

COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



KANT

--	--	--	--	--	--	--

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Christian Hamm e Daniel Omar Perez

--	--	--	--	--	--	--

--	--	--	--	--	--	--

						
--	--	--	---	--	--	--

ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

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)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

K135 Kant / Organizadores Adriano Correia, Christian Hamm, Daniel Omar Perez. São Paulo : ANPOF, 2017.
285 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-58-9

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 2. Filosofia alemã I. Correia, Adriano (Org.) II. Hamm, Christian (Org.) III. Perez, Daniel Omar (Org.) IV. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia V. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

A História da filosofia no projeto kantiano de crítica da razão <i>Agostinho de Freitas Meirelles (UFPA)</i>	10
Antropologia pragmática como conhecimento do mundo em Kant <i>Alexandre Hahn (UnB)</i>	19
A Ignorância das Coisas em si Mesmas: Humildade sem Idealismo? <i>Tiago Fonseca Falkenbach (UFPR)</i>	34
A filosofia antropológica de Kant <i>José Henrique Alexandre de Azevedo (UNICAMP)</i>	50
O papel da imaginação na constituição de uma afinidade transcendental dos fenômenos <i>Danillo Leite (UFRJ)</i>	67
Sobre o juízo de gosto e sua fundamentação <i>a priori</i> <i>Christian Hamm (UFSM)</i>	77
A leitura de Clement Greenberg do juízo estético kantiano <i>Francisco Mallmann (PUCPR)</i>	92
O tratamento dado à liberdade nos textos de 1792 de Reinhold <i>Ivanilde Fracalossi (USP)</i>	106
O Problema do Sumo Bem nas <i>Lições de Ética</i> de Kant <i>Bruno Cunha (UFSJ)</i>	124
Construção ostensiva e construção simbólica na doutrina transcendental do método <i>Danilo Fernando Miner de Oliveira (UNIOESTE)</i>	137
Sobre a identidade formal das funções da atividade de julgar na <i>Crítica da Razão Pura</i> <i>Emanuele Tredanaro (UFLA)</i>	156
A pedagogia kantiana como mediação para formação autônoma do sujeito <i>Lêda Cassiano Pereira Mascarenhas (UECE)</i>	168
Moralidade e educação: a proposta kantiana <i>João Paulo Silva Martins (UFMT)</i>	183

O processo pedagógico da formação moral do homem na filosofia kantiana <i>Alanny Nayra Alexandre Carvalho (UFC)</i>	197
Os conceitos de autonomia da vontade e autocracia da vontade na filosofia de Kant <i>Isabella Oliveira Holanda (UnB)</i>	214
Kant: a Crítica de Locke ao Inatismo e o Problema do <i>a Priori</i> <i>Maria Clara Cescato (UFPB)</i>	222
A perspectiva kantiana sobre o antagonismo social <i>Lorena Fyama Pereira Marques (UFRN)</i>	232
Kant: uma reflexão sobre ideia de dignidade humana <i>Marilda Pereira dos Santos (UNIOESTE)</i>	241
Uma discussão sobre a dialética transcendental no pensamento kantiano <i>Katia R. Salomão (UNIOESTE/UNIVEL)</i>	249
A refutação do idealismo de Kant nas versões "A" e "B" da <i>Crítica da Razão Pura</i> <i>Ewerton Rocha de Paula Silva (UFRJ)</i>	265
Considerações sobre o Sentido Interno na <i>Crítica da Razão Pura</i> <i>Pedro Pinheiro Câmara (UFC)</i>	277

A História da filosofia no projeto kantiano de crítica da razão

Agostinho de Freitas Meirelles
(UFPA)

No presente estudo sobre a *História da filosofia* concebida a partir do projeto filosófico kantiano de *Crítica da razão* pretendemos investigar quais condições *a priori* possibilitam, a partir da Razão pura, a *História da filosofia*. À análise assim direcionada importa obter resposta à seguinte questão: *como é possível a História da filosofia segundo a perspectiva transcendental?* Pretendemos, portanto, averiguar se no *Sistema crítico* há indicações suficientes para que possa afirmar que a história da filosofia tem, enquanto conhecimento racional legítimo, as suas condições de possibilidade transcendentalmente asseguradas.

Quer seja a história da filosofia quer a história da humanidade, Kant deve, portanto, concebê-las a partir de princípios *a priori*. Entretanto, esses princípios não têm como referência o domínio dos objetos da experiência possível. Concernente à história da filosofia, os objetos são os sistemas e doutrinas filosóficas que compõem o cenário histórico da filosofia, e, quanto, e, quanto à história humana, os acontecimentos derivados da ação humana, os quais integram a denominada “experiência histórica”.

O curso do mundo histórico apresenta-se de modo bastante irregular e confuso. No reino do acaso e da contingência, a razão parece estar ausente. Princípios *a priori* aplicáveis ao *que é* (Natureza) não se aplicam ao que *deve-ser*. Desse modo, esperar por uma ciência pura da história que precedesse e fundasse o conhecimento histórico empírico, parece ser *inútil* em virtude de os fenômenos históricos não obedecerem ao mesmo regime de necessidade e universalidade conferida à legislação *a priori* exercida pelo entendimento puro, a qual tem como referência o mundo físico.

Contudo, apesar da resistência do dado histórico à legislação da razão pura, Kant, em diferentes fases de seu pensamento intenta fornecer solução à problemática histórica segundo critérios da *Crítica da razão*. A

determinação destes critérios, tarefa a ser cumprida pela filosofia transcendental, sofrerá inflexões imprevistas por Kant. Essas inflexões testemunham, por assim dizer, o *drama histórico* da filosofia crítica, que logo após o ano de 1787, ano da publicação segunda edição da primeira *Crítica*, sofrerá um redimensionamento que se estenderá até a publicação da terceira *Crítica* em 1790.

O redimensionamento da filosofia transcendental, exposto na segunda e terceira *Crítica*, implica a correção do curso do projeto Crítico, que em sua primeira versão deixara num espaço de sombras a tentativa unificar a multiplicidade dos conhecimentos do entendimento puro segundo a Ideia de um sistema da natureza com a Ideia de um sistema da liberdade. A tentativa de unificação dos dois sistemas se mostra falha. Essa falha revela-se no modo como Kant pensa o sistema da filosofia pura, o qual abarcaria a Metafísica da natureza e a Metafísica dos costumes, por não determinar com exata clareza os limites da Reflexão, ou do poder racional enquanto produtor de ficções, do qual resulta a concepção de história da filosofia, e em igual medida a de história humanidade que lançará o projeto kantiano de crítica da razão em uma dramática história, que somente será apaziguada quando Kant reconhece que a modalidade de juízos, causadores do prolongamento do imprevisto drama de que fora vítima seu projeto, era a modalidade de que lançou mão para compor seus comentários sobre a história da filosofia e a história da humanidade em 1784.

A história da filosofia é examinada mediante um recurso metodológico de natureza heurística que possibilita pensar o passado histórico da filosofia como parte de uma totalidade concebida sistematicamente mediante uma Ideia. As filosofias são como que *membros* de um todo que exprimem, cada uma a sua maneira, a aproximação da Ideia da Filosofia. Diz Kant: “ideia oculta em nós”. Organicamente articulados esses membros se desenvolvem harmonicamente em função do todo. Escreve o filósofo:

Qual germes, os sistemas parecem ter sido formados, inicialmente de forma mutilada e com o tempo completamente, por uma *generatio aequivocata* a partir da confluência de conceitos coletados. Apesar disto, todos possuíam, como um germe originário, o seu esquema na razão, a qual simplesmente se desenvolve. Consequentemente, não só cada sistema está por si articulado segundo uma ideia, mas também todos estão por sua vez unidos finalisticamente entre si [...]. (CRP B 863)

Ainda escreve o filósofo:

o todo é portando articulado (*articulatio*) e não amontoado (*coacervatio*), podendo, é verdade crescer internamente (*per intus susceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), tal como acontece com um corpo animal cujo crescimento não leva à adição de um membro, mas antes, sem alterar a proporção torna cada um deles mais forte e mais eficiente para sua finalidade. (KANT, 1781-7, B 861)

Esta concepção organicista da filosofia propicia um modo de pensar a história da filosofia sem submetê-la à historiografia tradicional. O último capítulo da Doutrina transcendental do método, onde consta a última condição formal do sistema, intitulada *História da razão pura*, segundo Kant, essa condição “só designa um lugar que ainda resta no sistema e que tem de ser preenchido no futuro” (B 880).

Sendo o sistema uma Ideia, obviamente que não é possível considerá-lo a partir da confusa história dos sistemas filosóficos, contudo se essa história for compreendida do ponto vista puramente transcendental, isto é, “caso se compreenda por filosofia o arquétipo para julgar todas tentativas de filosofar”, ver-se-á que o sistema sob a referida condição é a Crítica identificada à metafísica como método de ideias. A Crítica abre o caminho, diz Kant: o único que resta, a ser trilhado por aqueles que sabem que não buscam um objeto, e sim a aproximação da ideia de um saber completo de todos os conhecimentos a partir de conceitos e princípios *a priori* da razão pura.

A Crítica anunciada como propedêutica ao sistema reduz-se à determinação *a priori* dos conceitos e princípios da natureza e da liberdade, apresenta-se como sendo a filosofia transcendental. Esta filosofia não cria nenhum método seja para a ciência da natureza seja para a ética, apenas investiga como são possíveis os conhecimentos sintéticos *a priori*. Porém, quando se trata da filosofia propriamente dita, que não se encontra dada em nenhum lugar, não se pode falar em método e muito menos em conhecimento.

A doutrina transcendental do método se refere somente às condições formais de uma ciência projetada idealmente pela Crítica para a qual somente as referidas condições formais bastam,

caso se compreenda por filosofia o arquétipo para julgar todas as tentativas de filosofar; este arquétipo deve servir para julgar toda a filosofia subjetiva, cujo edifício é frequentemente tão diversificado e tão mutável. Deste modo, a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma; seguindo diversos caminhos, procuramos avizinhar-nos desta ideia até descobrirmos a única senda, bastante obstruída pela sensibilidade, e conseguirmos no arquétipo igualar, tanto quanto seja dado a seres humanos, a cópia até então defeituosa. Até então não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde esta se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode conhecê-la? Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo-a seguir os seus princípios universais em certas tentativas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo em suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os. (1781-7, B 866-867)

A história pregressa da filosofia é considerada por Kant como a história de errâncias da metafísica que em muitos séculos ainda não encontrara a via segura de uma ciência, via que Kant pretende ter instaurado com a Crítica da razão pura. Essa visão retrospectiva do passado da filosofia conduzida pela Crítica representa a reflexão sobre a história da razão pura e não a história dos sistemas. Esta história não interessa à Crítica em virtude de alimentar somente a erudição. Por mais exaustiva que seja a narrativa do passado histórico da filosofia, esta narrativa sempre será incompleta. Qualquer que seja o pensar denominado filosófico é somente uma das muitas maneiras de filosofar. Pode-se então afirmar que a história da filosofia é na verdade a história do filosofar.

Em cada tendência, escola ou sistema do filosofar a razão pura está presente. Por esse motivo Kant realiza o retrospecto filosófico da referida história usando a expressão *história da razão pura*.

A Metafísica é ao mesmo tempo a Crítica, a Filosofia transcendental e a ideia do Sistema da razão pura (CRP. B869). Não se limitando apenas à investigação das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, tarefa cumprida pela “Doutrina transcendental dos elementos”. Na “Doutrina transcendental do método” são examinadas as condições formais do sistema completo da razão pura, condições estas que possibilitariam a ciência filosófica. Porém, trata-se de uma ciência muito peculiar, pois, o seu método é considerado sem que essa ciência ainda exista.

Nos *Progressos da metafísica (Fortschritte)* são tecidos comentários a respeito do caráter *a priori* da história futura da filosofia, por conseguinte, não se trata de considerá-la de maneira empírica. O comentário de Kant acerca de uma *história filosofante da filosofia* visa esse objetivo. Afirma o filósofo:

Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é *a priori*. Embora estabeleça fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza humana, como arqueologia filosófica. O que permitiu aos pensadores entre os homens sofismar sobre a origem, o fim (*Zweck*) e o termo (*Ende*) das coisas do mundo. Qual o seu ponto de partida: o que há de desígnio no mundo ou apenas a cadeia das causas e efeitos, ou o próprio fim (*Zweck*) da humanidade? (KANT, 1804, p. 341, *L.Bl.*)

Ao afirmar ser possível uma história *a priori* o filósofo menciona em um dado momento a palavra *esquema*, que não possui o mesmo sentido que o adotado na Analítica transcendental da primeira *Crítica*. Por se tratar de anotações, os comentários nas *Lose Blätter* são bastante reduzidos e fragmentados. Afirma Kant:

Se se pode delinear *a priori* um esquema para a história da filosofia com o qual as épocas, as opiniões dos filósofos tiradas das informações existentes coincidem como se tivessem tido debaixo dos olhos esse mesmo esquema e tivessem, em seguida, progredido no seu conhecimento. [...] Uma história da filosofia é de gênero tão particular que nada do que aí aconteceu se pode relatar sem antes se saber o que deveria ocorrer, ergo, também o que pode acontecer. Se isso foi procurado previamente ou se se sofismou ao calhar. Não é história das opiniões que aparecem aqui ou ali, mas da razão que se desenvolve a partir de conceitos. – Não se pretende saber o que se argumenta, mas o que se obteve pelo discorrer mediante simples conceitos. – *A filosofia deve aqui considerar-se como gênio da razão (Vernunftgenius)*, do qual se exige saber o que ele teve de ensinar e se conseguiu. – Para tal descobrir, deve investigar-se que interesse e porque um tão grande interesse na metafísica. Ver-se-á que não é a análise dos conceitos e dos juízos que se podem aplicar aos objetos dos sentidos, mas o suprassensível, sobretudo enquanto nele se fundam as Ideias práticas. (KANT, 1804, pp. 342-3, *L. Bl.*)

Mas, se se admite, apesar do caráter flutuante da experiência histórica, uma legislação também *a priori*, deve-se aceitar que a história da filosofia, filosoficamente refletida, impõe ao filósofo a tarefa de narrá-la não a partir da observação das filosofias históricas, isto é, do que *foi* ou é a filosofia, mas o que ela *poderia ter sido* e o que *deveria ser*.

Nos *L B* o conceito de história *a priori* da filosofia não se encontra sob a influência da concepção teleológica da primeira *Crítica*. “A Filosofia é o gênio da razão”, que não compreende os sistemas filosóficos a partir da arquitetônica do artífice. O desenvolvimento da razão em filosofia dispensa a finalidade técnica. Encarnado no gênio, a filosofia prescinde do *intellectus archetypus*. A terceira *Crítica* introduz outra concepção organicista da história da filosofia. Mas, antes da terceira *Crítica* Kant já elabora uma concepção teleológica. Lembramos que a reflexão de kantiana sobre a história filosófica da filosofia parte do pressuposto de que todos os sistemas estão unificados arquitetonicamente sob a ideia da ciência filosófica. Escreve Kant: “não só cada sistema está articulado segundo uma ideia, mas todos estão por sua vez unidos finalisticamente entre si, como membros de um todo, num sistema do conhecimento humano” (B863).

Kant após realizar a segunda *Crítica*, que se fez necessária devido à insuficiência do Cânon da razão pura, ver-se-á obrigado a modificar sua concepção de Sistema. Essa modificação revela-se na *Crítica da Faculdade de julgar* que representa a total reformulação da Arquitetônica. A filosofia transcendental deverá cumprir uma terceira tarefa, a saber, exercer a crítica da faculdade situada no ponto intermédio entre o entendimento e a razão. Esta terceira tarefa alterará o conceito de história da filosofia, conseqüentemente, o de história da humanidade.

A exigência de unidade sistemática na compreensão do mundo da natureza conduz o pensamento ao estabelecimento de *métodos heurísticos*. Afirma Kant:

porque a razão, na determinação de sua própria capacidade de julgar, não está neste caso em condições de submeter seus juízos a uma máxima determinada segundo princípios objetivos do conhecimento, mas unicamente segundo um princípio subjetivo de diferenciação. *Orientar-se* no pensamento em geral significa portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão). Este meio subjetivo, que então ainda lhe resta,

nada mais é do que o sentimento de *necessidade* da própria razão” (1786b A 309-310).

O estudo da natureza não pode prescindir de um fio condutor (*Leitfaden*) que oriente a razão. Kant mostra, desde a primeira *Crítica*, a necessidade de princípios heurísticos na pesquisa teórica. Entretanto, a essa época ainda não estabelecera claramente a conexão natureza-organismo. É no ser vivo que se revela uma finalidade objetiva e real. Em meio aos seres naturais é descoberto esse tipo particular de organização, que atesta a presença na natureza de outra causalidade que a simplesmente mecânica. O conceito de um ser organizado é o de “um ser material que só é possível através da relação entre si de tudo que nele está contido como fim e meio (assim como todo anatomista, enquanto fisiólogo, parte também desse conceito)” (1788a, A 130).

Kant afirma que o tipo de unidade sistemática prescrito pela filosofia é o sistema cujo fim último é “a inteira destinação do homem”. No uso especulativo, o princípio ordena a busca do incondicionado para todo conhecimento condicionado, quanto ao uso prático a razão coloca como princípio de sistematização a ideia de um ente originário único, *sumamente perfeito e racional*. Sob esta ideia as leis morais são unificadas finalisticamente com vistas a tornar o bem supremo, a união da felicidade com a moralidade dos seres racionais dignos da felicidade, constitutivo do mundo inteligível. Escreve Kant:

se do ponto de vista moral da unidade moral enquanto uma lei necessária do mundo consideramos a causa que pode unicamente dar a essa lei o seu efeito adequado, e portanto também a força que nos obriga, então tem que haver uma vontade suprema uma que compreenda em si todas estas leis. (1781-7, B 843)

Conceber a natureza com obra de um sábio arquiteto, de uma vontade cujo fim terminal é o ser humano, resulta de uma simples *analogia* com o agir do homem enquanto direcionado a fins, o que não faz as vezes do esquematismo.

A correção efetuada pela terceira *Crítica* repercutirá enormemente no tratamento dos temas relacionados a todas as esferas do pensamento kantiano. Kant tenderá a abandonar a ideia de que a *Crítica* deve ser

um tratado do método. A filosofia transcendental deve apenas *investigar, segundo a peculiaridade de nossas faculdades, se e como uma doutrina é possível*. Entretanto, a referida investigação necessita proceder mediante regras, isto é, metodicamente. Deste procedimento metódico ocupa-se a *Crítica da faculdade do juízo* cujo princípio permitirá a unidade sistemática da razão afastando a ameaça do retorno ao dogmatismo e possibilitando uma nova arquitetura.

Com a Crítica da razão pura Kant espera ter estabelecido o plano da metafísica a ser executado futuramente. No entanto, deve-se entender que a execução do plano está condicionada ao esquema que a própria razão produz para pensar a sua história. A história da razão pura, não podendo ser concebida empiricamente, uma vez que a filosofia é uma ideia, no entanto, é perfeitamente cabível pensar o sistema da razão pura mediante o *esquematismo simbólico* por meio do qual as Ideias são sensificadas segundo o procedimento analógico.

Kant dirige sua argumentação de modo a articular a filosofia e natureza humana. O fim da humanidade pelo que tudo indica converge com o da filosofia, no entanto, mais que uma análise meramente conceitual seria preciso encontrar elementos para que se possa julgar sobre o estado futuro da filosofia indissolúvelmente ligado ao da natureza humana.

No caso de a ideia de uma metafísica se apresentar inevitavelmente à natureza humana e de esta sentir uma necessidade de a desenvolver; mas esta ciência reside inteiramente na alma, embora só esboçada de forma embrionária. (KANT, 1804, p. 342, *L. Bl.*)

O esquema da razão para o sistema da filosofia pura é, portanto, o organismo. Mas o organismo tem um desenvolvimento temporal, isto é, uma história,

REFERÊNCIAS

Todas as citações da obra de Kant são remetidas à edição alemã Weischedel, em dez volumes, publicada pela *Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Sonderausgabe, 1983)*. Os trechos traduzidos para o português, em sua maioria, foram extraídos das versões de boa qualidade publicadas no Brasil ou em Portugal. Foram consultadas, também, versões em língua francesa.

KANT, Immanuel 1781: *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed. de 1787. Trad. brasileira da 2ª ed: *Crítica da razão pura*, de Valério Rohden, in *Kant* (I). Col. Os Pensadores., São Paulo: Abril, 1980.

_____. 1783: *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Trad. brasileira: *Prolegômenos*, de Tânia Maria Bernkopf, in *Kant* (II), Col. Os Pensadores. S. Paulo, Abril, 1980, pp. 5-99.

_____. 1784: *Idee zu einer allgemeinen Geschichtte in weltbürgerlicher Absicht*. Trad. br.: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo,; Brasiliense, 1986.

