de Kant ao argumento físico-teológico

Neste capítulo, em primeiro lugar foi exposta a descrição de Kant acerca do argumento físico-teológico (*KrV*, B 650-651). E então foi visto como tal descrição se relaciona com as versões clássicas de tal prova teísta em filósofos como Tomás de Aquino e Isaac Newton, além das versões contemporâneas de Craig e Swinburne. Depois de tal exposição do argumento físico-teológico, pôde ser vista a objeção de Kant a tal argumento. Tal objeção se divide em duas partes: 1) as limitações da prova físico-teológica (*KrV*, B 655); 2) a tese de que o argumento físico-teológico depende dos argumentos cosmológico e ontológico (*KrV*, B 657).

Por fim, a objeção de Kant foi avaliada criticamente, de modo que foi aceito que existem limitações na prova físico-teológica. Contudo, a tese de que a prova físico-teológica depende das provas cosmológica e ontológica foi percebida como falsa, o que implica na rejeição da premissa (2) da OKAT, de que o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível.

No capítulo 1, foi visto que a OKAT constrói a impossibilidade das provas teístas ao ir do argumento ontológico até o físico-teológico. Assim, a rejeição da crítica de Kant ao argumento físico-teológico começa a desconstrução gradual da impossibilidade das provas teístas, renunciando a uma das premissas da OKAT. Por conseguinte, no próximo capítulo será dado mais um passo na desconstrução da OKAT, sendo avaliada criticamente a objeção de Kant ao argumento cosmológico.

3 - ANÁLISE CRÍTICA DAS CONSIDERAÇÕES DE KANT SOBRE O ARGUMENTO COSMOLÓGICO

No capítulo anterior, foi discutida a objeção de Kant ao argumento físico-teológico, a qual concluía afirmando que tal prova teísta depende da prova cosmológica e, portanto, da ontológica (*KrV*, B 657). Se o argumento do capítulo anterior estiver correto, tal objeção de Kant se mostra problemática. Agora, no presente capítulo, será considerada a crítica de Kant ao argumento cosmológico, a qual tem como núcleo central a tese de que o argumento cosmológico depende do ontológico (*KrV*, B 635).

Para isso, primeiro será demonstrado como Kant compreende o argumento cosmológico, cotejando a descrição de Kant com versões clássicas e contemporâneas de tal prova teísta. Depois serão destrinchadas as críticas de Kant ao argumento cosmológico, principalmente a alegação de que o argumento cosmológico depende do ontológico. Por fim, com base em Wood (1978), Craig (1979) e Swinburne (2019), tal crítica será vista como problemática. Isso implica na rejeição da premissa (3) da OKAT, de que o argumento cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível. Se a argumentação deste capítulo estiver correta, então será dado mais um passo na desconstrução progressiva da crítica de Kant às provas teístas.

3.1 O argumento cosmológico

Nas palavras de William Lane Craig e James D. Sinclair, “o argumento cosmológico é uma família de argumentos que buscam demonstrar a existência de uma Razão Suficiente ou Primeira Causa da existência do cosmos” (2009, p. 101, tradução própria). Com uma longa história na filosofia, que inclui a Terceira Via de Tomás de Aquino (*ST I*, q. 2, a. 3), o argumento era muito presente na filosofia acadêmica até que Kant defendesse a “impossibilidade de uma prova cosmológica a favor da existência de Deus” (*KrV*, B 631).

Tal prova começa “a partir de uma experiência em geral” (*KrV*, B 633). Nisso, ela se diferencia da prova físico-teológica, a qual parte de “uma *experiência determinada*, por conseguinte a experiência das coisas do mundo presente, sua natureza e sua ordem” (*KrV*, B 648, *grifos do autor*). Ela também se distingue da prova ontológica, pois começa pela experiência possível (*KrV*, B 633). Apesar desta distinção, a prova cosmológica também é classificada, juntamente com a ontológica, como uma das provas transcendentais a favor da

existência de Deus, em contraste com a prova físico-teológica, classificada por Kant como empírica (*KrV*, B 618-619). Assim, acerca do argumento cosmológico, Kant afirma:

*A prova cosmológica, que queremos investigar agora, mantém a conexão da necessidade absoluta com a realidade suprema. Mas ao invés de, como na prova anterior [ontológica], concluir da realidade suprema à necessidade na existência [Dasein], concluir antes da necessidade incondicionada de um ente qualquer, dada previamente, à sua realidade ilimitada. [...] Esse modo de inferir traça ainda de maneira evidente as primeiras linhas fundamentais de todas as provas da teologia natural, as quais sempre foram seguidas e sê-lo-ão também sempre no futuro, seja de que maneira se queira adorná-las ou ocultá-las com arabescos e folhagens. Queremos agora pôr ante os olhos e submeter ao escrutínio essa prova que Leibniz também chamou de *a contingentia mundi*. (*KrV*, B 632, grifos do autor).*

Nesse trecho, Kant anuncia seu foco na prova cosmológica, particularmente na versão de Leibniz de tal prova, denominada de *a contingentia mundi*, sendo baseada no princípio de razão suficiente (Craig, 1980, p. 283). Apesar do foco no argumento leibniziano, Kant entende que sua descrição e posterior crítica se aplicariam a todas as outras versões, às quais poderiam apenas adornar ou ocultar os raciocínios “com arabescos e folhagens” (*KrV*, B 632).

Como observado na seção 1.2.3, “Kant divide a prova cosmológica em dois estágios, o primeiro estabelecendo a existência de um ser necessário e o segundo demonstrando que esse ser é um *ens realissimum*” (Wood, 1978, p. 123-124, tradução própria). Segundo Kant, a prova cosmológica diz: “se algo existe [*existiert*], também tem de existir [*existieren*] um ente absolutamente necessário. Ora, pelo menos eu existo [*existiere*]. Logo, existe [*existiert*] um ente absolutamente necessário” (*KrV*, B 632). A mesma descrição é dada por Kant nas *Lições* (AK XXVIII, 1029). Kant ainda descreve essa inferência em termos lógicos ao dizer que “A premissa menor contém uma experiência, a premissa maior a conclusão da existência do necessário a partir de uma experiência em geral” (*KrV*, B 632-633). Assim, a premissa maior descreve como se inferir a favor de um ser absolutamente necessário, já a premissa menor traz uma experiência qualquer a fim de possibilitar a inferência a favor da existência do necessário. Pode-se colocar tal argumento em forma canônica da seguinte maneira:¹

(CK1) Se algo existe, então um ser absolutamente necessário existe.

(CK2) Se eu existo, então algo existe.

(CK3) Eu existo.

¹ CK é a abreviação para “Cosmológico de Kant”.

(CK4) Algo existe. [de (CK2) e (CK3)]

(CK5) Logo, um ser absolutamente necessário existe. [de (CK1) e (CK4)].

O primeiro passo do argumento vai das premissas (CK1) até (CK5). Deve-se notar que esta parte da prova cosmológica não foi colocada exatamente como Kant colocou. Isso se dá porque, na explicação de Kant, não há uma premissa explícita de que, se eu existo, então sabemos que algo existe. Embora essa seja uma verdade óbvia, as premissas precisam ser explicitadas a fim de garantir a validade lógica do argumento. Dito isso, pode-se notar que premissa (CK1) é dita explicitamente por Kant no início do trecho citado acima. Já a premissa (CK2) é uma premissa oculta no raciocínio descrito por Kant; ela não é dita explicitamente, mas é necessária para que haja a ligação lógica correta entre a primeira premissa e a conclusão. A premissa (CK3) é também dita explicitamente por Kant. (CK4) também é uma premissa oculta, mas logicamente necessária para a derivação da conclusão; além disso, (CK4) é resultado de um *modus ponens* entre (CK2) e (CK3), sendo racionalmente justificada caso estas duas premissas sejam também racionalmente justificadas. Por fim, o *modus ponens* entre (CK1) e (CK4) leva ao resultado desejado pelo defensor do argumento cosmológico: a conclusão (CK5) de que um ser absolutamente necessário existe.

Na *KrV*, Kant não mostra como o defensor do argumento cosmológico justifica a premissa (CK1), mas essa descrição da justificação de (CK1) está presente nas *Lições*. Kant diz:

Essa conclusão está baseada na lei natural da causalidade, que diz que todo contingente tem uma causa, que se algo é contingente tem de ter, da mesma forma, uma causa, até que esta série de coisas subordinadas umas às outras termine em uma causa necessária sem a qual esta série não estaria completa. Pois um *regressus in infinitum*, uma série de efeitos sem uma última causa, é absurdo. Tudo o que existe só pode existir de uma dessas duas maneiras: *contingentemente* ou *necessariamente*. O contingente deve ter, em alguma parte, uma causa do motivo pelo qual existe assim e não de outra maneira. (AK XXVIII, 1029, *grifos do autor*).

Em resumo, a ideia básica é que, se alguma coisa existe, então ou ela é contingente ou ela é necessária. No segundo caso, existe um ser necessário. No primeiro caso, a coisa contingente precisa ter uma causa e, a fim de evitar um regresso ao infinito, a série de causas precisa terminar em uma causa necessária. Assim, também neste caso existe um ser necessário. Dessa maneira, Kant explica como o defensor do argumento cosmológico justifica a premissa (CK1).

Essa tentativa de justificação é uma *reductio ad absurdum* da ideia de um regresso ao infinito, que o defensor da prova cosmológica trata como um grande absurdo. Essas considerações levam às discussões de Kant acerca da primeira antinomia da razão pura (*KrV*, B 454), de modo que a tese defende que o mundo é limitado espacial e temporalmente enquanto a antítese nega essa limitação espacial e temporal. Para Kant, esse é um dos exemplos de conflitos racionais insolúveis, de modo que tanto a tese quanto a antítese têm “fundamentos igualmente válidos e necessários para suas afirmações” (*KrV*, B. 449). Tendo em vista que analisar detalhadamente as discussões das antinomias fugiria do tema dessa dissertação, essa questão não será mais discutida, de maneira que o presente texto se deterá apenas nas considerações que Kant faz na quinta seção da Dialética Transcendental, que trata das críticas de Kant ao argumento cosmológico.²

Uma observação importante relacionada a essa justificação é que Peter Byrne comenta que “embora existam argumentos cosmológicos que de fato se baseiam na impossibilidade de séries causais infinitas [...], o argumento resumido por Kant não tem essa premissa” (Byrne, 2007, p. 32, tradução própria). Como foi visto, a versão resumida na *KrV* de fato não tem essa discussão. Contudo, o que Byrne não percebe é que Kant faz referências ao argumento da impossibilidade de séries causais infinitas em suas *Lições*. E é justamente esse argumento que justifica a premissa (CK1) mencionada na *KrV*. Sendo justificada tal premissa, o argumento pode prosseguir como na descrição anterior, levando finalmente ao conceito de um ser absolutamente necessário.

Essa parte, contudo, é apenas o primeiro passo do argumento cosmológico, como lembra Wood (1978, p. 123-124). Afinal de contas, o segundo passo é demonstrar que o ser necessário requerido pela prova cosmológica é o *ens realissimum* identificado como Deus. Kant descreve essa segunda parte como se segue:

Ora, a prova infere ulteriormente que o ente necessário só pode ser determinado de um único modo, isto é, através de um só de todos os predicados contrapostos possíveis; consequentemente, tem que ser determinado completamente pelo seu conceito. Ora, só é possível um único conceito de uma coisa que a determine a priori e completamente, a saber, o de *ens realissimum*. Logo, o conceito do ente realíssimo é o único pelo qual um ente necessário pode ser pensado, isto é, existe necessariamente um ente supremo. (*KrV*, B 633-634).

² Kant pretendia demonstrar que as premissas racionais que sustentam tese e antítese são igualmente bem sustentadas, de modo que a discussão como um todo deveria ser abandonada. Contudo, existem filósofos que não estão bem convencidos de que os argumentos apresentados na primeira antinomia sejam realmente cogentes. Obviamente, não é possível apresentar detalhadamente uma crítica aos argumentos de tal antinomia. Para isso, *cf.* Plantinga (2018b, p. 46-52).

Nesse trecho, Kant descreve como o defensor da prova cosmológica chega ao conceito do *ens realissimum* teísta. Essa inferência se dá por meio de uma transição da ideia do ser necessário para a ideia do *ens realissimum*, que seria o único modo pelo qual o ser necessário poderia ser pensado. Com base na maneira que Kant descreve, a presente dissertação propõe a seguinte formalização:

(CK6) Um ser absolutamente necessário é um ser determinado *a priori*.

(CK7) O único ser determinado *a priori* é o *ens realissimum*.

(CK8) Logo, um ser absolutamente necessário é o *ens realissimum*. [de (CK6) e (CK7)]

(CK9) Se um ser absolutamente necessário existe, então um *ens realissimum* existe.

(CK10) Logo, um *ens realissimum* existe. (de (CK9) e (CK5)]

Kant não demonstra como o defensor do argumento cosmológico visa justificar essas premissas. Contudo, a ideia básica é que “os proponentes da prova cosmológica estão comprometidos com a alegação de que qualquer ser absolutamente necessário é o ser realíssimo [*ens realissimum*]” (Byrne, 2007, p. 32, tradução própria). E esse é justamente o núcleo da inferência teísta do argumento cosmológico, sendo tal inferência, de acordo com Wood (1978, p. 123-124), o segundo passo de tal argumento.

Feitas estas observações acerca da leitura de Kant sobre o argumento cosmológico, deve-se agora analisar como a leitura de Kant se aplica às principais versões clássicas e as versões analíticas contemporâneas de tal prova teísta. É isso o que será feito no restante desta seção.

3.1.1 Versões clássicas do argumento cosmológico: Aquino e Leibniz

Como visto na seção anterior, Kant cita explicitamente Leibniz ao expor o argumento cosmológico, conhecido por ele como *contingentia mundi* (*KrV*, B 632). Sem dúvida, a versão de Leibniz é bastante conhecida e será exposta logo mais. Contudo, outra versão clássica importante é aquela que é defendida por Tomás de Aquino na terceira de suas “Cinco Vias” para provar a existência de Deus.³ De acordo com Rowe, essas duas versões são pontos de

³ Para filósofos como Rowe (2023, p. 40) e Oppy (2009, p. 34), as três primeiras vias de Tomás são todas versões distintas do argumento cosmológico. A presente dissertação não se comprometerá nem com a rejeição nem com a afirmação desta classificação. Apenas a terceira via será considerada porque é a via que se parece mais com o

referência para pensar o argumento cosmológico (1971, p. 49). A versão tomista do argumento diz:

A terceira via é tomada do possível e do necessário. Ei-la. Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser, uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem. Consequentemente, podem ser e não ser. Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que pode não ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo começasse a existir; logo, hoje, nada existiria: o que é falso. Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de um outro. Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas eficientes, como se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus. (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*).

Esta versão do argumento começa a partir dos conceitos modais de possibilidade e necessidade. O objetivo básico é defender que, dada a existência de coisas contingentes no Universo, deve haver um ser necessário que é a causa dos demais seres existentes. Nesse sentido, o argumento tomista parte da mesma ideia descrita por Kant quando ele menciona a prova leibniziana denominada de *a contingentia mundi* (*KrV*, B 632). Dessa forma, a ideia central do argumento parece ser de que “nós somos o resultado de uma série causal. Rastreando essa série de volta à sua origem, Tomás de Aquino declara que essa causa original do ser só pode ser alguém cuja existência é necessária – em outras palavras, Deus” (McGrath, 2020, p. 162).

Contudo, embora Tomás use ideias que reaparecem na descrição que Kant faz do argumento, a ordem parece ligeiramente diferente. Para notar isso, é útil analisar a sistematização que Plantinga faz da terceira via tomista:⁴

(CT1) Existem no presente coisas contingentes.

(CT2) O que pode não vir a existir, em algum tempo não existe.

(CT3) Portanto, se todos os seres são contingentes, então em algum tempo nada existiu.

[de (CT2)].

argumento cosmológico tal como descrito por Kant. Para considerações sobre classificação dos argumentos teístas, as cinco vias de Tomás e a filosofia crítica de Kant, veja Souza e Santos (2024).

⁴ CT é a abreviação para “Cosmológico de Tomás”.

(CT4) O que começa a existir é causado para começar a existir por alguma coisa já existente.

(CT5) Portanto, se em algum tempo nada existiu, então em cada tempo subsequente nada existiria. [de (CT4)].

(CT6) Se em algum tempo nada existiu, então nada existe agora. [de (CT5)].

(CT7) Se todas as coisas são contingentes, então nada existe agora. [de (CT3) e (CT6)].

(CT8) Portanto, nem todas as coisas são contingentes. (de (CT1) e (CT7)).

(CT9) Então há pelo menos um ser necessário. (de (CT8)).

(CT10) Todo ser necessário ou tem sua necessidade causada por outro ser ou tem sua necessidade em si mesmo.

(CT11) Uma série infinita de seres necessários, cada um dos quais tem sua necessidade causada por outro, é impossível.

(CT12) Portanto, existe um ser necessário que tem sua necessidade em si mesmo. [de (CT9), (CT10) e (CT11)]. (Plantinga, 1967, p. 5-6).

Para finalizar essa exposição, Plantinga ainda usa a clássica fórmula tomista das Cinco Vias: “E isto todos os homens chamam de Deus” (Plantinga, 1967, p. 6, tradução própria). Obviamente, há controvérsias sobre se esta reconstrução é uma boa sistematização do argumento tomista. Nas páginas seguintes a essa reconstrução, o próprio Plantinga oferece maneiras de melhorar certas premissas e retirar ambiguidades, para depois defender que nenhuma interpretação do argumento cosmológico tomista é bem-sucedida em defender a existência de Deus (Plantinga, 1967, p. 25).

Apesar de sua parcial inadequação, essa sistematização é útil para compreendermos os pontos centrais da terceira via de Tomás de Aquino. E o argumento é justamente uma longa defesa de que, se existe qualquer ser contingente, então deve haver um ser necessário, “que todos chamam Deus” (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Não importa no momento mostrar as fraquezas e virtudes de cada premissa, defendendo ou criticando o argumento tomista. O que nos interessa é perceber que, a descrição feita por Kant do argumento cosmológico se encaixa bem naquilo que Tomás de Aquino defende, pelo menos nas premissas (CK1) até (CK5) de Kant. Afinal, estas premissas visam estabelecer justamente a existência de um ser necessário a partir da contingência, que é justamente o que Kant diz que o argumento cosmológico pretende fazer (*KrV*, B 632-633).

Entretanto, deve-se lembrar que “Kant divide a prova cosmológica em dois estágios, o primeiro estabelecendo a existência de um ser necessário e o segundo demonstrando que esse

ser é um *ens realissimum*” (Wood, 1978, p. 123-124, tradução própria). O segundo estágio, na interpretação de Kant, foi visto nas premissas (CK6), (CK7) e (CK8). Entretanto, Tomás de Aquino não faz um argumento a favor da tese de que o ser necessário é o *ens realissimum* teísta (como Kant diz que deve haver na prova cosmológica). Na realidade, Tomás não faz argumento nenhum após defender a existência do ser necessário; ele apenas diz que a esse ser “todos chamam Deus” (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*), mas não justifica tal conclusão.

Outra versão clássica muito conhecida do argumento cosmológica é a defendida por Leibniz, que é diretamente referenciada por Kant (*KrV*, B 632). Leibniz coloca seu argumento na *Monadologia* da seguinte forma:

Mas a *razão suficiente* deve encontrar-se também nas *verdades contingentes* ou *de fato*, isto é. na sequência das coisas espalhadas pelo universo das criaturas, em que a decomposição em razões particulares poderia atingir uma particularização ilimitada, devido à imensa variedade das coisas da Natureza e à divisão dos corpos até ao infinito. [...] E, como todo este pormenor (*détail*) só implica outros contingentes anteriores que podem ser mais pormenorizados, cada qual necessitando, ainda, de análise semelhante para encontrar sua razão, nada se adianta por este caminho, e é preciso que a razão suficiente ou última esteja fora da sequência ou séries deste pormenor (*détail*) das contingências, mesmo que a sequência seja infinita. Por esse motivo, a razão última das coisas deve encontrar-se numa substância necessária, na qual o pormenor das modificações só esteja eminentemente, como na origem. É o que chamamos *Deus*. (*Monadologia*, § 36-38, *grifos do autor*).⁵

Como mencionado no primeiro capítulo, há uma certa complexidade na descrição desse argumento. O que pode ser percebido logo de início é que se deve encontrar a razão suficiente das verdades contingentes do universo. Isso leva o argumento a se comprometer com o Princípio de Razão Suficiente (PRS), que é base de muitas versões do argumento cosmológico (Rowe, 2023, p. 44). Tal princípio, defendido por Leibniz, afirma que “nenhum facto poderia ser tido por verdadeiro ou existente, nenhuma enunciação verdadeira, sem que haja uma razão suficiente de porque é que ele é assim e não de outra maneira” (*Monadologia*, § 32). Nas palavras de Souza e Filho, “o PRS estabelece que é necessária a pressuposição de uma causa ou razão suficiente para um evento qualquer ser considerado como verdadeiro ou existente, e, para ser assim e não de outra maneira” (2019, p. 2).⁶

⁵ Craig explora quatro diferentes versões que Leibniz fez de seu argumento cosmológico (Craig, 1980, p. 268-271). Por motivos de brevidade, a presente dissertação se concentrará apenas na versão defendida na *Monadologia*.

⁶ Souza e Filho também demonstram que Kant adota uma forma de PRS, ainda que com aplicações um pouco diferentes de Leibniz (Souza; Filho, 2019, p. 4). De acordo com eles, Kant entende que existem aplicações legítimas do PRS, como no caso das analogias da experiência (2019, p. 5-6), mas que certas aplicações são ilegítimas, como no caso das antinomias da razão pura (2019, p. 13). Como visto na seção 1.1.2, Kant pensava que o uso ilegítimo da razão se dá na metafísica tradicional. Uma vez que o argumento cosmológico pretende

Estabelecido, então, esse uso do PRS, Leibniz rejeita que uma série infinita de verdades contingentes possa dar a explicação requerida. Nesse ponto, o argumento leibniziano parece muito com a terceira via tomista (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*) e com a descrição de Kant de como o defensor do argumento cosmológico critica o *regressus in infinitum* (*AK XXVIII*, 1029, *grifos do autor*). Nesse sentido, percebe-se que a descrição de Kant da prova cosmológica é atenta aos detalhes de como Leibniz defende tal prova teísta. Assim, a razão suficiente deve estar fora da série de coisas contingentes. Por esse motivo, Leibniz defende que esta razão suficiente não pode ser contingente, mas sim um ser necessário, que é justamente “o que chamamos *Deus*” (*Monadologia*, § 38).

Como foi visto na seção 1.2.3, esse raciocínio pode ser simplificado da seguinte maneira:

(ACS1) Tudo o que existe tem uma explicação para existir, seja por uma necessidade de sua própria natureza, seja por uma causa externa;

(ACS2) Se há uma explicação para a existência do universo, essa explicação é Deus (uma substância necessária);

(ACS3) O universo existe;

(ACS4) Portanto, o universo tem uma explicação para existir [de 1 e 3];

ACS5) Portanto, a explicação para a existência do universo é Deus (uma substância necessária) [de 2 e 4]. (Craig, 2012, p. 102).

Obviamente, nesta versão Craig rearranja a posição das premissas de modo distinto daquele que é feito por Leibniz. Algo importante nesta versão é que Craig entende que Leibniz iguala de modo automático “Deus” com “uma substância necessária”. Isso de fato parece com o que Leibniz faz no final do § 38 da *Monadologia*, além de lembrar como Tomás de Aquino finaliza sua terceira via, com a fala de que a causa necessária é “o que todos chamam Deus” (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Contudo, achar que Leibniz não argumenta a favor da identificação do ser necessário com o *ens realissimum* teísta seria cometer um erro grave. Afinal de contas, logo depois de finalizar a defesa do ser necessário, Leibniz argumenta que tal ser também deve ser ilimitado. Ele diz:

demonstrar a existência de Deus, que é justamente um objeto da metafísica tradicional, pode-se inferir que, para Kant, o uso do PRS no argumento cosmológico também é ilegítimo. Apesar disso, Kant não chega a fazer essa objeção em sua crítica contra a prova cosmológica. Portanto, a presente dissertação não irá lidar com essa questão, uma vez que Kant não utiliza essa ideia na sua objeção ao argumento cosmológico.

