



Kant

*Christian Hamm*  
*Jorge L. Viesenteiner*  
(Orgs.)



# Kant

Christian Hamm  
Jorge L. Viesenteiner  
(Orgs.)



# **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

## **Diretoria 2019-2020**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Vilmar Debona (UFMS)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2017-2018**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Noéli Ramme (UERJ)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Cintia Vieira da Silva (UFOP)  
Monica Layola Stival (UFSCAR)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2015-2016**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
André da Silva Porto (UFG)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Edgar da Rocha Marques (UERJ)  
Lia Levy (UFRGS)

**Diretoria 2013-2014**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Ethel Rocha (UFRJ)  
Gabriel Pancera (UFMG)  
Hélder Carvalho (UFPI)  
Lia Levy (UFRGS)  
Érico Andrade (UFPE)  
Delamar V. Dutra (UFSC)

**Diretoria 2011-2012**

Vinicius de Figueiredo (UFPR)  
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)  
Telma de Souza Birchall (UFMG)  
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)  
Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Daniel Omar Perez (PUC/PR)  
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

**Produção**

Antonio Florentino Neto

**Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro**

Jorge Luiz Viesenteiner

**Diagramação e produção gráfica**

Editora Phi

**Capa**

Adriano de Andrade

## **Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação**

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)  
Adriano Correia Silva (UFG)  
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)  
Agemir Bavaresco (PUCRS)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)  
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)  
Alfredo Storck (UFRGS)  
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)  
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)  
André Cressoni (UFG)  
André Leclerc (UnB)  
Antonio Carlos dos Santos (UFS)  
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)  
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)  
Arthur Araújo (UFES)  
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)  
Bento Prado Neto (UFSCAR)  
Breno Ricardo (UFMT)  
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)  
Celso Braidá (UFSC)  
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)  
Christian Hamm (UFSM)  
Christian Lindberg (UFS)  
Cicero Cunha Bezerra (UFS)  
Clademir Luis Araldi (UFPEL)  
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)  
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)  
Clóvis Brondani (UFFS)  
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)  
Cristiano Perius (UEM)  
Cristina Foroni (UFPR)  
Cristina Viana Meireles (UFAL)  
Daniel Omar Perez (UNICAMP)  
Daniel Pansarelli (UFABC)  
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)  
Eder Soares Santos (UEL)  
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)  
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)  
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)  
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Evaldo Becker (UFS)  
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)  
Fátima Évora (UNICAMP)  
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)  
Filipe Campello (UFPE)  
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)  
Floriano Jonas Cesar (USJT)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Francisco Valdério (UEMA)  
Georgia Amitrano (UFU)  
Gisele Amaral (UFRN)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Gustavo Silvano Batista (UFPI)  
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)  
Henrique Cairus (UFRJ)  
Hugo F. de Araújo (UFC)  
Jacira de Freitas (UNIFESP)  
Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Jelson Oliveira (PUCPR)  
João Carlos Salles (UFBA)  
Jorge Alberto Molina (UERGS)  
José Lourenço (UFSM)  
Júlia Sichieri Moura (UFSC)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lívia Guimarães (UFMG)  
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)  
Luciano Donizetti (UFJF)  
Ludovic Soutif (PUCRJ)  
Luís César G. Oliva (USP)  
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)  
Márcio Custódio (UNICAMP)  
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)  
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)  
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)  
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)  
Maria Cristina Müller (UEL)  
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)  
Mariana Cláudia Broens (UNESP)  
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)  
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Max R. Vicentini (UEM)  
Michela Bordignon (UFABC)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Nathalie Bressiani (UFABC)  
Nilo César B. Silva (UFCA)  
Nilo Ribeiro (FAJE)  
Patrícia Coradim Sita (UEM)  
Patrícia Kauark (UFMG)  
Patrick Pessoa (UFF)  
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)  
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)  
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)  
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)  
Peter Pál Pélbart (PUCSP)  
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)  
Renato Moscateli (UFG)  
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)  
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)  
Roberto Wu (UFSC)  
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Samir Haddad (UNIRIO)  
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)  
Sertório de A. Silva Neto (UFU)  
Silvana de Souza Ramos (USP)  
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)  
Sônia Campaner (PUCSP)  
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)  
Viviane M. Pereira (UECE)  
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)  
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

K167

Kant / Organização Cristian Jorge L. Viesenteiner...et al. --  
São Paulo: ANPOF, 2019.

121 p.

ISBN: 978-85-88072-85-5

Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Direito – Filosofia.3. Filosofia  
alemã.I. Viesenteiner, C. J. L...et al.II. Título

CDD 193

Índice para catálogo sistemático:

1. Kant, Immanuel,1724-1804
2. Filosofia alemã



## **Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

## Sumário

O direito kantiano como potência moral ou o âmbito do moralmente possível <i>Alan Ricardo Pereira</i>	12
As representações sem consciência e o eu penso em Kant <i>Aline Brasiliense dos Santos Brito</i>	22
Kant e a diferença entre as vias possíveis da existência de Deus em 62 e 81 <i>Bruno Bertoni Cunha</i>	30
Esquematismo e construção matemática na analítica dos princípios <i>Danilo Fernando Miner de Oliveira</i>	37
Kant, a apologia da sensibilidade e a questão do erro <i>Edgard José Jorge Filho</i>	45
Kant e a imaginação: Uma ponte sobre o abismo entre o homem e a natureza <i>Elias Nunes Alves Junior</i>	54
A crítica de Adolf Reinach ao <i>a priori</i> kantiano <i>Emanuele Tredanaro</i>	63
Heranças da filosofia kantiana na França. Georges Canguilhem e a “escola da atividade” <i>Emiliano Sfara</i>	71
O princípio de razão suficiente e a liberdade na filosofia prática de Kant <i>José Pereira do Vale Filho</i>	80
Kant, o conceito de a priori e a derivação das categorias a partir dos seus “primeiros germes e disposições no entendimento humano” <i>Maria Clara Cescato</i>	88
Esclarecimento e Educação Prática: A construção da autonomia em Kant <i>Patrícia Silveira Penha</i>	98
Objetividade e generalidade: Algumas notas sobre Tyler Burge <i>Tiago Fonseca Falkenbach</i>	105
O fim da guerra para Kant <i>Wagner Barbosa de Barros</i>	115

# O direito kantiano como potência moral ou o âmbito do moralmente possível

Alan Ricardo Pereira<sup>1</sup>

## I

Partindo da questão que intenciona saber se a teoria do direito de Kant tem uma relação de independência ou, antes, de dependência de sua filosofia moral (filosofia prática), problema com o qual o próprio Kant se via às voltas, esta comunicação sustenta a especificidade do direito no âmbito da razão prática pura, ou seja, sustenta que o direito é dependente da moral, mas independente da ética – esta independência do direito em relação à ética, contudo, não significa dizer que o *ius* não possa ser incorporado indiretamente à *ethica*. Tendo isso em conta, esta comunicação, após contextualizar a disputa em análise, se desdobrará em três momentos distintos de exposição para responder à questão guerreada ainda que apenas de forma esboçada/ abreviada: no primeiro, ela mostrará que o direito pertence à moral; no segundo, que o direito se separa da ética; no terceiro, que o direito é indiretamente incorporado à ética. Como se trata de desenvolver um argumento em que o direito é definido como uma potência moral ou o âmbito do moralmente possível, recorrendo às noções básicas de lógica deôntica, tem-se na exposição tripartite supramencionada um poderosíssimo recurso. De fato, a partir desta exposição, pode-se vislumbrar a seguinte solução para o problema em questão: se o direito pertence à moral (sentido amplo, ou seja, tudo o que é possível por liberdade), mas não tem nada a ver com a ética (doutrina da virtude, ou seja, foro interno), então se pode elaborar a seguinte equação: só é autorizado (permitido ou lícito) fazer algo (que embora não esteja circunscrito na esfera ética/ interna) se for moralmente possível – ou seja, se for possível pela liberdade externa (jurídica).

## II

Existem, em âmbito microscópico, muitas e controvertidas respostas à pergunta guia deste trabalho concernente à relação do direito com a ética em Kant. Elas visam, em parte, saber se o direito em Kant, diferentemente da ética, que se apoia em bases da liberdade entendida como autonomia (liberdade positiva), seria heterônomo ou, antes, autônomo, bem como se se sustentaria em imperativos hipotéticos ou categóricos, se seria pré-crítico ou crítico. Dado, porém, que nenhuma das respostas aventadas tenha se apresentado como conclusiva – razão pela qual uma pesquisa desta natureza se faz assaz importante para a atualidade, se não for para solucionar o problema completamente, pelo menos para apontar novos horizontes (à medida que tenta remover uma série de dificuldades encontradas em

---

1 Doutorando em Filosofia pela UFMG (UFMG/ CAPES/ FAC)

meio a essa confusão de leituras diversas) –, é lícito perguntar: qual, afinal, é a posição do filósofo de Königsberg? Colocado em outros termos: tem a teoria do direito de Kant uma relação de independência (o que faria dele um positivista, ou algo próximo disso) ou, antes, de dependência de sua filosofia moral (o que faria dele, por sua vez, um filósofo do direito natural ou não-positivista, conforme a classificação de Robert Alexy (2008, p. 288), ou, em vez disso, poderia ser feita uma inferência, em relação a essas duas visões antagônicas, no sentido de que o modelo kantiano da *Doutrina do direito* não é nem positivista nem jusnaturalista, mas criticista, como sustenta, dentre outros, Goyard-Fabre (2006, p. 292), reivindicando assim a temática em comento para uma atmosfera mais propriamente kantiana, a saber, a atmosfera da filosofia *Crítica*, já que insiste Kant: “A via *crítica* é a única ainda aberta” (*KrV* A 856/B 884)?

Os intérpretes – dentre os quais contam-se Julius Ebbinghaus (1968), Klaus Reich (2001), Georg Geismann (2006) e Norberto Bobbio (2000), de um lado, e, de outro, Gioele Solarì (1949), Markus Willaschek (2002), Allen Wood (2002), Thomas Pogge (2002) e Jean-François Kervégan (2015) – que sustentam, por razões diversas, a “tese da independência”, têm como base passagens geralmente extraídas da *Doutrina do direito*, em que Kant distingue, por exemplo, liberdade negativa de liberdade positiva, liberdade externa de liberdade interna, legalidade de moralidade, leis jurídicas de leis morais, dever de direito de dever de virtude, e dentro desta plêiade de deveres, dever em relação a outros de dever em relação a si mesmo, dever perfeito de dever imperfeito, imperativo técnico (hipotético) de imperativo categórico, heteronomia de autonomia, etc. Além dessas, outras passagens do texto de Kant serviram (de pretexto) para fomentar essa leitura, por exemplo, quando ele concede à lei do direito o caráter de postulado (§ C), de um lado, e força não prescritiva, de outro, quando também vincula ao direito, analiticamente, em vez de sinteticamente, a autorização para coagir (§ D e MS, AA 06: 396)<sup>2</sup>.

Por outro lado, intérpretes – como Kurt Lisser (1959), Otfried Höffe (1998), Paul Guyer (2002), Guido Antônio de Almeida (2006), Lorena C. Sanahuja (2014), Jean-Christophe Merle (2004) e Manfred Baum (2006), dentre muitos outros – que sustentam a tese majoritária da dependência, têm como base, a despeito da peculiaridade interpretativa de cada um, passagens comuns oriundas, outrossim, da *Doutrina do direito*, em que Kant afirma, por exemplo, que as leis jurídicas justificam-se nas leis morais (§ A); ou que o uso externo da liberdade é moralmente justificável (§ C); ou ainda em passagens metafóricas, como a que se encontra no (§ B) transcrita a seguir: “Uma doutrina do direito meramente empírica é [...] uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro” (MS, AA 06: 230), quer dizer, falta-lhe o desenvolvimento *sistemático* da doutrina do direito natural (§ A) – referência feita à liberdade, i. é., ao único direito inato (Cf. MS, AA 06: 237) – que rege, por meio dos princípios imutáveis, quer dizer, metafísicos, toda a legislação positiva; nesta linha de reflexão, Höffe (1998, p. 206) explica que “a legislação positiva tem de regular-se pela natural, <e> não inversamente”.

Se essas duas correntes de opinião estiverem corretas, do que se pode depreender da apreciação feita até agora, então significa dizer que há, de algum modo, uma inconsistência no pensamento de Kant, tese hoje amplamente defendida, não havendo limites para tal<sup>3</sup>. Há, no entanto, uma leitura alternativa de interpretação – sustentada, por exemplo, por

2 Usa-se, neste texto, a tradução de J. Beckenkamp dos *Princípios metafísicos da doutrina do direito* publicada pela Martins Fontes, em 2014.

3 Veja, por exemplo, M. Willaschek (2002) e J.-C. Merle (2004), dentre inúmeros outros.

Ricardo Terra (1987) e Joãozinho Beckenkamp (2014), dentre outros – que identifica a solução corretiva (ou pelo menos a minimização) do problema referente às duas posições acima transcritas através da distinção das noções de moral, de ética e de direito. Quer dizer, a partir do momento em que se atenta para a referida distinção (comprometida com uma hermenêutica elucidativa dos conceitos kantianos capaz de ressaltar a especificidade do direito no seio da razão prática pura), percebe-se, como afirma Beckenkamp, que “[...] é possível tratar a doutrina kantiana do direito como parte de sua filosofia moral sem que esteja implicada a redução à ética [...]” (2014, p. XIV). Ou seja: é possível que a doutrina do direito esteja incluída em sua filosofia moral sem que a fronteira entre ela e a doutrina da virtude seja completamente apagada, como se poderia depreender da interpretação unilateral que defende a “tese da dependência” sem levar em conta a especificidade do direito, seja com base na noção de autonomia da vontade – corroborada pela acepção de direito natural (*Naturrecht*) – (TERRA, 1987), seja com fulcro no conceito de autorização (*Befugnis*) (BECKENKAMP, 2014).

Diante deste contexto – e na esteira desta última linha de interpretação –, a presente comunicação pretende levantar a seguinte hipótese (conjectura), qual seja, a de que há uma dependência direta do direito em relação à moral, mas não em relação à ética, da qual, aliás, é independente – esta independência do direito em relação à ética, contudo, não significa dizer que ele não possa ser incorporado nela indiretamente. Esta hipótese se evidencia ainda mais quando se considera a *categoria fundante* de toda ação humana que se expressa de modos distintos no direito (i. é., como autorização de um móbil externo) e na ética (i. é., como cobrança do móbil interno). Portanto, é sumamente importante não perder de vista o *modus operandi* da *Doutrina do direito*, que opera essencialmente com fulcro no conceito de autorização da razão prática pura: “*Lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e essa liberdade não restringida por nenhum imperativo contraposto se chama autorização (*facultas moralis*)” (MS, AA 06: 223). Nesta perspectiva, qualquer que seja a ação e desde que não seja contrária à obrigação de fazer (imperativo prescritivo) ou de deixar de fazer (imperativo proibitivo) sempre será permitida (autorizada), porquanto funda-se na licitude moral.

O que afinal se quer demonstrar com a análise e reflexão introdutórias feitas até aqui? Evidencia-se que, ao fundamentar a doutrina do direito natural de caráter criticista, como uma das duas partes da *Metafísica dos costumes*, Kant usou os princípios do direito (i. é., da legislação externa) que são, num certo sentido, independentes dos princípios éticos (i. é., da legislação interna), pela simples razão de admitirem um móbil externo (patológico) disputando a direção da vontade com um móbil interno (puro), mas é necessário evidenciar que, e este é o ponto fulcral, tanto os princípios do direito – que são autorizados pela razão prática pura por não constituírem um ilícito –, quanto os princípios da ética – que são exigidos ou cobrados por esta mesma razão por meio de um imperativo categórico que se impõe a uma vontade limitada – são deduzidos do fundamento último de ambos os domínios de ação. Tal fundamento é, em última análise, a lei moral que comporta em seu quadro semântico expressões sinonímicas, tais como, princípio da moralidade (= princípio da universalidade ou princípio da razão prática pura) e universalidade incondicionada.



## III

a) – Após essa contextualização, é importante que seja demarcado a partir de agora o lugar do direito no seio da filosofia moral kantiana. A finalidade é afastar de vez as interpretações que reivindicam – a partir das distinções kantianas entre direito e ética – a independência do direito da filosofia moral. No segundo parágrafo do *Prefácio da Metafísica dos costumes*, por exemplo, encontra-se a primeira indicação de pertencimento do direito à moral: “A doutrina do direito, como a primeira parte da moral, é, pois, aquilo de que se exige um sistema proveniente da razão, o qual se poderia chamar a *metafísica do direito*” (MS, AA VI: 205). Outra indicação relevante se encontra na *Introdução à doutrina do direito*, mais particularmente no § B. em que Kant fala explicitamente de um conceito moral de direito: “O conceito do direito, enquanto relacionado a uma obrigação correspondente (i. é, seu conceito moral), diz respeito [...]” (MS, AA 06: 230).

Existem, como se pode ver, algumas passagens da *Metafísica dos costumes/ Doutrina do direito* de Kant que eliminam completamente a possibilidade de desvincular o direito da moral (aqui entendida como gênero), assim como de vinculá-lo *sem mais nem menos* à ética (esta entendida como espécie da moral ao lado do direito). Talvez a passagem mais clara a este respeito – que entretanto serviu para sustentar as mais diversas teses – seja aquela da *Introdução à metafísica dos costumes*, onde se lê:

Essas leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são éticas, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, a concordância com as últimas, a *moralidade* das ações. (MS, AA 06: 214)

Após distinguir as leis da liberdade das leis da natureza, Kant, ao mesmo tempo que situa as leis jurídicas e as leis éticas no seio das leis morais, separa-as à medida que as primeiras incidem sobre ações externas e as segundas sobre ações internas. No primeiro caso, poderia ser evidenciada a legalidade das ações; no segundo, porém, a moralidade. Por este caminho, seria possível conceder razão tanto à linha que sustenta a independência do direito da ética (doutrina da virtude), quanto a que defende a dependência do direito da moral (metafísica dos costumes). Para isto, bastaria atentar para a distinção kantiana supracitada entre as noções de moral, ética e direito; distinção esta que se encontra em outros textos kantianos, como por exemplo, nas *Lições sobre o direito natural de Feyerabend* (1784)<sup>4</sup>, o que aponta, por sua vez, para a importância da retomada da escola wolffiana, responsável em grande medida pela terminologia kantiana. Com vistas a essa distinção espaiada pelo *corpus* kantiano (não sendo, portanto, verdade a tese comumente repetida de que se trata de novidade a sua abordagem na *Doutrina do direito*) é que ganha notoriedade a linha de interpretação aqui sustentada, qual seja, a da incorporação do direito à ética sem se imiscuir indistintamente a ética no direito, mas também sem retirar da esfera jurídica o influxo indireto que recebe da ética.

4 “A ética é a ciência do julgamento e determinação das ações segundo sua moralidade. O *jus* é a ciência do julgamento das ações segundo sua legalidade. A ética também é denominada doutrina da virtude. [...]”. (AA XXVII, 1327). A partir desta referência fica patente que desde cedo Kant tinha o propósito de desfazer essa confusão, ao tentar explicitar os conceitos do direito (cf. AA XXVII, 1327). Aliás, ele diz: “Ainda não se conseguiu determinar, a partir de princípios, o lugar do *jure naturae* na filosofia prática, nem tampouco mostrar a fronteira entre ele e a moral. Por isso as diferentes proposições de ambas as ciências acabam por misturar-se” (AA XXVII, 1321).

b) - Observadas essas indicações, convém demonstrar a essencial exteriorização do direito dentro da legislação prática a fim de estatuir a diferenciação entre direito e ética. A finalidade, desta vez, é afastar as interpretações que reivindicam – ao amalgamarem a ética no direito – a dependência do direito da filosofia moral sem distingui-la essencialmente da ética. A este respeito, encontram-se muitíssimas passagens em que Kant explicitamente concebe a separação do direito da ética por meio de pares binários, tais como: liberdade externa/liberdade interna, legalidade/moralidade, leis jurídicas/leis morais, dever de direito/dever de virtude, dever em relação a outros/dever em relação a si mesmo, dever perfeito/dever imperfeito, etc. Todas essas referências falam a favor da essencial separação entre direito e ética. Essas referências também são respaldadas pelas distinções já existentes na escola wolffiana, tais como: “*A coação moral interna*, pela qual a pessoa é dita coagir-se a si mesma, é obrigação de si mesmo”<sup>5</sup>, ao passo que “*A coação moral externa*, pela qual a pessoa é dita coagir a outra em certa medida, é obrigação de outrem”<sup>6</sup>.

Por estas razões, e outras mais, fica claro que o direito em Kant está frequentemente associado ao elemento externo (particularmente à liberdade externa), ao passo que a ética ao elemento interno (particularmente à liberdade interna). Em decorrência dessa distinção entre externo (direito) e interno (ética), despontam inúmeras distinções que correspondem ao direito e à ética, respectivamente. A propósito, diz Kant:

Os deveres pela legislação jurídica só podem ser deveres externos porque esta legislação não exige que a ideia deste dever, a qual é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente, e, uma vez que precisa ainda assim de um móbil apropriado para as leis, ela somente pode ligar móveis externos com a lei (MS, AA 06: 219).

Ou ainda, “As leis obrigatórias para as quais é possível uma legislação externa chamam-se em geral leis externas (*leges externae*)” (MS, AA 06: 224). Também na “*Introdução à doutrina da virtude*”, Kant esclarece a separação entre doutrina do direito e doutrina da virtude:

Nos tempos antigos, ética significa a *doutrina dos costumes* (*philosophia moralis*) em geral, a qual era também denominada a *doutrina dos deveres*. Em seguida, achou-se aconselhável atribuir esse nome a apenas uma parte da doutrina dos costumes, a saber, à doutrina dos deveres que não estão sob leis externas (em alemão achou-se adequado utilizar o nome ‘*Tugendlehre*’), de modo que, agora, o sistema da doutrina universal dos deveres é dividido em sistema da *doutrina do direito* (*ius*), à qual convêm leis externas, e da *doutrina da virtude* (*ethica*), à qual aquelas não convêm [...] (MS, AA: 379).

É, entretanto, no tópico XIV (“*Do princípio de distinção entre a doutrina da virtude e a doutrina do direito*”), onde essa separação se faz cristalina:

Essa distinção, sobre a qual também repousa a divisão principal da *doutrina dos costumes*, funda-se no seguinte: o conceito de *liberdade*, o qual é comum a ambas, torna necessária a divisão em deveres da *liberdade externa* e da *liberdade interna*; dos quais apenas os últimos são éticos. Portanto, esta liberdade interna tem de ser previamente proposta como parte preliminar (*discursus praeliminaris*) e, com efeito, como condição

5 Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 51 (AA 19: 27).

6 Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 52 (AA 19: 28).



de todos os *deveres de virtude* (tal como se fez acima com a doutrina da consciência moral como condição de todos os deveres em geral) (MS, AA: 406-407).

A primeira parte da passagem supracitada reforça as distinções estabelecidas anteriormente. A segunda parte avança em relação à primeira no sentido de demonstrar que a liberdade interna (ética) condiciona todos os deveres em geral – inclusive os externos. Neste sentido, ela aponta para a tese da incorporação do direito à ética, o que será verificado a seguir.

c) - Por fim, pode-se agora tentar mostrar que o direito, tal como definido anteriormente, ou seja, enquanto exterioridade da razão prática pura, constitui-se como dever para todos os membros do estado civil, também no sentido de dever ético. Para corroborar esta leitura, serão mobilizadas algumas passagens significativas da *Metafísica dos costumes*, como as que se seguem:

Pode-se ver, assim, que todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética; contudo, sua *legislação* não por isso se encontra sempre na ética, mas, para muitos deles, fora dela. Assim, a ética ordena que eu tenho de cumprir um compromisso assumido em um contrato, mesmo que a outra parte não pudesse me coagir a tanto, mas ela assume a lei (*pacta sunt servanda*) e o dever correspondente como dados pelo direito. A legislação de que promessas feitas têm de ser cumpridas se encontra, portanto, não na ética, mas no direito (*jus*). A ética apenas ensina em seguida que, mesmo que o móbil ligado àquele dever pela legislação jurídica, a saber, a coação externa, seja deixado de lado, a ideia do dever é por si só já suficiente como móbil. (MS, AA 06: 219-220)

Em outra ocasião, Kant diz que: “A exigência de adotar como máxima o agir direito me é feita pela ética.” (MS, AA 06: 231). Enfim, dentre as muitas passagens que apontam para a incorporação indireta do direito à ética a mais cara ao argumento que está sendo desenvolvido aqui diz que:

A ética certamente possui seus próprios deveres (p. ex., os deveres para consigo mesmo), mas tem também deveres em comum com o direito, apenas não o modo de obrigação. Pois realizar ações simplesmente por serem deveres e fazer do princípio do próprio dever de onde quer que venha, o móbil suficiente do arbítrio é o característico da legislação ética. Assim, portanto há com certeza muitos deveres diretamente éticos, mas a legislação interna também torna todos os demais indiretamente éticos. (MS, AA 0 6: 220-221)

Essas passagens têm o condão de estabelecer o direito como indiretamente ético, justificando, portanto, a “tese da incorporação do direito à ética”. Pode-se ainda jogar alguma luz sobre a tese pleiteada aqui (e, a bem da verdade, isto é crucial), a partir da consideração da interpretação *prática* dos termos modais – como possível, possibilidade e poder – implicitamente espalhados na *Doutrina do direito* em expressões como: “Uma posse *inteligível* (se é possível) é uma posse *sem detenção* (*detentio*).” (MS, AA 06: 245-246), etc., mas explicitamente tratados na *Crítica da razão prática*, especificamente, na tábua das categorias da liberdade, na qual Kant lista em seu número 4. Da modalidade: “O permitido e o não permitido. O dever e o que é contrário ao dever / O dever perfeito e o dever imperfeito” (cf. KpV, A 117)). Para uma correta abordagem desse assunto, em Kant, é

preciso rastrear os antecedentes da interpretação moral de expressões modais em Leibniz, que opõe ao “Justo, *licito* – possível/ [o] Injusto, *ilícito* – impossível [...]”<sup>7</sup> e nos wolffianos, particularmente em Baumgarten, que diz que: “[...] moralmente possível é 1. aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade ou na substância livre enquanto tal, *em sentido lato*; 2. aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade determinada em conformidade com as leis morais, *em sentido estrito, ou o lícito*.”<sup>8</sup>). Na sequência do § 723, Baumgarten vai expor o moralmente impossível e o necessário, que é obrigatório. A adoção desses termos modais por Kant resultará na concepção do direito como autorização da razão prática pura, ou seja, como o âmbito do moralmente possível, já que o mal é moralmente impossível, pois vetado pela razão i. é. pelas leis práticas incondicionais (chamadas morais). É nesse sentido que se deve ler a seguinte passagem: “De acordo com essas leis, certas ações são *licitas* ou *ilícitas*, i. é, moralmente possíveis ou impossíveis, mas algumas delas, ou seu contrário, são moralmente necessárias, i. é, obrigatórias” (MS, AA VI, 221).

Da “Introdução à metafísica dos costumes” – de onde foi extraída a passagem acima citada – à primeira parte da Doutrina do direito dedicada ao direito privado, particularmente na estação em que Kant concebe o postulado jurídico a ter qualquer objeto externo como o seu, encontra esta passagem esclarecedora:

Pode-se denominar este postulado uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral; a saber, a autorização de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isso, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro. (MS, AA 06: 247).

Seguramente, ao se tomar essas expressões modais – para as quais está se chamando atenção aqui em seu sentido prático ou moral, ou seja, como tratando do moralmente possível (= lícito ou permitido), em vez de em seu sentido físico, como por exemplo, ao se considerar a posse de um objeto externo – ganha-se, como acertadamente destacou J. Beckenkamp (2014b), um importante recurso para a interpretação adequada da doutrina kantiana do direito.

Da noção do moralmente possível decorre o conceito de autorização em geral (= ao conceito moral de direito (cf. MS, AA 06: 230)). Este conceito, por seu turno, é enunciado no princípio universal do direito: “É justa toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc.” (MS, AA 06: 230). Tem-se nessa definição a autorização como faculdade moral em geral e/ou como licitude moral em geral. Qualquer ação que se limite a esses parâmetros será moralmente possível.

Do conceito geral de autorização emergirá a acepção de autorização em sentido estrito, definida por Kant da seguinte maneira: “*Lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e essa liberdade não restringida por nenhum imperativo contraposto se chama autorização (*facultas moralis*)” (MS, AA 06: 223). Neste sentido, a autorização, tal como definida, carece de restrição seja prescritiva seja proibitiva. Quer dizer: não há um imperativo dizendo o que se deve fazer e o que não se deve fazer. Nesta perspectiva, qualquer que seja a ação e desde que não seja contrária à obrigação de fazer (imperativo prescritivo) ou de deixar de fazer (imperativo proibitivo) sempre será permitida (autorizada),

7 G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe VI/1*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990, p. 465.

8 A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 723.

porquanto fundamentada na licitude moral. “Uma ação que não é nem ordenada nem proibida é meramente *lícita*, porque em relação a ela não há nenhuma lei restritiva da liberdade (autorização) e, portanto, também nenhum dever” (MS, AA 06: 233).

À medida que o direito é concebido como autorização da razão prática pura ele passa a ser, em razão disto, um dever para todos também no sentido de dever ético. A propósito, já ficou mostrado que, para Kant, a exigência de adotar como máxima o agir direito é feita pela ética (cf. MS, AA 06: 231). Quer dizer, a busca pela universalizabilidade da ação expressa na lei universal do direito (“age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal”) exige dela uma adequação ao princípio universal do direito, responsável por determinar se a ação será justa ou injusta se será moralmente possível ou impossível.

Ora, tudo o que é injusto é um impedimento da liberdade segundo leis universais; a coação, no entanto, é um impedimento ou resistência sofrida pela liberdade. Por conseguinte, se certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade segundo leis universais (i. é, injusto), então a coação que lhe é oposta é, enquanto *impedimento* de um *impedimento da liberdade*, concordante com a liberdade segundo leis universais, i. é, justa; portanto está ligado ao direito ao mesmo tempo uma autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo, segundo o princípio de contradição (2014, p. 36).

**Referências bibliográficas:**

- ALEXY, Robert. *On the Concept and the Nature of Law*. Ratio Juris. Vol. 21 No. 3 September, 2008, pp. 281-299.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 114, dez./2006, pp. 209-222.
- BAUM, Manfred. Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. (Coord.). *Kant: posteridade e actualidade*. Lisboa: CFUL, 2006, pp. 53-64.
- BECKENKAMP, Joãozinho. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a, pp. XIII-LXXV.
- \_\_\_\_\_. *O significado prático de termos modais na filosofia moral kantiana*. (Manuscrito). 2014b.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarim, 2000.
- EBBINGHAUS, Julius. *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*. Bonn: H. Bouvier. 1968.
- GEISMANN, Georg. Recht und Moral in der Philosophie Kants. In: Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics, Vol. 14 (2006). Berlin: Duncker & Humblot, 3-124.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Filosofia crítica e razão jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GUYER, Paul. "Kant's deduction of the Principles of Right". In: Mark Timmons (org.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 23-64. New York: Oxford University Press, 2002.
- HÖFFE, Otfried. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da Introdução à Doutrina do Direito. In: *Studia Kantiana I/I*, (1998), pp. 203-236.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KERVÉGAN, Jean-François. *La raison des normes*. Essai sur Kant. Paris: VRIN, 2015.
- LEIBNIZ, G. W *Sämtliche Schriften und Briefe VI/1*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990.
- LISSER, Kurt. *El concepto del derecho en Kant*. Trad. de Alejandro Rossi. Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- LOPARIC, Zeljko. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In (org.) Perez Daniel Omar. *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005, pp. 273-313.
- MERLE, Jean-Christophe. Die zwei Kantischen Begriffe des Rechts. In: *Jahrbuch für recht und ethik*, 2004, p. 331-346, v. 12.
- POGGE, Thomas. Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'? In: Mark Timmons (org.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 133-158. New York: Oxford University Press, 2002.
- REICH, Klaus. "Rousseau und Kant". In: *Gesammelte Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 2001.
- SANAHUJA, Lorena Cebolla. Kant's apple: the moral grounding of right and the interdependence of ethics and law. *Studia Kantiana*. n. 16, 2014. Santa Maria, RS. Disponível em: <<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/issue/current>>. Acesso em: 20 Set. 2014.
- SOLARI, Gioele. *Studi storici di filosofia del diritto*. Turim: G. Giappichelli, 1949.

TERRA, Ricardo R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In: *Filosofia política 4*. Porto Alegre, 1987, pp. 49-65.

WILLASCHECK, Marcus. Which imperative for right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's *Metaphysics of Morals*. In: M. Timmons (org.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 65-88. New York: Oxford University Press, 2002.

WOOD, Allen. "The final form of Kant's practical philosophy". In: M. Timmons (org.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 1-22. New York: Oxford University Press, 2002.

## As representações sem consciência e o eu penso em Kant

Aline Brasiliense dos Santos Brito<sup>1</sup>

O tema das representações sem consciência na filosofia de Kant é algo que vem sendo extensamente estudado, sobretudo, no âmbito dos debates internacionais, onde em termos nacionais podemos mencionar o trabalho iniciado por ROHDEN (2009). Sem nos prolongar em longas análises já empreendidas em outros momentos, enunciaremos os principais conceitos e características envolvidas para uma discussão adequada sobre tema.

Em um primeiro momento, temos de destacar a terminologia. Para se referir ao gênero das representações sem consciência (de modo geral, digamos), Kant utiliza *ohne Bewusstsein* ou *nicht bewusst*<sup>2</sup> (sem consciência ou não-conscientes). Quando o que está em questão é a especificação das espécies de representações pertencentes a este gênero (do entendimento, da imaginação, da razão), Kant utiliza o termo *unbewusst*<sup>3</sup> (até então, não admitido pelos comentadores); *Dunkel*<sup>4</sup> (obscuro), *Gewissenlos* e *Gewissenlosigkeit*<sup>5</sup> (inconsciente em sentido moral). Destacado este importante ponto, podemos trabalhar tranquilamente com o termo ‘inconsciente’, já que a tradição do ‘obscuro’ (*Dunkel*) é justamente aquela da qual Kant pretende afastar-se.

O segundo momento de nossa discussão, se restringe ao destaque para as representações inconscientes nas mais diversas faculdades: assim como são presentes as representações conscientes na faculdade de conhecer (entendimento e sensibilidade), na prática (razão) na estética (imaginação, embora aqui se de o jogo das faculdades que não envolveria somente a imaginação), são também as inconscientes, com a diferença de que estas últimas possuem uma amplitude muito maior, conforme exporemos em breve. Temos assim: I. representações inconscientes no âmbito teórico. No entendimento: reflexões das mais diversas possíveis; o esquematismo; atos e juízos (os chamados juízos provisórios), assim como o ajuizamento do são entendimento; Na sensibilidade: sensações inconscientes; II. no âmbito prático, sentimentos inconscientes e princípios morais (mas que podem ser trazidos à luz pela reflexão filosófica); III. no âmbito estético, o jogo da imaginação na fantasia que culminaria em diversos produtos inconscientes – neste sentido, é relevante o destaque para o exemplo do fantasista inúmeras vezes apontado por

---

1 Universidade Federal do Pará

2 Sobretudo em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (AK 136).

3 Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (AK 166); *Lógica jäsche* (AK 11); *Religião nos limites da simples razão* (AAVI).

4 Ocorrências frequentes em todas as obras, dentre as quais podemos listar, as *Reflexões*, a *Crítica da razão pura* e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

5 Podemos marcar uma das ocorrências em *Metafísica dos costumes* (§13).



Kant e que encontra um paralelo nos *Ensaio*s de Locke<sup>6</sup>; o exemplo da produção do ideal da beleza.

Assim, elencando os exemplos, temos em I: (entendimento) “Todo *actus* do entendimento e da razão podem ocorrer na obscuridade”<sup>7</sup> (*RA*,177, AA15 – tradução nossa); “A maioria das coisas do entendimento ocorrem em obscuridade”<sup>8</sup> (*RA*,177, AA15 – tradução nossa); “(...) toda ligação – *quer sejamos dela conscientes ou não* (...) – é um ato do entendimento” (KANT, 2012, p. 128 – itálico nosso.); Sobre o ‘são entendimento’, enquanto aquele que julga sem regras previamente pensadas:

O certo é que, se a solução de uma questão se baseia nas regras universais e inatas do entendimento (...), é mais inseguro buscar princípios estudados e artificialmente estabelecidos (...) e tirar sua conclusão de acordo com eles, do que deixar a decisão aos fundamentos-de-determinação do juízo que se encontram em massa na obscuridade da mente, a que se poderia chamar de tato lógico, onde a reflexão torna representável o objeto por muitos lados e obtém um resultado correto, sem se tornar consciente dos atos que ocorrem no interior da mente (KANT, 2006, p. 39 ).

Sobre o *juízo provisório*<sup>9</sup>, enquanto juízos problemáticos, mas que estão no fundamento de qualquer investigação: “às vezes, temos um obscuro pressentimento da verdade, parece-nos que uma coisa contém notas da verdade e suspeitamos de sua verdade, já antes de conhecê-la com certeza determinada” (KANT, 2002, p. 137), e ainda:

Descobrir algo (que está oculto em nós mesmos ou em outra parte) requer em muitos casos um talento especial, o de saber como procurar bem: um dom natural de julgar provisoriamente (*iudicii praevisi*) onde se possa encontrar a verdade, de farejar as coisas e de aproveitar os menores traços de afinidade para descobrir ou inventar o que se busca (...) (KANT, 2006, p.121).

Sobre a Sensibilidade, sensações de todo inconscientes que vem indicadas pela Antropologia como um amplo campo, “Que seja imenso o campo das nossas sensações e intuições sensíveis, isto é, das representações obscuras no ser humano (...)”<sup>10</sup> (KANT, 2006, p. 35).

Em II, no âmbito prático, o sentimento da liberdade como uma paixão é aquele perante o qual o ser humano não consegue libertar-se<sup>11</sup> e que pode ser caracterizada como uma *ideia* obscura presente na natureza humana desde seu nascimento. O exemplo na *Antropologia* descreve o sentimento de incômodo na criança ao nascer como aquele que “(...) não procede da dor corporal, e sim de uma ideia obscura (ou representação análoga a esta) da liberdade e do obstáculo a ela, a injustiça (...)” (KANT, 2006, p. 166), a existência consciente ‘trespassada por partes inconscientes’. Ainda no âmbito moral, Kant aponta ainda os fundamentos e os princípios acerca da moralidade, como não sendo inteiramente

6 Em *Saggio sull' intelletto umano* (XXXIII, § 6, p. 438).

7 “Alle *actus* des Verstandes und Vernunft können in der Dunkelheit geschehen.” (*RA*,177, AA15).

8 “Das Meiste geschicht vom Verstande in der Dunkelheit.” (*RA* 177, AAXV). Comparando com a *AC* (22,2015, p. 10), “O entendimento tem sua maior atividade nas representações obscuras e todas as reflexões claras são na maioria das vezes resultado de largas reflexões obscuras.” (Tradução nossa.)