_____. 1788: *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. portuguesa: *Crítica da razão prática*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. 1791: "Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?". Trad. port.: *Os progressos da metafísica*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

KANT, Immanuel 1793: *Kritik der Urteilskraft*. 2a. ed. Trad. br.: *Crítica da faculdade do juízo*, de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. 1800: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. Jäsche. Trad. br.: *Lógica*, de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. 1804: *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. Trad. port.: *Os progressos da metafísica*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

Antropologia pragmática como conhecimento do mundo em Kant

Alexandre Hahn

(UnB)

INTRODUÇÃO

Dentre as obras publicadas por Kant, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) é, certamente, uma das menos compreendidas pelos intérpretes. Supostamente, sua incompreensão se deve pouco ao emprego de uma terminologia obscura ou à abstração do seu objeto, e muito mais à dificuldade em se identificar claramente a sua *ideia fundamental*, bem como em se compreender a *natureza do seu conhecimento*. No que se refere ao primeiro ponto, há quem afirme que a *Antropologia* não possui ideia alguma por fundamento, que confira unidade às suas partes. Reinhard Brandt, um dos principais representantes dessa posição, afirma que a referida obra não constitui “sistema algum sob uma ideia da razão” (BRANDT, 1999, 9). Para ele, embora Kant indique que a sua *Antropologia* é concebida segundo uma ideia (VvRM, AA 02, 443)¹, “o conceito de ideia não é utilizado no sentido de um conceito *a priori* da razão, mas sim de forma não terminológica” (BRANDT, 1999, 9), pouco rigorosa, e, por isso, não constituiria um sistema no sentido estrito. Quanto ao segundo ponto, tem gerado perplexidade o fato de Kant conceber sua antropologia como um conhecimento pragmático, já que a questão “o que é o homem?”, enunciada como tarefa da Antropologia (Log, AA 09, 25; Brief, AA 11, 429), parece exigir um conhecimento teórico-especulativo como resposta, ou seja, um conhecimento fisiológico da natureza humana.

A ausência de uma ideia fundamental explicaria, por exemplo, o motivo de a referida obra, desde a sua publicação até os dias atuais, ter

¹ Com exceção da *Crítica da razão pura*, citada pela paginação das edições originais A (1781) e B (1787), as referências a obras de Kant indicam volume e paginação na edição da *Academia* (Akademie-Ausgabe). As siglas dos títulos originais das obras de Kant, referidas neste texto, seguem os padrões da *Kant-Studien*, revista oficial da Kant-Gesellschaft.

sido objeto de pouquíssimos estudos² e ter provocado quase nenhuma tomada de posição (tanto a favor quanto contra). A falta de interesse do público em relação à *Antropologia* se justificaria, para Brandt, por se tratar de “um livro técnico que quer [simplesmente] informar, [e] não traz qualquer teoria, que se oponha militantemente a teorias diversas ou à metafísica, como fizeram outras antropologias” (BRANDT, 1999, 7). Diagnóstico semelhante também foi feito por Friedrich Schleiermacher, em sua resenha crítica da *Antropologia*. De acordo com este último, a *Antropologia* carece de um princípio de organização (*Eintheilungsprinzip*), uma vez que “as divisões inferiores vão de um lado para o outro, [e] o título e o conteúdo são com frequência completamente estranhos um ao outro” (SCHLEIERMACHER, 1984, 368). Por esse motivo, o livro não passaria de “uma coletânea de trivialidades” (365), insignificante e de pouco valor, e, por não abordar o homem sistematicamente, não seria uma obra (367) em sentido rigoroso.

A caracterização da antropologia como um conhecimento pragmático, que rejeita considerações fisiológicas e somáticas acerca da natureza humana, teria ainda, supostamente, implicações sobre a sua cientificidade. John Zammito destaca, com aparente surpresa, que “ao contrastar o pragmático do fisiológico, Kant não estava também renunciando ao status ‘científico’ [da sua antropologia] como uma disciplina” (ZAMMITO, 2002, 297-298). Segundo o intérprete, não está claro “o que exatamente poderia ser a organização ‘científica’ daquela disciplina, uma vez que o ‘fisiológico’ foi descartado” (298). Aparentemente, essa distinção conduziria a uma “desincorporação” do ser humano, obscurecendo os limites entre a antropologia e a psicologia empírica, já que o escopo de investigação da primeira ficaria reduzido ao “eu como mera alma” e desprezaria o “ho-

² Após a publicação (em 1997) do volume XXV da *Academia*, dedicado às *Preleções sobre antropologia*, observa-se um crescente interesse pela *Antropologia* de Kant. Contudo, quando comparada a outras obras do filósofo, ainda é notória a pouca atenção recebida desde sua publicação. Dentre os estudos dedicados à *Antropologia*, destacam-se: FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, 1961; BRANDT, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 1999; WILSON, Holly L. *Kant's pragmatic Anthropology: its Origin, Meaning, and Critical Significance*, 2006. Há outros estudos que tentam encontrar o lugar sistemático da antropologia kantiana (em sentido amplo) no conjunto da filosofia crítica. Nesse segundo grupo, destacam-se: WILSON, Holly. “Kant's Integration of Morality and Anthropology”, 1997. LOUDEN, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, 2000; FRIERSON, Patrick. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, 2003.

mem por inteiro”, como uma unidade entre corpo e alma. Nesse sentido, para Zammito, “não está claro que a antropologia estivesse em uma situação melhor do que a psicologia empírica” (298).

O cenário que considera a *Antropologia* uma obra assistemática, desprovida de uma ideia fundamental, é um desafio não apenas à inteligibilidade da obra tomada isoladamente, mas também à compreensão do seu lugar no conjunto da filosofia kantiana. Quanto a isso, Brandt é igualmente enfático, ao afirmar que “a antropologia pragmática [...] não tem lugar algum na sistemática da filosofia crítica ou transcendental” (BRANDT, 1999, 50). Para ele, a obra consiste em uma “enciclopédia da filosofia kantiana em nível empírico” (BRANDT, 1999, 8), e “se coloca ao lado da verdadeira filosofia” (*idem*). Contudo, a menos que tomemos Kant como um intelectual que leciona e escreve aleatoriamente sobre diferentes assuntos, não parece razoável interpretar tal obra, resultante de um curso ministrado ao longo de 24 anos (de 1772 a 1796), período esse simultâneo ao engendramento e desenvolvimento da filosofia crítica, como desvinculada do restante da sua produção.

Contrariando a visão de que a *Antropologia* seria uma obra assistemática, que meramente agregaria um conjunto de observações dispersas acerca do homem, Kant se refere a ela como uma “doutrina sistematicamente composta (*systematisch abgefasst*) do conhecimento do ser humano” (Anth, AA 07, 119), e uma investigação “sistematicamente projetada (*systematisch entworfene*)” (Anth, AA 07, 121) acerca da natureza humana. Segundo o filósofo, esta característica seria justamente uma vantagem que a sua obra traria ao público leitor, pois permitiria a ele, na medida em que se engajasse no estudo do homem, reunir seus próprios trabalhos “num todo pela unidade do plano” (Anth, AA 07, 122). Além disso, no que se refere à caracterização da antropologia como um conhecimento pragmático, Kant é igualmente inequívoco ao afirmar que tal conhecimento consiste na investigação do que o “[*homem*], enquanto ser que age livremente, faz de si mesmo, ou pode e deve fazer” (Anth, AA 07, 119).

Contudo, apesar dessas referências textuais, a dificuldade em se identificar a ideia fundamental da obra, bem como em se compreender o significado do conhecimento pragmático, aparentemente, ainda subsiste. Do contrário, leitores atentos – como Brandt, Schleiermacher e Zammito – teriam facilmente identificado a ideia da obra e compreendido a natu-

reza pragmática do conhecimento antropológico. Sendo assim, quanto à primeira dificuldade, é possível levantar duas hipóteses: ou não há, de fato, ideia alguma na base da *Antropologia*, e Kant enganou seus leitores ao afirmar se tratar de um estudo sistematicamente projetado acerca do homem; ou os mencionados intérpretes não perceberam a sutileza com a qual o filósofo apresentou a ideia fundamental da sua obra. O presente trabalho busca, em um primeiro momento, explorar esta última hipótese. Para tanto, partimos da condição, estabelecida por Kant, para que todos os conhecimentos acerca do homem proporcionem uma ciência, a saber, que a antropologia seja “ordenada e dirigida pela filosofia” (Anth, AA 07, 120). Isso ocorre, segundo ele, quando um conhecimento local (*Localkenntniß*), obtido empiricamente, é precedido por um conhecimento geral (*Generalkenntniß*), que é cosmológico. Sendo assim, como um conhecimento geral equivale a um conceito do todo, que visa ordenar as partes (isto é, os conhecimentos locais) tal como um mapa orienta o viajante que percorre diferentes locais, a identificação e explicação desse conceito do todo é condição essencial para que se elucide a sistematicidade da antropologia kantiana.

Em um segundo momento, discutiremos a natureza pragmática do conhecimento antropológico. Será necessário, quanto a isso, compreender a antropologia pragmática como um conhecimento do mundo (*Weltkenntniß*). Para tanto, destacaremos não apenas a distinção entre tal conhecimento e o conhecimento da escola (*Schulkenntniß*), mas também entre os tipos de conhecimento pragmático e teórico-especulativo. Basicamente, trata-se de explicar porque a antropologia kantiana não pode ser teórica e se reduzir ao conhecimento escolar.

ALGUMAS INTERPRETAÇÕES SOBRE A SISTEMATICIDADE DA ANTROPOLOGIA DE KANT

Antes de prosseguirmos com a identificação da ideia fundamental da antropologia, apresentaremos algumas posições adotadas por diferentes intérpretes a respeito da sistematicidade da antropologia kantiana, tanto no que se refere a sua estrutura interna quanto a sua integração no conjunto da filosofia kantiana. Pois, isso permitirá uma caracterização mais precisa da nossa proposta relativamente a essa dificuldade interpretativa.

Quanto ao *lugar da antropologia no quadro da filosofia crítica* de Kant, podemos reconhecer, a princípio, duas visões antagônicas: (1) aquela que a concebe como uma antropologia filosófica, e (2) aquela que recusa essa interpretação.³ Dentre os que compartilham da *primeira visão*, podemos destacar duas vertentes: (2.1) a que restringe a antropologia filosófica kantiana à *Antropologia*, e (2.2) a que considera todo o sistema da filosofia kantiana uma antropologia filosófica⁴. Enquanto a primeira vertente admite que a antropologia seja uma filosofia empírica⁵, esta última a concebe como uma filosofia pura, ou seja, como antropologia transcendental. Paralelamente à qualificação da antropologia como

³ Segundo Brandt, representante desta última visão, “Kant não parece ter discursado sobre sua antropologia pragmática como uma disciplina filosófica” (1999, 8). Para o intérprete, a obra consiste em uma “enciclopédia da filosofia kantiana em nível empírico” (1999, 8), “não está integrada no sistema da filosofia transcendental ou da filosofia crítica, mas se coloca ao lado da verdadeira filosofia” (*idem*). Zammito corrobora igualmente esta segunda posição, ao afirmar que Kant não se incumbiu de “qualquer ‘antropologia filosófica’ que unificaria os vários elementos da filosofia crítica” (2002, 301).

⁴ Esta última posição está fundada, aparentemente, em um trecho da *Lógica*, na qual Kant afirma que “tudo poderia ser reduzido à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última” (Log, AA 07, 25). Segundo ele, as questões ‘que posso saber?’, ‘que devo fazer?’, ‘que me é permitido esperar?’, e ‘que é o homem?’ deveriam ser respondidas, respectivamente, pela metafísica, moral, religião, e antropologia. Ao que parece, Frederick van de Pitte a defende, visto que afirma que o “sistema de Kant é precisamente o que nós chamaríamos uma antropologia filosófica, e [...] as três *Críticas* constituem a estrutura *a priori* que serve como sua base e sua garantia de suficiência” (Pitte, 1971, 6). Martin Heidegger também parece aderir a essa posição, já que, seguindo o citado trecho da *Lógica*, sustenta que “unicamente uma antropologia filosófica é capaz de encarregar-se da fundamentação da filosofia propriamente dita, da *metaphysica generalis*” (HEIDEGGER, 1996, 176). Contudo, para ele, essa tarefa apenas poderia ser cumprida por uma antropologia pura.

⁵ O conceito de uma filosofia empírica não foi amplamente desenvolvido por Kant. No entanto, há boas razões para assumirmos que o filósofo considerava ao menos a possibilidade de tal filosofia. Na primeira *Crítica*, consta que “toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, e o segundo filosofia empírica” (KrV, A 840 / B 868). Na *Fundamentação*, Kant reafirma essa posição ao dizer que “pode-se chamar *empírica* a toda filosofia na medida em que ela se assenta em fundamentos empíricos, mas àquela que apresenta suas doutrinas unicamente a partir de princípios *a priori*, filosofia *pura*” (GMS, AA 04, 388). Além disso, caso o conceito “filosofia” significasse o mesmo que “metafísica”, não haveria necessidade de Kant empregar o termo filosofia pura para se referir àquela filosofia que trata dos princípios metafísicos (por exemplo, da moral), já que seria suficiente dizer que esta é uma tarefa da filosofia. Supostamente, esta é a visão de Norbert Hinske, uma vez que ele afirma que a antropologia filosófica kantiana “não constitui na divisão geral das disciplinas uma ‘parte racional’ ou *a priori*, mas sim – como correspondente à doutrina empírica da natureza – uma ‘parte empírica’ da filosofia” (HINSKE, 1966, 414).

um tipo de filosofia empírica, observa-se o esforço de diversos intérpretes em conectá-la à moral pura (metafísica dos costumes)⁶. Para muitos intérpretes, no entanto, não está claro se devemos assumir que a antropologia pragmática, exposta na obra de 1798, corresponde completamente à antropologia moral, projetada para complementar a moral pura⁷. Apesar das divergências, parece haver certo consenso de que a antropologia (pragmática ou moral) ocupa um lugar sistemático na filosofia prática, ao lado da filosofia moral.⁸

No que se refere à *sistematicidade interna* da *Antropologia*, há duas posições básicas: (1) a que aceita que a exposição dos conhecimentos adquiridos acerca do homem (via observação e fontes auxiliares diversas) segue um ordenamento baseado em uma ideia (conceito do todo)⁹, e (2) a que nega o ordenamento fundado em uma ideia. Esta última posição se divide em duas vertentes: (2.1) uma mais moderada, que admite certa

⁶ Isso se deve, certamente, ao fato de Kant afirmar, primeiro na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), que tal como a física tem uma parte empírica e uma parte racional, assim também a ética terá. Mas, nesta última, “a parte empírica se poderia chamar especialmente *Antropologia prática*, enquanto a racional seria a *Moral* propriamente dita” (GMS, AA 04, 388). Mais adiante, ainda na *Fundamentação*, o filósofo diz que a “moral [...] precisa da antropologia para a sua aplicação aos homens” (GMS, AA 04, 412). Em um segundo momento, já na *Metafísica dos costumes* (1797), ele afirma que a “metafísica dos costumes [ou moral pura] certamente pode ser aplicada na antropologia” (MS, AA 06, 217). Em seguida, acrescenta que “a contraparte de uma metafísica dos costumes, o outro membro da filosofia prática, seria a antropologia moral” (*idem*). Para Kant, “a moral não pode subsistir sem a antropologia” (V-Mo/Collins, AA 27, 244). Em outro lugar, ele também adiciona que “a metafísica dos costumes, ou *moral pura*, é apenas a primeira parte da moralidade; a segunda parte é a *filosofia moral aplicada*, antropologia moral, a que pertencem os princípios empíricos” (V-Mo/Mron II, AA 29, 599).

⁷ Brandt, por um lado, acredita que “a *antropologia pragmática* não é [...] a disciplina de uma antropologia prática que Kant exige de diversas maneiras e que executa como parte complementar da moral pura” (BRANDT, 2001, 206). Werner Stark, por outro lado, entende que “existe uma relação interna positiva entre as preleções de antropologia de Kant e a sua filosofia moral” (STARK, 2003, 21). Zeljko Loparic, por exemplo, interpreta que “a antropologia moral [faz] parte da antropologia pragmática concebida como ciência generalizada do que o homem pode ou deve fazer ou deixar de fazer de si mesmo” (LOPARIC, 2007, 86). Esta última posição também é corroborada por Patrick Frierson (2003, 65-67).

⁸ Segundo Robert Louden, o qual denomina a antropologia moral como ética impura (LOUDEN, 2000, 125), “filósofos que estão interessados em construir teorias éticas humanamente úteis devem tomar seriamente a insistência de Kant de que a ‘metafísica dos costumes [...] é apenas a primeira parte da moralidade; a segunda parte é [...] a antropologia moral’” (Louden, 2000, 182).

⁹ Essa parece ser a posição de Daniel Omar Perez, já que identifica na proposição fundamental da antropologia pragmática, *o homem é um cidadão do mundo*, uma questão recorrente da filosofia crítica kantiana, a saber, a pergunta pela validade (possibilidade) da proposição sintética *a priori* da antropologia (PEREZ, 2009, 393). Além disso, parece considerar o conceito prático de ser humano ou de natureza humana como sistematizador da investigação empírica (2010, 86).

sistematicidade da obra¹⁰, e (2.2) uma mais radical, que nega qualquer articulação das partes¹¹.

A IDEIA DA ANTROPOLOGIA COMO CIÊNCIA EMPÍRICA DA NATUREZA HUMANA

A fim de apresentarmos a ideia da antropologia kantiana como ciência empírica da natureza, nós temos de dar conta de duas dificuldades iniciais. A primeira diz respeito à interpretação de Brandt, a qual defende que a *Antropologia* não tem qualquer ideia da razão por fundamento (1999, 9). A segunda se refere à suposta impossibilidade de uma ciência empírica da natureza humana, dado o exemplo da psicologia empírica (MAN, AA 04, 471). Acreditamos que tais dificuldades estão interligadas, e que uma resposta adequada a elas passa pela compreensão da noção (ideia) kantiana de uma ciência. Assim, a completa resolução da segunda dificuldade pressupõe a da primeira.

Neste sentido, tendo em vista que a antropologia kantiana é concebida como uma ciência empírica da natureza humana, já que “repousa so-

¹⁰ Brandt defende que a referida obra não forma “sistema algum sob uma ideia da razão; ela é apenas uma ciência empírica redigida sistematicamente” (1999, 9). Seria possível e necessário, segundo a sua visão, apenas identificar os “aspectos centrais que servem à orientação na leitura [da obra]” (*idem*). Contudo, mesmo esta não seria tarefa fácil, já que, da articulação do material da antropologia pragmática em duas partes, também não seria possível extrair um tema comum (*idem*). A proposição “o que [o homem] faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (*Anth*, AA 07, 119) forneceria, de acordo com ele, a melhor instrução ao leitor, pois permitiria identificar três aspectos da maneira de agir humana (o fazer, o poder, e o dever), que se encontram efetivamente na *Antropologia*.

¹¹ Na sua áspera resenha crítica da *Antropologia* kantiana, Schleiermacher afirma que esse “livro, que trata de singularidades, não poderia ser quase nada além de uma coletânea de trivialidades” (1984, 365). De acordo com ele, aquele leitor que examina esse livro, buscando nele uma antropologia, inevitavelmente verá que se trata de um livro insignificante (*unbedeutend*) e de pouco valor. Ele admite, contudo, que a *Antropologia* kantiana possa ter alguma importância (valor). Mas, para isso, tem de ser considerada, “não como antropologia, mas como negação de toda antropologia, como afirmação e simultaneamente como prova de que algo assim [...] de modo algum é possível” (1984, 366). Para ele, é um sinal, de que Kant pretendia negar toda antropologia, a associação (confluência) dos termos “popular” e “sistemático”, pois essa associação é algo completamente impossível (1984, 367-368). No caso da *Antropologia*, “o sistemático naufragou [*ist untergegangen*] no esforço pelo popular” (1984, 368). Por naufrágio (*Untergang*) do sistemático, Schleiermacher entende a ausência de um princípio de organização (*Eintheilungsprinzip*) na *Antropologia* kantiana, uma vez que “as divisões inferiores vão de um lado para o outro, o título e o conteúdo são com frequência completamente estranhos um ao outro” (*idem*).

bre dados empíricos” (V-Anth/Busolt, AA 25, 1436) e constitui uma doutrina da observação (Brief, AA 10, 146), ela parece enfrentar as mesmas dificuldades da psicologia empírica. Nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant afirma que “em toda teoria particular da natureza pode ser encontrada apenas tanta ciência *genuína* quanto de matemática nela se encontre” (MAN, AA 04, 470). Por isso, uma vez que “a matemática não é aplicável aos fenômenos do sentido interno e às suas leis” (MAN, AA 04, 471), a doutrina empírica da alma (psicologia empírica) está muito afastada da posição de uma ciência propriamente dita. Ora, como a antropologia kantiana não é um conhecimento fisiológico do ser humano, estão descartados justamente aqueles elementos da natureza física do homem que poderiam ser matematizados. Logo, a partir desse critério, a antropologia, tal como a psicologia empírica, não poderia ser considerada uma ciência genuína. Contudo, há uma diferença básica entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática, enquanto a primeira pretende obter um conhecimento teórico sobre uma natureza pensante particular, a antropologia se propõe a fornecer um conhecimento prático acerca da conduta humana (isto é, daquilo que o homem faz de si mesmo). Seu valor cognitivo, portanto, deve ser medido não pela sua correspondência ao homem (enquanto objeto de conhecimento), mas sim pela sua utilidade ao homem (enquanto sujeito de ações, que busca realizar diversos fins). Sendo assim, a antropologia não deixa de ser ciência simplesmente por não preencher o critério da matemática próprio das ciências naturais.