Pode também julgar-se que essa Substância suprema, que é única, universal e necessária, não tendo nada fora dela que seja independente dela, e sendo uma consequência simples do ser possível, deve ser incapaz de limites e conter tanta realidade quanta é possível.

Donde se segue que Deus é absolutamente perfeito, não sendo a *perfeição* outra coisa senão a grandeza da realidade positiva tomada em sentido preciso, pondo à parte os limites ou confins nas coisas que os têm. E onde não há confins, isto é, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita. (*Monadologia*, § 40-41, grifo do autor).

Claramente, Leibniz argumenta que o ser necessário também deve ser o *ens realissimum* que contém em si todas as perfeições. E toda essa derivação de atributos é feita *a priori*. É exatamente isso o que Kant descreve quando diz: “só é possível um único conceito de uma coisa que a determine *a priori* e completamente, a saber, o de *ens realissimum*. Logo, o conceito do ente realíssimo é o único pelo qual um ente necessário pode ser pensado [...]” (*KrV*, B 633-634). É essa inferência teísta de Leibniz que é descrita nas premissas (CK6), (CK7) e (CK8). Portanto, pode-se concluir que, quando Kant descreve a prova cosmológica, tem em vista uma descrição bastante precisa do raciocínio elaborado por Leibniz, de modo que seus comentários se aplicam perfeitamente ao argumento cosmológico leibniziano.

3.1.2 Versões contemporâneas do argumento cosmológico: Craig e Swinburne

Uma versão da prova cosmológica que é muito debatida na filosofia analítica da religião contemporânea é o Argumento Cosmológico *Kalam*, cuja origem pode ser rastreada até a filosofia árabe medieval (Rowe, 2023, p. 55). Tal argumento pode ser exposto da seguinte forma:⁷

(CKa1) Tudo o que vem a existir tem uma causa para sua existência;

(CKa2) O universo veio a existir;

(CKa3) Logo, o universo tem uma causa para sua existência. (Craig, 1979, p. 63).

A primeira observação que deve ser feita é o que o argumento é logicamente válido. A segunda observação é que claramente o argumento não conclui com a afirmação de que Deus existe, mas apenas que há uma razão suficiente para a existência do universo. Outra questão

⁷ CKa é a abreviação para “Cosmológico *Kalam*”.

importante é que o argumento *kalam* não se utiliza dos conceitos modais de contingência e necessidade, que estão presentes nas versões de Tomás e Leibniz.

Porém, Craig defende que “Com base na análise conceitual da conclusão implícita do argumento cosmológico *kalam*, podemos inferir, portanto, que há um Criador pessoal do universo, que não é causado, não tem começo, é imutável, imaterial, eterno, ilimitado e inimaginavelmente poderoso” (2012, p. 150). Como será visto mais à frente, mesmo com as diferenças entre o argumento *kalam* e a prova cosmológica analisada por Kant, é essa inferência teísta final que pode ser questionada pela argumentação de Kant.

A primeira premissa (CKa1) do argumento afirma que “Tudo o que vem a existir tem uma causa para sua existência”. Craig pensa que tal premissa é “intuitivamente óbvia” (Craig, 1979, p. 141), o que explica o pouco espaço que é dado à defesa de tal afirmação na obra *The Kalam Cosmological Argument* (1979). Suavizando sua afirmação, ele afirma posteriormente que a verdade de tal premissa “parece evidente – no mínimo, mais do que a sua negação” (Craig, 2012, p. 107). Assim, tal noção “está enraizada na intuição metafísica de que algo não pode existir a partir do nada” (Moreland; Craig, 2021, p. 740).⁸

A segunda premissa (CKa2) do argumento afirma que “O universo veio a existir”. Essa é a premissa mais disputada no debate. De acordo com Craig, “Essa premissa pode ser suportada por duas linhas de raciocínio, filosófico e empírico” (1979, p. 65). Longe de esgotar a longa discussão desta premissa, a presente dissertação irá se deter apenas no argumento empírico de Craig.⁹

A fim de representar essa linha de raciocínio, será usado aqui o argumento de Craig a partir do modelo cosmológico padrão, popularizado com o nome de *Big Bang*. Tal modelo foi formulado por Alexander Friedman e Georges Lemaître com base na aplicação da teoria da relatividade geral de Einstein à cosmologia (Craig, 2012, p. 121). Este modelo cosmológico prevê um universo em expansão, não sendo tratado como uma entidade estática eterna, o que foi confirmado empiricamente através das observações de Edwin Hubble de que o universo estava de fato se expandido (Gleiser, 1997, p. 357).

Contudo, ao ser feita uma demonstração de que o universo está em expansão, é naturalmente percebido que o universo se torna cada vez menos denso, pois a mesma quantidade de matéria passa a ocupar um volume cada vez maior (Gleiser, 1997, p. 369). Como

⁸ Existem filósofos que negam esta premissa. Um exemplo é Quentin Smith, o qual defende, em resposta a Craig, que “o fato é que a crença mais razoável é que nós viemos do nada, através de nada e para nada” (Smith, 1993, p. 135, tradução própria). Dadas as limitações da presente dissertação, não é possível aprofundar mais o debate

⁹ Para uma exposição do argumento matemático, cf. Santos (2021, p. 219-221).

afirma o físico Paul C. W. Davies, isso significa que, no passado, há uma extremidade temporal chamada de *singularidade cósmica inicial*, sendo ela o início “não só de toda a matéria e de toda a energia do universo, mas também do espaço-tempo em si mesmo” (Davies, 1978, p. 78-79, tradução própria). É por isso, diz o físico, que “a maioria dos cosmólogos pensa a singularidade inicial como o ‘início’ do universo” (Davies, 1978, p. 78, tradução própria). Sendo a singularidade o início do próprio espaço-tempo, o modelo cosmológico padrão implica que, antes da singularidade ocorrer, nada existia, havendo literalmente um começo *ex nihilo*.

Segundo Craig, “Em tal modelo, o universo tem origem *ex nihilo* no sentido de que, na singularidade inicial, é verdade que *não há ponto nenhum anterior ao espaço-tempo*; ou é falso que *algo pudesse ter existido antes da singularidade*” (2012, p. 123). Portanto, isso aponta para a conclusão de que “a evidência científica relacionada à expansão do universo aponta para um começo absoluto do universo há cerca de quinze bilhões de anos” (Craig, 1979, p. 130, tradução própria). Assim, o modelo cosmológico padrão apoia (CKa2): *O universo veio a existir*.

Obviamente, outros modelos cosmológicos, que evitam a conclusão de que o Universo teve um começo, foram formulados.¹⁰ Contudo, tendo em vista a junção do argumento filosófico-matemático com a exposição do modelo cosmológico padrão e das evidências que o amparam, Craig pensa que há justificção suficiente para aceitar que o universo veio a existir.

Com a aceitação das duas premissas do Argumento Cosmológico *Kalam*, chega-se à aceitabilidade racional da conclusão (CKa3): O universo tem uma causa para sua existência. Contudo, embora isso possa servir como uma crítica ao naturalismo, ainda não é uma conclusão especificamente teísta. Afinal de contas, a causa da existência do Universo poderia ser qualquer outra. Acerca desse ponto, Craig diz:

A análise conceitual permite-nos recuperar uma série de propriedades extraordinárias que tal ser ultramundano deve possuir. Porque como causa que é do espaço-tempo, essa entidade deve transcender o espaço e o tempo e, portanto, deve existir num plano atemporal e não espacial [...]. Essa causa transcendente deve, portanto, ser imutável e imaterial, uma vez que a ausência de tempo acarreta ausência de mudança, e ausência de mudança implica imaterialidade. Tal causa não deve ter começo e não pode ser causada pelo menos no sentido de que faltam condições antecedentes, uma vez que não há regressão infinita de causas. A navalha de Ockham (princípio segundo o qual não devemos multiplicar as causas além do necessário) cortará e eliminará quaisquer outras causas. Essa entidade deve ser incrivelmente poderosa, uma vez que criou o universo sem nenhuma causa material. (Craig, 2012, p. 148).

¹⁰ Veja, por exemplo, a discussão de Craig sobre os modelos alternativos (Craig, 2012, p. 123-146).

Em um curto espaço, Craig faz um longo argumento a favor de propriedades específicas da causa do Universo que é inferida pelo argumento *kalam*. Obviamente, não é possível nesta dissertação fazer uma análise completa de tal raciocínio. O que deve ser percebido é que o objetivo de Craig é descobrir propriedades que são no mínimo muito similares às propriedades do Deus do teísmo, como a atemporalidade e a transcendência. Claro que outras propriedades, como a onipotência, não podem ser completamente inferidas. Craig, fala, como visto, de uma “entidade incrivelmente poderosa”, mas isso ainda não é necessariamente onipotência. Ainda assim, as propriedades inferidas por Craig parecem muito próximas do teísmo, de modo que ele acreditava estar justificado em dizer que a causa, “conforme costumava dizer Tomás de Aquino, é o que todos têm em mente quando dizem ‘Deus’” (Craig, 2012, p. 150).

Outro argumento cosmológico muito conhecido na filosofia analítica da religião é o desenvolvido por Richard Swinburne. Como já foi dito, Swinburne visa fazer um longo argumento indutivo a favor da existência de Deus. Desse modo, Swinburne tenta fazer um cálculo probabilístico que aponte para a existência do Deus teísta. Nesse caso, o argumento cosmológico é dos muitos argumentos que ele combina de modo cumulativo a fim de concluir que provavelmente Deus existe.

Ao descrever o ponto de partida do argumento cosmológico, Swinburne cita a descrição de Kant, mas advoga por algo mais específico. Ele diz:

Kant definiu um argumento cosmológico como aquele que começa de uma “experiência que é puramente indeterminada” ou “experiência da existência em geral”. Digamos, mais precisamente, que é aquele que começa com a experiência de um objeto finito – ou seja, um objeto de poder, conhecimento ou liberdade limitados – isto é, qualquer objeto diferente de Deus. Contudo, outros argumentos chamados cosmológicos têm de fato começado de algo um pouco mais específico: a existência de um universo físico complexo. E eu vou restringir minha discussão principalmente a estes. (Swinburne, 2019, p. 163).

Nessa descrição, fica claro que o ponto de partida de Swinburne não é a existência de objetos contingentes ou de um começo do universo, mas sim a existência de um universo físico complexo. Ele define um universo físico complexo como “um universo que consista de muitos objetos físicos de diversos volumes, formas, massas, etc” (Swinburne, 2019, p. 164). O que o argumento cosmológico de Swinburne pretende é explicar a existência do universo. Obviamente, pode ser objetado que a explicação científica do universo é completa e que, portanto, não é necessária nenhuma outra explicação.

Por exemplo, David Hume diz que nenhuma explicação além da ciência é necessária porque, se existe uma explicação particular para cada elemento de um conjunto, não há sentido

em explicar o conjunto; desse modo, a explicação de cada parte é suficiente como explicação do todo (*Diálogos IX*, 9). Nesse caso, a ciência poderia explicar cada um dos elementos do universo que foram citados anteriormente. Por esse motivo, o universo como um todo teria uma explicação completa pela ciência.

Swinburne, entretanto, defende que isso não resolve o problema. Para defender isso, ele elenca duas possibilidades. Na primeira, o universo tem uma idade finita; nesse caso, a existência do universo ao longo do tempo é uma coleção finita de estados passados, cada um deles finito; desse modo, “a coleção inteira de estados passados não terá uma causa e, assim não terá explicação” (Swinburne, 2019, p. 172). Por isso, seria necessária uma explicação adicional além da ciência. Na segunda possibilidade, o universo é infinitamente antigo; nesse caso, Swinburne defende que “a série infinita inteira não terá uma explicação plena [...], pois não haverá causa dos membros da série que esteja fora da série. Neste caso, a existência do universo num tempo infinito será um fato bruto inexplicável” (Swinburne, 2019, p. 172). Portanto, nesse caso também seria necessária uma explicação adicional. Por isso, Rowe afirma que a crítica de Hume ao argumento cosmológico depende de afirmações que não seriam aceitas pelo defensor de tal prova teísta (Rowe, 2023, p. 30). Nesse sentido, o argumento cosmológico de Swinburne parte de uma experiência geral do universo e busca a melhor explicação para o universo, indo além da explicação científica.

Para argumentar que a explicação teísta do universo existente seja considerada a melhor, a discussão precisa ser colocada em termos bayesianos, assim como no caso do argumento físico-teológico analisado anteriormente. Relembrando o Teorema de Bayes:

$$P(t/e) = \frac{P(e/t) P(t)}{P(e)}$$

Swinburne quer defender que $P(t/e)$, a probabilidade do teísmo dada a evidência, é maior que $P(\sim t/e)$, a probabilidade do não-teísmo dada a evidência. No caso, a evidência é justamente a existência de “um universo que consista de muitos objetos físicos de diversos volumes, formas, massas, etc” (Swinburne, 2019, p. 164). Para perceber porque $P(t/e)$ seria maior que $P(\sim t/e)$ é necessário relembrar $P(t/e)$ é diretamente proporcional à $P(t)$, a probabilidade prévia do teísmo, assim como $P(\sim t/e)$ é diretamente proporcional à $P(\sim t)$, a probabilidade prévia do não-teísmo. Assim, se $P(t)$ for alta, $P(t/e)$ terá um acréscimo proporcional de probabilidade.

Como visto, $P(t)$ é a probabilidade intrínseca do teísmo, que é determinada justamente pela sua simplicidade. Dessa forma, “a explicação mais simples é, sendo iguais os outros fatores, a mais provável” (Swinburne, 2019, p. 175).¹¹ Para Swinburne, os demais fatores se mantêm iguais nesse caso; portanto, se é necessária uma explicação para o universo, a explicação mais provável é justamente o teísmo. O naturalismo não oferece explicação, mas mantém o universo como fato bruto inexplicável, o que Swinburne defendeu ser um problema (2019, p. 172). Então ele argumenta que postular um ser com poder muito grande, mas finito, conhecimento muito grande, mas nem todo conhecimento, levanta questões como por qual motivo ele tem aquela quantidade de poder e não outra. Essa hipótese não é simples. Já o politeísmo é uma hipótese menos simples ainda, pois postula mais causas que o necessário (Swinburne, 2019, p. 175).¹²

Dessa forma, a hipótese mais simples para explicar o universo seria o teísmo e não as negações do teísmo. Por isso, $P(t)$ seria maior que $P(\sim t)$. Levando em consideração que todos os outros fatores são iguais nesse argumento, isso significa que $P(t)$ faz com que $P(t/e)$ seja mais alta que $P(\sim t/e)$. Por isso, Swinburne conclui que o argumento cosmológico torna o teísmo mais provável que suas negações (2019, p. 175). Obviamente, esse não é o término do raciocínio de Swinburne. Essa é apenas uma das evidências utilizadas por Swinburne a fim de defender a crença na existência de Deus. Assim como no caso da análise do argumento físico-teológico, a inferência teísta de Swinburne no argumento cosmológico não parece se encaixar bem com o que Kant descreve nas premissas (CK6), (CK7) e (CK8).

3.2 Objeções de Kant ao argumento cosmológico

De acordo com Kant, “Nesse argumento cosmológico se juntam tantos princípios sofisticos (*Vernünffteln*) que a razão especulativa parece, aqui, ter de empregar toda a sua arte dialética para produzir a maior ilusão transcendental possível” (*KrV*, B 634).¹³ A presença de

¹¹ Veja as considerações sobre a simplicidade em 2.3.1.

¹² Uma questão importante que surge aqui é o fato de que Swinburne iguala o não-teísmo com o politeísmo, naturalismo e a crença em um deus menor com atributos limitados, deixando de lado o tratamento de outras visões possíveis. Isso pode ser visto como uma fraqueza em seu argumento.

¹³ Foi utilizada a tradução de Fernando Costa Mattos nessa citação porque ela traduz *Vernünffteln* de modo mais satisfatório, de acordo com o uso de Kant no contexto da Dialética Transcendental. A tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger utiliza “racionalizante” para verter tal palavra ao português. Embora essa opção não seja errada em si mesma, ela não capta a maneira como Kant utiliza o termo no sentido de “uma propensão da razão de gerar uma ordem falsa e ilusória que transcende os limites críticos de nosso conhecimento” (Noller, 2021, p. 1473). Por esse motivo, Kant distingue entre aquilo que é racional (*Vernunftschlüsse*) e aquilo que é sofisticado, ilusório (*Vernünffteln*). Por exemplo, ele afirma que as inferências da metafísica tradicional não são verdadeiros

muitos princípios que levam à ilusão da razão faz com que as objeções de Kant ao argumento cosmológico sejam mais complexas que suas objeções ao argumento físico-teológico. Desse modo, nesta seção serão consideradas cinco críticas de Kant contra a prova físico-teológica. As quatro primeiras objeções não são detalhadas pelo próprio Kant, mas apenas indicadas, para deixar “ao leitor hábil a tarefa de continuar rastreando e suprimir os princípios enganosos” (*KrV*, B 637). Com exceção de Peter Byrne (2007, p. 31-32), estas objeções são em geral deixadas de lado nos debates da literatura contemporânea, que costumam focar apenas na tese da dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico. Mas se o objetivo é mapear de modo mais completo as críticas de Kant contra os argumentos teístas, tais objeções também devem ser devidamente apresentadas.

As críticas de Kant não serão apresentadas aqui na ordem exata que ele utiliza para expor. A ordem que a presente dissertação irá usar seguirá o seguinte critério. Em primeiro lugar, serão expostas as duas objeções que não são detalhadas por Kant e que dependem da aceitação prévia do seu sistema crítico. Em segundo lugar, serão expostas duas objeções que não dependem do sistema crítico e também não são detalhadas por Kant. Em terceiro lugar, será exposta a objeção central de Kant, que fundamenta a premissa (3) do OKAT, a qual afirma que o argumento cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível.

Assim, esta seção irá considerar as seguintes objeções: 1) a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível (*KrV*, B 637); 2) o argumento cosmológico confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental (*KrV*, B 638); 3) a ilegitimidade de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas (*KrV*, B 638); 4) há uma falsa autossatisfação da razão quando se completa a série causal com a primeira causa (*KrV*, B 638); e 5) a possibilidade do argumento cosmológico depende do argumento ontológico e, como este não funciona, o cosmológico também falha (*KrV*, B 635).

Acerca das objeções que vão de 1 a 4, não serão feitos longos comentários; afinal de contas, o próprio Kant não desenvolve tais críticas, mas apenas as menciona. Portanto, não há tanto o que dizer sobre elas, o que justifica em parte a ausência de comentários sobre tais objeções na literatura. Entretanto, a quinta objeção, de que o argumento cosmológico depende do ontológico, é central para as críticas de Kant contra os argumentos teístas, constituindo, inclusive, a terceira premissa do OKAT. Isso significa que a maior parte dos comentários desta dissertação irá focar em tal objeção.

silogismos, mas sim inferências que “devem ser denominadas sofisticas (*Vernünffteln*)” (*KrV*, B 397), dada a sua carga de ilusão.

3.2.1 Objeção 1: a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível

Kant inicia suas críticas à prova cosmológica com a observação de que “todas as inferências sofisticadas descobrem-se da maneira mais fácil quando postas escolasticamente ante os olhos” (*KrV*, B 636). Embora sua primeira objeção seja a de que o argumento cosmológico depende do ontológico, Kant logo depois afirma que existe “um ninho de suposições dialéticas, que a crítica transcendental pode descobrir e destruir com facilidade” (*KrV*, B 637). A primeira dessas suposições (tanto na ordem de Kant quanto na ordem desta dissertação) é a inferência de uma causa a partir do contingente, tal como é feita no argumento cosmológico. Kant diz que, entre as suposições dialéticas, se encontra:

[...] o princípio transcendental de inferir uma causa a partir do contingente, princípio este que só tem significado no mundo sensível, e fora dele não tem sequer um sentido. Pois o conceito meramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética como aquela da causalidade, e o princípio desta última não tem qualquer significado, nem qualquer critério de seu uso, a não ser no mundo sensível; mas aqui ele deveria servir justamente para ir além do mundo sensível. (*KrV*, B 637).

Neste trecho, Kant logo compara o princípio transcendental de inferir uma causa a partir do contingente com o princípio da causalidade. Embora, na comparação, ele afirme que o princípio meramente intelectual do contingente seja diferente do princípio da causalidade por não produzir uma proposição sintética, não é nessa diferença que reside a objeção. Pelo contrário, a crítica de Kant está na ideia de que os dois princípios não têm significado qualquer fora do mundo sensível. Como visto na seção 1.1.2, Kant defende que, para haver significado em um determinado enunciado, é preciso que o seu conteúdo seja empiricamente verificado (*KrV*, B 723-724). Isso é uma consequência de seu sistema crítico, pautado na centralidade das proposições sintéticas *a priori*, as quais, segundo Kant, devem estar presentes também na Metafísica (*KrV*, B 18).

Entretanto, essa é uma objeção que claramente depende do sistema crítico de Kant, o que é prontamente admitido por Byrne (2007, p. 32). Afinal de contas, a proposição de que o princípio do contingente não tem significado fora da experiência é implicada pela tese de Kant de que as categorias do entendimento só têm significado dentro da experiência possível. Levando em consideração a afirmação da filosofia crítica de Kant de que “as categorias não

têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível” (*KrV*, B 147), vê-se que o argumento cosmológico usa a categoria de contingência para além da experiência possível.

Por esse motivo, de acordo com Kant, o procedimento realizado de inferir uma causa a partir do contingente, tal como ocorre no argumento cosmológico, não é um uso legítimo da razão.

3.2.2 Objeção 2: o argumento cosmológico confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental

A segunda objeção que será considerada é, na verdade, a quarta dentro da ordem de exposição de Kant. Contudo, tendo em vista o critério de exposição de primeiro analisar as objeções que dependem do sistema crítico, tal crítica é a segunda a ser considerada nesta dissertação. De acordo com Kant, entre as suposições dialéticas se encontra:

A confusão da possibilidade lógica de um conceito de toda a realidade unificada (sem contradição interna) com a possibilidade transcendental, que exige um princípio da factibilidade de tal síntese, mas este, por seu turno, só pode valer para a experiência possível, e assim por diante. (*KrV*, B 638).

Esta observação pressupõe, em primeiro lugar, que há uma distinção entre dois tipos de possibilidade: a possibilidade lógica e a possibilidade transcendental. A primeira se refere apenas àquilo que não tem nenhuma contradição, sendo logicamente possível, já a segunda precisa da experiência possível para valer. O problema de Kant com a noção de possibilidade no argumento cosmológico vem do fato de que, para ele, é necessária a possibilidade transcendental e não a meramente lógica. Contudo, a “possibilidade transcendental” tem restrições que impossibilitam aplicar tal conceito para além dos limites da experiência possível. Como diz Kant no trecho citado anteriormente, a possibilidade transcendental depende de um princípio de factibilidade, o qual “só pode valer para a experiência possível” (*KrV*, B 638).

O que foi dito deixa claro que esta objeção, assim como a considerada anteriormente, depende do sistema crítico de Kant. A afirmação de que o princípio de possibilidade transcendental só pode ser utilizado dentro dos limites da experiência possível é implicada pela tese mais ampla de Kant de que as categorias do entendimento só têm uso dentro dos limites da experiência possível (*KrV*, B 147), como foi observado na seção discussão sobre a objeção

anterior. Assim, essa é outra objeção que depende do sistema crítico que é defendido ao longo da *KrV*.

3.2.3 Objeção 3: a ilegitimidade de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas

A terceira objeção que será considerada é, na verdade, a segunda dentro da ordem de Kant. Por conta do critério de considerar primeiro as duas objeções que dependem do sistema crítico e depois as objeções que não dependem de tal sistema, ela é a terceira dentro da ordem da dissertação, pois, caso esteja correta, ela não depende do sistema crítico de Kant. Assim, para Kant, dentre as suposições dialéticas da prova cosmológica, encontra-se:

O princípio de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas umas sobre as outras no mundo sensível, algo a que os princípios da razão não nos autorizam nem mesmo na experiência, e que não podemos, menos ainda, estender para além dela (onde essa cadeia não pode ser prolongada de modo algum). (*KrV*, B 638).