9 Sobre a importância do juízo provisório para o conhecimento, ver ROCCA (2003).

10 Acresce a isso, o exemplo do homem em prado na *Antropologia* (Ak135) e das representações microscópicas.

11 LA ROCCA (2003, p. 272), comenta a esse respeito em seu texto *Libertà come passione*, a liberdade como paixão enquanto ‘perversão da máxima da razão’, ‘contradição à forma da racionalidade’.

conscientes, mas que podem vir a sê-lo através da reflexão filosófica: “Os princípios da moralidade e da metafísica se encontram em nós na obscuridade, e o filósofo tão somente nos aclara e desvela. É como se este jogasse um raio de luz sobre o ângulo obscuro de nossa alma” (AC, AA 25: 24, – tradução nossa). É o que acontece por exemplo, nos conceitos morais como de ‘virtude’ que podem vir a se tornarem distintos através do procedimento analítico empregado na filosofia. Segundo Kant, por meio deste, tornam-se claras as notas constituintes do conceito e assim chega-se à distinção (KANT, 2002, p. 73).

Finalmente, em III, temos que a imaginação contém sempre o jogo (*Spiel*) entre clareza ou obscuridade, consciente e inconsciente, de modo que a imaginação, neste aspecto, “(...) É um tipo de sentido que a vontade pode produzir os objetos como por encanto, ou afugentá-los, trazê-los à luz ou obscurece-los (...)” (RA, 370, AAXV – tradução nossa). No caso do ‘ideal da beleza’ na *Crítica do juízo* (B57), consiste em trazer a imagem que serve como medida comum, e obscurecer o ato pelo qual se chega a tal resultado, por se tratar de um ato que, como condição do ideal da beleza, não pode ele mesmo ser apreendido. Já na improvisação musical (a fantasia), o músico deve como que refletir com ‘cada um dos dedos colocados em jogo’, de tal maneira, que possa produzir sua nova música (AF, 25:479). A AF (25:479- tradução nossa) coloca este processo como “Uma atividade da alma admirável, em que ela [a alma] reflete com todos os dedos, sobre o que está sendo jogado, e também sobre o que se quer jogar momento”.

Com tais breves considerações, chegamos assim, a nosso terceiro e último momento na conceituação e caracterização das representações inconscientes em Kant. Temos que, o campo das representações sem consciência, constituem um campo amplo – em sentido quantitativo, ou seja, estão presentes em todas as faculdades, e chegam a ser mais numerosas que as próprias representações conscientes, conforme indica Kant ao referir-se metaforicamente a consciência e ao inconsciente como claro-obsuro/luz- escuridão. Mas além de quantitativamente maiores, o campo das representações sem consciência é também um campo caracterizado por uma positividade – elas contribuem ativamente na produção e nos atos de cada faculdade.

Outra distinção podemos também propor além dessa: o fato de algumas representações poderem tornar-se conscientes mediante um esforço da consciência em aclará-las (é o caso das reflexões morais tornadas claras pela atividade do filósofo) e de outras fazerem parte do processo constitutivo das faculdades (produção de conceitos, ideal da beleza, juízos, etc.). Chamaremos então, às primeiras de *obscuras* (pois Kant, concebe aqui uma variação de grau que permite a representação que se aclare ou se obscureça, conforme o nível de consciência<sup>12</sup>) e as segunda de *inconscientes* (pelo fato de estarem em um registro diferente das primeiras, podemos dizer, um outra semântica).

Exposto tal breve itinerário, podemos agora chegar a indagação que mais particularmente nos propomos: como entender a possibilidade de que uma representação possa ser inconsciente (ou obscura) se o princípio da apercepção transcendental afirma a referência de toda representação a uma consciência?

12 Sobre a ideia de ‘grau’, temos na *Crítica da razão pura* (B415), um trecho muito esclarecedor neste sentido. A metáfora claro-obsuro constitui uma herança conceitual da escola Leibniz-wolffiana que é integrada a ideia de grau. A consciência seria a responsável pela clareza, conforme seu ‘trabalho’ ou esforço em aclarar determinada representação: “A consciência é como uma luz com a qual se ilumina um espaço em nosso conhecimento; não produz um espaço, tampouco um conhecimento, mas sim, busca jogar luz sobre as reflexões que se encontram em nós”. (AC, AA 25: 20, 2015 – tradução nossa). GÖDDE (1999), atribui ao surgimento da metáfora claro-obsuro o momento conceitual do conceito de inconsciente (muito embora identifique isso, de maneira breve e superficial, somente em Leibniz). Sobre a metáfora e clareza na tradição Leibniz-wolffiana, ver MARTÍNEZ (2014).



Sobre essa questão, a concepção de Heidemann apresenta uma reflexão singular, que versa sobre a representação inconsciente como organizadas sobre duas espécies: a primeira que envolve representações inconscientes por grau (*unconscious by degrees*), governadas pelo *Eu penso*; a segunda, o inconsciente simples (*unconscious simpliciter*), que não são governadas pelo *Eu penso*.

Heidemann (2012), define essas duas espécies de representações partindo de dois critérios: a) o primeiro, da consciência ou inconsciência; b) da existência ou não da unidade da consciência, *Eu penso*. Examinemos o primeiro critério.

Conforme Heidemann, Kant distingue entre representações claras e obscuras, sendo representações claras, aquelas definidas como representações das quais somos conscientes, e obscuras, aquelas que somos inconscientes. Kant, porém, designa de obscuras também as representações indistintas, que pertencem ainda a escala das representações claras (representações claras podem ser distintas e indistintas). A proposta de Heidemann é então, de classificar as representações indistintas, porém claras, que possuem ainda certo grau de consciência, como um *unconscious by degrees*, e as que não são capazes de se tornarem conscientes de um *unconscious simpliciter*:

(...) Kant distingue entre representações claras e obscuras. Em seu trabalho ele frequentemente usa 'obscuro' no sentido de 'inconsciente'. Refere-se também, às representações claras, porém, indistintas, como representações obscuras. Para evitar confusões, (...), permitam-me chamar todo nível mais elevado de representação obscura de 'inconsciente simples'. Kant concebe estas representações como aquelas que temos sem sermos conscientes que as temos. Por contraste, representações claras, porém, indistintas são inconscientes, porém não inconsciente simples. Permitam-me chama-las de 'inconsciente por grau'. (...) (HEIDEMANN, 2012, p.50- Tradução nossa)

Realizada essa primeira distinção, Heidemann parte para alguns exemplos das duas classificações de inconsciente em Kant. Temos assim, representações que podem ser caracterizadas como *unconscious by degrees*, ou seja, todas as representações indistintas, onde não há consciência das partes da representação em questão, o exemplo de Heidemann é o da habitação descrito por Kant na *Lógica Jäsche*, onde o indivíduo que avista de longe uma casa não é consciente das partes que a compõe, embora possa ser consciente conceitualmente deste objeto (habitação humana); representações *unconscious simpliciter*, dentre as quais podemos citar, o amor sexual, as sensações dos sentidos, o exemplo do musicista, as 'complexas atividades do campo prático e intelectual' (HEIDEMANN, 2012, p. 50), e o mesmo exemplo da casa avistada por indivíduo, mas que neste caso, trata-se de um selvagem que vê o objeto, (casa), sem a compreensão conceitual de tal. Heidemann afirma assim, acerca das representações que são *unconscious simpliciter*, que não constituem as representações pelas quais Kant tem interesse. Uma das razões para tal, seria o motivo de que tais representações não sejam governadas pelo *Eu penso*. Chegamos aqui, pois, ao segundo critério para a classificação proposta pelo autor.

Partindo do exemplo da casa avistada por um indivíduo, já mencionado acima, Heidemann aponta duas variações desse exemplo que pode ser encontrado na *Lógica Jäsche*, a primeira, a do selvagem, que avista a casa como um objeto sem ser consciente do seu conceito, e assim, apenas concebe esta representação na mera *intuição*<sup>13</sup>. Trata-se de um

13 O exemplo a qual se refere Heidemann, o encontramos na *Lógica Jäsche* (AK33): "(...) se um silvícola vê de longe uma

ser consciente de uma representação sem saber que que a tem de fato, e este é, conforme Heidemann, a definição de *unconscious simpliciter*: “(...) O argumento é, obviamente, de que a representação da casa é *unconscious simpliciter*, porque o selvagem não sabe que o objeto representado é a casa; e representações que nós temos sem saber que temos, são por definição *unconscious simpliciter*” (HEIDEMANN, 2012, p. 53 –Tradução nossa). Já a segunda variação do exemplo<sup>14</sup>, consiste no indivíduo que avista a casa e sabe que este objeto é de fato uma casa (intuição e conceito), porém, não possui consciência das partes que constitui esta representação (janelas, portas, etc), neste caso, trata-se de uma representação indistinta, e portanto, *unconscious by degrees*. O que se observa nos dois exemplos, conforme o autor, é que no primeiro caso, não há consciência conceitual do objeto em questão e no segundo sim.

Heidemann irá atribuir essa possibilidade de conhecer conceitualmente um objeto, à referência das representações a unidade da apercepção. Conforme o autor, tão somente representações *unconscious by degrees* possuem tal referência e as *unconscious simpliciter* estariam exclusas de tal possibilidade, “A razão pela qual representações indistintas não são *unconscious simpliciter*, porém, por grau, é que elas estão dentro do escopo do “Eu penso” (HEIDEMANN, 2012, p.53 –Tradução nossa). Representações *unconscious by degrees* por estarem referidas a unidade da apercepção, são cognitivamente acessíveis e estão, portanto, sempre no campo de possibilidade da consciência conceitual das representações<sup>15</sup>. O argumento de Heidemann se sustenta na proposição de que representações indistintas são representações que podem vir a tornarem-se distintas por meio da *análise*, ou seja, por serem representações com consciência – lembrando novamente, que representações indistintas fazem parte ainda das representações claras, e portanto, com consciência – que apenas são indistintas em partes do objeto, basta que se clarifique essas partes pela análise, “A análise do conceito é análogo à clarificação da intuição, a qual torna uma percepção indistinta em distinta (...)” (HEIDEMANN, 2012, p. 54 – Tradução nossa). Não é por outra razão que afirma a importante contribuição dessas representações para o conhecimento.

Retornado para o conceito de análise, Heidemann, afirma que esta depende sempre da capacidade de julgar, que por sua vez, envolve necessariamente a unidade da apercepção, e mais especificamente, a *unidade analítica da apercepção*<sup>16</sup>, onde fica, pois, provado a referência das representações *unconscious by degrees* ao *Eu penso*, é indiscutível pois que “(...) o “Eu penso” finalmente prove ser o princípio regulador não somente das representações distintas (...) mas também das representações indistintas, isto é, das representações que são

---

casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto que o que sabe tratar-se de uma moradia edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: mera intuição, em um caso, intuição e conceito ao mesmo tempo, no outro.”

14 Eis o exemplo ao qual Heidemann se refere: “Avistamos ao longe uma casa no campo. Se estamos conscientes de que o objeto intuído é uma casa, também devemos ainda ter, necessariamente, uma representação das várias partes dessa casa – janelas, portas etc. –, pois, se não virmos as partes, não veremos a própria casa. Mas, se não estamos conscientes da multiplicidade das partes, não veremos a própria casa. Mas, se não estamos conscientes da multiplicidade das partes dessa representação, nossa representação do próprio objeto pensado é, por isso, uma representação indistinta.” (*Lóg.*, AK34).

15 Muito embora, Heidemann tenha sublinhado, sobretudo, as representações indistintas do âmbito conceitual, reconhece ao final de seu artigo o campo das representações indistintas sensíveis – Kant aponta para esta classificação na *Lógica Jäsche* (AK 35) –, onde alude mesmo a um conteúdo não conceitual dessas representações que poderia ser identificado com a proposta de um inconsciente não conceitual em Kant (HEIDEMANN, 2012, 56-57).

16 Heidemann (2012, p. 55) se refere a unidade analítica como imbricada entre os conceitos de julgamento e unidade sintética: a unidade analítica torna o múltiplo da representação em um conceito comum (*conceptus communis*), que precisa antes, ser pensado em uma unidade sintética; assim, o julgamento analítico nada mais faz do que tornar claro (explicitar) um conceito já presente.

inconscientes, e conscientes por grau<sup>17</sup>.” (HEIDEMANN, 2012, p. 55 – Tradução nossa). Em outras palavras, todas as representações conscientes (distintas e indistintas), por serem, tais, necessariamente referem-se ao *Eu penso*. Representações indistintas, ou *unconscious by degrees* justificam seu pertencimento pelo fato de a consciência presente (ainda que seja uma débil consciência) garantir o acesso conceitual a elas, por outras vias, a clarificação, a análise que permite que se tornem distintas, implica sempre que se admita o julgamento analítico e assim, a referência ao *Eu penso*.

Já as representações *unconscious simpliciter* por não pertencerem ao âmbito das representações com consciência estão exclusas da referência ao *Eu penso*, não podem ser pensadas conceitualmente, e portanto, tornadas distintas; sem a referência ao *Eu penso*, enquadram-se, pois, nas representações que Kant menciona no §16 da *CRP*, como aquelas que não representam nada, não pelo seu conteúdo, ou por alguma impossibilidade lógica, mas simplesmente porque o indivíduo não sabe dizer que as tem, “ Representações *unconscious simpliciter*, são aquelas que “ não são nada para mim” não pelo o que representam ou por alguma razão lógica, mas porque eu não sei que as tenho” (HEIDEMANN, 2012, p. 52).

Em suma, se retomarmos em breves pontos a discussão de Heidemann, sublinhando sobretudo, o tema da representação inconsciente e do *Eu penso*, conforme o interesse de nosso objetivo, temos que: a) a referência ou não ao *Eu penso* depende da consciência ou inconsciência; b) representações inconscientes em sentido mais restrito – *unconscious simpliciter* – não podem referir-se ao eu penso, porque não respondem a tal critério.

Entretanto, embora a argumentação de Heidemann seja condizente em muitos pontos com o que Kant caracteriza como uma representação inconsciente, o caráter problemático pode ser destacado, sobretudo, na sua caracterização de um *unconscious simpliciter*, enquanto representações: I) Sem qualquer referência ao eu penso e II) sem consciência particular da representação (denominaremos, critério de consciência empírica).

É no mínimo problemático pensar na afirmação I, ou seja, na negativa absoluta de uma representação a consciência do ponto de vista da filosofia de Kant, já que o eu penso é sempre uma condição formal do pensar de qualquer tipo. Trata-se tão somente de uma estrutura lógica, onde a representação particular não precisa ser consciente, mas apenas referir-se a tal estrutura, como condição lógica, “(...) a única condição que acompanha todo pensamento é o eu na proposição “eu penso” (...). (...) ela é a condição formal, qual seja, a unidade lógica de todo pensamento em que faço abstração dos objetos; (...)” (CRP, A 398- itálico nosso), o que significa em outros termos, que a representação pode ou não ser consciente do ponto de vista particular ou empírico (ponto II) , mas do ponto de vista de sua possibilidade de ‘pensabilidade’, ela deve referir-se ao eu penso.

Sob este ponto de vista, as representações obscuras e inconscientes, fariam parte da experiência possível como um poder de tornar-se consciente<sup>18</sup> (obscuras), ou como parte integrante do pensar em seus mecanismos mais básicos, como por exemplo, a produção de conceitos<sup>19</sup> e o próprio conhecimento, “Todos os conhecimentos racionais (invenções)

17 Representações *unconscious by degrees* por fazerem parte ainda das representações conscientes, são chamadas por Heidemann também de *conscious by degrees*.

18 Embora La Rocca (2007), não diferencie conceitualmente obscuro de inconsciente, sua concepção também vai em direção inversa àquela proposta por Heidemann, ou seja, La Rocca considera as representações ‘obscuras’ como compatíveis com a percepção transcendental.

19 Nos *Sonhos de um visionário* (2005), sobre a produções de conceitos, “(...) muitos conceitos nascem de conclusões

se encontram preparados em obscuridade” (*RA*, 1482, AAXV –tradução nossa)<sup>20</sup>. O conhecimento e os produtos resultantes de cada facultades, seriam assim, um processo de construção, onde a representação inconsciente deve exercer um papel colaborativo essencial o qual Kant é enfático em destacar, inclusive, como um importante ponto de diferenciação da tradição com a qual dialoga.

---

ocultas e obscuras por ocasião das experiências e se transferem depois para outros sem a consciência da própria experiência ou da conclusão que fundou o conceito sobre ela. (...) Há muitos deles, que em parte nada mais são do que uma ilusão da imaginação, e em parte também são verdadeiros, na medida em que mesmo conclusões obscuras nem sempre erram” (...) (II 320 – itálico nosso).

20 “(...) Alle Vernunftkenntnisse (Erfindungen) sind praeparirt im Dunkeln.” (*RA*, 1482, AAXV)

**Referências bibliográficas:**

KANT, Immanuel. Edição eletrônica das obras reunidas de Immanuel Kant. Prof. Dr. Bernhard Schröder, Dr. Hans-Christian Schmitz e Prof. Dr. Bernhard Fisseni. Disponível em: <korpora.zim.uni-duisburg-essen>. Acesso em: 11/ 10/ 2017.

\_\_\_\_\_. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Trad. Cléia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. A metafísica dos costumes. São Paulo: Edipro.

\_\_\_\_\_. Crítica da razão pura. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Ed. Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. Crítica da faculdade do juízo. Trad. Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. Escritos pré-críticos. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. Manual dos cursos de Lógica geral. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2006.

\_\_\_\_\_. Logik. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. Lectures on anthropology. Trad. Robert R. Clewis. New York: Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología. Trad. por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, en prensa.

GÖDDE, Günter. Traditionsliniendes “Unbewussten”: Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Alemanha: Diskord (1999).

HEIDEMANN, Dietmar H. “The ‘I Think’ must be able to accompany all my representations”. Kant’s Philosophy of the Unconscious. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

LA ROCCA, de Claudio. L’intelletto Oscuro. Inconscio e Autocoscienza in Kant. Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica. Pisa: Edizioni ETS, 2007.

\_\_\_\_\_. Soggetto e mondo. Studi su Kant. Milão: Marsilio, 2003.

LOCKE, John. Saggio sull’ intelletto umano. Milão: UTET, 2013.

MARTÍNEZ, L. María. Las nociones de claridad y oscuridad en los Apuntes de Lecciones de Antropología de la “década silenciosa” de Kant. In: Studia kantiana, São Paulo, n. 17, p.27-50, dez. 2014.

ROHDEN, Valerio. Representações não-conscientes em Kant. In: Revista AdVerbum, São Paulo, v. 4, p. 3-9, jan/jul 2009.

# Kant e a diferença entre as vias possíveis da existência de Deus em 62 e 81

Bruno Bertoni Cunha<sup>1</sup>

## Introdução

Nessa comunicação iremos expor a posição de Kant acerca dos possíveis caminhos para se provar a existência de Deus. Para isso, iremos trabalhar com o seu posicionamento no texto escrito em 1762, *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, e em 1781, *Crítica da Razão Pura*. Percebemos que em 62 o filósofo tratou de quatro provas possíveis – sendo duas *a priori* e duas *a posteriori*; enquanto que em 81 o número teria caído para três – uma *a priori* e duas *a posteriori*. Portanto, queremos esclarecer aqui quais provas possíveis se mantiveram e qual via *a priori* foi preterida pelo Kant crítico.

## 1- Quais são os tipos possíveis de provas da existência de Deus em 1762

Em 1762 Kant<sup>2</sup> finalizou a sua obra *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Em 1763 ela foi publicada, e muitas vezes denominada resumidamente de *Beweisgrund*. O livro traz uma série de argumentações para indicar a única via possível para se demonstrar a existência de Deus, como sugere o próprio título. Para tanto, o filósofo pré-crítico expõe a totalidade das alternativas existentes, segundo a sua concepção, e também apresenta a refutação das mesmas. Nesse ínterim, um único caminho não é objetado, e ainda por cima, recebe as notas características de Deus segundo aquela concepção comumente repassada ao longo da tradição.

Neste capítulo queremos mostrar através da letra do filósofo alemão que, de acordo com a sua concepção em 62, existem quatro maneiras possíveis para se provar a existência de Deus. Atentemos, portanto, ao que ele diz no subcapítulo um, *Divisão de todos os argumentos possíveis sobre a existência de Deus*:

Todos os argumentos sobre a existência de Deus podem apenas ser retirados dos conceitos do entendimento de *meramente possível*, ou do conceito empírico / de *existente*. **No primeiro caso**, concluir-se-á, ou de possível

---

1 Possui Licenciatura, Bacharelado e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

2 Para citação de textos clássicos procedo da seguinte forma. Utilizarei a abreviatura *KrV* para *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura) e empregarei a paginação das edições originais A/B. As traduções da primeira *Crítica* são de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Será aqui utilizado também o sistema de citação recomendado pela *Kant-Gesellschaft*, à direita das abreviaturas, seguem a indicação da obra completa de Kant editada pela Academia Real Prussiana de Ciências (Akademie-Ausgabe, AA), o número do volume e a respectiva página. Iremos usar a tradução da *Lógica* de Fausto Castilho; e a d' *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* de Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Inês Ribeiro Ferreira e Joana Quaresma Luís.



como um *fundamento* para existência de Deus como uma *consequência*, ou do possível como uma *consequência* para a existência divina como um fundamento. **No segundo caso**, concluir-se-á, de novo, ou meramente daquilo cuja existência experimentamos, para a existência de uma *causa* primeira e *independente*, mas, por meio da análise do conceito, para as propriedades divinas dela, ou daquilo que a experiência ensina seguir-se-ão imediatamente, tanto a existência como também as *propriedades* dela<sup>51</sup> (KANT, 2004, p. 149 – BDG, AA 02: 156, grifo nosso).

Essa passagem deixa clara a existência de dois caminhos, que por sua vez se bifurcam, totalizando quatro argumentos possíveis da existência de Deus. São duas alternativas para uma via *a priori* e mais duas para uma via *a posteriori*.

Pegando o caminho *a priori* temos: ou se toma o possível como fundamento e dele se chega à existência como uma consequência (cartesiano); ou se toma o possível como consequência, buscando a existência como seu fundamento (*Beweisgrund*).

De outro modo, o caminho *a posteriori*, nos dois casos, parte de uma experiência dada: há um argumento que busca uma primeira causa e depois analisa o conceito dessa causa primeira para verificar se ela possui as notas que comumente a tradição atribui ao nome Deus (cosmológico); e há outro argumento em que a existência e suas propriedades decorreriam de uma só vez (físico-teológico).

Nos comentários presentes na edição portuguesa coordenada por Carlos Morujão, a interpretação da citação acima não desvia do que falamos aqui. A seguir, o texto presente na nota 51:

O argumento segundo o qual a existência de Deus se pode concluir da noção de possível apresenta, por conseguinte, duas variedades: a) ou se parte do possível (quer dizer, do conceito) como fundamento, para Deus como um ser efectivamente existente, e teremos então o argumento ontológico, a que Kant, no § 2 desta Terceira Parte chamará ‘argumento cartesiano’; ou então, b) conclui-se que o possível só é possível porque há um Deus, e teremos o argumento kantiano deste *Beweisgrund*. Um segundo tipo de argumentos parte dos conceitos empíricos, apresentando igualmente duas variedades: a) ou se parte daquilo cuja existência experimentamos como consequência, para daí se concluir a existência de uma causa necessária, deduzindo-se *a seguir*, por análise do seu conceito, as suas propriedades divinas, como no argumento cosmológico, ou b) toma-se como ponto de partida essa mesma experiência, para dela concluir *imediatamente*, tanto a existência, como as propriedades de Deus, como no argumento físico-teológico (KANT, 2004, p. 170, nota 51 referente à: – BDG, AA 02: 156).

Esses trechos bastam para mostrar, sem qualquer polêmica, que em 62 Kant acreditava haver quatro tipos de provas da existência de Deus. São eles: argumento cartesiano, argumento ontológico (*Beweisgrund*) – do lado *a priori*; argumento cosmológico, argumento físico-teológico – do lado *a posteriori*.

## 2 - Quais os tipos possíveis de provas da existência de Deus em 1781

Na obra *Crítica da Razão Pura* é exposto no Capítulo III, *O Ideal da Razão Pura*, o raciocínio sofisticado que leva a hipostasiação de uma ideia, considerando-a como dada na realidade. Esse seria o processo pelo qual qualquer prova da existência de Deus passaria,

grosso modo, por meio do pensamento de uma ideia haveria a pretensão de ter acesso ao objeto ao qual ela se refere.

Kant dá ao longo das sete seções, contidas no capítulo, inúmeros exemplos que indicam o absurdo de tal campanha, a saber, tentar provar a existência de Deus através de raciocínios. Dentro da seção três – *Dos Argumentos da Razão Especulativa em favor da Existência de um Ser Supremo* –, mais especificamente no seu penúltimo capítulo – *Só há três provas possíveis da Existência de Deus para a razão especulativa* – é apresentado a sua tese que será central para o nosso presente estudo. Vejamos todas as provas possíveis segundo o texto de 81:

Todos os caminhos, pelos quais neste intuito se possa enveredar, partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo; ou põem, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema/ a partir de simples conceitos. A primeira prova é a prova *físio-teológica*, a segunda a *cosmológica* e a terceira a *ontológica*. **Não há nem pode haver outras** (KANT, KrV A591/ B619, grifo nosso).

Como mencionado no próprio título do subcapítulo, só há três provas possíveis da existência de Deus, sendo duas delas *a posteriori* e uma *a priori*. As duas *a posteriori* receberam o mesmo nome em 81 e 62, a saber, *cosmológica* e *físio-teológica*. Já a única prova *a priori* presente foi denominada de via *ontológica*.

Na sequência, o filósofo de Königsberg afirma que demonstrará que a razão não conseguirá provar nenhuma das provas, seja pela via que parte de algo dado, seja pela solução transcendental. Por fim, lança a sua polêmica tese<sup>3</sup> de que uma vez tendo refutado a prova ontológica, refutará por sequência os argumentos cosmológicos e físico-teológicos por efeito cascata, já que estes dois precisariam, em última instância, de um salto transcendental no final da prova – salto este característico do recurso ontológico.

**Demonstrarei** [dartun] que a razão nada consegue nem por uma das vias (a via empírica) nem pela outra (a via transcendental) e que em vão abre as asas para se elevar acima do mundo sensível pela simples força da especulação. Mas, no que respeita à ordem em que estas provas devem ser submetidas a exame, será precisamente a inversa da que segue a razão que se desenvolve pouco a pouco e na qual primeiro as apresentamos. Com efeito, ver-se-á o conceito *transcendental* que guia a razão neste esforço e fixa em todas estas tentativas o objectivo que se propôs (KANT, KrV A591/ B619, grifo nosso).

Aqui fica patente a primeira distinção óbvia dos dois livros tratados. Em 62 o filósofo falava em duas provas *a priori*, denominando uma via de *cartesiana* e a outra de *ontológica*, mas agora, o único raciocínio de uma via não contaminada pela experiência recebe o nome de *ontológico*. Teria Kant excluído o argumento *cartesiano* da *Quinta Meditação*?

3 A tese de que toda a prova da existência de Deus *a posteriori* depende de um recurso de uma prova *a priori*, no final das contas, é polêmica dentro do contexto tomista. Ora, Tomás de Aquino defende em sua *Suma Teológica* as cinco vias para se provar a existência de Deus. Todas elas seriam *a posteriori*, já que o escolástico não acredita que aprioristicamente se poderia tratar de Deus. Uma vez que Kant defende a tese com total convicção e pretende demonstrá-la cabalmente na *Quinta e Sexta Seção* afirmando que todo o argumento *a posteriori* depende de um *a priori*, Tomás de Aquino e os neotomistas estariam com problemas.



Isso não ocorre. Ao verificarmos as características do que ele chama de ontológico nesse último trabalho, bem como do uso das objeções feitas contra tal argumento, perceberemos que o que ele vem a caracterizar de *ontológico* em 81 se identifica com o que ele chamara de *cartesiano* em 62. Ou seja, os argumentos *físico-teológico*, *cosmológico* e “*cartesiano*” – ontológico segundo a nova nomenclatura – são considerados os únicos possíveis em 81. Disso se depreende a conclusão óbvia: por algum motivo que nos cabe investigar, Kant subtraiu justamente o que ele considerava ser em 62 *O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*.

### 3 – As diferenças entre a prova cartesiana e o único fundamento

Vimos nos capítulos anteriores que há duas provas *a priori* possíveis em 62: uma delas parte do possível como fundamento em busca de uma existência como consequência; outra, partindo de um possível geral, pressupõem a existência como seu consequente. Enquanto a primeira via é chamada de cartesiana na fase pré-crítica, a segunda é chamada de “ontológica” – (Beweisgrund), a partir de agora, para evitar confusões.

Vamos analisar o tipo de prova que parte do meramente possível como “um fundamento” para verificarmos precisamente se a sua formulação coaduna com aquela apresentada em 1781. Segue o texto de 62:

Se a existência deve ser concluída, como uma consequência, do conceito do meramente *possível*, como um fundamento, então, através da análise deste conceito, a existência teria de poder ser encontrada nele; pois não há nenhuma outra dedução de uma consequência a partir do conceito de possível senão através da decomposição lógica. Mas, então, a existência teria de estar contida no possível, como um predicado. Mas como este, de acordo com a *Primeira Consideração* da *Primeira Parte*, nunca aí se encontra, é claro que uma prova da verdade de que falamos é impossível do modo mencionado (KANT, 2004, p. 150 – BDG, AA 02: 156).

A passagem que acabamos de citar indica elementos como: encontrar a existência na “análise do conceito”; única “dedução” possível da “decomposição lógica”; existência contida “como um predicado”; e etc. Enfim, são várias formas que o Kant encontrou na década de 60 para classificar aquele tipo de prova da existência de Deus construída por René Descartes.

Em suma, ele classifica tal empreitada como um raciocínio que parte de um possível e por meio da análise desse conceito espera alcançar a existência como um predicado que decorra necessariamente dele por uma dedução lógica. A pretensa necessidade estaria no fato de que negar a conclusão do raciocínio seria considerado contraditório.

Agora, precisamos verificar se em 81 a sua definição de prova ontológica apresenta as mesmas características verificadas acima. Vejamos sua classificação no texto crítico: “abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema/ a partir de simples conceitos” (KANT, KrV A591/ B619).

Essa definição é incomparavelmente mais sucinta, o que pode nos causar suspeitas de divergências. Sendo assim, tentemos acompanhá-la aos poucos. Primeiramente, fica claro que ela não parte da experiência – como as provas *cosmológicas* e *físico-teológicas* –, ela é explicitamente descrita como uma alternativa *a priori*. Em segundo lugar, está escrito que ela parte de conceitos, “bloßen Begriffen”, para daí concluir a “existência de uma causa suprema”.

Há outras passagens do *Ideal da Razão Pura* que indicam a consciência do argumento de Descartes na *Quinta Meditação*, o que pode favorecer a compreensão que, de fato, Kant estava considerando como “prova ontológica” o mesmo que “prova cartesiana”. Tal como aparece na *Quarta Seção*: “A proposição acabada de citar não dizia que três ângulos são absolutamente necessários mas que, posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também (nele) há necessariamente três ângulos” (KANT, KrV A594/ B622). E na conclusão da mesma seção, que é toda dedicada à refutação da prova ontológica, temos um texto que serve para afastar qualquer dúvida a respeito:

Por conseguinte, em vão se dispendeu esforço e cansa com a **célebre prova ontológica (cartesiana)** da existência de um Ser supremo a partir de conceitos, e assim como um mercador não aumenta a sua fortuna se acrescentar uns zeros ao seu livro de caixa para aumentar o seu pecúlio, assim também ninguém pode enriquecer os seus conhecimentos mediante simples ideias (KANT, KrV A602/ B630, grifo nosso).

Sendo assim, quando em 81 é descrito a prova ontológica como uma das três únicas vias possíveis, é a prova *a priori* cartesiana que está sendo tratada. E soma-se a isso, que o principal argumento utilizado para refutá-la na *Crítica* é o de que a existência não pode ser considerada um predicado real. Tal crítica é caracterizada pelo exemplo do mercador na citação acima. Esse argumento aparece em 62 com uma roupagem semelhante, substituindo “predicado real” por “perfeição das coisas”:

Entretanto, temos uma célebre prova que está construída sobre este fundamento, a saber, a chamada **prova cartesiana**. Imagine-se, em primeiro lugar, um conceito de uma coisa possível, na qual nós representamos como compatíveis todas as verdadeiras perfeições. Aceite-se agora que a **existência** seja, também, uma **perfeição das coisas**; por conseguinte, conclui-se, da possibilidade de um ser perfeitíssimo, a sua existência. Poder-se-ia, da mesma forma, do conceito de uma qualquer coisa, que é também representada como a mais perfeita no seu gênero, por exemplo: do facto de que se poderia pensar um mundo perfeitíssimo, concluir-se a sua existência. Simplesmente, sem entrar numa refutação circunstanciada desta demonstração, que já se encontra noutros autores, refiro-me somente àquilo que já foi explicado no começo desta obra, a saber, que **a existência não é um predicado da perfeição**; e, por isso, a partir de uma explicação que contém uma reunião arbitrária de diversos predicados, para constituir o conceito de um qualquer / coisa possível, nunca se poderia concluir a existência dessa coisa e, por conseguinte, também não a existência de Deus (KANT, 2004, p. 150 – BDG, AA 02: 157, grifo nosso).

Ora, o mesmo procedimento descrito longamente e com outro estilo em 62 é retomado numa forma mais sintética em 81. De uma análise do conceito se pretende deduzir uma existência. Sendo assim, em outras palavras, poderia ser dito que do possível como fundamento se busca a existência como consequência. Essa versão é justamente oposta ao *Beweisgrund*, onde é afirmado que a possibilidade interna de todas as coisas é consequência de um fundamento que é a existência necessária.

## Conclusão

Salientamos que em 62 o filósofo tratou de dois tipos de argumentos *a priori* para se provar a existência de Deus: um deles parte da possibilidade como fundamento e conclui a existência como consequência (denominado de cartesiano em 62 e ontológico em 81); enquanto há outro argumento que parte da possibilidade como consequência e busca a existência como seu fundamento (denominado de ontológico em 62 e por nós de *Beweisgrund* para evitar confusões).

Verificamos também que em 81 Kant afirmou haver apenas três provas possíveis da existência de Deus, sendo apenas uma *a priori*. Ao comparar os raciocínios da prova denominada de cartesiana em 62 com a classificada como ontológica em 81 pudemos comprovar a correspondência entre os mesmos. Portanto, fica provado que na *Crítica da Razão Pura*, ao mencionar os únicos três argumentos possíveis sobre a existência de Deus, Kant exclui justamente aquela via criada por ele em 62. Por algum motivo que nos cabe investigar, a estratégia que parte do possível como consequência em busca da existência como fundamento foi suprimida.

**Referências bibliográficas:**

- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão ed. São Paulo: Martinsfontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1923.
- \_\_\_\_\_. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Königsberg, 1763. Neuer unveränderter, Nachdruck Leipzig, 1794.
- \_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica geral*. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.
- \_\_\_\_\_. *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu* (introduit, traduit et annoté par Robert Theis). Paris: J. Vrin, Librairie Philosophie, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Único Argumento Possível Para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- KEMP, SMITH, N. *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Project Gutenberg EBook, 2013.
- MORUJÃO, C. Tradução, introdução, notas e glossários. In: Kant, Immanuel. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

## Esquematismo e construção matemática na analítica dos princípios

Danilo Fernando Miner de Oliveira<sup>1</sup>

Kant faz a distinção, no início da *Analítica dos Princípios*, entre a Lógica Formal e a Lógica Transcendental para demonstrar que a primeira se ocupa do pensamento conceitual e das funções lógicas do entendimento, ao passo que a segunda se ocupa dos objetos determinados de forma pura e totalmente *a priori* por tratar das leis do entendimento e sua relação aos objetos da experiência. Para Kant, a *Lógica Formal* não é suficiente para a constituição do conhecimento objetivo, pois falta o conteúdo necessário a toda determinação do entendimento; é possível fazermos raciocínios sobre seus fundamentos formais, prosseguir com a atividade de análise de conceitos, mas não podemos determinar um objeto de modo objetivamente válido, isto é, buscar significação para sua respectiva categoria na experiência.

Sem os conteúdos a serem determinados, podemos fazer o uso lógico dos conceitos, em seu uso reflexivo, e concebermos a possibilidade de pensar entes de razão, ideias puras, desde que o raciocínio que nos conduziu a tais ideias esteja em conformidade com o princípio de não contradição. No entanto, o entendimento, em seu uso objetivamente válido para a construção de conceitos, deve direcionar-se para a experiência na constituição dos fenômenos. Assim, “a *analítica dos princípios* será, portanto apenas um cânone<sup>2</sup> para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento, que contêm as condições das regras *a priori*.” (Kant, 2001, p. A132/B171).

Para Kant, a constituição do conhecimento depende da relação entre conceitos e intuições, que são ligados pela *faculdade de julgar*. Sem a ação dessa faculdade, de acordo com certas regras, não haveria a subsunção de intuições, empíricas ou puras, aos conceitos puros do entendimento. Tal faculdade é essencial para a completa determinação dos fenômenos, pois não basta estabelecer os moldes formais do entendimento sem explicarmos como ele estrutura a experiência ao se direcionar ao diverso dado na intuição. Embora essa relação aconteça, ela não ocorre de forma harmônica. Se o próprio Kant afirma que as intuições e os conceitos são heterogêneos, é preciso justificar como os conceitos puros do entendimento podem se relacionar às intuições sensíveis. Como elementos tão distintos podem se relacionar para constituir o objeto do conhecimento, seja empírico ou puro, se esses elementos não possuem a mesma origem?

---

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná

2 Segundo o dicionário Kant, o termo faz alusão à crítica ao *Organon* aristotélico por parte de Epicuro em sua obra *cânone*. A obra de Epicuro estabelece o *cânone* de regras para efetuar juízos corretos. Logo, não possui a finalidade do *Organon* cuja função é alargar o conhecimento, adquirido por saber demonstrativo.

Kant restringe a *lógica formal* aos moldes das estruturas lógicas do entendimento e busca na *lógica transcendental* “corrigir e garantir” a faculdade de julgar de acordo com determinadas regras. A garantia do uso lógico do entendimento já foi estabelecida na *Dedução* dos conceitos puros, mas para que sua relação aos objetos da experiência aconteça, exige-se a aplicação da faculdade de julgar para a sensibilização de conceitos e para a delimitação das intuições formais do espaço e do tempo; Kant demonstra como a aplicação do entendimento à experiência pode ser compreendida através de um “fio condutor” para as regras de construção dos objetos em intuição, demonstrando, simultaneamente, as condições da experiência *em geral*.

É importante nos atentarmos para dois direcionamentos fornecidos pelo autor: o primeiro trata-se de que tais regras são fundamentais para estruturar a experiência sem, ao mesmo tempo, derivar tais regras da sensibilidade. O segundo é a constatação de que tais regras precisam se referir à experiência para serem demonstradas ou instanciadas, isto é, representadas em intuição pura.

A filosofia transcendental tem, porém, a particularidade de, além da regra (ou melhor, da condição geral das regras) que é dada no conceito puro do entendimento, poder indicar, simultaneamente, *a priori*, o caso em que a regra deve ser aplicada. A causa da superioridade que tem, neste aspecto, sobre todas as outras ciências instrutivas (com exceção da matemática), reside precisamente em tratar de conceitos que se devem referir *a priori* aos seus objetos, cuja validade objetiva, por consequência, não pode ser demonstrada *a posteriori*, pois isso seria deixar completamente de lado a sua dignidade (...) (Kant, 2001, p A136/B175).