Mas, se não é a matemática que garante a cientificidade da antropologia como um saber prático, o que seria? Sobre esse ponto encontramos uma importante indicação nas *Vorlesungen über Anthropologie* do semestre de inverno de 1788/89, anotadas por Busolt (provavelmente, Gotthilf Christoph Wilhelm Busolt): “se obtemos conhecimento acerca do homem mediante experiências [...] e observações, em conexão [*Zusammenhang*] e segundo um certo método, ou com uma palavra, [um conhecimento] sistematicamente exposto, então ele é uma ciência que se denomina antropologia” (V-Anth/Busolt, AA 25, 1435). Esse trecho sugere que o caráter científico de um conhecimento está condicionado a sua sistematicidade. A vinculação entre cientificidade e sistematicidade é, na verdade, algo recorrente na filosofia kantiana, e costuma ser contraposta à noção de conhecimento como simples agregado (conhecimento vulgar). Por exem-

plo, no § 95 da *Lógica*, que versa sobre a forma da ciência, consta que “o conhecimento, como ciência, deve ser disposto segundo um método. Pois, ciência é um todo do conhecimento como sistema e não meramente como agregado. Ela exige, por isso, um conhecimento sistemático, composto segundo regras” (Log, AA 09, 139)¹². A diferença do conhecimento como agregado em relação ao conhecimento sistemático é que o primeiro proporcionaria apenas uma unidade acidental, ao passo que o segundo forneceria uma unidade necessária das partes, sob uma ideia (HN, AA 16, 476-477 [Ref. 2702-2703]). Portanto, caso a antropologia forme um sistema, pode ser denominada uma ciência.

Não é evidente, contudo, que este seja o caso, visto que Brandt contesta justamente que ela forme um sistema (1999, 9), já que não haveria ideia alguma sob a qual os conhecimentos estariam subordinados. Como vimos, embora Kant indique que a sua Antropologia é concebida segundo uma ideia (VvRM, AA 02, 443), para o intérprete, “o conceito de ideia não é utilizado no sentido de um conceito *a priori* da razão, mas sim de forma não terminológica” (1999, 9), e, por isso, não constituiria um sistema no sentido estrito. Vejamos, no entanto, como o filósofo caracteriza a ideia que deve formar um sistema de conhecimentos diversos. Na primeira *Crítica*, é possível constatar que a ideia, que unifica conhecimentos diversos em um sistema, “é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes” (KrV, A 832/ B 860). Segundo o filósofo,

o conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição acidental, [...]. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado [...]; pode crescer internamente [...], mas não externamente [...], tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins. (KrV, A 832-833/ B 860-861)

¹² Na primeira *Crítica*, Kant também afirma que “a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema” (KrV, A 832/ B 860). Ver também, IaG, AA 08, 29; MS, AA 06, 375; Proleg, AA 04, 322, etc.

Diante dessa caracterização, o conceito de homem ou *ser humano*, tal como apresentado na *Antropologia*, parece cumprir perfeitamente com os requisitos de uma ideia que sistematiza conhecimentos diversos. Em primeiro lugar, porque, ao definir homem como um ser que age livremente (*der Mensch als freihandelndes Wesen*), fica claro que se trata de um conceito *a priori*. Não podemos derivar da experiência tanto o conceito do sujeito, quanto do seu predicado, pois uma causalidade pela liberdade apenas pode ser concebida como uma propriedade numênica do homem. Em segundo lugar, porque o lugar e o âmbito das diversas partes, isto é, das faculdades e disposições, é determinado *a priori* pelo referido conceito em vista de um mesmo fim¹³.

Parece-nos evidente que o conceito de “ser humano” organiza todos os conhecimentos adquiridos empiricamente, segundo um plano elaborado *a priori* pela razão. Sendo assim, não se deve ao acaso que a primeira divisão da *Antropologia* se ocupe justamente das faculdades de conhecer, de desejar, e do sentimento de prazer e desprazer. Pois tais faculdades, não apenas se referem às três questões que concentram todo o interesse da razão (tanto especulativa quanto prática)¹⁴, como também foram objeto, respectivamente, da primeira, segunda e terceira *Críticas*. Sob essa perspectiva, já não parece surpreendente Kant ter afirmado, na sua *Lógica*, que tais questões podem ser reduzidas à questão “o que é o homem?” (Log, AA 07, 25).

O fato de Kant denominar o conhecimento acerca do ser humano como *conhecimento do mundo*, “ainda que este constitua apenas uma parte das criaturas terrenas” (Anth, AA 07, 119), é mais um indício de que o mencionado conceito é realmente um conceito do todo, requerido para a sistematização dos conhecimentos empíricos em uma ciência. É interessante, quanto a isso, ter presente a comparação que o filósofo estabelece, na *Geografia física*, entre o plano de uma ciência e o plano de construção de uma

¹³ Segundo o filósofo, “o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar, e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e [...] ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (Anth, AA 07, 324-325).

¹⁴ Neste sentido, a *faculdade de conhecer* se refere à questão “o que podemos conhecer?”, a *faculdade de desejar* à questão “o que devemos fazer?”, e o sentimento de prazer à “que me é permitido esperar?” (KrV, A 805/ B 833). Na *Lógica*, como vimos, Kant volta a enunciar essas questões (Log, AA 07, 25).

casa. Segundo ele, “quem quer construir uma casa, faz primeiro uma ideia do todo, do qual todas as outras partes são depois derivadas” (PG, AA 09, 158). Da mesma forma, quem quer fazer ciência, deve ter primeiro um *conceito arquitetônico* do todo, do qual o múltiplo pode ser derivado, ou pelo qual pode encontrar um lugar no todo. Como “o todo é o mundo” e “conhece o mundo [...] [quem] conhece tanto o *homem* quanto a *natureza*” (*idem*), é correto dizer que, tal qual o cientista da natureza deve ter um *conceito da natureza* antes de investigá-la propriamente, assim também o antropólogo deve ter um *conceito do homem* antes de investigá-lo.

Mas, embora os conceitos de natureza e de homem possam ser ampliados por elementos obtidos empiricamente, apenas na medida em que são obtidos *a priori* podem sistematizar conhecimentos diversos em uma ciência, pois só então as partes estariam necessariamente conectadas. Que Kant concebe seu conceito de homem como um conceito prático *a priori*, isso também se depreende dos predicados “fim último” e “cidadão do mundo” que se conectam ao mesmo, e que não podem igualmente ser derivados da experiência. Quanto a isso, é interessante observar que não apenas tais predicados, mas também a conexão dos mesmos com o sujeito ser humano não pode ser derivada da experiência, o que faria da afirmação dessa conexão uma proposição sintética *a priori*.

Daniel Perez interpreta o fato de que a antropologia contenha proposições sintéticas *a priori* como um indício decisivo a favor da vinculação sistemática da *Antropologia* ao conjunto da filosofia kantiana. Embora Kant não enuncie explicitamente a pergunta pela possibilidade ou validade desse tipo de proposição sintética *a priori* na sua *Antropologia*, tal qual ocorre em suas outras obras sobre filosofia pura, e aparentemente também não forneça uma resposta para ela, Perez entende que a resposta pode ser facilmente identificada, já que não pode ser de tipo diferente das outras proposições sintéticas *a priori*. Recorre, portanto, ao requisito semântico fundamental que toda proposição deve preencher a fim de ser dotada de significação, a saber, possuir uma referência. Neste sentido, segundo Perez, “a referência da proposição *o homem é cidadão do mundo* [...] é construída a partir dos signos dos fragmentos da cultura como sendo o próprio produto do agir humano segundo uma ideia” (PEREZ, 2009, 394). A proposição *o homem é um cidadão do mundo* desempenha, conforme Perez, a função de proposição fundamental que “nor-teia e abre a possibilidade de um conhecimento antropológico pragmático” (PEREZ, 2009, 391).

É correto dizer, portanto, que a antropologia kantiana consiste em uma ciência fundada tanto na experiência quanto na razão. Porque, sem o ordenamento e a direção da filosofia (transcendental), os conhecimentos acerca do homem, adquiridos empiricamente, não poderiam proporcionar mais do que um mero “tatear fragmentário” (Anth, AA 07, 120). Sendo assim, é a sistematicidade fornecida pela filosofia o que permite conectar tais conhecimentos, a fim de comporem uma autêntica ciência do homem.

ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA COMO CONHECIMENTO DO MUNDO

A antropologia, tal como concebida por Kant, não pode fornecer um conhecimento teórico acerca do homem, pois este teria de ser, ou uma doutrina racional da alma (psicologia racional), ou uma doutrina empírica da alma (psicologia empírica), ou ainda uma doutrina empírica do corpo humano (antropologia fisiológica). Na primeira *Crítica*, Kant negou a possibilidade da psicologia racional como ciência (KrV, A 361; A 382; B 421); nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, negou que a psicologia empírica seja uma ciência natural propriamente dita (MAN, AA 08, 471); e, por fim, negou a relevância prática de uma antropologia fisiológica (Anth, AA 07, 119-120). Portanto, sua antropologia não poderia ser algo distinto de um conhecimento pragmático.

Mas, o que Kant entende, afinal, por um conhecimento pragmático do ser humano? Para ele, trata-se de um conhecimento do que o “[homem], enquanto ser que age livremente, faz, pode e deve fazer de si mesmo” (Anth, AA 07, 119). Conforme a *Preleção de antropologia Friedländer*, temos de estudar o homem a fim de saber “se ele pode cumprir com o que dele se exige que deva fazer” (V-Anth/Fried, AA 25, 471). A *Antropologia* ensina que o homem deve fazer de si mesmo um *cidadão do mundo*, e que pode efetivamente fazer o que deve, pois é dotado de todas as faculdades e disposições necessárias. No entanto, não é plenamente cidadão do mundo desde o início, porque, embora dotado de diversos direitos desde então, não é suficientemente maduro para cumprir com seus deveres.

Kant ilustra a diferença entre o conhecimento fisiológico e o pragmático com o exemplo da memória. No primeiro caso, em que se investiga o que a natureza faz do homem, o antropólogo “tem de confessar que é mero espectador” da natureza, que tem de deixá-la agir, e que “nada ga-

nha com todo o raciocínio teórico sobre esse assunto” (Anth, AA 07, 119), pois nem conhece as fibras e nervos encefálicos, nem sabe manejá-los para se propósito. No segundo caso, por outro lado, em que se investiga o que o homem faz de si mesmo, o antropólogo seria capaz de “ampliar a memória ou torná-la ágil” por meio de “percepções sobre o que considerou prejudicial ou favorável a ela” (*idem*).

O conhecimento pragmático seria vantajoso, em relação ao conhecimento fisiológico, pois, em vez de nele o indivíduo ser um “mero espectador” (*idem*) que busca *entender* o jogo da natureza, ele *tomaria parte* no referido jogo (Cf. Anth, AA 07: 120). Para o filósofo, antes de se “possuir o mundo” é necessário “conhecer o mundo”. Por isso, o conhecimento pragmático (do mundo) deve ser precedido pelo conhecimento teórico (da escola). Mas, da mesma forma, o conhecimento teórico também deve ser seguido pelo conhecimento pragmático, pois, do contrário, corre-se o risco de que a erudição recaia em um pedantismo (V-Anth/Collins, AA 25, 9). Para Kant, o pedante “sabe designar seus conceitos apenas com expressões técnicas da escola e fala exclusivamente em um modo de discurso erudito” (V-Anth/Menschenkunde, AA 25, 853). Mais precisamente, ele “possui muito conhecimento teórico, [...] sabe muito, mas [...] não tem qualquer habilidade para fazer uso disso, [...] é instruído para a escola e não para o mundo” (V-Anth/Fried, AA 25, 409).¹⁵ Neste sentido, o conhecimento do mundo¹⁶ é o “conhecimento de aplicar as ciências devidamente” (V-Anth/Collins, AA 25: 9).

BIBLIOGRAFIA

BRANDT, Reinhard. (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner.

¹⁵ Podemos, portanto, distinguir o *conhecimento da escola* do *conhecimento do mundo* da seguinte forma. O primeiro, possuímos quando “podemos comunicar aos outros nosso conhecimento segundo certo sistema”, mas, o segundo, apenas “quando somos capazes de ensinar aos outros [...] esse nosso conhecimento” (V-Anth/Busolt, AA 25, 1435).

¹⁶ Mundo, para Kant, significa “a soma de todas as relações a que o homem pode chegar, nas quais ele pode exercer seus discernimentos [*Einsichten*] e habilidades” (V-Anth/Fried, AA 25: 468).

_____. (2001): *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*. Iztapalapa: Plaza y Valdés.

BRANDT, Reinhard; STARK, Werner. (1997): "Einleitung". In: KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Band 25. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

FRIERSON, Patrick. (2003): *Freedom and Anthropology in Kant's moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

HEIDEGGER, Martin. (1996): *Kant y el Problema de la Metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth; Revisión de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica.

HINSKE, Norbert. (1966): "Kants Idee der Anthropologie". ROMBACH, Heinrich (Hrsg.). *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. München: Karl Alber.

KANT, Immanuel. (1900ss): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

_____. (1997): *Crítica da Razão Pura*. Tradução. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2002): *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2003): *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP; Uberlândia: EDUFU.

_____. (2006): *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. (2009): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução, introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla.

_____. (2011): *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

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

LOPARIC, Zeljko. (2002): *A Semântica transcendental de Kant*. 2ª ed., revista. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.

_____. (2007): "Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão". *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 1, pp. 73-91.

LOUDEN, Robert B. (2000): *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York & Oxford: Oxford University Press.

PEREZ, Daniel Omar. "A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano". *Manuscrito*, v. 32, n. 2, jul.-dez. 2009, p. 357-397.

_____. "A proposição fundamental da antropologia pramática e o conceito de cidadão do mundo em Kant". In: REIS, Robson Ramos dos; FAGGION, Andrea (Orgs.). *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres*. Campinas: Unicamp, CLE, 2010, p. 313-333.

_____. "O significado da natureza humana em Kant". *Kant e-Prints*, v. 5, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 75-87.

PITTE, Frederick P. van den. (1971): *Kant as philosophical anthropologist*. The Hague: Martinus Nijhoff.

SCHLEIRMACHER, Friedrich. (1984): „Rezension von Immanuel Kant: Anthropologie“. In: SCHLEIRMACHER, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. Von Hans-Joachim Birkner. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

STARK, Werner. (2003): "Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lectures on Anthropology". Translated by Patrick Kain. In: JACOBS, Brian; KAIN, Patrick (ed.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZAMMITO, John H. (2002): *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

A Ignorância das Coisas em si Mesmas: Humildade sem Idealismo?

Tiago Fonseca Falkenbach
(UFPR)

No livro *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Rae Langton¹ propõe uma interpretação realista de uma das teses centrais da filosofia kantiana, a tese da não cognoscibilidade das coisas em si mesmas. O caráter realista da interpretação deve-se ao fato que a justificação da tese, segundo a reconstrução proposta por Langton, independe dos argumentos apresentados por Kant em defesa do idealismo transcendental. Segundo a intérprete, nossa ignorância sobre a natureza das coisas em si mesmas estaria amparada em três princípios básicos: a distinção entre propriedades relacionais (fenômenos) e propriedades intrínsecas (coisas em si mesmas), a irreduzibilidade das propriedades relacionais a propriedades intrínsecas e o caráter receptivo do conhecimento humano. No presente texto, apresentarei alguns indícios de que o argumento kantiano em favor da tese da não cognoscibilidade das coisas em si mesmas não pode ser separado de seu principal argumento em favor da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Em especial, argumentarei, contra Langton, que sua interpretação negligencia a possibilidade, admitida por Kant, de que as coisas em si mesmas nos transmitam por afecção suas propriedades e que, assim, nossas capacidades cognitivas (sensibilidade) sejam receptivas das mesmas. A conclusão a ser extraída dessa análise é que a humildade epistêmica defendida por Kant depende não apenas do reconhecimento do caráter receptivo da cognição humana, mas também da tese que nosso conhecimento depende de formas *a priori* da intuição, as quais a afecção por coisas em si mesmas seria incapaz de fornecer. Por sua vez, essa dependência do conhecimento humano em relação a formas *a priori* da intuição é precisamente o que está na base do argumento direto em favor do idealismo transcendental (*KrV*² §3 e §6).

¹ LANGTON (1998).

² A abreviação usual 'KrV' será adotada para as referências à *Crítica da Razão Pura*.

O ARGUMENTO DA NÃO COGNOSCIBILIDADE SEGUNDO LANGTON

A ideia mais fundamental da interpretação de Langton é que a tese da não cognoscibilidade das coisas em si mesmas (ou tese da *humildade*, no jargão da autora) seria consequência de uma tese geral sobre o caráter receptivo do conhecimento humano e não de teses específicas sobre as condições temporais, espaciais e intelectuais desse conhecimento:

Kant acredita que a humildade segue-se do fato da receptividade: ele acredita, como Strawson notou,³ que nossa ignorância das coisas como são em si mesmas segue-se do fato que temos de ser afetados por coisas para que alcancemos conhecimento delas. Se isso é correto, então nossa ignorância das coisas em si mesmas não é supostamente uma consequência dos argumentos sobre espaço, tempo ou categorias: ela é supostamente uma consequência geral do fato que o conhecimento humano é receptivo. (LANGTON, 1998, p. 2)

Dizer que a humildade não é “*uma consequência dos argumentos sobre espaço, tempo ou categorias*” significa separar a tese da não cognoscibilidade das conclusões kantianas sobre a idealidade transcendental do espaço e do tempo e sobre as condições restritivas do uso cognitivo dos conceitos puros do entendimento ou categorias. Desse modo, o argumento pela não cognoscibilidade das coisas em si mesmas seria compatível com uma posição realista a respeito dos objetos do conhecimento humano, isto é, dos fenômenos. É nesse sentido, por sua compatibilidade com o realismo dos objetos da cognição humana, que denomino essa interpretação ‘realista’⁴

Há duas ressalvas que devem ser feitas à afirmação de que a humildade é uma consequência da receptividade. Em *primeiro* lugar, a afirmação não significa que nenhuma consideração sobre a natureza do espaço e das propriedades espaciais dos objetos que o ocupam seja relevante para

³ P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense* (London, Methuen, 1966), p. 250.

⁴ Para ser mais exato, caberia afirmar que a interpretação é *neutra* com respeito ao estatuto ontológico (real ou ideal) dos objetos do conhecimento humano. No entanto, para salientar a distância que Langton assume em relação à ortodoxia da interpretação kantiana, que considera a tese da não cognoscibilidade um corolário da idealidade transcendental do espaço e tempo, adoto, como recurso puramente retórico, a qualificação de sua interpretação como *realista*.

esse argumento. Isso porque a tese da humildade não está sendo extraída tão somente da noção genérica de receptividade. Está, sim, sendo inferida de uma noção mais específica, segundo a qual receptividade pressupõe não apenas a passividade do sujeito de conhecimento em relação aos seus objetos, mas também o fato que tais objetos *afetem* o sujeito. Uma parte importante da interpretação de Langton consistirá em elucidar como as propriedades espaciais dos objetos devem ser compreendidas como *forças atuantes* sobre o sujeito de conhecimento.⁵

Esse último ponto está relacionado com uma segunda ressalva à afirmação que a humildade é consequência da receptividade. A consequência não é direta, mas demanda, segundo Langton, uma premissa adicional, a tese da irredutibilidade das propriedades relacionais ou extrínsecas a propriedades intrínsecas. Uma vez acrescentada essa premissa, podemos resumir a reconstrução argumentativa de Langton nos seguintes termos:

1. Tese da distinção: há uma distinção entre propriedades intrínsecas e propriedades relacionais (ou extrínsecas) dos objetos;
2. Tese da irredutibilidade: as propriedades relacionais (extrínsecas) são irredutíveis a propriedades intrínsecas;
3. Tese da receptividade: o conhecimento humano depende de que o objeto de conhecimento afete o sujeito cognoscente;
4. De 3, o sujeito cognoscente humano só pode conhecer o que o afeta;
5. De 1 e 2, somente propriedades extrínsecas dos objetos podem afetar o sujeito cognoscente humano;
6. Logo, de 4 e 5, o sujeito humano de conhecimento só pode conhecer as propriedades extrínsecas, jamais as propriedades intrínsecas dos objetos.⁶

Ora, se entendermos a tese da não cognoscibilidade das coisas em si mesmas como a afirmação de que não podemos conhecer as propriedades intrínsecas dos objetos, isto é, as propriedades que tais objetos possuem em e por si mesmos, então o argumento anterior forneceria uma

⁵ LANGTON, 1998, capítulo 8.