A fala de Kant de que o princípio de inferir uma causa primeira não pode se estender para além da experiência depende do sistema crítico de Kant. O problema é basicamente o mesmo apontado anteriormente de categorias sendo usadas fora dos limites da experiência possível, o que a filosofia crítica de Kant implica que é impossível (*KrV*, B 147). Contudo, este comentário não é o núcleo central desta objeção feita por Kant. O cerne é de que há algo de problemático no “princípio de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas umas sobre as outras no mundo sensível” (*KrV*, B 638). Como Peter Byrne diz, essa é uma objeção “profundamente enigmática” (2007, p. 32, tradução própria).

Byrne, contudo, oferece uma maneira de interpretar esta crítica: “para chegar a uma causa primeira, o argumento é acusado de excluir, falsamente, a possibilidade de uma série infinita de causas” (2007, p. 32, tradução própria). Essa é uma maneira possível de entender a objeção de Kant: a prova cosmológica exclui a possibilidade de uma série infinita de causas, o que não deve ser feito. Se esta for a objeção, então a ideia central é de que não podemos pressupor que a série infinita de causas é impossível; uma vez que o argumento cosmológico faz essa pressuposição, ele se baseia em uma falsa pressuposição.

Contudo, essa pode não ser a única maneira de entender a objeção de Kant. Ele pode estar dizendo não que o problema seja excluir a possibilidade de uma série infinita de causas,

mas sim que é problemático inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas. Em outras palavras, dado que é impossível percorrer uma série infinita de causas no mundo sensível, então é igualmente impossível pressupor uma causa última para tal série. Deve-se lembrar que Kant afirma que, entre as suposições dialéticas do argumento, está “o princípio de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas umas sobre as outras no mundo sensível” (*KrV*, B 638). Dada essa afirmação, talvez a segunda interpretação seja mais provável que aquela defendida por Byrne. Se esse for o caso, então o problema é a inferência a favor de uma causa primeira a partir da série infinita de causas empíricas, o que seria proibido pelos princípios da razão.

De qualquer forma, em ambas as interpretações, há alguma objeção. Portanto, isso seria mais um dos motivos de Kant para rejeitar o argumento cosmológico.

3.2.4 Objeção 4: há uma falsa autossatisfação da razão quando se completa a série causal com a primeira causa

A quarta objeção que será considerada é, na verdade, a terceira dentro da ordem de Kant. Juntamente com a objeção anterior, esta é uma das objeções que não dependem do sistema crítico de Kant para funcionarem, caso estejam corretas. Ao fazer tal objeção, Kant afirma que, dentre as suposições dialéticas da prova cosmológica, encontra-se:

A falsa autossatisfação da razão com o completamento dessa série, quando afinal se removem todas as condições – sem as quais, contudo, não pode ter lugar o conceito de uma necessidade – e, já não se podendo então compreender nada, isto seja assumido como o completamento de seu conceito. (*KrV*, B 638).

Assim, como no caso da objeção considerada anteriormente, há algo nesta crítica que depende da aceitação prévia do sistema filosófico de Kant, que é justamente a ideia de que, removidas todas as condições, “não pode ter lugar o conceito de uma necessidade” (*KrV*, B 638). Levando em consideração que essas condições parecem ser as condições empíricas, a ideia de que o conceito de necessidade não pode ser usado fora de determinadas condições também é uma implicação da tese de que as categorias do entendimento não têm uso fora da experiência possível (*KrV*, B 147).

Contudo, da mesma forma que no caso da objeção considerada anteriormente, esta não é a ideia central da objeção. Pelo contrário, o núcleo central parece ser que é inadequado assumir que o completamento de uma série causal seja o completamento do conceito de uma primeira

causa necessária. Assim, embora haja dificuldade de interpretar o que Kant está dizendo, parece que essa objeção está afirmando que não se pode inferir que a primeira causa da série seja uma causa necessária no sentido teísta do *ens realissimum*. Nesse sentido, parece uma objeção similar àquela que Kant faz ao argumento físico-teológico, de que ele não poderia levar a um conceito suficientemente teísta. Se assim for, tanto a prova cosmológica quanto a prova físico-teológica não poderiam levar ao conceito teísta de Deus.

3.2.5 Objeção 5: dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico

A quinta e última objeção aqui considerada é a grande objeção de Kant contra o argumento cosmológico: a afirmação de que a prova cosmológica depende da prova físico-teológica. Por conta desse destaque, geralmente esta objeção costuma ter grande atenção ao se discutir Kant e o argumento cosmológico (Tooley, 1970; Valicella, 2000). Kant apresenta essa ideia logo após fazer a descrição da prova cosmológica. Ele diz:

Para assentar sua base de modo verdadeiramente seguro, a prova em questão [cosmológica] funda-se sobre a experiência [...]. A prova cosmológica, entretanto, serve-se dessa experiência para dar um único passo, ou seja, até a existência de um ente necessário em geral. O argumento empírico não pode ensinar que propriedades este ente possui. Em virtude disso, a razão despede-se inteiramente dele e perquire, por detrás de meros conceitos, que propriedades tem que possuir um ente absolutamente necessário em geral [...]. Ora, a razão crê encontrar esses requisitos unicamente no conceito de um ente realíssimo [*ens realissimum*], e conclui então: tal ente é o ente absolutamente necessário. É claro, todavia, que com isso se pressupõe que o conceito de um ente dotado de realidade suprema satisfaça inteiramente o conceito da necessidade absoluta na existência, isto é, que daquele se possa inferir este. Esta é uma proposição que foi defendida pelo argumento ontológico, que, portanto, é assumida e posta como fundamento pela prova cosmológica, o que, aliás, se quisera evitar. (*KrV*, B 634-635).

Embora esta apresentação inicial da objeção ainda não traga os detalhes fundamentais da objeção, ela apresenta alguns elementos importantes. O primeiro ponto é a ideia de que o argumento empírico não pode mostrar as propriedades do ente necessário, o que tem muito a ver com a objeção exposta anteriormente. O segundo ponto importante é a tese básica defendida por Kant: se pressupõe que o conceito teísta de *ens realissimum* satisfaz o conceito de ser necessário, de modo que o primeiro seja inferido do segundo; entretanto, isso é uma proposição defendida pelo argumento ontológico, a qual se torna o fundamento do qual o

argumento cosmológico depende. Essa é a tese da dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico (Valicella, 2000, p. 441; Byrne, 2007, p. 32).

Se essa tese da dependência estiver correta, então pode-se dizer que “é propriamente só a prova ontológica a partir de puros conceitos que contém toda a força demonstrativa na assim chamada prova cosmológica” (*KrV*, B 635). Isso significa exatamente a premissa (3) do OKAT: o argumento cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível. Tendo em vista que a prova cosmológica, tal como Kant a entende, tem dois estágios, deve ser percebido que esta objeção é contra o segundo estágio (identificar o ser necessário com o *ens realissimum*), e não contra o primeiro (argumento a favor do ser necessário). Claramente, Kant também não concorda com o primeiro estágio, afinal as objeções 1, 2 e 3 consideradas anteriormente são feitas justamente contra este primeiro estágio. Mas nessa objeção específica, Kant aceita, para fins de argumentação, o primeiro passo a fim de se concentrar no segundo (Wood, 1978, p. 124).

Feitas estas considerações, pode ser a primeira parte da defesa que Kant faz da tese da dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico. Ele diz:

Se é correta a proposição “todo ser absolutamente necessário é ao mesmo tempo o ser realíssimo [*ens realissimum*]” (o *nervus probandi* da prova cosmológica), então ela tem de poder ser invertida, como todo juízo afirmativo, ao menos *per accidens*: “alguns seres realíssimos [*ens realissimum*] são ao mesmo tempo seres absolutamente necessários”. Agora, um *ens realissimum* não é distinto de um outro em nenhum ponto, e aquilo que vale para alguns, contidos sob esse conceito, vale também para todos. Portanto, eu também poderia (neste caso) invertê-lo de modo absoluto, i. e., “todo ser realíssimo [*ens realissimum*] é um ser necessário”. (*KrV*, B 636).

Essas inferências de Kant podem ser mais bem descritas à luz do quadrado da oposição. Embora Kant utilize uma descrição mais simplificada, detalhar a base lógica de cada inferência pode ser importante para que se perceba a validade lógica de sua objeção. A proposição *p* de que *todo ser absolutamente necessário é ao mesmo tempo o ser realíssimo* é uma proposição universal afirmativa. Com base na lógica clássica, Kant sabia muito bem que toda proposição universal afirmativa implica uma proposição particular afirmativa. Por isso, ele pode chegar à proposição *q* de que *alguns seres absolutamente necessários são seres realíssimos*, a qual é subalterna da primeira. Essa proposição *q* seria equivalente à proposição *r* de que *alguns seres realíssimos são seres absolutamente necessários*. Sendo ‘Nx’ é uma abreviação para ‘x é um ser absolutamente necessário’ e ‘Rx’ é uma abreviação para ‘x é um *ens realissimum*’, pode-se colocar da seguinte forma:

$$p: \forall x [Nx \rightarrow Rx]$$

Essa proposição universal afirmativa implica na subalterna particular afirmativa:

$$q: \exists x [Nx \& Rx]$$

A proposição q ainda não é a desejada por Kant, pois ele visa inverter a ordem entre ‘Nx’ e ‘Rx’. Contudo, é fácil chegar à proposição r , que é logicamente equivalente à q :

$$r: \exists x [Rx \& Nx]^{14}$$

Do ponto de vista lógico, essas inferências operadas por Kant são perfeitamente válidas. Kant introduz, então, uma nova proposição: um *ens realissimum* não é distinto de outro *ens realissimum*; afinal de contas, se o conceito de *ens realissimum* é aquele que reúne todas as perfeições, não há distinção alguma de um *ens realissimum* para outro. Isso implica que se algum *ens realissimum* é um ser absolutamente necessário, então todo *ens realissimum* é um ser necessário. É importante notar que Kant não comete aqui o erro lógico de afirmar que, se uma proposição particular é verdadeira, então sua universal também é verdadeira. Sua inferência do particular para o universal aqui é baseada na proposição de que, sendo o *ens realissimum* um ser que contém todas as perfeições, então aquilo que vale para algum *ens realissimum* vale para todo *ens realissimum*. Por conseguinte, Kant não comete quaisquer erros lógicos nessa objeção. O resultado, portanto, é que teríamos uma nova proposição universal afirmativa s : *todo ser realíssimo é um ser absolutamente necessário*. Em termos formais:

$$s: \forall x [Rx \rightarrow Nx]$$

Essa é a proposição na qual Kant desejava chegar. Para entender o motivo disso, deve-se lembrar que a segunda parte do argumento cosmológico conforme descrito por Kant termina com a conclusão (CK8) de que um ser absolutamente necessário é o *ens realissimum*, que é idêntica à proposição p que foi discutida nos parágrafos anteriores. E Kant tentou demonstrar que tal proposição poderia ser invertida, de modo absoluto, na proposição s de que *todo ser*

¹⁴ Feito com base em Tooley (1970, p. 419).

realíssimo é um ser absolutamente necessário. E esse resultado é importante para a tese da dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico por conta do seguinte motivo:

Agora, como esta proposição [todo ser realíssimo é um ser absolutamente necessário] é determinada tão somente *a priori*, a partir de seus conceitos, o mero conceito do ser realíssimo [*ens realissimum*] tem de possuir também a necessidade absoluta do mesmo; que é exatamente o que afirmava a prova ontológica, e que a cosmológica, mesmo tomando-o por fundamento de suas inferências (ainda que sub-repticiamente), não queria reconhecer. (*KrV*, B 636-637).

A ideia central desse trecho é que a proposição *s* de que todo ser realíssimo é um ser absolutamente necessário compromete a prova cosmológica com a prova ontológica. Isso fica esclarecido da seguinte maneira. Kant defende que a proposição (CK8) do argumento cosmológico implica logicamente a proposição *s*, como visto anteriormente. Entretanto, essa proposição *s* é uma premissa do argumento ontológico que, caso este argumentasse, implicaria a existência do *ens realissimum*, pois ele seria um ser necessário. Mas esse procedimento é inteiramente *a priori* e é exatamente o mesmo procedimento operado pela prova ontológica. Como diz Valicella, no argumento cosmológico, “a existência do ser realíssimo se segue do seu conceito, o que é exatamente o que o argumento ontológico implica” (2000, p. 444). Isso significa que há uma dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico (*KrV*, B 635).

Por conseguinte, pôde-se chegar à premissa (3) do OKAT: o argumento cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível. Por isso, uma vez que, de acordo com Kant, o argumento ontológico não é possível, então o argumento cosmológico também não é possível.

3.3 Avaliação da objeção de Kant ao argumento cosmológico

Nesta seção, será realizada uma avaliação crítica da objeção de Kant ao argumento cosmológico. Seguindo a divisão da exposição de tal crítica, a presente avaliação será dividida em cinco partes: 1) análise da tese de que a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível (*KrV*, B 637); 2) análise da tese de que o argumento cosmológico confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental (*KrV*, B 638); 3) análise da tese de que é ilegítimo inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma

série infinita de causas (*KrV*, B 638); 4) análise da tese de que há uma falsa autossatisfação da razão quando se completa a série causal com a primeira causa (*KrV*, B 638); e 5) análise da objeção principal de que o argumento cosmológico depende do ontológico (*KrV*, B 635).

Serão consideradas aqui as aplicações das objeções de Kant aos argumentos cosmológicos formulados por Aquino (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*), Leibniz (*Monadologia*, § 36-38), Craig (1979, 2012) e Swinburne (2019). Por meio disso, será defendido que as duas primeiras objeções dependem da aceitação prévia do sistema crítico de Kant. As duas objeções seguintes serão consideradas como ineficazes. Já a objeção final também será rejeitada, pois será defendido que a prova cosmológica é independente da prova ontológica. Dessa maneira, esta avaliação pretende rejeitar a premissa (3) da OKAT, a qual afirma que o cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível.

3.3.1 Dependência da Objeção 1 em relação ao sistema crítico de Kant

Como visto, a primeira objeção de Kant diz que a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível (*KrV*, B 637). Foi percebido que esta afirmação de Kant é uma implicação de seu sistema crítico, o que é prontamente admitido por Peter Byrne (2007, p. 32). Isso se dá porque a proposição de que o princípio do contingente não tem significado fora da experiência é implicada pela tese de Kant de que as categorias do entendimento só têm significado dentro da experiência. Assim, esta é uma objeção cujo núcleo central depende fortemente da aceitação prévia do sistema crítico de Kant.

A presente dissertação, contudo, não precisa se comprometer nem com a verdade nem com a falsidade do sistema crítico de Kant. Argumentar a favor ou contra tal sistema fugiria do tema aqui delimitado, que é apenas analisar as objeções de Kant contra as provas teístas. Portanto, isso não deve ser feito aqui.¹⁵ Dessa forma, pode-se concluir o seguinte acerca da objeção aqui considerada contra o argumento cosmológico: a objeção de que a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível é correta se e somente se o sistema crítico de Kant for verdadeiro. Se tal sistema filosófico é verdadeiro ou não, isso é outra questão. Apenas precisa ser observado que aquele que, por algum motivo, não aceita a

¹⁵ Um exemplo de crítica ao sistema filosófico elaborado por Kant é o primeiro capítulo de *Crença Cristã Avaliada* de Alvin Plantinga (2018b), no qual Plantinga defende que a filosofia crítica leva a uma contradição (2018b, p. 54-55). Embora essa seja uma questão interessante e importante a ser discutida, isso não poderá ser feito dentro da delimitação de tamanho e escopo da presente dissertação.

filosofia crítica de Kant não irá aceitar essa objeção. Já aquele que aceita a filosofia crítica de Kant irá aceitar tal objeção.

Assim, é possível afirmar que a aceitação ou não dessa crítica de Kant é condicional à aceitação ou não do sistema crítico em geral. Por isso, caso haja bons motivos para rejeitar a filosofia crítica de Kant, essa objeção não deve ser considerada forçosa. As considerações sobre a aceitação ou não do sistema crítico de Kant devem ser feitas de modo independente das discussões feitas aqui. Por isso, dadas as limitações da presente dissertação, a conclusão acerca desta objeção não pode ser considerada conclusiva.

3.3.2 Dependência da Objeção 2 em relação ao sistema crítico de Kant

A segunda objeção aqui considerada foi a tese de que o argumento cosmológico confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental (*KrV*, B 638). Foi visto que, embora não haja problemas em distinguir uma possibilidade lógica de algum tipo de possibilidade absoluta, a objeção de Kant é pautada no conceito de possibilidade transcendental, o qual não pode ser utilizado fora dos limites da experiência possível. Foi percebido que esta tese é uma implicação do sistema crítico de Kant, o qual afirma que nenhuma categoria pode ser utilizada fora dos limites da experiência possível. Dessa forma, tal objeção depende do sistema crítico defendido por Kant.

Isso significa que é possível lidar com essa crítica de Kant da mesma maneira que se lidou com a crítica anterior. Pode-se concluir, portanto, como se segue: a objeção de que a possibilidade absoluta (ou transcendental) só pode valer para os limites da experiência é correta se e somente se o sistema crítico de Kant for verdadeiro. Obviamente, isso implica que Kant só pode afirmar que a prova cosmológica confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental no caso de seu sistema filosófico ser verdadeiro.

Entretanto, como já observado anteriormente, a presente dissertação não irá se comprometer nem com a falsidade nem com a verdade da filosofia crítica de Kant. Os que aceitam o sistema de Kant irão aceitar tal objeção, enquanto os que não aceitam tal sistema não irão aceitar tal objeção. Assim, da mesma forma que no caso da objeção analisada anteriormente, pode-se dizer que a aceitação ou não dessa crítica de Kant ao argumento cosmológico é condicional à aceitação ou não do sistema crítico em geral. Por esse motivo, se houver bons motivos para a rejeição do sistema crítico, essa objeção também não deve ser considerada forçosa. Isso significa que, assim como no caso da objeção anterior, os resultados aqui não devem ser considerados conclusivos, pois a aceitação ou rejeição dessa objeção deve

depende de como se lida com o sistema crítico de Kant, sendo essa uma questão que não pode ser trabalhada nesta dissertação, dada a sua limitação de escopo.

3.3.3 Análise da Objeção 3

A terceira objeção considerada nesta dissertação afirma que há uma certa ilegitimidade de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas (*KrV*, B 638). Embora parte da objeção dependa do sistema crítico de Kant, foi visto que seu núcleo central é totalmente independente da aceitação ou não de tal sistema filosófico. Entretanto, foram vistas duas interpretações possíveis para esta objeção de Kant.

Começando pela segunda interpretação, pode ser dito que o problema do argumento cosmológico é que há um problema em inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas. Nesse, a ilegitimidade estaria na própria inferência em favor de uma causa primeira. O problema óbvio dessa objeção é que Kant não diz o motivo pelo qual essa inferência seria problemática, pois ele decide deixar “ao leitor hábil a tarefa de continuar rastreando e suprimir os princípios enganosos” (*KrV*, B 637). Contudo, isso não diz exatamente qual é o problema de fato da inferência realizada. Portanto, nessa interpretação da Objeção 3, parece não haver uma argumentação cogente da parte de Kant.

A outra interpretação é aquela que é feita por Peter Byrne. De acordo com ele, o problema do argumento cosmológico é que tal argumento exclui, injustificadamente, a possibilidade de uma série infinita de causas (Byrne, 2007, p. 32). Entretanto, de acordo com Byrne, essa objeção de Kant não funciona, pois “Embora existam, é claro, argumentos cosmológicos que se baseiam de fato na exclusão da possibilidade de séries causais infinitas [...], o argumento sumarizado por Kant não tem essa premissa” (Byrne, 2007, p. 32, tradução própria). Como visto na exposição das versões clássicas do argumento cosmológico, a terceira via de Tomás de Aquino (*STI*, q. 2, a. 3, *respondeo*) é um dos exemplos de provas cosmológicas que se baseiam na exclusão da possibilidade de séries causais infinitas. O problema é que, como visto, anteriormente na seção 3.1, Byrne se equivoca ao afirmar que o argumento sumarizado por Kant não contém a premissa da impossibilidade de uma série causal infinita. Afinal, embora de fato essa premissa não seja explicitada na *KrV*, Kant a explica nas *Lições* (AK XXVIII, 1029) a fim de justificar a premissa (CK1).

Assim, essa observação de Byrne não dá um bom motivo para rejeitar a Objeção 3 tal como feita nesta interpretação. Contudo, ele ainda menciona algo que pode responder a essa objeção. Supondo que uma série infinita de causas seja possível, isso significa que cada item

na série causal é explicado pelo anterior. Rowe explica tal objeção ao colocá-la da seguinte maneira: “uma explicação de uma coleção de coisas consiste em nada além do que uma explicação de cada uma das coisas que compõem a coleção” (2023, p. 48). Nesse caso, diria a objeção, se cada parte da série infinita de causas é explicada, então toda a série é explicada.

Entretanto, o defensor do argumento cosmológico poderia dizer que “mesmo que cada item em tal série seja explicado em termos de uma causação eficiente ou sustentadora anterior, ainda há uma explicação a ser dada, uma vez que poderia não haver tal série” (Byrne, 2007, p. 32). Ou seja, ainda não é explicado o fato de haver qualquer série contingente. No fim das contas, como diz Rowe, o fato de haver uma explicação para cada ser contingente não explica por que existe algum ser contingente; desse modo essa objeção não explica por que há uma coleção de seres contingentes (Rowe, 2023, p. 52). Assim, o defensor do argumento cosmológico ainda poderia fazer uma defesa de um ser necessário a partir da contingência de qualquer série causal, seja ela finita ou infinita.¹⁶ Isso significa que, embora essa objeção, caso correta, possa ser aplicada à terceira via de Tomás de Aquino e ao argumento cosmológico *kalam* defendido por Craig, ela não afeta em coisa alguma os argumentos de Leibniz e de Swinburne. Portanto, embora essa objeção de Kant seja efetiva para algumas versões do argumento cosmológico, ela não pode ser aplicada a todas as versões existentes de tal prova teísta.

3.3.4 Análise da Objeção 4

A quarta objeção afirma, como foi visto, que há uma falsa autossatisfação da razão quando se completa a série causal com a primeira causa (*KrV*, B 638). Uma das coisas percebidas foi a dificuldade de interpretar esta crítica de Kant, tendo em vista o fato de que ele só aponta o suposto problema, sem desenvolver os motivos pelos quais haveria esse problema específico no argumento cosmológico. Sugeriu-se, contudo, que esta objeção seja entendida como a tese de que não se pode inferir que a primeira causa da série seja uma causa necessária no sentido teísta do *ens realissimum*. Nesse sentido, a conclusão do argumento cosmológico não poderia ser suficientemente teísta, o que parece com uma das críticas de Kant ao argumento físico-teológico.

¹⁶ Obviamente, isso significa que, diferentemente das versões defendidas por Tomás de Aquino e por Craig, um argumento cosmológico não precisa se comprometer com a finitude ou infinitude de quaisquer séries causais. A versão de Swinburne, por exemplo, não se compromete nem com a tese da infinitude nem com a tese da finitude de quaisquer séries causais (Swinburne, 2019, p. 172-173).

Sem dúvida, esta objeção pode ser muito bem aplicada contra a terceira via de Tomás de Aquino, pois ele conclui seu argumento cosmológico dizendo apenas que “é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus” (*ST I*, q. 2, a. 3, *respondeo*). Tomás não fornece aqui um argumento a favor da identificação entre o ser necessário e “o que todos chamam Deus”. Seriam necessárias algumas premissas adicionais para isso. Portanto, no caso do argumento tomista, Kant está correto em afirmar que não se pode presumir o completamento teísta do conceito da causa primeira a partir do completamento da série causal.

Entretanto, a objeção de Kant não parece se encaixar bem em relação aos argumentos cosmológicos de Leibniz, Craig e Swinburne. Após concluir com a existência do ser necessário (*Monadologia*, § 36-38), Leibniz ainda faz um complexo argumento a favor da identificação entre o ser necessário e o Deus teísta; este argumento leibniziano é pautado na ideia de que o ser necessário deve conter em si todas as perfeições. (*Monadologia*, § 40-41). Esse raciocínio sem dúvida pode ter seus problemas. Na verdade, Kant tem em mira esse argumento de Leibniz quando defende sua tese central de que a prova cosmológica depende da ontológica. Mas, embora possa ter seus defeitos, o raciocínio de Leibniz não depende de presumir algo acerca do completamento do conceito da causa primeira.