Se a aplicação dos conceitos puros do entendimento não ocorrer, não podemos falar, estritamente, de conhecimento objetivo em Kant. Por essa razão, deve-se elucidar quais são essas regras formais e seus fundamentos para que haja a possibilidade da aplicação das categorias às intuições. Na *Estética Transcendental*, Kant demonstra que o espaço e o tempo são formas puras da intuição, condições sem as quais nenhum objeto poderia ser intuído, porém, essas formas puras não são suficientes para a constituição dos objetos da experiência. As categorias do entendimento e as intuições puras do espaço e do tempo constituem a condição transcendental sem a qual nada poderia ser conhecido. Essas estruturas formais compõem o quadro formal das condições dos objetos, sobretudo os matemáticos, para a construção<sup>3</sup> em intuição pura. Porém, é preciso demonstrar como ocorre essa relação entre elementos heterogêneos; para tanto, Kant nos apresenta sua doutrina do *Esquematismo transcendental*.

Em busca da possível relação de conceitos e intuições, Kant apresenta o exemplo de uma imagem geométrica de um círculo. Essa representação pode ser instanciada em objetos como uma bola ou uma roda, na forma da lua cheia ou em um prato. O ponto é que podemos

3 Winterbourne em *Sobre a construção e o papel do esquematismo na filosofia kantiana da Matemática* faz importantes considerações sobre o conceito de construção em intuição: “O que está incluído na ideia de construção? As proposições sintéticas da geometria são ‘objetificadas’ e, através dessa objetificação, verificadas pela construção do ‘objeto’ do conceito em intuição pura, isto é, mediante ‘a exibição’ *a priori* da intuição que corresponde ao conceito. O critério da geometria ‘real’ é esse apelo à possibilidade de construir figuras – seus objetos – em intuição pura; de modo mais geral, o critério é a *possibilidade* de construção intuitiva.” (WINTERBOURNE, 1981, p.3) Além do fato de Kant demonstrar a possibilidade de construção em intuição pura e, portanto, instanciar objetos na estrutura formal do espaço (geometria), essa ação denuncia um ato de síntese em intuição pura, fundamental para todas as proposições sintéticas da matemática, pois esse particular instanciado em um papel, durante *a e na* sucessão do tempo, por exemplo, apesar de suas imperfeições empíricas, possui as mesmas características universais que a regra do conceito exige para toda a construção.



relacionar tais formas aos objetos da experiência porque as condições transcendentais em que o círculo geométrico é evidenciado são homogêneas aos objetos sensíveis. Somente assim, pode-se afirmar que um objeto está subsumido a um determinado conceito do entendimento. É na doutrina do esquematismo que encontramos a possibilidade dessa relação, conforme anuncia Kant: “é claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo” (Kant, 2001, p A138/B177).

Em explicações obtusas, Kant nos apresenta esse “terceiro termo” como o esquema; um elemento mediador e puro, meio intelectual e meio sensível através do qual pode se compreender como as condições dos objetos da natureza são reflexos das condições do entendimento, mediante o tempo. Como afirma Paton em *metaphysic of experience*: “para Kant, o esquema transcendental possui características universais que devem pertencer a todos os objetos *como objetos no tempo*.” (PATON, 1936, p19). Não enquanto características pertencentes a esses objetos da sensibilidade, mas combinadas a eles, pela síntese da imaginação<sup>4</sup> (*Einbildungskraft*), para serem objetos de nossa representação. É na faculdade transcendental de julgar que Kant demonstra a possibilidade de aplicar os conceitos puros do entendimento aos objetos estruturados como fenômenos. Para tanto, o conceito de tempo adquire o ponto focal na relação das categorias aos objetos em geral; como Kant define no terceiro argumento da exposição transcendental do tempo na *Estética*.

Sobre esta necessidade *a priori* assenta também a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral. O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodíctica. Poderíamos apenas dizer: assim nos ensina a percepção comum, e não: assim tem que ser. Estes princípios valem, por conseguinte, como regras, as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, não mediante estas. (Kant, 2001, p A31/B47)

Kant demonstra a anterioridade lógica do tempo para todos os fenômenos em geral, isto é, como condição que permite que algo nos apareça na sucessão. Se algo aparece na sucessão, é, contudo, certo para Kant que a experiência nos revela como as coisas são, contudo não nos mostra como elas devem ser. Porém, se não encontramos essa necessidade nas percepções sensíveis, a encontramos na representação do tempo, pois ela é exigida para a representação do diverso das intuições, sobretudo do sentido interno. Logo, esse caráter de necessidade não pode ser fundado pela experiência ou pela percepção das qualidades dos objetos (odores, sabores, ou pela regularidade empírica que observamos diariamente nos fenômenos da natureza), mas por meio *do tempo e no tempo*. Outro ponto relevante, expresso nessa passagem, é o de que um objeto não pode existir e não existir ao mesmo

4 A imaginação, de um modo geral, realiza a síntese do múltiplo do diverso dado na intuição, possibilitando, assim, que esse múltiplo seja unificado na forma estrutural do fenômeno. Apesar de a imaginação não ser o foco da presente análise, ela exerce uma função indispensável na constituição dos objetos da experiência. Nas edições A e B, Kant atribui à imaginação a função de síntese, essencial ao conhecimento. Contudo, na edição A, a imaginação atua como um princípio de unidade necessária da síntese pura (produtiva), anterior à percepção (Kant, 2001, p A118). Na edição B, ela aparece como fonte espontânea, possibilitando toda síntese. (Kant, 2001, p B152). Situar a função e a amplitude da faculdade da imaginação na *Kritik* exige um exame minucioso das duas edições, pois Kant não a define do mesmo modo em cada edição; apesar das modificações, a imaginação exerce papel fundamental na síntese do diverso dado na intuição.

tempo, porém a sucessão permite que algo seja e não seja em tempos diferentes, não gerando, assim, contradição lógica. Kant sabe que as propriedades do conceito de tempo são bastante diversas das características dos conceitos do entendimento.

Assim, é evidenciado como a noção do tempo não depende dos objetos externos, nem está fundada em princípios lógicos entendimento, embora seja um elemento indispensável na construção matemática do conhecimento. A intuição formal do tempo, através do qual é possível ligar todas as representações, é uma condição indispensável para a construção de saberes objetivos, sobretudo em matemática. Assim, o tempo não pertence ao entendimento, mas à sensibilidade enquanto estrutura formal da experiência. No entanto, a determinação formal dessa estrutura é homogênea às categorias do entendimento, que fornecem a regra de sua unidade. Por isso, todos os fenômenos possuem determinação das categorias mediante seus respectivos esquemas. Por outro lado, Kant afirma que essa estrutura também é homogênea aos fenômenos porque o tempo “está contido em toda representação empírica do diverso.” (Kant, 2001, p A138/B177) E isso pode ser notado na própria noção de sucessão ao identificarmos que toda experiência ocorre mediante o tempo.

Por conseguinte, se a ligação das categorias aos fenômenos é possível para construção (*Konstruktion*) dos objetos da experiência, ela deve ser explicada na análise da determinação transcendental da estrutura formal do tempo, enquanto esquema desses conceitos. A matemática fornece exemplos dessa construção ao imaginarmos figuras geométricas que são perfeitamente identificáveis e aplicadas aos objetos empíricos: o quadrado, que se observa em uma mesa, possui características válidas universalmente porque foi intuído sob as mesmas regras de construção válidas para todos os quadrados *em geral*. A mesa é perfeitamente instanciada devido à forma de uma figura ostentada na delimitação geométrica do espaço, e foi percebida e determinada pelas mesmas regras sem as quais nenhum objeto matemático seria possível para nós.

O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; mas, como a síntese da imaginação não tem por objetivo uma intuição singular, mas tão-só a unidade na determinação da sensibilidade, há que distinguir o esquema da imagem. (Kant, 2001, p A140B179)

Kant faz a necessária distinção entre esquema e imagem para demonstrar que, apesar de ambos serem produtos da imaginação, resultantes de um processo semelhante, eles não são iguais. A figura que imagino representa uma intuição (*Anschauung*) singular limitada na determinação formal do espaço e construída mediante o tempo. O esquema é resultante da faculdade da imaginação, mas não é igual à figura porque durante a síntese da imaginação, na produção de figuras, o esquema tem por objetivo a unidade na estruturação do diverso da sensibilidade. Assim, o esquematismo representa um método de produção de imagens, permitindo a construção de conceitos empíricos de acordo com determinadas regras.

Estranhamente, Kant inicia a doutrina do esquematismo em torno do problema da relação dos conceitos puros às intuições, entretanto, define, nessa etapa, o esquema como um método de representação de imagens, possibilitando a construção de conceitos empíricos, tomando o exemplo no número cinco representado em pontos contínuos sobre o papel. A imagem do objeto, no caso da construção matemática do número cinco ou mil e sua relação à sensibilidade, não é o ponto focal do que Kant pretende mostrar; antes



essa imagem evidencia um processo de síntese da imaginação; um método para construir imagens conforme o conceito.

Por isso, Kant afirma que “os nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens dos objetos, mas sobre esquemas.” (Kant, 2001, p A141/B180). Isto é, regras de síntese que permitem a construção objetiva das operações matemáticas e sua relação aos objetos da experiência. Assim, por mais que o triângulo que alguém desenhe, com imperfeição, na areia da praia possa ser uma imagem representada empiricamente, ela obedece a certos princípios que faz com que essa figura contenha três lados e não quatro, por exemplo, mas para estar a par desse conhecimento, é preciso construir em intuição. Posso derivar outros saberes dessa figura de forma universal e necessária, seja prolongando as retas na empiria ou delimitando o espaço em imaginação pura. A geometria, enquanto matemática do espaço (*Ausdehnung*), baseia-se na imaginação produtiva para a geração de figuras.

Desse modo, o universal é afirmado no particular porque a construção de todos os triângulos está submetida às mesmas regras universais de sua construção, conforme seu esquema. Embora Kant limite o saber objetivo aos objetos da experiência, simultaneamente, ele evidencia a certeza apodítica na construção de conceitos em intuição pura, ainda que esses objetos da experiência sejam estruturados nas condições formais da sensibilidade; portanto, não acessíveis enquanto objetos considerados-em-si, ou seja, como entes de razão: para além de toda condição da experiência.

Só poderemos dizer que *a imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva<sup>5</sup>, e que o *esquema* de conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e, de certo modo, um monograma da imaginação pura *a priori*, pelo qual e segundo o qual são possíveis as imagens (Kant, 2001, p A141/B181).

Kant não explica com precisão o que entende por “monograma da imaginação pura *a priori*.” Porém, reconhece a dificuldade de uma clara e precisa exposição da doutrina do esquematismo transcendental ao descrevê-lo como uma arte oculta nas profundezas da alma humana cuja natureza dificilmente será revelada. A fim de precisar o alcance da doutrina da matemática no âmbito do esquematismo transcendental, passa-se à análise da categoria de quantidade, seus esquemas e o papel do tempo nessa constituição. Kant afirma “A imagem pura de todas as quantidades (*quantorum*) para o sentido externo é o espaço, e a de todos os objetos dos sentidos *em geral* é o tempo” (Kant, 2001, p A143/B182). O número será, portanto, o esquema puro da categoria de quantidade (*quantitatis*) na medida em que representa a síntese sucessiva homogênea, de unidade em unidade, segundo o diverso dado na intuição formal do tempo.

A doutrina da matemática de Kant fundamenta-se no princípio de síntese que torna possível a representação numérica de uma classe homogênea. Tal síntese pura da quantidade, esquematizada no símbolo numérico, acontece porque o sujeito do conhecimento produz a representação do tempo ao apreender o diverso homogêneo da intuição, conforme a determinação conceitual de uma grandeza. Se o espaço é imagem pura de todas as quantidades dos objetos externos e o tempo é a representação pura dos objetos em geral, é possível cogitarmos que o tempo é a condição *sine qua non* para a construção esquematizada, presente na síntese do diverso da intuição, e deve possuir anterioridade

5 Vaihinger propõe que se leia *reprodutiva* em vez de *produtiva*.

lógica, inclusive, em relação à construção de figuras geométricas, ostentadas em um espaço delimitado<sup>6</sup>. Essa hipótese é plausível se considerarmos que a geometria, ao construir seu objeto, ostenta figuras no espaço e deriva, por meios de axiomas, proposições sintéticas *a priori*. Diferente é o objeto que resulta da construção simbólica atribuída à aritmética e à álgebra, pois sua construção não ostenta figuras espaciais, apenas grandezas puras, na forma de símbolos, através da determinação esquemática do tempo<sup>7</sup>.

A síntese matemática tem particular importância porque se diferencia da síntese dinâmica. A síntese constitutiva dos princípios matemáticos é desenvolvida por Kant nos *axiomas da intuição* e nas *antecipações da percepção*; ela refere-se à construção apodítica, imediatamente evidente, em intuição pura, pois atua sobre as condições formais do tempo e do espaço; condições sem as quais a experiência não seria possível para nós. Os princípios da síntese dinâmica também possuem a necessidade presente em proposições *a priori*, contudo não são imediatamente evidentes e se voltam para as intuições empíricas. É importante esclarecer que limitar essa investigação aos *axiomas da intuição*, seria inoportuno tratar desses princípios, pois tal digressão não comportaria o ponto focal dessa pesquisa.

Kant afirma nos *axiomas da intuição*: “todas as intuições são grandezas extensivas.” (Kant, 2001, p B202). Como o diverso dos objetos dados em intuição se constitui na estrutura formal do espaço e do tempo, essa síntese permite a unidade desse diverso homogêneo em uma consciência. Somente assim, tal consciência concebe o conceito de uma grandeza (*quantum*) na estrutura formal do espaço e tempo. Desse modo, fenômenos são, sem exceção, *grandezas extensivas* e são delimitados pela mesma síntese que estrutura a intuição pura do espaço e do tempo. “Chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo.” (KrV A162/B203). Kant nos adverte para a produção sucessiva da grandeza que ocorre quando, por exemplo, produzimos um círculo na imaginação ou prolongamos uma linha sobre o papel; é mediante a sucessão do tempo que ocorre a construção das partes dessas figuras, atribuindo significação ao conceito esquematizado, isto é, particularizando sua aplicação à experiência.

A síntese do diverso homogêneo da intuição realizada pela imaginação garante que os fenômenos sejam estruturados com certa forma e duração; quantificados mediante a representação simbólica numérica. Kant não afirma que todas as coisas sejam grandezas extensivas e sejam numeráveis, mas apenas aquelas que são concebidas na estrutura formal do espaço e do tempo no sujeito, subsumidas sob a regra da categoria esquematizada de quantidade, são numericamente representáveis. Suas grandezas extensivas são delimitadas pela síntese da imaginação e numericamente representáveis em nossa humana intuição sob a faculdade de julgar. Sobre essa condição se estruturam as proposições sintéticas *a priori* da matemática, porém os axiomas são condições presente apenas nas construções geométricas: “em contrapartida, as proposições evidentes da relação entre números, embora sintéticas, não são gerais como as da geometria e, por isso mesmo, não se podem denominar axiomas,

6 É o que Winterbourne sugere no artigo *Sobre a construção e o papel do esquematismo na filosofia kantiana da matemática*, onde se lê: “Todavia, o conceito de esquematismo implica que a ciência geométrica pode prescindir de construções espaciais. Todavia, não poderia prescindir de construções ‘temporais’, já que o tempo – na forma de sentido interno – é a condição necessária a toda experiência, quer externa – isto é, espacial – quer interna – isto é, no mínimo temporal e no máximo espaço-temporal.” (1981, p 8).

7 Charles Parsons publica o ensaio *Kant’s philosophy of Arithmetic (1992)* em oposição direta às teses da matemática elaboradas e defendidas pelo finlandês Jakko Hintikka sobre a fundamentação da matemática de Kant. Além da contestação das teses logicistas de Jakko Hintikka, uma das preocupações centrais de Parsons está na busca da compreensão do motivo que leva Kant a afirmar que a construção simbólica, presente na aritmética e na álgebra, depende da sensibilidade. Como a construção simbólica, que não instancia seu objeto como a construção geométrica, sustentada na forma pura do tempo, pode ser, em última instância, dependente da sensibilidade?

antes fórmulas numéricas.” (Kant, 2001, p A164 B205). Kant retorna ao seu exemplo de  $7+5 = 12$  para mostrar que, apesar de sintético, é uma proposição individual, pois a síntese do homogêneo resulta em uma única operação na geração do resultado.

É sintética porque 12 poderia ser o resultado da síntese de  $6+6$  ou  $10 + 2$ , mas a operação que leva ao resultado do esquema numérico 12 pode ser aplicada à experiência enquanto símbolo que representa uma grandeza determinada. As derivações de proposições sintéticas em geometria contam com a ostensividade de figuras na estrutura formal do espaço e não dependem de uma única operação, como o exemplo dado sobre a aritmética. Antes, a construção geométrica, na imaginação produtiva, possibilita a construção de figuras espaciais, o prolongar das retas, a obtenção de novos ângulos, etc. A imaginação produtiva opera sobre figuras espaciais e faz as relações que lhe aprouver. Por essa razão, Kant atribui axiomas à geometria (verdades imediatamente evidentes em intuição), embora não à aritmética, que possui apenas fórmulas numéricas. Portanto, a possibilidade de proposições sintéticas *a priori* em matemática depende de um conjunto de faculdades e combinações complexas que resultam na possibilidade de construção e sua exibição em intuição pura. Compreender e precisar a matemática em Kant exige a investigação sistemática de diversas passagens da *Crítica*, o que torna a complexidade de sua doutrina diretamente proporcional à riqueza de sua novidade.

**Referências bibliográficas:**

- ALLISON, Henry E. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*; Ed. Barcelona: Anthropos; México. Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1992.
- BIRD, Graham. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of pure reason*. Ed. Open Court. Chicago and La Salle. Illinois. 2006.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Ed. E Trad: Álvaro Cabral, Revisão técnica: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000.
- GIUSTI, Ernesto Maria. *A filosofia da matemática no Preisschrift: um estudo sobre as interpretações de Parsons e Hintikka*. Ed. São Paulo: Educ; Fapesp, 2004.
- HINTIKKA, Jakko. *On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)* In: *On The First Critique: Reflections on Kant's "Critique of Pure Reason"*. Penelhun, T. y Macintosh, J.J. (eds) Belmont (CA), Wadsworth, 1969.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie des mathématiques chez Kant: la structure de l'argumentation transcendente. Traduit de l'anglais par Corinne Hoogaert. 1<sup>o</sup> édition. Presses universitaires de France, Paris, 1996.*
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, 6<sup>o</sup> Ed. trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Suttgart: Reclam, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Uma investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. (1764) In: *Escritos pré-críticos*. Ed. E Trad. de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.
- POSY, Carl. *Kant's philosophy of mathematics. Modern essays*. Ed. Kluwer Academic Publisher. Dordrecht, Boston e London. 1992.
- PARSONS, Charles. *Kant's philosophy of Arithmetic - Modern essays*. Ed. In: POSY, C. Published by Kluwer Academic Publishers. 1992.
- PATON. Alan. *Kant's metaphysic of experience. Vol I e II* IN\_\_\_\_\_ *A Commentary On the First half of the Kritik der Reinen Vernunft*. London: N. York, Allen &Unwin, 1936, 2vol.
- SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*; by Norman Kemp Smith; with a new introduction by Sebastian Gardner – 2nd ed. Palgrave Macmillan Ltd, 2003.
- VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft* [I, 1881; II, 1892], hrsg. von R. Schmidt, Scientia: AAlen, 1970 (Neudruck der 2. Aufl. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft).
- WINTERBOURNE, A. T., *Sobre a construção e o papel do esquematismo na filosofia kantiana da matemática*. Trad. Marcelo Papini. Hist. Phil. Sci, vol. 12, n. 1 (1981), p. 33-46. (Pergamon Press Ltd.) Birmingham Polytechnic.

## Kant, a apologia da sensibilidade e a questão do erro

Edgard José Jorge Filho<sup>1</sup>

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant faz uma apologia da sensibilidade. Trata-se não de um panegírico, mas de uma defesa da sensibilidade de acusações injustas. Estas são as seguintes: 1) a sensibilidade perturba o poder de representação; 2) ela pretende dominar o entendimento; 3) os sentidos são enganadores.

Neste estudo, pretende-se apresentar a defesa kantiana da sensibilidade contra aquelas acusações e uma interpretação de como Kant entende a questão do juízo errôneo. Com base nisso, procura-se compreender a atribuição de liberdade ao entendimento.<sup>2</sup>

Na Apologia da Sensibilidade, da *Antropologia*, Kant responde, primeiramente, à acusação de que os sentidos perturbam o poder de representação. Segundo ele, as representações dos sentidos consistem na mera apreensão de uma multiplicidade sensível, mas não na sua ordenação. Na ausência desta ordenação, não pode haver perturbação da ordem, pois esta ainda inexistente. Cabe ao entendimento ordenar essa multiplicidade, subsumindo-a sob conceitos. As representações da sensibilidade apresentam em bloco uma rica matéria sem ordenação, e precedem as do entendimento, que ordenam aquelas sob conceitos. Se o entendimento, antes de ordenar as representações sensíveis sob conceitos, julgar com precipitação, a culpa será somente sua. Não se pode culpar a sensibilidade por isso; antes, há que reconhecer-lhe o mérito de fornecer ao entendimento uma rica matéria para o ajuizamento.<sup>3</sup>

A segunda acusação dirigida à sensibilidade é a de que ela pretende comandar e dominar o entendimento, em vez de submeter-se a ele. Mas, segundo Kant, os sentidos estão à disposição do entendimento, para que este desfrute de seus serviços, isto é, aqueles simplesmente oferecem a matéria para que o entendimento julgue, sem a pretensão ou a possibilidade de determinar-lhe o juízo.<sup>4</sup>

Finalmente, Kant responde à terceira acusação, a de que os sentidos enganam. Segundo ele, os sentidos não são enganadores, não porque julguem de modo exato, mas porque simplesmente não julgam. O erro no juízo tem de ser atribuído à faculdade ativa, cuja função é pensar e julgar, ou seja, ao entendimento. Numa fórmula, explica-se o erro como imputável ao entendimento: o homem chega, frequentemente, a tomar o elemento

1 Doutor em Filosofia pela UFRJ

2 **Observação ao leitor:** Neste trabalho, seguem-se parcialmente as normas de citações dos escritos de Kant adotadas pela revista alemã *Kant Studien*. Indicam-se primeiro, por siglas, o título do texto em alemão, depois o número do volume na edição Akademie-Ausgabe (AA ...:), em seguida as páginas citadas; omitem-se, porém, as indicações das linhas dos trechos citados; a *Crítica da Razão Pura* é citada segundo a paginação das edições A e B.

3 Cf. Anth, AA 07: 144-145.

4 Cf. Anth, AA 07: 145.



subjetivo – a percepção do fenômeno – pelo elemento objetivo – a experiência --, incidindo, assim, no erro como em uma falta do entendimento, não dos sentidos. Em outros termos, na produção do erro não há culpa da sensibilidade, mas sim do entendimento; antes, é mérito da sensibilidade fornecer uma rica matéria ao entendimento, para que este a ordene devidamente.<sup>5</sup>

Há que esclarecer a razão de o entendimento ser o culpado pelo erro. Para tanto, é preciso considerar as contribuições específicas da sensibilidade e do entendimento para o juízo e, particularmente para o juízo errôneo.

Segundo Kant, o lugar da verdade, da falsidade e do erro é o juízo. A verdade consiste na concordância de um juízo (conhecimento) com o seu objeto. Um juízo é verdadeiro se, do ponto de vista estritamente formal, concorda com os princípios da Lógica Geral Pura e se, do ponto de vista material, concorda com os princípios da Lógica Transcendental e com o objeto do juízo. O contrário da verdade é a falsidade e esta, quando tomada como verdade, constitui o erro.

Mas, o que produz o erro? É preciso reconhecer que o erro é concebido como um assentimento a (um tomar como verdadeiro) o juízo falso. Por um lado, o assentimento parece algo externo ao próprio juízo, ou seja, o tomá-lo como verdadeiro; por outro lado, ao menos em certos momentos (como será mostrado mais adiante), o erro parece algo interno ao juízo, enquanto concebido como um desvio do próprio juízo das leis do entendimento. Se o assentimento for entendido como externo ao juízo, talvez se lhe possam atribuir causas psicológicas, empíricas, objetos de uma Lógica aplicada, ou ainda atribuí-lo a uma influência da vontade sobre o entendimento; porém, se for entendido como interno ao juízo, então talvez seja possível atribuir-lhe um fundamento transcendental, a ser buscado em nossas faculdades cognitivas, a saber, no entendimento e na sensibilidade ou em sua conjunção, objeto de uma filosofia transcendental. Parece que o ponto de vista transcendental é adotado na Introdução à Dialética Transcendental, da *Crítica da Razão Pura* e também, parcialmente, na *Lógica*. Neste estudo, não se investigará as causas do erro de um ponto de vista empírico, mas sim se elucidará a questão do erro segundo um enfoque transcendental, buscando sua fonte nas faculdades cognitivas que o produzem.<sup>6</sup>

Se o lugar do erro é o juízo, cabe investigar a participação das faculdades cognitivas na formulação do juízo. Ora, “todos os juízos são ações do entendimento e da razão, ainda que sejam errôneos”.<sup>7</sup> O juízo, que aqui parece incluir o assentimento, depende de uma outra faculdade, além do entendimento e da razão: a sensibilidade. Isso vale particularmente para o conhecimento, em que a síntese operada no juízo é condicionada pela intuição sensível. Cabe investigar se a possibilidade do erro radica nessa possível união, ou ligação, do entendimento com a sensibilidade.

O juízo, enquanto possui validade objetiva, é definido, no § 19 da edição B da Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento, como “a maneira de levar à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados”, ou seja, é a maneira de levar a essa unidade sintética objetiva o múltiplo dado à intuição sensível. Como se vê, a sensibilidade, enquanto receptividade, ou faculdade de receber as intuições sensíveis, participa da constituição do

5 Cf. Anth, AA 07: 146.

6 Na Introdução à Dialética Transcendental, da *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta sua concepção do erro, para considerar em seguida a questão da aparência, ou ilusão, transcendental. Também na *Lógica* (Jäsche), assim como em outras preleções sobre Lógica, Kant trata da questão do erro. (Cf. KrV, A 293-295 / B 350-351; Log, AA 09: 53-57) Observe-se que parece haver certa diferença no tratamento dessa questão na *Crítica da Razão Pura* e na *Lógica*.

7 V- Lo/Busolt, AA 24: 632.



juízo, pois sem ela não haveria o múltiplo a ser sintetizado e unificado objetivamente. Por sua vez, o entendimento, enquanto espontaneidade, é o que realiza a atividade sintética unificadora do múltiplo na representação de um objeto, contribuindo, portanto, ativamente para a constituição do juízo. As participações de ambas as faculdades no juízo são, portanto, necessárias e bastante distintas uma da outra. A sensibilidade e o entendimento, que Kant, na Introdução à Dialética Transcendental, faz participarem da formulação do juízo, são faculdades heterogêneas e seus papéis não são permutáveis. Na *Antropologia*, o entendimento, a razão e a faculdade do juízo constituem as faculdades superiores do conhecimento, justamente devido a sua atividade e espontaneidade, enquanto que a sensibilidade figura como a faculdade inferior de conhecimento, devido a sua passividade: ela é mais uma receptividade do que uma faculdade.<sup>8</sup>

Kant diz expressamente que o juízo é uma ação do entendimento e que a sensibilidade não julga de modo algum. Com efeito, o juízo é uma espécie de ação e, como tal, tem de ser realizado por uma faculdade ativa, a saber, o entendimento. A sensibilidade, receptiva e passiva, não pode realizar a ação de julgar. Mas, isso não impede que ela seja uma condição essencial para o juízo, pois sem ela não se daria o múltiplo a ser unificado no juízo, a matéria deste, não haveria, portanto, o juízo. Assim, ambas as faculdades são essenciais para o juízo e cada uma delas tem suas leis próprias, heterogêneas.

Considere-se, então, a questão do erro. Kant concebe o erro como o desvio do juízo de suas leis essenciais.<sup>9</sup> Ora, a sensibilidade e o entendimento são as faculdades necessárias para o juízo, portanto, as leis essenciais envolvidas no juízo têm de ser as da sensibilidade e as do entendimento. Como a sensibilidade não julga, não se lhe pode atribuir o juízo desviante das leis essenciais do juízo: “da sensibilidade, considerada em si mesma e isoladamente, o erro também não pode originar-se, porque os sentidos não julgam de modo algum”.<sup>10</sup> Ademais, como a sensibilidade não é uma faculdade ativa, não pode, por si, desviar-se de suas próprias leis essenciais nem pode, ao que parece, exercer uma influência desviante sobre o juízo. Resta considerar o entendimento e sua relação com o desvio do juízo de suas próprias leis essenciais.

Segundo Kant, o erro consiste, mais precisamente, no desvio do juízo das leis essenciais do entendimento.<sup>11</sup> Ora, como o juízo é uma ação do entendimento, o erro seria o desvio da ação do entendimento das leis essenciais deste. Mas, Kant sustenta que nenhuma faculdade, ou força da natureza, pode, por si só, desviar-se de suas leis essenciais, e aplica este princípio ao entendimento. Conclui que o entendimento jamais erraria se julgasse por si só, isto é, se não sofresse alguma influência de outra faculdade, no caso a sensibilidade: “Ora, se não dispuséssemos de outro poder cognitivo além do entendimento, jamais erraríamos. Só que, além do entendimento, há em nós outra fonte indispensável do conhecimento. Esta é a sensibilidade, que nos dá a matéria para o pensamento e age aí segundo leis que não as do entendimento”.<sup>12</sup> Mas, esta hipótese é, a rigor, descartável, pois o entendimento não pode, por si só, julgar, porquanto o juízo de conhecimento depende da recepção, pela sensibilidade, do múltiplo dado. Cabe, então, considerar a relação do entendimento com a sensibilidade no juízo, a influência da sensibilidade sobre o entendimento, com vistas à explicação da possibilidade do erro.

8 Cf. Anth, AA 07: 140-141.

9 Cf. KrV, A 294 / B 350.

10 Cf. Log, AA 09: 53.

11 Cf. V-Lo/Dohna, AA 24: 720.

12 Log, AA 09: 53.

Segundo a primeira seção da Introdução à Dialética transcendental, o “erro só é produzido por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjetivos do juízo se confundem com os princípios objetivos e os desviam do seu destino”.<sup>13</sup> Cabe examinar o que pode ser essa influência despercebida. Se ela consistir apenas no deixar à disposição do entendimento o múltiplo dado à intuição, para que o entendimento o sintetize e unifique no juízo, então parece que a sensibilidade não induz o entendimento nem ao erro nem à verdade: simplesmente deixa à sua disposição a matéria sensível sem a qual o juízo é impossível. Mas, se tal influência significar que a sensibilidade determina o entendimento a julgar, fazendo-o tomar princípios meramente subjetivos do juízo como princípios objetivos deste, causando um desvio do juízo de suas leis essenciais, então haveria uma inconsistência, pois a sensibilidade, enquanto faculdade passiva, não pode exercer uma influência determinante, porquanto isso exigiria sua atividade.

Todavia, Kant parece incorrer nessa inconsistência, ao afirmar, numa nota à primeira seção da Introdução à Dialética Transcendental, que “esta mesma sensibilidade, na medida em que influi sobre a ação do entendimento e o determina (bestimmt) a julgar, é o fundamento (Grund) do erro”.<sup>14</sup> Talvez a inconsistência fosse eliminada ou enfraquecida se Kant atribuísse a influência sobre o entendimento, geradora do erro, não propriamente à sensibilidade, mas sim à imaginação, poder híbrido, a um só tempo passivo e ativo, receptivo e produtivo. Enquanto passiva, a imaginação poderia intuir o múltiplo e, enquanto ativa, poderia determinar o entendimento a julgar erroneamente. Esta solução alternativa parece ser adotada por Kant na *Lógica Philippi*:

Se ele [o entendimento] erra, ele tem que se ter juntado com alguma outra faculdade e, mediante isso, ter gerado um tal produto. Além do entendimento, o ânimo tem ainda outras faculdades ativas. (...) O entendimento se torna um juguete (Spiel) da faculdade da imaginação e ela une então conceitos segundo suas leis da sensibilidade, que são precisamente contrárias às leis do entendimento.<sup>15</sup>

Kant reincidiria na inconsistência ao fazer uma analogia do juízo errôneo e das influências de que ele resulta com um conjugado de forças mecânicas e sua resultante:

(...) um corpo em movimento, que por si só seguiria sempre em linha reta numa determinada direção, adquire um movimento curvilíneo quando atua sobre ele outra força numa direção diferente. Para distinguir a ação própria do entendimento da força que interfere, será pois necessário considerar o juízo errôneo como a diagonal entre duas forças que determinam o juízo em duas direções diferentes, formando como que um ângulo, e resolver esse efeito composto em dois efeitos simples, o do entendimento e o da sensibilidade.<sup>16</sup>

Ora, num conjugado de forças mecânicas, a resultante é uma força e os componentes de que ela resulta são também forças, apenas com direções e sentidos que podem ser diferentes. De qualquer modo, são forças de mesma natureza, homogêneas, daí a possibilidade de

13 Essa explicação da possibilidade do erro reaparece na *Lógica*: “A fonte de todo erro terá de ser procurada única e exclusivamente na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, ou, para falar mais exatamente, sobre o juízo”. (Log, AA 09: 53)

14 KrV, A 294 / B 350-351.

15 V-Lo/Philippi, AA 24: 401.

16 KrV, A 294-295 / B 531.

sua composição ou conjugação. Mas, o juízo errôneo não deve ser representado como a resultante de um conjugado de forças. Esse juízo não resulta da composição de dois juízos componentes, homogêneos e apenas com direções e sentidos diversos, um deles tendo como fonte o entendimento e o outro a sensibilidade. Pois, nem a sensibilidade julga nem o entendimento por si só julga, portanto, não poderiam, cada um por si, constituir juízos componentes. Ademais, as duas faculdades, enquanto poderes de representação, são heterogêneas, uma ativa, produzindo conceitos e juízos, outra passiva, recebendo intuições, portanto, não se poderiam compor num conjugado de forças homogêneas, como se fossem dois vetores mecânicos. Assim, parece inconsistente representar a influência da sensibilidade sobre o entendimento, no juízo, como algo capaz de forçar o entendimento a desviar-se de suas próprias leis.

Talvez se compreenda melhor essa influência como o simples deixar à disposição do entendimento a matéria espaço-temporal, o múltiplo sensível dado, que ele irá unificar objetivamente no juízo verdadeiro ou apenas subjetivamente no juízo errôneo. A sensibilidade mesma não induz nem determina o entendimento a julgar verdadeira ou erroneamente, simplesmente recebe a matéria para o juízo, conforme se afirma na defesa da sensibilidade contra a primeira e a segunda acusação. A quem se deve então o erro no juízo? Se não é devido à sensibilidade, parece que sua fonte tem de se encontrar no próprio entendimento. Mas, Kant foi taxativo: uma força da natureza não pode, por si só, desviar-se de suas próprias leis. Como resolver esse aparente impasse?

A chave da solução parece estar no conceito de “influência despercebida” da sensibilidade sobre o entendimento. Não seria a simples influência da sensibilidade sobre o entendimento a fonte do erro, mas sim o fato de tal influência ser despercebida. E despercebida justamente pelo entendimento, que, enquanto faculdade ativa, pode estar atento a ela ou não. Isto faria do próprio entendimento a fonte do erro. Mas, se o erro é um desvio do juízo, isto é, da ação do entendimento, de suas próprias leis, e se o entendimento não pode isentar-se de suas leis, como poderia ele desviar-se delas?

A resposta estaria no fato de essas leis do entendimento terem um caráter prescritivo, ou normativo. Elas envolveriam uma relação, com a forma do “dever”, entre princípios subjetivos (máximas) e princípios objetivos (leis). No juízo verdadeiro, o entendimento subordina, como deve, seus princípios subjetivos aos seus princípios objetivos, conformando os juízos às suas leis. No juízo errôneo, os princípios subjetivos, de acordo com os quais o entendimento julga, põem-se em desacordo com os princípios objetivos deste. Note-se, porém, que tanto no caso do juízo verdadeiro como no do juízo errôneo, o entendimento agiria sempre segundo sua lei prescritiva, sujeito a ela, nunca isento dela, mas podendo cumprir ou não o que ela prescreve, isto é, podendo julgar verdadeira ou erroneamente. Isso permite compreender que o entendimento possa desviar-se de suas leis (pondo-se em desacordo com o que é prescrito por elas), estando sujeito a elas (agindo necessariamente segundo leis prescritivas). Em outros termos, o entendimento pode ou não agir (julgar) como necessariamente deve. Ora, isso implicaria em atribuir ao entendimento certa liberdade de julgar, juntamente com a autoria e a responsabilidade pelo erro.

Com efeito, na *Lógica* (Jäsche) Kant reconhece o entendimento como o autor do erro, pois lhe imputa a falta da necessária atenção à influência da sensibilidade, que o leva a tomar por objetivas razões determinantes do juízo que são apenas subjetivas: “Em

certo sentido, pode-se certamente fazer do entendimento também o autor (Urheber) dos erros, a saber, na medida em que ele, por falta da necessária atenção para aquela influência da sensibilidade, deixa-se induzir pela aparência que daí se origina a tomar por objetivas razões determinantes do juízo que são meramente subjetivas”.<sup>17</sup> Em outros termos, o erro resulta do fato de o entendimento não agir como deve, isto é, de ele determinar-se a julgar conforme princípios subjetivos (máximas) que não estão de acordo com seus princípios objetivos (leis). Ou seja, na ação de julgar, ele não precisa estar em conformidade com suas próprias leis ao operar segundo máximas, adotadas sob influência da sensibilidade. Para tanto, é preciso que o entendimento seja livre para escolher razões, ou adotar máximas. Só nesta medida lhe seria atribuível o deixar-se induzir ao erro, a autoria dos erros. Essa explicação do erro presente, ao menos de modo implícito, na *Lógica*, parece mais adequada e consistente do que aquela apresentada na Introdução à Dialética Transcendental, da *Crítica da Razão Pura*.

Essa liberdade do entendimento e a sua imputabilidade pelo erro se harmonizam com o caráter prescritivo de suas leis objetivas, segundo as quais ele deve pensar, ainda que não pense efetivamente em conformidade com elas. Na *Lógica Philippi*, bem como na *Lógica Pölitz* e na *Lógica de Viena*, é explicitada a distinção entre leis objetivas e leis subjetivas do entendimento.<sup>18</sup> Na primeira, lê-se: “as leis que determinam, pois, como o entendimento deve pensar e julgar corretamente, chamam-se as leis objetivas. As leis, porém, segundo as quais nosso entendimento efetivamente julga, chamam-se (...) as leis subjetivas”.<sup>19</sup> A própria definição da Lógica (Geral Pura), ciência das leis necessárias do entendimento, afirma que ele está sujeito a leis com a forma do “dever”: “A Lógica é uma ciência (...) a priori das leis necessárias do pensamento, (...) uma ciência do uso correto do entendimento e da razão em geral, mas não subjetivamente, quer dizer, não segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre a maneira como pensa o entendimento, mas sim objetivamente, isto é, segundo princípios a priori de como ele deve pensar (denken soll).”<sup>20</sup>

Vale insistir em que as leis objetivas do dever-julgar/pensar são leis de um entendimento que livremente adota suas máximas e ao qual é imputável o desvio daquelas: “O juízo é uma ação do entendimento (Handlung des Verstandes) (..) O erro, porém, é um desvio do juízo das leis do entendimento”.<sup>21</sup> Ou seja, a ação do entendimento pode ser um desvio das suas próprias leis prescritivas, justamente porque é uma ação livre. Mas, falar em liberdade do entendimento e sua imputabilidade pelo erro, em leis prescritivas e obrigantes dessa faculdade (leis do dever-pensar/julgar em geral), parece conferir uma dimensão moral-prática aos conceitos e princípios da Lógica Geral Pura, que supostamente seria uma propedêutica universal, talvez avessa a imperativos. Introduz-se aqui, de maneira discutível, uma linguagem moral, uma conceituação e uma terminologia que podem parecer inadequadas numa reflexão sobre o entendimento e a ciência da Lógica. Contudo, para mostrar que tal conceituação e terminologia são cabíveis, vale recorrer a outros textos kantianos.