⁶ Ver LANGTON, 1998, p. 124-131.

defesa para aquela importante tese kantiana. Nesse sentido, a limitação de nosso conhecimento não significaria que há alguma coisa da qual nenhuma propriedade pode ser conhecida. Significaria apenas que as coisas que conhecemos possuem certas propriedades que não podemos conhecer.⁷ Não pretendo aqui discutir a questão exegética de se isso exprime com fidelidade o significado da tese kantiana da não cognoscibilidade. Vou pressupor que seja uma boa leitura e procurar apontar dificuldades em outro lugar. Para tanto, são ainda necessários alguns esclarecimentos preliminares sobre a reconstrução argumentativa proposta por Langton.

Começo pela explicação da proposição 4: o sujeito cognoscente humano só pode conhecer o que lhe afeta. Isso seria uma conclusão direta da receptividade própria do conhecimento humano (premissa 3). Embora Langton não desenvolva essa inferência em detalhe, creio que ela tem em mente o seguinte. A única maneira que um sujeito possui de conhecer algo é se a realidade conhecida lhe for dada por afecção. Com efeito, sem a afecção, ele não teria nenhum fundamento para relacionar suas representações com aquilo que ele pretende conhecer. A relação causal de afecção seria uma condição no mínimo *necessária* para garantia de correspondência entre representação e objeto.

A proposição 4 deixa em aberto qual seria a natureza daquilo que pode afetar o sujeito cognoscente. Sendo assim, caberá à proposição 5 efetuar o passo fundamental de restringir o conhecimento humano ao domínio das propriedades relacionais ou extrínsecas. Como veremos, essa é a tese central da reconstrução de Langton, a tese cuja justificação demanda a maior parte dos esforços argumentativos da autora e que, previsivelmente, será o alvo das objeções que farei à sua interpretação.

Para esclarecer a importância da proposição 5, consideremos a seguinte situação. Um objeto espacial com certa figura geométrica, por exemplo, uma pirâmide, reflete a luz do sol, que atinge o sujeito de conhecimento. O sujeito percebe a forma piramidal do objeto por ser afetado pela luz refletida. À primeira vista, parece razoável dizer que a figura piramidal é uma propriedade intrínseca, isto é, uma propriedade que o ob-

⁷ Isso ainda é compatível com o idealismo do objeto de conhecimento, no sentido que tal objeto seria um híbrido, com uma parte cognoscível e outra inacessível ao nosso conhecimento. Essa parte cognoscível poderia ser algo dependente da mente e, portanto, ideal. Assim, a interpretação de Langton é ontologicamente neutra.

jeto possui em e por si mesmo. Além disso, na situação descrita, embora não diríamos que seja a própria figura geométrica o que afeta o sujeito de percepção, pois o que lhe afeta é a luz do sol refletida no objeto, o sujeito conhece, mediante a luz refletida, a propriedade intrínseca do objeto, a sua figura.

Na verdade, é possível reconhecer, nesse caso, uma ambiguidade na expressão “aquilo que afeta o sujeito”. Em um primeiro sentido, mais estrito, o que afeta o sujeito é aquilo que imediatamente causa um certo efeito em suas capacidades perceptivas, no caso, a luz solar refletida. Em outro sentido, mais amplo, poderíamos dizer que o que afeta o sujeito compreende não apenas o que o afeta diretamente, mas também aquelas propriedades do objeto espacial que *interferem* na causa imediata da afecção sobre o sujeito, propriedades que *modificam* a atuação da luz solar, ao refletirem a luz *de certa maneira*. Cumpre notar que esse segundo sentido da expressão ‘o que nos afeta’ satisfaz adequadamente as razões que apresentei em favor da tese que o sujeito cognoscente só pode conhecer o que lhe afeta (proposição 4). Sendo assim, a conclusão que aparentemente poderíamos extrair do exame da situação recém descrita é que o sujeito teria conhecimento de propriedades intrínsecas dos objetos que, em sentido amplo, lhe afetam.

Essa conclusão contraria frontalmente as proposições 5 e 6 do argumento proposto por Langton. É natural, portanto, que a autora disponha de razões para rejeitá-la. São apresentadas duas razões.

A primeira diz respeito à natureza das propriedades espaciais dos objetos. Langton defende que, segundo Kant, as propriedades espaciais seriam relacionais ou extrínsecas. Isso valeria tanto para propriedades formais, como a figura ou extensão, quanto para propriedades dinâmicas, como a ocupação ou preenchimento de um espaço. Propriedades espaciais dinâmicas seriam relacionais, por dependerem de forças de atração e repulsão entre objetos. Mas mesmo figura e extensão, que à primeira vista pareceriam pertencer a um objeto tomado em e por si mesmo, seriam relacionais ou extrínsecas, já que dependeriam da relação entre as partes dos objetos.⁸

Entretanto, mesmo que Langton esteja certa sobre a concepção kantiana de propriedades espaciais, isso ainda é insuficiente para afas-

⁸ Ver LANGTON, 1998, pp. 38, 101, 167.

tar a objeção às proposições 5 e 6. Em primeiro lugar, podemos conceber uma situação mais genérica, construída por analogia ao episódio perceptivo anteriormente descrito, na qual certas propriedades intrínsecas *não espaciais* das coisas interfeririam sobre a atuação das causas que afetam o sujeito cognoscente, podendo, desse modo, ser conhecidas. Uma possível resposta é que essa analogia carece de qualquer sustentação, uma vez que a afecção é, segundo Kant, algo que ocorreria no espaço e, desse modo, as forças atuantes sobre o sujeito só poderiam ser modificadas por realidades igualmente espaciais.

A segunda objeção é que Langton estaria cometendo uma confusão entre propriedades *relacionais* e propriedades *extrínsecas*. A ideia é que nem toda propriedade conceitualmente relacional seria uma propriedade extrínseca. Propriedades seriam conceitualmente relacionais na medida em que sua *descrição* exige o emprego de termos relacionais, isto é, exige a alusão a uma relação possível entre a coisa a que atribuímos a propriedade e uma ou mais coisas distintas da primeira. Já propriedades extrínsecas são aquelas que uma coisa não poderia *possuir* sem estar relacionada com uma ou mais coisas. Por exemplo, a capacidade de um objeto refletir certos raios luminosos é uma propriedade que só pode ser concebida mediante referência à relação desse objeto com os raios luminosos. Mas essa capacidade, poder-se-ia argumentar, é simplesmente algo que pertence ao objeto, em si e por si mesmo, independentemente de estar relacionado com raios luminosos. Assim, tal capacidade seria uma propriedade relacional, porém intrínseca. O mesmo veredito parece estender-se, de modo geral, a todo poder ou disposição. Com base na distinção entre relacional e extrínseco, seria possível afirmar que propriedades espaciais dinâmicas de um objeto, como o preenchimento do espaço que ele ocupa, embora sejam relacionais, não são intrínsecas. São relacionais, pois só podemos descrever as forças de atração e repulsão com base na relação com algo que tais forças podem atrair e repelir. No entanto, as próprias forças pertenceriam ao objeto, mesmo que não houvesse algo para ser atraído ou repelido. Além disso, as propriedades espaciais formais, como figura e extensão, também parecem ser casos de propriedades relacionais, porém intrínsecas. A forma piramidal de um objeto só pode ser descrita em termos de uma relação das partes desse objeto. Isso não significa que essa forma não pertença ao objeto em e por si mesmo, isto é, enquanto considerado isoladamente.

Langton está claramente ciente dessa objeção, já que ela mesma introduz a distinção entre propriedades relacionais e extrínsecas, ao discutir a tese da irredutibilidade.⁹ A resposta à objeção levará a autora a determinar com maior precisão ou mesmo redefinir o sentido da expressão ‘intrínseco’ e, por conseguinte, da distinção entre propriedades intrínsecas e extrínsecas. Antes, porém, de passarmos à solução de Langton, quero acrescentar uma última observação sobre a impossibilidade da identificação entre propriedades relacionais e extrínsecas. Uma vez que a propriedade ‘ser pensado’ é uma propriedade relacional - a propriedade que uma coisa tem de *ser pensada por* um sujeito de pensamentos, caso identificássemos relacional com extrínseco, teríamos de concluir que tudo o que *possui essa propriedade*, a saber, tudo que é pensado, *possui algo de extrínseco* à coisa e, enquanto tal, é extrínseco à coisa¹⁰. O que se segue daí é que nenhuma propriedade intrínseca poderia ser pensada. Caso fosse pensada, ela deixaria de ser intrínseca. Mas uma propriedade intrínseca não pode deixar de ser intrínseca e passar a ser extrínseca. Logo, uma propriedade intrínseca não pode ser pensada. Mas se não podemos pensar uma propriedade intrínseca, então a própria distinção entre propriedade intrínseca e extrínseca carece de sentido.

Vejamos, agora, como Langton responde à objeção segundo a qual as propriedades espaciais dos objetos são propriedades intrínsecas, ainda que conceitualmente relacionais. Como anunciei, a solução consiste em uma modificação no sentido do adjetivo ‘intrínseco’. Certamente, um dos critérios que empregamos para determinar se uma propriedade é intrínseca é o critério da *solitude* ou *isolamento* [‘loneliness’, nas palavras de Langton]: uma propriedade de uma coisa *x* é intrínseca a *x* *somente se* *x* pode possuir a propriedade em e por si mesma, isto é,

⁹ LANGTON, 1998, p. 116-7.

¹⁰ Aqui há uma suposição de que tudo o que possui uma propriedade extrínseca *P* é *ipso facto* algo extrínseco. Essa suposição leva à negação de que a substância seja o substrato último de predicação. O que possui uma propriedade extrínseca *P* teria que ser, não a própria substância, mas um aspecto extrínseco da substância. Seria por mera cortesia que diríamos que a substância possui a propriedade extrínseca *P* e, inclusive, que ela possui o aspecto extrínseco ao qual atribuímos, como sujeito próprio de predicação, a propriedade extrínseca *P*. Essa dificuldade só pode ser sanada se pudermos explicar que o fato de algo possuir uma propriedade extrínseca a *x* não o torna igualmente extrínseco a *x*. Essa explicação depende de definirmos as propriedades extrínsecas como *propriedades cantabrigianas* [*Cambridge Properties*], definição algo distante das duas concepções de propriedade extrínseca apresentada por Langton.

independentemente de estar relacionada com qualquer outra coisa. Se o único critério para o que é intrínseco fosse esse (se o critério fosse uma condição necessária e suficiente e não, como na fórmula anterior, apenas uma condição necessária), então poderíamos considerar a figura de um objeto ou uma força como a de repulsão como propriedades intrínsecas e a objeção ao argumento de Langton continuaria de pé. Todavia, a autora introduz um segundo critério, o critério da *ausência de leis* ['lawlessness']. Segundo esse critério, uma propriedade de x é intrínseca a x somente se x pode possuir a propriedade independentemente da satisfação de qualquer lei que determine como x pode relacionar-se com outras coisas. Para Langton, esse segundo critério exclui a hipótese de considerarmos os poderes causais ou forças atuantes como propriedades intrínsecas, já que a atuação de uma força ou de um poder causal deve satisfazer, pelo menos segundo Kant, certas leis.¹¹ Haveria, assim, uma relação de contingência entre propriedades intrínsecas e os poderes causais.¹²

Deve estar claro que a nova definição, que conjuga os dois critérios apresentados, fornece uma noção mais estrita de propriedade intrínseca e, desse modo, permite solucionar a objeção em foco. Uma força como a de repulsão não poderia atuar independentemente da satisfação de certas leis. Como propriedades intrínsecas são aquelas que independem de quaisquer leis, uma força não poderia ser considerada uma propriedade intrínseca.

Podemos estender o mesmo raciocínio a qualquer propriedade de um objeto à qual atribuímos o poder de interferir na causa da afecção sobre o sujeito cognoscente, por exemplo, suas propriedades espaciais formais, como a figura ou extensão. Se uma propriedade pode determinar o modo de afecção (ao interferir na incidência e reflexão dos raios solares, para usar o exemplo dado inicialmente), então ela possui um poder causal: o poder de alterar a causa da afecção. Logo, tal propriedade não seria intrínseca. Desse modo, a nova definição de propriedade intrínseca em termos dos critérios de *isolamento* e *ausência de leis* fornece a Langton a razão definitiva para fundamentar a proposição 5 e, com isso, extrair a tese sobre a humana ignorância das propriedades intrínsecas (proposição 6).

¹¹ Ver *KrV*: A539/B567.

¹² O principal apoio textual que Langton fornece para essa concepção de propriedade intrínseca é uma passagem de um texto pré-crítico, *Nova Dilucidatio*. Proposição XIII. Langton procura defender, pp. 131-9, que a mesma ideia está presente em textos críticos. No entanto, nenhum dos textos posteriores apresentados formula com clareza o critério da ausência de leis [*lawlessness*].

PODE-SE ATRIBUIR A KANT HUMILDADE EPISTÊMICA SEM IDEALISMO?

Passo agora à apresentação de duas novas objeções à interpretação de Langton que pretendem questionar a possibilidade de compreendermos a tese kantiana da não cognoscibilidade das coisas em si mesmas como independente da tese da idealidade transcendental do espaço e tempo.¹³

A *primeira* objeção foi apresentada por Lorne Falkenstein, em sua revisão do livro de Langton¹⁴:

Kant claramente acreditou que certos tipos de poderes causais ou relações dinâmicas – aqueles esquematizados em termos de sucessão no tempo e ‘construídos’ mediante a representação de acelerações, compressões, expansões e dos efeitos de colisões no espaço – não são propriedades das coisas em si mesmas. Mas não é claro que ele quisesse negar que pudesse haver algumas propriedades intrínsecas nas coisas em si mesmas que servem como aquilo que ele denominou ‘causas puramente inteligíveis’ ou fundamentos das sequências temporais de eventos que aparecem sob nossas formas de intuição. De fato, sua solução para a Terceira Antinomia parece estar fortemente comprometida com afirmar que essa possibilidade é pelo menos pensável coerentemente. A Terceira Antinomia é outro texto relevante que Langton não considera, mas talvez ela poderia dizer que, se a solução de Kant ao problema da determinação livre da vontade não é consistente com o que ela considera ser a sua [his] posição sobre as coisas em si mesmas, então tanto pior para sua solução do problema da determinação da vontade. (FALKENSTEIN, 2001, p. 56)

¹³ Há outras críticas relevantes que podem ser dirigidas à interpretação de Langton. Por exemplo, o modo pelo qual sua concepção de propriedades intrínsecas a obriga a considerar que o sujeito último de predicação das propriedades *extrínsecas* seja também uma propriedade extrínseca e não as substâncias a que atribuímos os dois tipos de propriedade. Como indiquei em uma nota anterior, essa dificuldade se deve ao fato de Langton não definir propriedades extrínsecas em termos de propriedades cantabrigeanas. Essa é uma objeção de natureza sistemática. É possível também dirigir críticas de natureza exegética à leitura de Langton, que questionem a interpretação que ela fornece a vários textos do período crítico. Essa crítica pode ser encontrada em vários autores, como, por exemplo, FALKENSTEIN, 2001, pp. 58-9 e 62-3. Vou abster-me de apresentar essas críticas, pois meu objetivo principal nessa comunicação é discutir a relação entre a concepção kantiana da humildade epistêmica e a tese do idealismo transcendental.

¹⁴ FALKENSTEIN, 2001, pp. 49-64.

Essa é uma das poucas objeções de Falkenstein que Langton não responde em sua réplica.¹⁵ Em vista disso, é razoável supor que sua resposta seria mesmo aquela já prevista pelo revisor: se a solução de Kant ao problema da liberdade da vontade não é consistente com o que Langton considera ser a posição kantiana sobre as coisas em si mesmas, tanto pior para a solução que Kant apresenta para o problema da liberdade.

Mas essa objeção não pode ser assim facilmente anulada. A questão da conciliação entre o determinismo segundo leis naturais e a liberdade da vontade é um tema central, se não o tema central da *Crítica da Razão Pura*, sobre o qual Kant teve oportunidade de refletir e quiçá mudar sua opinião na segunda edição da obra, embora o que constatamos é que o *Prefácio* da segunda edição acaba por dar-lhe ainda mais destaque.

Se levarmos a sério a solução da Terceira Antinomia, que prevê a possibilidade de uma causalidade livre, atemporal e que atue sobre os fenômenos, então devemos admitir que, para Kant, é possível que as coisas em si mesmas tenham poderes causais. Mais que isso, a não cognoscibilidade dessas propriedades causais não decorreria de seu caráter intrínseco, justamente porque, segundo o critério apresentado por Langton, nenhum poder causal ou atuação de uma causa poderia contar como propriedade intrínseca.¹⁶ Seria necessário encontrar outra razão para a não cognoscibilidade de tais propriedades.

A objeção de Falkenstein nos dá um primeiro indício do vínculo necessário entre as teses da não cognoscibilidade e do idealismo transcendental. Isso porque, segundo Kant, a conciliação entre a causalidade segundo leis naturais e uma causalidade livre dependeria da adoção do idealismo transcendental.¹⁷ A conciliação depende fundamentalmente da possibilidade de concebermos um mesmo evento como consequência tanto de uma causalidade livre quanto de uma causalidade determinada por outra causa. Mas isso só seria possível, por sua vez, a partir da oposição entre a atemporalidade e temporalidade das respectivas cau-

¹⁵ LANGTON, 2001, pp. 64-72.

¹⁶ Nada muda com a reformulação que Langton propõe da distinção entre propriedades intrínsecas e extrínsecas ao responder ao comentário de Lucy Allais, pois, embora nessa reformulação Langton admita a possibilidade de que certas propriedades extrínsecas redutíveis a propriedades intrínsecas, ela explicitamente rejeita que poderes poderiam contar entre tais propriedades extrínsecas redutíveis. Veja-se LANGTON (2006, p. 184).

¹⁷ Ver KrV. A506/B534.

salidades. Ora, na ‘Estética Transcendental’, Kant não apenas vincula o caráter temporal de certos objetos à sua idealidade transcendental (§6), como também o identifica como uma das condições necessárias do conhecimento humano (§§4-5) e, por conseguinte, como razão para a não cognoscibilidade do que é atemporal.

A *segunda* objeção que pretendo considerar também apresenta a possibilidade de uma propriedade causal incognoscível das coisas em si mesmas. A vantagem dessa objeção em relação à primeira é que o texto kantiano que lhe dá apoio aponta, de maneira explícita, a razão da não cognoscibilidade dessa causa. A passagem em questão é um trecho do §9 dos *Prolegômenos*. Kant propõe ali uma resposta à questão apresentada no §8 sobre como é possível uma intuição *a priori*. À primeira vista, parece haver um conflito entre o caráter receptivo da intuição humana (o fato de nossa intuição só ocorrer na medida em que o objeto é dado por afecção) e o caráter *a priori* de certas intuições (a independência dessas intuições em relação à experiência e, por conseguinte, à afecção). Vejamos os textos:

[C]omo é possível intuir alguma coisa a priori? A intuição é uma representação tal que dependeria imediatamente da presença do objeto. Assim, parece ser impossível intuir originariamente a priori, porque a intuição deveria então ter lugar sem que esteja presente, nem antes nem agora, um objeto ao qual ela pudesse se referir e, portanto, não poderia ser uma intuição. [...] Como pode a intuição do objeto vir antes do próprio objeto? (KANT, §8, Ak. 281-2)

Se nossa intuição tivesse de ser de tal natureza que representasse coisas *tal como são em si mesmas*, nenhuma intuição *a priori* poderia ter lugar e todas seriam sempre empíricas, pois só posso saber o que está contido no objeto em si mesmo, se este me for presente e dado a mim. É claro que continua incompreensível como a intuição de uma coisa presente me faça conhecê-la [*erkennen*] como ela é em si, já que suas propriedades não podem migrar para minha faculdade de representação; mas, mesmo concedendo essa possibilidade, tal intuição não teria lugar *a priori*, isto é, antes que o objeto me fosse apresentado: pois, sem isso, não se poderia pensar nenhum fundamento para a relação de minha representação com ele; ela deveria, pois, estar baseada em inspiração [*Eingebung*] (KANT, §9, Ak. 282)

O texto é claro no que diz respeito ao sentido geral da resposta kantiana à questão ‘como é possível a intuição *a priori*?’. Para que a intuição seja *a priori*, ela não pode dar-nos a conhecer as coisas em si mesmas. Entretanto, a passagem sugere uma estrutura argumentativa que não é de fácil compreensão. O trecho mais confuso consiste no segundo período, que começa em “É claro que continua incompreensível...” e vai até o final da citação.