Semelhantemente, Craig ainda faz um argumento a favor de tornar ao menos plausível que os atributos da causa primária sejam os atributos do Deus teísta (Craig, 2012, p. 148-150). Tal raciocínio é baseado em uma “análise conceitual [que] permite recuperar uma série de propriedades extraordinárias que tal ser ultramundano deve possuir” (Craig, 2012, p. 148), utilizando de elementos epistemológicos como a navalha de Ockham e inferências de atributos divinos a partir da relação da causa primária com o mundo. Assim como o argumento de Leibniz, esta inferência teísta também pode ter seus problemas, mas ela não depende de presumir algo acerca do completamento do conceito da causa primeira.

Por fim, o argumento cosmológico de Swinburne assume uma característica marcadamente diferente das demais provas cosmológicas. Afinal de contas, o que conta para a maior probabilidade do teísmo em relação ao não-teísmo, quando considerado o argumento cosmológico, é a simplicidade da hipótese teísta. Como foi visto, o naturalismo mantém o mundo como fato bruto não explicado, o que Swinburne rejeita (2019, p. 172). Já as teses não-teístas de que a causa seria uma multiplicidade de seres ou um ser de atributos limitados enfrentam o problema de não serem hipóteses simples, pois no primeiro caso se postulam mais causas do que o necessário e no segundo deve haver uma explicação adicional de porque aquele

limite de poder ou conhecimento e não mais (Swinburne, 2019, p. 175). De qualquer forma, essas hipóteses alternativas são mais complexas que o teísmo.¹⁷ E, no cálculo bayesiano de probabilidade, a melhor hipótese é justamente a mais simples, que é justamente a hipótese teísta.

Portanto, a inferência swinburniana a favor do Deus teísta não pode ser conectada com a objeção do completamento da causa primeira. Ela pode ser entendida como um argumento independente desta controvérsia levantada por Kant. Além disso, levando em consideração o objetivo de Swinburne de elaborar um longo argumento cumulativo a favor da existência de Deus, o argumento cosmológico pode ser apenas mais uma das evidências para tornar a existência de Deus mais provável que não. Novamente, é necessário relembrar que pode ser que o argumento de Swinburne tenha vários problemas, mas a objeção de Kant que está sendo considerada não aponta um problema em Swinburne. Portanto, essa objeção de Kant ao argumento cosmológico também não funciona no contexto do argumento cumulativo de Swinburne.

3.3.5 Análise da Objeção 5: independência do argumento cosmológico em relação ao ontológico

A quinta e principal objeção de Kant afirma que o argumento cosmológico depende do ontológico (*KrV*, B 635) e que, uma vez que o argumento ontológico não é possível (*KrV*, B 630), o cosmológico também não é possível. Essa relação de dependência, tal como vista na tese de Kant, se dá porque a proposição (CK8) do argumento cosmológico, de que um ser absolutamente necessário é o *ens realissimum*, implica a proposição *s* do argumento ontológico, de que todo ser realíssimo é um ser absolutamente necessário. Assim, a base da inferência teísta da prova cosmológica pressupõe a prova ontológica.

Em primeiro lugar, existem aqueles que, como Michael Tooley (1970), criticam a argumentação de Kant a favor da dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico.¹⁸ Para ver isso, deve-se lembrar que a prova ontológica é, por definição, um argumento *a priori*. E, como Tooley notou, “se o argumento cosmológico deve implicar o ontológico, então o que se segue deve ser verdade: as premissas do argumento cosmológico

¹⁷ Existem controvérsias com relação ao uso que Swinburne faz do critério da simplicidade. Outros filósofos, como Elliot Sober (2009), oferecem explicações diferentes. Além disso, como argumenta Malcolm R. Forster (1995), pode ser difícil dar uma explicação satisfatória do que significa de fato o critério da simplicidade. Contudo, dada a limitação temática da dissertação em focar nas críticas de Kant aos argumentos teístas, essa questão não poderá ser profundamente explorada por esta dissertação.

¹⁸ É importante observar que Tooley critica o argumento de Kant a favor da tese da dependência, mas ele mesmo oferece um outro argumento bem diferente a favor dessa tese (1970, p. 421-425).

precisam implicar não apenas que *s* é verdadeira, mas que *s* é uma verdade *a priori*” (1970, p. 420, tradução própria). Isso significa que, caso possa ser defendido que o argumento cosmológico implica que *s* é uma verdade *a priori*, então a objeção de Kant tem sucesso; caso isso não possa ser feito, então a objeção de Kant não tem sucesso.

Para que *s* seja uma verdade *a priori*, ela precisa ser “logicamente implicada por algum conjunto de premissas do argumento cosmológico que são tratadas, no contexto do argumento cosmológico, como verdades *a priori*” (Tooley, 1970, p. 420, tradução própria). Para Tooley, não há tal conjunto de premissas inteiramente *a priori* que impliquem *s*, pois o argumento cosmológico começa justamente da experiência (Tooley, 1970, p. 420). Entretanto, o problema de Tooley nesse ponto é justamente o de não perceber que *s* é baseada na inversão *a priori* realizada por Kant a partir da proposição (CK8) de que um ser absolutamente necessário é o *ens realissimum*, o que foi explicado na seção 3.2.5. Já (CK8), por sua vez, é baseada nas proposições (CK6) e (CK7), as quais afirmam que:

(CK6) Um ser absolutamente necessário é um ser determinado *a priori*.

(CK7) O único ser determinado *a priori* é o *ens realissimum*.

Ambas as proposições são indubitavelmente premissas *a priori*, da mesma forma que a proposição (CK8) implicada por elas e a proposição *s* invertida a partir de (CK8). Assim, diferentemente do que Tooley concluiu, a premissa *s* parece ser uma verdade *a priori* no contexto do argumento cosmológico. Isso significa que o argumento cosmológico implica o argumento ontológico no sentido descrito por Kant de que a prova cosmológica utiliza um procedimento inteiramente *a priori* que é exatamente o mesmo procedimento operado pela prova ontológica. Isso significa que esta objeção está correta.

Entretanto, essa objeção está correta apenas para as formas dedutivas do argumento cosmológico, que se baseiem em alguma inferência teísta pautada na ideia de que um ser absolutamente necessário é o *ens realissimum*. Isso significa que, provavelmente, as formas dedutivas de prova cosmológica que foram analisadas nesta dissertação são afetadas pela objeção de Kant. Mas isso não afeta em nada o primeiro estágio de tais provas teístas, de modo que os argumentos de Aquino, Leibniz e Craig poderiam ser utilizados com limites. Por exemplo, o argumento cosmológico *kalam* poderia continuar sendo feito em suas três proposições principais (CKa1), (CKa2) e (CKa3), com o objetivo de defender que o universo tem uma causa para sua existência. Entretanto, a inferência teísta final do argumento já teria

problemas para ser realizada, pois cairia na tese da dependência do argumento cosmológico em relação ao ontológico. O mesmo pode ser facilmente dito acerca das demais versões dedutivas.

Além disso, precisa ser observado que essa objeção, mesmo que esteja inteiramente correta, não consegue afetar o argumento cosmológico de Swinburne. Logo no começo de sua obra *A Existência de Deus*, Swinburne afirma que não discute argumentos *a priori* baseados em verdades necessárias e que, por isso, sua discussão não teria lugar para o argumento ontológico (Swinburne, 2019, p. 33-34).¹⁹ Mas é claro que a mera afirmação de Swinburne não é suficiente para convencer que seu argumento cosmológico não está comprometido com o ontológico. Afinal de contas, o próprio Kant diz que o defensor da prova cosmológica queria evitar esse comprometimento (*KrV*, B 635).

Na realidade, o que faz o argumento cosmológico de Swinburne ser totalmente independente de quaisquer formas de argumento ontológico é justamente o método probabilístico bayesiano que ele utiliza. A inferência teísta de Swinburne não é baseada na proposição (CK8) de que um ser absolutamente necessário é o *ens realissimum*. Pelo contrário, a inferência swinburniana é pautada na simplicidade da hipótese teísta em comparação com as explicações não-teístas rivais, como o naturalismo, o politeísmo ou hipóteses de um criador limitado. Portanto, mesmo que Kant esteja correto em sua objeção (como foi defendido nos parágrafos anteriores), a argumentação de Swinburne simplesmente não é afetada em coisa alguma. Pode-se dizer, assim, que a existência de pelo menos uma forma de argumento cosmológico que não depende do argumento ontológico já consegue tornar falsa a premissa (3) do OKAT.

3.4 Considerações finais sobre a objeção de Kant ao argumento cosmológico

Neste capítulo, foi exposta a descrição de Kant acerca do argumento cosmológico (*KrV*, B 632-634). E então foi visto como tal descrição se relaciona com as versões clássicas de tal prova teísta em filósofos como Tomás de Aquino e Gottfried Leibniz, além das versões contemporâneas de Craig e Swinburne. Depois de tal exposição do argumento cosmológico, foram vistas as objeções de Kant a tal argumento. Tal objeção se divide em cinco partes: 1) a

¹⁹ Swinburne ainda diz o seguinte: “Penso que argumentos ontológicos para a existência de Deus são, na verdade, apenas argumentos de filósofos e não representam nenhuma das razões que as pessoas comuns têm para acreditar que Deus existe. Os maiores filósofos teístas da religião em geral rejeitaram argumentos ontológicos e se apoiaram em argumentos *a posteriori*” (2019, p. 34). Obviamente, a presente dissertação não precisa e não irá se comprometer com a rejeição de Swinburne aos argumentos ontológicos. A menção a essa citação serve apenas para reforçar que ele evita fortemente qualquer associação de seus argumentos *a posteriori* com quaisquer formas de argumento ontológico.

inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível (*KrV*, B 637); 2) o argumento cosmológico confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental (*KrV*, B 638); 3) a ilegitimidade de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas (*KrV*, B 638); 4) há uma falsa autossatisfação da razão quando se completa a série causal com a primeira causa (*KrV*, B 638); e 5) a objeção principal de que a possibilidade do argumento cosmológico depende do argumento ontológico e, como este não funciona, o cosmológico também falha (*KrV*, B 635).

Por fim, as objeções de Kant foi avaliada criticamente, de modo que foi percebido o seguinte resultado: 1) a objeção de que a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível é uma tese que depende da aceitação prévia do sistema crítico de Kant; 2) a objeção de que o argumento cosmológico confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental também é uma tese que depende da aceitação prévia do sistema crítico; 3) a objeção de que é ilegítimo inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas não tem sucesso em nenhuma das interpretações possíveis; 4) a objeção de que há uma falsa autossatisfação da razão quando se completa a série causal com a primeira causa não parece se encaixar na maior parte dos argumentos cosmológicos analisados; e 5) a tese da dependência da prova cosmológica em relação à ontológica funciona como crítica às versões dedutivas do argumento cosmológico, mas não funciona como crítica à versão indutiva de Swinburne.

Duas observações precisam ser feitas. Em primeiro lugar, não há aqui uma conclusão definitivamente contrária ou definitivamente favorável às objeções 1 e 2 de Kant, as quais dependem da aceitação prévia do sistema crítico. O resultado é apenas condicional, de modo que aqueles que aceitam a filosofia crítica irão aceitar tais objeções enquanto aqueles que rejeitam a filosofia crítica não precisam aceitar tais objeções. Tendo em vista a limitação temática e de espaço dessa dissertação, não há como adentrar nessa questão. De qualquer forma, pode-se ter o seguinte resultado condicional: se houver bons motivos para rejeitar o sistema crítico, então há bons motivos para rejeitar tais conclusões.

Em segundo lugar, deve-se dizer que se há ao menos um argumento cosmológico que não é afetado pela objeção da dependência, então a tese de que a prova cosmológica depende da prova ontológica foi percebida como falsa. Isso implica na rejeição da premissa (3) da OKAT, de que o argumento cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível. Portanto, isso significa que a principal objeção de Kant contra a prova cosmológica não funciona em relação à versão defendida por Swinburne, embora pareça funcionar bem em relação às versões dedutivas do argumento cosmológico.

Em conclusão, no capítulo 1, foi visto que a OKAT constrói a impossibilidade das provas teístas ao ir do argumento ontológico até o físico-teológico. No capítulo anterior, a OKAT começou a ser desconstruída com a rejeição da crítica de Kant ao argumento físico-teológico. Neste capítulo, com a rejeição das objeções de Kant ao argumento cosmológico, tal desconstrução da OKAT pôde avançar. Por fim, no próximo capítulo será dado o passo final na desconstrução da OKAT, sendo avaliada criticamente a objeção de Kant ao argumento ontológico.

4 - ANÁLISE CRÍTICA DAS CONSIDERAÇÕES DE KANT SOBRE O ARGUMENTO ONTOLÓGICO

No capítulo anterior, foi realizada uma análise crítica das objeções de Kant ao argumento cosmológico, a qual defendia que tal prova teísta depende do argumento ontológico (*KrV*, B 635). Se o argumento do capítulo anterior estiver correto, então formas dedutivas da prova cosmológica de fato sofrem desse problema, mas formas indutivas, como a que é defendida por Richard Swinburne, não são afetadas por esta objeção. Neste capítulo, serão consideradas as objeções de Kant ao argumento ontológico, o qual é entendido por Kant como sendo “o inimigo número um a ser combatido” (Faggion, 2011, p. 66); afinal de contas, as críticas de Kant aos argumentos físico-teológico e cosmológico são pautadas na ideia de que tais prova teístas dependem da ontológica e que esta não funciona. Isso faz com que a crítica ao argumento ontológico seja muito importante ao trabalho de Kant (Byrne, 2007, p. 22). Assim, embora os capítulos anteriores tenham desconstruído a relação de dependência entre os argumentos teístas, ainda assim a análise das críticas de Kant ao argumento ontológico é o principal ponto de qualquer investigação sobre as objeções de Kant contra as provas teístas.

Dessa forma, o quarto e último capítulo pretende fazer uma análise crítica da objeção de Kant ao argumento ontológico. Por isso, será exposto, em primeiro lugar, como Kant entende o argumento ontológico, cotejando a descrição de Kant com versões clássicas e com uma versão contemporânea. Depois, será vista a objeção de Kant ao argumento ontológico, a qual é dividida em quatro críticas: 1º obscuridade do conceito de um ser absolutamente necessário; 2º inadequação modal do argumento ontológico; 3º impossibilidade do argumento ontológico a partir da distinção entre sinteticidade e analiticidade; 4º a existência não é um predicado real. Por fim, com base no cotejo de filósofos como Plantinga (1974, 2012), Malcolm (1960), Wood (1978) e Mandeli (2013), serão avaliadas cada uma das quatro críticas de Kant à prova ontológica, a fim de chegar à conclusão de que a argumentação de Kant não demonstra a impossibilidade da prova ontológica.

4.1 O argumento ontológico

Um resumo da ideia central do argumento ontológico é que ele “começa com um conceito de Deus e, recorrendo apenas a princípios *a priori*, se empenha para estabelecer que Deus efetivamente [*actually*] existe” (Rowe, 2023, p. 59). Assim, tal argumento, diferentemente do cosmológico e do físico-teológico, não se utiliza de dados da experiência, seja ela geral

(cosmológico) ou específica (físico-teológico). O que há na prova ontológica é nada mais do que uma operação racional por meio de conceitos puramente racionais. Entretanto, como foi mencionado na seção 1.2.2, na *KrV* Kant não faz uma descrição clara do argumento ontológico (Byrne, 2007, p. 23), diferentemente de seu procedimento em relação aos argumentos cosmológico e físico-teológico. Ele apenas cita “o renomado Leibniz” e o “célebre argumento ontológico (cartesiano)” (*KrV*, B 630), indicando talvez que suas descrições da prova ontológica têm em vistas as versões defendidas por Leibniz e Descartes.

Como também foi visto brevemente no primeiro capítulo, embora Kant não descreva o argumento ontológico na *KrV*, ele oferece uma descrição simplificada de tal prova teísta nas suas *Lições*. Ele diz:

A prova ontológica da existência de Deus é tomada, além disso, do conceito de um *ens realissimum*. A saber, inferimos: um *ens realissimum* é aquele que contém em si todas as realidades. Ademais, a existência também é uma realidade. Logo, o *ens realissimum* tem de existir necessariamente. Por isso, se alguém afirma que Deus não é [*ist nicht*], nega dessa forma algo no predicado que, contudo, já se encontra no sujeito. Contudo, haveria uma contradição aqui. (AK XXVIII, 1027, tradução modificada).

Em resumo, Kant está afirmando, em primeiro lugar, que o ponto de partida da prova ontológica é o conceito de um *ens realissimum*. Obviamente, a prova não começa pressupondo que o *ens realissimum* existe; isso seria uma petição de princípio extremamente clara e por isso mesmo absurda. Ela apenas utiliza um conceito, não afirma ainda que ele é instanciado em algum ser realmente existente (essa afirmação fica para os passos seguintes do argumento). Logo, depois Kant nota que o argumento prossegue afirmando que a existência é uma realidade. Dentro da forma lógica do silogismo clássico, isso leva à conclusão de que o *ens realissimum* tem a realidade da existência como parte de seu conceito. Se isso é verdade, então negar a existência de tal ser no predicado entra em contradição com a existência já afirmada no sujeito. É por isso que a prova ontológica afirma que o *ens realissimum* existe necessariamente.

De maneira mais formal, pode-se colocar o argumento da seguinte maneira:¹

(OK1) Todo ser que contém todas as realidades também contém a existência.

(OK2) O *ens realissimum* é um ser que contém todas as realidades.

(OK3) Logo, o *ens realissimum* contém a existência.

¹ “OK” é uma abreviação para “Ontológico de Kant”.

Essa formalização é ligeiramente diferente daquela que é descrita por Kant. Pois ele diz que “um *ens realissimum* é aquele que contém em si todas as realidades. A existência também é uma realidade. Logo, o *ens realissimum* tem de existir necessariamente” (AK XXVIII, 1027). Na forma como Kant coloca, o argumento acaba sendo logicamente inválido, pois aplica mal as regras de um silogismo de segunda figura, no qual o termo médio funciona como predicado nas duas premissas. O problema é que os quatro modos válidos do silogismo de segunda figura devem ter conclusão negativa, o que não ocorre nessa descrição kantiana do argumento cosmológico. Contudo, não é difícil consertar essa formalização, pois ao transformar o argumento em um silogismo de primeira figura, obtém-se facilmente um raciocínio logicamente válido. Para fazer isso, basta transformar a premissa de que “a existência é uma realidade” na premissa implicada de que “todo ser que contém todas as realidades também contém a existência”. Essa deve ser a premissa maior. A premissa menor simplesmente explica o conceito do *ens realissimum* dizendo que ele contém todas as realidades. Assim, surge um silogismo de primeira figura válido, no qual o termo médio figura como sujeito na premissa maior e como predicado na premissa menor. Dito isso, esta dissertação tratará esse argumento modificado como sendo a descrição kantiana da prova ontológica.

Como pode ser visto através da formalização do argumento, na versão descrita por Kant, toda a fala posterior sobre a contradição ao negar a existência de Deus é apenas um complemento que esclarece o fato de que, quando o predicado nega um conceito contido no sujeito, surge então uma contradição. Isso mostra que, nesse trecho, talvez Kant esteja pensando no argumento ontológico como um raciocínio que se utiliza de proposições analíticas, afinal neste tipo de proposição, o predicado está contido no sujeito de modo que, se o sujeito é afirmado e o predicado negado, então surge uma contradição (*KrV*, B 10-11).² Como será mais bem detalhado à frente, esse é um aspecto no qual a descrição de Kant se diferencia do argumento ontológico anselmiano, o qual usa a contradição como um passo essencial em sua discussão.

A interpretação de que Kant vê o argumento ontológico como um raciocínio que usa juízos analíticos é confirmada por Wood, que diz:

O argumento ontológico, como Kant parece entendê-lo, começa com o conceito de Deus, um ser supremamente perfeito ou o *ens realissimum*, um conceito contendo em si absolutamente toda realidade e nada no caminho da imperfeição ou da negação. Consequentemente, cada juízo da forma “Deus é *F*” é analítico, e portanto verdadeiro *a priori*, concedido apenas que *F* seja um

² Para mais detalhes sobre os juízos analíticos em Kant, veja Santos (2020, p. 53-55).

predicado consistindo inteiramente de realidades e não envolvendo negações. Mas de acordo com o argumento, “ser” ou “existência” é um predicado desse tipo. Pois dizer que uma coisa *existe* ou *é* é certamente dizer algo não qualificadamente positivo sobre tal coisa. Consequentemente, a proposição “Deus existe” é analítica, e por isso verdadeira *a priori*. (Wood, 1978, p. 103, tradução própria).

Assim, do próprio conceito de Deus como um *ens realissimum*, é possível derivar a sua existência. Wood ainda esclarece que, sendo analíticas as proposições da forma “Deus é *F*”, *F* só pode consistir de realidades e não negações. Por exemplo, não se poderia substituir *F* por “imperfeito” pois isso é a negação da perfeição. Dessa forma, uma vez que a existência é uma realidade (pressupondo que a existência seja um predicado), então “Deus existe” é uma proposição analítica e, uma vez que toda proposição analítica é verdadeira *a priori* (*Prol AA04: 267*), então “Deus existe” é uma proposição verdadeira *a priori*. Por conseguinte, se este argumento teísta realmente funciona, então se prova a existência de Deus a partir da razão, sem o auxílio da experiência.

Feitas as observações anteriores sobre a leitura que Kant faz da prova ontológica, deve-se agora analisar como tal leitura se aplica às versões clássicas de Anselmo e Descartes e à versão analítica contemporânea de Plantinga. Isso é fundamental para se perceber convergências e divergências em descrições importantes do argumento. Esse é o trabalho que será feito no restante dessa seção.

4.1.1 Versões clássicas do argumento ontológico: Anselmo e Descartes

Uma das versões clássicas mais importantes do argumento ontológico é a que é formulada por Anselmo de Cantuária. Kant não cita Anselmo em seu trabalho, o que é sem dúvida um problema, tendo em vista que Anselmo foi o primeiro formulador de tal prova teísta.³ Norman Malcolm (1960) vai além e argumenta que Anselmo formula duas versões distintas do argumento ontológico – embora não haja evidência de que o próprio Anselmo tinha consciência de formular dois argumentos distintos. O primeiro argumento, mais conhecido, é uma versão não modal que parte do conceito de Deus como “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (*Proslogion* II). Já o segundo argumento seria uma versão modal que parte do conceito de Deus como “um ser que não admite ser pensado como não existente” (*Proslogion* III).

³ Segundo Byrne, há evidências, nas anotações de Kant publicadas postumamente, de que Kant tinha consciência de que o autor da prova ontológica era Anselmo (Byrne, 2007, p. 23). Apesar disso, não há nenhuma explicação do motivo pelo qual Kant não lida com a versão de Anselmo na *KrV* ou em suas *Lições*.

Dada a limitação da presente dissertação, será considerado aqui apenas a primeira versão do argumento, que é justamente a mais tradicional.

Creemos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque “o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe”? Porém, o insipiente, quando eu digo: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ouve o que digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. [...] O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência.

Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior.

Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo.

Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade. (*Proslogion* II).

Esse argumento parte de um conceito de Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, o que pode ser um bom significado da noção de *ens realissimum* discutida por Kant (AK XXVIII, 1027). Isso se dá porque Anselmo está trabalhando com o que costuma ser chamado de “teologia do ser perfeito” (McCall, 2022, p. 47). Thomas V. Morris interpreta esse conceito do “ser do qual não se pode pensar nada maior” como significando “que Deus deve ser pensado como *o maior ser concebível*, um indivíduo que exhibe *a perfeição máxima*” (1991, p. 31, tradução própria *grifos do autor*). Para Morris, exhibir perfeição máxima implica que Deus “é um ser com o maior conjunto possível de propriedades engrandecedoras compossíveis” (1991, p. 31, tradução própria). As propriedades engrandecedoras são aquelas que são intrinsecamente boas e conferem ao portador alguma grandeza metafísica. Nesse sentido, Deus deve portar o maior conjunto de propriedades engrandecedoras compossíveis, ou seja, que podem estar juntas. Nesse sentido, “a descrição anselmiana implica que Deus é, dentre outras coisas, onipotente, imutável, eterno e impecável, assim como onisciente” (Morris, 1991, p. 12, tradução própria). Essa descrição parece corresponder muito bem ao que Kant entende por *ens realissimum*.