17 Log AA 09: 54.

18 Cf. V-Lo/Pölitz, AA 24: 504; V-Lo/Wiener, AA 24: 791.

19 V-Lo/Philippi, AA 24: 315.

20 Log, AA 09: 16.

21 V-Lo/Dohna, AA 24: 720.

Na *Lógica Dohna-Wundlacken*, atribui-se a culpa do erro a uma atividade livre: “De todos os erros somos culpados (Alle Irrtümer sind verschuldet) – pois todos os juízos são fruto do arbítrio (willkürlich), e os erros só são possíveis pelos juízos”.<sup>22</sup> O ato de julgar não é determinado pela necessidade natural, mas livremente decidido, e por isso recai sobre o seu autor a culpa do eventual erro: “Não se pode dizer de nenhum erro que ele seja em si mesmo inevitável (...) pois nós não temos necessidade de julgar sobre tudo(...)”.<sup>23</sup> A decisão de julgar ou não é livre; mas, a que autor se pode imputar a culpa pelo erro? Ao livre-arbítrio? À vontade? Ao próprio entendimento? A essas faculdades conjugadas? Ou elas não se distinguiriam claramente umas das outras?

Admitindo-se que a liberdade se encontre apenas na decisão de julgar ou de suspender o juízo e que, uma vez que se decida julgar, o entendimento opere segundo suas leis essenciais, parece que a liberdade seria atribuível somente à vontade / livre-arbítrio. Pois, naquela decisão pode-se ver a operação da vontade ou, antes, do livre-arbítrio, ordenando ou bloqueando o uso do entendimento. Na *Lógica* afirma-se:

De uma maneira imediata a vontade não tem influência alguma sobre o entendimento (...) não pode lutar contra provas convincentes de verdades que contrariem seus desejos e inclinações. (...) Mas, na medida em que a vontade ou bem impele o entendimento à investigação de uma verdade ou impede-o de fazê-lo, cumpre conceder-lhe uma influência sobre o uso do entendimento e, por conseguinte, também mediatamente sobre a convicção, já que esta depende também do uso do entendimento.<sup>24</sup>

Parece, contudo, que a liberdade seria atribuível ao próprio entendimento na medida em que o erro é entendido como um desvio do entendimento de suas leis essenciais, imputável a ele próprio, não à sensibilidade, tampouco à vontade. Assim, cabe pensar no exercício da liberdade não apenas na decisão de julgar ou impedir o juízo, atribuível à vontade, mas na própria ação de julgar, realizada pelo entendimento. Aliás, note-se que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a vontade, a que se atribui a propriedade da liberdade, é definida como a faculdade de operar segundo representações de leis, ou seja, segundo representações oriundas da razão, por isso ela é entendida como a razão prática. Também na *Metafísica dos Costumes*, a vontade lato sensu define-se como a faculdade de causar, mediante representações conceituais, a efetividade dos objetos dessas representações. Ora, conceitos são representações do entendimento lato sensu, de modo que a vontade parece indissociável do entendimento. Mas, poderia a vontade ser livre se o entendimento não o fosse? Poderia a vontade exercer uma causalidade livre se as representações mediante as quais ela opera (causando a efetividade de seus objetos) não fossem espontaneamente produzidas pelo entendimento, isto é, se fossem representações recebidas pela sensibilidade? Ora, em se tratando da faculdade de desejar de seres não racionais, desprovidos de vontade e possuidores de um arbítrio animal (*arbitrium brutum*), não livre, as representações mediante as quais ela causa a efetividade dos objetos representados seriam intuições ou imagens, não conceitos. Assim, parece que a liberdade da vontade, ou faculdade de desejar de um ser racional, é própria dos seres providos de entendimento, enquanto faculdade dos conceitos.

<sup>22</sup> V-Lo/Dohna, AA 24: 721.

<sup>23</sup> V-Lo/Dohna, AA 24: 724.

<sup>24</sup> Log, AA 09: 74.

Seja como for, na *Antropologia* a liberdade é atribuída explicitamente à faculdade de pensar: “A capacidade de fazer abstração de uma representação, mesmo se ela se impõe ao homem pelos sentidos, é um poder bem maior do que o de estar atento, pois ela prova uma liberdade da faculdade de pensar e o arbítrio do ânimo (eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths) que permitem ter em seu poder (Gewalt) o estado de suas representações”.<sup>25</sup> Assim, ganha reforço a tese de que o entendimento exerce a liberdade ao julgar e de que o erro consiste no desvio do entendimento das leis essenciais segundo as quais ele deve pensar / julgar, o que lhe é imputável; a sensibilidade não é culpada do erro.

---

25 Anth, AA 07: 131.



**Referências bibliográficas:**

Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlichen Preussischen / Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer / Walter de Gruyter, 1900 --

## Kant e a imaginação: Uma ponte sobre o abismo entre o homem e a natureza

Elias Nunes Alves Junior<sup>1</sup>

O século XX trouxe à tona a questão ambiental como um desafio a ser enfrentado pela economia, pela indústria e pela ciência em busca de um modo de vida sustentável que nos permitisse um consumo coerente com a limitação dos recursos e o agravamento dos problemas oriundos da intervenção humana sobre o planeta. Junto a isto, vimos crescer na comunidade acadêmica e filosófica a necessidade de produzir respostas, especialmente éticas e estéticas a estes desafios ambientais. Dentro destas discussões insere-se Hans Jonas (1903-1993), sempre preocupado com o problema do dualismo como conceito a ser combatido a fim de um retorno à relação homem-natureza não dicotômica. Estas críticas ao dualismo nos levam à filosofia de Kant (1724-1804), a fim de pensarmos, a partir daí, como ele em seu tempo, compreendeu a relação entre homem e natureza. Na busca por diálogos filosóficos com os desafios ambientais de nosso tempo, precisamos também investigar o caráter epistemológico que nos levou a este drama de caráter científico, social e conceitual, e certamente Kant, ao assumir lugar central na filosofia moderna e sendo precursor de grandes discussões contemporâneas, é um autor profundamente fecundo para discutirmos a relação homem-natureza. Desse modo, vamos 1) apresentar a crítica de Hans Jonas a Kant (o abismo) para, 2) a partir dela analisarmos a relação homem e natureza na filosofia transcendental a partir da imaginação produtora (a ponte) sob seus dois aspectos, a saber, o esquematismo e o simbolismo (suas vigas) e, por fim 3) um rápido aprofundamento na imaginação simbólica como a relação com a natureza mais legítima e profunda em Kant.

### 1) A crítica de Hans Jonas a Kant: o abismo entre o homem e a natureza

Hans Jonas, em seu tratado acerca dos fundamentos de uma biologia filosófica, *O Princípio Vida*, a fim de fundamentar sua visão acerca de uma filosofia da vida, alinhada à fenomenologia e no qual só a vida pode conhecer a vida, faz duras críticas ao dualismo mente-corpo, homem-mundo, fruto do empirismo inglês (de Hume) e do idealismo alemão (de Kant), alinhando estes dois pensadores a partir do conceito de *causalidade*. Para Jonas, a causalidade não é simplesmente o corolário de uma contemplação do eu teórico, sua lei, mas “primariamente um resultado do eu prático” (JONAS, 2004, p. 32), sendo, pois, sua vivência. O corpo, assim, ganha destaque no modo como podemos perceber o mundo e a natureza e, em especial, a vida, o orgânico e a liberdade, pois, no corpo, a matéria, o sem-vida, o meramente físico está enlaçado no vivente, no psicológico, no espírito. “No corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe mas não desata” (JONAS, 2004, p. 34). Daí a centralidade do problema da imaginação em Kant, uma vez que “*a fortíssima*

1 Mestrando acadêmico do programa de pós-graduação de filosofia na Universidade Federal do Ceará - UFC

*persuasão da imaginação*” distingue-se claramente do “*fraquíssimo testemunho das coisas*”. E aí está o verdadeiro problema para Jonas: o fato de Kant (e Hume) assumirem a mudez causal daquilo que é percebido.

Analisando a obra kantiana, podemos identificar que a relação homem-natureza se apresenta desta forma no escopo da *Crítica da razão pura* (KrV)<sup>2</sup>, no qual o entendimento vai ao mundo como quem procura e analisa. Ali ele é juiz e a natureza é objeto. E certamente esta é muda, pois só podemos entender aquilo que a razão constitutiva produziu segundo o seu próprio projeto. Nesta obra os objetos são regulados pelo entendimento determinante, isto é, “*pela constituição de nossa faculdade intuitiva*” (KrV, XIII). No entanto, o próprio Kant nos alerta que a *Crítica da Razão Pura* não trata de um sistema da própria ciência, mas de um tratado do método: “*ela circunscreve ao mesmo tempo o seu inteiro contorno, tanto com relação aos seus limites quanto com relação a toda a sua estrutura interna*” (KrV, XXIII), seu objetivo é avaliar as possibilidades da metafísica e apontar o caminho para uma ciência sólida e certa, aos moldes da matemática de Euclides e da física de Newton.

A questão que se põe é se, para Kant, esta é única relação do homem com natureza que existe, pois, caso seja, Jonas nos indica certamente o abismo conceitual entre eles. No entanto, ao investigarmos as relações entre homem e natureza na obra de Kant, podemos encontrar pelo menos três diferenças, cada uma coerente com um dos momentos de sua filosofia, todas mediadas pela imaginação, a saber: a relação esquemática na *Crítica da razão pura*, a relação simbólica da moral na *Crítica da razão prática* e a simbólica da estética e da teleologia na *Crítica da faculdade de julgar* (KU)<sup>3</sup>. Se analisarmos, no entanto, que o belo tem um profundo caráter moralizante, isto é, a própria beleza é símbolo da moralidade (KU 255-260), podemos nos ater, desse modo, a duas diferentes relações, cada uma fruto de um modo da imaginação produtora: o esquemático da ciência e o simbolismo da moral, da estética, e da teleologia.

## 2) A ponte da imaginação: esquematismo e simbolismo

Durante a história do pensamento ocidental, a relação entre natureza e imaginação assumiu sentidos diversos. Nas origens da filosofia grega, o pensamento ordenador do mundo (a partir de um *logos*) se põe contra o modo imaginativo e fantasioso (embora ainda não desvinculado totalmente da linguagem mítica). Neles, o conceito de imaginação está ainda ligado ao do *mito, sonho* e representação. Mera mimesis. A partir de então, até a culminância do empirismo inglês, no século XVIII, a relação que a filosofia teve para com a natureza foi de “*ordenamento*” do *caos* em *cosmos*. Para a modernidade, nos indica Hume, era necessário livrar-se da antiga relação com o oculto na natureza e se dedicar aos “*princípios sólidos, permanentes e consistentes da imaginação*” (HUME, 2009, p. 258).

David Hume (1711-1776) tece críticas profundas às chamadas possibilidades do conhecimento, questionando de modo central a noção de *causalidade*. A conexão entre causa e efeito, tão comum na filosofia até então, é substituída pela ideia de *hábito*. Assim, nossas mais enraizadas convicções de que algo causa ontologicamente outro algo nada mais significam do que nosso *costume* em ver esses fatos ou coisas apresentando-se a nossa experiência em tal ordem, porém isto ainda não é suficiente para provar a necessidade desta implicação. Que A gere B, nada prova, nem que B sempre ocorra

2 KrV: *Kritik der reinen Vernunft*. As referências com esta sigla são da paginação da segunda edição original “B” da *Crítica da razão pura* de 1787.

3 KU: *Kritik der Urteilskraft*. As referências com esta sigla são da paginação da segunda edição original “B” da *Crítica da faculdade do juízo* de 1793.

após A (dado que ainda teremos sempre a dúvida de que um C possa ocorrer depois de um dado A), ou que, dado A, não tenhamos um B. A relação entre A e B não pode ser necessária, mas apenas *provável, verossímil*. Assim, a natureza no empirismo de Hume, nada mais é do que a constância de fatos, a perene repetição de certos eventos que, habitualmente existindo, são naturais, isto é, “a natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito”, ou antes: “o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força e origem” (HUME, 2009, p. 212).

Isto despertou em Kant a grande novidade dos problemas de sua filosofia: uma vez conscientes de que não há relações necessárias de causa e efeito, como é possível, mesmo assim, produzirmos ciência? Como fica a relação humana com a natureza, se nada pode nos garantir sequer que amanhã o sol nos trará um novo dia? Kant tomou como empreendimento responder a questão que o empirismo inglês inevitavelmente levanta.

Será a imaginação produtora que, segundo Kant, garantirá uma relação estável do sujeito com o mundo. Nunca antes, na história do pensamento, a imaginação saíra de seu lugar de simples reprodutora, promotora de ilusões, dificultado o trabalho da razão em conhecer. E a novidade de Kant é justamente a revolução copernicana, também da faculdade de imaginar, que agora deve ser encarada como produtora das relações, de esquemas para a ciência e símbolos para a arte.

Desse modo, com a revolução copernicana do pensamento de Kant, a imaginação produtora terá papel fulcral na relação do ser humano com a natureza, uma vez que o grande projeto transcendental da filosofia crítica é estabelecer os limites decisivos da nossa capacidade de conhecer, para, uma vez cientes de nossa limitação epistemológica, estabelecermos sólidas pontes sobre tais limites.

A imaginação produtora é faculdade unificadora da sensibilidade e do entendimento, como é apresentado na “*arquitetônica*” da razão pura (KrV, 874). Se o sujeito transcendental é separado definitivamente do mundo, só podendo produzir conhecimento através dos dados da sensibilidade que são atravessados pelas categorias do entendimento (na estética transcendental, espaço e tempo), como é possível o ser humano procurar na natureza um sentido? A imaginação produtora, investigaremos, é faculdade necessariamente criadora, pois é responsável pela produção dos esquemas da ciência. Se para dizer o que é o orgânico, recorro à ciência do orgânico, à biologia, devo ter consciência de que o conhecimento que ela me oferece parte dos esquemas que a imaginação produziu a partir dos conceitos do entendimento e dos dados da sensibilidade (embora que, nesse caso, enquanto conceitos derivados e “refletidos”):

“A capacidade de imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá. Nós entretemos com ela sempre que a experiência pareça-nos demasiadamente trivial; também a remodelamos de bom grado, na verdade sempre ainda segundo leis analógicas, mas contudo também segundo princípios que se situam mais acima na razão (e que nos são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); neste caso sentimos nossa liberdade da lei da associação (a qual é inerente ao uso empírico daquela faculdade), de modo que segundo ela na verdade tomamos emprestado a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza” (KU 193)

A capacidade de imaginação pode se dar de dois modos: ou *esquematismo* (demonstrativo e direto) ou *simbolismo* (analgógico e indireto). O primeiro parte de uma determinação particular e a eleva a uma determinação universal, aplicando transcendentalmente como determinação do tempo, e o segundo realiza o caminho inverso, procurando, para um universal o particular, uma vez que sua determinação não é sobre o objeto, mas sobre as faculdades do sujeito. Kant diz:

“Toda hipotipose (apresentação, *subjectio sub aspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou esquemática, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada a priori; ou simbólica, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade de juízo é mediante ela simplesmente analgógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte a forma da reflexão, não do conteúdo.” (KU 255)

Por um lado, o *esquematismo* é a possibilidade transcendental de produção de conceitos e conhecimento científico, e por outro, o *simbolismo* é a construção de representações da capacidade de imaginação, as idéias estéticas e teleológicas. No esquematismo (no juízo determinante), a capacidade de imaginação produtiva é submissa ao entendimento, regulada por ele, já no simbolismo (no juízo de gosto) o entendimento está “a serviço” da capacidade de imaginação. Este é o livre jogo que Kant menciona, entre entendimento e imaginação na produção de esquemas e de símbolos da imaginação produtora. Como no quadro:

IMAGINAÇÃO PRODUTORA	Esquematismo	Juízos determinantes	Criação de conceitos e conhecimento científico	Imaginação ordenada pelo Entendimento	Crítica da Razão Pura (KrV)
	Simbolismo	Juízos estéticos (de gosto)	Ideias estéticas	Entendimento a serviço da Imaginação	Crítica da Faculdade de Julgar (UK)

No final da introdução da *Crítica da Faculdade do juízo*, momento em que Kant esboça um panorama de sua filosofia de modo especialmente sistemático, vendo-se como uma espécie de culminar do edifício crítico, ele nos apresenta de modo bastante ilustrativo uma tabela no qual se relacionam as faculdades do ânimo, as faculdades do conhecimento, os princípios a priori e suas respectivas aplicações:

Faculdades gerais do ânimo	Faculdades de conhecimento	Princípios a priori	Aplicação à
Faculdade de conhecimento	Entendimento	Conformidade a leis	Natureza
Sentimento de prazer e desprazer	Faculdade do Juízo	Conformidade a fins	Arte
Faculdade de apetição	Razão	Fim terminal	Liberdade

(KU LVIII)

Kant não deixa claro nesse quadro, no entanto, que a faculdade de conhecimento e o entendimento se aplicam à natureza mecânica, conforme se analisa na *Crítica da razão pura* e nem que o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade do juízo se aplicam não apenas à arte, mas também à natureza orgânica, nem que a razão aplica a liberdade à natureza sob o aspecto do sublime como será expresso na *Crítica da Faculdade do juízo*. Se compararmos este quadro com a imaginação produtora sob seu duplo aspecto, do esquematismo e do simbolismo e acrescentarmos estas ressalvas (em negrito e itálico), teremos um quadro assim:

Faculdades gerais do ânimo	Faculdades de conhecimento	Princípios a priori	Aplicação à	<i>Imaginação produtora</i>
Faculdade de conhecimento	Entendimento	Conformidade a leis	Natureza <i>mecânica</i>	<i>Esquematismo</i>
Sentimento de prazer e desprazer	Faculdade do Juízo	Conformidade a fins	Arte e <i>Natureza orgânica</i>	<i>Simbolismo</i>
Faculdade de apetição	Razão	Fim terminal	Liberdade e <i>Natureza sublime</i>	

Assim podemos perceber que a natureza para Kant não apenas se apresenta como objeto conforme a leis dos esquemas (para o entendimento), isto é, simplesmente como mecânica, mas também é conforme a fins, quando orgânica, e no nosso ânimo desperta o sentimento de prazer e desprazer. Renato Cordeiro indica que já na *Crítica da razão pura*, no apêndice à dialética transcendental, a questão do orgânico já se apresentava como conflituoso problema, e já ali “os conceitos de mecanicismo e teleologia estão relacionados à atividade de uma das capacidades da mente, a faculdade de julgar” (CORDEIRO, 2012, pg. 130). Desse modo, ao publicar sua terceira crítica, Kant “redelineia os contornos de sua obra” (SCHAPER, 2009, Pg. 441) colocando o juízo em uma posição intermediária entre o entendimento e a razão. Na *Crítica da razão pura*, o juízo é de caráter determinante, e nesta outra crítica assume também o caráter reflexivo. Assim é possível uma passagem entre o domínio do conceito da natureza, que é sensível, com o do conceito de liberdade, que é suprassensível:

“Ainda que na verdade subsista um **abismo intransponível** entre o **domínio do conceito da natureza**, enquanto **sensível**, e o do **conceito de liberdade**, com o **suprassensível**, de modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Mas por isso **tem de existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático**, e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e por conseguinte



não possua qualquer domínio específico, mesmo assim **torna possível a passagem** da maneira de pensar segundo os princípios de uma para a maneira de pensar segundo os princípios de outro.” (KU XIX-XX)

A passagem do mecânico para o mundo orgânico preenhe dos juízos teleológicas (enquanto mundo, todo, fim último) e para os juízos estéticos nos permite uma compreensão da natureza muito mais rica e viva do que aquela que a compreende simplesmente como objeto mecânico. Não à toa, como o início da revolução industrial, em 1760, marca também o período do romantismo, por volta da década de 1770, no qual o retorno à natureza se apresenta de modo extremamente rico e necessário como confronto à experiência mecânica da industrialização. No período romântico do século XIX Kant será retomado e relido, mas sobretudo por atentos olhares à sua terceira crítica, a do juízo, que, mais do que nenhuma outra obra do fim da modernidade retomará a superioridade da natureza e da liberdade em confronto com as artes e com os produtos da atividade humana<sup>4</sup>.

### 3) Relação homem e natureza na Crítica da faculdade do juízo

Por isso faz-se necessário compreender melhor esta relação entre homem e natureza na *Crítica da Faculdade do juízo*. O Juízo de gosto parte de uma contemplação do mundo e é um juízo estético, diante de um equilíbrio ou apaziguamento do entendimento com a imaginação, que gera no sujeito um prazer. O objeto deste prazer é o belo, que é desinteressado, conforma-se a finalidades e é universal. Mas há também o sublime, pelo qual a natureza nos agita as faculdades, dentre as quais, a imaginação. Tanto o belo, quanto o sublime aprazem por si próprios, sem interesse, não pressupondo nem juízo lógico determinante e nem dos sentidos, mas sim um juízo de reflexão, o que resulta na complacência estética referenciar-se pelos conceitos sem ligar-se a eles teoricamente:

“(...) por conseguinte, a complacência está vinculada à simples apresentação ou à faculdade de exibição, de modo que essa faculdade ou a faculdade de imaginação é considerada, em uma intuição dada, em concordância com a faculdade dos conceitos do entendimento ou da razão, como promoção desta última.” (KU 74)

O belo baseia-se nas formas dos objetos, em limitações, coisas que podem ser abarcadas por nossas faculdades, gerando um equilíbrio entre entendimento e imaginação; porém, o sublime, no entanto, é forjado pelo extrapolamento das formas, pelo incomensurável, o infinito, intangível, e incalculável, aquilo que nossas faculdades não são capazes de abarcar e que, por isso, gera primeiro desprazer através de aflição, medo e conflito entre o entendimento e a imaginação.

“O sublime é então esse sentimento de uma inadequação da capacidade de imaginação à exposição da idéia de um todo, porque se dissolvem em parte as primeiras representações antes que ela acolha as últimas, fazendo com que a compreensão não se complete, e assim a capacidade de imaginação atinge seu máximo, e na ânsia de ampliá-lo, recai em si e assim em uma comovedora complacência.” (FRIAS, 2006, p. 111)

4 Cf. Videira, 2010, em que fala da recepção da *Crítica da faculdade do juízo* no século XIX. Em comparação com a recepção da *Crítica da razão pura* (GIL, 1992), podemos notar que públicos diferentes foram atraídos por estas obras. Embora no idealismo alemão bastante citado e referenciado, e haja alguns comentários a esta obra no início do século XIX, só nos anos 1860 os estudos a esta obra são retomados com força na academia com Schopenhauer e Cohen. A *Crítica da faculdade de julgar*, no entanto, influencia nesse período movimentos artísticos direta ou indiretamente que culminam com o romantismo.

Deleuze, ao analisar a relação entre as faculdades na Crítica da faculdade do juízo, dirá que belo e sublime promoverão diferentes relações entre a imaginação e o entendimento. No belo, através das formas, o entendimento e a imaginação entram em acordo, por isso o prazer que nos causa o belo, um prazer que supomos comunicável e válido para todos. No sublime, no entanto, o que temos é um desacordo entre imaginação e entendimento que acaba por fazer emergir desse desacordo um acordo, um acordo-desacordo, pois nele a imaginação se entrega a uma atividade completamente diferente da reflexão formal. Aqui já não há mais formas, mas apenas o infinito, nem há mais prazer, mas apenas a dor:

À primeira vista, atribuímos ao objeto natural, isto é, à Natureza sensível, essa imensidão que reduz nossa imaginação à impotência. Mas, na verdade, é unicamente a razão que força a reunir num todo a imensidão do mundo sensível. Esse todo é a Idéia do sensível na medida em que este tem por substrato algo de inteligível ou suprassensível. A imaginação aprende então que é a razão que a impele até o limite do seu poder, forçando-a a confessar que toda a sua potência nada é em comparação com uma Ideia. (DELEUZE, 2018, p. 64)

Além disso, faz-se necessária a distinção entre os dois modos de sublime apresentados por Kant, a saber, o matemático - espantoso infinitamente grande (como por exemplo, o tamanho do universo) - e o dinâmico, que se trata do medo diante do poder na natureza, como por exemplo a explosão de uma supernova nos confins do cosmos.

No sublime dinâmico, que é o que mais nos interessa, uma vez que é nele que se manifesta a natureza sublime, Kant faz uma relação com os conceitos de poder e força. Poder <Macht>, segundo ele é “a faculdade que se sobrepõe a grandes obstáculos” e força <Gewalt>, “quando também se sobrepõe à resistência daquilo que possui ele próprio poder” (KU 102).

“Violentada” pela razão diante do poder da natureza, no sublime a imaginação se vê diante de uma “autocrítica”, já não mais na harmonia das faculdades, mas na necessidade de sua expansão. Como nos indica Barreto 1998, pg. 173s. : “O sublime abre para a estética a possibilidade de ver a representação se anular e o sentimento de respeito por ele evocado surge justamente no lugar deixado vazio por tal anulação.” Assim, o sublime é a manifestação de uma relação com a natureza no qual o poder desta nos provoca medo e respeito, obrigando a imaginação a reconfigurar a si mesma diante do conflito com o entendimento em que se vê diante do infinito.

Por fim, é por tudo isso que precisamos entender o sublime como a relação entre sensível e representação da natureza, no qual é ajuizado para um uso supra-sensível (KU 109), causando prazer imediatamente por sua resistência “contra o interesse dos sentidos”. Logo, o belo nos instiga a sentir prazer por algo sem nenhum interesse, mas o sublime nos conduz ao respeito e a reverência, mesmo contra nossos interesses sensíveis. A imaginação produtora, na analítica do sublime, é a mais forte relação entre o homem e a natureza na filosofia kantiana, uma vez que, sem interesse, é na natureza que toda a razão se realiza.

\* \* \*

A imaginação produtora é a unificadora da sensibilidade e do entendimento. Se o sujeito transcendental é separado definitivamente do mundo, só podendo produzir conhecimento através dos dados da sensibilidade que são atravessados pelas categorias do entendimento, como é possível a ele procurar na natureza um sentido? Se podemos

pensar um sentido na natureza, uma finalidade sem conceitos, é porque já atravessamos esta ponte, em direção aos juízos estéticos e teleológicos. Esta “ponte” ou passagem entre o mecânico e o orgânico possui duas vigas, o esquematismo e o simbolismo, e não podemos desconsiderar nenhuma delas se quisermos compreender as relações do homem com a natureza no pensamento kantiano.

Jonas, profundamente preocupado com o sentido espiritual da natureza corrobora para uma visão dualista de Kant no qual a natureza é mero objeto mudo da ciência. “Mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual”, nos diz Jonas, e “mesmo em suas dimensões mais elevadas o espiritual permanece parte do orgânico” (JONAS, 2004, pg. 11). Kant certamente concorda com a primeira das afirmações e possivelmente terá muita dificuldade em concordar com a segunda, uma vez que “não está consonante com o pensamento moderno”, mas, diferente do que é apresentado pelo autor do *Princípio vida*, a relação entre natureza e homem é muito mais rica e complexa quando confrontada com a filosofia transcendental de modo mais amplo e especialmente quando relacionada com a imaginação simbólica na moral, na estética e na teleologia. O autor da *Crítica da faculdade de julgar*, no entanto, poderá concordar que o orgânico e o espiritual participam de um livre jogo de nossas faculdades no qual a faculdade de imaginação e a faculdade de entendimento devem poder “comunicar-se universalmente”.

O drama ambiental, social e conceitual em que vivemos nos pede uma mudança decisiva e concreta na relação entre nós e a natureza. Jonas já no século passado nos alerta para a fuga do dualismo que faz da natureza mero objeto mudo. Kant, no final do século XVIII nos apresenta não só a relação mecânica em busca apenas da aplicação de conceitos do entendimento com a imaginação (sujeito-objeto), mas também a relação orgânica, em que a natureza não é simples passiva de nossas investigações, mas despertadora em nós do belo e do sublime. Precisamos fazer uma revolução copernicana em nossa relação com o mundo, e Kant pode nos indicar caminhos conceituais. Não mais uma relação com a natureza de exploração e investigação impessoal, mas uma relação de respeito, de reverência, de responsabilidade moral e contemplação estética.

**Referências bibliográficas:**

- BARRETO, Marco Heleno. *A Imaginação e o sublime - herança de um pavor: de Kant a Bachelard* in DUARTE, Rodrigo (Org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CORDEIRO, Renato Valois. O apêndice à dialética transcendental e o aparente conflito entre mecanicismo e finalidade na antinomia da faculdade de julgar teleológica. in MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a Biologia*. São Paulo: Editora Barcarola, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2018.
- FRIAS, Lincoln Thadeu Gouvêa de. *A produtividade da capacidade de imaginação em Kant: as relações entre a "Crítica da Faculdade de Juízo Estética" e a "Analítica Transcendental"*. Dissertação de mestrado: Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH), Belo Horizonte, 2006.
- GIL, Fernando (Org.). *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1784-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- JONAS, Hans. *O problema de Hume e de Kant: a insuficiência de suas soluções* in *O Princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, Vozes, 2004, 35-38.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Bragança Paulista: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- SCHAPPER, Eva. *Gosto, sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte* in GUYER, Paul. *Kant*. tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Coleção companions & companions. Aparecida, Ideias & Letras, 2009.
- VIDEIRA, Mario. *A recepção da crítica do juízo na literatura musical do início do século XIX*. in MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *Kant e a Música*. São Paulo: Editora Barcarola, 2010.

## A crítica de Adolf Reinach ao *a priori* kantiano

Emanuele Tredanaro<sup>1</sup>

As presentes observações propõem-se a percorrer algumas etapas do assíduo diálogo que Adolf Reinach instaura com Kant, interlocutor privilegiado tanto pela própria natureza das questões em jogo, quanto pela orientação que o pensamento de Reinach amadurece em oposição à virada transcendental que a fenomenologia husserliana apresenta a partir das *Ideen* de 1913. Nesse sentido, abordaremos dois textos nos quais Reinach delimita suas posições teóricas: a conferência de 1914, *Über Phänomenologie*, visando traçar, mesmo que em suas linhas gerais, a concepção reinachiana de fenomenologia, e *Kants Auffassung des Hummeschen Problems* de 1911, em que o autor apresenta sua própria concepção de *a priori*, ao criticar a kantiana. A consequente definição das noções de “leis de essência” e “estado de coisas” nos servirá para esclarecer o sentido, amplo, que a experiência assume para Reinach.

A fenomenologia se caracteriza, para Reinach, como método de conhecimento intuitivo das essências e, mais especificamente, como método de conhecimento intuitivo das essências como dados primordiais *a priori*, cuja natureza difere da contingência da realidade e, ao mesmo tempo, não pode, porém, ser reconduzida à esfera psicológica do sujeito. Por um lado, então, podemos observar que, ao conceber a fenomenologia como um método de conhecimento das essências, *a priori* e intuitivo, Reinach aceita como ponto de partida a oposição apresentada por Husserl, na *Sexta investigação* lógica, entre intuição sensível e intuição intelectual (cf. HUSSERL, 1901, §46). Nesse contexto, é pacífico reconhecer que Reinach recupera a intuição no sentido platônico de conhecimento intelectual noético e eidético, isto é, intuição intelectual voltada ao conhecimento das ideias. Por outro lado, o conhecimento intuitivo assim configurado não se limita, para Reinach, aos objetos ideais da consciência, mas se estende indistintamente a todos os objetos. A descrição fenomenológica visa nos conduzir à ‘visão’ de quaisquer entidades ideais que é possível apreendermos em um imediato conhecimento intuitivo, o qual, pela evidência nele implicada, as torna o necessário pressuposto de quaisquer conhecimentos empíricos.

Assim, Reinach se afasta de certo rastro kantiano ou neokantiano que, a seu ver, a fenomenologia de Husserl acaba mostrando a partir das *Ideen*: pois, aqui, a fenomenologia é concebida unicamente como doutrina eidética das estruturas da consciência, as quais servem, transcendentalmente, como pressupostos dos objetos de experiência. Parece-nos, portanto, haver uma distinção importante entre a proposta de Husserl nas *Ideen*, e a de Reinach: se ambos reconhecem na disposição noética do método fenomenológico o traço

---

1 Universidade Federal de Lavras – UFLA

de supremacia deste último em comparação a procedimentos meramente dianoéticos; se para ambos a intuição da essência se dá a partir do pressuposto que não há dados absolutamente individuais, isto é, que a experiência originária, pré-predicativa, nos restitui, além do dado individual, sempre também a ideia mediante a qual o próprio dado é e deve ser pensado; já para Reinach, toda experiência possível é, de saída, reconduzível a intuição edidética, inclusive a experiência do sensível propriamente dito, e não apenas a experiência da consciência, como, na leitura de Reinach, Husserl sustenta a partir das *Ideen*. Em outros termos, conforme Reinach, há uma lógica intrínseca não apenas à dimensão experiencial do dado de consciência, mas à dimensão experiencial do dado em geral, seja ele qual for em sua especificidade, sensível ou de consciência.

Imediatamente, porém, Reinach faz questão de pontuar dois aspectos complementares inerentes ao problema anterior: 1) se é verdade que a intuição eidética não pode prescindir da experiência do dado sensível, todavia, ela não deve ser confundida com a indução; e 2) se é verdade que a intuição eidética não se refere apenas à experiência do dado de consciência, é para se salientar, portanto, que a intuição da essência pode referir-se também a uma experiência desvinculada da percepção sensível, por exemplo, às ficções, que, como é notório, para Husserl, ainda nas *Ideen*, são “elemento vital da fenomenologia” (HUSSERL, 1913, §70). Diferentemente do que acontece com a indução, os dados objetivos (sensíveis ou de consciência) apenas desempenham função de ativação do esforço de intuição eidética, nunca a função de elemento probatório, de modo que, por exemplo, mesmo se os dados de natureza ficcional não se referissem por sua vez a percepções sensíveis anteriores, a não veracidade desses fatos psicológicos não invalidaria ou comprometeria o conhecimento de sua essência nem seu caráter *a priori*. Também por esse viés, Reinach pode afirmar que as ficções enquanto tais representam objetos meritórios de investigação, tanto quanto os objetos não ficcionais. Aliás, as investigações eidéticas podem frequentemente encontrar um inesperado enriquecimento a partir de percepções erradas (por exemplo, em âmbito psicológico).

Estas últimas observações mostram, mais uma vez, como a fenomenologia não se afasta da experiência, mas, pelo contrário, ao atribuir à própria experiência uma função despertadora, consegue dilatar seja o significado da noção de ‘experiência’, como suas fronteiras. “Se pretendermos apreender a essência de vermelho o de cor, afinal só precisamos – diz Reinach – olhar qualquer cor percebida, imaginada, ou representada, e nessa cor, que não nos interessa como algo individual o realístico, isolar seu ser-assim [So-Sein], seu quid [Was]” (REINACH, 1914, SW I.ii, p. 532), que é bem outra coisa de sua simples determinação. A essência é, em termos aristotélicos, τὸ τί ἦν εἶναι, “aquilo que era ser aquela coisa”, ou, em outros termos, aquilo que aquela coisa era verdadeiramente em um passado que, porém, é para sempre, configurando assim as condições ontológico-ideais de sua permanência como aquela coisa. Nesse sentido, a essência constitui um ‘em si’ a ser descoberto gradativamente por meio da descrição fenomenológica. E Reinach declara qual o fim último da tarefa de clarificação própria da filosofia concebida como fenomenologia: trazer à tona as leis que regram as essências.

A análise das essências não é o fim último, mas um meio. Para as essências valem leis [Gesetze], e essas leis são incomparáveis com quaisquer fatos e quaisquer conexões factuais, das quais nos informa a percepção sensível. Elas [essas leis] valem para as essências [Wesenheiten] como que em virtude de sua própria natureza [Wesen] e nelas [nessas leis] não há



algum ser-assim accidental [zufälliges So-Sein], mas um necessário dever-ser-assim [notwendiges So-sein-Müssen] e um não-poder-ser-diferente [Nicht-anders-sein-Können] por natureza. A existência dessas leis refere-se ao que de mais importante há em filosofia e – se levarmos nossa reflexão até o fim – ao que de mais importante há no mundo em geral. Representá-las em sua pureza é, portanto, uma significativa tarefa da filosofia [...]. Realmente – finaliza Reinach –, o *a priori* sempre foi reconhecido (REINACH, 1914, SW I.ii p. 542-543).

Então, até onde podemos entender, para Reinach, o percurso que a fenomenologia deve seguir é aquele de um esforço metódico de análise das essências finalizado à descoberta de leis de essências ou conexões últimas *a priori* em si evidentes: essas leis de essências ou conexões últimas não só são princípios *a priori* considerados como não isolados, mas também constituem o fundamento eidético, *a priori* e intuído, do qual procede a explicação da estrutura ontológica dos objetos. A tarefa a qual Reinach propõe não se configura, então, como mera reconstrução de princípios lógicos de uma teoria da demonstração, mas, além disso, como busca de princípios *a priori* dotados de um “conteúdo material”, não reduzíveis a conexões meramente formais. Por outras palavras, se é possível notarmos certa vocação transcendental na fenomenologia de Reinach, nos parece, todavia, que a estratégia de definição do que é conhecimento – e do que é o objeto do conhecimento – gire aqui em torno da identificação do *a priori* como objetividade material que se abre à visão diretamente no dado, constituindo sua imanente condição ontológica de possibilidade.

Nesse sentido a fenomenologia revela, segundo Reinach, o erro fundamental de Kant, pelo qual aquilo que no objeto de experiência não é sensível só pode ser introduzido mediante a atividade construtiva e sintética do entendimento discursivo do sujeito. Ao se contrapor à concepção do conhecimento kantiana (e neokantiana), para a qual conhecer significa determinar aquilo que se considera desprovido de determinação, ou seja, dar forma àquilo que é informe através de atos espontâneos e téticos, Reinach afirma que identificar conhecer e determinar, ou conhecer e pôr, equivale a imputar aos objetos algo alheio a eles. Para Reinach, o conhecimento se resolve em um “acolher, receber e apropriar-se daquilo que se apresenta” (REINACH, 1914, SW I.ii, p. 549). Mais uma vez Reinach opõe-se explicitamente a Kant: atribuir ao conhecimento um caráter receptivo também com relação ao conhecimento do *a priori*, isto é, as leis de essência, deixa claro como para a fenomenologia de Reinach o *a priori* não pode mais consistir na forma necessária da síntese subjetiva – que, em Kant, é expressa exemplarmente pela atividade transcendental do juízo –, mas na síntese intuída como presente no objeto acerca de suas leis de essência.