De início, Kant afirma que é incompreensível como poderíamos ter intuição das coisas em si mesmas, já que as propriedades das coisas em si mesmas não poderiam migrar para as capacidades cognitivas do sujeito. Isso parece fornecer água para o moinho da interpretação de Langton, na medida em que sugere a impossibilidade de que as propriedades das coisas em si mesmas sejam transmitidas ao sujeito cognoscente por afecção. Equivaleria a afirmar, no fraseado da intérprete, que as propriedades que as coisas possuem em si mesmas não têm o poder causal de nos afetar. Logo em seguida, porém, Kant acaba por conceder que as propriedades das coisas em si mesmas poderiam ser transmitidas ao sujeito, contrariando a negativa de Langton a respeito dessa possibilidade.

Talvez Langton respondesse que se trata aqui de dois sentidos de possibilidade. Em sentido *lógico ou conceitual*, é claro que poderíamos pensar que as propriedades intrínsecas das coisas em si mesmas poderiam afetar-nos. No entanto, isso não seria *metafísica ou ontologicamente* possível, em razão do caráter supostamente intrínseco da propriedade. E seria o sentido metafísico de possibilidade o que teria desde sempre interessado a Kant ao defender a não cognoscibilidade das coisas em si mesmas.¹⁸

Entretanto, essa leitura não parece capturar o ponto mais evidente da passagem em questão: que a impossibilidade de conhecermos as propriedades das coisas em si mesmas deve-se ao fato de possuímos intuições *a priori*.

¹⁸ Lucy Allais propõe uma distinção entre possibilidade conceitual e metafísica no contexto de seu comentário à interpretação de Langton (ALLAIS, 2006, pp. 154-157). A distinção é apresentada com base na noção kripkeana de necessidade *a posteriori*. Na leitura de Allais, a noção de Kripke introduziria uma distinção entre modalidades conceituais e modalidades metafísicas. Não cabe aqui discutir os detalhes da proposta de Allais, em particular, se ela compreende de maneira adequada a noção kripkeana de necessidade *a posteriori*. Não é de todo claro se, em sua resposta a Allais (LANGTON, 2006, pp. 170-185), Langton acata ou em que termos poderia acatar a proposta de distinguir necessidade conceitual e metafísica.

Isso é claro já na primeira frase do §9: “[s]e nossa intuição tivesse de ser de tal natureza que representasse coisas tal como são em si mesmas, nenhuma intuição a priori poderia ter lugar, e todas seriam sempre empíricas”. Em outras palavras, se pudéssemos conhecer as coisas em si mesmas (através de nossa intuição), então só poderíamos ter intuições empíricas, não poderíamos ter intuição a priori. A mesma ideia é repetida na frase seguinte: “pois só posso saber o que está contido no objeto em si mesmo, se este me for presente e dado a mim.” Para saber o que pertence aos objetos em si mesmos, tenho que conhecê-los através de uma intuição empírica, isto é, na medida em que a propriedade conhecida me é dada. Assim, se possuímos intuição a priori, essa intuição não nos dá a conhecer propriedades das coisas em si mesmas.

Kant torna a formular o mesmo pensamento no trecho do §9 que apontei como mais obscuro. O maior problema é compreender a estrutura argumentativa que é sugerida pela conjunção ‘pois’, problema que é especialmente agravado pela dificuldade de determinar o referente do pronome demonstrativo ‘isso’ na frase: “pois, sem isso, não se poderia pensar nenhum fundamento para a relação de minha representação com ele”. Apesar de aparentemente estar introduzindo um novo argumento, creio que Kant nada mais faz aqui que repetir o mesmo ponto que já havia formulado no primeiro período do §9. Sem que o objeto seja apresentado ao sujeito por afecção, caso em que a representação não seria empírica, mas a priori, não teríamos fundamento para determinar que aquilo que é representado seja uma propriedade das coisas em si mesmas. Dito de outra maneira: se a intuição não for empírica, não nos fornece o conhecimento de propriedades das coisas em si mesmas.

Se isso é correto, então, para conhecermos as coisas em si mesmas, suas propriedades teriam de ser transmitidas ou apresentadas ao sujeito por afecção. Ora, concedamos essa possibilidade, que as propriedades das coisas em si mesmas sejam apresentadas ao sujeito. Essa concessão é o que devemos fazer se supusermos que possuímos conhecimento das coisas em si mesmas. Nesse caso, a intuição que resultaria dessa transmissão das propriedades teria de ser empírica, não poderia ser a priori. Uma intuição a priori é aquela que representa algo independentemente de ser apresentado ao sujeito mediante afecção. Sem isso, a saber, sem essa apresentação das propriedades do objeto ao sujeito, não haveria fun-

damento para tomarmos a intuição como relacionada a uma propriedade de coisas em si mesmas.

Esquemáticamente, podemos apresentar o raciocínio kantiano como uma articulação entre os seguintes enunciados:

1. Podemos ter conhecimento das propriedades das coisas em si mesmas;
2. Temos fundamento para a relação de nossa intuição com a coisa ou propriedade conhecida;
3. A coisa ou propriedade conhecida é apresentada ao sujeito mediante afecção;
4. Possuímos intuições *a priori*.

A tese fundamental de Kant nessa passagem é o seguinte condicional: $(1 \rightarrow (2 \rightarrow 3))$

Dado esse condicional e a tese kantiana que possuímos intuições *a priori* (enunciado 4), a qual Kant pretendeu demonstrar na *Exposição Metafísica* das representações de espaço e tempo (*Crítica da Razão Pura*, §2 e §4), então poderíamos inferir a impossibilidade do conhecimento das propriedades das coisas em si mesmas (negação do enunciado 1). Com efeito, dado 4 (possuímos intuições *a priori*), devemos inferir que possuímos o fundamento para a relação da representação com aquilo que ela representa (enunciado 2). No entanto, se a intuição é *a priori*, devemos negar que aquilo que ela representa possa ser apresentado ao sujeito por afecção (negação de 3). Assim, dado 4, temos que o condicional $(2 \rightarrow 3)$ é falso. Assim, dado 4 e a tese fundamental $(1 \rightarrow (2 \rightarrow 3))$, devemos negar que a intuição *a priori* nos possa dar a conhecer propriedades das coisas em si mesmas.

É claro que esse raciocínio não é, por si só, suficiente para estabelecer a impossibilidade do conhecimento de toda e qualquer propriedade das coisas em si mesmas. Afinal, ele parece deixar em aberto a possibilidade de uma intuição empírica das coisas em si mesmas. Para excluir essa última possibilidade, Kant precisará mostrar que qualquer propriedade de objetos da intuição empírica será determinada ou constituída pelas propriedades representadas pela intuição *a priori*. Contudo, o que é relevante no §9 dos *Prolegômenos* é que a razão apresentada para o desconhecimento de propriedades das coisas em si mesmas não consiste em uma suposta *impossibilidade geral* de propriedades das coisas em si

mesmas afetarem o sujeito cognoscente, impossibilidade que caracterizaria o sentido de “intrínseco” na acepção que Langton confere ao adjetivo. A impossibilidade de conhecer as propriedades das coisas em si mesmas baseia-se no fato que *certas* propriedades representadas pelo sujeito cognoscente, as propriedades representadas por intuições *a priori*, não poderiam ser atribuídas às coisas em si mesmas.

Langton talvez respondesse que as intuições *a priori* não nos dão a conhecer as coisas em si mesmas justamente porque as propriedades das coisas em si mesmas não podem ser transmitidas ao sujeito por afecção. Mas se a razão fosse essa, então não haveria nenhum sentido em Kant conceder a possibilidade de que as coisas em si mesmas nos transmitissem suas propriedades e, em seguida, apontar a razão do problema do desconhecimento das coisas em si mesmas no fato particular que representamos objetos mediante intuições *a priori*.

Desse modo, o texto dos *Prolegomenos* reforça a ordem argumentativa que Kant adota na *Estética Transcendental*: justifica, em primeiro lugar, que possuímos intuições *a priori* (§2 e §4), daí infere que tais intuições não representam propriedades das coisas em si mesmas (§3 e §6), o que lhe permite concluir, pelo caráter necessário e formal das intuições *a priori*, que não possuímos conhecimento das coisas em si mesmas.

Sendo assim, podemos concluir dessa análise que a humildade epistêmica defendida por Kant depende não simplesmente do reconhecimento do caráter receptivo da cognição humana, mas também e fundamentalmente da tese que nosso conhecimento depende de formas *a priori* da intuição, as quais a afecção por coisas em si mesmas seria incapaz de fornecer.

Finalmente, cabe esclarecer como essa conclusão permite-nos relacionar as teses da não cognoscibilidade das coisas em si mesmas e do idealismo transcendental. Ora, ambas as teses seriam consequência da concepção kantiana das formas *a priori* da intuição. Na ‘Estética Transcendental’, Kant formula explicitamente a premissa segundo a qual intuições *a priori* (humanas) não representam propriedades das coisas em si mesmas (*KrV*§3a). Se é assim, e dado que o conhecimento humano depende necessariamente de intuições, podemos inferir que não podemos conhecer coisas em si mesmas. Além disso, o caráter *a priori* das formas da intuição humana é frequentemente apresentado por Kant como razão

da subjetividade dessas representações, isto é, do fato que as propriedades que elas representam são meras condições subjetivas da sensibilidade (*KrV*, §3b).

É claro que isso nos dá, por ora, apenas fortes indícios, mas não uma justificação cabal, da inseparabilidade entre a não cognoscibilidade das coisas em si mesmas e a idealidade transcendental dos objetos de conhecimento humano. No mínimo, para essa justificação, seria ainda preciso uma explicação detalhada dos argumentos que pretendem extrair a não cognoscibilidade e a idealidade transcendental a partir do caráter *a priori* das formas da intuição humana, explicação que reservo para uma outra ocasião.

REFERÊNCIAS

ALLAIS, L. "Intrinsic Natures: A Critique of Langton on Kant". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXXIII, n.1, 2006, pp. 143-169.

FALKENSTEIN, L. "Critique of Kantian Humility". In: *Kantian Review*, v. 5, 2001, pp. 49-64.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Werkausgabe* Band V. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

_____. *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2014. Tradução de José Oscar de Almeida Marques.

LANGTON, R. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

_____. "Reply to Lorne Falkenstein". In: *Kantian Review*, v.5, 2001, pp. 64-72.

_____. "Kant's Phenomena: Extrinsic or Relational Properties? A Reply to Allais". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v.LXXIII, n.1, 2006, pp. 170-185.

A filosofia antropológica de Kant¹

José Henrique Alexandre de Azevedo
(UNICAMP)

INTRODUÇÃO

O projeto de filosofia de Kant, em nossa perspectiva, apesar de se iniciar buscando resolver o problema da cientificidade da metafísica, finalizou-se como uma Antropologia Filosófica. A organização final da obra de Kant se assemelha a um *constructo*, um artesanato filosófico que o possibilitou frequentemente reorganizar e ressignificar o seu pensamento, de modo a sempre reconstruir sua obra sem precisar destruir as formulações anteriores. Neste sentido, Kant começa sua filosofia crítica a partir do problema dos limites do conhecimento, materializado em uma teoria dos juízos, mas a finaliza como uma Antropologia Filosófica, que deve dizer respeito a uma boa vida para os seres humanos.

Isto implica, com isso, que apesar de a Metafísica ter o *primado*, enquanto aquilo que vem primeiro e dá base para o que se segue, a Antropologia Filosófica possui a *primazia* na filosofia kantiana, como aquilo que é mais elevado no pensamento, que pese necessitar desta base semântica. Nosso objetivo, assim, consiste em demonstrar que é somente após 1793, data da publicação da *Religião nos Limites da Simples Razão* (RL, AA VI)², na qual Kant dá solução à última das perguntas do *Cânone da razão pura*, que amadurece e vem à tona o projeto crítico como uma *Antropologia Filosófica*, ali há uma *flexão* de seu pensamento, de modo a tender para um projeto antropológico, que se caracteriza como organizadora da vida da espécie.

Três aspectos, no mínimo, dão base à nossa hipótese. Primeiro, na medida em que ele lecionou uma disciplina de antropologia (de 1772 a

¹ Este texto é um esboço de algumas partes de nossa tese de Doutorado que está no momento sendo gestada na UNICAMP.

² Usaremos as obras da Akademie Ausgabe, citada por sua sigla e volume. KANT, I. *Kants Gesammelten Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

1796), ao mesmo tempo que desenvolvia a Filosofia Crítica, ou seja, o papel de Kant como professor. Segundo, é sutil, mas importantíssimo, o papel que o *Conceito de Filosofia Cosmopolita* desempenha ao direcionar e organizar a sua reflexão filosófica, uma vez que é fato que este se apresenta de maneira semelhante no verdadeiro início do projeto crítico (*Arquitetônica da razão pura* da *KrV*) e em sua versão final na *Logik* de Jäsche (*Log*)³, contudo, nesta última, mediado pela pergunta antropológica: “o que é o Homem?”; aqui há um aspecto muito importante para a reflexão kantiana, pois a partir de tal Conceito de Filosofia, podemos fazer a distinção entre método e procedimento/maquinário metodológico. Terceiro, após 1793, muitos temas que tratam da filosofia como uma doutrina voltada à natureza humana aparecem com maior vigor, materializando-se naquilo que chamamos de *grandes instituições* que devem mediar a humanidade em vista de seus fins, tais como o Direito, a História, a Religião, a Antropologia Pragmática e etc, adicionando-se a estas, em movimento de ressignificação do passado, aquelas pensadas anteriormente a 1793 como, por exemplo, a Ciência, a Moral e a Estética. Desenvolvamos estes três aspectos.

KANT DOCENTE

Kant foi *Privat Dozent* até 1770, ano em que se efetivou como professor titular da Albertina Universidade de Königsberg; dois anos depois iniciou o seu curso de Antropologia. Estas informações nos permitem dizer que toda a obra crítica de Kant dá-se quando o mesmo se efetiva no cargo e, com isso, constatamos que tanto as lições de Antropologia quanto à sua filosofia crítica são frutos de sua época de professor efetivo; este detalhe é sutil, mas muito importante para interpretação de sua filosofia.

Com isso, podemos dizer que esta nossa perspectiva da finalidade antropológica do sistema é muito plausível devido ao seu derradeiro projeto de Filosofia estar maduro, justamente, ao mesmo tempo que comecem a ser publicadas as suas lições, ou seja, a *Pädagogik* (Päd, AA 09), a *Physische Geographie* (PG, AA 09), a *Log*⁴ e, principalmente, as Lições

³ Usaremos a versão brasileira traduzida por Fausto Castilho: KANT, I. *Lições de Lógica* (tradução de Fausto Castilho). Campinas: Ed. UNICAMP, 2002.

⁴ Todas estas lições compõe o mesmo volume da obra completa de Kant: KANT, AA IX.

de Antropologia, publicadas como *Anth Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 07)⁵, guardam o derradeiro caráter que o autor queria dar ao seu sistema: uma filosofia que diz respeito a um modo de vida da espécie, em vista dos fins últimos os quais a razão pode postular à humanidade. Em nossa perspectiva, não existe diferença substancial entre o Kant Professor e o Kant Filósofo, na medida em que as suas aulas são concernentes à sua filosofia e esta expõe muito dos conteúdos de suas aulas.

Ora, isto é corroborado pela sua concepção de ensino, visto que “para aprender filosofia, antes de mais nada teria de existir realmente uma” (*Informação acerca da orientação dos seus cursos no semestre de inverno de 1765-66*)⁶, ou mesmo, como ele afirma na *KrV*, “pode-se apenas aprender a filosofar” (A 838 / B 866). Isto significa que a relação entre filosofar e educar é muito estreita em Kant, a tal ponto que, em nossa visão, acaba por mostrar uma filosofia extremamente impregnada pelo ensino universitário. Isto se faz verdadeiro, na medida em que as suas lições publicadas em vida mostram o ápice do seu sistema como um modo de vida voltado aos fins últimos da espécie humana. Contudo, para mostrar a concernência desta hipótese, é necessário provar que a estrutura da filosofia Kantiana segue uma característica metodológica de agregar partes ao sistema sem descaracterizá-lo; pelo contrário, ressignifica-o de modo a criar um *constructo* teórico erigido durante o correr dos anos de reflexão e com uma entropia muito pequena, isto é, Kant abandona pouquíssima coisa no compto geral do sistema.

CONCEITO DE FILOSOFIA COSMOPOLITA, SISTEMA E MÉTODO CRÍTICO

Em nossa visão, há um conceito central e pouco trabalhado pelos comentadores kantianos, que *guia, articula e organiza* a reflexão desde o seu início crítico até o final de sua obra, a saber, o seu *Conceito de Filosofia Cosmopolita* (*Weltbegriff*), visto conservar-se constante durante toda a reflexão crítica. Ora, este Conceito aparece pela primeira vez na edição de 1781 da *KrV*, justamente na *Arquitetônica da razão pura*, a qual Kant intitula “a arte dos sistemas.” A *Arquitetônica* deve organizar as partes que

⁵ KANT, I., *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (tradução de Célia Aparecida Martins).

⁶ KANT, I. *Kants Gesammelten Werken*, Vol II, S 307.

compõem tal sistema, de modo que tais partes não se deem de qualquer forma, pois “o todo é portanto um sistema organizado (articulado) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (per *intussusceptionem*), mas não externamente (per *oppositio*), tal como o corpo de um animal” (A 833 / B 862).

Esta pista que o próprio Kant nos dá na sua obra magna é interessante para entendermos o desenrolar do seu sistema, enquanto todo articulado. É, justamente, nesta noção de *sistema*, que ele dá ensejo à realização daquilo que chamamos de um *constructo* em sua obra. Mais precisamente, na *Doutrina transcendental do método* Kant monta, organiza e constrói um sistema aberto, por meio de um método que permite adicionar vários elementos sem descaracterizá-lo enquanto tal. Tendo isto em vista, entendamos o modo como o *Conceito de Filosofia Cosmopolita* conduz a reflexão de Kant:

Mas até aqui o conceito de filosofia é apenas um conceito escolástico, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição lógica do conhecimento. Há, porém, ainda um conceito cósmico (*weltbegriff*, *conceptus cosmicus*) que sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do filósofo, como um arquétipo. Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*) e o filósofo não é uma artista da razão, mas o legislador da razão humana. (A 838/ B 866)

Apesar de haver aqui vários elementos importantes para nossa investigação, dois, prioritariamente, nos chamam bastante atenção, a saber, primeiro, a dicotomia entre a filosofia escolástica e a Filosofia Cosmopolita, trazendo, em reboque, o papel do filósofo e, segundo, a noção de que “a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana.”

A importância da última se dá devido ao fato de se encaixar perfeitamente no pensamento de Kant no que concerne à noção de que *um sistema pode agregar partes sem perder sua essência*, o que pensamos ter sido feito ao *flexionar* o seu projeto como um de tipo antropológico. A importância,

por sua vez, do primeiro elemento dá-se devido a haver uma coincidência entre *O Conceito de Filosofia* da *KrV*, obra inaugural da filosofia crítica, e aquele que aparece na *Log*, que consta entre as últimas obras de Kant:

A filosofia é, portanto, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais por conceitos. Este é o conceito dessa ciência na escola. Mas segundo seu conceito no mundo, ela é a ciência dos fins últimos da razão humana. Esse alto conceito confere dignidade à filosofia, isto é, um valor absoluto. Na verdade, somente ela possui efetivamente um valor intrínseco e só ela confere valor a todos os outros conhecimentos. Mas, no final, sempre se pergunta: para que serve o filosofar e qual sua meta final, considerada a própria filosofia como ciência, segundo seu conceito da escola? Na acepção que a palavra tem na escola, a filosofia trata somente da habilidade; em relação, porém, ao seu conceito no mundo, ela trata, ao contrário, da utilidade. Do primeiro ponto de vista, ela é uma doutrina da habilidade; do segundo, uma doutrina da sabedoria, legisladora da razão, e o filósofo em tal medida, não é um técnico da razão, mas um legislador. (KANT, 2002, p. 53)

Em nossa visão, essa coincidência não é fortuita, uma vez que Kant tem em mente que sua noção de sistema tem de valer para todos os braços de sua doutrina e também, que a Filosofia, de modo último, deve concernir ao mundo, enquanto instância cosmopolita que interessa a todos da espécie humana, daí sua divisão em Filosofia do mundo e da escola, trazendo em reboque o Filósofo, enquanto legislador que aponta os fins últimos para a humanidade.