Logo depois, Anselmo diz que o “insipiente” compreende o ser do qual não se pode pensar nada maior e então nega a sua existência. Isso significa, continua o argumento, que, embora se negue a existência desse ser na realidade, esse ser existe na inteligência ou entendimento. Mas então ele diz que, se “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existisse

apenas no entendimento, então seria possível pensar um ser existente na realidade, o qual seria maior, pois a existência na realidade é maior que a existência apenas no entendimento.⁴ Contudo, se isso fosse verdade, então existiria um ser maior do que “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, o que é obviamente contraditório. Portanto, negar a existência de Deus leva a uma contradição, o que deve conduzir à conclusão de que Deus necessariamente existe. Como diz Plantinga esse raciocínio é um “argumento por *reductio ad absurdum*, postulando a não-existência de Deus e mostrando que essa suposição leva a um absurdo ou contradição” (1974, p. 198, tradução própria).⁵

Assim, deve-se compreender o termo “Deus” como uma abreviação para “o ser do qual não se pode pensar nada maior”. Com base na descrição de Rowe (2023, p. p. 64-66), pode-se colocar o argumento da seguinte maneira:⁶

- (OA1) Deus existe no entendimento.
- (OA2) Deus poderia ter existido na realidade.
- (OA3) Se Deus existe apenas no entendimento e poderia ter existido na realidade, então Deus pode ter sido maior do que é.
- (OA4) Deus existe apenas no entendimento. [Suposição]
- (OA5) Deus poderia ter sido maior do que é. [de (OA2), (OA3) e (OA4)].
- (OA6) Deus é um ser do qual é possível pensar outro maior. [de (OA5)].
- (OA7) O ser do qual não se pode pensar nada maior é um ser do qual é possível pensar outro maior. [de (OA6) e da definição de “Deus”].
- (OA8) É falso que Deus exista apenas no entendimento. [*Reductio* de (OA7)].
- (OA9) Deus existe tanto na realidade quanto no entendimento. [de (OA1) e (OA8)].

A premissa (OA1) parte da ideia de que poder pensar o conceito de Deus faz com que Deus exista no entendimento, embora isso ainda não leve automaticamente à conclusão de que

⁴ Há uma imprecisão no argumento anselmiano aqui. Como Malcolm (1960, p. 42) nota, Anselmo não deixa claro se ele está afirmando que (a) a existência na realidade é em si mesma maior que a existência no entendimento, ou que (b) a existência na realidade e no entendimento é maior que a existência apenas no entendimento. Sem dúvida, Anselmo aceita (b). Mas não está claro se ele também aceita (a). De qualquer forma, a exposição do argumento pode seguir sem necessitar esclarecer esse ponto.

⁵ Uma das mais conhecidas críticas ao argumento de Anselmo é feita por Tomás de Aquino. De acordo com Tomás, o problema central do argumento é que ele depende da aceitação de premissas que ateus negam, como a admissão da possibilidade de que exista na realidade algo maior que “o ser do qual não se pode pensar nada maior” (*ST I*, q. 2, a. 1, ad. 2). De acordo com Byrne, existem paralelos entre as críticas de Kant ao argumento ontológico e as críticas de Tomás a essa mesma prova teísta (2007, p. 31). Apesar disso, a presente dissertação não irá focar nessa questão.

⁶ “OA” é uma abreviação para “Ontológico de Anselmo”.

Deus existe na realidade. Já a premissa (OA2) parece ser uma afirmação pressuposta por Anselmo, mas não explicitada em seu raciocínio (Rowe, 2023, p. 64). (OA3) afirma que a existência na realidade é maior do que a existência apenas no entendimento. A premissa (OA4) é a premissa que Anselmo pretende reduzir ao absurdo. Assim, através um *modus ponens* entre (OA3) e as conjunções de (OA4) e (OA2), Anselmo chega à proposição (OA5) de que Deus poderia ter sido maior do que é. Isso é equivalente a (OA6) de que Deus é um ser do qual é possível pensar outro maior. Contudo, dada a definição de Deus, isso significa dizer que (OA7) o ser do qual não se pode pensar nada maior é um ser do qual é possível pensar outro maior, o que é obviamente uma contradição. Assim, uma vez que as premissas (OA1), (OA2) e (OA3) estão, na visão de Anselmo, garantidas, elas não podem ser negadas. Portanto, como foi gerada uma contradição a partir da junção delas com a premissa (OA4), a suposição de que Deus existe apenas no entendimento deve ser negada. Por isso, (OA8) diz que é falso que Deus exista apenas no entendimento. Portanto, uma vez que é garantido que Deus existe no entendimento, mas falso que ele exista apenas no entendimento, chega-se à conclusão (OA9) de que Deus existe tanto na realidade quanto no entendimento.

Dada a exposição acima do argumento ontológico de Anselmo, parece óbvio que a descrição de Kant da prova ontológica não se aplica muito bem à versão anselmiana. Isso não significa que os defensores de tal argumento podem simplesmente descartar as objeções de Kant. Afinal, como será demonstrado mais à frente, muito do que Kant afirmou, caso esteja correto, pode impossibilitar o funcionamento da prova ontológica de Anselmo.

Outra versão clássica muito importante é a que foi formulada por René Descartes.⁷ Ele apresenta seu argumento ontológico da seguinte maneira:

[...] verifico claramente que a existência de Deus não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos [...]. Do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana

⁷ É necessário justificar o motivo pelo qual esta dissertação não trata detalhadamente do argumento ontológico leibniziano, embora Kant referencie Leibniz ao criticar a prova ontológica (*KrV*, B 630). O motivo é que Leibniz basicamente faz uma defesa da prova ontológica cartesiana (Leibniz, 1969, p. 386), acrescentando a defesa da possibilidade da existência de Deus (*Novos Ensaios* IV, x, §7). Como foi visto, no primeiro capítulo, para Leibniz, Descartes formula um bom argumento a favor da existência de Deus, mas Descartes já começa pressupondo que é possível que Deus exista. O que Leibniz crê fazer a mais é demonstrar que esse pressuposto está correto (*Monadologia*, § 45). Para mais detalhes acerca da defesa leibniziana, veja Loewer (1978).

perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas. (*Medit. V*, § 7-8).

A prova ontológica cartesiana é bem diferente em estratégia argumentativa daquela que foi empregada por Anselmo. Por isso, talvez seja enganoso empregar o rótulo “o argumento ontológico” para se referir a estas duas provas teístas. A primeira diferença é o fato de que Anselmo argumenta através de uma *reductio ad absurdum*, enquanto esta forma está completamente ausente do trabalho cartesiano. A segunda diferença é que Descartes não utiliza nenhuma noção de “existência no entendimento” ou “existência na realidade”. Assim, Alison Mandeli (2013, p. 33) está equivocado em dizer que as duas versões são bem parecidas.

Contudo, como foi observado no primeiro capítulo, a descrição que Kant faz da prova ontológica é muito semelhante ao entendimento que Descartes tem do argumento, o que faz sentido diante do fato de que Kant referencia diretamente a prova cartesiana em seu trabalho crítico (*KrV*, B 630). Como demonstrado anteriormente, Kant descreve o argumento ontológico não na *KrV*, mas nas *Lições*, dizendo: “um *ens realissimum* é aquele que contém em si todas as realidades. Ademais, a existência também é uma realidade. Logo, o *ens realissimum* tem de existir necessariamente” (AK XXVIII, 1027). Diferentemente de Kant, Descartes não utiliza a linguagem de *realidades*, mas sim de *perfeições*. Mas esses conceitos têm exatamente a mesma função nessas descrições: Deus tem todas as realidades ou perfeições; a propriedade da existência é uma realidade ou perfeição; logo, Deus tem a propriedade da existência.

A fim de colocar aquela formulação cartesiana de modo um pouco mais preciso, pode-se entender o argumento da seguinte maneira:⁸

(OD1) Todo ser que contém todas as perfeições também contém a existência.

(OD2) O *ens realissimum* é um ser que contém todas as perfeições.

(OD3) Logo, o *ens realissimum* contém a existência.

Esse argumento tem exatamente a mesma estrutura da descrição feita por Kant em suas *Lições*. Retomando a sistematização feita anteriormente nesta dissertação, Kant diz que a prova ontológica funciona da seguinte maneira:

(OK1) Todo ser que contém todas as realidades também contém a existência.

(OK2) O *ens realissimum* é um ser que contém todas as realidades.

⁸ “OD” é uma abreviação para “Ontológico de Descartes”.

(OK3) Logo, o *ens realissimum* contém a existência.

Portanto, não há dúvida de que Kant formula seu trabalho crítico de modo diretamente voltado ao argumento de Descartes. Deve-se notar que, assim como na versão explicada por Kant, a presença de uma contradição na negação da existência de Deus não é um passo fundamental no argumento cartesiano, mas sim uma consequência. Afinal de contas, tendo em vista que a existência é parte essencial do conceito de Deus, afirmar “Deus não existe” é afirmar o sujeito e negar um predicado essencial, que é a existência. Nesse sentido, pode-se que, na terminologia de Kant, a proposição “Deus existe” é analítica, e por isso verdadeira *a priori*. (Wood, 1978, p. 103, tradução própria). Não somente isso, como nota Faggion, o argumento de Descartes também implica que “‘Deus existe’ seria a única proposição existencial analítica, porque o sujeito Deus seria o único a ter que conter todos os predicados, sendo a existência um predicado” (2011, p. 68). Assim, o argumento também envolve a controversa asserção de que pode existir pelo menos uma – nesse caso, não mais que uma – proposição existencial analítica, pois afirma que negar a existência de Deus seria uma contradição.

4.1.2 Versão contemporânea do argumento ontológico: Plantinga

Na filosofia analítica da religião contemporânea, houve um renascimento das defesas dos argumentos ontológicos. De modo bastante conhecido, Norman Malcolm fez sua análise das duas provas ontológicas de Anselmo, defendendo a segunda (1960). Charles Harthstone também fez defendeu uma versão modal do argumento ontológico (1941). Um exemplo ainda mais conhecido é o do matemático Kurt Gödel, que também utilizou um sistema lógico modal para formular outra versão do argumento ontológico (1995). Entretanto, a versão mais debatida na filosofia analítica da religião é o argumento ontológico modal, formulado por Alvin Plantinga em suas obras *The Nature of Necessity* (1974) e *Deus, a liberdade e o mal* (2012).

Para compreender seu argumento, primeiro é necessário entender alguns conceitos básicos. Em primeiro lugar, Plantinga utiliza a semântica de mundos possíveis, muito presente nos trabalhos de lógica modal. De acordo com ele, um mundo possível é um estado de coisas possível que seja máximo ou completo (Plantinga, 1974, p. 44). Esses mundos não necessariamente são atuais; ou seja, eles não necessariamente são instanciados. Mas um dos mundos possíveis é o mundo atual, que é o mundo cujo estado de coisas completo é instanciado (Plantinga, 1974, p. 48). Dessa forma, toda proposição possível é verdadeira em pelo menos um mundo possível. Entre as proposições possíveis, existem as proposições contingentes, que

são verdadeiras em alguns mundos, mas não em outros; e existem também as proposições necessárias, que são verdadeiras em todos os mundos possíveis.

Em segundo lugar, seguindo a tradição de Anselmo, Plantinga entende o conceito “Deus” como “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (*Proslogion* II). Mas ele entende que esse conceito anselmiano, pautado na “teologia do ser perfeito” (McCall, 2022, p. 47), pode ser bem traduzido pela ideia de que “um ser que tenha máxima grandiosidade” (Plantinga, 1974, p. 214; 2012, p. 135). Afinal de contas, se não é possível pensar nada maior que Deus, então tal ser é o que (pelo menos conceitualmente) tem a maior grandiosidade. Dessa forma, Plantinga também parece usar a mesma noção usada por Kant de Deus como um *ens realissimum* (AK XXVIII, 1027).

Feitos tais esclarecimentos, o argumento pode ser exposto, com base na sistematização do próprio Plantinga (1974, p. 214-216; 2012, p. 138-139):⁹

(OM1) Há um mundo possível em que um ser instancia a grandiosidade máxima.

(OM2) Necessariamente, um ser instancia a grandiosidade máxima apenas se tem excelência máxima em todos os mundos possíveis.

(OM3) Necessariamente, um ser tem excelência máxima em todos os mundos possíveis apenas se tem onisciência, onipotência e perfeição moral em todos os mundos possíveis.

(OM4) Há um mundo possível em que um ser tem onisciência, onipotência e perfeição moral em todos os mundos possíveis. [de (OM1), (OM2) e (OM3)].

(OM5) Um ser tem onisciência, onipotência e perfeição moral em todos os mundos possíveis. [de (OM4)].

(OM6) O mundo atual é um mundo possível.

(OM7) Um ser tem onisciência, onipotência e perfeição moral no mundo atual. [de (OM5) e (OM6)].

A premissa (OM1) parte da ideia de que é possível que um ser instancie a grandiosidade máxima. Obviamente, essa acaba sendo a premissa mais controvertida e debatida do argumento. O próprio Plantinga defende que nem todos os que compreendem e refletem sobre essa premissa irão aceitá-la como sendo verdadeira (1974, p. 219-221). Apesar disso, ele ainda assim diz que não é contrário à racionalidade aceitar tal premissa.¹⁰ As premissas (OM2) e (OM3) afirmam

⁹ “OM” é a abreviação de “Ontológico Modal”.

¹⁰ É por esse motivo que, embora Plantinga seja o principal defensor do argumento ontológico na filosofia analítica da religião contemporânea, ele mesmo não diz que o argumento prova a existência de Deus. Em suas palavras, “o

as consequências de instanciar a grandiosidade máxima, de modo que o ser que a instancie deve ter onisciência, onipotência e perfeição moral em todos os mundos possíveis. Uma observação importante deve ser feita aqui. Plantinga sem dúvida não está oferecendo uma lista exaustiva de todas as propriedades que podem ser derivadas do conceito de grandiosidade máxima. Outras propriedades, como a infinitude, a onipresença e a asseidade podem sem dúvida ser derivados de tal conceito. Portanto, Plantinga parece apenas usar algumas das propriedades da grandiosidade máxima, sem ser de modo algum exaustivo.

Uma vez que (OM1) afirma a possibilidade de instanciar a grandiosidade máxima, então (OM4) conclui que há um mundo possível em que um ser tem as propriedades de onisciência, onipotência e perfeição moral em todos os mundos possíveis. Simplificando (OM4), pode-se chegar à (OM5), que afirma que um ser tem onisciência, onipotência e perfeição moral em todos os mundos possíveis. Uma vez que o mundo atual é obviamente um mundo possível (OM6), então se conclui um ser tem onisciência, onipotência e perfeição moral no mundo atual (OM7). Ou seja, isso significa que Deus – no sentido teísta do *ens realissimum* – existe no mundo atual.

É importante notar que o argumento, antes de sua conclusão em favor da ideia de que, no mundo atual, há um ser onisciente, onipotente e moralmente perfeito, conclui que tal ser exemplifica essas propriedades em todos os mundos possíveis. Isso significa que, se o argumento funciona, então a proposição *não há qualquer ser onipotente, onisciente e moralmente perfeito é impossível* (Plantinga, 2012, p. 139). Assim, no esquema modal de Plantinga, se é possível que essas propriedades sejam exemplificadas em um ser, então elas são necessariamente exemplificadas em todos os mundos possíveis. A grande questão é saber se esse conceito é possível ou não. E aqui é importante diferenciar possibilidade metafísica de possibilidade epistêmica (Craig, 2012, p. 179-180). Até onde se sabe, o conceito de grandiosidade máxima parece epistemicamente possível; entretanto, o argumento precisa da possibilidade metafísica e não se sabe se o conceito de grandiosidade máxima é metafisicamente possível ou não.¹¹ É exatamente por isso que Plantinga diz ser possível aceitar ou não aceitar racionalmente a primeira premissa do argumento.¹²

que reivindico para esse argumento, consequentemente, não é que estabelece a verdade do teísmo, mas antes a sua aceitabilidade racional” (2012, p. 140). Sem dúvida, Kant também elabora argumentos a favor da aceitabilidade racional do teísmo, particularmente por meio da razão prática (*KpV*, A 233). A grande diferença, contudo, é a base para o estabelecimento dessa aceitabilidade racional do teísmo. Enquanto Plantinga utiliza a razão teórica, Kant utiliza a razão prática.

¹¹ Afinal, como lembram Kant (*KrV*, B 620-621). e Plantinga (2012, p. 139-140), o conceito pode ser, sem dúvida, logicamente possível. Mas nem tudo o que é logicamente possível é metafisicamente possível.

¹² A outra possibilidade de rejeitar o argumento de Plantinga é rejeitar o próprio sistema lógico modal S5 dentro do qual Plantinga trabalha. Infelizmente, dadas as limitações dessa dissertação, tal questão não será considerada. Para uma introdução aos sistemas modais, veja Coscarelli (2012).

4.2 *Objecções de Kant ao argumento ontológico*

Como foi visto, as críticas de Kant aos argumentos físico-teológico e cosmológico são centradas na dependência de tais argumentos em relação ao ontológico. Isso indica que o argumento ontológico é “o inimigo número um a ser combatido” (Faggion, 2011, p. 66). Assim, um dos ápices do enfrentamento de Kant à chamada “metafísica dogmática”. Por esse motivo, agora devem ser investigadas as objeções que Kant faz contra a prova ontológica que foi exposta, em algumas versões distintas, na seção anterior.

Com base na interpretação de Mandeli (2013), será defendido que Kant formula quatro objeções contra o argumento ontológico: 1º obscuridade do conceito de um ser absolutamente necessário (*KrV*, B 620-621); 2º proposições existenciais necessárias são impossíveis (*KrV*, B 623); 3º impossibilidade do argumento ontológico a partir da distinção entre sinteticidade e analiticidade (*KrV*, B 625-626); 4º a existência não é um predicado real (*KrV*, B 626-627). A maior parte da literatura filosófica contemporânea em geral costuma lidar com esta última objeção de Kant (Rowe, 2023, p. 68-69; Plantinga, 2012, p. 119-123). Contudo, Malcolm (1960, p. 51-52) e Plantinga (2012, p. 117-119) também lidam com a segunda objeção, além de Byrne, que também lida com a terceira objeção (2007, p. 29). Assim, a presente objeção procura ter uma visão ampla o suficiente para cobrir as quatro objeções de Kant na *KrV* contra a prova ontológica.

4.2.1 *1º objeção: obscuridade do conceito de um ser absolutamente necessário*

A primeira objeção de Kant afirma que o conceito de um ser absolutamente necessário é obscuro e não pode ser compreendido por nós. Esse conceito está presente no argumento ontológico, seja na ideia de Anselmo de Deus como “ser do qual não se pode pensar nada maior” (*Proslogion*, II), seja na ideia cartesiana de Deus como um ser que contém todas as perfeições (*Medit. V*, § 7-8) ou na ideia de Plantinga de Deus como ser instancia a grandiosidade máxima (Plantinga, 1974, p. 214). Ao fazer sua crítica, Kant diz o seguinte:

Em todos os tempos se falou do ser *absolutamente necessário*, mas para compreender se e como uma coisa desse tipo poderia sequer ser pensada não se empregou tanto esforço como para provar sua existência. Agora, é muito fácil dar uma explicação nominal desse conceito, a saber, que ele é algo cujo não ser é impossível; mas não se chega com isso a uma melhor compreensão das condições que tornam impossível considerar o não ser de uma coisa como

absolutamente impensável, e que são aquilo que efetivamente se quer saber, ou seja, se através desse conceito nós de fato pensamos algo ou não. Pois abandonar, através da palavra *incondicionado*, todas as condições de que o intelecto sempre precisa para considerar algo como necessário, está longe de tornar compreensível para mim se ainda posso pensar algo através do conceito de um incondicionalmente necessário, ou se, talvez, não posso pensar absolutamente nada. (*KrV*, B 620-621, grifos do autor).

De acordo com Kant na citação acima, foi empregado mais esforço em provar a existência do ser absolutamente necessário do que em demonstrar que o conceito de tal ser é realmente pensável ou compreensível. Isso é importante porque, se o conceito não for pensável, então ele não é possível. Contudo, a fim de elucidar o que é um ser absolutamente necessário, Kant diz que é fácil dizer que “ele é algo cujo não ser é impossível” (*KrV*, B 620). Mas isso ainda não é suficiente para dizer por que a não existência dele é impossível. Kant ainda diz, um parágrafo depois, que a fim de elucidar o conceito, se utilizavam proposições necessárias como a de que todo triângulo tem três ângulos e que se falava do mesmo modo sobre um objeto que reside fora da esfera do entendimento (*KrV*, B 621). Contudo, segundo Kant, o problema básico é que esse tipo de analogia não pode ser feito. Afinal, a proposição sobre os ângulos de um triângulo está dentro das condições empíricas do entendimento. Já qualquer fala sobre Deus, como sendo incondicionalmente necessário, está fora das condições empíricas do entendimento.

Mas os conceitos de possibilidade e necessidade são justamente categorias modais do entendimento (*KrV*, B 106), as quais só têm aplicação dentro dos limites da experiência. Afinal de contas, como Kant disse, que “as categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível” (*KrV*, B 147). Por isso, não é possível falar de um ser incondicionalmente necessário. Afinal, é um uso ilegítimo do conceito de necessidade e, por conta disso, um uso ininteligível e absurdo. Nesse sentido, Kant quer “mostrar que o conceito de um ser absolutamente necessário está totalmente fora da esfera de nosso entendimento, mas mesmo assim está sendo erroneamente considerado inteligível pelo defensor do AO [Argumento Ontológico]” (Mandeli, 2013, p. 35). Ou seja, como se está operando com um objeto fora das condições do entendimento, então o entendimento não pode compreender o conceito do ser absolutamente necessário. Por isso, este conceito, que é base do argumento ontológico, continua sendo obscuro ou sem sentido.

Dessa forma, pode-se dizer que, dada a obscuridade do conceito de um ser absolutamente necessário, não se sabe ainda se tal conceito é de fato possível ou não (Mandeli, 2013, p. 36-37). Como disse Graham Oppy, é fácil escapar da prova ontológica, basta que seja

razoável negar uma das premissas centrais do argumento (1995, p. 11); nesse caso, se negaria justamente a possibilidade de pensar “o ser do qual não se pode pensar nada maior”. É importante observar, contudo, que Kant não nega a possibilidade de pensar tal ser; apenas nega que saibamos que é possível pensar, ou seja, que haja algum conhecimento correspondente a este pensamento. Caso correto, isso já é suficiente para os propósitos de Kant.

4.2.2 2º objeção: *impossibilidade de proposições existenciais necessárias*

A segunda objeção de Kant diz que há uma inadequação modal no argumento ontológico, pelo fato ele afirmar que a proposição existencial *Deus existe* é uma proposição necessária. De acordo com tal objeção, proposições existenciais não podem ser necessárias. Ao formular tal objeção, Kant diz:

Se num juízo idêntico eu suprimo o predicado e mantenho o sujeito, surge uma contradição e eu digo, portanto, que aquele pertence necessariamente a este. Se, no entanto, suprimo o sujeito juntamente com o predicado, não surge qualquer contradição; pois já não existe aquilo que se poderia contradizer. [...] Ocorre exatamente o mesmo com o conceito de um ser absolutamente necessário. Se vocês suprimirem a sua existência, suprimirão a própria coisa juntamente com todos os seus predicados; de onde vem então a contradição? [...] Deus é todo-poderoso: este é um juízo necessário. A onipotência não pode ser suprimida caso vocês ponham uma divindade, i. e., um ser infinito, com cujo conceito aquele seja idêntico. Se vocês disserem, porém, que Deus não existe, então nem a onipotência nem algum outro de seus predicados são dados; pois eles são todos suprimidos juntamente com o sujeito, e não se mostra nesse pensamento a mínima contradição. (*KrV*, B 622-623).