Antes de proferir a conferência de 1914, Reinach já tinha enfrentado – no mencionado escrito de 1911 – o tema do *a priori*, através de um exemplar exercício de interpretação histórico-teorética, na tentativa de resgatar Hume do desentendimento ao qual leitura de Kant o teria aprisionado, no que diz respeito à questão das relações de ideias. Não precisamos lembrar a distinção proposta por Hume entre questões de fato e relações de ideias (cf. HUME, 1739, THN: I.III.i-viii; HUME, 1748, EHU: IV.i). Nem lembraremos a interpretação oferecida por Kant acerca desse tópico humeano (cf. KANT, 1783, Prol AA 04:271-275; KANT, 1785, KpV AA 05:3-14), senão através da reconstrução de Reinach. Na leitura deste último, a interpretação kantiana se fundamenta em duas teses complementares: a primeira sustenta que Hume, sem se dar conta, tinha encontrado o *a priori* sintético só em relação ao estatuto das proposições causais, enquanto a segunda

sustenta que Hume, ao considerar as proposições matemáticas como proposições *a priori*, logo, as considerou como necessariamente analíticas. A partir da combinação desses dois apontamentos interpretativos, segundo Reinach não justificados, Kant acaba oferecendo um retrato inverídico de Hume, por representá-lo como incapaz de realizar seja uma descoberta tão fundamental, que além de tudo estava na sua frente, a do *a priori* sintético, seja um empirismo autenticamente universal, pois afinal a filosofia de Hume consistiria apenas em um ceticismo por assim dizer dimidiado, pois à matemática continuam sendo garantidos princípios racionais objetivos e *a priori*.

Segundo Reinach, Kant propõe uma leitura enviesada de Hume, ao basear-se exclusivamente na *Enquiry Concerning Human Understanding*, em que Hume estabelece que às relações de ideias pertencem “as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética”, ou seja, “toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa” (HUME, 1748, EHU: IV.i.1). Daí Kant foi levado a considerar as proposições matemáticas como analíticas, esquecendo-se da distinção entre os conceitos e as ideias, estas últimas oriundas das impressões, distinção esta da qual origina-se todo o discurso humeano. Reinach nega, que o “ser-condicionado dos predicados”, isto é, sua dependência da “natureza das ideias”, possa ser assimilado, como Kant faz, ao “ser-conteúdo dos predicados nos conceitos dos sujeitos” (REINACH, 1911, SW I.i, p. 72). Notadamente Reinach lembra que quanto às relações de ideias, isto é, proposições necessárias enquanto expressão de relações que dependem inteiramente das ideias colocadas em comparação e que não podem mudar sem que ao mesmo tempo mude a natureza dos objetos ou das ideias que fundamentam tais proposições, Hume não faz referência só a proposições da geometria e da matemática, mas inclui também proposições referentes a conteúdos da experiência sensível: por exemplo, a proposição adaptada pelo próprio Reinach, conforme a qual “a cor vermelha e a cor laranja são semelhantes” (REINACH, 1911, SW I.i, p. 73 e 81). Realmente, em uma nota no Apêndice do Tratado, Hume faz referência ao fato de que “o azul e o verde são ideias simples diferentes, mas se assemelham mais que o azul e o escarlate, embora sua simplicidade perfeita exclua toda possibilidade de separação ou distinção” (HUME, 1739, THN: Apêndice nota à palavra semelhança em I.III.vii).

Mas como prova do fato de que Reinach não pretende levantar uma estéril disputa, mas sim fortalecer, mediante a reconstrução historiográfica, sua própria proposta filosófica, basta salientar que o próprio Reinach explicita que Kant provavelmente não teria atribuído a Hume um ponto de vista tão absurdo, a saber, reconhecer para as relações de ideias um caráter analítico, se não tivesse considerado somente a *Enquiry*, além do mais, lida em uma tradução frequentemente falha (cf. REINACH, 1911, SW I.i, p. 74 e 81). Em *Einleitung in die Philosophie*, de 1913, Reinach lembra, por exemplo, que o tradutor alemão da *Enquiry* traduz “o contrário de uma verdade de ideias é impossível” por “o contrário de uma verdade de ideias contém uma contradição”, contribuindo assim a uma interpretação analítica das relações de ideias (REINACH, 1911, SW I.ii, p. 434).

A interpretação que Reinach sugere é a de que Hume visasse, de certo modo, o mesmo objetivo de Kant. Ao distinguir entre relações de ideias e questões de fato, Hume afirma que as primeiras “podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo” (HUME, 1748, EHU: IV.i.1). Reinach lembra que, ao considerar as próprias relações entre ideias matemáticas, Hume não apela explicitamente às características de universalidades e necessidades, mas à “independência da existência”: Hume a tal propósito afirma que “mesmo

se não existissem na natureza círculos ou triângulos – poderíamos dizer: mesmo se círculos e triângulos fossem meras ficções –, as verdades demonstradas por Euclides guardariam sempre sua certeza e evidência” (REINACH, 1911, SW I.i, p. 71). Nas relações de ideias se explícita, então, para Reinach, o traço típico das “conexões de essência”, que permite relevar sua natureza *a priori*, sem por isso ter que considerá-las analíticas, pois em tais relações não há rasto da inerência de um predicado a um sujeito, cuja ausência implicaria, em uma proposição analítica, a imediata violação do princípio de não contradição. Nas relações de ideias só se expressa uma relação dada com necessidade, na medida em que sejam dadas as ideias entre as quais há relação.

Reinach enfatiza, portanto, o fato de Hume na restringir o domínio das relações de ideias apenas à matemática e às disciplinas a ela afins, considerando no *Treatise* também relações de ideias que extrapolam a área da matemática. Assim, no exemplo o qual Reinach trabalha, tirado da dimensão dos *sensibilia*, a semelhança entre cores está fundamentada na essência das cores entre as quais vige a relação: a semelhança não está contida nos conceitos das cores, ademais pode ser apreendida de maneira completamente independente da experiência, pois, para conhecermos tal relação basta uma “mera presentificação representacional” das cores (REINACH, 1911, SW I.i, p. 73). Husserl retomará – talvez de modo ainda mais esclarecedor – essa questão, dizendo que, embora Hume tenha se aproximado da verdade mais do que Kant, o erro de Hume consistiu em não ver que,

se as ideias são compreendidas em seu sentido próprio (como fantasmas, como dados de sentido da fantasia), nós lidamos com elementos singulares; portanto, se a esses [elementos singulares] pertencem necessariamente relações, essas [relações] são elas também antes de tudo só relações factuais, eventos singulares relativas a dados singulares. Isso até passarmos da ideia compreendida como um *dado de senso* ao *eidós* como algo dado na autêntica pura consciência de universalidade (HUSSERL, 1923-24, Suplemento XVI).

Hume não ter atribuído a tais relações de semelhança características diferentes das reconhecidas às relações de ideias matemáticas, não é suficiente para qualificar – como pretende Kant – as relações de ideias como analíticas, dado que é evidentemente absurdo achar que, em um caso como o da semelhança entre a cor vermelha e a cor laranja, estamos lidando com um juízo que explica, no conceito do predicado, o que já está contido no conceito do sujeito, ou seja, pensar que na ideia da cor vermelha ou laranja possa estar implícito o “pensamento de semelhança” (REINACH, 1911, SW I.i, p. 74).

A relação de semelhança entre a ideia de cor vermelha e a de cor laranja, conforme as relações entre ideias matemáticas, pode ser considerada sem dúvida necessária e *a priori*, mas, para Reinach, em um sentido bem diferente daquilo que Kant assumia ao se referir aos juízos analíticos. De resto, conforme visto, Reinach considera que *a priori* não são nem os objetos, tampouco os juízos ou os conhecimentos, mas apenas alguns “estados de coisas”, a saber, aquelas “peculiares estruturas” nas quais o que é objetivo não participa como elemento do dado, mas o molda enquanto lei imanente de sua essência, princípio de seu “dever ser feito assim” e de seu “não poder ser diferente” (REINACH, 1911, SW I.i, p. 71). A necessidade atribuída, por exemplo, ao juízo “3 é maior que 2”, está, para Reinach, inteiramente fundamentada na natureza (*Wesen*) de tais números, constituindo-se como “momento imanente ao estado de coisas”, cuja evidência, uma vez manifesta, não pode mais ser revogada. Todavia, a necessidade da qual Reinach está falando aqui, não é

“compreendida imediatamente no estado de coisas”, mas apenas mediante a “tentativa de presentificar o estado de coisas oposto”, ou seja: é só tentando pensar 3 como igual a 2, ou 3 como menor de 2, e reconhecendo imediatamente, ao mesmo tempo, a “impossibilidade do estado de coisas contrário”, que se impõe para nós a “necessidade do estado de coisas original” (REINACH, 1911, SW I.i, p. 69 e 73). A circunstância pela qual a apreensão da necessidade de um determinado estado de coisas subjaz a “algumas determinações subjetivas”, não torna a necessidade da relação entre as ideias de 3 e 2, ou as de cor vermelha e cor laranja, algo subjetivo. Podemos afirmar que, com toda evidência, Reinach assumiu a tarefa de mostrar que a necessidade deve ser deslocada “da esfera da apreensão do estado de coisas, onde os empiristas a procuram, para a esfera do [próprio] estado de coisas” (REINACH, 1911, SW I.ii, p. 434).

Em suma, para Reinach, Kant não consegue reconhecer a natureza sintética daquelas conexões necessárias *a priori*, fundamentadas em determinações materiais essenciais dos objetos de experiência, e conseqüentemente cumpre o erro de decretar o caráter analítico das proposições matemáticas, desentendendo que Hume não tinha reservado às proposições matemáticas alguma posição privilegiada sobre as outras relações de ideias. Breve é o passo que Reinach precisa dar para que, desdobrando ulteriormente sua crítica, refute também a pretensão de Kant patentear a descoberta da função sintética ou extensiva dos juízos matemáticos. Ao deslocar toda a questão para o terreno ontológico dos estados de coisas como único suporte objetivo do *a priori*, Reinach mostra como as relações de ideias em Hume não se assinalem nem pelo fato de o predicado estar de algum modo contido no conceito do sujeito, nem pela condição de que o oposto de tais relações implicaria uma contradição exclusivamente lógica.

Exemplar é, nesse sentido, a proposta de análise que Reinach sugere com relação ao caráter sintético do juízo “ $7+5=12$ ” presente na primeira *Crítica* (cf. KANT, 1787, KrV B15). Reinach afirma que 12 jamais pode ser considerado o predicado, já que nessa proposição o próprio predicado deve ser encontrado ou na relação de igualdade (e, nesse caso, seja  $7+5$ , seja 12, seriam o sujeito), ou na igualdade a 12 (e, nesse caso, o sujeito seria  $7+5$ ). O erro de Kant consiste em ver a relação de igualdade como se se tratasse de uma cópula, e então em não conseguir entender corretamente o caráter sintético que cabe a tal juízo, e que se manifesta exatamente por se negar que a igualdade já é pensada ou contida nos conceitos de  $7+5$  e 12, ou que a igualdade a 12 já é pensada ou contida no conceito de  $7+5$ . De maneira mais simples, me parece que segundo Reinach temos duas possibilidades de compreensão do juízo em questão. Ou se trata de entender  $7+5$  e 12 como se fossem a cor vermelha e a cor laranja, sendo que a igualdade entre  $7+5$  e 12, isto é a relação entre essas duas ideias, se dá pela própria natureza dessas ideias, assim como se dá a semelhança entre a cor vermelha e a cor laranja, ao considerarmos as ideias dessas duas cores e sua posição no espectro cromático. Ou se trata de entender  $7+5$  como se fosse a cor vermelha e  $=12$  a semelhança à cor laranja, sendo que a relação entre  $7+5$  e  $=12$ , isto é a relação entre essas duas ideias, se dá pela própria natureza dessas ideias, assim como se dá relação entre a cor vermelha e a semelhança à cor laranja, ao considerarmos as ideias dessas duas cores e sua posição no espectro cromático. Em ambos os casos, a síntese não é representada pelo mero signo de igualdade, mas é reconduzida, no primeiro caso, a uma lei intrínseca inerente à natureza da relação entre as essências  $7+5$  e 12 que, ao serem consideradas como sujeitos, intuitivamente levam para a essência do signo = como seu necessário predicado extensivo; no segundo caso, a síntese é reconduzida a uma lei intrínseca inerente à natureza da essência

7+5 que, ao ser considerada como sujeito, intuitivamente leva para a essência =12 como seu necessário predicado extensivo. De maneira ainda mais simples, o deslocamento do *a priori* para a dimensão ontológica e material, proposto por Reinach, basicamente impede que a cópula seja lida como expressão de um ato do juízo discursivo, mas a considera ou como resultado da intuição eidética de 7+5 e 12, ou como resultado da intuição eidética de 7+5.

Parece-nos que, afinal, Reinach deixe transparecer certa resistência a aplicar termos como analítico e sintético a um contexto limitado à predição entre conceitos, pois, ao contrário, trata-se de apelar àquilo que é ao mesmo tempo origem e justificativa dos próprios conceitos relacionados em um juízo, ou seja, trata-se de apelar às conexões de propriedades ou relações de essência inerentes a estados de coisas ontologicamente necessários. Conforme as indicações já sugeridas por Hume, a impossibilidade objetiva que o contrário de uma relação de ideias manifesta, não se embasa para Reinach na exclusão formal de poder atribuir ao mesmo sujeito predicados entre eles contraditórios, mas sim na “não-unificabilidade” ou “incompatibilidade” de sujeito e predicado dentro de um estado de coisas (REINACH, 1911, SW I.i, p. 80), que impossibilita, com toda a evidência de um dado objetivo, a conexão de essência, pois, conforme visto, esta última é determinada materialmente pela natureza das próprias essências em relação: a necessidade objetiva da síntese se traduz, portanto, no fato de que o predicado é exigido pela própria essência do sujeito. Nessa perspectiva, Reinach pode facilmente evidenciar como não foi Hume a negligenciar o valor sintético das proposições matemáticas, antes foi Kant que não compreendeu o caráter material do *a priori*, juntamente com aquela forma intrínseca de legalidade, própria dos dados de experiência.



**Referências bibliográficas:**

- HUME, David. *A Treatise of Human Nature* (THN). London: John Noon, 1739 – *Tratado da natureza humana*. 2ª ed. Déborah Danowski (trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- \_\_\_\_\_. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (EHU). London: Andrew Millar, 1748 – *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. José Oscar de Almeida Marques (trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke – Husserliana* (GW). The Hague: Martinus Nijhoff – Kluwer Academic Publishers; New York: Springer, 1950-2014:
- *Logische Untersuchungen. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1901 (GW 19). Ursula Panzer (hrsg.) – *Investigações lógicas (sexta investigação)*. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic (trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1975.
  - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1913 (GW 03). Karl Schuhmann (hrsg.) – *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Márcio Suzuki (trad.). Aparecida: Idéias e Letras, 2006.
  - *Erste Philosophie. I. Kritische Ideengeschichte* (GW 07), 1923-24. Rudolf Boehm (hrsg.) – Tradução nossa.
- KANT, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften* (AA). Berlin: De Gruyter, 1900-2011:
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783 (Prol, AA 04:255-383). Benno Erdmann (hrsg.) – *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Artur Morão (trad.). 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008.
  - *Kritik der praktischen Vernunft*, 1785 (KpV, AA 05:03-163). Paul Natorp (hrsg.) – *Crítica da razão prática*. Valerio Rohden (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
  - *Kritik der reinen Vernunft*, 1787 (KrV, B). Benno Erdmann (hrsg.) – *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Fernando Costa Mattos (trad.). Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- REINACH, Adolf. *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe* (SW). Karl Schumann und Barry Smith (hrsg.). Tradução nossa. München, Hamden, Wien: Philosophia Verlag, 1989:
- *Kants Auffassung des Humeschen Problems*, 1911 (SW I.i, p. 67-93).
  - *Einleitung in die Philosophie*, 1913 (SW I.ii, p. 369-529).
  - *Über Phänomenologie*, 1914 (SW I.ii, p. 531-550).



## Heranças da filosofia kantiana na França. Georges Canguilhem e a “escola da atividade”<sup>1</sup>

Emiliano Sfara<sup>2</sup>

### As raízes teóricas da filosofia canguilhemiana

Este texto visa aprofundar algumas pistas teóricas recentemente descobertas e pouco conhecidas, pois elas são ainda do domínio de um grupo muito restrito de pesquisadores: trata-se de investigar as origens kantianas do pensamento do filósofo francês Georges Canguilhem<sup>3</sup>. Este autor é tradicionalmente conhecido nos meios acadêmicos internacionais como discípulo de Gaston Bachelard (1884-1962), sobretudo pelo fato de este último ter sido, em primeiro lugar, seu diretor de tese em 1955; em segundo lugar seu predecessor na cátedra de Filosofia e História das Ciências, cátedra que ele “herdou” em 1955; e, enfim, seu predecessor na direção do *Institut d’Histoire des Sciences et des Techniques* de Paris, cargo que Canguilhem conseguiu naquele mesmo ano. Assim, considerando essa suposta “descendência” bachelardiana, e já que Bachelard é um *historiador da ciência*, ou *epistemólogo*, Canguilhem é também tradicionalmente considerado como tal ou como historiador da ciência *tout court* (veja-se, por exemplo, MACHEREY, 1964; LECOURT, 1972; QUARTA, 1974; HERTOOG, 1986). Com efeito, nas décadas passadas a ligação biográfico-teórica Bachelard-Canguilhem foi reivindicada em numerosíssimas publicações científicas (por exemplo em SERTOLI, 1983), e até nos famosos *Cahiers Gaston Bachelard*, dos quais um número recente é intitulado *Bachelard et Canguilhem* (GUENANCIA, PERROT, WUNENBURGER, 2016).

Ao contrário, alguns estudos recentes – graças à análise de vários materiais inéditos e precedentemente quase desconhecidos – por um lado recolocaram em questão a formação bachelardiana de Canguilhem (LIMOGES, 2012) e, por outro lado, se engajaram em demonstrar a tese de uma formação “alaniana” de Canguilhem, a saber, de que sua formação deriva da assimilação e do ensino da doutrina de Alain (1868-1951), *filósofo* e jornalista

1 Agradecemos Juliana Ferraci Martone e Mario Spezzapria para os conselhos relativos à redação deste artigo em língua portuguesa.

2 Pós-doutorando do Departamento de Filosofia da USP, FFLCH

3 Georges Canguilhem (1904-1995), nascido em Castelnaudary, na região Languedoc-Roussillon, França. Frequentou o liceu Henri IV a Paris, sob a direção do filósofo e jornalista Alain. Em 1943, ele defende sua tese de doutorado *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, uma obra de filosofia médica, atualmente considerada como sua obra mais influente. Três anos antes, em 1940, ele tinha se unido à resistência francesa, tornando-se um próximo colaborador de Émile Coulaudon na Auvergne. Em 1955, sob a orientação de Gaston Bachelard, publicou sua tese de doutorado em Letras *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, e obteve a cátedra de história e filosofia das ciências na Sorbonne, que havia sido de Bachelard. Faleceu em Marly-le-Roy, na Ille-de-France. Entre suas obras mais importantes, lembramos *La connaissance de la vie* (1952), *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences* (1968) e *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie* (1977).

(e não historiador da ciência ou epistemólogo) francês, que foi professor de Canguilhem no liceu (ROTH, 2013), e cujo ensino teria contribuído fortemente para a transmissão dos princípios fundamentais da filosofia kantiana. Para confrontar a tese de uma suposta descendência teórica bachelardiana, o filósofo da ciência canadense Limoges, 2012, p. 58, nota 22, cita por exemplo a passagem de uma carta inédita conservada no CAPHÉS<sup>4</sup> de Paris, junto com um extrato de uma entrevista (veja-se LIMOGES, 2012, p. 65), na qual Canguilhem afirmava:

Conheci pessoalmente Bachelard apenas depois da defesa do meu doutorado em medicina, em 1943. Minha concepção normativa de vida não deriva da leitura das obras de Bachelard, que contudo conheci, ao mesmo tempo, por prazer e por dever profissional (CANGUILHEM, 1987, Caphés, CAN 274, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Não sou de fato um historiador das ciências. Sou um professor de filosofia que está interessado em um certo número de questões, que são as ligações entre filosofia e ciência, em particular a questão da fabricação, do nascimento, da importação e da exportação de um certo número de conceitos interpretativos de funções biológicas (CANGUILHEM, 1972, tradução nossa)<sup>6</sup>.

Tendo em conta essa operação de reavaliação da importância da obra de Kant no pensamento canguilhemiano, é interessante ver como o legado kantiano herdado por Canguilhem se encontra na obra do filósofo Gérard Lebrun (1730-1799), cuja tese de doutorado *Kant e o fim da metafísica* foi supervisionada por Canguilhem, tese na qual ele não deixa de citar os textos filosóficos do nosso autor (veja-se por exemplo LEBRUN, 1970, p. 241). Além disso, no seu texto intitulado *De la supériorité du vivant humain dans L'évolution créatrice*, Lebrun atribui a Canguilhem o mérito de ter ressaltado a relevância de algumas problemáticas filosóficas que viriam a ser importantes para ele (veja-se LEBRUN, 1993, p. 208). O ponto que gostaríamos de sublinhar é o seguinte: como se sabe, Lebrun é conhecido no Brasil por ter passado um período longo de sua atividade acadêmica na Universidade de São Paulo (de 1960 em diante) e por ter se tornado uma figura de destaque no panorama intelectual brasileiro (veja-se WOLFF, 2004, pp. 8-9). Ora, a leitura da obra de Lebrun poderá eventualmente contribuir a entender melhor a relação Kant-Canguilhem. Não é certamente um acaso que uma parte das pesquisas desenvolvidas na USP estejam centradas em Kant e no kantismo, e que os estudiosos que trabalham nessa direção possam ser considerados herdeiros diretos de Lebrun e, mais indiretamente, de Canguilhem (veja-se a este respeito o artigo muito recente de SUZUKI, 2017: *La philosophie en tant qu'art, ou la 'topique indéfinie' de Gérard Lebrun*, onde há referências explícitas ao relacionamento Canguilhem-Lebrun desde as primeiras páginas).

### Antes de 1939: Alain e a “Escola da atividade”

Para desenvolver nosso discurso é preciso ao mesmo tempo desenvolver as premissas delineadas em particular nos trabalhos recentes de Camille Limoges (2012), e de Xavier Roth (2013). Segundo Roth (e segundo uma parte importante de nossos estudos: SFARA, 2016), nos anos 1937-1938 Canguilhem elaborou uma filosofia original e pessoal, a partir

4 No CAPHÉS (Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Éditions des Sciences), na rue d'Ulm, 29 de Paris, estão guardados os manuscritos inéditos de Canguilhem, os quais só puderam ser consultados a partir de 2008. O catálogo dos textos consultáveis se encontra online: [http://caphes.ens.fr/IMG/file/Inventaire\\_Canguilhem01.pdf](http://caphes.ens.fr/IMG/file/Inventaire_Canguilhem01.pdf).

5 Cf. “Outras fontes”, no final das referências bibliográficas.

6 Cf. “Outras fontes”, no final das referências bibliográficas.

de uma recusa ou de um “aperfeiçoamento” de algumas passagens teóricas da doutrina do mestre Alain (veja-se CANGUILHEM 1937 e 1938).

A maneira pela qual o pensamento de Kant influencia a formação filosófica de Canguilhem é justamente objeto de investigação de Roth, a saber na sua obra intitulada *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir, 1926-1939*.

Sabemos que o ensaio de Roth não é o único que coloca em evidência as semelhanças entre Kant e Canguilhem (veja-se por exemplo RAND, 2011, e algumas passagens de LEBRUN, 1970), mas Roth é sem dúvida o único que examina de perto a genealogia dessas semelhanças no interior da formação do pensamento de Canguilhem.

Ora, na maioria dos casos a literatura sobre a recepção francesa da filosofia de Kant se concentrou em um tríplice registro de análise: 1) o papel da França durante a constituição progressiva da filosofia de Kant (veja-se FERRARI, 1979, e STANGUENNEC, 2005); 2) a recepção de Kant entre os filósofos franceses contemporâneos (veja-se AZOUVI-BOUREL, 1991); 3) a influência da filosofia kantiana em Victor Cousin (1792-1867) (veja-se VALLOIS, 1924, e COUSIN, 1842). De toda forma, o aprofundamento da herança kantiana entre os filósofos franceses do século XIX (e não apenas entre os filósofos franceses contemporâneos de Kant) é uma prática relativamente nova (um texto que aprofunda esse aspecto é JANICAUD, 1997) ou, pelo menos, até agora pouco observada. Entre esses textos recentes e inovadores está a obra de ROTH, 2013: ele aponta que foi Martial Gueroult (veja-se GUEROULT, 1988, p. 745), quem viu em Jules Lachelier (1832-1918) um intérprete ortodoxo do pensamento kantiano (Lachelier teria se afastado, segundo Gueroult<sup>7</sup>, da interpretação detidamente espiritualista de Victor Cousin). Roth faz notar também que a abordagem kantiana característica do pensamento de Jules Lachelier acaba influenciando, por meio do ensino de Jules Lagneau (1851-1894), os fundamentos da doutrina de Alain, que, por sua vez, as transmite (com sucesso) a seu aluno de liceu Canguilhem.

Essa “escola de pensamento”, que inclui Lachelier, Lagneau e Alain, e que considera o *juízo* (no modo e nos termos entendidos por Kant) como a atividade principal do entendimento, é chamada por Roth de “escola da atividade” (“*école de l'activité*”), pois ela concebe o entendimento como aquele ato que, por meio do juízo, conjuga e ordena um *continuum* variegado de impressões empíricas. Segundo Roth, a influência da lição kantiana dessa “escola da atividade” em Canguilhem – particularmente no período antes de 1939 – seria clara, principalmente no caso Lachelier, Lagneau e Alain. Vale a pena ressaltar que, de um ponto de vista estritamente biográfico, o primeiro desses autores foi professor do segundo, e o segundo do terceiro, assim como Canguilhem foi discípulo de Alain.

\*\*\*\*\*

Consideremos agora mais de perto em que maneira o legado kantiano deixou um traço determinante na doutrina teórica da “escola da atividade” (veja-se ROTH, 2013). O pensamento de Alain se contrapunha à opinião segundo a qual o mundo seria algo conhecível unicamente pela simples observação passiva. Segundo Alain, ao contrário, a percepção do extenso, dado pela heterogeneidade das coisas que o compõem, resulta de um “movimento” capaz de converter o múltiplo heterogêneo numa unidade. Esse movimento *sintético*, longe de ser de tipo perceptivo – já que a perceptividade é mera receptividade – nada mais é senão «aquilo que se chama de pensamento» («ce que l'on appelle la pensée»:

7 Martial Guéroult, assim como Gérard Lebrun, foram professores da Universidade de São Paulo.

ALAIN, 1893, p. 530). Trata-se de um assunto tipicamente kantiano: em primeiro lugar, porque o encontramos quando Alain, 1896, p. 623, com sua crítica à observação passiva do dado, opõe-se à escola empirista com os mesmos argumentos que Kant utiliza no § 15 da *Crítica da razão pura* (“A possibilidade de uma síntese em geral”); em segundo lugar, porque é notório que o primeiro que avançou a tese de um movimento do pensamento que reduz o múltiplo numa unidade – chamando esse movimento de “ato  *sintético*” – foi Kant. O filósofo alemão escreve que a esse ato do entendimento

aplicaremos o nome genérico de  *síntese*, para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada ao objeto se não a tivermos nós ligados previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade (KANT, 2010, p. 130).

Alain, com efeito, invoca expressamente Kant quando se trata de constatar que o conhecimento individual dos objetos não deriva da experiência, mas de uma série de “construções da mente”, entendidas como princípios de unidade sintética (como o espaço):

nem o espaço, [...] nem as figuras, [...] nem a linha reta, [...] nem as paralelas são objetos dados na experiência, mas [...] apenas construções da mente [...]. O ilustre Kant fazia alusão a este ponto quando dizia que o espaço é a forma necessária do conhecimento sensível (ALAIN, 1900, p. 752, tradução nossa).

Descendo a linha teórico-genealógica que de Canguilhem vai até Alain, e de Alain até Legneau (já que Alain foi mestre de Canguilhem, assim como Lagneau de Alain), vê-se bem, seguindo as fontes, onde estaria o «kantismo» desse autor, o qual afirmava por exemplo que «a herança da filosofia universitária está nas mãos de uma geração jovem que se formou graças à disciplina kantiana» (LAGNEAU, 1879/1880, tradução nossa). Lagneau insiste em particular na fenomenologia da percepção que, sendo suportada pelo pensamento (categoria ordenadora), absorve a multiplicidade dos dados externos, redesenhando esses numa unidade orgânica, assim reduzindo o múltiplo numa síntese unitária:

Cada sensação é um estado do sujeito. Mas ela não existiria se este sujeito não fosse ao mesmo tempo ativo, se o sujeito não tivesse o poder de reunir, por meio da unidade da sua ação, suas diferentes sensações. Esta ação, que é propriamente a percepção, consiste na determinação das qualidades [...] representadas como ligadas umas às outras na extensão espacial. A percepção pressupõe o pensamento. (LAGNEAU, 1950/1964, p. 218, tradução nossa).

Quanto à Jules Lachelier, Léon Brunschvicg, 1953, p. 594, e J. Beaufret, 1984, p. 29, escrevem que « [Lachelier] estuda Platão e Maine de Biran até o dia em que ele pensa na filosofia kantiana » (tradução nossa), e que a leitura de Kant provocou nele (no próprio Lachelier) conseqüências incalculáveis. Citamos diretamente o autor:

Mas há uma [...] hipótese que foi introduzida por Kant na filosofia e que merece pelo menos ser tida em conta: ela consiste em considerar que a ordem na qual os fenômenos sucedem-se é determinada

exclusivamente pelas exigências do nosso pensamento (LACHELIER, 1871/1993, p. 78, tradução nossa).

Essas exigências do pensamento são resumíveis, segundo Lachelier, na assim dita “indução”, ou seja, naquele movimento do pensamento que, longe de ser uma “impressão”, ordena ativamente a diversidade do real segundo os critérios de um fundamento intelectual geral. Para Lachelier, como pode-se evencer pela passagem que acabamos de citar, o inspirador teórico desse movimento sintético seria obviamente Kant.

### **Conclusões: a influência kantiana depois de 1939**

Ora, em general, as traças da abordagem kantiana da “*École de l’activité*” (Lachelier-Lagneau-Alain) são segundo Roth evidentes e mais o menos explicitas nas obras «juvenis» do filósofo de Castelnaudary, de 1926 até 1939: Canguilhem teria sido “fiel” à concepção do tipo kantiano do mestre Alan, até um “desvio”, começado em 1937 com o artigo intitulado “*Descartes et la technique*”, e terminado justamente em 1939 com o *Traité de logique et de morale* (veja-se CANGUILHEM, 1939), que marca um afastamento das posições precedentes.

Frisamos que a análise de Roth é recente, e devedora do fato de que uma colocação dos escritos do período 1926-1939 no interno de uma bibliografia orgânica e exaustiva de Canguilhem é ela mesma um fato recente: essa si produziu cronologicamente em três momentos, o primeiro dos quais coincide com a redação de uma notável bibliografia crítica por Camille Limoges (1994), o segundo com um artigo de Jean-François Braunstein (2000), e o terceiro com a publicação do primeiro volume das *Œuvres Complètes* (veja-se CANGUILHEM, 2011), que reúne *todos os artigos e ensaios* de Canguilhem compostos entre 1929 e 1939. Antes dessa tríplice repartição, um exame dos escritos juvenis em questão tinha sido produzida (principalmente nos limites dos textos de 1937, 1938 e 1939) numa serie pouco numerosa e marginal de criticas e resumos (veja-se SERTOLI, 1983, e SEBESTIK, 1993).

Na nossa opinião, prescindindo do caráter recente e inovador do assim chamado ponto de viragem (“*détour*”) dos escritos do período 1937-1939, o estudo de Roth, uma pesquisa circunscrita apenas aos escritos anteriores a 1939 por uma questão bibliográfica, não considera o fato que a doutrina kantiana teve enormes influências em toda a obra canguilhemiana, ou seja também depois de 1939, em textos como *Le normal et le pathologique* (1943), *La connaissance de la vie* (1952), *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences* (1968) e *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie* (1977). Essa afirmação se justifica com base nas nossas pesquisas de doutorado, centradas na análise dos manuscritos e cartas inéditas do filósofo de Castelnaudary, das quais uma parte se tornou pública sob a forma de publicações monográficas ou de artigos para revistas científicas (veja-se SFARA, 2014, 2016, 2016 [2] e 2017). A este propósito, para tentar fornecer uma dica, embora indireta, dessa influência kantiana “integral”, gostaríamos de citar um artigo do pesquisador italiano Massimo Marianetti, no qual o autor escreve: «não me parece errado considerar o projeto filosófico canguilhemiano (respeitando embora sua originalidade e a sua autonomia) como um prolongamento fecundo daquela concepção transcendental que, a partir de Kant, conduz aos nossos dias» (MARIANETTI, 1994, p. 78, tradução nossa). Uma dica mais direta das influências kantiana no Canguilhem *post-1939* pode-se, todavia, encontrar em uma carta de 1993 dirigida pelo próprio Marianetti a Canguilhem. Nesta carta, Marianetti



pergunta se a noção de normatividade (que é bem presente no ensaio sobre o normal e o patológico de Canguilhem) pode concordar com a noção kantiana de finalidade. A resposta de nosso filósofo é a seguinte:

No que diz respeito à teoria kantiana da finalidade orgânica, não tenho motivo algum para modificar o que escrevi sobre esta teoria na minha tese de 1943 [...]. Os parágrafos 64, 65 e 66 da *Crítica do juízo* não são postos em dúvida por aquilo que chamei “a normalidade do ser vivo” (Canguilhem, 1993, CAPHÉS, GC 2.8, tradução nossa)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. “Outras fontes”, no final das referências bibliográficas.



**Referências bibliográficas:**

- ALAIN. Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, p. 521-533, 1893.
- \_\_\_\_\_. Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. *Revue de Métaphysique et de Morale*, IV, p. 615-628, 1896.
- \_\_\_\_\_. Le problème de la perception. *Revue de métaphysique et de morale*, VIII, p. 745-754, 1900.
- \_\_\_\_\_. *Système des Beaux-Arts*. Ed. 2008. Paris: Gallimard, 1926.
- \_\_\_\_\_. *Idées*. Paris: Paul Hartmann, 1939.
- AZOUVI, François; BOUREL, Dominique. *De Königsberg à Paris: La réception de Kant en France (1788-1804)*. Paris: Vrin, 1991.
- BALIBAR, Étienne et al., *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences: Actes du colloque 6-7-8 décembre 1990*, Paris: Albin Michel, 1993.
- BEAUFRET, Jean. *Notes sur la philosophie en France au 19ème siècle*. Paris: Vrin, 1984.
- BRAUNSTEIN, Jean-François. Canguilhem avant Canguilhem. *Revue d'histoire des sciences*, tome 53, p. 9-26, 2000.
- BRUNSCHVICG, Léon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. 2° ed. Paris: PUF, 1953.
- CANGUILHEM, Georges. Divertissement philosophique – discussion sur le temps selon Kant. *Libres Propos*, 20 janvier 1930.
- \_\_\_\_\_. Descartes et la technique. *Travaux du IX° Congrès international de Philosophie*. Paris: Hermann et Cie Éditeurs, p. 78-85, 1937.
- \_\_\_\_\_. Activité technique et création. *Communications et discussions*. Toulouse: Siège Social à la Faculté des lettres, p. 81-86, 1938.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. 2° ed. 1950. Paris: Les Belles Lettres, 1943.
- \_\_\_\_\_. Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3-4, p. 322-332, 1947.
- \_\_\_\_\_. Réflexions sur la création artistique selon Alain. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2, pp. 172-186, 1952.
- \_\_\_\_\_. *La connaissance de la vie*. Ed. 2006. Paris: Vrin, 1952.
- \_\_\_\_\_. *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF, 1955.
- \_\_\_\_\_. Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société. *Cahiers de l'Alliance universelle*, n. 92, septembre-octobre, p. 64-73, 1955.
- \_\_\_\_\_. Organisme et modèles mécaniques, réflexions sur la biologie cartésienne. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 80ème année, CXLV, p. 281-299, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Ed. 1988. Paris: Vrin, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Écrits sur la médecine*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Écrits philosophiques et politiques, 1926-1939: Œuvres Complètes, tome I*, édité par Jean-François Braunstein e Yves Schwartz. Paris: Vrin, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965: Œuvres Complètes, tome IV*, édité par Camille Limoges. Paris: Vrin, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations, 1966-1995: Œuvres complètes, tome V*, édité par Camille Limoges. Paris: Vrin, 2018.
- CANGUILHEM, Georges; PLANET, Camille. *Traité de logique et de morale*. Marseille:

Imprimerie Robert et Fils, 1939.

COHEN-HALIMI, Michèle et al. *Gérard Lebrun philosophe*. Paris: Beauchesne, 2017.

COUSIN, Victor. *Leçons sur la philosophie de Kant*. Paris: Ladrance, 1842.

DALED, Pierre-F. *Le matérialisme occulté et la genèse du «sensualisme»: Écrire l'histoire de la philosophie en France*. Paris: Vrin, 2005.

DELAPORTE, François. *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*. New York: Zone Books, 1994.

DURRIVE, Barthélemy. Actualité plurielle de Canguilhem en philosophie de la médecine. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2014/2, n. 82, p. 257-271, 2014.

FERRARI, Jean. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris: Klincksieck, 1979.

GUENANCIA, Pierre; PERROT, Maryvonne; WUNENBURGER J.-J. (eds.). *Bachelard et Canguilhem: Cahiers Gaston Bachelard*. Centre Georges Chevrier (CGC), n. 14, Université de Bourgogne, 2016.

GUEROULT, Martial. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Tome 3. Paris: Aubier, 1988.

HERTOG, C.M.P.M. *Bachelard en Canguilhem: epistemologische Discontinuïteit en het medisch normberijp*. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1986.

JANICAUD, Dominique. *Ravaisson et la métaphysique: une généalogie du spiritualisme français*. 2<sup>e</sup> ed. 1997. Paris: Vrin, 1969.

KANT, Immanuel. *Œuvres philosophiques de Kant*. 3 vol. Ed. fr. Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1980-1986.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *Critique de la Raison pure*. Traduction française d'A. Renaut. Paris: Flammarion, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. 7<sup>o</sup> ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

LACHELIER, Jules. *Du fondement de l'induction*. 1<sup>o</sup> ed. 1871. Paris: Pocket, 1993.

LAGNEAU, Jules. *Barthélemy Saint-Hilaire : De la Métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la Métaphysique d'Aristote* (em *Revue philosophique*, février 1880). Paris, 1879.

\_\_\_\_\_. *Célèbres leçons et fragments*. 1<sup>o</sup> ed. 1950. Paris: PUF, 1964.

\_\_\_\_\_. *Cours intégral 1886-87*. Edition d'E. Blondel. 5 vol. Dijon: CRDP de Bourgogne, 1996.

LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique : essai sur la Critique de la Faculté de Juger*. Paris: Armand Colin, 1970.

\_\_\_\_\_. De la supériorité du vivant humain dans L'évolution créatrice. In: BALIBAR, Étienne et al. (eds.). *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences. Actes du colloque 6-7-8 décembre 1990*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 208-222.

\_\_\_\_\_. Le devenir de la philosophie. *Notions de philosophie*. Tome III. Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. A mutação da obra de arte. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LECOURT, Dominique. *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*. Paris: Maspero, 1972.

LIMOGES, Camille. Critical Bibliography. In DELAPORTE, François (ed.). *A Vital Rationalist, Selected Writings from Georges Canguilhem*. New York: Zone Books, 1994, p. 386-441.

\_\_\_\_\_. L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem. *Epistemology and History From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*. Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, p. 53-66, 2012.