Ao dizer, assim, que “o sistema de todo o conhecimento filosófico é então a filosofia” (A 838/ B 866), Kant mostra, ao mesmo tempo, que o significado da noção de filosofia é o modelo sistemático que deve organizar o pensamento. A filosofia é aquilo que prescreve a unidade sistemática, de forma que a todos interesse seu conteúdo. Neste sentido, a noção de sistema tem de concernir completamente a uma ideia que congregue todas as partes em um sentido teleológico. Filosofia e sistema são indiscerníveis no pensamento kantiano e, com isso:

Por sistema, entendo a unidade de conhecimento diverso sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o

lugar respectivo das partes. O conjunto científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam uma às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*. (A 832 / B 860)

Aqui Kant dá ensejo para a realização de um *constructo* em sua obra. Esse *constructo* é o resultado de uma espécie de absorção de elementos por parte do sistema, de modo a ressignificar os elementos já estabelecidos, em vista da chegada dos novos, fortalecendo a organicidade, ao mesmo tempo, que atualiza o sistema.

Se a *Filosofia* é o *sistema* a partir do qual o conhecimento filosófico se dá, o *método* é o caminho a ser perseguido para a consecução destes conhecimentos. O modo como Kant organiza o seu método suscitou muitas confusões argumentativas por seus comentadores, devido ao fato dele usar um procedimento metodológico próprio da antiguidade como forma para obter conhecimentos válidos sobre objetos: refiro-me ao procedimento metodológico de análise e síntese. Isto é, na *KrV*, Kant trata tanto do método combinado de análise e síntese, na *Doutrina Transcendental dos Elementos*, quanto do *método crítico*, na *Doutrina Transcendental do Método* da *KrV*, como partes do sistema. Contudo, em nossa visão, o primeiro é um *procedimento metodológico*, uma ferramenta a qual Kant faz uso, enquanto o segundo é o *método crítico* (organização do caminho a se percorrer em busca de fins determinados, algo próprio da *Doutrina Transcendental do Método*) propriamente dito, ao qual, inclusive, aquele está subordinado.

O *método crítico* é *doutrinário*, na medida em que tem de dizer respeito a um conjunto coerente de ideias a serem transmitidas e ensinadas; assim, não é fortuito que o conceito que Kant escolhe para designar a função do seu segundo capítulo da *KrV* é o de *lehre*, *Transcendental Methodenlehre*. Aqui, sobretudo, Kant tinha na cabeça uma forma para transmitir a todos o conteúdo de sua filosofia, por ser ela de interesse público e nada mais útil para tal que traçar um caminho em vista de um lugar onde se quer chegar. Para comprovar esta minha hipótese, tratemos de

expor a diferença de função entre o procedimento *metodológico de análise e síntese* e o *método crítico* no sistema kantiano e para tal começaremos por mostrar o que pensamos ser um equívoco de visão dos comentadores de Kant sobre o assunto para posteriormente expor que o *método crítico doutrinário* tanto se contrapõe aos outros métodos erigidos durante a filosofia quanto perpassa toda a obra de Kant.

É um fato muito significativo que alguns dos grandes comentadores de Kant passaram ao largo de analisar o modo como Kant organiza os elementos de sua *KrV*, negligenciando o segundo capítulo da referida obra. Tomamos como exemplo Paton⁷ e Allison⁸, na medida em que tratam do sistema de filosofia de Kant apenas sob o ponto de vista de seus elementos, sem, contudo, darem-se conta de que estes elementos do primeiro capítulo da *KrV* necessitam de uma direção e organização em vista de fins; a *Doutrina transcendental do método* parece, ao olhos destes, ser algo sem tanta importância do ponto de vista da crítica à metafísica e sua ressignificação por Kant.

Entretanto, parece-nos ser o caso de Zeljko Loparic em sua *Semântica transcendental de Kant* o mais paradigmático no que diz respeito à proposição de que há um método de análise e síntese que é o solucionador de problemas central na filosofia kantiana. Sabemos que a tarefa da filosofia para Kant, como nos lembra Loparic, consiste em mostrar “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” (B 19), na medida em que este problema ao ser solucionado, fundamenta a reflexão de como seria possível proceder de forma não dogmática em metafísica. Entretanto, o método que Loparic nos diz ser de Kant é, pensamos nós, um *procedimento metodológico*.

Assim, seguindo a explicação de Pappus, em seu *Collectio*, sobre o antigo método de análise e síntese da matemática, Loparic explica que este consiste em duas partes combinadas: a primeira se chama *análise* (ou transformação) e consiste em procurar dois tipos de antecedentes, isto é, por um lado, procura-se premissas a partir das quais as proposições em exame possam ser deduzidas e, por outro lado, procura-se construções (ou dados legítimos) a partir das quais os casos em que exemplificam-se as proposições iniciais possam ser efetivamente construídas e tal

⁷ PATON, H., *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary of the First Half of the "Kritik der reinen Vernunft"*.

⁸ ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*.

procedimento gera uma resolução, por meio da qual se prova a verdade das premissas e a legitimidade das construções; a segunda parte do método combinado é a *síntese*, que, por um lado, em um movimento de nome *construção*, se constrói a figura que exemplifica a construção conjecturada e, por outro lado, prova-se a proposição inicial a partir das premissas que são obtidas no final da análise, tendo em conta as construções feitas no primeiro passo da síntese. Kant recepiona este método e o adapta aos problemas de prova que sua época demanda e, desse modo,

Creio ser possível mostrar que, em Kant, 1) o método combinado se aplica tanto aos problemas de prova como aos problemas de determinação, 2) o ponto de partida da análise são, no caso de problemas de determinação, construções e exemplos intuitivos e, no caso de problemas de prova, proposições supostas como verdadeiras e exemplificadas na intuição sensível, 3) a análise propriamente dita (transformação) tem tanto o sentido proposicional, como construcional, 4) a proposicional procede tanto por dedução (e nesse caso o método permite o uso da *reductio ad absurdum*), como hipóteses, 5) os “princípios” buscados pela análise podem ser tanto hipóteses empíricas, como proposições ou mesmo ficções heurísticas *a priori*, 6) a síntese procede por construções efetivas e provas, 7) a análise é o método de pesquisa e de descoberta, e a síntese, o da elaboração científica do conhecimento assim descoberto, tal valendo inclusive para o sistema kantiano de conhecimentos puros. (LOPARIC, 2000, p. 44)

Com isso, o método combinado de análise e síntese permitiria descortinar o problema central da filosofia que consiste em saber de que modo são as *proposições sintéticas a priori* possíveis. Loparic, então, expõe ser a razão teórica um sistema direcionado a fins, estes últimos aqui entendidos “como um efeito (*Wirkung*) representado, cuja representação é, ao mesmo tempo, o fundamento que determina uma causa eficiente inteligente para a produção desse efeito.”⁹ Aqui ele se refere a um sistema teleológico de característica sistemática, que tem como principal tarefa solucionar problemas humanos.

O principal desentendimento entre a Semântica de Loparic e o sistema kantiano consiste em crer que “a principal tarefa de toda a teoria

⁹ Idem, p. 81.

kantiana do solucionador humano de problemas é precisamente a de determinar procedimentos para encontrar sistemas de regras de nível superior para operações complexas de solução de problemas.”¹⁰ O sistema kantiano, pelo contrário, tem a pretensão de mostrar como viver bem, de forma cosmopolita desde a KrV até o último Kant. O que Loparic não notou é que quando Kant propõe um procedimento metodológico em vista de fins sistemáticos, ele ainda tinha em mente que a metafísica, caso ressignificada em termos transcendentais-críticos, podia ser a pedra de toque para resolver os problemas da humanidade. Entretanto, o procedimento metodológico aqui tratado vai perdendo centralidade à medida que o sistema avança de modo que no último Kant tem-se a proeminência da antropologia, mas ainda sob a direção do método crítico enquanto doutrina a ser propagada, sendo os juízos acessórios importantes.

O *procedimento metodológico* existe em função de sua consequência prática, que diz respeito a como agir no mundo e, para tal, necessita haver como sua base um sistema que mostre seus fins. Aqui podemos fazer uma metáfora elucidativa, comparando ao trabalho das bordadeiras nordestinas: a bordadeira trabalha a partir de um ponto de bordado, que nada mais é que um procedimento que deve gerar uma figura ao juntar todos os pontos, revelando que, assim, a figura é bem mais importante que o ponto, apesar de sem o ponto não poder haver figura. Isto significa que há uma retroalimentação entre a figura que o bordado gera e o ponto que permite gerar o desenho. O método de análise e síntese, por sua vez, é fundamental para a consecução do sistema kantiano, mas está subordinado ao método; isto quer dizer que a *Semântica Transcendental* existe em função dos fins últimos a serem perseguidos e este apenas pode ter sua perseguição avalizada, por meio de *juízos sintéticos a priori*, mas deixando claro que o fim importa mais que o meio.

Avançando um pouco mais, é sabido que a passagem que expõe a tarefa da filosofia teve a sua formulação exposta na edição B da KrV (1787). Antes disso, no entanto, nos *Prolegômenos*, obra que explica analiticamente os conteúdos da KrV, a questão que Kant diz ser fundamental é “como é possível a metafísica como ciência?”¹¹

¹⁰ Idem, p. 87.

¹¹ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queria apresentar-se como ciência*, p 44.

Esta passagem nos mostra que em 1787, com a publicação da segunda edição da *KrV*, houve também uma *flexão* em seu pensamento, de modo que a tarefa fundamental da filosofia passou a dizer respeito saber como são possíveis os *juízos sintéticos a priori*. Isto significa que: primeiro, Kant sempre que flexiona o seu pensamento, em um mesmo golpe, ressignifica-o de modo a adequar aquilo que vem antes ao que vem depois. Segundo: a questão acerca da cientificidade da metafísica foi reorganizada de modo semântico. O *procedimento de análise e síntese* já existia na edição A da *KrV* (1781), que pese sua formulação que o torna essencial ter sido elaborada semanticamente na edição B.

Loparic, Paton e Allisson estavam plenamente cientes de que a metafísica de Kant é, sobretudo, uma crítica à metafísica dogmática e também uma rejeição da solução cético-empirista inglesa, contudo apegaram-se bem mais ao procedimento metodológico cognitivo e esqueceram a ligação deste procedimento com o sistema em sua totalidade, senão tentando vincular a máquina judicativa ao centro do sistema. Isto é, a crítica a estes métodos se põe de modo a se perder de vista a dimensão sistemática da obra de Kant, uma vez que em nenhum momento das obras daqueles, a não ser em Loparic, mas de modo marginal, há uma análise detalhada, ou mesmo uma escusa para a não-análise, da *Doutrina transcendental do método*.

Kant mostrou na *História da razão pura*, que “para que se possa chamar método a qualquer coisa, é preciso que essa coisa seja uma maneira de proceder segundo princípios” (A855 / B883). Com isso, poder-se-ia, em sua época, dividir o método em naturalista e científico. O primeiro diz respeito a simples misologia daqueles que creem que a partir da mera razão, sem recorrer à ciência, pode-se descobrir o modo de proceder da natureza tal como, por exemplo, estabelecer o tamanho da lua e sua distância em relação à terra pela simples medida visual. Kant rechaça este modelo metodológico.

O segundo diz respeito ao método científico que, por sua vez, é aquele que recorre a um modelo sistemático, por meio de princípios racionalmente fundamentados, para analisar e conhecer objetos. Kant mostra que três métodos científicos surgiram ao longo da história da filosofia, a saber, o método dogmático, o método cético e, finalmente, o método crítico inventado pelo próprio. Este *método crítico* se apresenta tanto como a atitude a qual Kant se propõe para uma definição metodológica

mais abrangente ao propor a identificação total entre filosofia e sistema, quanto como um plano, um caminho, os passos para perseverar em direção a uma boa vida para a espécie humana, de modo a resolver os seus problemas. A crítica é sobretudo uma arte da desconfiança, devido ao fato de que a filosofia tornou-se na modernidade tanto um veículo do idealismo lógico-metafísico, próprio da época universitária cristã quanto uma contestação cética a este modelo metafísico dogmático. Kant representa a partir da crítica, a total quebra dessa pretensão filosófica absolutizante última. Kant representa a partir do método crítico, a total quebra dessa pretensão filosófica absolutizante última.

Entendo assim por doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura. Neste propósito, teremos que nos ocupar de uma *disciplina*, de um *cânone*, de uma *arquitetônica* e, finalmente, de uma *história* da razão pura e realizar de um ponto de vista transcendental aquilo que com o nome de lógica prática relativamente ao uso do entendimento, era tentado nas escolas, mas mal executado, pois não estando a lógica geral limitada a nenhuma espécie particular do conhecimento intelectual (por exemplo, ao conhecimento puro), nem tampouco a nenhum objeto particular, não pode, sem ir buscar conhecimentos a outras ciências, fazer mais do que propor títulos para métodos possíveis, e expressões técnicas de que nos servimos em relação ao que há de sistemático em todas as ciências e que dão a conhecer antecipadamente ao aprendiz nomes, cujo significado e utilização só mais tarde deverá conhecer. (A 708 / B 737)

O método crítico aqui em voga revela procedimentos a partir de princípios, na medida em que tem de se determinar o alcance e a fonte de todos os juízos racionais. Para que tal organização e atitude sejam válidas, Kant criou quatro fundamentos que se aplicam de modo completamente prático à Filosofia, em vista dos fins últimos da humanidade: tais são, a saber, uma 1- uma *disciplina*, enquanto aquilo que não nos deixa sair dos trilhos da ciência e da racionalidade, a fim de prosseguir no sistema em direção a estes fins, 2- um *cânone* que nos propõe estarmos sob o ponto de vista de fins, os quais permitem materializar a busca por uma vida melhor, 3- uma *história* da razão pura, a fim de mostrar que houve uma lacuna durante a história da filosofia, a qual Kant diz preencher e, finalmente, 4- uma *Arquitetônica* da

razão pura, que expõe como o *Conceito de Filosofia Cosmopolita* organiza a reflexão, constituindo-se ele mesmo como a atitude própria ao sistema de filosofia, enquanto uma pragmática filosófica.

O PROJETO ANTROPOLÓGICO

Kant, enquanto pensador ativo, que possuiu um pensamento em frequente movimento, por várias vezes flexionou seu modo de pensar em vista de reorganizar-se e adequar o seu movimento reflexivo em vista das finalidades buscadas. Já citamos uma flexão no que concerne à *Semântica Transcendental* e podemos citar, sem desenvolver por questão de tempo, pelo menos duas oportunidades nas quais houve tal *flexão*. A primeira concerne a sua filosofia moral, mais precisamente a passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS, AA IV) para a *Crítica da Razão Prática* (KpV, AA V); ora, o imperativo categórico já se faz presente na primeira obra, mas para que este pudesse ter um forte apelo de adesão, Kant traz à tona na KpV a noção de *sentimento de respeito a lei moral*,¹² uma importante flexão que não faz perder conteúdo e, ainda por cima, agrega motivos para a ação moral. A segunda flexão diz respeito à sua filosofia da história, isto é, há uma mudança crucial entre a exposição na *História universal de ponto de vista cosmopolita* (IGC, AA VIII), e o segundo capítulo do *Conflito das Faculdades* (SF, AA VII); enquanto no primeiro Kant fala de uma providência cega que guia todos em direção ao melhor, no segundo ele prefere o conceito de entusiasmo (*Schwärmerei*), como motor das ações políticas, abandonando o motivo, meramente, teológico.

Com isso, não é estranha a *flexão* que aqui queremos expor, a saber, uma que ratifica o seu projeto de filosofia como uma *Antropologia Filosófica* voltada à vida da espécie. A *flexão* mais decisiva, em nossa visão, diz respeito a esta que acontece após a *RL*, na medida em que nela se responde a terceira das perguntas expostas no *cânone da razão pura*, a saber, “o que me é permitido esperar?”, inaugurando uma reflexão plenamente antropológica, a partir do acréscimo da centralidade da pergunta sobre o homem. A prova para isso é sutil, mas inquestionável, uma vez que saiu da própria pena de Kant: refiro-me a uma carta que ele enviou a Carl Friedrich Stäudlin em 04/05/1793, após o lançamento de sua *RL*, afirmando que:

¹² KANT, I., *Crítica da Razão Prática* (Valério Rohden), São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 53.

O plano que me propus há muito tempo clama por um exame dos campos da pura filosofia com o intuito de resolver três problemas: 1-O que posso saber? (Metafísica). 2-O que devo fazer? (Moral). 3-O que me é permitido esperar? (Religião). Os quais, finalmente, devem seguir um quarto: o que é o homem? (Antropologia, uma matéria sobre a qual eu venho lecionando por mais de vinte anos). Com este amplo escrito, a Religião nos limites da simples razão, eu tentei completar o meu terceiro plano. (Briefe [Br], AA 11, s 429)¹³

Assim, em 1793 Kant já tinha a plena noção dos objetivos de sua filosofia enquanto uma Antropologia filosófica, mas agora de forma reorganizada, de modo tanto a não perder o conteúdo da sua filosofia crítica quanto a potencializar a sua paixão filosófica: a vida cotidiana dos seres humanos em sua plena diversidade, materializada enquanto disciplinas acadêmicas de Antropologia e de Geografia. Kant notou que, justamente, a religião, como tema que envolve, ao mesmo tempo, aspectos imanentes e transcendentais, poderia amalgamar a *flexão* sobre o caráter derradeiro de sua filosofia.

A religião permitiu dar um conteúdo pragmático às questões relativas à moralidade, de modo que, podemos afirmar, a partir de uma reflexão de Gerhard Krüger no seu *Critique et Morale chez Kant*,¹⁴ haver uma *antropologia da vida moral*. Cremos também que esta passagem não representa apenas uma ampliação do conteúdo crítico, mas também, como nos alerta Henri d'AVIAU de TERNAY, “um entrecruzamento entre o transcendental e o antropológico”.¹⁵

Desse modo, após a crucial flexão acima exposta, a principal investigação passa a ser acerca da natureza humana. Isto ganha contornos decisivos após 1793 com a exposição por parte de Kant daquilo que nós chamamos de *grandes instituições* que regem à humanidade: a política, o direito, a história, a antropologia pragmática, a educação, a religião e etc; estas instituições podem, inclusive, aparecer de modo mesclado como é o caso, por exemplo, de *Para a Paz Perpétua* (ZEF, AA VIII) e *Metafísica dos*

¹³ Apesar de esta pergunta antropológica já ter aparecido antes em uma Lição de Metafísica anotada por Pöhlitz, (*Pöhlitz Kant Metaphysik L1* [Pöhlitz], AA 28, s 533-4 [Pöhlitz:V-Met-L1]) atribuída ao ano de 1790, ficaremos com a precisão da data desta carta

¹⁴ KRÜGER, G., *Critique et Morale chez Kant*.

¹⁵ TERNAY, H., La Dimension Anthropologique du Concept de Religion Kantienne. In: FERRARI, J. L'Année 1798, *Kant et la Naissance de l'Anthropologie au Siècle des Lumières*. Paris: Vrin, 1997.

Costumes (MS, AA VI), no que concerne à política e ao direito. Ou seja, a natureza humana buscada por Kant é um problema, sobretudo, cosmopolita, que ultrapassa o âmbito dos sujeitos encerrados em seus respectivos corpos. Entretanto, devemos alertar que, por conta de uma sutil *flexão* de pensamento, a ênfase nesta investigação antropológica apenas fica clara quando são publicadas as suas Lições universitárias, principalmente, a *Log* em 1800, organizada por Jäsche e avalizada pelo próprio Kant, na medida em que ela explicita que:

O campo (*Feld*) da filosofia, nesta significação cosmopolita (*weltbürgerlich*), pode reduzir-se às seguintes questões: 1- O que posso saber? 2- O que devo fazer? 3- O que me é permitido esperar? 4- O que é o homem? A Metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia, à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se (*rechnen*) à Antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última.¹⁶

Como podemos notar a partir desta famosa passagem de Kant, há aqui uma reflexão acerca da natureza humana. Contudo, esta reflexão padece de vários problemas, os quais ele não pôde dar uma resposta final. Há algo fundamental, mas pouco explorado, em nossa visão, que diz respeito às condições de saúde e energia de Kant. Como sabemos, a sua reflexão antropológica se intensificou nos seus últimos dez anos de vida, ao mesmo tempo em que surgiram os problemas normais da velhice de qualquer ser humano. Entretanto, que pese este detalhe biográfico, Kant perseguiu sim uma investigação e confrontou-se com problemas internos a uma reflexão acerca do que é o homem.

Em vista disso, há um paradoxo notado por Diogo Sardinha¹⁷, que apesar de simples é bem interessante, a saber, onde Kant faz a pergunta antropológica (*Log* 1800), ele não a responde e onde ele a responde (*Anth* 1798), mesmo de modo insuficiente, não faz a dita pergunta. Segundo Reinhard Brandt,¹⁸ Kant colocou a questão antropológica no manuscrito que serviu de base para a sua *Anth*, mas não a transmitiu ao texto.¹⁹

¹⁶ KANT, 2002, p. 53. No original: *Log*, AA IX.

¹⁷ SARDINHA, D. *O Paradoxo da Antropologia em Kant*. In: SANTOS, L; MARQUES, U; PIAIA, G; SGARBI, M; POZZO, R. *Was ist der Mensch? / Que é o Homem?*. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2010.

¹⁸ BRANDT, R., *Kants Pragmatische Anthropologie: die Vorlesungen*, p. 93.