De acordo com Plantinga, Kant parece estar argumentando nessa passagem que nenhuma proposição existencial poderia ser necessária (Plantinga, 1967, p. 30). O motivo para isso seria que “nenhuma contraexistencial (a rejeição de uma existencial) é contraditória ou inconsistente” (Plantinga, 2012, p. 118). A ideia central é que em juízos de identidade necessária (como nos juízos analíticos), quando é negado o predicado e mantido o sujeito, então há uma contradição. Por exemplo, se alguém afirma que *há um triângulo sem três ângulos*, essa pessoa mantém o sujeito e nega o predicado, o que é uma contradição. Entretanto, quando se diz que *triângulo não existe*, não há contradição alguma, pois o sujeito da proposição também foi negado, de maneira que não há coisa alguma a ser contradita. No quadrado da oposição da lógica aristotélica, por exemplo, as proposições existenciais afirmativas e negativas são subcontrárias, de modo que ambas poderiam ser consideradas como logicamente possíveis, embora não ao mesmo tempo.

Para Kant, algo semelhante acontece com o conceito de Deus. Caso se afirme que *Deus é onipotente*, têm-se aí uma proposição necessária (*KrV*, B 623). Afinal de contas, se a onipotência fosse negada, então haveria uma contradição; qualquer ser sem onipotência não seria Deus. Contudo, quando se diz que *Deus não existe*, o sujeito *Deus* é negado junto com todos os seus predicados. Portanto, não há nada a ser contradito. Assim, como nenhuma contraexistencial pode ser contraditória, então nenhuma existencial pode ser necessária. Através do exemplo de triângulos (*KrV*, B 622), Kant argumenta então que, embora as proposições *triângulos têm três ângulos* e *Deus é onipotente* sejam proposições necessárias, as proposições existenciais *existe algum triângulo* e *Deus existe* não podem ser consideradas como necessárias.¹³

Deve ser observado, entretanto, que Kant está trabalhando com um conceito de existência que ainda não foi explicitado nesse ponto da crítica contra ao argumento ontológico (Faggion, 2011, p. 69; Mandeli, 2013, p. 40). Esse conceito será elucidado posteriormente ao ser trabalhada a objeção de que a existência não é um predicado. Por ora, se estiver correto, o argumento de Kant de que proposições existenciais não podem ser necessárias parece suficiente para a recusa da ideia de que a afirmação de que Deus existe é necessária.

4.2.3 3º objeção: impossibilidade do argumento ontológico a partir da distinção entre analiticidade e sinteticidade

A terceira objeção é pautada na distinção entre proposições analíticas e sintéticas. Como visto no primeiro capítulo, juízos analíticos são aqueles nos o sujeito contém o predicado, de modo que há uma identidade entre eles (*KrV*, B 10). Já os juízos sintéticos são aqueles nos quais não há contenção nem identidade entre os conceitos (*KrV*, B 10-11), de maneira que o significado da proposição se dá pela experiência (*KrV*, B 12). Dessa forma, as proposições analíticas são explicativas enquanto as sintéticas são extensivas, pois aumentam o significado. Com base nisso, Kant oferece uma nova objeção ao argumento ontológico, que na verdade reforçaria a objeção anterior. Ele diz:

¹³ Graham Oppy formula uma outra objeção inspirada nesta tese de Kant. De acordo com Oppy, um ateu ou agnóstico pode aceitar que a existência faça parte do conceito de Deus sem aceitar que Deus existe, pois ainda pode argumentar que o conceito de Deus é impossível (1995, p. 39). Nesse sentido, Oppy continua, isso seria semelhante a aceitar que “três ângulos” faça parte do conceito do “maior de todos os triângulos”; mas “o maior de todos os triângulos é um conceito obviamente impossível, pois sempre é possível haver um triângulo maior. Embora essa objeção seja, em alguma medida, inspirada em Kant, ela não será detalhadamente considerada aqui, pois é radicalmente diferente das teses de Kant, o qual nunca chegou a afirmar a impossibilidade do conceito de Deus.

Eu lhes pergunto: “*esta ou aquela coisa* (que eu lhes concedo como possível, seja ela qual for) *existe*” é analítica ou sintética? Se é analítica, com a existência da coisa vocês não acrescentam nada ao seu pensamento sobre ela; mas, nesse caso, ou o pensamento que está em vocês é a própria coisa, ou vocês pressupuseram uma existência como pertencente à possibilidade e, então, pretenderam inferir a existência da possibilidade interna, o que não passa de mísera tautologia. [...] Pois, mesmo que vocês denominem realidade a todo pôr (tanto faz o que ponham), vocês já supuseram a coisa no conceito do sujeito, com todos os seus predicados, e a tomaram por real, apenas a repetindo no predicado. Se, pelo contrário, vocês concederem – como toda pessoa racional deve legitimamente conceder – que toda proposição existencial é sintética, como poderiam afirmar então que o predicado de existência não é suprimível sem contradição? Pois esta é uma prerrogativa que só cabe propriamente às proposições analíticas, cujo caráter se baseia exatamente nisso. (*KrV*, B 625-626, grifos do autor).

Nesse trecho, Kant coloca mais um desafio à possibilidade de proposições existenciais necessárias. Em primeiro lugar, ele concede a possibilidade da existência do ser absolutamente necessário (a qual foi colocada em dúvida na primeira objeção. Como diz Mandeli, “ele começa concedendo aos defensores do AO [Argumento Ontológico] tudo o que eles exigem, fazendo-os perceber, depois disso, que o argumento é autodestrutivo” (2013, p. 41). Diante de tal concessão, a pergunta agora é se a proposição *Deus existe* é analítica ou sintética. Kant quer demonstrar que, em ambos os casos, não há possibilidade de prosseguir com a prova ontológica.

No caso em que o defensor da prova ontológica diz que a proposição Deus existe é analítica – como Wood descreve tal argumento (1978, p. 103) – o que acontece, diz Kant, é uma “mísera tautologia” ou uma suposição prévia da realidade de Deus (*KrV*, B 625). Kant afirma que, nesse caso, dizer que Deus existe não acrescentaria nada ao conceito de Deus, pois a existência já faria parte de tal conceito. Como foi visto, anteriormente, os juízos analíticos são apenas explicativos enquanto os sintéticos ampliam o conceito (*KrV*, B 11). Assim, no caso de ser analítica, a proposição Deus existe não acrescentaria coisa alguma ao conceito de Deus. Até então, isso não é um problema para o defensor do argumento ontológico, pois ele afirma que a existência necessária é uma propriedade de Deus da mesma maneira que a onipotência necessária ou a onisciência necessária (Malcolm, 1960, p. 50-51). Entretanto, Kant quer demonstrar que, ao afirmar que tal proposição é analítica, o defensor da prova ontológica é levado a consequências indesejáveis (Mandeli, 2013, p. 45): ou o conceito de Deus é o próprio Deus ou a conclusão do argumento ontológico é uma mísera tautologia.

Kant diz que a primeira consequência possível é que “o pensamento que está em vocês é a própria coisa” (*KrV*, B 625). Nesse caso, o conceito *Deus* seria o próprio Deus. Essa possível consequência é difícil de interpretar. Mas o que parece estar sendo pressuposto por Kant é a

ideia de que “somente no caso em que pensamento e objeto são idênticos é que a existência da coisa nada acrescenta ao meu pensamento dela” (Mandeli, 2013, p. 46). Se essa interpretação for verdadeira, então Kant explica isso somente após enunciar a objeção final de que a existência não é um predicado real. Nessa discussão posterior, Kant dá o exemplo do conceito de cem táleres (moeda de prata usada na Europa no período de Kant). O conceito não é a própria realidade de cem táleres reais (*KrV*, B 627). Se um sujeito pensa em cem táleres, é analiticamente verdadeiro que os cem táleres existem no pensamento de tal sujeito; mas disso não se segue que essa quantia exista na realidade. Semelhantemente, ao pensar em Deus, é analiticamente verdadeiro que ele existe no intelecto; mas disso não se segue – como alega o argumento anselmiano – que Deus exista na realidade. Ou talvez, deva se entender que Deus e o conceito *Deus* sejam simplesmente totalmente idênticos, de modo que de fato a existência de Deus nada acrescenta ao pensamento sobre Deus, o que Kant parece entender como problemático.

Se o defensor do argumento ontológico quiser evitar esta consequência indesejável, há uma outra possível consequência, que é tornar a proposição *Deus existe* em uma mísera tautologia. E Kant explica isso dizendo que “vocês já supuseram a coisa no conceito do sujeito, com todos os seus predicados, e a tomaram por real, apenas a repetindo no predicado” (*KrV*, B 625). Ou seja, já foi incluída a existência no conceito de Deus e então se repete isso no predicado, de modo a não haver mais do que uma tautologia, pois o sujeito *Deus* já incluiria o predicado *existência*. Nesse caso, “Kant parece querer dizer que a existência já estava pressuposta na possibilidade de Deus, de tal modo que a conclusão do argumento apenas afirmaria que o existente existe” (Esteves, 1999, p. 255), o que é uma mera e óbvia tautologia. Em qualquer uma dessas opções, Kant diria que o argumento ontológico produz consequências indesejáveis ao defensor de tal prova teísta.

Contudo, há também a possibilidade em que o defensor do argumento ontológico diria que a proposição *Deus existe* é sintética – e de acordo com Kant, qualquer pessoa racional deve legitimamente conceder que toda proposição existencial é sintética (*KrV*, B 626). Nesse caso, Kant então diria: “como poderiam afirmar então que o predicado de existência não é suprimível sem contradição? Pois esta é uma prerrogativa que só cabe propriamente às proposições analíticas, cujo caráter se baseia exatamente nisso” (*KrV*, B 626). Isso se dá porque apenas as negações dos juízos analíticos resultam em contradições (*KrV*, B 12). E o argumento ontológico – pelo menos nas versões de Anselmo e Descartes – precisa que a proposição *Deus não existe* seja contraditória. Mas se *Deus existe* for sintética, então não é possível gerar contradição

alguma ao negar a existência de Deus, o que impossibilitaria a produção de provas teístas *a priori* (*KrV*, B 43).¹⁴

4.2.4 4º objeção: a existência não é um predicado real

Por fim, a quarta e última objeção é também a mais conhecida: a tese de que a existência não é um predicado real (*KrV*, B 626-627). Para compreender essa objeção, é necessário antes relembrar algo dos argumentos ontológicos de Anselmo e Descartes. No caso de Anselmo, as premissas (OA1) e (OA3) afirmam que Deus tem o predicado da existência no pensamento e possivelmente da existência na realidade. No caso de Descartes, as premissas (OD1) e (OD2) afirmam que Deus tem todos os predicados de perfeições e que a existência é um desses predicados. Portanto, estes argumentos estão afirmando que a existência é um predicado. Contudo, para Kant, esses argumentos confundem predicados lógicos com predicados reais (*KrV*, B 626). Assim, ele defende que a existência não pode ser um predicado real. Dessa forma, a conclusão de Kant é que, uma vez que a existência não pode ser um predicado real, então a prova ontológica deve ser rejeitada (Rowe, 2023, p. 68). E então ele explica:

*Ser evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula de um juízo. A proposição: Deus é onipotente, contém dois conceitos que possuem os seus objetos: Deus e onipotência. De mais a mais, a partícula é não é ainda um predicado, mas só aquilo que põe o predicado com referência ao sujeito. Ora, se tomo o sujeito (Deus) junto com todos os seus predicados (entre os quais se inclui também a onipotência) e digo que Deus é ou que há um Deus, então não ponho um predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e na verdade ponho o objeto em referência ao meu conceito. Ambos têm que conter exatamente a mesma coisa, e por isso ao conceito, que expressa meramente a possibilidade, não pode ser acrescido mais nada pelo fato de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (mediante a expressão: ele é). (*KrV*, B 626-627, grifos do autor).*

Uma primeira coisa deve ficar clara: as proposições “há um Deus” e “Deus é” são tratadas como equivalentes nesse trecho. Desse modo, ser e existir têm o mesmo significado dentro dessas considerações de Kant. Então, quando alguém diz que Deus existe, está dizendo que Deus é. Entretanto, o que Kant quer demonstrar é que isso não é um predicado real. Kant

¹⁴ Como pode ser facilmente percebido, essa objeção tem a ver com a argumentação anterior de Kant de que proposições existenciais não podem ser necessárias porque nenhuma contraexistencial é contraditória ou inconsistente.

dá um motivo inicial para isso: no uso lógico, *ser*, dentro da lógica aristotélica, é apenas a cópula do juízo, fazendo a ligação entre o sujeito e o predicado (*KrV*, B 626). De fato, o cálculo de predicados (desenvolvimento posterior a Kant) também mostra que isso é correto. A proposição *Deus é onipotente* pode ser representada como “Od”, onde *d* representa o conceito ou o objeto “Deus” e *O* representa o predicado de “é onipotente” (Mandeli, 2013, p. 50).¹⁵

Contudo, a grande objeção de Kant é que, quando se afirma que algo existe, não se acrescenta nada ao conceito dessa coisa, de modo que a existência não é um predicado real dessa coisa. Sem dúvida, é motivo de grande divergência como exatamente interpretar a tese de que a existência não é um predicado real. Plantinga (1966), Oppy (1995), Rowe (2023) e Wood (1978), por exemplo, propõem várias interpretações distintas – e alguns deles propõem mais de uma interpretação possível, como é o caso de Plantinga e Oppy. É impossível, dada a limitação de tamanho desta dissertação, considerar cada uma das interpretações da tese de que a existência não é um predicado real. Por isso, o presente texto irá analisar a tese de Kant a partir da interpretação feita por Wood (1978), principalmente pelo fato de que, embora Wood critique Kant, a sua interpretação é base da defesa que Andrea Faggion (2011) faz da crítica de Kant ao argumento ontológico.¹⁶

É importante observar que os predicados reais são aquelas propriedades que adicionam algo às informações que há sobre um conceito (Wood, 1978, p. 104). Por exemplo, beleza é um predicado real de uma moça chamada Gabriellen porque ele adiciona informação que há sobre ela. Mas ser não é um predicado desse tipo, pois não é um conceito qualquer que possa ser acrescentado à outra coisa. Nesse sentido, ele é diferente da onipotência, que é um conceito que pode ser ligado ao conceito de Deus para formar a proposição de que Deus é onipotente. Mas isso não pode ser feito com o conceito de ser ou de existência.

Assim, ao afirmar que Deus existe, “tomo o sujeito (Deus) junto com todos os seus predicados [...] e digo que Deus é ou que há um Deus, então não ponho um predicado novo para

¹⁵ Há uma pequena diferença apenas na representação. Na lógica aristotélica, o verbo ser faz a mediação entre o sujeito e o predicado. Já na lógica simbólica, o verbo ser faz parte do predicado “é onipotente”. Mas isso não afeta em nada o argumento de Kant.

¹⁶ Embora esta dissertação não se comprometa com a afirmação de que uma interpretação específica está correta, é possível dizer que pelo menos a interpretação de Rowe se distancia muito do pretendido por Kant. De acordo com Rowe, a objeção implica que “se a existência fosse um predicado, a declaração existencial afirmativa ‘os tigres existem’ seria uma redundância, e a declaração existencial negativa ‘os dragões não existem’ seria contraditória. [...] O que isso mostra, de acordo com os proponentes da objeção de Kant, é que a existência não é um predicado genuíno” (Rowe, 2023, p. 68-69). O problema é que nada disso é implicado pela objeção de Kant. Ele não diz que, se a existência fosse um predicado, então toda existencial negativa seria contraditória, de modo que não seria possível negar a existência de coisa alguma. Afinal de contas, a possibilidade de pensar um conceito qualquer e então negar sua existência é plenamente concebível (Mandeli, 2013, p. 40). Portanto, essa não pode ser a linha seguida pela objeção de Kant. Nesse aspecto, sem dúvida a interpretação de Wood explorada nos próximos parágrafos demonstra uma superioridade.

o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados” (*KrV*, B 627). Ou seja, a afirmação de que Deus existe não acrescenta o predicado da existência a ele; pelo contrário, os predicados continuam os mesmos. Kant pretende exemplificar isso através do exemplo já discutido dos cem táleres. Os cem táleres reais e os cem táleres possíveis têm exatamente a mesma definição; a diferença é que um é real e o outro não (*KrV*, B 627), mas o conceito é exatamente o mesmo. Se o conceito é instanciado ou não na realidade, nada muda no conceito em si de cem táleres. Assim, Kant continua dizendo:

Se penso em uma coisa, portanto – tanto faz com quais ou com quantos predicados (mesmo na determinação completa) –, nada é acrescentado a ela pelo fato de eu introduzir a expressão “esta coisa é”. Pois do contrário não existiria sempre o mesmo, mas mais do que eu havia pensado no conceito, e eu não poderia dizer que o objeto exato do meu conceito existe. Se, por outro lado, penso em uma coisa todas as realidades exceto uma, a realidade faltante não é acrescentada a ela pelo fato de eu dizer que a tal coisa incompleta existe; ela existe, na verdade, com a mesma falta que eu a havia pensado, pois do contrário existiria algo distinto do que eu pensara. (*KrV*, B 628, grifo do autor).

Kant procura aqui justificar o motivo pela qual a existência nada acrescenta a uma coisa. De acordo com ele, se esse fosse o caso, então os objetos seriam diferentes dos conceitos que se referem a eles. Afinal, eles teriam predicados diferentes, um contendo existência e a outro não contendo existência, o que implica para Kant que teriam definições diferentes. Porém, para que um conceito se refira a um objeto, eles precisam conter exatamente a mesma definição (Faggion, 2011, p. 71-73). Para demonstrar isso, Kant supõe que seja pensado um ser com todas as realidades faltantes exceto uma. Wood parafraseia essa suposição como se referindo ao conceito do “ser quase perfeito” (1978, p. 108, tradução própria). De acordo com Kant, não é acrescentada mais realidade ou perfeição ao ser quase perfeito caso se acrescentasse que tal ser existe, pois isso tão somente poderia indicar que o ser quase perfeito existe na realidade, com todas as realidades menos uma. Por isso, não seria o ser perfeito que existe, mas sim o ser quase perfeito.

Assim, não se pode, como Anselmo e Descartes fizeram, introduzir o predicado existência no conceito de Deus e acreditar que assim se prova a existência do ser supremo. Na realidade, para saber se algo existe, não é possível saber apenas pelo conceito: “o que quer que

contenha, pois, o nosso conceito de um objeto, temos de sair dele para conceder existência a este” (*KrV*, B 629). Por conta disso, Kant conclui que a existência não é um predicado real.¹⁷

Por conseguinte, uma vez demonstrado que a existência não é um predicado real, pode-se rejeitar o argumento ontológico porque ele pressupõe justamente que a existência é um predicado real. Como explica Faggion, “se a prova ontológica cartesiana precisa se valer da classificação da existência como uma perfeição, como é evidentemente o caso, neguemos essa classificação e a prova desmorona” (2011, p. 70). Assim, este é o último golpe de Kant contra o argumento ontológico, de modo a concluir que “perdeu-se muito esforço na conhecida prova ontológica (cartesiana) da existência de Deus” (*KrV*, B 630). Dessa maneira, como explica Byrne, “nosso entendimento da natureza de Deus jamais pode ser tal que nos possibilite provar a existência de Deus a partir do entendimento” (2007, p. 29, tradução própria).

4.3 Avaliação das objeções de Kant ao argumento ontológico

Nesta seção, será feita uma avaliação das objeções de Kant contra o argumento ontológico. Tal avaliação será dividida em quatro partes, seguindo a divisão da seção anterior que mapeava as críticas de Kant ao argumento ontológico, e será defendido que: 1) Kant não demonstrou que há uma obscuridade no conceito de um ser absolutamente necessário (*KrV*, B 620-621); 2) não foi demonstrada uma inadequação modal do argumento ontológico (*KrV*, B 623); 3) não foi demonstrada a impossibilidade do argumento ontológico a partir da distinção entre sinteticidade e analiticidade (*KrV*, B 625-626); 4) não há um argumento cogente contra a prova ontológica a partir da tese de que a existência não é um predicado real (*KrV*, B 626-627).

Para executar essa avaliação, serão consideradas tanto as versões clássicas da prova ontológica, como em Anselmo e Descartes, mas também será considerada a versão modal defendida por Plantinga. Com base no cotejo das críticas de Kant com as diferentes versões do argumento, além da interação com a literatura em Mandeli (2013), Wood (1978), Byrne (2007) e Plantinga (1967; 2012), será defendido que todas as objeções de Kant ao argumento ontológico falham.

¹⁷ Isso não nega que a existência possa ser um predicado lógico, levando em consideração que, na proposição Deus existe, a existência exerce uma função de predicado. Esse fato não é questionado pelo argumento de Kant, pois ele distingue cuidadosamente um predicado lógico de um predicado real (*KrV*, B 626).

4.3.1 Resposta à 1ª objeção: a tese de que o conceito de um ser absolutamente necessário é obscuro depende do sistema crítico de Kant

Como foi visto, esta primeira objeção de Kant repousa na ideia de que a compreensão de um conceito só é possível se ele estiver dentro das condições do entendimento. Uma vez que o defensor do argumento ontológico concede que Deus é incondicionalmente necessário (*KrV*, B 621), então o ser absolutamente necessário está fora das condições do entendimento. O problema é que os conceitos de necessidade e possibilidade são categorias modais do entendimento, as quais só têm sentido, de acordo com Kant, dentro dos limites da experiência possível (*KrV*, B 147). Assim, o motivo para que o conceito de um ser absolutamente necessário seja obscuro é justamente a limitação da compreensão de acordo com os limites de aplicação das categorias do entendimento – limites esses que são assinalados pelo sistema crítico de Kant. Essa obscuridade implica que não se sabe se esse conceito é de fato possível ou não (Mandeli, 2013, p. 35).¹⁸

Portanto, para que funcione, esta objeção precisa pressupor a verdade do sistema filosófico elaborado na *KrV*, de modo que ela depende do sistema crítico de Kant. Novamente, assim como observado nas discussões sobre as objeções de Kant ao argumento cosmológico, esta dissertação não precisa se comprometer nem com a verdade nem com a falsidade do sistema crítico. Afinal, argumentar contra ou a favor desse sistema fugiria do tema proposto. Assim, pode-se dizer o seguinte: a objeção de que o conceito do ser absolutamente necessário é obscuro e ininteligível funciona se e somente se o sistema crítico for verdadeiro. Aqueles que aceitam tal sistema irão aceitar a objeção. Já aqueles que não aceitam tal sistema podem não aceitar essa objeção. Assim, se houver bons motivos para rejeitar a filosofia crítica, então essa objeção não precisa ser considerada forçosa. Apesar disso, é óbvio que a presente dissertação não pode dar uma resposta positiva ou negativa a essa objeção, devido ao fato de que não é possível considerar aqui toda a discussão relacionada ao sistema crítico de Kant.

4.3.2 Resposta à 2ª objeção: é possível haver proposições existenciais necessárias

A segunda objeção afirma que proposições existenciais necessárias são impossíveis, pois as contraexistenciais, negações de existenciais, não são contraditórias (*KrV*, B 622-623).

¹⁸ Como foi visto na exposição do argumento ontológico modal, para Plantinga, um motivo racionalmente legítimo para recusar o seu argumento é a possibilidade de não aceitar que o conceito do ser maximamente grandioso seja possível (Plantinga, 1974, p. 219-221).

Em primeiro lugar, levando em consideração que Kant defende a necessidade de proposições da matemática (*KrV*, B 14-16), a ideia de que proposições existenciais não podem ser necessárias parece uma surpresa (Plantinga, 1967, p. 32). Afinal de contas, como Malcolm (1960, p. 52-53) e Plantinga (1967, p. 32-33) notam, a aritmética contém proposições existenciais que são necessárias. Por exemplo, pode-se citar proposições como “*Existe um número infinito de números primos*” e “*Existe um número primo entre dezessete e vinte*”. Sem dúvida, estas proposições são existenciais e ainda assim são necessárias. Apesar disso, pode-se responder que existem sentidos diferentes de existência em jogo. Afinal, pode-se dizer que tais proposições aritméticas se conformam aos limites do entendimento enquanto a proposição *Deus existe* está fora desses limites. Mas isso retornaria à questão discutida anteriormente e faria essa objeção também depender do sistema crítico de Kant.