MACHEREY, Pierre. La philosophie de la science de Georges Canguilhem: Epistémologie et histoire des sciences. *La Pensée*, nouvelle série, n. 113, p. 50-74, 1964.

MARIANETTI, Massimo. Canguilhem, Kant e la "filosofia trascendentale". *Studi Kantiani*, vol. 7, p. 43-78, 1994.

QUARTA, Giuseppe. Georges Canguilhem storico della scienza. *Il protagonista*, n. 95-96. Napoli: Glauco, 1974.

RAND, Sebastian. Organism, Normativity, Plasticity: Kant, Canguilhem, Malabou. *Continental Philosophy Review*, 44, p. 341-357, 2011.

ROTH, Xavier. *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir, 1926-1939*. Paris: Vrin, 2013.

SEBESTIK, Jan. Le rôle de la technique dans l'œuvre de Georges Canguilhem. In BRAUNSTEIN, Jean-François (ed.). *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 243-250.

SERTOLI, Giuseppe. Epistemologia e storia delle scienze in G. Canguilhem. *Nuova Corrente*, n. 90-91, p. 101-172, 1983.

SFARA, Emiliano. Pratiche del vivente: riflessioni sulla 'normatività' della tecnica. In: CANZONIERI, Armando; GALLO, Giusy (eds.). *I segni dell'esperienza. Saggi sulle forme di conoscenza*. Carocci, Roma, 2011, p. 31-44.

\_\_\_\_\_. Georges Canguilhem filosofo tout court: spunti e riflessioni sulla ricezione italiana delle sue opere. *Schegge di filosofia XI*. Gaeta: DecomporreEdizioni, p. 125-137, 2014.

\_\_\_\_\_. Introduction générale à une philosophie de l'action chez Georges Canguilhem: le concept, le contexte et les œuvres. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v. 2, n. 1 [2], p. 85-99, 2016.

\_\_\_\_\_. *Una filosofia della prassi: Organismi, arte e visione in Georges Canguilhem*. Torino: Nuova Trauben, 2016.

\_\_\_\_\_. Aperçus sur la conception du langage chez Georges Canguilhem. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n. 69, p. 155-166, 2017.

STANGUENNEC, André. *La pensée de Kant et la France*. Nantes: Cécile Défaut, 2005.

SUZUKI, Márcio. La philosophie en tant qu'art, ou la 'topique indéfinie' de Gérard Lebrun. In: COHEN-HALIMI, Michèle et al. (eds.). *Gérard Lebrun philosophe*. Paris: Beauchesne, 2017, p. 194-207.

VALLOIS, Maximilien. *La formation de l'influence kantienne en France*. Paris: Alcan, 1924.

WOLFF, Francis. Préface. In: LEBRUN, Gérard. *L'Envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*. Paris: Seuil, 2004.

Outras fontes:

ALAIN. *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*. Edition électronique, Université du Québec à Chicoutimi. Disponível em: < <http://classiques.uqac.ca> >, 1946.

CANGUILHEM, Georges. "La médecine et son histoire", entrevista com François Proust. *Tonus*, n. 42, Paris, 1972.

\_\_\_\_\_. Carta a Kees Hertog, CAPHÉS, posição CAN 274, 1987.

\_\_\_\_\_. Carta a Massimo Marianetti, CAPHÉS, posição GC 2.8, 1993.

## O princípio de razão suficiente e a liberdade na filosofia prática de Kant

José Pereira do Vale Filho<sup>1</sup>

Na filosofia moral de Kant o conceito de liberdade é uma ideia pura da razão, isto é, um conceito *a priori*, livre de qualquer conteúdo empírico e fundamentado pela faculdade da razão. No entender de Kant a liberdade é a condição para a lei moral, porque legitima todos os princípios práticos, ou seja, a liberdade constitui a realidade de todos os fundamentos morais enquanto leis, independentemente das condições sensíveis. Portanto, os conceitos e as leis morais têm sua origem na ideia de liberdade.

Para provar a realidade do conceito de liberdade em sua filosofia prática, Kant postula a ideia de uma lei apodítica da razão prática, isto quer dizer que a possibilidade objetiva da liberdade é manifestada mediante a lei moral. Nesse sentido, o filósofo afirma que “ela (liberdade) é a condição da lei moral que nós conhecemos” (KpV, AA 05: 004), por conseguinte, temos uma condição mútua entre liberdade e lei moral.

No prefácio da *Crítica da Razão Prática*<sup>2</sup>, Kant chama a atenção para essa relação entre liberdade e lei moral, afirmando que a liberdade é condição da lei moral e, esta é condição pela qual nós podemos primeiramente nos tornar conscientes da liberdade, isto significa que a lei moral precisa ser previamente pensada com clareza em nossa razão prática, pois sem essa exigência nós nunca conseguiríamos admitir o conceito de liberdade, e, se não supormos a ideia de liberdade, então a lei moral não poderia de modo algum *ser encontrada* em nós.

Levando em consideração a exigência mútua entre liberdade e lei moral, podemos dizer que uma é condição para outra, ou melhor, uma é razão [*ratio*] para a outra, nesse aspecto, interpretamos que Kant utiliza o princípio de razão suficiente, uma vez que procura buscar condições ou razões para a fundamentação suficiente da ideia de liberdade e da lei apodítica da razão prática no conhecimento moral. Portanto, acreditamos que Kant mesmo não mencionando o princípio de razão suficiente em suas obras práticas, usa-o como norteador para encontrar princípios *a priori* que determinam todo o sistema da filosofia prática kantiana.

Em seu *Manual dos cursos de Lógica Geral* estabelecido por Jäsche, Kant apresenta dois critérios universais da verdade formal<sup>3</sup>, a saber, o princípio de contradição<sup>4</sup> e o princípio

1 Mestrando bolsista pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará.

2 Referir-me-ei à *Crítica da Razão Prática* respectivamente por *CRPr*.

3 Kant parte do conceito de verdade como a correspondência do conhecimento com o objeto, i. e., para que tenha estatuto de verdade, faz-se necessário que meu conhecimento concorde com o objeto. Todavia, antes de comparar o objeto com o conhecimento precisa-se pensar primeiro se meu conhecimento deve, portanto, ele próprio se confirmar, ou seja, o problema da verdade formal consiste no acordo do meu conhecimento consigo mesmo, logo, nas palavras de Kant, “há um critério universal formal da verdade?” (Log, AA 09: 050), podemos dizer que é possível na medida em o nosso conhecimento concorda consigo mesmo mediante os critérios universais formais da verdade, a saber, o princípio de contradição e o princípio de razão suficiente. Não é nosso intento descrever neste trabalho a relação entre a verdade e os dois princípios do conhecimento, em especial a relação entre o PRS e a verdade, mas, gostaríamos de enfatizá-los para um possível trabalho posterior.

4 Na “Primeira seção: Do princípio supremo de todos os juízos analíticos” da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que



de razão suficiente. O primeiro determina a possibilidade lógica do conhecimento, isto é, o conhecimento precisa ser logicamente possível, ou seja, o conhecimento não pode se contradizer. Enquanto o segundo diz respeito a realidade lógica do conhecimento, isto significa que este necessita ser logicamente fundado, ou nas palavras de Kant “que ele seja **logicamente fundamentado**, isto é, que (a) **tenha fundamentos (Gründe)**, e (b) **não tenha consequentes falsos**” (Log, AA 09: 51, *grifos do autor*). Por esse ângulo, o PRS consiste na conexão lógica de um conhecimento com suas razões e consequências, por conseguinte, o conhecimento não pode admitir consequências falsas, pois o resultado do mesmo caracterizar-se-ia em um conhecimento falso. Logo, o princípio de contradição corresponde a possibilidade lógica do conhecimento e o princípio de razão suficiente concerne à realidade lógica do conhecimento.

Segundo Kant, tudo na natureza age segundo leis, seja na filosofia teórica ou na filosofia prática, e, sabendo que a liberdade é a fonte principal de todos os fundamentos do âmbito moral, temos ainda o princípio de razão suficiente que na Lógica exerce a determinação das condições suficientes de todo o conhecimento, então segue-se o problema: como poderemos estabelecer uma possível relação entre a liberdade e o princípio de razão suficiente na filosofia prática de Kant? Ou, de outra forma, o PRS tem ou não conexão com a causalidade livre no domínio da filosofia moral kantiana?

Nossa hipótese de pesquisa é que existe uma associação do princípio de razão suficiente com a liberdade na filosofia prática de Kant. Em primeiro lugar, porque ambos têm como pilar de sustentação a faculdade racional, isto é, o PRS e a liberdade enquanto conceitos *a priori* são formulados pela razão. Em segundo lugar, todo o sistema prático kantiano pressupõe leis racionais, sendo assim, a razão suficiente e a liberdade advindos da razão precisam estabelecer leis para o conhecimento moral, e, por último, essa hipótese é corroborada positivamente por Loparic (2003), Ramos (2010) e Trotsak (2014).

Concernente à primeira argumentação, ainda no *Manual dos cursos de Lógica Geral*, Kant afirma que os critérios universais formais da verdade (princípio de contradição e princípio de razão suficiente) são *notas* lógicas universais do acordo do conhecimento consigo mesmo, por conseguinte, faz-se total abstração de todos os objetos em conjunto e de suas diferenças, restando somente o conhecimento concordando consigo mesmo, segundo a sua forma, o que o filósofo designa para os dois princípios, em especial para o princípio de razão suficiente como “as leis universais do intelecto e da razão” (Log, AA 09: 051). Ou seja, o PRS enquanto critério universal formal pode ser considerado uma **lei da razão**, isto significa que a razão suficiente funda-se na faculdade racional, mesmo sendo um princípio lógico formal.

Uma vez que na *Crítica da Razão Pura*<sup>5</sup>, Kant assevera que a Razão é a faculdade mais alta de todo o conhecimento humano, pois é a responsável por proporcionar a maior unidade do pensamento, a saber, “tornar sistemática a unidade de todas as possíveis ações empíricas do entendimento é um trabalho da razão” (KrV, B 693). Isso quer dizer que a

a condição universal de todos os juízos em geral é o princípio de contradição, isto quer dizer que o princípio de contradição é um critério universal de todo o conhecimento analítico, ou no dizer do filósofo “nós temos, portanto, de reconhecer a validade do *princípio de contradição* também como o *princípio universal* e suficiente *de todo conhecimento analítico*” (KrV, B 191), pois fornece o fundamento de determinação da verdade de nosso conhecimento, em virtude de implicar que o conhecimento não possa ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, isto é, ou é verdadeiro o conhecimento, ou é falso, uma vez que a aceitação de ambos resulta numa contradição. Assim, temos um papel considerável do princípio de contradição na filosofia de Kant, mas não o trataremos neste trabalho, pois nosso foco é examinar o uso do princípio de razão suficiente no âmbito moral kantiano.

5 Referir-me-ei à *Crítica da Razão Pura* com as siglas *CRP*.

razão apresenta a função de unificar todos os atos da faculdade do entendimento por meio de princípios e ideias mais universais.

Loparic afirma que o interesse da razão kantiana concerne ao ente em geral no seu todo, isto é, à natureza e à liberdade. No que diz respeito a primeira, a razão determina a natureza pelo saber, ou melhor, pela razão pura, e, no que concerne a segunda, motiva e consola a vontade pura, pelo dever e pela promessa da felicidade visados pela razão prática. Portanto, o autor conclui que “em ambos os casos, visa-se implementar o princípio de razão suficiente” (LOPARIC, 2003, p. 14). Ou seja, tanto na filosofia teórica, quanto na filosofia prática de Kant temos como fundamento o princípio de razão suficiente.

A partir disso, podemos afirmar que é na faculdade suprema do conhecimento a qual procura unidade para todo o sistema filosófico por meio de princípios puros, que o princípio de razão suficiente enquanto critério lógico universal recebe sua legitimação, em outras palavras, é por meio da razão que o princípio de razão suficiente ganha sua fundamentação e aplicação para todo o conhecimento.

É importante destacar o conceito de liberdade na terceira antinomia da *CRP* onde Kant expõe o conflito entre a razão e o entendimento, a primeira concerne a dialética e defende uma causalidade por meio da liberdade, isto é, a faculdade racional consiste na causa livre, ao passo que o segundo pressupõe que não há liberdade e tudo na natureza acontece segundo leis da natureza, ou seja, o princípio de causalidade é determinante no conhecimento natural e não cogita a possibilidade de uma liberdade.

Levando em consideração o antagonismo entre a razão pura e a razão prática, Kant afirma que a liberdade e a natureza diferenciam-se pelas suas respectivas fontes de conhecimentos, pois a liberdade é pensada pela razão e as leis da natureza por ordem do entendimento. Todavia, a possibilidade de ter uma causalidade livre surge a partir da ideia de conexão causal da natureza, porque pressupõe uma causa primeira, ou seja, pensa-se em uma causa incondicionada. No dizer de Kant, a causalidade livre emerge da “própria determinação da espontaneidade para produzir a série, i. e., a causalidade” (KrV, B 475), então pressupomos uma causa que não pode ser condicionada por consequências e não pressupõe nenhum estado anterior, ou seja, uma causa livre. Assim, a liberdade é o objeto da filosofia prática e nela há ausência de leis determinadas na natureza.

A liberdade (independência) das leis da natureza é, de fato, uma *libertação* da *coerção*, mas também o é em relação ao *fio condutor* de todas as regras. Pois não se pode dizer que, em vez das leis da natureza, entram leis da liberdade na causalidade do curso do mundo, já que, se fosse determinada segundo leis, já não seria liberdade, mas ela própria natureza (KrV, B 475).

Nesse sentido temos dois tipos de causalidade que podem ser concebidas, a saber, segundo a natureza ou segundo a liberdade. Na primeira dispomos de uma conexão de causa e efeito, do qual o efeito segue-se necessariamente no mundo sensível segundo uma regra. Em oposição, o segundo consiste em começar de um estado por si mesmo, ou melhor, incondicionalmente, cuja a causa não está sob outra causa anterior, embora as suas consequências possam ser determinadas na experiência, pois seguindo somente esta via empírica não seria liberdade, mas, sim, lei da natureza.

Ora, a liberdade como causa incondicionada necessita da razão para a sua determinação na filosofia prática, ou seja, a liberdade exige uma razão prática para fundamentar o campo



moral, sendo assim, a primeira questão levantada por Kant logo na introdução da *CRPr* é a seguinte: “se a razão pura por si só é **suficiente** para a determinação da vontade ou se apenas enquanto empiricamente condicionada por ser fundamento de determinação da vontade” (KpV, AA 05: 015, *grifo nosso*). Em outros termos, Kant quer encontrar o estatuto da razão para possibilitar uma ideia de liberdade na filosofia prática, uma vez que ela opera ou incondicionalmente por si mesma ou subordinada por meio de conteúdo empírico.

Diante disso, a proposta kantiana de moralidade consiste que a razão pura seja prática por si só, isto é, a razão não pode ser restringida empiricamente, pois ela é incondicionalmente *a priori*, quer dizer, a razão não pode ser condicionada, porque trataríamos a determinação da vontade como fenômeno ou inclinação sensível, de modo mecânico. Todavia, a razão precisa ser abordada de modo incondicional ou absoluto para poder possibilitar a ideia de liberdade no âmbito moral.

Em suma, a razão prática fornece a liberdade ao estatuto de incondicionado e faz com que produza leis práticas para a filosofia moral kantiana. Além disso, acreditamos que Kant ao propor a questão, de início, na introdução da *CRPr*, está tentando buscar **suficiência** na própria razão prática para a legitimação do conceito de liberdade na moralidade, em outras palavras, interpretamos que Kant utiliza o princípio de razão suficiente, mesmo que isso não seja explícito em suas palavras, para encontrar **razões suficientes** para fundar a razão absolutamente incondicionada, e, com isso, estabelecer a determinação da vontade livre em sua filosofia prática.

Em vista disso, a liberdade precisa que a razão não seja empiricamente condicionada por móveis empíricos, ela (liberdade) necessita da faculdade racional em si mesma, incondicionada para autodeterminação, ou melhor, como explica Ramos “a razão basta para determinação dela (liberdade), isto é, que seja, de tal determinação, razão suficiente” (RAMOS, 2010, p. 30). Logo, podemos admitir uma relação entre o PRS e a ideia de liberdade pelo fato de ambos receberem determinação da faculdade da razão, ou melhor, terem como fundamento em comum a faculdade racional.

A segunda argumentação consiste que toda a filosofia prática kantiana pressupõe leis objetivas, isto é, o âmbito moral consiste em regras válidas de unidade com o estatuto de *deve* ser. No entender de Kant, podemos considerar duas formas de fundamentos acerca dos princípios práticos no campo moral, a discriminar, conforme a determinação subjetiva e segundo a determinação objetiva. No que se refere a primeira determinação, os princípios práticos subjetivos são considerados máximas do sujeito a qual é validado apenas para a sua vontade própria, ou seja, todos os preceitos práticos subjetivos são condicionados por um objeto material particular que o indivíduo deseja conforme sua vontade. Enquanto que a segunda determinação, confere aos princípios práticos objetivos estatuto de leis práticas a medida que é legitimada para todo o ser humano, em outros termos, o ser racional deve representar suas máximas segundo princípios universais sob os quais *deve agir*. Portanto, Kant expõe, de um lado, a determinação dos princípios práticos subjetivos e, de outro, a determinação dos preceitos morais objetivos.

Diante disso, Kant considera que todos os princípios práticos subjetivos que levam em conta os objetos empíricos na ação do sujeito moral, não podem fornecer leis práticas para a moralidade, porque a máxima que o sujeito possui é proveniente de seu próprio prazer, isto é, a faculdade de desejar do sujeito é inclinada por móveis empíricos com intuito de benefício próprio e de si mesmo. Em contrapartida, um ser racional deve

representar suas máximas como leis práticas universais, levando em consideração que essas máximas só podem ser representadas, segundo a forma, enquanto princípios que contêm o fundamento de determinação da vontade ou, expressado por Kant, “uma lei prática que eu reconheça como tal tem de se qualificar para a legislação universal” (KpV, AA 05: 027), ou seja, a vontade do agente moral precisa está submetida a uma lei prática objetiva, pois esta contém todas as máximas do sujeito e precisamente é aplicada a todos os seres racionais.

Em suma, na filosofia moral de Kant a lei abstrai-se de toda a matéria, restando apenas a forma de uma legislação universal, sendo assim, um agente racional necessita admitir que a forma das suas máximas, pelas quais estas convêm à legislação universal, faz delas, por si só, leis práticas. Em consequência, todas as leis morais são pensadas pela necessidade objetiva a partir de fundamentos *a priori*, isto é, as leis práticas universais precisam ser conhecidas *a priori* pela razão.

Se se admite que a razão pura pode conter em si um fundamento prático, isto é, um **fundamento suficiente** para a determinação da vontade, então existem leis práticas; se não for o caso, então todos os princípios práticos serão meras máximas. Em uma vontade patologicamente afetada de um ser racional, pode ser encontrado um conflito opondo as máximas às leis práticas reconhecidas por ele próprio. (KpV, AA 05: 019, *grifos nossos*)

Tal passagem demonstra, em primeiro lugar, que a razão pura prática precisa determinar-se a si mesma, pois somente assim produzirá os fundamentos de determinação da vontade, incluindo também as leis práticas. Em segundo lugar, admitindo a ideia segundo a qual não temos leis morais universais, encontraremos apenas máximas do sujeito que são princípios práticos subjetivos e uma razão totalmente restringida por objetos empíricos. Em terceiro lugar, a determinação da vontade condicionada pela matéria faz do agente racional um indivíduo que segue aquilo que lhe agrada ou o traz felicidade, consequentemente, emerge um conflito moral entre o que é o bem para si e o que é o bem coletivo. Por último, Kant usa o termo **fundamento suficiente** para designar o princípio prático pressuposto pela própria razão, por esse ângulo acreditamos que seja a liberdade o fundamento primordial alcançado por essa razão pura prática, mas isso só é possível a medida que encontra condições suficientes para a fundamentação da filosofia prática, em outras palavras, Kant está usando o princípio de razão suficiente e a liberdade para estabelecer fundamentos morais para o conhecimento prático.

De acordo com Souza, Kant afirma ser “o conceito de liberdade a pedra angular de todo o sistema da ética” (SOUZA, 2016, p. 86), isto significa que a liberdade é o elemento primordial para a compreensão da filosofia prática de Kant. Além disso, a liberdade fundamenta as leis práticas incondicionadas, isto é, as leis morais.

Em síntese, podemos dizer que a moralidade kantiana é um campo de conhecimento objetivo, válido para todo o ser humano, pois a razão pura por si mesma pressupõe leis racionais, ou no dizer de Kant, “a razão pura é prática unicamente por si mesma e fornece (ao homem) uma lei universal, que nós denominamos *lei moral*” (KpV, AA 05: 031). Portanto, a razão prática enquanto legisladora universal supõe princípios *a priori* com estatuto de incondicionado, em especial ao conceito de liberdade e ao princípio de razão suficiente para que possam estabelecer leis práticas objetivas para o conhecimento moral.

Levando em consideração a resposta de Kant a Eberhard, sob o título *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura*, publicada em 1790, o filósofo afirma que o senhor

Eberhard em sua revista inclui o princípio de razão suficiente entre os princípios normais do conhecimento, isto é, o PRS é concebido pela faculdade do entendimento, além do mais, Eberhard considera que a *Crítica da Razão Pura* suscitou a questão de se o princípio de razão suficiente possui também validade transcendental, ou seja, se é um princípio transcendental em geral.

Segundo Kant, o princípio de razão suficiente pode ser concebido de duas formas, tanto como um princípio lógico formal, quanto como um princípio transcendental material. No que se refere ao PRS enquanto formal, Kant afirma que “toda proposição deve ter uma razão, princípio lógico (formal) do conhecimento, que não está ao lado do princípio de contradição, porém subordinado a ele” (ÜE, AA 08: 193), ou seja, o princípio de razão suficiente lógico universal diz que toda a proposição deve estar fundamentada. Kant entende que uma proposição sempre estará fundamentada, se e somente se conter as condições e razões que faz dela verdadeira, uma vez que a proposição verdadeira satisfaz a exigência do princípio de contradição. Enquanto o segundo concerne ao princípio transcendental material da razão suficiente, este é que *toda coisa deve ter sua razão* e, nesse sentido é expressado por Kant como um princípio “que nenhum homem jamais experimentou pelo princípio de contradição (nem, em geral, através de um simples conceito, sem relação com a intuição sensível)” (ÜE, AA 08: 193-194), em outros termos, o princípio de razão suficiente material caracteriza-se como um princípio sobre a determinação *a priori* da existência de objetos sensíveis, isto é, o PRS precisa corresponder a uma intuição empírica. Desse modo, temos na elaboração geral do princípio de razão suficiente na filosofia kantiana tanto um significado formal pertencente à lógica geral pura, quanto um sentido sintético *a priori* relativo à lógica transcendental.

Como nosso foco é analisar o princípio de razão suficiente na filosofia prática de Kant, acreditamos que o princípio “toda a proposição deve ter uma razão” tem um uso **lógico-metafísico**, onde sua função é conectar conhecimentos, utilizando-os como razões ou fundamentos, isto é, o PRS atua na realidade ou conexão objetiva de conhecimentos, no intuito de torná-los necessariamente válidos e verdadeiros. Pelo ângulo da filosofia prática kantiana, afirmamos que o princípio de razão suficiente consiste em objetivar e dar realidade lógica para o domínio moral, de maneira a fundamentar suas leis práticas e seus conceitos *a priori*.

Vale destacar que no artigo intitulado *The principle of sufficient reason as a correlate of free will and moral law in Kant's and Schopenhauer's philosophy* de Alexey Trotsak (2014) afirma que o problema da liberdade é entendido por Kant em termos de causalidade, resultante da essência do princípio de razão suficiente aplicado às cadeias infinitas por motivos pré-determinados na natureza. Ou seja, o autor entende que o conflito kantiano entre natureza e liberdade, isto é, entre razão especulativa e razão prática, é solucionado a partir da relação do PRS com a causalidade indeterminada, portanto, o intérprete corrobora nossa hipótese de pesquisa admitindo que a razão suficiente tem associação com a liberdade.

Como vimos, nosso problema filosófico é examinar a possibilidade do princípio de razão suficiente com relação à liberdade na filosofia prática de Kant. Então, nosso posicionamento hipotético confirma a conexão entre o PRS e a causalidade livre, além disso, é confirmada por autores como Trotsak (2014), Ramos (2010) e Loparic (2003).

Nesse sentido nossa hipótese de pesquisa admite, primeiramente, que o princípio de razão suficiente e a liberdade têm em comum a fundamentação pela faculdade racional, de um lado, porque o PRS é um princípio universal formal, que em seu uso lógico-metafísico objetiva o aparato moral, e de outro, porque a liberdade como incondicionada, é um elemento indispensável para a compreensão de toda a moralidade. Em segundo lugar, todo o sistema prático kantiano pressupõe leis objetivas, então, o PRS e a liberdade enquanto conceitos *a priori* determinam regras necessárias para as ações humanas, como forma de *dever ser* para que todo ser humano aja conforme essas regras universais. Por último, a filosofia de Kant é o esforço em alcançar a unidade, isto é, o direcionamento para um sistema como todo, em vista disso, o princípio de razão suficiente e a liberdade procuram estabelecer formalmente as condições *a priori* de todo o conhecimento prático humano, ou melhor, toda a possibilidade da filosofia prática, tornando-a sistematicamente necessária e universal.

**Referências bibliográficas:**

- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (Resposta a Eberhard)*. Tradução, introdução e notas de Marcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Trad. de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Introdução, tradução e notas de António Pinto de Carvalho. 1.ª série. vol. 3. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- RAMOS, H. M. A. Liberdade e Virtude na filosofia moral de Kant. *Rev. Seara Filosófica*. UFPel: Pelotas, Verão, n. 2, 2010, p. 23-51.
- SOUZA, L. E. R. Felicidade e moralidade na ética de Kant: oposições e conciliações. *Studia Kantiana*, vol. 14, n. 22, p. 85-103, 22 dez. 2016.
- TROTSKAK, A. I. The Principle of Sufficient Reason as a Correlate of Free Will and Moral Law in Kant's and Schopenhauer's Philosophy. *Humanities & Social Sciences*, n. 6, Journal of Siberian Federal University, p. 1049-1058, 2014.

## **Kant, o conceito de a priori e a derivação das categorias a partir dos seus “primeiros germes e disposições no entendimento humano”**

Maria Clara Cescato<sup>1</sup>

### **Introdução**

No parágrafo inicial da introdução à Analítica dos Conceitos (B 90-91) de sua *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta como tarefa dessa seção – na medida em que ela deve fazer parte da filosofia transcendental – a análise do entendimento puro, em vista de investigar a possibilidade dos conceitos *a priori* do entendimento, as categorias. Essa tarefa, diz-nos ele, envolve investigar esses conceitos em “seus primeiros germes e disposições no entendimento humano” (A 66/B 91). A apresentação dessa tarefa nesses termos – muito próximos à fórmula com que o inatismo disposicional de Leibniz, por exemplo, descreve a origem das ideias inatas – parece confirmar a interpretação de que a fundamentação do estatuto *a priori* desses conceitos estaria dependendo da adesão kantiana ao inatismo, contrariando as reiteradas passagens em que o próprio Kant recusa expressamente estabelecer a legitimidade deles pelo recurso à tese inatista. Contra essa interpretação, este trabalho pretende mostrar que a busca desses “primeiros germes e disposições”, longe de uma adesão ao inatismo, constitui o procedimento pelo qual, na chamada Dedução Metafísica das Categorias, Kant neutraliza a introdução, em sua análise, do debate inatismo-aquisicionismo e, com isso, evita apoiar na tese inatista a demonstração do estatuto de representação *a priori* das categorias.

### **O a priori e o problema do inatismo**

Com frequência o conceito kantiano de *a priori* tem sido vinculado à tese inatista, pela conclusão de que uma representação, na medida em que independente da experiência, deve ser atribuída exclusivamente ao sujeito que conhece e, desse modo, deve ser entendida como uma representação preexistente na mente como capacidade inata, constitutiva dela. Não vamos aqui examinar essas interpretações em detalhe. Basta citar, por exemplo, a avaliação de H. von Helmholtz que comentava a esse respeito que, de acordo com Kant, “não apenas as qualidades da experiência, mas também o espaço e o tempo são determinados pela natureza de nossa faculdade de intuição” e que “o espaço e o tempo são transportados para os objetos por nossos olhos” (Helmholtz, 1971, p. 373). Também B. Russell identificava o *a priori* kantiano a uma constituição inata de nossa mente. Numa passagem de *The Problems of Philosophy*, ele argumentava contra Kant que “nenhum fato

---

1 Departamento de Filosofia, UFPB, Universidade Federal da Paraíba, Campus I



sobre a contituição de nossas mentes pode tornar verdadeiro que dois mais dois igual a quatro” e, com isso, atribuía a ele a tese de que “em virtude de nossa própria natureza”, nós processamos a matéria bruta das impressões sensíveis ao “fornecer a disposição no espaço e no tempo e todas as relações entre os dados sensoriais que resultam da comparação e da consideração de um como causa do outro” e que “sua [de Kant] principal razão em adotar essa visão está em que aparentemente temos conhecimento *a priori* em termos do espaço, do tempo, da causalidade e da comparação, mas não do material bruto e real da sensação”<sup>2</sup> (Russell, 1912, URL: Proj. Gutenberg).

Por outro lado, o próprio Kant muitas vezes abre espaço para esse tipo de interpretação, por exemplo, ao definir o *a priori* como um conhecimento dos objetos “que estabelece algo sobre eles antes que eles nos sejam dados” (KrV, Pref. da 2ª ed., B XVI), ou ao caracterizar o espaço e o tempo como formas puras da intuição na medida em que “só podemos conhecê-las *a priori*, isto é, antes de qualquer percepção real” (A 26/B 42) ou, ainda, ao afirmar que a necessidade *a priori* do tempo faz da simultaneidade e da sucessão princípios que “nos instruem antes de tais experiências, e não mediante estas” (A 31/B 47)<sup>3</sup>. Embora uma análise cuidadosa permita remeter todas essas passagens à definição de *a priori* como “independente da experiência” sem vincular o conceito à teoria de uma mente dotada de ideias inatas, a caracterização das representações *a priori* em termos temporais parece sugerir uma anterioridade existencial delas como representações *a priori*, na medida em que podem ser interpretadas como entidades encontradas numa mente povoada de representações inatas.

Nosso objetivo aqui não é examinar caso a caso a possibilidade de remeter essas passagens problemáticas a uma definição do *a priori* nos termos pretendidos por Kant, mas sim, de um lado, investigar como o estatuto *a priori* de determinadas representações pode ser demonstrado por procedimentos que neutralizam o recurso ao inatismo e, de outro, investigar os procedimentos pelos quais Kant estabelece a independência dessas representações e, com isso, o caráter de necessidade que elas devem ter em vista de garantir a objetividade do conhecimento. Embora a Estética Transcendental seja por si mesma um campo importante para a compreensão do *a priori* em Kant, vamos examinar diretamente as seções da Analítica dos Conceitos que permitem a ele tornar inerte a tese inatista na determinação das categorias como representações *a priori*, bem como as estratégias de análise que permitem estabelecer o estatuto *a priori* das categorias como os conceitos puros do entendimento para o conhecimento dos objetos da experiência.

### A dedução metafísica das categorias

Kant pretende estabelecer as categorias como o conjunto dos conceitos *a priori* do entendimento no primeiro capítulo da Analítica dos Conceitos denominado “Do Fio Condutor para a Descoberta de todos os Conceitos Puros do Entendimento”, que retrospectivamente, na versão B da Dedução Transcendental das Categorias, ele vai denominar “dedução metafísica” (§ 26, B 159). Kant faz preceder essa seção por uma

2 Para um trabalho mais recente, interpretando o *a priori* como propriedade constitutiva da mente, em seu artigo “Discovering the Forms of Intuition”, P. Kitcher defende a tese de que “as propriedades espaciais dos objetos, tais como os percebemos, derivam de nosso aparato perceptivo e não dos objetos afetando a sensação” (Kitcher, “Discovering the Forms of Intuition”, *The Philosophical Review*, 1987, n. 96, p. 206. Disponível online na URL: <https://www.jstor.org/stable/pdf/2185158.pdf?refreqid=excelsior%3A3e8fb14a0213cfc91125093b0f445454>, acesso em: 29 nov. 2018.

3 Sobre a caracterização do *a priori* das categorias como anterior à experiência, podemos citar a observação de Kant sobre as Analogias da Experiência: “Pode-se, contudo, também conhecer a existência de uma coisa antes da sua percepção, portanto *comparative a priori*, desde que esteja em conexão com algumas percepções, segundo os princípios da ligação empírica das mesmas (as analogias)” (A 225/B 273).

observação prévia sobre a necessidade de que a investigação seja exaustiva, garantindo que todos os conceitos puros do entendimento e exclusivamente eles, sejam nela estabelecidos. Para isso, ela não pode proceder ao acaso e se apoiar apenas na observação fortuita e na perspicácia de seus pesquisadores. Ao contrário, ela deve se orientar por um princípio, ou “fio condutor”, que garanta a completude exaustiva dos conceitos encontrados (A 67/B 92). Esse princípio deve ser dado, diz-nos ele, na “ideia do todo do conhecimento *a priori* do entendimento e pela divisão determinada a partir dessa ideia, dos conceitos que perfazem tal conhecimento, portanto, apenas por meio de sua interconexão num sistema” (A 64-65/B 89). Isso porque, de acordo com Kant, o entendimento se caracteriza como uma unidade autossustentada e autossuficiente, de modo que suas representações constituem um sistema que pode ser compreendido e determinado por uma ideia que deve garantir a completude exaustiva das representações assim encontradas (A 65-66/B 90). O entendimento pode ser investigado como essa unidade autossuficiente e sob a orientação dessa ideia porque, ao fornecer os requisitos da análise, Kant emprega o procedimento de abstração e o isola de tudo mais que não ele próprio, reduzindo assim o objeto da análise transcendental ao entendimento puro e suas representações (A 65/B 89).

Ao operar essa redução, a análise de Kant pode examinar o entendimento em sua constituição própria, sem a interferência de outras faculdades bem como de todo elemento *a posteriori* dado na experiência, isto é em sua constituição pura *a priori*. Isso permite a ele caracterizar o entendimento como faculdade que produz conhecimento discursivo por meio de conceitos (A 68/B 93) e contrapor esses conceitos, como as representações próprias ao entendimento, às intuições, como as representações da sensibilidade. Enquanto as intuições se apoiam, diz-nos Kant, sobre afecções, isto é, dependem da presença do objeto afetando nossa capacidade de representação, e por isso fazem referência imediata ao objeto, sem necessidade da mediação de outras representações, os conceitos do entendimento dependem de outras representações para sua referência a objetos. E o entendimento assim procede porque é uma faculdade que opera apoiada em funções: “as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções” (A 68/B 93). Kant define em seguida o conceito de função como a “unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum” (A 68/B 93). O conceito opera então por meio de uma função de unidade e a atividade do entendimento, ao operar por meio dessa função, consiste em colocar representações dadas sob uma representação comum e, com isso, gerar uma representação própria ao entendimento: o conceito. Para produzir um conceito, o entendimento precisa de representações dadas que forneçam a matéria para ele unificar por meio de uma função de unidade. Essas representações podem ser tanto intuições quanto conceitos e o entendimento as colocará sob sua função de unidade, ao produzir o conceito que as unifica sob o que Kant denomina “unidade analítica” (A 79/B105, B 134, nota). No Curso de Lógica, Kant fornece um exemplo dessa operação do entendimento de formar conceitos, ao descrever os atos lógicos de comparação, reflexão e abstração pelos quais o entendimento produz um conceito ao ligar representações dadas sob sua função de unidade analítica:

Vemos, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar esses objetos, observamos que eles diferem entre si quanto ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas do tipo; mas, em seguida, refletimos sobre o que eles podem ter em comum, isto é, o próprio tronco, os galhos, as folhas e, abstraindo do tamanho, da forma etc., obtemos o conceito de árvore (Ak 94-95/A 146).

Ao produzir seus conceitos, o entendimento, por meio de sua função de unidade, produz para as representações que ele recebe a unidade por meio da qual elas podem ser representadas no pensamento: a unidade analítica do conceito. Mas, continua Kant, agora na dedução metafísica, o único uso que o entendimento pode fazer desses conceitos que ele produz é julgar, ou formular juízos (A 68/B 93). Isto é, o entendimento toma os conceitos que ele produziu para pensar objetos e os liga discursivamente em juízos por meio de uma função de unidade. Essa função de unidade é a função de julgar e o entendimento pode então ser caracterizado como faculdade de julgar. Isto é, ele coloca representações dadas sob uma representação comum, ao submetê-las à unidade de uma função de julgar. Kant analisa a operação do entendimento ao julgar na seguinte passagem:

[...][ao contrário da intuição] um conceito nunca se refere imediatamente a um objeto, mas a alguma outra representação (seja intuição, seja já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediado de um objeto, portanto, a representação de uma representação desse objeto. Em cada juízo há um conceito válido para muitos e que, entre esses muitos, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto. Assim, no juízo, por exemplo, *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui, especificamente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Esses objetos são, pois, apresentados de forma mediada, por meio do conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções de unidade entre nossas representações, pois, para o conhecimento do objeto, é utilizada, em vez de uma representação imediata, outra *mais elevada*, que compreende sob si essa e diversas outras representações e, desse modo, muitos conhecimentos possíveis são reunidos num só (A 68-69/B 93-94).

Nessa passagem, a análise de Kant obtém dois importantes resultados. Em primeiro lugar, ela identifica o juízo com a função de unidade do entendimento. Em segundo lugar, a função de julgar é caracterizada como a operação pela qual o entendimento refere seus conceitos a representações extraconceituais, as intuições, e com isso, aos objetos dados a nossa percepção como fenômenos.

Como faculdade de conhecimento por meio de conceitos, o entendimento produz juízos que, em última análise, fazem referência aos objetos dados a nossa experiência por meio de uma função de unidade, a função de julgar. Isso significa que, para determinar as funções de unidade por meio das quais o entendimento faz referência aos objetos ao julgar, será preciso recorrer ao quadro das formas lógicas do juízo investigadas pela lógica geral. Ao fazer isso, Kant obtém quatro conjuntos de formas lógicas abrangendo as doze formas dos juízos, após, é bem verdade, algumas modificações ao quadro original estabelecido pelos lógicos. Essas doze formas dos juízos indicam as doze funções de unidade do entendimento ao julgar. Isto é, como o entendimento se caracteriza como faculdade de pensar e pura atividade, somente podemos ter acesso às operações que ele emprega ao pensar, por meio do exame de seus produtos: os conceitos e juízos por meio dos quais ele faz referência a objetos, na medida em que ele não pode ter acesso direto a eles e depende de representações dadas pela sensibilidade, as intuições, que mediam sua referência aos objetos. Essa derivação é então possível pelo recurso aos materiais fornecidos pela lógica geral, pois é ela a ciência que investiga as regras formais do pensamento que representam discursivamente as funções de unidade do entendimento ao julgar.