¹⁹ Conhecido como manuscrito de Rostov. AA XXV, p 859.

Ora, este paradoxo, em nossa visão, serve como ponto de apoio fundamental ao objetivo último do sistema, ou seja, uma perpétua busca pelos fins últimos ideias, os quais existem apenas como postulados, sem nunca, porém, poderem ser materializados. Corrobora a isso a própria ideia de que o homem é um ser diversificado culturalmente em um mesmo tempo e mesmo em diferentes época como, por exemplo, o germano do século V d.c. é bem diferente daquele do século XVIII. Desse modo, nos valem aqui de Allen Wood, em seu artigo intitulado *Kant and the Problem of Human Nature*,²⁰ para nos mostrar pelo menos quatro características que ajudam a entender e solucionar o paradoxo acima aventado.

Primeiro, não é possível responder de modo último a questão antropológica, por conta de haver uma grande variedade cultural de formas humanas de viver, de modo que outros autores acreditavam não existir algo como uma natureza humana; entretanto, mesmo que esta questão não possa ser respondida de modo último, tem de se postular uma natureza humana a ser investigada, segundo Kant.

Segundo, o limite próprio de uma investigação acerca da natureza humana esbarra no caráter limitado do conhecimento humano, que não permite ultrapassar as barreiras do tempo e do espaço e dizer o que é o humano para além de ambos. A isto se acrescenta uma característica fundamental deste objeto de investigação: tratam-se de agentes livres, os quais não permitem predizer mecanicamente as suas ações. Isto é, no fim das contas, não é possível descortinar as ações humanas por meio das leis da natureza.

Terceiro, seguindo a reflexão das outras duas características, Kant crê ser a pergunta antropológica irrespondível, pois o caráter humano é sempre provisório. Este ensinamento foi aprendido por Kant em seus estudos sobre os diferentes povos. Apesar de a Antropologia de sua época ser um apanhado de costumes e folclores sem sistematicidade e, por conseguinte, sem objetividade etnográfica, Kant procurou sistematizá-la por meio da atribuição de uma *finalidade cosmopolita a todos os povos*. Esta finalidade cosmopolita, no entanto, mostra uma série de racismos e preconceitos por de sua parte, os quais não entrarei no mérito aqui por conta do tempo, mas que são deveras importantes no compto geral do sistema kantiano.

²⁰ WOOD, A., *Kant and the Problem of Human Nature*. In: KAIN, P; JACOBS, B. *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge Press University, 2003.

Quarto e último, seguindo o rastro desta terceira característica, apesar de não ser possível responder de modo último a questão antropológica, Kant diz ser possível caracterizar o humano de algumas formas. Assim, ele não faz uma pesquisa centrada nos indivíduos em suas manifestações isoladas ou a-histórica, mas sim, pelo contrário, uma pesquisa que tem como cerne um destino cosmopolita voltado à espécie, em vista de um reino dos fins. Algo bem no estilo da filosofia do esclarecimento da época.

Neste sentido, Daniel Omar Perez mostra que podem ser encontradas pelo menos cinco antropologias diferentes em Kant, a saber, “Esse ‘projeto antropológico’ se apresenta como uma *antropologia empírica* de comportamentos sociais ou individuais aplicada a temas da estética e psicologia (especialmente em textos da década de 1760); conceitos de anatomia comparada, de estudos de biologia e fisiologia que podemos caracterizar como uma *antropologia fisiológica* (encontrados espalhados em publicações cursos e cartas desde 1760 até 1802); elementos de *antropologia pragmática* como conhecimento de mundo; a menção a um projeto de *antropologia transcendental* associado à ideia de uma crítica do conhecimento (nas críticas e na Rx 903 do volume XV) e uma *antropologia prática* caracterizada como a parte empírica da filosofia prática (nos textos publicados da filosofia prática nos cursos de moral e no volume XXIX, p 599).²¹

Entretanto, para nós, a Antropologia que Kant cita nas passagens em que se pergunta sobre o homem é uma de tipo filosófica como uma espécie de apanhado de sua filosofia em sua sistematicidade e finalidade, ela é a materialização objetiva da atitude filosófica kantiana. Com isso, ao dizer que todas as questões filosóficas recaem sobre a questão antropológica, Kant, em um mesmo golpe, ressignifica todas as perguntas, de modo a gerar várias mais antropologias além destas citadas por Daniel Omar Perez, ou seja, no mínimo, cria-se uma antropologia do conhecimento, uma antropologia moral, uma antropologia da religião, além de uma antropologia estética e etc. Pensar, portanto, a filosofia kantiana como uma antropologia é ver que esta é algo que diz respeito à vida cotidiana das pessoas, uma filosofia impregnada pela carne, pelos corpos e seus desejos.

21 PEREZ, D. O., Conceitos de antropologia fisiológica na antropologia kantiana: Kant e os naturalistas em um debate sobre a natureza humana. in: FAGGION, A; BECKENKAMP, J. *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, 2013, p. 341.

REFERÊNCIAS

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. London: Yale Press University, 1983.

BRANDT, R. *Kants Pragmatische Anthropologie: die Vorlesungen*. IN: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, V. 19, 1994.

FAGGION, A; BECKENKAMP, J. *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, 2013.

FERRARI, J. *L'Année 1798, Kant et la Naissance de l'Anthropologie au Siècle des Lumières*. Paris: Vrin, 1997.

KAIN, P; JACOBS, B. *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge Press University, 2003.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (tradução de Célia Aparecida Martins). São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da Razão Prática* (tradução de Valério Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2002. p 53.

_____. *Crítica da Razão Pura* (Tradução de Alexandre Morujão e Manuela Pinto). Lisboa: Calouste, 2010.

_____. *Kants Gesammelten Werken*. Berlin, Akademie Ausgabe. Vol II. S 307.

_____. *Lições de Lógica* (tradução de Fausto Castilho). Campinas: Ed. UNICAMP, 2002.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queria apresentar-se como ciência* (tradução de Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1988.

KRÜGER, G. *Critique et Morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.

PATON, H. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary of the First Half of the 'Kritik der reinen Vernunft'*. London: Thoemmes Press, 1997.

SANTOS, L; MARQUES, U; PIAIA, G; SGARBI, M; POZZO, R. *Was ist der Mensch? / Que é o Homem?*. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2010.

O papel da imaginação na constituição de uma afinidade transcendental dos fenômenos

Danillo Leite
(UFRJ)

O argumento da Dedução A que nos conduz à necessidade de uma afinidade transcendental entre os fenômenos estabelece um encadeamento entre uma diversidade de elementos que se situam numa relação condicionado-condicionante, que vão desde a apreensão até a apercepção: parte-se da insuficiência do ato de apreensão (caso ele fosse abandonado a si próprio) para formar uma ligação de impressões capaz de constituir uma representação completa. De nada adiantaria a apreensão isolada dos diversos elementos que constituem um múltiplo, caso estes não pudessem ser compostos para formar um todo.

Para tal, é necessário o concurso da imaginação reprodutiva, entendida como faculdade capaz de evocar as representações passadas à medida que o ânimo passa para as seguintes. Todavia, esta reprodução deve se dar segundo regras de associação, as quais, mesmo sendo empíricas, são capazes de conferir alguma coesão à ligação realizada pelo sujeito entre as representações. Se nossa capacidade de reproduzir representações fosse considerada por si só, estas seriam reproduzidas sem nenhum ordenamento determinado, podendo vir a possuir um aspecto caótico e desprovido de estabilidade, ou, tal como nos diz Kant, “não seriam mais do que um amontoado sem regra alguma” (A121). Em contrapartida, de acordo com tais regras de associação, uma representação X se unirá preferencialmente a Y e não a Z, caso X e Y tenham sido constantemente observados, digamos, em relação de contiguidade espacial ou temporal. Esse tipo de associação, baseado em condições fornecidas pela própria experiência, é de fato capaz de gerar algum tipo de coesão ou de regularidade entre os fenômenos, não sendo possível, entretanto,

afirmar que os fenômenos *devam* se comportar dessa maneira¹. Assim, mesmo que se pretenda atestar uma regularidade *de fato*, percebida no modo como os próprios objetos frequentemente têm sucedido uns aos outros, isso ainda não seria suficiente para afirmar a possibilidade do conhecimento destes mesmos objetos, para o que seria preciso atestar uma regularidade *de direito*, isto é, a ideia de que tal sucessão *deva* sempre ocorrer de tal maneira.

É preciso, portanto, um princípio objetivo que, ao dotar o ato associativo de necessidade e universalidade, seja capaz de transpor os nossos atos cognitivos para além da mera regularidade empírica: “a este princípio objetivo de toda a associação dos fenômenos chamo afinidade dos mesmos. Esta, não podemos encontrar em outra parte que não seja o princípio da unidade da apercepção” (A122). Se, por um lado, a associação repousa sobre a afinidade transcendental², nós somos também reme-

¹ Essa parece ser a razão pela qual, ao discutir a necessidade de um fundamento objetivo para a associação em A113, Kant faz uma diferenciação entre regras e leis: “a representação de uma condição universal, pela qual um múltiplo pode ser posto (...) chama-se *regra* (*Regel*), e se esse múltiplo *deve* ser assim posto, chama-se *lei* (*Gesetz*)”. A ideia aqui expressa consiste em que regras, tais como as de mera associação empírica, carecem de necessidade, sendo por isso que se afirma acerca delas apenas a *possibilidade* de que um múltiplo seja posto por seu intermédio. Mediante leis, ao contrário, pode-se estabelecer a necessidade na relação entre dois elementos, de maneira a ser possível afirmar que um *deve* (e não apenas que *pode*) se seguir ao outro. O modo como Kant se expressa não é, no entanto, de todo claro, na medida em que as regras são, tanto quanto as leis, caracterizadas como condições universais, o que deveria ser válido somente para estas últimas. Poderíamos pensar que, no caso das regras, não se trate de fato de uma universalidade estrita, mas somente de uma generalização feita a partir da experiência. Cf. a esse respeito, Paton (op. cit. p. 446).

² É válido observar que, no contexto da Dedução, a afinidade transcendental dos fenômenos diz respeito somente à forma dos destes, a qual repousa sobre fundamentos a priori e pode ser dita constitutiva da experiência de objetos. Enquanto tal, esta noção de afinidade deve ser distinguida daquela que figura no “Apêndice à Dialética Transcendental”, seção em que Kant introduz três princípios que dizem respeito ao uso regulativo da razão na sistematização dos atos do entendimento (B685-6): “princípio da homogeneidade do múltiplo sob gêneros superiores”; “princípio da variedade do homogêneo sob espécies inferiores”; “lei da *afinidade* de todos os conceitos”, a qual é também chamada de princípio da “continuidade das formas”. Esta lei da afinidade possui um uso tão-somente *regulativo* e, em linhas gerais, busca explicar em que medida pode haver uma sistematização da experiência. A noção de afinidade desenvolvida na Dedução, por sua vez, sendo um elemento constitutivo do conhecimento objetivo, tem por função mostrar em que medida torna-se possível a aplicação das categorias a um múltiplo recebido em uma intuição sensível espaciotemporal. Essa diferenciação entre esses dois tipos de afinidade já foi anteriormente observada por WUNSCH (2007, p. 37) e CORDEIRO (2009).

tidos, por outro, desta última à apercepção originária, que deve servir de fundamento a toda a cadeia de elementos que vimos serem interligados até aqui. Em suas linhas gerais, o percurso ascendente que constitui tal cadeia poderia ser delineado da seguinte maneira: 1-apreensão; 2-reprodução; 3-regras de associação; 4-afinidade; 5-apercepção.

Trata-se, pois, de conectar os dois extremos contidos nessa cadeia, apreensão e apercepção, tornando assim possível a aplicação das categorias do entendimento aos dados apreendidos no espaço e no tempo. Se, por absurdo, isso não fosse possível, poderíamos ter uma sensibilidade completamente apartada do entendimento, uma multiplicidade de consciências empíricas “separadas e sem que pertencessem a uma única de consciência de mim próprio” (A122).

Esta hipótese é, todavia, tida como “impossível” por Kant, o que decorre do que já foi anteriormente estabelecido acerca da unidade transcendental da apercepção. Com efeito, o simples reconhecimento de que se tem um múltiplo de representações já indica a necessidade da unidade de uma consciência que reconheça tais representações como suas. Por mais que, do ponto de vista meramente empírico, seja possível que determinadas representações sejam intuídas isoladamente umas das outras, deve-se afastar a ideia de que, desprovidas de qualquer tipo de afinidade, elas não pudessem ser reunidas em uma única consciência, o que em última instância nos levaria a admitir a possibilidade de um sujeito empiricamente consciente de representações das quais ele não pudesse jamais pudesse reconhecer como suas.

A questão da qual devemos nos ocupar a partir de agora é a de saber como esta afinidade mesma é possível. O argumento de Kant, tal como o apresentamos até o presente momento, está centrado na relação entre a apercepção e a afinidade transcendentais, pondo aquela como fundamento desta. Observa-se, de fato, que essa linha argumentativa é explorada por Kant de maneira bastante semelhante nas duas diferentes exposições da afinidade transcendental, podendo dar a entender que o princípio da apercepção, considerado por si só, poderia ser suficiente para explicar a ideia de uma afinidade universal entre os fenômenos. Todavia, esta explicação fundada no princípio da apercepção, apesar de correta, não é de todo satisfatória quando se trata explicar a sua relação com os dados empíricos apreendidos no espaço e no tempo, dada a heterogeneidade entre estes e aquela.

Consideremos, por exemplo, este passo da primeira exposição do argumento da afinidade: “como esta identidade [a saber, a da apercepção originária] deve entrar (*hineinkommen*), necessariamente, na síntese de todo múltiplo dos fenômenos, na medida em que ele deve tornar-se um conhecimento empírico, os fenômenos estão submetidos a condições *a priori*, com as quais a sua síntese (da apreensão) deve encontrar-se universalmente conforme” (A113). A partir disso, pergunta-se: como é possível que a apercepção exerça sua atividade sobre o múltiplo empírico, ou, para empregarmos os termos de Kant, como o entendimento puro é capaz de “entrar” na síntese da apreensão empírica, uma vez que estas dizem respeito a dois polos heterogêneos das nossas faculdades cognitivas? Esta questão pode, a nosso ver, ser respondida a partir da intervenção da imaginação pura e do seu papel na constituição da afinidade transcendental mesma, estabelecendo assim um elo entre apercepção e apreensão empírica.

Se, por um lado, o argumento da afinidade transcendental encontra duas exposições diferentes ao longo da Dedução A, por outro lado é somente na segunda delas, considerada por Kant “definitiva”, que entra em cena o papel desempenhado pela imaginação transcendental, fator esse que constitui, a nosso ver, a mais relevante diferença entre ambas. Nesse sentido, lemos aí que “a afinidade (próxima ou distante) de todos os fenômenos é uma consequência necessária de uma síntese na imaginação, que está fundada *a priori* sobre regras” (A123); logo a seguir, retoma-se a cadeia dos elementos condicionados e condicionantes enumerados acima, introduzindo-se desta vez a imaginação na sequência: “apenas mediante esta função transcendental da imaginação torna-se possível a afinidade dos fenômenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente, a reprodução segundo leis” (A123).

Estas passagens deixam claro que a ideia de uma afinidade transcendental que condiciona a associação de diversas percepções é, portanto, um resultado da síntese imaginativa. Esta afirmação, no entanto, não contradiz a atribuição do fundamento da afinidade à apercepção; ao contrário, estes dois aspectos devem ser considerados a partir da sua relação de complementaridade. Isto pode ser compreendido se ponderarmos que o princípio da apercepção contém o fundamento da afinidade na medida em que fornece unidade à síntese realizada pela imaginação mesma, ou ainda, se levarmos em conta que tal unidade é conceitual, que tal princí-

pio fundamenta a afinidade ao fornecer as regras conceituais a priori (categorias) sobre as quais a síntese da imaginação está fundada, tal como nos é referido na primeira das passagens citadas logo acima.

Logo, de tal princípio também depende a afinidade, mas esta relação só é compreensível se for entremeada pela imaginação transcendental. Esta oscilação de Kant na atribuição da afinidade tanto à imaginação quanto à apercepção parece ocorrer pelo fato de que somente a atuação conjunta de ambas pode explicar a afinidade mesma. Este aspecto parece não ter sido levado em consideração por Kant na primeira exposição do argumento da afinidade, pertencente a uma “exposição provisória”, onde tais elementos aparecem, como afirma o próprio Kant, “separadamente e por unidades isoladas” (A115). Em contrapartida, somente agora, nesta exposição definitiva do argumento, feita de maneira “unida e encadeada”, pode-se tratar da afinidade transcendental a partir da ação em conjunto da imaginação e da apercepção.

Uma afinidade transcendental, capaz de servir a tal propósito, deverá, pois, ser válida universalmente para todas as nossas representações, independentemente das diferenças empíricas presentes nestas, ou das circunstâncias particulares em que cada sujeito se encontra. Sabe-se, porém, que essa universalidade deve ser encontrada partir de condições subjetivas e a priori pertencentes ao próprio sujeito. No que diz respeito ao entendimento puro, o seu caráter universal se encontra expresso no princípio da apercepção, segundo o qual toda consciência empírica deve poder ser representada como pertencendo a um eu único. Todavia, no que concerne à imaginação, Kant não fornece explicações suficientes sobre o modo como ela é capaz de satisfazer a demanda de universalidade presente no argumento a não ser a breve indicação de que tal faculdade, considerada sob seu aspecto produtivo, não possui outro fim a não ser a unidade necessária da síntese dos fenômenos. Cremos que esse caráter produtivo da imaginação, constitutivo da afinidade entre os fenômenos, possa ser compreendido com mais clareza a partir de um argumento semelhante contido na segunda parte da Dedução B, a partir do qual Kant também procura ligar nossos atos de apreensão às categorias por intermédio da imaginação. Aqui fica mais evidente o caráter universal da síntese transcendental da imaginação, tendo em vista principalmente o modo como ela é capaz de conferir unidade às formas puras da nossa intuição, tempo e espaço. Vejamos, pois, como essa unidade pode ser aí compreendida.

No §24 da Dedução B, Kant nos refere que a aproximação entre entendimento e sensibilidade ocorre a partir da mediação de uma “síntese transcendental da imaginação”, a qual equivale a uma determinação do entendimento sobre o sentido interno. O entendimento, por ser uma faculdade ativa e espontânea, é capaz de determinar o sentido interno, o qual é passivo e meramente receptivo. A partir dessa determinação, o múltiplo do nosso sentido interno é unificado em um tempo único. Esse ato de unificação é necessário porque esse múltiplo não possui, por si só, um ordenamento que seja anterior à ação do entendimento, sendo, ao contrário, resultante desta. Nessa direção, Kant observa que “o entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do múltiplo, por assim dizer, já feita; antes, ele a produz ao afetar esse sentido” (B155). Já que o sentido interno é a condição formal da representação sensível de todas as nossas representações, elas estarão sujeitas à ação do entendimento puro, ainda que indiretamente, porquanto este fundamenta a unidade do tempo onde os objetos são intuídos. Essa determinação do tempo funciona como condição para que as categorias recebam um conteúdo transcendental, de modo a não serem consideradas conceitos cognitivamente vazios.

O que dificulta a compreensão da relação entre as faculdades nessa síntese é o fato de ela envolver não somente o entendimento e a imaginação (como afirma o próprio Kant), mas também a sensibilidade. Isso não impede, todavia, que a contribuição de cada delas uma seja distinguida: o múltiplo é dado pela sensibilidade de maneira ainda indeterminada, pois, sendo meramente passiva, ela não pode promover a sua unificação a partir de um ato sintético. Esta é, com efeito, a tarefa a ser cumprida pela imaginação. Tal síntese, por sua vez, é feita segundo a regra objetiva fornecida pela categoria do entendimento, a qual determina “como” a imaginação deve proceder em relação ao múltiplo. Nessa medida, Kant pode afirmar que esse ato sintético consiste em uma “determinação” ou “efeito do entendimento sobre a sensibilidade”, pois é este que concebe a forma da síntese do múltiplo sensível. Tal caracterização menciona apenas as faculdades heterogêneas postas em contato, parecendo, pois, favorecer o entendimento em detrimento da imaginação. Entretanto, ela não é possível senão por intermédio da capacidade de síntese que a imaginação

possui, pois esta, ao unificar um múltiplo sensível, realiza algo de que o entendimento, por si só, também não seria capaz.

Essa síntese sobre o múltiplo do sentido interno recebe uma caracterização que será importante para compreendermos sua função. Por se exercer diretamente sobre um múltiplo temporal ela é denominada “síntese figurativa” (*synthesis speciosa*), devendo, por isso, ser distinguida da síntese intelectual (*synthesis intellectualis*) pensada através das categorias. Esta última depende somente do entendimento, é discursiva, e se exerce sobre o múltiplo de uma intuição sensível em geral através da realização de juízos; a primeira, em contrapartida, depende tanto do entendimento quanto da imaginação, é sensível, e opera figurativamente sobre o múltiplo da nossa intuição espaciotemporal. Contudo, ambas são transcendentais, já que são realizadas a priori e contribuem para a explicação da possibilidade dos nossos conhecimentos.