O grande problema, contudo, pode ser visto quando se analisam as consequências da crítica de Kant. Para ele, uma contradição ocorre apenas quando se nega o predicado, mas continua afirmando o sujeito. Ao se negar a existência de uma coisa, se nega o sujeito com todos os seus predicados, não sobrando coisa alguma para ser contradita. Kant exemplifica isso através do triângulo, dizendo: “por um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório, ao passo que suprimir o triângulo juntamente com os seus três ângulos não o é” (*KrV*, B 622).

Nesse caso, afirmar que um triângulo necessariamente tem três lados não pode levar a afirmar que o triângulo existe, mas apenas que, se for o caso de o triângulo existir, então o triângulo necessariamente tem três lados. Semelhantemente, dizer que Deus necessariamente existe não pode levar a afirmar que Deus existe de fato, mas apenas que, se for o caso de Deus existir, então Deus existe necessariamente. Essa afirmação, contudo, implica que os antecedentes das proposições são contingentes, afinal os antecedentes são existenciais e existenciais não podem ser necessárias. Dessa forma, Norman Malcolm percebe que existem duas proposições que se seguem dessa objeção de Kant: 1) Se um triângulo existe (e é possível que não exista), então um triângulo necessariamente tem três lados; e 2) Se Deus existe (e é possível que não exista), então Deus existe necessariamente (Malcolm, 1960, p. 58). Além do mais, a objeção de Kant também pressupõe essas proposições são logicamente equivalentes.

O problema, nota Malcolm (1960, p. 58-59), é que a segunda proposição (que se segue da crítica de Kant) é contraditória e revela uma confusão conceitual da parte de Kant.¹⁹ Isso porque, tendo em vista que existenciais são sempre contingentes para Kant, a segunda proposição poderia ser colocada nos seguintes termos: 2.1) Se Deus existe contingentemente,

¹⁹ Talvez a primeira também seja, mas a presente dissertação não irá insistir nessa questão, pois ela é desnecessária ao argumento contra Kant.

então Deus existe necessariamente. Nas palavras de Mandeli, isso implica que “Deus existir de forma contingente é causa suficiente para que ele exista de forma necessária” (2013, p. 39). Isso ainda implica outra proposição: “Deus existe necessariamente, mas é possível que ele não exista”. Essa proposição é obviamente autocontraditória. Por isso, Malcolm afirma que “esta crítica familiar ao argumento ontológico é autocontraditória, pois ela aceita duas proposições incompatíveis” (1960, p. 58). É importante perceber que essa contradição não é gerada pelo argumento ontológico, pois ele apenas diz que, se a existência de Deus for possível (e possibilidade inclui tanto coisas contingentes quanto coisas necessárias), então ela é necessária. Pelo contrário, a contradição é gerada pela crítica de Kant, que implica que se Deus de fato existir contingentemente, então ele existe necessariamente. Essa é a contradição gerada pela crítica de Kant.

Portanto, uma vez que essa segunda objeção de Kant ao argumento ontológico implica uma contradição, ela não deve ser aceita. Apesar disso, pode ser dito – como Faggion o faz (2011, p. 69) – que esta crítica depende de uma caracterização mais precisa da noção de existência, a qual só é dada na quarta objeção. Apesar disso, ainda assim pode-se chegar à conclusão de que, ao menos isolada de outras considerações, esta segunda objeção ao argumento ontológico não deve ser aceita por implicar uma contradição.

4.3.3 Resposta à 3ª objeção: a distinção entre analiticidade e sinteticidade não demonstra a impossibilidade do argumento ontológico

A terceira objeção de Kant contra o argumento ontológico diz que tal argumento não é possível nem a partir de proposições analíticas nem de proposições sintéticas.²⁰ Considere-se primeiro o caso em que a proposição *Deus existe* seja pensada como sintética. Para Kant, isso impossibilita o argumento ontológico porque as negações de proposições sintéticas não levam a contradições e a prova ontológica precisa que a proposição Deus não existe seja contraditória (*KrV*, B 626).

Obviamente, se a proposição Deus existe for sintética e não houver uma contradição na negação da existência de Deus, então isso de fato impossibilita as provas ontológicas de Anselmo e Descartes. Afinal de contas, estas duas versões tradicionais do argumento ontológico precisam que seja gerada uma contradição ao se negar a existência de Deus, de modo que se a

²⁰ Mandeli (2013, p. 42-43) lembra que vários autores questionam a distinção analítico-sintético, a qual é pressuposta nessa objeção de Kant. Tendo em vista a limitação temática desta dissertação, essa questão não poderá ser considerada mais detalhadamente. Para mais detalhes, veja Rey (2012).

proposição de que Deus existe for sintética, então estas duas provas são impossibilitadas (Mandeli, 2013, p. 43).

Contudo, isso não é verdade acerca do argumento ontológico modal de Plantinga. Para tal argumento, não importa se a proposição *Deus existe* é analítica ou sintética; afinal de contas, o modo de concluir que Deus existe não depende se o predicado existência está contido ou não no conceito de Deus. Isso pode ser visto de modo mais claro quando se percebe que em nenhuma premissa do argumento ontológico há a existência pressuposta como um predicado. A derivação de cada passo é dada apenas através da semântica de mundos possíveis aliada ao sistema lógico modal utilizado por Plantinga. Assim, uma vez que a versão de Plantinga não implica que a existência seja um predicado contido por Deus como parte de seu conceito, ela não precisa que seja gerada uma contradição ao se negar a existência de Deus.

Além disso, a conclusão de que há um ser onisciente, onipotente e moralmente perfeito em todos os mundos possíveis não implica que a negação dessa proposição seja logicamente contraditória. Na metafísica de Plantinga, é possível que proposições sejam necessárias ainda que suas negações não impliquem contradições; por exemplo, $7+5=12$ é verdadeira em todos os mundos possíveis, mas a negação dessa proposição não é uma contradição lógica (Plantinga, 1974, p. 14). Aliás, Kant defendia que proposições aritméticas não são analíticas, pois são sintéticas *a priori* (*KrV*, B 14-16). Como já foi visto, de acordo com Kant, apenas as negações de proposições analíticas podem gerar contradições (*KrV*, B 12; 626). Assim, sendo as proposições aritméticas necessárias, ainda assim as suas negações não geram contradições. Por isso, Kant sem dúvida concorda que, embora as proposições aritméticas sejam necessárias, as negações delas não implicam em contradição, pois elas não são analíticas. Portanto, o fato de uma proposição ser necessária não implica que sua negação deva levar a uma contradição. Por isso, o argumento modal de Plantinga implica que a proposição *Deus existe* pode ser necessária e ainda assim não ser analítica.

Há, contudo, uma outra possibilidade, à qual recorreriam os defensores das provas ontológicas de Anselmo e Descartes, que é a afirmação de que a proposição *Deus existe* é analítica (Mandeli, 2013, p. 43). Conforme foi visto, Kant afirma que isso tem consequências indesejadas: ou o conceito de Deus é o próprio Deus ou a conclusão do argumento ontológico é uma mísera tautologia (*KrV*, B 625). No caso da primeira consequência, que parece enigmática, foi visto que Kant parece pressupor que “somente no caso em que pensamento e objeto são idênticos é que a existência da coisa nada acrescenta ao meu pensamento dela” (Mandeli, 2013, p. 46). Assim, se a existência de Deus não acrescenta nada ao conceito de Deus, então o conceito de Deus é igual ao próprio Deus. Nesse caso, se poderia dizer que Deus existe

analiticamente no intelecto, mas não se poderia dizer que ele existe na realidade – como faz o argumento de Anselmo.

Entretanto, não fica claro como exatamente qualquer um dos argumentos ontológicos é afetado pela tese de que a existência de Deus não acrescenta nada ao conceito de Deus. Se Deus existe analiticamente no intelecto, ainda assim o argumento de Anselmo pode prosseguir. Para ver isso, suponha que (OA1) seja modificado para afirmar que “Deus existe analiticamente no entendimento”. Nesse caso, teríamos o seguinte argumento:²¹

(OAA1) Deus existe analiticamente no entendimento.

(OAA2) Deus poderia ter existido na realidade.

(OAA3) Se Deus existe analiticamente apenas no entendimento e poderia ter existido na realidade, então Deus pode ter sido maior do que é.

(OAA4) Deus existe analiticamente apenas no entendimento. [Suposição]

(OAA5) Deus poderia ter sido maior do que é. [de (OAA2), (OAA3) e (OAA4)].

(OAA6) Deus é um ser do qual é possível pensar outro maior. [de (OAA5)].

(OAA7) O ser do qual não se pode pensar nada maior é um ser do qual é possível pensar outro maior. [de (OAA6) e da definição de “Deus”].

(OAA8) É falso que Deus exista analiticamente apenas no entendimento. [*Reductio* de (OAA7)].

(OAA9) Deus existe tanto na realidade quanto analiticamente no entendimento. [de (OAA1) e (OAA8)].

Portanto, é falso dizer que, se a proposição Deus existe for analítica e Deus for igual ao conceito de Deus, então o argumento ontológico poderia apenas demonstrar que Deus existe analiticamente no intelecto, mas não se poderia demonstrar que ele existe na realidade. Afinal de contas, mesmo nessa suposição, a prova ontológica pode continuar tranquilamente. Além disso, o argumento ontológico modal de Plantinga também não seria afetado por essa objeção, afinal tal versão não precisa se preocupar com derivar a existência factual de Deus da existência de Deus no entendimento.

Contudo, mesmo assim, Kant afirma que é possível que o defensor do argumento ontológico queira evitar a consequência acima. Então teria outra consequência possível: a proposição *Deus existe* seria uma “mísera tautologia” (*KrV*, B 625). Contudo, também não está

²¹ “OAA” é a abreviação para “Ontológico Analítico de Anselmo”.

claro como isso seria um problema para o defensor argumento ontológico, afinal “como quer que seja, essa ainda não é uma objeção séria, já que o argumento ontológico visa extrair a existência como uma propriedade que serve como condição para Deus ser o que é” (Esteves, 1999, p. 255). De fato, o que a prova ontológica deseja é demonstrar a existência de Deus como uma tautologia. Assim, embora Plantinga não esteja se referindo a essa objeção específica de Kant, pode-se aplicar uma de suas falas aqui: “Não poderia Anselmo agradecer a Kant por esse interessante esclarecimento e continuar alegremente do mesmo modo?” (Plantinga, 2012, p. 123).

4.3.1 Resposta à 4ª objeção: considerações sobre predicação e existência

A quarta e última objeção de Kant contra o argumento ontológico é a mais importante: a tese de que a existência não é um predicado real (*KrV*, B 626). Uma vez que o argumento ontológico, pelo menos nas versões de Anselmo e Descartes, utiliza a existência como se fosse um predicado real, então ele faz uma confusão que deve motivar sua rejeição. Como resumiu Faggion, se a prova ontológica necessita da classificação da existência como um predicado real, basta negar isso que a prova desmorona (2011, p. 69).

A primeira coisa a notar acerca dessa questão é que, mesmo que a objeção de Kant funcione contra as provas anselmiana e cartesiana, o argumento ontológico modal de Plantinga é imune a essa objeção específica de que a existência não é um predicado real. Afinal de contas, nenhuma premissa de tal argumento contém o conceito de existência como um predicado do ser que instancia a grandeza máxima. Ele apenas diz que tal ser deve ter as propriedades de onisciência, onipotência e perfeição moral – algo do qual Kant não parece discordar (*KrV*, B 623) – em todos os mundos possíveis e que, uma vez o mundo atual é um mundo possível, então um ser tem onisciência, onipotência e perfeição moral no mundo atual (Plantinga, 1974, p. 216). O argumento simplesmente não tem relação com a discussão acerca de existência e predicação. Portanto, pelo menos no que diz respeito à versão defendida por Plantinga, a objeção de Kant de que a existência não é um predicado não pode ser aplicada.

Deve ser considerado ainda, contudo, como esta objeção lida com os demais argumentos ontológicos. Em primeiro lugar, quando Kant diz que, no uso lógico, *ser* é apenas a cópula do juízo, fazendo a ligação entre o sujeito e o predicado (*KrV*, B 626), ele está fazendo um comentário logicamente correto, mas trivial e irrelevante (Mandeli, 2013, p. 50), pois qualquer defensor da prova ontológica não teria problema algum em concordar com isso. Que *ser* tem essa função lógica, todos sabem, mas a questão é se tem ou não valor como predicado real. E

simplesmente apontar a função lógica de *ser* não é suficiente para dizer se ele tem ou não tem alguma função como predicado real.

Mas como foi dito na seção 4.2.4, a grande objeção ainda não é exatamente essa. Para Kant, conforme demonstrado, os predicados reais são aquelas propriedades que adicionam algo às informações que há sobre um conceito (Wood, 1978, p. 104). E a existência não pode ser um predicado real justamente porque ela não adiciona informação a um conceito, de modo que ela não altera a definição de uma coisa. Ele exemplifica isso, como visto, dizendo que cem táleres reais têm a mesma definição que cem táleres possíveis, de modo que a existência dos cem táleres não acrescenta nada à definição de cem táleres (*KrV*, B 627).

Para demonstrar isso de modo mais detalhado, Kant faz uma *reductio ad absurdum* para demonstrar que pressupor a existência como um predicado leva a absurdos. Com base em Wood (1978, p. 108) e Mandeli (2013, p. 53), o argumento de Kant pode ser parafraseado da seguinte maneira. Suponha que 100 é o número de predicados geradores de perfeição que são necessários para que um conceito seja correspondente ao ser perfeito. Seja X o conceito de um ser quase perfeito, o qual tem 99% de perfeição, de modo que falta apenas um predicado para que tal ser seja correspondente ao ser perfeito. Suponha também que a existência é o predicado faltante para que X seja perfeito.

Nesse caso, no momento t_1 , um sujeito S pensa em X e em um momento t_2 S constata que X existe. Contudo, em t_1 , S pensa em X com 99 predicados; mas se a existência é um predicado, então em t_2 , S constata que X existe com 100 predicados. Assim, há uma discrepância entre o conceito suposto e aquilo que é constatado como existente. Dessa forma, uma vez que o conceito e o objeto devem coincidir em todos os seus predicados e que pressupor a existência como um predicado gera uma discrepância entre conceito e objeto, então deve-se negar que a existência seja de fato um predicado real. Assim, ao dizer que X existe, não se está adicionando um predicado ao conceito X , mas apenas se diz que X , com seus 99 predicados, é instanciado neste mundo.

O problema básico desse argumento é que ele tem consequências indesejadas. Para demonstrar isso, Wood diz que “não foi feita nenhuma restrição quanto à realidade faltante do nosso ser quase perfeito. Consequentemente, se a existência não pode ser a realidade faltante, é somente porque a existência não é uma realidade. E é isto o que Kant desejava provar” (1978, p. 108, tradução própria). O que Wood está dizendo é que Kant não restringe que tipo de realidade ou predicado poderia ser a perfeição faltante no conceito de X . Ele tenta demonstrar com seu exemplo que a existência não poderia ser um predicado, mas ele poderia usar qualquer outro predicado. Por exemplo, Wood sugere – seguindo o exemplo de Kant (*KrV*, B 626) – que

se suponha que a perfeição faltante no ser quase perfeito seja a onipotência – qualquer outro predicado real não disputado (Wood, 1978, p. 108).

A consequência é que, “nesse caso, também teríamos que admitir que, se o ser quase perfeito fosse onipotente, então ele teria a realidade faltante e seria, portanto, totalmente perfeito, o que contraria nossa suposição original” (Wood, 1978, p. 108-109, tradução própria). Dessa maneira, na suposição da onipotência como o predicado faltante, haveria a mesma discrepância que houve em relação ao conceito de existência. O resultado disso seria que a onipotência também não poderia ser um predicado real. Na verdade, isso se aplicaria a qualquer predicado. Como diz Wood, “se o argumento de Kant é bem-sucedido em mostrar que a existência não é um predicado real, também teria sucesso em mostrar que nada pode ser um predicado real” (1978, p. 109, tradução própria). Contudo, é óbvio que propriedades como onipotência ou bondade são predicados reais. Por conseguinte, uma vez que a objeção de Kant implicaria a negação disso, então ela não deve ser usada para provar que a existência não é um predicado real. Isso significa que, tanto quanto se sabe, Kant não demonstrou que a existência não é um predicado real.

Há ainda um outro problema adicional. Acerca da ideia de Kant de que o conceito e o objeto devem ter exatamente os mesmos predicados, Esteves diz o seguinte:

Ora, esse famoso argumento kantiano chega a ser mesmo muito decepcionante. Pois, para começar, um objeto existente na realidade, por exemplo, uma mesa, sempre contém algo mais do que aquilo que é pensado no seu conceito, a saber, certos detalhes particulares que não podem ser previstos no conceito, o que não impede que este último seja plenamente adequado àquele. (Esteves, 1999, p. 253).

A percepção de Esteves aqui é muito importante. A objeção de Kant pressupõe, como foi visto, que para que um conceito se refira a um objeto, eles precisam ter exatamente os mesmos predicados. O problema é que qualquer objeto que exista na realidade tem predicados a mais do que os seus conceitos. Uma mesa realmente existente, por exemplo, tem muitos outros predicados particulares além da própria definição de mesa. E isso se aplica a quaisquer outros objetos. Assim, “não é muito compreensível a ideia de que conceito e objeto devem possuir exatamente o mesmo” (Mandeli, 2013, p. 53). Por conseguinte, pode-se concluir que, ao menos da maneira como Wood interpreta a tese de que a existência não é um predicado real, Kant não oferece um motivo para a rejeição do argumento ontológico.²²

²² Mandeli ainda faz o comentário de que talvez o que ocorra nessa objeção de Kant não seja que o defensor do argumento ontológico está confundindo predicados reais e predicados lógicos, mas que Kant possivelmente está

4.4 Considerações finais sobre as objeções de Kant ao argumento ontológico

Neste capítulo, foi exposta a descrição de Kant acerca do argumento cosmológico (AK XXVIII, 1027). E então foi visto como tal descrição se relaciona com as versões clássicas de tal prova teísta em Anselmo e René Descartes, além da versão contemporânea de Alvin Plantinga (1974; 2012). Depois de tal exposição do argumento ontológico, foram vistas as objeções de Kant a tal argumento. Em resumo, Kant formula cinco objeções contra a prova ontológica: 1º há uma obscuridade no conceito de um ser absolutamente necessário (*KrV*, B 620-621); 2º proposições existenciais necessárias são impossíveis (*KrV*, B 623); 3º impossibilidade do argumento ontológico pode ser demonstrada a partir da distinção entre sinteticidade e analiticidade (*KrV*, B 625-626); e 4º a existência não é um predicado real (*KrV*, B 626-627).

Por fim, as objeções de Kant foi avaliada criticamente, de modo que foi percebido o seguinte resultado: 1) a tese de que o conceito do ser absolutamente necessário depende da aceitação do sistema crítico de Kant, de modo que aqueles que aceitam tal sistema devem aceitar tal objeção, mas aqueles que não aceitam tal sistema não precisam necessariamente aceitar essa objeção; 2) a tese de que proposições existenciais necessárias são impossíveis se mostrou problemática por levar a uma contradição; 3) a objeção de que a distinção entre sinteticidade e analiticidade demonstra a impossibilidade do argumento ontológico não afeta de fatos as provas ontológicas; e 4) a objeção de que a existência não é um predicado real tem consequências indesejáveis.

Uma observação central precisa ser feita. Em primeiro lugar, assim como no caso de algumas objeções ao argumento cosmológico, não há aqui uma conclusão definitivamente contrária ou definitivamente favorável à primeira objeção de Kant contra o argumento ontológico, a qual depende da aceitação prévia do sistema crítico. O resultado é apenas condicional, de modo que aqueles que aceitam a filosofia crítica irão aceitar essa objeção enquanto aqueles que rejeitam a filosofia crítica não precisam aceitar tal objeção. Tendo em vista a limitação temática e de espaço dessa dissertação, não há como adentrar nessa questão. De qualquer forma, pode-se ter o seguinte resultado condicional: se houver bons motivos para

confundindo os sentidos de existência. Afinal, “existência” não é um conceito unívoco, de modo que dizer que Deus existe pode ser bem diferente de dizer que o texto dessa dissertação existe ou que um cachorro chamado Alvin existe (Mandeli, 2013, p. 54). Contudo, como Mandeli não desenvolve esta questão, a presente dissertação não irá insistir nela.

rejeitar o sistema crítico, então há bons motivos para rejeitar que o conceito do ser absolutamente necessário seja obscuro.

De qualquer forma, o resultado parece ser de que as objeções de Kant contra o argumento ontológico não funcionam, de modo que a premissa (4) da OKAT deve ser rejeitada. Em conclusão, no primeiro capítulo, foi visto que a OKAT constrói a impossibilidade das provas teístas ao ir do argumento ontológico até o físico-teológico. No segundo capítulo, a OKAT começou a ser desconstruída com a rejeição da crítica de Kant ao argumento físico-teológico. No terceiro capítulo, tal desconstrução da OKAT pôde avançar com a desconstrução das objeções de Kant à prova cosmológica. Por fim, neste último capítulo foi dado o passo final na desconstrução da OKAT, de maneira que a avaliação de Kant acerca do argumento ontológico pode ser ao menos parcialmente rejeitada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação fez uma análise, a partir de autores da filosofia analítica da religião, das objeções de Kant contra os argumentos teístas. No primeiro capítulo, foi visto o contexto da crítica de Kant às provas teístas bem como a formulação da crítica às provas ontológica, cosmológica e físico-teológica. Com base nisso, foi proposta uma sistematização das objeções, a qual foi chamada, por conveniência, de OKAT. Uma vez que se verificou que tal argumentação é logicamente válida, percebeu-se que, para criticar a Kant, o que deveria ser rejeitado era a verdade das premissas de tal argumento.

Assim, o segundo capítulo ofereceu uma crítica à premissa (2) da OKAT, que afirmava que o argumento físico-teológico é possível se e somente se o argumento cosmológico for possível. Contudo, foi visto, através da análise de diferentes versões da prova físico-teológica, que a tese da dependência do argumento físico-teológico em relação ao cosmológico não é verdadeira. Portanto, pôde-se rejeitar a premissa (2) do argumento kantiano.

Depois, o terceiro capítulo ofereceu uma crítica à premissa (3) da OKAT, que afirmava que o argumento cosmológico é possível se e somente se o argumento ontológico for possível. Defendeu-se aqui que as versões dedutivas da prova cosmológica, tal como as que são encontradas em Tomás de Aquino, Leibniz e Craig, de fato são afetadas por essa crítica. Contudo, concluiu-se que a versão indutiva formulada por Richard Swinburne não depende da do argumento ontológico. Desse modo, pôde-se rejeitar a premissa (3) do argumento kantiano.

Por fim, no quarto e último capítulo, foi oferecida uma crítica à premissa (4) da OKAT, que afirmava que o argumento ontológico não é possível. Através de uma análise de cada uma das quatro críticas de Kant à prova ontológica, concluiu-se que Kant não conseguiu demonstrar a impossibilidade de tal argumento. Portanto, embora não seja possível concluir que a premissa (4) é falsa, é possível dizer que não há motivos cogentes – pelo menos não em Kant – para crer que tal premissa seja verdadeira. Portanto, ela não precisa ser aceita.

É necessário fazer observações sobre o que foi dito. Em primeiro lugar, algumas objeções de Kant aos argumentos teístas dependem da verdade do idealismo transcendental. Isso é verdade especificamente acerca das seguintes teses: 1) contra o argumento cosmológico, Kant afirma que a inferência de uma causa a partir do contingente não tem sentido fora do mundo sensível (*KrV*, B 637); 2) também contra o argumento cosmológico, Kant afirma que o tal prova teísta confunde possibilidade lógica com possibilidade transcendental (*KrV*, B 638); e 3) contra o argumento ontológico, Kant afirma que o conceito de um ser absolutamente necessário é obscuro e não pode ser compreendido por nós (*KrV*, B 620-621).