Assim, é a lógica geral que, ao fornecer as formas lógicas que representam as funções lógicas que ele usa para ligar conceitos em juízos discursivos, também fornece para a lógica transcendental as funções de unidade que orientam o entendimento em toda sua atividade de julgar. Como ciência que se ocupa apenas das regras formais do pensamento, a lógica geral exclui de seu campo de investigação toda referência a objetos. A lógica transcendental, ao contrário, deve levar em conta essa referência do entendimento aos objetos. Assim, tudo que a lógica geral vai oferecer a ela é o fio condutor para determinar as funções de unidade do entendimento quando ele julga por meio de conceitos e, com isso, faz referência a objetos. Mas, para dar conta dessa referência aos objetos, a lógica transcendental deve levar em conta a matéria do conhecimento<sup>4</sup> sem a qual nenhum objeto pode ser objeto para o pensamento, já que o entendimento jamais tem acesso direto a ele. Essa matéria deve ser dada pela única faculdade que não precisa da mediação de outras representações para referência aos objetos: a sensibilidade e suas representações, as intuições. Fornecendo a matéria para o entendimento obter sua referência aos objetos, a sensibilidade condiciona a referência do entendimento aos objetos, pois ele somente poderá ter acesso a essa matéria sob as condições nas quais a sensibilidade as fornece. Evidentemente essas condições não podem ser encontradas na matéria empírica das representações da sensibilidade, pois ela é contingente e não pode fornecer condições necessárias para a referência do entendimento aos objetos da experiência. A única condição da sensibilidade que pode fornecer uma condição necessária para o entendimento produzir a referência de suas representações aos objetos são as intuições *a priori* do espaço e do tempo<sup>5</sup>. Assim, observa Kant: “[...] o espaço e o tempo contêm um diverso da intuição pura *a priori* e, não obstante, fazem parte das condições da receptividade de nossa mente unicamente sob as quais esta pode acolher representações de objetos e, portanto, têm sempre que afetar o conceito de tais objetos” (A 76/B 102).

Por outro lado, continua Kant, para que esse diverso de representações dadas possa ser recebido no entendimento, ele deve ser “percorrido, acolhido e ligado” numa síntese que deve “conceber sua diversidade num conhecimento” (A 77/B 103), isto é, unificar seu diverso na representação de um objeto. Kant atribui a síntese à função cega da imaginação, mas na medida em que essa síntese deve produzir a referência a um objeto ao submeter o diverso das representações dadas à unidade do entendimento representada num conceito, ela deve ser remetida ao entendimento e suas funções de unidade:

A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, uma função cega, embora imprescindível, da mente, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência. Todavia, reportar essa síntese a conceitos é uma função que cabe ao entendimento e pela qual ele nos proporciona pela primeira vez conhecimento no sentido próprio da palavra (A 78/B 103).

Por meio dessa síntese – antes mesmo de, por meio da análise, produzir conceitos para referência discursiva aos objetos por meio de seus juízos – o entendimento produz

4 Isto é, no caso da lógica transcendental, a redução não pode ser completa, excluindo toda referência aos objetos: ela deve preservar pelo menos o caráter referencial da unidade do entendimento aos objetos, mesmo o objeto devendo esperar para ser dado *a posteriori* na experiência.

5 Daí a necessidade de precedência da Estética Transcendental com relação à Lógica. Não porque o dado ao conhecimento tenha prioridade com relação às operações do entendimento, mas porque a Lógica Transcendental somente pode examinar essa referência ao *a priori* da intuição, tendo já sido estabelecido o estatuto *a priori* das formas da sensibilidade.

pela primeira vez a referência das representações dadas a ele a um objeto. É a operação de síntese que toma o diverso de representações da sensibilidade dadas na percepção empírica dos objetos como fenômenos e o determina como representação de um objeto independente das representações por meio das quais ele é um objeto de nossa percepção:

Antes de toda análise de nossas representações, elas devem ser dadas primeiramente e nenhum conceito pode ser de origem analítica *quanto ao conteúdo*. Porém, a síntese de um diverso (dado seja empiricamente seja *a priori*) produz primeiro um conhecimento, que, é verdade, pode de início ser ainda tosco e confuso e portanto carecer da análise; no entanto, é a síntese que, na verdade, reúne os elementos em conhecimentos e os unifica num determinado conteúdo; é pois nela que temos de prestar atenção em primeiro lugar, se queremos julgar sobre a origem primeira de nosso conhecimento (A 77-78/B 103).

Essa síntese sob a unidade do entendimento é então o que, ao ligar as representações dadas a ele pela sensibilidade, produz a referência dessas representações ao objeto *como objeto* de nossa percepção e de nossa experiência. Mas, nessa seção, a Analítica Transcendental não está ainda voltada para a tarefa de estabelecer a unidade objetiva pela qual o entendimento produz essa referência. Sua tarefa é apenas determinar o conjunto de conceitos *a priori* que representam as formas de unidade que o entendimento utiliza ao produzir essa referência aos objetos.

Para essa tarefa, tudo que a dedução metafísica precisa é considerar a síntese, não enquanto o espaço e o tempo a condicionam e fornecem as condições de aplicação da unidade do entendimento<sup>6</sup>, mas a “síntese em geral” (A 78/B 103), ou a síntese na medida em que ela é condição da aplicação da unidade do entendimento ao diverso da sensibilidade (sem dúvida necessariamente no espaço e no tempo). Essa síntese submetida à unidade do entendimento, fornece a representação da unidade do entendimento quando, por meio de sua função de julgar, ele refere as representações dadas pela sensibilidade ao objeto como objeto da experiência: “a síntese pura representada em geral fornece o conceito puro do entendimento” (A 78/B 104).

Nesse ponto, a contraposição entre a lógica geral e lógica transcendental volta a ser central para a análise de Kant: enquanto a lógica geral examina como representações diversas (sejam intuições sejam conceitos) são submetidas a conceitos por meio da unidade analítica do entendimento, a lógica transcendental tem a tarefa de investigar como o entendimento coloca sob conceitos, não as próprias representações dadas, mas “a síntese pura das representações” (A 78/B 104). A investigação da relação da unidade que o entendimento produz para a síntese pura deve, então, fornecer a representação do conjunto das formas *a priori* de unidade que o entendimento produz para referir representações a objetos: as categorias como os conceitos puros do entendimento. Essa investigação é possível pela caracterização do entendimento como faculdade de julgar, que opera por meio de funções de julgar que, como vimos, Kant estabeleceu no início da dedução metafísica,. Assim, na passagem central da dedução metafísica, Kant pode estabelecer o argumento com base no qual ele vai poder utilizar o quadro das formas lógicas dos juízos para determinar o conjunto das categorias como a representação da unidade que o entendimento produz para a síntese do diverso dado na intuição sensível:

<sup>6</sup> Essa será a tarefa da Dedução Transcendental das Categorias, bem como da Analítica dos Princípios, ao derivar os juízos sintéticos *a priori* como os princípios puros da faculdade de julgar que constituem a forma e unidade da experiência.



A mesma função que, *num juízo*, dá unidade às diversas representações também dá unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; essa unidade, expressa de modo geral, denomina-se conceito puro do entendimento. Assim, o mesmo entendimento, e isso por meio dos mesmos atos pelos quais ele realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações; por essa razão tais representações se denominam conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos, coisa que a lógica geral não pode fazer (A 79/B 104-105).

Essa contraposição entre a unidade analítica do entendimento investigada pela lógica geral e a unidade da síntese do diverso examinada pela lógica transcendental por meio da caracterização das operações do entendimento como funções de julgar permite a Kant, na etapa seguinte da dedução metafísica, estabelecer as categorias como a representação do conjunto das funções de unidade que o entendimento utiliza para produzir a unidade por meio da qual ele refere representações dadas a ele pela sensibilidade a objetos *como objetos* da percepção e da experiência. Por ser faculdade de julgar, ao receber as representações dadas pela sensibilidade, o entendimento, por meio da unidade de uma função de julgar, não apenas liga numa síntese as representações dadas, mas as liga por meio de uma unidade que as refere a um objeto, já que julgar é a operação pela qual, ao “colocar uma representação sob uma representação comum” (A 68/B 93), o entendimento refere essa representação a um objeto. Isto é, ao determinar as categorias como a representação das formas de unidade da síntese pura do entendimento, a dedução metafísica liga a forma de unidade *a priori* que elas representam à unidade objetiva por meio da qual o entendimento produz sua referência a objetos. Por isso na versão B da Dedução Transcendental das Categorias, a unidade sintética da apercepção como princípio supremo do uso de todo o entendimento (§ 17) termina por ser caracterizada como “unidade objetiva” (§ 18). Se o entendimento é faculdade de julgar que se define como função de unidade para a referência de representações a objetos, sua unidade fundamental deve ser caracterizada como unidade objetiva, ou unidade por meio da qual ele refere representações dadas a objetos.

### **As funções de julgar como os “germes e disposições da mente”**

A dedução metafísica consegue dessa forma estabelecer o conjunto das categorias como os conceitos puros *a priori* do entendimento, derivados independentemente da experiência, sem necessidade de recorrer à tese inatista como garantia de seu estatuto *a priori*. Ela faz isso, ao derivar *a priori* a representação delas pela simples análise das funções do entendimento determinadas a partir das formas lógicas do juízo fornecidas pela lógica geral e sua relação com a síntese em geral como a operação por meio da qual o entendimento liga suas representações por meio de suas funções de unidade judicativa.

Evidentemente, isso introduz um novo problema: o suporte dessas análises nos resultados da lógica geral. Pois essa exigência envolve entender a natureza da lógica geral para Kant e coloca a pergunta sobre se esse apoio da lógica transcendental na lógica geral não faz apenas recuar para um novo patamar o problema da tese inatista. No entanto, este trabalho pretende estabelecer apenas como Kant procura derivar as categorias a partir de seus “primeiros germes e disposições na mente” sem recorrer a uma ontologia da mente na qual os conceitos *a priori* estariam presentes como germes ou disposições naturais. Pois a dedução metafísica das categorias identifica esses “primeiros germes



e disposições” nas funções de julgar como as formas de unidade das operações que o entendimento utiliza quando pensa, sendo as categorias a mera representação formal da unidade do entendimento nessas operações, sem necessidade, portanto, de remeter esses conceitos puros do entendimento a uma ontologia que dê suporte a uma mente povoada de representações inatas, mesmo que apenas disposicionalmente inatas. Ao contrário, trata-se de, observando apenas a forma das operações do entendimento em seu uso discursivo, indicada pela lógica geral no quadro das formas lógicas do juízo, estabelecer as formas de unidade do entendimento, quando ele refere suas representações a objetos, em seu uso prediscursivo. As categorias são a representação dessa unidade prediscursiva e a lógica geral fornece o fio condutor para a determinação do conjunto delas.

**Referências bibliográficas:**

KANT, I. «Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll». In *Der Streit mit Johann August Eberhardt*. Hamburgo, Felix Meiner, 2004. Edição organizada por Marion Lauschke e Manfred Zahn. Col. Philosophische Bibliothek, vol. 481.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburgo, Felix Meiner, 2001. Edição organizada por Konstantin Pollok. Philosophische Bibliothek, vol. 540.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner, 1998. Edição crítica organizada por Jens Timmermann. Col. Philosophische Bibliothek, vol. 505.

\_\_\_\_\_. *Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt* (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii). Hamburgo, Felix Meiner, 1958. Edição organizada por Klaus Reich. Col. Philosophische Bibliothek, vol. 251.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*. In : Gerhardt, C.L, ed. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim, Georg Olms Verlag., v. 5, 1960.

Russell, “How a Priori Knowledge is Possible”, in: *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford, Oxford University Press, 2001. Consultada versão online publicada pelo Projeto Gutenberg. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/5827/5827-h/5827-h.htm#link2HCH0001>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

von Helmholtz, W. (1821-1894), “The Facts of Perception”, in R. Kahl (org.), *Selected Writings of Hermann von Helmholtz*, Middletown, Conn., 1971, p. 373.

**Bibliografia secundária:**

DE AZEVEDO MARQUES, Ubirajara Rancan. “Kant e a epigênese a propósito do ‘inato’”. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 4, pp. 453-70, 2007.

FALKENSTEIN, Lorne. “Was Kant a Nativist?”. *Journal of the History of Ideas*, v. 51, n. 4 (out-dez, 1990), pp. 573-597. University of Pennsylvania Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2709647>>. Acesso em: 05 nov. 2018.

GRAYEFF, F. “The Relation of Transcendental and Formal Logic”. *Kant-Studien*, Berlin, v. 51 n. 3: pp. 349-52, 1959/1960.

GREENBERG, Robert. *Kant's Theory of a Priori Knowledge*. University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2001.

GUEROULT, M. “La dissertation kantienne de 1770”. *Archives de Philosophie*. Paris, n. 41, pp. 3-25, 1978.

Kitcher, Philip. “A Priori Knowledge Revisited”, In: Paul Boghossian and Christopher Peacocke (orgs.), *New Essays on the A Priori*. Oxford, Clarendon Press, 2000.

LEBRUN, G. “O Aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da Razão Pura”. *Cadernos da UnB*, vol. *Kant*. Brasília, 1981, pp. 39-49.

LU-ADLER, Huaping. “Epigenesis of Pure Reason and the Source of Pure Cognitions – How Kant is No Nativist about Logical Cognition”. In: Pablo Muchnik and Oliver Thorndike (orgs.), *Rethinking Kant*, vol. 5. Cambridge Scholars Publishing, pp. 35-70. Disponível em: <<http://www.cambridgescholars.com/download/sample/64261>>. Acesso em: 29 nov., 2018.

\_\_\_\_\_. “Constructing a Demonstration of Logical Rules, or How to Use Kant’s Logic Corpus”. In: Robert R. Clewis (org.), *Reading Kant’s Lectures*, De Gruyter, 2015, pp. 136-158.

ПІТТЕ, F. P. Van de. *Descartes et Kant; empirisme et innéité*. Col. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 2: pp. 175-90, 1985.

## Esclarecimento e Educação Prática: A construção da autonomia em Kant

Patrícia Silveira Penha<sup>1</sup>

Immanuel Kant (1724-1804) apresentou diversos escritos que contribuíam para a construção do sujeito ético. Em sua filosofia prática, Kant destacou uma temática que revolucionou o modo de pensar: a passagem do homem de sua menoridade (sujeito movido pelas inclinações) para a maioridade (sujeito livre e autônomo)<sup>2</sup>. Para tanto, o homem só pode dar continuidade a esta passagem com o processo de educação. Isto significa que não basta educar o indivíduo de qualquer forma, mas sim concebermos uma educação direcionada ao esclarecimento, isto é, voltada para a autonomia<sup>3</sup>. O objetivo desta pesquisa é abordar a relação entre dois escritos kantianos: *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?* (1783) e a obra *Sobre a Pedagogia* (1803), enfatizando o capítulo sobre a Educação Prática.

A relação entre Esclarecimento e Educação tem como propósito ressaltar que quando o indivíduo passa pelo exercício do esclarecimento ele tem a possibilidade de torna-se um ser racional e autônomo, isto é, um indivíduo instruído que usa o seu próprio entendimento de forma segura, sem prejudicar a si e aos demais<sup>4</sup>. Portanto, de acordo com Kant, a necessidade de um esclarecimento da espécie humana consiste em apresentar a relevância da educação como responsável pelo processo de formação da autonomia.

No opúsculo publicado em 1783, intitulado de *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*<sup>5</sup>, Immanuel Kant apresentou uma das principais ideias de seu tempo: a

1 Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) – Bolsista FUNCAP.

2 Na concepção de DALBOSCO (2011, p. 60, grifos do autor): “A distinção entre “fenômeno” e nómeno” assegura, então, um processo sistemático empreendido pelo pensamento de Kant, no qual fica assegurado um uso ampliado da razão pura. Tal distinção garante, antes de tudo, que o emprego da razão pura não se restrinja somente ao conhecimento *a priori* de objetos; ou seja, ditto positivamente, que tenha outros empregos, como o moral, o estético e também o pedagógico.”

3 No ponto de vista de WOOD (2008, p. 158) “A filosofia moral de Kant é fundamentada em vários valores inter-relacionados. Sua ideia primeva é aquela de um agente racional como um ser autogovernado. Isso está estreitamente relacionado à igual dignidade de todos os seres racionais como fins em si mesmos, os quais merecem respeito em todas as ações racionais. Esses dois valores são combinados na concepção de uma comunidade ideal ou “reino dos fins”, no qual todo ser racional é um membro legislador e no qual todos os fins dos seres racionais devem ser combinados em um sistema harmônico como um objeto de esforço por parte de todos eles.”

4 Para entender a distinção entre Liberdade e livre-arbítrio, cf. VICENTI (1994, p. 21): “[...] precisamos entender que o livre-arbítrio pelo qual o homem opta, por não respeitar a lei moral, continua sendo – se bem que verdadeiramente arbítrio, ou seja, o poder de escolha – um arbítrio que não é verdadeiramente livre, uma vez que a liberdade autêntica consiste tão-somente em agir corretamente, observando a lei moral.”

5 Cf. KAHLMEYER-MERTENS, R. Dos usos públicos e privado da razão segundo Immanuel Kant. *Revista Passagens de Paris*, v. 7, p. 223-231, 2012.: “O termo Iluminismo não designa apenas um período histórico no qual a Humanidade teria experimentado o surto de uma cultura burguesa liberal e erudita. A palavra nos reporta a algo mais. Diz, literalmente, a uma clarificação, um esclarecimento (Aufklärung). A definição do que é

passagem da menoridade para a maioridade<sup>6</sup>, isto é, a transição do sujeito movido pelas inclinações naturais, como por exemplo, o ódio, a ambição e tudo aquilo contrário ao Bem, para o sujeito autônomo e esclarecido<sup>7</sup>. Neste sentido, podemos fazer uma leitura destacando três pontos principais: No primeiro momento, Kant ressalta o que significa a noção de *Aufklärung*<sup>8</sup>. Por conseguinte, nos deparamos com a relação entre o conceitos de esclarecimento e liberdade. Por último, nos discutiremos a respeito de como se dá o processo de esclarecimento.

Logo no início do texto, Kant (2010, p. 63, grifos do autor) define o Esclarecimento como:

[...] a saída do homem da sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]. \_

O Esclarecimento kantiano pressupõe a análise de alguns conceitos relevantes para a sua compreensão: O primeiro corresponde à *saída*, que é vista como o esforço humano; O segundo trata da condição humana de *menoridade* (a qual não diz respeito a uma restrição etária); O terceiro e último trata do esclarecimento como *maioridade*, isto é, do ser humano capaz de pensar por conta própria, de maneira autônoma.

Primeiramente, o esclarecimento não deve ser visto como algo alcançado de imediato, pois diz respeito a um processo o qual tem o intuito de nortear as ações humanas, partindo de um ponto de vista moral, baseado na ideia de autonomia. Neste escrito, Immanuel Kant, trata da necessidade da saída do homem de sua submissão a outrem, ou seja, de sua incapacidade de agir por si só, pois este encontra-se no estado de *menoridade*. O indivíduo é um ser dotado de razão, porém, precisa sempre de outro para guiar as suas ações. No estado de menoridade podemos observar a preguiça e a covardia como causas pelas quais os homens continuam sempre submetidos ao controle de outros. Conforme Kant (2010, p. 63), na menoridade os indivíduos encontram-se num estado de comodismo, ou seja, é cômodo ser menor.

---

esclarecimento nos é dada por Kant, quando, escrevendo a um periódico que colocara a pergunta O que é o esclarecimento?, ensaia uma resposta ao lado de outros autores como Moses Mendelssohn (1729-1786). O texto de Kant foi publicado na *Berlinische Monatsschrift* em 30 de setembro de 1784, sob o nome de Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? Portanto, dezessete dias depois da publicação da resposta de Mendelssohn. Observa-se, posteriormente, em nota, Kant afirmar que se tivesse conhecimento de tal escrito, teria se privado de também escrever, concordando integralmente com o colega.” \_

- 6 Nas palavras de DALBOSCO (2009, p. 65): “Maioridade não é, portanto, nenhum processo que só pode alcançar seu fim repentinamente a partir de um determinado momento, por exemplo, numa certa idade ou numa certa altura da vida: é um ideal que é aspirado tanto pelo educador quanto pelo educando no processo educacional-formativo contínuo, para o qual se encaminha progressivamente, mas que enquanto tal, jamais é alcançado.”
- 7 Segundo SCHÖNECKER e WOOD (2014, grifos dos autores, p. 31): “Kant afirma que somente tais princípios merecem ser chamados “morais”, aqueles que têm valor categórico, isto é, sem consideração às nossas inclinações e aos nossos interesses subjetivos, não haveria a possibilidade de existirem ações morais. [...] Unicamente a boa vontade em si é, conforme Kant, real e ilimitadamente plena de valor moral. Essa boa vontade, contudo, não é outra coisa senão o respeito pela lei moral, e esse respeito, por sua vez, é o efeito da razão *pura prática* [...]”
- 8 Segundo DALBOSCO (2011, p.97): “O primado pedagógico da *Aufklärung* como maioridade, mostra-se, então, primeiramente, no fato de que a superação de nossa condição de menoridade depende das resistências postas pelo outro e sobretudo quando se pensa no processo formativo educacional humano, pelo modo como o educador trata da própria menoridade e da de seu educando.”

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim decide a respeito de minha consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar quando posso simplesmente pagar [...].

Segundo Kant, na menoridade, os indivíduos utilizam-se de instrumentos meramente mecânicos, isto é, sem o uso da própria razão, sem agir de forma livre e, portanto, autônoma<sup>9</sup>. Kant defendeu a possibilidade de um público esclarecer a si mesmo, superando qualquer obstáculo que conduza a humanidade para um estado menor. A maioria não é algo que é adquirido de imediato, pois só de forma muito lenta os indivíduos podem buscar o esclarecimento, já que este caracteriza-se como um processo contínuo de desenvolvimento da espécie humana<sup>10</sup>. Nas palavras de Kant (2010, p. 65): “Uma revolução poderá talvez causar a queda do despotismo pessoal ou de uma opressão cúpida e ambiciosa, mas não estará jamais na origem de uma verdadeira reforma da maneira de pensar [...]”

Kant não defendia que as guerras tornariam a humanidade esclarecida, pelo contrário, apenas uma reforma no modo de pensar seria a tentativa segura de guiar a humanidade ao uso da razão. Para o processo de esclarecimento é exigido o uso da liberdade, isto é, o uso da razão de forma pública. Por outro lado, a limitação da liberdade de raciocínio afastaria os indivíduos do processo de esclarecimento. Sendo assim, Kant (2010, p. 66, grifos do autor) destaca que o uso privado da razão é limitado, pois tira a capacidade de desenvolver a autonomia na espécie humana. Assim, não devemos impedir um homem de fazer observações e submeter tudo ao julgamento da razão e aquilo que impede os indivíduos de usarem a razão de forma livre, desde que não seja de forma oposta aos deveres como cidadãos.

Entendo contudo sob o nome de uso público da sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou em função a ele confiado.

### **Educação Prática: o processo de esclarecimento a partir da *Pedagogia***

A última parte da obra *Sobre a Pedagogia*, Kant tratou da educação prática destacando alguns pontos relevantes para a formação do caráter humano, como por exemplo, a habilidade, a prudência e a moralidade. Primeiramente, a habilidade segundo Kant, diz respeito a um hábito do pensar. Como a habilidade é um dos elementos essenciais para a formação do caráter do indivíduo, ela é necessária ao talento, na medida em que o indivíduo tem a capacidade de aperfeiçoar-se através do processo educativo. Em seguida, de acordo com Kant (2004, p. 85, grifos do autor) “a *prudência* consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade [...]” Conforme Kant, a prudência está relacionada ao temperamento. Por último, Kant ressaltou a moralidade, cujo papel é regular as paixões, ou seja, os indivíduos precisam entender que é necessário tolerarmos algumas privações no sentido de moderar as paixões.

9 Na perspectiva de THOUARD (2004, p. 215): “O sujeito Kantiano é livre quando consegue se desprender de seus desejos espontâneos e não quando lhes obedece.”

10 De acordo com DALBOSCO (2011, p. 68): “[...] o fim da educação como autonomia e maioria é algo que não pode ser alcançado ou realizado mecânica ou instrumentalmente; autonomia, como capacidade de ações autodeterminadas, não pode ser conquistada de modo instrumental, mas, sim, se faz sentir somente a partir daquilo que está em seu próprio conceito.”



Adiante, Kant (2004, p. 87), ressaltou que a etapa mais relevante para a formação do caráter humano é a consolidação, que “consiste na resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática.” Porém, para que isso ocorra, precisamos colocar em prática o que prometemos. Segundo Kant (2004, *ibid*), “um homem que toma uma decisão, e não a cumpre, não pode ter confiança em si mesmo.” Com isso, sobre a educação kantiana, percebemos que tudo aquilo que é contrário a moral não deve ser considerado como necessário ao processo educacional.

Para tanto, se o papel do educador é formar um sujeito de bom caráter, segundo Kant (2004, p.89) “é preciso ensinar-lhe, da melhor maneira, através de exemplos e com regras, os deveres a cumprir.” Sendo assim, Kant classificou quais são estes tipos de deveres: 1- Deveres para consigo mesmo e 2- deveres para com os demais, ou seja, com os outros. O primeiro dever diz que devemos conservar a nossa própria dignidade, pois é isto que nos diferencia dos outros seres. O segundo dever diz que devemos acostumar a criança a ter respeito pelo próximo, valorizando os direitos humanos. Posteriormente, Kant (2004, p. 96-97) tratou da educação religiosa e expôs o seguinte argumento:

No que se diz respeito à educação das crianças na perspectiva da religião, surge em primeiro lugar a pergunta: é possível inculcar desde cedo nas crianças conceitos religiosos? Eis uma questão pedagógica sobre a qual muito se disputou, Os conceitos da religião supõem uma Teologia. Ora, dever-se-ia ensinar uma Teologia no início da infância, quando ainda não conhece o mundo e sequer a si mesma? As crianças, as quais não têm ainda a noção do dever, poderiam entender um dever direto em relação a Deus? [...].

Kant respondeu a essa problemática dizendo que em sua presente época não era possível tal situação, pois, toda vez que as crianças ouvissem alguém citar várias vezes o nome de Deus, realizando atos devotos a Ele, implicaria que, segundo Kant (2004, p.97), “isso produziria nelas ou uma grande indiferença ou conceitos falsos, como, por exemplo, o temor do poder de Deus.” Com isso, Kant afirmou que não deveríamos instaurar certos conceitos na imaginação das crianças. Porém, segundo Kant (2004, p.101) desde cedo, é necessário ensinar as crianças “certas noções sobre o Ente Supremo [...] Mas tais noções devem ser pouco numerosas [...]” Sobre a noção do conceito abstrato do dever, Kant explicitou que mesmo as crianças não tendo uma compreensão precisa, elas entendem que existe uma lei que deve ser efetivada por dever independentemente de qualquer “capricho humano” (inclinação).

Portanto, conforme Kant (2004, p.98): “se uma religião não se une à moral, então ela se torna simplesmente um modo de solicitar favores.” Desta forma, não é preciso começar ensinando uma Teologia, pois, uma “religião que estiver fundamentada unicamente na Teologia nada pode conter da moralidade” (KANT, 2004, p. 99). Então, a Teologia não deve ser ensinada na infância, já que provocaria de um lado, um certo temor, ou a busca por alguma premiação. Portanto, é indispensável que haja uma preparação moral, anteriormente a qualquer ensino religioso. Por isso, conforme Kant (2004, p. 100) “se a religião não vem acompanhada pela consciência moral, permanece ineficaz. A religião sem consciência moral é um culto supersticioso.”

De acordo com Kant, não basta educar o indivíduo de qualquer forma, mas sim, concebermos uma educação voltada para a cidadania centrada na moralidade, isto é, na conduta humana, pois o indivíduo moral é aquele que age como um bom cidadão. Segundo Kant (2004, p. 106-107) no processo educacional:

Deve-se orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas [...] É preciso, por fim, orientá-los sobre a necessidade de, todo dia, examinar a sua conduta, para que possam fazer uma apreciação do valor da vida, ao seu término.

Para tanto, em *Sobre a Pedagogia*, Kant (2004, p. 32-33) abordou uma problemática central a ser discutida: “É preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade.” Ou seja, como conciliar a autonomia tendo que seguir leis<sup>11</sup>? Antes de responder a esta pergunta é necessário discorrer acerca da relevância do projeto educacional de Kant e a sua contribuição para o esclarecimento.

A educação moral de Kant relaciona-se com uma educação do indivíduo como cidadão capaz de agir moralmente através de uma formação do caráter que é conduzida pelo educador. Para tanto, a disciplina deve começar na infância, pois, neste período, a criança carece de condições para agir corretamente, isto é, moralmente. Neste sentido, o processo educacional de Kant prepara o indivíduo para um agir humano voltado para o esclarecimento<sup>12</sup>, ou seja, para um agir coletivo visando o bem comum.

A educação proposta por Kant deve distanciar-se do comodismo para poder aprimorar a capacidade reflexiva dos indivíduos, para que estes futuramente reflitam acerca das problemáticas políticas e morais no mundo em que vivem. Para tanto, é evidente que, esta educação deve contribuir para a formação moral e política<sup>13</sup>, isto é, para a convivência da sociabilidade humana. Por conseguinte, Kant (2004, p. 33), respondeu a problemática entre a disciplina e a liberdade da seguinte forma:

1. É preciso dar liberdade à criança desde a primeira infância e em todos os seus movimentos [...] 2. Deve-se-lhe mostrar que ela pode conseguir seus propósitos, com a condição de que permita aos demais conseguir os seus próprios [...] 3. É preciso provar que o constrangimento, que lhe é imposto, tem por finalidade ensinar a usar bem da sua liberdade [...].

Portanto, o sujeito kantiano torna-se livre a partir do momento em que este não age segundo suas inclinações naturais, mas sim, por meio de sua racionalidade, sendo responsável por um agir justo em sociedade. Para que a criança aja de forma justa, Kant (2004, p. 89-90) destacou alguns deveres para consigo mesmo e para com os outros. O primeiro está consiste em “conservar uma certa dignidade interior [...]”. O segundo trata do “respeito e atenção aos direitos humanos [...]”. Sendo assim, conforme Kant o indivíduo voltado para a sociedade é aquele que age com prudência<sup>14</sup>. Para tanto, Um indivíduo só saberá utilizar corretamente a sua liberdade se for educado moralmente para agir em sociedade.

11 Em outras palavras, segundo DALBOSCO (2009, p. 159) como “exercer autonomamente a liberdade mediante a sujeição à pressão de leis?” Eis o grande desafio de uma educação voltada para a moralidade.”

12 De acordo com DALBOSCO (2009, p. 170): “Sua teoria educacional, no entanto, tem diante de si um sujeito, no caso a criança, que age orientada predominantemente por seus caprichos e suas inclinações e, nesta condição, deve ser educada para que, progressivamente, possa agir racionalmente, isto é, possa pensar por conta própria.”

13 Cf. NETO, A. P. Educação, moralidade e cidadania na filosofia prática de Immanuel Kant: Um estudo a partir da obra *Über Pädagogik*, In: *Pólemos*, Brasília, vol. 1, n. 2, p. 8-29, dez. 2012: “Foi na educação que Kant observou a possibilidade de aprimoramento da natureza humana. O aperfeiçoamento da natureza humana ocorreria por meio das gerações vindouras que cultivassem e formassem os indivíduos para a moralidade.”

14 De acordo com KANT (2004, p. 35), a prudência consiste na “capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria.”

## **Conclusão**

Portanto, o esclarecimento trata da liberdade de pensamento levando a autonomia do indivíduo. Na Filosofia de Kant podemos observar uma grande relação entre o *Aufklärung* (Esclarecimento) e a questão da maioridade como pressupostos necessários ao processo ético-pedagógico. Em uma perspectiva cosmopolita da educação, a maioridade consiste num processo o qual deve ser direito de todos, uma vez que, os indivíduos devem ser submetidos a orientações de outros a fim de atingir o aprimoramento da espécie humana.

Neste sentido, o Esclarecimento corresponde a um processo educacional no qual o ser humano sai de uma condição para outra. É através do esclarecimento que o ser humano inicia e desenvolve o seu aperfeiçoamento que é relevante em sua formação. Partindo do pressuposto de que a educação é a base para que o ser humano seja livre, a pedagogia iluminista tem o intuito de contribuir para uma formação humana em busca da *autonomia*, ou seja, da liberdade e da possibilidade do sujeito ser responsável pelas suas ações.

**Referências bibliográficas:**

- DALBOSCO, C. A. *Kant & a educação*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2011.
- \_\_\_\_\_, C. A. e EIDAM, H. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2009.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. Dos usos públicos e privado da razão segundo Immanuel Kant. *Revista Passagens de Paris*, v. 7, p. 223-231, 2012.
- KANT, I. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: *Textos seletos*. Tradução do original alemão por Floriano de Sousa Fernandes. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 4ª ed. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 2004.
- NETO, A. P. *Educação, moralidade e cidadania na filosofia prática de Immanuel Kant: Um estudo a partir da obra Über Pädagogik*, In: *Pólemos*, Brasília, vol. 1, n. 2, p. 8-29, dez. 2012.
- SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. *A Fundamentação da metafísica dos costumes de Kant. Um comentário introdutório*. São Paulo: Loyola, 2014.
- THOUARD, Denis. *Kant*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- VICENTI, Luc. *Educação e liberdade: Kant e Fichte*. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Ed. UNESP, 1994.
- WOOD, A. W. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre, RS: Artmed, 2008.

## Objetividade e generalidade: Algumas notas sobre Tyler Burge

Tiago Fonseca Falkenbach<sup>1</sup>

Uma das passagens mais comentadas da filosofia kantiana é, sem dúvida, o *dictum* “intuições sem conceitos são cegas” [KrV. A51/B75]. Na interpretação mais corrente, essa afirmação reza que a relação de um estado ou evento mental com um objeto – relação que constitui toda *representação objetiva* – depende de conceitos ou, no mínimo, de alguma atividade intelectual. Sendo conceitos representações objetivas gerais, ao contrário das intuições, cuja marca característica é a singularidade, o *dictum* sugere que a generalidade é uma condição necessária da objetividade, ou seja, que, na ausência de representações gerais, não seria possível relacionar representações com algo que delas independa.

Tyler Burge, em ‘Five Theses on De Re States and Attitudes’ (doravante denominado ‘Five Theses’) e em sua monografia *Origins of Objectivity*, esboça uma interpretação alternativa, que preserva o vínculo de dependência entre as noções de objetividade e generalidade, mas concebe as noções kantianas de intuição e conceito de uma maneira radicalmente distinta da interpretação tradicional. Segundo Burge, representações objetivas gerais não devem ser identificadas com conceitos, uma vez que as próprias intuições conteriam um componente geral, um atributivo perceptual. Tal atributivo não seria um conceito, por não operar como predicado e independentemente de contexto. Essa interpretação alternativa exige, portanto, uma nova leitura do *dictum* kantiano: o que dependeria de conceitos são intuições *não cegas*, e não intuições enquanto tais. Uma intuição é *não cega* quando o sujeito dessa representação dispõe de uma capacidade reflexiva para determinar as condições de objetividade, isto é, as condições segundo as quais a representação intuitiva pode relacionar-se com objetos. É somente essa capacidade reflexiva que dependeria de conceitos. Nada impediria, segundo Burge, que sujeitos cognitivos dispusessem de representações objetivas, embora fossem incapazes de determinar condições de objetividade. Exemplos de tais sujeitos seriam animais cognitivamente inferiores ao ser humano ou seres humanos em estágios iniciais de desenvolvimento cognitivo. Para Burge, a interpretação tradicional do *dictum* peca por inflacionar as condições de objetividade de representações, ao impor que uma representação objetiva deva satisfazer as condições da *concepção* reflexiva da objetividade da representação, um equívoco comum a uma extensa família de filosofias, que o autor reúne sob o título de ‘Representacionalismo Individual’.

O objetivo do presente trabalho é discutir o argumento que Burge apresenta em favor da tese que objetividade depende da generalidade. Essa discussão é um passo fundamental para a avaliação da interpretação alternativa que Burge propõe do texto kantiano. Devido a limites de espaço, porém, deixarei o exame dessa interpretação para um próximo trabalho.

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFPR

Na segunda seção de ‘Five Theses’, Burge apresenta um argumento para uma versão restrita da tese que objetividade implica generalidade. Na versão restrita, a tese afirma que a referência a objetos baseada na percepção deve estar associada a representações gerais atributivas que “*identificam, subsumindo-os em tipos,*” [*type-identify*] os particulares referidos. Nas palavras do autor: “*toda representação perceptual, dependente de contexto, semanticamente singular e que não é a aplicação de um elemento indexador [indexing] deve estar acompanhada de e guiada por uma representação não esquemática, atributiva, geral quanto à habilidade [ability general] e semanticamente geral.*” (Burge, 2009, p.276)

O enunciado da tese, como se nota, contém uma série de termos técnicos, cuja elucidação é requerida por um exame completo do argumento apresentado por Burge. Como, no presente trabalho, vou me restringir a uma análise parcial do argumento, não discutirei todos os termos que compõem a tese. Vou limitar-me ao esclarecimento das noções de atribuição, generalidade semântica e generalidade com respeito à habilidade. Antes de esclarecer esses termos, gostaria de destacar outra tese adotada pelo autor que, a meu ver, opera como uma premissa fundamental do argumento.

Trata-se da tese do caráter perspectivo [*perspectival*] da representação, segundo a qual toda representação de objetos, propriedades e relações é feita a partir de uma perspectiva. Seguindo a ordem de exposição, essa é a primeira das cinco teses sobre estados e atitudes *de re* discutidas no artigo. Ela é resumida nos seguintes termos: “*toda representação mental é sempre representação-como [representation-as]*” (Burge, 2009, p.249).

Burge afirma que considera essa primeira tese como possuindo um valor axiomático. “*Tomo aqui a primeira tese como axiomática*” (Burge, 2009, p.251). Isso sugere que ele a considera como autoevidente e, portanto, como uma tese cuja fundamentação não dependeria mais do que de seu esclarecimento. O problema é que nem tudo é claro na exposição que o autor faz desse caráter perspectivo da representação. Pelo contrário, Burge parece amalgamar dois aspectos ou mesmo modos de concepção da perspectiva que supostamente constituiria toda representação.

Na interpretação mais fraca, a tese do caráter perspectivo da representação determina que o objeto não é representado nua e cruamente, isto é, não é representado pela representação da totalidade de suas propriedades ou aspectos. Nos termos de Burge: “[*n*]ós carecemos do poder cognitivo de perceber ou pensar entidades ordinárias que não seja segundo algum modo [in no way at all], ou do poder de incorporá-las inteiramente na percepção ou pensamento.” (Burge, 2009, p.251). Em outras palavras, toda representação de objeto é *parcial*, na medida em que não representa a totalidade de suas características. O autor sugere, aliás, que essa parcialidade de nossa representação é uma consequência do caráter finito de nossa constituição enquanto seres cognitivos: “[*e*]u acho que seria absurdo pensar que seres finitos podem perceber ou pensar sobre objetos ou propriedades ordinárias nua e cruamente [*neat*]” (Burge, 2009, p.251).

Tomando a tese no sentido fraco, dela se pode inferir que a representação de um objeto (ou propriedade, ou relação) é sempre uma entre muitas maneiras de se representar o mesmo objeto (ou propriedade, ou relação). Até aqui, a exposição de Burge é bem fundamentada, ainda que, conforme destacarei mais adiante, nem tudo seja evidente a ponto de se atribuir um valor axiomático à tese.

O maior problema da argumentação está, no entanto, na passagem a uma segunda ideia que o autor associa ao caráter perspectivo da representação, a saber, a ideia que a



representação objetiva é usualmente uma perspectiva *falível*. Os diferentes modos pelos quais podemos representar uma mesma entidade, diz Burge, “*podem ser aplicados correta ou incorretamente. Sua aplicação é falível*” (Burge, 2009, p.250). Conforme adiantei, o problema dessa observação é o fato de amalgamar duas concepções distintas e independentes sob uma mesma rubrica, da representação parcial e incompleta, como se fossem corolários da mesma noção de perspectiva.