Conforme dito nas respectivas discussões de cada uma dessas críticas kantianas, o máximo que pode ser obtido por esta dissertação – levando em consideração sua delimitação temática – é a afirmação condicional de que tais objeções funcionam se e somente se o sistema crítico for verdadeiro. Claro, isso significa que aqueles que veem alguma boa razão para rejeitar a filosofia crítica de Kant podem legitimamente rejeitar tais objeções. Se não houver boas razões para rejeitar o sistema crítico de Kant, então as objeções citadas acima devem ser aceitas. Uma análise mais detalhada dessa questão pode estar justamente em trabalhos que visam avaliar o sistema crítico de Kant. Isso sem dúvida demonstra que, embora tenha resultados críticos, o trabalho desta dissertação é inacabado em termos de uma avaliação completa das opiniões de Kant sobre os argumentos teístas. Por isso, pesquisas futuras devem investigar se o sistema filosófico crítico de Kant deve ser aceito ou rejeitado. De qualquer forma, pôde-se concluir que as objeções de Kant que independem de seu sistema filosófico não conseguem provar a impossibilidade de todos os argumentos teístas.

Entretanto, não se pode inferir desse resultado que os argumentos teístas da razão teórica de fato funcionem. Nada na presente dissertação implica isso. Afinal de contas, mesmo que as objeções de Kant contra as provas teístas não demonstrem a impossibilidade de tais provas, é possível que esses argumentos tenham muitos outros problemas que não são mencionados por Kant. Dessa maneira, a presente dissertação não se compromete nem com a tese de que os argumentos teístas não funcionam nem com a tese de que esses argumentos funcionam. O que é defendido aqui é apenas que Kant não demonstrou a impossibilidade das provas teístas.

Além disso, restam ainda algumas questões relacionadas das quais essa dissertação não tratou. A primeira questão é a natureza da modalidade, com seus conceitos de possibilidade, contingência e necessidade. Essa questão não foi tratada porque Kant não a explicita ao formular suas objeções aos argumentos teístas na Dialética Transcendental da *KrV*. Contudo, como Faggion insiste (2011, p. 78-79), a concepção de modalidade em Kant é apenas *de dicto*, ou seja, se refere apenas às proposições e não às coisas referidas. Se essa visão estiver correta, então até mesmo o argumento ontológico modal de Plantinga é impossibilitado, pois a necessidade de um ser que tenha onipotência, onisciência e perfeição moral se referiria apenas às proposições, mas não à realidade de fato. Plantinga, contudo, tem ciência disso e, antes de elaborar sua versão modal do argumento ontológico, faz uma defesa de que a modalidade é *de re*, ou seja, se refere também às coisas (Plantinga, 1974, p. 27-43). Essa é uma questão relevante para a defesa ou rejeição do argumento ontológico, a qual não pôde ser tratada nesta dissertação a fim de se manter nos limites das objeções que Kant faz na Dialética Transcendental da *KrV*. Ainda assim, é uma discussão essencial que pode ser tratada em futuras pesquisas.

A segunda questão é acerca do conceito de existência. Entre os postulados do pensamento empírico, Kant diz que “O que se concatena com as condições materiais da experiência (da sensação) é *real*” (*KrV*, B 266, grifos do autor). Isso se dá porque estas “categorias da modalidade” (*KrV*, B 266), como todas as outras categorias, devem ser limitadas pela experiência possível (*KrV*, B 147). Isso implicaria que os conceitos de existência e realidade só podem ser aplicados àquilo que está dentro de condições sensíveis. Se isso é verdadeiro, então de fato qualquer versão do argumento ontológico é impossível – algo semelhante pode ser dito acerca dos argumentos cosmológico e físico-teológico. Essa objeção específica não é feita por Kant na Dialética Transcendental, por isso ela não foi considerada aqui. Acerca dessa objeção, deve-se notar que ela – assim como outras objeções analisadas – também depende do sistema crítico de Kant. Isso significa que, assim como no caso das objeções anteriormente discutidas, a aceitação ou rejeição desta crítica depende da aceitação ou rejeição do sistema filosófico geral de Kant.

A terceira questão, relacionada às várias objeções que dependem do sistema crítico de Kant, é que uma das grandes limitações dessa dissertação – dada sua limitação temática e espacial – é não poder considerar se o sistema crítico de Kant deve ser aceito ou não. Acerca da aceitação ou rejeição do sistema crítico, Kant fez o seguinte comentário nos *Prolegômenos*: “todo aquele que propõe a julgar ou até mesmo a construir uma metafísica deve, porém, satisfazer inteiramente as exigências aqui colocadas, seja para adotar minha solução, seja para oferecer-lhe uma sólida refutação e pôr outra em seu lugar” (*Proleg* AA04: 264). Esta dissertação, que assumiu um resultado crítico a Kant a respeito de um ponto muito específico de seu trabalho, não pode fazer uma análise profunda do sistema filosófico de Kant. Contudo, como foi mencionado anteriormente, a análise do sistema crítico em geral deve ser feita em futuras pesquisas, o que aponta para o fato de que a presente dissertação tem um resultado inacabado. O trabalho verdadeiramente importante, portanto, deve ser o de investigar se temos motivos para aceitar ou para rejeitar o sistema crítico de Kant, o que precisa ser feito em outras pesquisas.

De qualquer forma, há uma resposta parcial ao problema geral desta dissertação, que perguntava se a crítica de Kant de fato impossibilita os argumentos teístas da razão teórica. E a resposta é negativa no que diz respeito às objeções que não dependem do sistema crítico de Kant. Se as respostas às objeções de Kant estiverem corretas, então ele não ofereceu motivos cogentes e independentes do sistema crítico para crer na impossibilidade dos argumentos teístas.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Robert. God, possibility, and Kant. *Faith and Philosophy*, v. 17, n. 4, p. 425-440, 2000. Disponível em: https://www.pdcnet.org/faithphil/content/faithphil_2000_0017_0004_0425_0440. Acesso em 13 nov. 2024.

ANSELMO. *Monólogo; Proslógio*. Trad. Angelo Ricci. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, v. 1. Trad. Aldo Vannuchi et. al. 3º Ed. São Paulo: Loyola, 2009.

BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada*, v. 2: Deus e a Criação. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BLUMENFELD, David. Leibniz's ontological and cosmological arguments. In: JOLLEY, Nicholas. *Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BROWER, Jeffrey E. Simplicity and Aseity. In: FLINT, Thomas P.; REA, Michael C. (eds). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 105-128.

BYRNE, Peter. *Kant on God*. London: Ashgate Publishing, 2007.

CARNAP, Rudolf. *Pseudoproblemas na Filosofia*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

CARR, Brandon; REES, Martin. The anthropic principle and the structure of the physical world. *Nature*, n. 278, p. 605-612, 1979. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/278605a0>. Acesso em: 02 mar. 2024.

CIRNE LIMA, Carlos R. A lógica do absoluto. *Síntese*, v. 20, n. 63, p. 499-532, 1993. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1296>. Acesso em: 04 abr. 2023.

CLARKE, Samuel. *A demonstration of the being and attributes of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

COLLINS, Robin. The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-tuning of the Universe. In: CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. (eds). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 202-281.

COSCARELLI, Bruno Costa. *Introdução à Lógica Modal*. São Paulo: Editora Biblioteca 24 Horas, 2012.

CRAIG, William Lane. *Apologética Contemporânea: a veracidade da fé cristã*. Trad. A. G. Mendes, Hans Udo Fuchs e Waldemar Kroker. 2º Ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

_____. *In Quest of the Historical Adam: A Biblical and Scientific Exploration*. Grand Rapids: Eerdmans, 2021.

_____. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Illinois: Crossway Books, 2008.

_____. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: MacMillan, 1980.

_____. *The Kalam Cosmological Argument*. London: MacMillan, 1979.

CRAIG, William Lane; SINCLAIR, James D. The Kalam Cosmological Argument. In: CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. (orgs). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 101-201.

CUNHA, Bruno. Estudo introdutório. In: KANT, Immanuel. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2019. (Coleção Pensamento Humano).

DAVID-MÉNARD, Monique. *A Loucura na Razão Pura: Kant, leitor de Swedenborg*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 24, 1996.

DAVIES, Paul C. W. Spacetime singularities in cosmology. In: FRASER, J. T.; LAWRENCE, N., PARK, D. (orgs). *The Study of Time III*. New York: Springer Science, 1978, p. 74-93.

DAVIS, Stephen T. The cosmological argument and the epistemic status of belief in God. *Philosophia Christi*, v. 1, n. 1, p. 5-15, 1999. Disponível em: https://www.pdcnet.org/pc/content/pc_1999_0001_0001_0005_0015. Acesso em 23 ago. 2023.

DAVISON, Scott A. *Oração de Petição: Uma investigação filosófica*. Trad. Valéria Lamim Delgado Fernandes. Viçosa: Ultimato, 2023. (Coleção Filosofia e Fé Cristã).

DENNETT, Daniel. Hábitos da imaginação e seu efeito sobre a incredulidade. In: PLANTINGA, Alvin; DENNETT, Daniel. *Ciência e Religião: São Compatíveis?* Trad. Davi Bastos. Viçosa: Ultimato, 2022, p. 75-90. (Coleção Filosofia e Fé Cristã).

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado. 3º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

ESTEVEES, Julio Cesar Ramos. A refutação kantiana do argumento ontológico. *Síntese – Rev. Filosofia*, v. 26, n. 85, p. 249-258, 1999. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/685>. Acesso em 01 dez. 2024.

FAGGION, Andrea L.B. Refutação do Argumento Ontológico, ou Filosofia Crítica Versus Filosofia Dogmática. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, p. 64-83, 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/8282>. Acesso em 19 jan. 2023.

FICHTE, Johann G. *A doutrina da ciência de 1794*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FORSTER, Malcolm R. Bayes and Bust: Simplicity as a Problem for a Probabilist's Approach to Confirmation. *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 46, n. 3, p. 399-424, 1995. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1093/bjps/46.3.399>. Acesso em 27 dez. 2024.

GARCIA, Laura. Moral Perfection. In: FLINT, Thomas P.; REA, Michael C. (eds). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 217-239.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paidéia).

GLEISER, Marcelo. *A dança do Universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GÖDEL, Kurt. Ontological Proof. In: GÖDEL, Kurt. *Collected Works*, v. III: Unpublished Essays and Lectures. Oxford: Oxford University Press, 1995.

HANNA, Robert. Kant and Theology at the Boundaries of Reason. *Ars Disputandi*, v. 10, n. 1, p. 97-106, 2010. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15665399.2010.10820025>. Acesso em 27 mar. 2024.

_____. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

HARRISON, Peter. *Os Territórios da Ciência e da Religião*. Trad. Djair Dias Filho. Viçosa: Ultimato, 2017. (Coleção Ciência e Fé Cristã).

HARTHSTONE, Charles. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago: Willet, Clark & Company, 1941.

HEGEL, Wilhelm F. *Ciência da lógica: 1- A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: I- A ciência da lógica* (1830). São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

HEMPEL, Carl G. *Philosophy of Natural Science*. Princeton: Prentice-Hall, 1966.

HICK, John. *Uma Interpretação da Religião: respostas humanas ao transcendente*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Petrópolis: Vozes, 2018.

HILBERT, David. On the infinite. In: BENACERRAF, Paul; PUTNAM, Hillary (orgs). *Philosophy of mathematics: selected readings*. 2º Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 183-201.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. Bruna Frascolla. Salvador: EDUFBA, 2016.

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 2º Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.

_____. *Critique of Pure Reason*. Trad. Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Crítica da razão prática*. 4º Ed. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

_____. *Kritik Der Reinen Vernunft*. Leipzig: Verlag Von Felix Meiner, 1919.

_____. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2019. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

_____. The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God. In: WALFORD, David (ed). *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Trad. David Walford. 2º Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

_____. *Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre*. Leipzig: Verlag der Taubert'schen Buchhandlung, 1830.

KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Papers and Letters*. Trad. L. E. Loemker. Dordrecht: Holland, 1969.

_____. *Monadologia*. Trad. Marilena Chauí. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Monadologia*. Trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Universalia, 2016.

_____. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luiz João Baraúna. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

LOEWER, Barry. Leibniz and the Ontological Argument. *Philosophical Studies*, v. 34, n. 1, p. 105-109, 1978. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4319235>. Acesso em 26 nov. 2024.

LOKE, Andrew. *The Teleological and Kalam Cosmological Arguments Revisited*. London: Palgrave Macmillan, 2022. (Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion).

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3º Edição. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005a.

_____. Os problemas da razão pura e a semântica transcendental. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 113-128, 2005b.

MALCOLM, Norman. Anselm's Ontological Arguments. *Philosophical Review*, Durham, v. 69, n. 1, p. 41-62, 1960. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2182266>. Acesso em 20 ago. 2023.

MANDELI, Alison Vander. Comentários sobre a crítica de Kant ao argumento ontológico. In: TOLLETO, Milene Consenso; PINZANI, Alessandro (orgs). *Investigações kantianas II: novas vozes*. Florianópolis: NEFIPO, 2013. (Nefiponline).

MCCALL, Thomas H. *Teologia Analítica: a teologia em diálogo com a filosofia*. Trad. Natália Mendes. Viçosa: Ultimato, 2022. (Coleção Filosofia e Fé Cristã).

MCGRATH, Alister. *Ciência e Religião: fundamentos para o diálogo*. Trad. Roberto Covolan. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. (Coleção Fé, Ciência e Cultura).

MEIRELLES, Agostinho Freitas. A teleologia na filosofia da história de Kant (1784). In: FAGGION, Andrea; BECKENKAMP, Joãozinho (orgs). *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, 2013.

_____. Razão prática e religião em Kant. *Modernos e Contemporâneos*, Campinas, v. 4, n. 8, p. 118-127, 2020.

MEYER, Stephen C. Design inteligente. In: STUMP, Jim (org). *A Origem: quatro visões cristãs sobre criação, evolução e design inteligente*. Trad. Roberto Covolan. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 225-263. (Coleção Fé, Ciência e Cultura).

MORELAND, J. P.; CRAIG, William Lane. *Filosofia e Cosmovisão Cristã*. Trad. Sueli Silva Saraiva et. al. 2º Ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.

MORTARI, Cezar A. *Introdução à Lógica*. 2º Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

MORRIS, Thomas V. *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1991.

MURRAY, Michael J. *Natureza Sanguinária: Deus e o problema do sofrimento animal*. Trad. Gabriel Reis e Dafne Reis. Viçosa: Ultimato, 2023. (Coleção Filosofia e Fé Cristã).

NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubens Mariconda. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

NICOLAU, Marcos F. A. A ciência da lógica no sistema hegeliano. *Kínesis*, v. 2, nº 03, p. 144 – 156, 2010. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4342>. Acesso em: 04 abr. 2023.

NOLLER, Jörg. The Logic of Illusion: Kant on the Reasons of Error. *Theoria*, v. 87, p. 1468-1480, 2021. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/theo.12350>. Acesso em 20 out. 2024.

OPPY, Graham. Cosmological Arguments. *Noûs*, v. 43, n. 1, p. 31-48, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40267327>. Acesso em 25 set. 2024.

_____. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PINHEIRO, Marcus Reis. Alguns temas religiosos em Platão. *Interações*, Belo Horizonte, v. 10, n. 17, p. 113-127, 2015.

PLANTINGA, Alvin. *Ciência, Religião e Naturalismo: onde está o conflito?* Trad. Marcelo Cipolla. São Paulo: Vida Nova, 2018a.

_____. *Crença Cristã Avalizada*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018b.

_____. *Deus, a liberdade e o mal*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.

_____. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980. (The Aquinas Lecture).

_____. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

_____. Kant's Objection to the Ontological Argument. *The Journal of Philosophy*, v. 63, n. 19, p. 537-546, 1966. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2024217>. Acesso em 01 dez. 2024.

_____. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press, 1974.

PLANTINGA, Alvin; DENNETT, Daniel. *Ciência e Religião: São Compatíveis?* Trad. Davi Bastos. Viçosa: Ultimato, 2022, p. 75-90. (Coleção Filosofia e Fé Cristã).

PLANT, Raymond. *Hegel: Sobre religião e filosofia*. Trad: Oswaldo Giacóia. São Paulo: Unesp, 2000.

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Fé, razão e salto no escuro: uma comparação entre Alvin Plantinga e Richard Swinburne. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, 2011, p. 18-31. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/9935>. Acesso em 19 jan. 2023.

_____. Modern Criticisms to Natural Theology. *Manuscrito*, v. 14, n. 44, 2021, p. 565-606. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/man/a/WW59CdLQRTBBN3zffMwTQkq/?format=pdf&lang=en>. Acesso em 15 ago. 2024.

_____. Prefácio à edição brasileira. In: SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. 2º Ed. Brasília, DF: Academia Monergista, 2019, p. 7-22.

REY, Georges. The Analytic/Synthetic Distinction. In: ZALTA, Edward N. (ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition). Disponível em:

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/analytic-synthetic/>. Acesso em 06 dez. 2024.

ROUANET, L. P. A filosofia da natureza de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 5, n. 1, p. 1-13, 2010. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/379>>. Acesso em 19 ago. 2023.

ROWE, William. *Filosofia da Religião: Uma Introdução*. Trad. Valéria Lamim Delgado Fernandes. Viçosa: Ultimato, 2023. (Coleção Filosofia e Fé Cristã).

_____. *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont, CA: Wadsworth, 2007.

_____. The Cosmological Argument. *Noûs*, v. 5, n. 1, p. 49-61, 1971. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2214451>. Acesso em 25 set. 2024.

SALA, Giovanni B., NEVES, Jorge. A questão de Deus nos escritos de Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 49, n. 4, p. 537-569, 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40337056>. Acesso em: 04 jun. 2023.

SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada da natureza em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 1, p. 238-256, 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/5076>. Acesso em 04 jun. 2023.

SANTOS, Arthur H. S. Evidencialismo Reformado e o Argumento Cosmológico Kalam: Alvin Plantinga, William Lane Craig e a crença teísta. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 11, n. 22, p. 203-227, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/41564>. Acesso em: 17 out. 2024.

_____. Os juízos sintéticos *a priori* na Crítica da Razão Pura de Kant: conhecimento e implicações metafísicas. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 9, n. 18, p. 48-70, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/30153>. Acesso em: 04 jun. 2023.

_____. Uma resposta cristã ao problema evolucionário do mal. *Unus Mundus*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, mar. 2023. Disponível em: <https://unusmundus.academiaabc2.org.br/uma-resposta-crista-ao-problema-evolucionario-do-mal/>. Acesso em: 23 mar. 2024.

SILVA, Ignacio. *Como Deus age no mundo? O debate sobre a providência divina e as leis naturais*. Trad. Tiago Garros. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. (Coleção Fé, Ciência e Cultura).

SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: MacMillan, 1918.

SMITH, Quentin. The Uncaused Beginning of the Universe. In: CRAIG, William Lane; SMITH, Quentin. *Theism, atheism and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 108-140.

SOBER, Elliot. Absence of evidence and evidence of absence: evidential transitivity in connection with fossils, fishing, fine-tuning and firing-squads. *Philosophical Studies*, v. 143, n. 1, p. p. 63-90, 2009. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-008-9315-0>. Acesso em 15 nov. 2024.

_____. Simplicity. In: NEWTON-SMITH, W. H. *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000, p. 433-441.

SOUZA, L. E. R.; SANTOS, Arthur. H. S. Artificialidade e insuficiência na classificação de Kant quanto aos argumentos teístas. *Aufklärung*, v. 1, n. 11, p. 83-98, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/issue/view/3047>. Acesso em 14 mai. 2024.

SOUZA, L. E. R.; FILHO, José Pereira do Vale. O princípio da razão suficiente na Crítica da Razão Pura de Kant e suas aplicações: as analogias, as antinomias e os princípios regulativos. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 16, n. 3, p. 1-15, 2019. <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/66683>. Acesso em 18 out. 2024.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 1966.

STUMP, Eleonore. *The God of the Bible and the God of the Philosophers*. Milwaukee: Marquette University Press, 2016. (The Aquinas Lecture).

SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. 2º Ed. Brasília, DF: Academia Monergista, 2019.

_____. *Deus existe?* Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergismo, 2015.

_____. *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press, 1996.

TOOLEY, Michael. Does the Cosmological Argument Entail the Ontological Argument? *The Monist*, v. 54, n. 3, 416-426, 1970. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27902187>. Acesso em 18 set. 2024.

VALICELLA, William F. Does the Cosmological Argument Depend on the Ontological? *Faith and Philosophy*, v. 17, n. 4, p. 441-458, 2000. Disponível em: <https://place.asburyseminary.edu/faithandphilosophy/vol17/iss4/2/>. Acesso em 18 set. 2024.

WAINWRIGHT, William J. Theology and Mystery. In: FLINT, Thomas P.; REA, Michael C. (eds). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 78-103.

WILLIAMSON, Timothy. Modal Science. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 46, p. 453-492, 2016.

WOLTERSTORFF, Nicholas. God Everlasting. In: WOLTERSTORFF, Nicholas; CUNEO, Terence (ed). *Inquiring About God: Selected Essays*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 133-156.

WOOD, Allen. *Kant's Rational Theology*. New York: Cornell University Press, 1978.

APÊNDICE A – PROVA SEMÂNTICA DO ARGUMENTO OKAT

Fórmulas de OKAT:

$$\Gamma = \{ A \leftrightarrow (B \vee C \vee D), D \leftrightarrow C, C \leftrightarrow B, \sim B, \sim C, \sim D, \sim A \}$$

Onde: $\sim A$ é a conclusão e todas as demais fórmulas são premissas.

Tabela 1 – Tabela-verdade do argumento OKAT

PROVA SEMÂNTICA - OKAT											
PREMISSAS											CONCLUSÃO
A	B	C	D	$B \vee C \vee D$	$A \leftrightarrow (B \vee C \vee D)$	$D \leftrightarrow C$	$C \leftrightarrow B$	$\sim B$	$\sim C$	$\sim D$	$\sim A$
V	V	V	V	V	V	V	V	F	F	F	F
V	V	V	F	V	V	F	V	F	F	V	F
V	V	F	V	V	V	F	F	F	V	F	F
V	V	F	F	V	V	V	F	F	V	V	F
V	F	V	V	V	V	V	F	V	F	F	F
V	F	V	F	V	V	F	F	V	F	V	F
V	F	F	V	V	V	F	V	V	V	F	F
V	F	F	F	F	F	V	V	V	V	V	F
F	V	V	V	V	F	V	V	F	F	F	V
F	V	V	F	V	F	F	V	F	F	V	V
F	V	F	V	V	F	F	F	F	V	F	V
F	V	F	F	V	F	V	F	F	V	V	V
F	F	V	V	V	F	V	F	V	F	F	V
F	F	V	F	V	F	F	F	V	F	V	V
F	F	F	V	V	F	F	V	V	V	F	V
F	F	F	F	F	V	V	V	V	V	V	V

O argumento é válido, pois a última linha da tabela mostra que há um modelo – i. e., a valoração (F, F, F, F, F) – que torna verdadeira todas as fórmulas de Γ (premissas e conclusão).

A noção de modelo satisfaz a definição semântica de validade, na medida em que define um argumento válido mediante a condição de que, dadas premissas verdadeiras, então a conclusão é necessariamente verdadeira. Inversamente, caso o argumento tenha premissas verdadeiras e conclusão falsa, então ele é inválido.

APÊNDICE B – PROVA SINTÁTICA DO ARGUMENTO OKAT

Formalização OKAT:

- (1) $A \leftrightarrow (B \vee C \vee D)$
- (2) $D \leftrightarrow C$
- (3) $C \leftrightarrow B$
- (4) $\sim B$
- (5) $\sim C$ [de 3 e 4]
- (6) $\sim D$ [de 2 e 5]
- (7) $\sim A$ [de 1, 4, 5 e 6].

Regras de inferência:

- (1) $A \leftrightarrow (B \vee C \vee D)$
- (2) $A \rightarrow (B \vee C \vee D)$ [Simp.: 1]
- (3) $(B \vee C \vee D) \rightarrow A$ [Simp.: 1]
- (4) $D \leftrightarrow C$
- (5) $D \rightarrow C$ [Simp.: 4]
- (6) $C \rightarrow D$ [Simp.: 4]
- (7) $C \leftrightarrow B$
- (8) $C \rightarrow B$ [Simp.: 7]
- (9) $B \rightarrow C$ [Simp.: 7]
- (10) $\sim B$
- (11) $\sim C$ [MT: 8, 10]
- (12) $\sim D$ [MT: 5, 11]
- (13) $\sim B \wedge \sim C \wedge \sim D$ [Conju.: 10, 11, 12]
- (14) $\sim (B \vee C \vee D)$ [De Morgan: 13]
- (15) $\sim A$ [MT: 2, 14]