Ora, há uma diferença fundamental entre (i) dizer que a representação de uma entidade, por não representar a totalidade de suas características, é sempre uma de muitas maneiras pelas quais se pode representar a mesma entidade e (ii) dizer que a representação de uma entidade é sempre parcial e, portanto, falível, isto é, passível de ser aplicada incorretamente. Em princípio, parece razoável admitir que, se alguém representa a totalidade das características de uma coisa x (e nada além disso), não estaria equivocado na representação de x: representaria x e não outra coisa y. Mas o fato de toda representação completa de uma entidade ser infalível não implica a tese inversa, que toda representação infalível seja completa, isto é, que toda representação incompleta seja passível de erro. Assim, da parcialidade ou incompletude da representação, pode-se inferir imediatamente (i) que seres finitos representam uma coisa apenas segundo certo aspecto (entre tantos outros aspectos da mesma). No entanto, dessa mesma parcialidade não se segue imediatamente (ii) que a representação seja falível. A falibilidade da representação objetiva de seres finitos requer um argumento mais elaborado.

Retorno, agora, à declaração sobre o valor axiomático da tese do caráter perspectivo da representação. Alguns detalhes da noção de perspectiva, mesmo na interpretação mais fraca da tese, exigem uma fundamentação mais detalhada. Refiro-me especificamente ao fato que a representação de uma entidade (objeto, propriedade ou relação), embora parcial, não poderia deixar de representar a entidade como *um todo*. Caso contrário, o que teríamos seria sempre a representação das partes ou aspectos de entidades e jamais das próprias entidades. O que soaria absurdo, porque se deve admitir que mesmo as partes ou aspectos de uma entidade são igualmente entidades. Observe-se que a expressão ‘entidade’ é empregada aqui em sentido amplo, que abarca não somente os objetos portadores de propriedades e relações, mas também essas mesmas propriedades e relações. Sendo assim, o caráter perspectivo da representação leva-nos a admitir uma distinção entre representar as coisas *como um todo* e representá-las *em sua totalidade*. Se, ao representarmos uma coisa, não podemos representar a totalidade de suas características, mesmo assim, devemos admitir que representamos a coisa como um todo.

A admissão dessa distinção impõe-nos a tarefa de explicar como é possível representar uma coisa como um todo, sem que isso envolva representar a totalidade de suas características. Que essa não seja uma tarefa trivial fica claro quando considerarmos a *referência* a objetos (na percepção ou pensamento) como uma espécie de representação. Ao referirmos a um objeto, não fazemos referência apenas a certos aspectos do mesmo, mas sim a todo o objeto. Ora, o objeto todo não é outra coisa que o objeto juntamente com a totalidade de suas características. Assim, ao referirmos a um objeto, não fazemos referência apenas a uma parte de seus aspectos ou características. O que significa, então, dizer que, ao referirmos ao objeto, não representamos a totalidade de suas características?

A explicação pode ser obtida pelo exame de um gesto corriqueiro como o de apontar para um objeto (referência ostensiva). Apontar para um objeto e apontar para

uma característica do objeto são operações distintas. Ao apontar para o objeto, não aponto para todas as suas características, uma vez que não discrimino todas elas. Ao apontar para o objeto, discrimino o objeto daquilo que não é o objeto e não pertence a ele. Ademais, é razoável admitir que essa discriminação do objeto depende da discriminação de alguma característica do mesmo. A discriminação do objeto deve depender da discriminação de algo que pertence ao objeto, mas não de todas as suas características. Resta, portanto, que a discriminação do objeto dependa da discriminação de alguma de suas características (entre tantas outras).

Isso mostra que a representação do objeto *como um todo* privilegia certo aspecto do mesmo. Esse destaque dado a determinado aspecto pode ser entendido a partir a noção de discriminação. O objeto é representado na medida em que o discriminamos de outros objetos, ao discriminarmos um de seus aspectos. Pode-se resumir essa ideia pela afirmação que o objeto é representado *mediante* ou *através de* um aspecto. É claro que essa explicação não esclarece completamente *como* a discriminação de um aspecto serve à discriminação do todo. Não se explicou o que, além da discriminação do aspecto, é necessário para se discriminar o todo (afinal, trata-se de duas discriminações, ainda que uma dependa da outra). Tudo o que se esclareceu foi que a discriminação do todo depende da discriminação de um aspecto. Esse resultado, embora modesto, é importante, pois permite entender que a pluralidade de perspectiva não está baseada em diferenças meramente subjetivas (diferenças relativas apenas ao sujeito de representação), mas sim em diferenças de características do objeto. Isso tem relevância para o argumento de Burge, visto que o elemento geral que constitui uma representação objetiva é, segundo ele, uma representação geral de um *aspecto do objeto*.

Resumo o que foi visto até aqui. Destaquei duas teses defendidas por Burge, a tese do caráter perspectivo da representação objetiva e a tese que objetividade da representação implica generalidade. Observei que o autor toma a primeira como premissa de um argumento em favor da segunda, embora os detalhes dessa inferência não sejam textualmente claros. Além disso, distingi dois sentidos da tese do caráter perspectivo da representação, ressaltando que Burge não os distingue claramente, muito menos esclarece se há alguma relação de implicação entre eles.

Passarei agora a expor um argumento que pretende explorar uma conexão entre os dois sentidos da primeira tese, bem como uma relação de implicação entre a primeira e a segunda. Esse não é o argumento apresentado por Burge. Todavia, acredito que seu exame permitirá, por contraste, aprofundar a compreensão de seu texto, ao determinar como não devemos compreendê-lo. Eis o argumento:

Toda representação de objeto é feita a partir de uma perspectiva (tese do caráter perspectivo da representação objetiva);

Assim, há modos distintos de representação de um mesmo objeto *O*, digamos, ‘M1’ e ‘M2’;

Essa possibilidade de representar o objeto *O* por ‘M1’ e ‘M2’ dá lugar a uma questão de identidade, a saber, se o objeto representado por ‘M1’ é o mesmo que o objeto representado por ‘M2’;

A possibilidade dessa questão implica a possibilidade que o objeto representado por ‘M1’ seja distinto do objeto representado por ‘M2’;

Isso supõe a possibilidade que um dos modos de representação, digamos 'M2', seja o modo de representação do objeto *O* ou de outro objeto *O\**;

Logo, é possível que o mesmo modo de representação, 'M2', aplique-se a mais de um objeto;

Ora, um modo de representação que pode aplicar-se a mais de um objeto é uma representação geral;

Logo, toda representação de objeto depende de uma representação geral (objetividade implica generalidade).

Como se vê, o argumento anterior explora a relação entre o caráter perspectivo de uma representação e a falibilidade de um juízo de identidade que relaciona dois modos distintos de representação do mesmo objeto (proposição 3). Além disso, o argumento extrai, da falibilidade desse juízo de identidade, a generalidade de uma representação do objeto (proposição 5). Assim, à primeira vista, o argumento parece reproduzir a estrutura argumentativa que, em linhas gerais, encontramos no texto de Burge.

O argumento, no entanto, é falacioso. Desse modo, por respeito ao princípio de caridade interpretativa, não caberia atribuí-lo a Burge. Mesmo assim, a identificação da falácia pode lançar luz sobre a relação entre as noções gerais (de perspectiva, falibilidade, generalidade) articuladas em seu argumento.

O problema central reside na proposição 4, na qual se supõe que os modos distintos de representar um objeto *O*, representações 'M1' e 'M2', poderiam ser representações de objetos distintos, *O* e *O\**. Essa proposição só poderia ser aceita na hipótese que as representações 'M1' e 'M2' não exerçeriam uma relação direta de referência ao objeto ao qual supostamente (conforme a proposição 2) elas referem. Em termos kripkeanos (Kripke, 1972, pp.48-9), podemos formular o mesmo ponto dizendo que a proposição 4 só poderia ser aceita se as representações 'M1' e 'M2' operassem à semelhança de designadores não rígidos (designadores acidentais). Somente nessa hipótese se poderia conceber que o objeto referido por 'M2' fosse um objeto distinto daquele que inicialmente (na proposição 2) se tomou como referido por 'M2'. Identidades formuladas através de designadores rígidos são enunciados necessários, segundo Kripke, mesmo que algumas possam ser conhecidas empiricamente. Se as representações 'M1' e 'M2' operam como designadores rígidos, a identidade expressa mediante tais representações ('M1 = M2')<sup>2</sup> é necessária e não podemos conceber a situação de falsidade dessa identidade. O que podemos conceber, ainda segundo Kripke (1972, pp.140-2), é a possibilidade de formularmos um enunciado de identidade falso em uma situação semântica e epistêmica *análoga* (de *tipo* semelhante, mas numericamente distinta) àquela em que empregamos a representação 'M2', ao usar, digamos, uma representação 'M3', para expressar a identidade 'M1 = M3'.<sup>3</sup> Em suma, o fato de haver uma questão epistêmica legítima sobre a verdade de um enunciado de identidade não implica que esse enunciado seja contingente e que, portanto, as representações que o constituem possam referir ora a um objeto, ora a outro.

2 Emprego aspas para referir à representação ou modo de representação, por oposição ao objeto representado. Para referir ao objeto mediante a representação, emprego a expressão sem aspas. Assim, a identidade do objeto *O*, enquanto representado pelos modos distintos de representação 'M1' e 'M2', é expressa pelo enunciado 'M1 = M2'. Essa identidade, por suposição (proposição 2), é verdadeira. Já a identidade "M1' = 'M2'" seria um enunciado falso, pois não trata do objeto *O*, e sim expressa que o modo de representação 'M1' é o mesmo que o modo de representação 'M2'.

3 É desse modo que Kripke esclarece a ideia que certos enunciados de identidade verdadeiros poderiam, aparentemente, revelar-se falsos, como a ideia que Cícero poderia ter resultado não ser Túlio ou que água poderia ter resultado não ser H<sub>2</sub>O.

Em suma, o argumento anterior só seria legítimo se fosse possível mostrar que nenhuma representação de objeto opera como designador rígido. Como vimos, o que Burge afirma sobre o caráter perspectivo das representações sugere a ideia que a representação é sempre mediada pela discriminação de um aspecto do objeto. Contudo, essa tese não parece ser suficiente para excluir a possibilidade de designadores rígidos, ainda que exija que a relação de referência seja mais complexa e indireta do que possa ter sido suposto por Kripke. Se isso é correto, então devemos concluir que o *atributivo geral* referido na tese de Burge não é um elemento predicativo. Caso fosse, toda perspectiva pela qual se faz referência a um objeto seria constituída por uma descrição definida (ou pelo equivalente mental de tal descrição), o que tornaria contingentes as identidades como ‘M1 = M2’. A noção de ‘atributivo’, ao que tudo indica, cumpre a função de indicar aquele elemento constitutivo da referência que responde pela possibilidade de falha referencial. O grande desafio é compreender como pode haver um elemento atributivo na referência, sem que a referência seja feita por um designador acidental (não rígido) ou pelo equivalente mental de tal designador.

De que modo o problema do argumento anterior lança luz sobre a relação entre as noções de perspectiva, falibilidade, generalidade? É certo que a possibilidade de diferentes perspectivas ou relações epistêmicas sobre um mesmo objeto é fundamento da possibilidade do erro sobre a identidade de objetos. Nem todo enunciado de identidade é *a priori* e isso se deve à possibilidade de adotarmos perspectivas distintas sobre um mesmo objeto e perspectivas semelhantes (perspectivas de um mesmo *tipo T*) sobre objetos distintos. No entanto, como vimos, a possibilidade de engano sobre a identidade de objetos não é fundamento suficiente para a conclusão que representações de objeto contenham um elemento geral. Assim, quando Burge sugere que a generalidade é consequência da falibilidade, não é qualquer situação de engano na aplicação de representações que ele tem em vista.

O texto de ‘The Five Theses’ é muito conciso na exposição do conceito de falibilidade e de sua relação com a noção de generalidade. A possibilidade de erro que havia sido vinculada ao caráter perspectivo da representação, ao que tudo indica, serve de base para a afirmação que a percepção possui condições de veridicalidade (Burge, 2009, p.253). A razão é que só há erro onde pode haver correção. Das condições de veridicalidade, Burge passa à generalidade da percepção (Burge, 2009, pp.276-7). Mas essa passagem resulta obscurecida no artigo, porque ali a veridicalidade da percepção não é explicada detalhadamente.

A melhor explicação das concepções de falibilidade e veridicalidade adotada por Burge é elaborada a partir da discussão sobre o *problema da subdeterminação* dos registros sensoriais em relação às causas distais desses registros. Esse problema é amplamente discutido na monografia *Origins of Objectivity*, assim como no artigo ‘Disjunctivism and Perceptual Psychology’. Em poucas palavras, o problema é que “*os efeitos da estimulação proximal sobre os sensores do sistema perceptual subdeterminam tanto os representata da percepção quanto a natureza dos estados perceptuais que representam tais representata*” (Burge, 2010, p.344). Isso se deve ao fato que um mesmo tipo de registro sensorial é compatível com tipos distintos de causas distais que podem produzir esse registro. No caso da percepção visual, por exemplo, os registros formam uma imagem bidimensional projetada na retina. O mesmo tipo de imagem poderia ter sido produzido por um objeto tridimensional ou mesmo por um objeto bidimensional. A psicologia da percepção é a ciência que estuda os princípios de formação das percepções, princípios que atuam como leis gerais que

relacionam tipos de registros sensoriais a tipos de causas. O sistema perceptual opera em conformidade com esses princípios, ao satisfazer a regularidade por eles expressa. A percepção é formada quando o registro sensório é associado a uma pretensa causa de tipo adequado (adequado no sentido de estar conforme à regularidade expressa pelo princípio). A percepção extrapola, digamos assim, o que está registrado sensorialmente, ao representar uma pretensa causa distal de acordo com um princípio geral de formação. Por isso mesmo, defende Burge (2010, pp.342-4), a percepção possui condições de veridicalidade: pode representar a pretensa causa de maneira correta (caso a causa efetiva do registro sensório satisfaça o princípio geral de formação) ou incorreta (quando a causa efetiva não é do tipo que está determinado pelo princípio de formação).<sup>4</sup>

Burge ressalta que, na formação de uma percepção, o sistema perceptual não precisa representar o princípio de formação que associa tipos de registros sensórios a tipos de causas distais (Burge, 2010, pp.95-8). Pode-se talvez formular o mesmo ponto afirmando-se que o princípio operaria em um nível subpessoal. O que o sistema perceptual representaria, ao constituir uma percepção, é o *tipo de causa* a que *pretensamente* estaria associado determinado registro sensório. Bem entendido, dizer que a percepção representa o tipo de causa não significa que a percepção dependa do conceito genérico de causa, muito menos de uma capacidade de especificação (tipificação) desse conceito. O que a percepção representa é um tipo de objeto, o qual ocorre ser o tipo de objeto que normalmente causa o registro sensório que constitui a percepção.

A explicação da percepção baseada no problema da subdeterminação articula, de forma um pouco mais clara, as noções de objetividade, falibilidade e generalidade. A percepção possui condições de veridicalidade, na medida em que se constitui como uma associação entre registros sensórios e uma pretensa causa de determinado tipo T. Se a pretensa causa dos registros sensórios é, de fato, de tipo T, a percepção é verdadeira, isto é, representa acuradamente um objeto. Se a causa não é de tipo T, a percepção falha como representação de um objeto. Por exemplo, o sistema perceptual produz um estado perceptual de um objeto tridimensional localizado a uma distância D, ao relacionar certa imagem bidimensional projetada na retina com um pretense objeto de tipo tridimensional localizado a tal distância. Ora, se aquilo que produz efetivamente a imagem na retina é um objeto tridimensional localizado a certa distância D, a percepção é verdadeira. Entretanto, caso a imagem projetada na retina não tenha sido produzida por um objeto tridimensional localizado a uma distância D, digamos, se foi produzida por um objeto bidimensional localizado a uma menor distância do aparato visual, a percepção não representa corretamente um objeto.

As condições de veridicalidade da percepção dependem essencialmente do fato que a percepção se constitui como uma relação entre tipos, uma relação entre certo tipo de registro sensório e certo tipo de causa do registro. É isso que leva Burge a afirmar que toda percepção contém um *elemento ou representação geral*. A ideia é que a percepção representa um tipo geral de objeto, o tipo de objeto que ocorre ser normalmente a causa do registro sensório. Nesse sentido, o elemento atributivo geral que constitui a percepção é não apenas geral como uma habilidade que pode ser repetida em diversas percepções do mesmo objeto, mas também geral no sentido de representar um aspecto (tipo T) que pode ser comum a vários objetos. Nos termos do autor, o atributivo é tanto geral quanto à habilidade [ability general] quanto semanticamente geral.

4 Veja-se Burge, 2010, pp.87-98, pp.342-66.



Há, no entanto, um problema nessa explicação. Burge não esclarece por que o sistema perceptual deveria representar o tipo de objeto que causa o registro sensório, uma vez que ele mesmo admite que esse sistema não representa o tipo de registro sensório produzido pelo objeto. O sistema perceptual estabelece uma relação entre dois tipos, tipos de registros sensórios e tipos de objetos produtores dos registros. Não é claro por que essa relação, que ocorre em conformidade com princípios que atuam de maneira subpessoal ou não representada, dependeria da representação de um dos termos relacionados, quando ela pode perfeitamente ocorrer sem a representação do outro termo. É importante notar que Burge não pressupõe que a representação do objeto seja dependente da consciência do mesmo. O autor admite o fenômeno da visão cega, estudado por Weiskrantz, como um caso de percepção visual (Burge, 2010, p.374-5). Sendo assim, a regularidade que se pode detectar na associação entre o estímulo sensório e a resposta perceptual a esse estímulo não seria essencialmente um fenômeno de consciência. Antes, essa regularidade deveria ser identificada através do exame do comportamento dos sujeitos perceptivos, por exemplo, nas atividades básicas de sobrevivência animal, como captura, fuga e reprodução.

O maior problema dessa explicação é empregar uma noção de regularidade que não parece fazer justiça ao fenômeno psicológico que se pretende explicar, o fenômeno da representação objetiva. Regularidade, por si só, pode ser simplesmente a regularidade que encontramos em uma relação de estímulo-resposta. Essa espécie de regularidade pode ser encontrada mesmo na reação que vegetais apresentam a estímulos provocados pelo ambiente.

É certo que a causa que a percepção normalmente associa ao estímulo sensório é uma causa distal, ao contrário do que ocorre na relação estímulo-resposta que pode ser identificado no comportamento vegetal. No entanto, essa diferença não é suficiente para distinguir a reação a estímulos em animais e vegetais. A associação entre tipos de estímulos e tipos de causa poderia ser explicada como um processo evolutivo das espécies. Aliás, Burge admite que o sujeito de representação pode desconhecer a *natureza* dos tipos (espécies) de objetos que seu sistema perceptual associa a certos tipos de registros sensórios (concepção que está na base de uma posição fundamental da filosofia do autor, a tese do anti-individualismo).

Se quisermos fixar a fronteira entre comportamento animal, de um lado, e vegetal, de outro, não parece haver outra alternativa que reconhecer uma diferença no tipo de regularidade envolvida na relação estímulo-resposta. A diferença é assinalada por Burge quando este recorre às noções normativas de falibilidade, veridicalidade, sucesso referencial, etc.

O ponto central, a meu ver, é que, para haver condições de correção, a associação entre tipos que ocorre no sistema perceptual de um animal não pode ser apenas uma questão de conformidade com certa regularidade. Se a resposta é feita de acordo com certa regularidade (ou melhor, em conformidade com certo princípio associativo entre tipos de estímulos e tipos de resposta), mas a causa produtora do estímulo naquela ocasião não foi adequada ao tipo de resposta (se, por exemplo, a causa excepcionalmente não é uma causa distal do tipo que normalmente produz aquele tipo de estímulo), dizemos que a resposta não foi adequada à causa, mas não diríamos que há um erro ou equívoco. Nessa situação, a resposta estaria, sim, em conformidade com o princípio que associa certo tipo de estímulo a certo tipo de resposta.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Pode-se objetar que a resposta não estaria conforme a um *princípio mais geral* que exigiria responder adequadamente



A correção ou incorreção parece supor mais que uma regularidade. Não parece haver outra maneira de explicar as noções de ‘correção’, ‘incorreção’, assim como noções normativas em geral, do que supor uma ideia de *intenção* ou *tentativa* de satisfação de princípios, não apenas a ideia de regularidade. Não seria accidental, portanto, a rápida alusão que Burge faz à noção de intencionalidade no artigo ‘Five Theses’ (Burge, 2009, p.248).

O que é característico da noção de intenção é o fato de permitir estabelecermos uma independência entre as noções de seguir uma regra e estar conforme uma regra. Sem empregar a noção de intenção, é impossível dar conta dessa distinção. Ao mesmo tempo, essa distinção parece estar na base do uso de expressões normativas, como as noções de ‘correção’ e ‘incorreção’.

Se isso é correto, em última instância, o uso que Burge faz da noção de falibilidade para explicar a representação leva-nos à noção de intenção ou de tentativa de adequar-se a certo princípio. Isso explicaria por que a associação que o sistema perceptual faz entre tipos de registros sensoriais e tipos de causas dos registros seria uma relação de representação de objetos. A falibilidade da percepção, assim como seu oposto, a situação de correção ou acurácia, depende de uma tentativa ou intenção de adequar-se a certo princípio ou padrão. O sistema perceptual, na medida em que incorpora essa intenção, *visa* uma relação com certo tipo de objeto. Seria essa relação intencional com certo tipo de objeto o que explicaria o elemento geral constitutivo de toda representação perceptual de objetos.

---

à causa produtora do estímulo. Mas esse princípio mais geral, embora possa ser um ideal a ser perseguido, não é capaz de ser formulado em termos de uma regularidade. A expressão ‘a causa adequada a um estímulo’ não expressa um *tipo*, justamente porque a causa adequada algumas vezes escapa à regularidade.

**Referências bibliográficas:**

- BURGE, Tyler. 'Five Theses on *De Re* States and Attitudes'. In: ALMOG, J. e LEONARDI, P. (eds.). *The Philosophy of David Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. 'Disjunctivism and Perceptual Psychology'. *Philosophical Topics*, 33, pp.1-78, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

# O fim da guerra para Kant

Wagner Barbosa de Barros<sup>1</sup>

## 1. Duas visões sobre a guerra

É possível observar uma espécie de dualidade no pensamento kantiano a respeito do tema guerra. Se por um lado ele censura fortemente qualquer conflito armado, ainda que visando a queda de um despotismo, como em seu ensaio sobre o *Esclarecimento*<sup>2</sup>, pois seria somente eficaz na troca dos líderes sem que necessariamente desfizesse os preconceitos, por outro, ele afirma que uma guerra pode servir de meio para um fim maior, o que seria totalmente plausível a partir da própria compreensão que o autor tem do homem, ou seja, um ser egoísta, e da história, constantemente em progresso. Assim lemos, tanto no ensaio *Ideia de uma história universal* quanto n'À paz perpétua, uma ressalva acerca do auxílio que a guerra pode prestar à humanidade. Nosso intuito é, desta forma, apresentar ambos os aspectos destacados acima acerca da guerra, o primeiro no qual evoca um fim, como *cessação* e outro, um fim, como *propósito*.

## 2. O fim como cessação

O texto kantiano À paz perpétua, de 1795, a saber, pós Revolução Americana e no entremeio da Revolução Francesa, pode ser dividido, segundo os nossos objetivos, em duas partes, em uma primeira, Kant apresenta as máximas responsáveis por evitar a continuidade dos conflitos bélicos e, portanto, promover o fim das guerras, na outra, oferece ao leitor as garantias de que essas máximas serão buscadas e, ao fim, sejam alcançadas. Antecipando nossa conclusão, para Kant, *a guerra é o combustível de sua própria nulidade*.

Vejamos, então, a primeira etapa.

Kant não acredita na ideia romântica de uma humanidade primitiva que era benévola em suas relações mútuas, pois quando descreve esse cenário, ressalta que nele, a liberdade, característica essencial à conformação dos homens, ainda não havia sido desperta em seu gênero. O que faz dessa narrativa não propriamente uma história (*Geschichte*), pois os homens viviam em conformidade com seus próprios instintos<sup>3</sup>, sem que pudessem promover qualquer grande revolução reflexiva, porquanto não tinham as ferramentas para isso. Kant também não segue a visão cristã de uma paz celestialmente concebida, possível somente no fim dos tempos, inalcançável entre os homens sem o auxílio de Deus, visto que nesta perspectiva o homem seria somente um expectador de sua história, sem que pudesse, como o filósofo acredita ser forçoso, promover-se racionalmente a partir de sua autonomia.

1 UFSCar, bolsista CAPES

2 Cf. KANT, I. Resposta à pergunta: que é esclarecimento?, p. 65.

3 Cf. KANT, I. Começo conjectural da história humana, p. 16.

Resulta disso que Kant concebe uma reflexão sobre a guerra enquanto constituinte da própria história dos homens, portanto, não precisa conjecturar sobre como os homens se comportariam nos conflitos, ou se aceitariam ou não entrar em batalha frente à uma discordância territorial. As guerras permeiam a história dos homens e podem ser observadas nas proximidades de qualquer época destacada. A guerra é, assim, resultado da própria constituição humana, que é *egoísta* e que, sempre que pode, abre uma exceção à sua particularidade nas relações interpessoais (KANT, 2011, p. 11). Não há um estado primitivo de guerra, nem um estado atual, há sim, uma história preenchida pelos conflitos em todas as suas épocas, o que inclusive lança prospecções bélicas acerca de épocas vindouras, porque, como veremos, será necessário para que a própria paz perpétua seja alcançada.

É, portanto, a partir desta perspectiva que os *artigos preliminares e definitivos* serão pensados. São taxativos na tarefa de afastar e findar as guerras que preenchem a história dos homens. E, assim, exigir que nenhum tratado de paz traga em suas inscrições qualquer artigo secreto (KANT, 2013, p. 130), resulta da necessidade de não se promover somente um *armistício*, mas o próprio *termo* de todas as batalhas. Kant não se presta, portanto, a escrever um tratado apaziguador, que oportunize ensejos à uma guerra futura. Neste caso, seria como se Kant desacreditasse da própria efetividade dos postulados pacificadores que promulga, ou em outros termos, duvidasse da força do seu próprio filosofar.

Kant assume que todo Estado em relação a um outro reflete a mesma relação estabelecida entre os homens (KANT, 2011, p. 13). Quer dizer, assim como os homens enquanto não estão submetidos à nenhuma legislação, ferem os direitos alheios, os Estados, situados numa espécie de *estado de natureza global*, também têm a possibilidade de agirem conforme suas decisões particularizadas. Ora, o problema presente, então, é o de se pensar uma legislação para todos os Estados sem que eles estejam submetidos totalmente a ela, o que resultaria num Estado Mundial (KANT, 2011, pp. 15-16). Kant não acredita e nem defende esta última ideia, uma vez que cada Estado tem sua soberania diante de seu povo, o que perfaz suas normas e cultura, seria, conseqüentemente, um contrassenso uma soberania submetida à uma outra soberania; veremos isso mais a frente.

Por essa perspectiva, todo Estado deve ser respeitado em sua particularidade assim como se deve fazer com todos os homens. Um Estado não é uma coisa e, portanto, não pode ser anexado, dividido ou ainda vendido por nenhum outro Estado (KANT, 2013, p. 131). Faz-se forçoso, então, que na busca pela paz perpétua, que todos os Estados assumam esse compromisso. Por ter caráter *moral*, um Estado não pode ser utilizado como meio para um fim alheio, com isso, para que uma paz perpétua seja possível, Kant promulga a necessidade de que todo o território estabelecido como unitário assim permaneça, pois somente desta forma, os combates bélicos poderão ser afastados.

A busca pela paz não pode e nem deve ser feita particularmente, primeiro por que a paz que se busca é *perpétua e global*, inferindo responsabilidades a todos àqueles que usufruirão dela e, segundo, porque enquanto somente alguns Estados buscarem a pacificação, outros poderão tirar proveito dessa situação e se utilizar da vontade da paz alheia para sanar a sua própria vontade diversa de alcançar mais poder por meio da guerra. É por isso que, quando o filósofo afirma que os “exércitos permanentes devem desaparecer completamente com o tempo” (KANT, 2013, p. 131), o faz de maneira global, para que nenhum Estado corra o risco de ser lesado ao aceitar não mais lesar um Estado alheio. Ora, conforme os Estados diminuem seu exército, em vista de sua total exclusão, demonstram o compromisso e o

cumprimento dos requisitos para uma verdadeira paz. De forma oposta, um Estado que além de manter sua tropa, busca sempre aumentar seu aparato armamentista, evidencia fortemente quais são as suas intenções perante as relações que mantêm com seus vizinhos. O preparo para a guerra é a própria confirmação de sua possibilidade, da mesma maneira que o desarmamento contínuo e conjunto, a corroboração de sua dispensabilidade.

Conjuntamente, nenhuma violência exercida na guerra deve ser tal que impossibilite uma paz futura (KANT, 2013, p. 134). Como dissemos, Kant reflete sobre a guerra também a partir da perspectiva da *história*, exigindo da sua globalidade as conquistas a serem alcançadas particularmente pelos homens, isso quer dizer que, mais do que acabar com as guerras do presente, um tratado de paz deve abrir o espaço para uma paz futura, decretando sua possibilidade antes mesmo da proibição de uma outra guerra. Ora, precisa existir, portanto, dentro da ausência de leis, o respeito mínimo à humanidade, que se refere, antes de qualquer cultura, território ou constituição política, o que poderia justificar o estopim das batalhas, ao compartilhamento do mesmo estatuto natural constituinte. Deve-se, destarte, entender que enquanto isso não for feito, uma guerra concerne mais à *aniquilação* do inimigo do que sua *conquista*. Nesta perspectiva, o *fim da guerra* é o próprio *fim da humanidade*, que longe de conseguir retirar proveitos das guerras, ainda que utilitaristas, preferem findar o inimigo e, conseqüentemente, a si mesmo na ânsia de vencer uma batalha que não resulta em ganhador algum. Uma guerra de um Estado com outro não é admissível, mas uma guerra de um Estado contra a própria humanidade seria o maior dos absurdos.

Também, em vista da paz perpétua, os Estados devem almejar uma constituição republicana, porquanto somente nela, seus senhores não se consideram donos do Estado, mas, simultaneamente, *governantes* e *governados* (KANT, 2013, p. 137). Nesta forma de governo, o chefe de Estado é *membro* dele e, portanto, reflete, assim como os cidadãos, sobre a admissibilidade de uma possível guerra segundo os resultados benéficos ou maléficos que resultarão para o Estado na sua mais ampla constituição. Ora, enquanto se considera somente seu proprietário, segundo Kant, o chefe de Estado não sente os efeitos diretos da guerra, pois, protegido em seu palácio e alimentado pelos seus empregados, não comporá a frente das batalhas das guerras que ele escolheu deflagrar (KANT, 2013, p. 139). Kant alerta que tal reflexão não se refere somente ao enfrentamento bélico propriamente dito, mas também aos dispêndios econômicos inseridos na preparação, execução e recuperação de uma guerra, montante financeiro este que poderia muito bem ser usado, por exemplo, na melhoria dos institutos de educação, que traria como resultado, passos muito mais eficazes em direção à paz perpétua, do que uma guerra que visa na batalha, um posterior pretensão estado pacífico.

Kant não sugere, no entanto, que o chefe de Estado deva ser copartícipe dos enfrentamentos bélicos junto ao seu povo, levando ao campo de batalha o compartilhamento real das responsabilidades sociais, e sim, que deve se considerar como componente daquele povo que batalhará e sofrerá os efeitos resultantes de tais ações. Deve conseguir, deste modo, se inserir numa reflexão mais geral, pois se considera copartícipe dessa universalidade, e examinar não quanto ele ganharia em uma determinada guerra, mas quanto, seu povo, representante da própria humanidade, na qual ele enquanto homem está inserido, perderia caso ela ocorresse. Como dissemos, nenhum Estado pode ser considerado como coisa, da mesma forma, por conseguinte, nenhum povo pode ser usado como meios para os fins de seus governantes, pois se equiparam universalmente em grau de respeitabilidade moral.

Por meio de uma Federação de Estados livres, Kant afirma que deve existir um direito cosmopolita que se limita às condições de hospitalidade universal (KANT, 2013, p. 148). Baseados nesta afirmação, reificamos o que dissemos no início da apresentação, isto é, que pensar os problemas que as relações entre Estados diferentes mantêm, não significa exigir que eles abandonem suas singularidades e adentrem num Estado Mundial, mas que, em vista da segurança destas mesmas singularidades, promulguem a obrigatoriedade de, cada vez mais, se aproximarem de uma Federação de Estados livres, pela qual será possível refletir acerca de suas diferenças visando equalizá-las e regulá-las por intermédio da lei, ao invés de excluí-las, pois com isso, se excluiriam suas próprias singularidades. Os homens, que compartilham do mesmo estatuto constituinte, devem poder compartilhar também dos bens dispostos pela natureza a sua espécie, isto é, caminhar livremente pela terra sem que sejam impedidos por qualquer legislação, uma vez que estão amparados pela própria legislação cosmopolita. Estimula-se, conseqüentemente, o comércio internacional e a sociabilidade entre os povos, o que decorre diretamente no aprimoramento cultural dos homens, já que congregam de benefícios intercambiáveis.

Com essa Federação, na compreensão kantiana, os Estados poderão resolver as suas diferenças equiparados por uma jurisdição, que servirá de intermediadora entre as partes, para que nenhuma delas seja prejudicada. A partir desta Federação, o caminho rumo à paz perpétua se torna mais trilhável porquanto as próprias relações internacionais não serão mais vistas como perigosas ou desvantajosas, e quando forem, essa mesma Federação será a responsável, não por dar cabo ao conflito, mas por promover e intermediar a sua dissipação realizada pelos próprios Estados, uma vez que deve resguardar sempre a autonomia de ambos. Abre-se espaço, desta maneira, para que os homens possam refletir sobre a humanidade, não mais submersa em uma cultura ou legislação específica, mas amparados na sua dignidade mais elevada. E por meio desta dignidade, as próprias particularidades permanecem amparadas pela obrigação moral do respeito alheio, decretando leis mais universais e, conseqüentemente, protegendo eficazmente as singularidades.

### 3. O fim como propósito

Nesta perspectiva, é necessário afirmar já de início que uma guerra nunca é boa em si mesma, e nem mesmo em relação à um fim alheio a ela, mas presta certo auxílio necessário ao progresso observado na história dos homens, configurando-se, neste sentido como mecanismo mandatário para que seja promovido a própria inaceitabilidade de sua realidade. Lemos, então, em *À paz perpétua* o que se segue:

O que subministra essa *garantia* [a da paz perpétua] é nada menos que a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece como evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade. Kant, 2013, p. 151. Itálicos do autor e acréscimo entre colchetes nosso.

Através da pensabilidade de uma história universal, nos é permitido, por meio do juízo reflexionante, discorrer sobre os fatos humanos como se fossem conformados à uma finalidade que converge todas as ações dos homens em sua direção. Neste cenário, a guerra desempenha o papel de, por meio de sua ocorrência, inserir na reflexão humana a ponderação acerca dos seus resultados, despertando, como consequência, a consciência sobre a sua inaceitabilidade moral. Esse processo não ocorre automaticamente e nem simplesmente



em uma geração. O que Kant narra filosoficamente é a história da humanidade, e, por ser imortal, essa narrativa pretende atender tais necessidades, discorrendo sobre uma marcha na qual sua consecução insere seu próprio distendimento rumo à uma tarefa ainda maior.

A natureza inculcou no homem uma sociabilidade que o faz aproximar de seus semelhantes com a mesma força que quer se manter afastado deles, o que nomeou de *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*) (KANT, 2011, p. 8). Nas relações entre Estados, há, guardada certa proporção, o mesmo mecanismo. Ora, os Estados querem poder usufruir dos auxílios prestados nas relações interestatais, na mesma medida em que gostariam de apoderarem-se destes auxílios alheios somente para si, isolando-se na sua acumulação inesgotável de poder, o que pode ser expresso justamente pelas *guerras*. Como dissemos anteriormente, Kant discorre não acerca de guerras imaginárias, mas reais, que se avizinham ao seu Estado e à sua história, justamente por acreditar que as batalhas são resultado da própria constituição humana. Uma guerra não é, portanto, uma anomalia da história dos homens, e sim, um componente forçoso em vista de uma finalidade maior, a paz perpétua.

Desta forma, Kant afirma que foi por causa das guerras que os homens se espalharam pela superfície da terra (KANT, 2013, p. 154), foi por ela também que os obrigou a entrar em relações legais, e, em conformidade com isso, será pela própria guerra que ela se tornará inaceitável, prescrevendo uma paz futura, que almeja insistentemente se perpetuar na história.

Deste modo, um tratado de paz perpétua, que visa findar com qualquer possibilidade de guerra, se torna necessário enquanto os homens devem poder se conscientizar de sua inaceitabilidade. Ele é ao mesmo tempo resultado direto das batalhas, pois decorre da reflexão que elas despertam nos homens, porquanto os ferem em todas as suas instâncias, bem como pode funcionar como impedimento para qualquer guerra futura. Uma batalha sempre tem caráter negativo, mas enquanto inserida na pensabilidade da globalidade da história humana, passa a ser compreendida como um passo necessário para que se conquiste a respeitabilidade ética e jurídica entre os homens, responsável por impedir que essas mesmas guerras ocorram. O resultado direto de toda essa conjuntura é, por exemplo, o melhoramento das leis internacionais que regem o comércio e a cultura, campos que necessariamente supõem a relação entre diferentes enquanto auxiliam-se mutuamente.

#### 4. Conclusão

Kant, desta forma, não é um defensor da guerra, nem mesmo um autor que acredita que um dia as guerras deixarão de existir, mas sim, um filósofo que promulga pelo próprio mecanismo bélico os propósitos de sua ocorrência, inserindo nesta pensabilidade, os malefícios e “benefícios” advindos de uma batalha, ressaltando sempre, sua defesa pela paz, por compreender o homem como um fim em si mesmo, digno de respeito e direitos, sem que deixe, no entanto, de ressaltar o egoísmo inerente ao próprio âmagô humano.

A guerra assume, desta forma, duas perspectivas, justamente porque o homem é composto tanto pelas suas disposições sociáveis quanto pelas insociáveis. Elas representam a própria conformação humana em sua história, não permitindo que os homens afastem-se delas, sem que, no entanto, não o tentem incessantemente. A guerra deve poder servir de signo reflexivo para a humanidade, isto é, deve conseguir despertar nos homens os sentimentos filantrópicos, que afastam as batalhas para longe de sua história e trazem para

a sua realidade somente a outra perspectiva, a de cessação, reificando, como consequência, a inaceitabilidade das batalhas, dando força, desta maneira, aos tratados de paz, para que refinem cada vez melhor as suas cláusulas, para que possam sempre aproximar a humanidade de uma paz perpétua. Essa tarefa, distende a si mesma, pois requerer de sua própria consecução, a abertura para sua superação e melhoria, isso não é um problema para Kant, pois conforma-se à sua visão de história e humanidade, ou seja, sempre em aprimoramento.

**Referências bibliográficas:**

KANT, I. À paz perpétua. In: \_\_\_\_\_. À paz perpétua e outros opúsculos. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013, pp. 129-185.

\_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*. Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 63-71.