Ao expor as linhas gerais do problema da Dedução, Kant introduz a hipótese de que os fenômenos talvez fossem constituídos de modo tal que “o entendimento não os encontrasse em conformidade com as condições de sua unidade, e que tudo se encontrasse em tal confusão que, na sequência dos fenômenos (...), nada se nos oferecesse que nos proporcionasse uma regra de síntese” (B123). Com o argumento da síntese produtiva da imaginação Kant pretende mostrar que, contrariamente a essa sugestão, há um ordenamento no modo pelo qual nós intuímos os objetos temporalmente, o qual permite que o entendimento puro encontre as intuições “em conformidade com as condições de sua unidade”, condições essas que são representadas pela síntese intelectual das categorias puras. Esse ordenamento das intuições, por sua vez, diz respeito à sua forma temporal, e é nelas introduzido por meio da síntese transcendental da imaginação.

Desse modo, é possível para Kant argumentar a favor da tese de que a síntese a apreensão, que se exerce sobre um múltiplo empírico, está subordinada à síntese transcendental da imaginação que, por sua vez, depende das regras que são pensadas nas categorias. O que torna as sínteses da apreensão e da imaginação tão próximas é, portanto, o fato de o múltiplo já ser apreendido em conformidade com as condições de unidade do espaço e do tempo. Tratando-se de um múltiplo apreendido determinadamente no espaço, requer-se a unidade do sentido externo. Caso

essa apreensão ocorra em um tempo determinado, representado objetivamente segundo relações de permanência, sucessão ou simultaneidade, é necessária a unidade do sentido interno. Resumidamente, o ponto de vista kantiano pode ser expresso da seguinte maneira: pela síntese da apreensão, o múltiplo empírico é reunido em um espaço e em um tempo unificados. Essa unidade provém da síntese produtiva da imaginação que, por operar em concordância com as categorias, pode também ser considerada um efeito do entendimento sobre a forma da sensibilidade. Logo, a nossa apreensão de objetos no espaço e no tempo determinados deverá ser conforme aos conceitos do entendimento puro.

Tendo em vista essa argumentação acerca da unidade do tempo e do espaço presente na Dedução B, nós podemos nos voltar brevemente para a Dedução A e ver em que medida ela pode nos ajudar a compreender o aspecto mencionado anteriormente e que não tinha sido de todo esclarecido, a saber, em que medida a imaginação contribui constituição de uma afinidade universal entre os fenômenos.

Na estratégia utilizada por Kant na Dedução A, a forma temporal do nosso sentido interno, sintetizada a priori pela imaginação produtiva, possui um papel fundamental no curso de toda a argumentação. Esse aspecto fica claro na seguinte passagem do início da Dedução A:

venham nossas representações de onde vierem, (...), como fenômenos, pertencem, contudo, como modificações do ânimo, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação" (A98-99).

A afirmação feita por Kant logo a seguir, de que essa passagem serve como fundamento de toda a argumentação subsequente, deve ser válida não apenas para o contexto específico da tripla síntese, de onde ela foi extraída, mas também para o problema da afinidade, do qual tratamos agora. Observa-se uma estratégia no sentido de apresentar as diversas origens possíveis das nossas representações e colocá-las todas sob o mesmo elemento comum, constitutivo de toda fenomenalidade enquanto tal, nomeadamente o tempo enquanto forma do sentido interno. Sendo todas as nossas representações apreendidas sucessivamente, pode-se assegurar que o

tempo corresponde à exigência de universalidade imposta pelo argumento da afinidade. Isso significa que, enquanto determinações do sentido interno, todos os fenômenos possuem algo em comum, isto é, tornam-se afins por serem representados segundo esta forma temporal única.

A contribuição da imaginação transcendental na constituição dessa afinidade reside no fato de ser ela que sintetiza essa multiplicidade pura do tempo, a qual deve, tanto quanto a empírica, ser apreendida e reproduzida. O resultado dessa síntese pura é a produção de uma ordem temporal a priori, válida intersubjetivamente, na qual todos os fenômenos possam ser “ordenados, ligados e postos em relação”. Nesse sentido, a associação entre diversas representações empíricas, sendo um processo que se desenrola temporalmente, dependerá igualmente dessa síntese a priori que é realizada pela imaginação sobre o tempo: por mais diferentes que estas possam ser do ponto de vista meramente empírico, as condições de sua síntese, enquanto elas forem representadas determinadamente no tempo, serão as mesmas para todos os sujeitos.

Deste modo, é possível compreendermos da seguinte maneira a tese afirmada por Kant, segundo a qual a afinidade empírica dos fenômenos é uma mera consequência da afinidade transcendental. Embora ele não explique o que se deve entender por “afinidade empírica”, é presumível que esta expressão se refira a associações contingentes, feitas com base na contiguidade espacial ou temporal com que determinados se nos apresentam, isto é, com base no fato de eles frequentemente terem sido percebidos em proximidade uns dos outros ou em sucessão constante. Sob esse ponto de vista, tal afinidade deve poder encontrar um fundamento objetivo no ordenamento do espaço e do tempo produzidos a priori, o qual independe de circunstâncias contingentes, relativas a sujeitos particulares. Nesse contexto, o “produto” da imaginação pode ser visto, portanto, como uma forma espaciotemporal pura, afim a todos os fenômenos.

BIBLIOGRAFIA

CORDEIRO, R. V. A insuficiência da teoria da afinidade transcendental relativamente ao problema da sistematização empírica do conhecimento. *O que nos faz pensar*, 25 (2009), pp. 175-191.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. por Santos/ Morujão. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

PATON, H. J. *Kant's Methaphysic of Experience*, vol 1. New York: George Allen & Unwin LDT, The Humanities Press, 1965 (4th impression).

WUNSCH, Matthias. *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

Sobre o juízo de gosto e sua fundamentação *a priori*

Christian Hamm
(UFSM)

A terceira obra crítica principal de Kant, a *Crítica da faculdade do juízo*¹, geralmente é considerada um texto filosófico de difícil acesso, e isso não só por causa da sua temática muito abrangente – a fundamentação transcendental de uma teoria da experiência estética e de uma teleologia crítica da natureza, ambas de pretensão universal –, mas também devido à sua terminologia extremamente complexa, mesmo em relação a Kant, e, às vezes, até aparentemente paradoxal: “prazer desinteressado”, “conformidade a fins sem fim”, “universalidade subjetiva”, “necessidade estética” – tudo isso (e muito mais) construções conceituais que, à primeira vista, parecem meio estranhas e que deixam o leitor despreparado bastante perplexo.

Tal perplexidade pode aumentar ainda com outra olhada rápida no “Quadro das faculdades superiores”, que Kant colocou no fim da Introdução da sua *Crítica* e onde, na rubrica das “Faculdades gerais do ânimo”, ao lado da “Faculdade de conhecimento” e da “Faculdade de apetição”, aparece inesperadamente também um *sentimento*, a saber, o “Sentimento de prazer e desprazer”, ao qual corresponde, tal como o entendimento ao primeiro e a razão ao segundo, também uma “Faculdade de conhecimento” própria, a “Faculdade do juízo”, e que se baseia também em um próprio princípio *a priori*, a saber, no princípio de “conformidade a fins”²

Com efeito, a localização de um “sentimento” no âmbito das “faculdades superiores da alma” é muito estranha e bastante surpreendente, não só com vista a toda a tradição racionalista pré-kantiana, mas, sobretudo, relativamente à fundamentação crítica da própria doutrina kantiana.

¹ Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft* [*Crítica da faculdade do juízo*]. Todas as citações desta obra segundo a 2ª edição de 1794 (= *KU*, B).

² *KU*, B LVIII.

na. Pois, num momento anterior, como, por exemplo, no início do Segundo Livro da “Analítica transcendental” da primeira *Crítica*³, a faculdade do juízo foi introduzida como faculdade meramente empírica de que foi dito que seria apenas um “talento particular que não pode ser ensinado, mas somente exercitado” e cuja “carência” seria “o que propriamente se denomina estultícia”.

Foi, contudo, no mesmo contexto que a tal “perspicácia” natural também foi contraposta a capacidade de julgar enquanto *faculdade transcendental* (que então continuou o tema exclusivo da “Analítica dos princípios” subsequente); só que esta se caracterizou, a diferença da faculdade mencionada no contexto da terceira *Crítica*, pelo fato de *não* possuir um princípio a priori próprio para sua fundamentação.

Para esclarecer essa aparente confusão, primeiro, algumas breves considerações referentes ao contexto de argumentação da primeira *Crítica* aqui referido. – Diferente do que o título programático da terceira *Crítica* sugere, é sabido que não é pela primeira vez que Kant discute o problema da faculdade do juízo; tal discussão pode ser encontrada já na supracitada “Analítica dos princípios” da *Crítica da razão pura*.

No fundo, a discussão sobre a questão *o que é um juízo* já estava concluída com a doutrina desenvolvida nesta segunda parte da “Analítica”. Lá, Kant tinha dado a definição fundamental da faculdade do juízo: “A faculdade de julgar [...] será a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado à dada regra ou não”⁴. Foi essa (e *somente* essa) faculdade do juízo: entendida como faculdade meramente subordinadora e determinante (segundo regras dadas), que constituiu o objeto da “Analítica” da primeira *Crítica*.

A *Crítica da faculdade do juízo* retoma esta definição, variando apenas a terminologia dela: “A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal”; mas segue-se imediatamente uma distinção importante e decisiva para toda a discussão posterior:

No caso de o universal (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as

³ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica da razão pura*]. Citações desta obra segundo a 2ª edição de 1787 (= *KrV*, B); aqui: *KrV*, B 172.

⁴ *KrV*, B 171.

condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexionante*.⁵

Como se sabe, é somente esta segunda forma da faculdade do juízo, a *reflexionante*, que constitui o tema da terceira *Crítica*. Com a distinção explícita dela de qualquer atividade *determinante*, evidencia-se também o que é, enfim, que Kant pretende oferecer nesta obra, ou seja, por que é, de fato, só aqui, e não já na “Analítica dos princípios”, que se trata de uma verdadeira “crítica”: ela não trata de juízos em sentido estrito, mas apenas de tais enunciados (teleológicos e estéticos) que *pretendem* ser juízos em sentido estrito, sem sê-lo na verdade, e – esse seu motivo crítico-construtivo fundamental – da possibilidade de justificar o seu caráter, contudo, necessário e universal, e não só de modo empírico, mas de modo transcendental *a priori*.

Como a faculdade do juízo sempre procede apenas de modo subsumitivo, e isso não só em seu uso empírico, mas também “sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento”, *ela* não precisa de uma própria legitimação *a priori*: “a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, para poder subordinar o particular na natureza ao universal”⁶ – bem ao contrário da faculdade do juízo *reflexionante*, a qual, por sempre ter que procurar primeiro o universal para o particular na natureza, *não* pode recorrer a uma lei ou a um princípio já dado pelo entendimento e necessita portanto – caso queira ser mais do que aquele “talento natural” supracitado – de um próprio princípio particular, e um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este precisamente deve fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores, e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si.⁷

Tal princípio – necessariamente transcendental – a faculdade do juízo reflexionante não pode “retirá-lo de outro lugar”, uma vez que, neste caso, ela se tornaria *determinante*; e é pela mesma razão, i.e., por não ser *determinante*, mas apenas *reflexionante*, que ela também não pode “pres-

⁵ KU, B XXVI.

⁶ *Ibid.*

⁷ KU, B XXVII.

crevê-lo à natureza”, porque a reflexão sobre as leis da natureza orienta-se em função desta, enquanto a natureza não se orienta em função das condições, segundo as quais nós pretendemos adquirir um conceito seu, completamente contingente no que lhes diz respeito.⁸

Kant chama aquela atividade da faculdade do juízo, uma atividade nem determinada conceitualmente nem orientada por nenhuma regra de subsunção, *refletir*. Refletir (*Überlegen*) [...] é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.⁹

Reflexão é, pois, a faculdade de causar conexões, tanto entre representações dadas, como, e sobretudo, entre a multiplicidade da intuição e a unidade do conceito. O princípio que a faculdade do juízo reflexionante tem que se dar *por si mesma* para regular sua própria atividade de julgar deve ser um princípio que lhe possibilite organizar sistematicamente o particular que lhe é dado de múltiplas maneiras e levá-lo a formas cada vez mais elevadas de unidade conceitual. Tal princípio, no entanto, não pode ser – essa, pelo menos, a solução kantiana – senão este: como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza [...] têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares¹⁰, e isso, como Kant enfatiza novamente, para clarificar o modo de aplicação exclusivamente reflexionante deste princípio, não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexionante a que esta ideia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário. Desse modo, esta faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza.¹¹

Uma legitimação transcendental da atividade da faculdade do juízo reflexionante, dirigida para o conhecimento homogêneo-sistemático da

⁸ *Ibid.*

⁹ Immanuel KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* [Primeira Introdução na Crítica da faculdade do juízo]. In: *Kants Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 20, 211.

¹⁰ *KU*, B XXVII.

¹¹ *KU*, B XXVIIIs.

natureza, é, portanto, de princípio, só possível sob a condição de que ela, a faculdade do juízo, imagina essa ordem homogênea da natureza como algo *causado* (por um “entendimento superior”); o fundamento da sua unidade é, assim, ligado a um conceito logicamente precedente. – Ora, como o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da realidade deste objeto, chama-se *fim* e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama *conformidade a fins* da forma da mesma, o princípio da faculdade do juízo é então, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a *conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade*.¹²

Também nesta formulação do princípio transcendental da faculdade do juízo evidencia-se sua estrutura característica de “como-se”: Admitir a “conformidade a fins da natureza” também aqui *não* quer dizer: compreender os fenômenos naturais como determinados segundo fins reais, mas somente: comportar-se, na apreciação dos objetos da natureza, “como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das suas leis empíricas”, i.e., *como se* estes objetos *fossem* ordenados “com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada”¹³, ou seja: conformes a fins, pois não se pode acrescentar aos produtos da natureza algo como uma relação da natureza a fins neles visível, mas sim somente utilizar este conceito, para refletir sobre eles no respeitante à conexão dos fenômenos na natureza, conexão que é dada segundo leis empíricas.¹⁴

Com isso, o caráter peculiar do princípio da faculdade do juízo reflexionante fica suficientemente determinado: como não permite dizer o que a natureza *é*, nem o que ela *deve* ser (segundo conceitos puros da razão), ele não é um princípio *objetivo* (do entendimento ou da razão), mas apenas um *princípio subjetivo da reflexão*, que, enquanto tal, contudo deve ser considerado como válido *a priori* e necessário: *a priori* por não ser derivado da experiência, e necessário, porque, sem a observação dele, não seria garantida a unidade sistemática do conhecimento da natureza. A necessidade deste princípio é, portanto, somente a de uma *máxima heurística*, uma máxima, no entanto, cuja adoção deve ser exigida de qualquer pessoa que se meta a

¹² KU, B XXVIII.

¹³ KU, B XXXIV.

¹⁴ *Ibid.*

descobrir, a partir de determinados conhecimentos empíricos singulares, o sistema das leis *universais* em que esses conhecimentos singulares se deixam integrar, cada vez, como “casos” particulares.

O resultado das investigações *teleológicas* de Kant consiste, pois, sobretudo, no conhecimento de que, para podermos compreender a natureza em todas as suas formas específicas como um todo homogêneo, coerente e “racionalmente” estruturado em si, temos que “adequá-la” de certo modo às nossas próprias possibilidades de compreensão, o que, como foi dito, só é possível sob a condição de que *nós* pressupomos, de princípio, que *ela*, a natureza, “especifica as suas leis universais, segundo o princípio da conformidade a fins para a nossa faculdade de conhecimento, i.e., para a adequação ao entendimento humano”¹⁵, ou seja, que nós sempre atribuímos a ela a ideia de uma *organização conforme a fins*.

No que diz respeito, então, à faculdade do juízo *estética*, analisada na primeira parte da *Crítica* e de especial interesse no contexto das nossas próprias perguntas, quero defender, primeiro – contra diversas posições encontráveis na literatura – a opinião de que as duas partes desta obra, não obstante a grande diferença dos seus campos temáticos, têm que ser consideradas uma *unidade* indissolúvel. A razão para tal não está só em diversas manifestações do próprio Kant (entre outras, nas observações iniciais da própria *Crítica*), segundo as quais a sua terceira obra principal – e não apenas uma das suas partes! – deve ser entendida como uma “ponte” sistemática entre os “domínios”¹⁶ dos conceitos da natureza e da liberdade e suas “duas legislações diferentes”¹⁷, mas encontram-se também muitos elementos entrelaçados com a própria argumentação em ambas as partes do texto que – creio eu – sugerem ou até exigem tal visão *una* da obra. Entre os muitos indícios que podem comprovar essa unidade sugerida parece-me um dos mais claros o fato de que o sobredito princípio subjetivo da faculdade do juízo, exigido para a compreensão conforme a fins da *natureza*, é apresentado já no contexto da discussão dos juízos de gosto *estéticos*, no capítulo sobre a dedução, no Primeiro Livro, e explicitamente sob o título (§ 35) “O princípio do gosto é o princípio subjetivo da *faculdade do juízo em geral*”. Mas é também já em passagens

¹⁵ *KU*, B XXXVII.

¹⁶ *KU*, B XVII.

¹⁷ *KU*, B XVIII.

anteriores da “Analítica do belo” – pelo menos, por ocasião da análise do terceiro momento do juízo de gosto (“segundo a *relação* dos fins que nele é considerada”)¹⁸ – que a estreita ligação sistemática, fundamentada justamente neste conceito do *fim* e da *conformidade a fins*, respectivamente, entre a discussão *estética* na primeira, e da *teleológica*, na segunda parte da *Crítica*, se torna visível.

No capítulo introdutório da “Analítica da faculdade de juízo teleológica” (§ 62), Kant faz algumas importantes distinções terminológicas referentes à especificação exata do lugar sistemático dos respectivos *objetos* e das respectivas formas de *uso* da faculdade do juízo. À conformidade a fins *objetiva* (que se divide, segundo o esquema conhecido, em uma *formal* e outra, *material*) aqui é contraposta a conformidade a fins *subjéctiva* de objetos ou de representações de objetos, a qual também pode se apresentar ou de modo *formal*, ou *material*. Enquanto a faculdade do juízo *teleológica* se baseia, em sua determinação de “fins da natureza”, principalmente, na ideia de uma conformidade a fins *objetiva* e *material* (e, além disso, “*interna*”, i.e., não apenas “*relativa*”), a faculdade do juízo *estética* ocupa-se unicamente com a conformidade a fins *subjéctiva* de objetos, uma conformidade a fins que, por sua vez, também pode ser ajuizada ou em sentido *material* ou *formal*, isto é, ou como algo *agradável* (i.e., algo que “*apraz aos sentidos na sensação*”), ou como algo “*belo*” (i.e., *esteticamente*, pelo gosto).

É não só por essa contraposição (mas *também* por ela), que se evidencia – além da afirmada coerência da doutrina global – também a *diferença* fundamental nas respectivas questões das duas formas de faculdade. Enquanto a faculdade do juízo *teleológica* usa o conceito de fim, já que não pode derivá-lo da natureza, para “nos tornar *compreensível* a natureza *segundo a analogia* com um fundamento subjéctivo da conexão das representações em nós”, fornecendo, assim, se bem que nenhum novo conhecimento, “pelo menos, *um princípio a mais*”, para submeter os fenômenos da natureza “a regras, onde as leis da causalidade da mesma [...] não chegam”, a faculdade do juízo *estética* não se ocupa, de modo algum, com *objetos*, i.e., com objetos da experiência *fora de nós*, mas essencialmente com a representação dos objetos *em nós*, ou seja, com a “disposição interiormente

¹⁸ KU, B 32.

conforme a fins das nossas faculdades de conhecimento”¹⁹. Com isso, entra agora novamente também aquele momento de que foi dito, no começo, que pareceria, à primeira vista, meio estranho: o “sentimento de prazer e desprazer” enquanto “faculdade *superior* de conhecimento”.

Em geral, a ideia kantiana de uma conexão necessária entre a atividade da faculdade do juízo (e, especialmente, a atividade *reflexionante* da mesma) e o sentimento de prazer e desprazer assenta no pensamento, por ora só empírico (e, aliás, não exclusivamente kantiano!), de que nós, *sempre* que fazemos uso da nossa faculdade do juízo, não só estamos “produzindo”, em sentido *objetivo*, “novos” conhecimentos, mas que podemos nos perceber, ao mesmo tempo, também *subjetivamente* na nossa própria atividade do uso adequado das nossas faculdades de conhecimento, ou seja: que podemos nos vivenciar como sujeitos que realmente são bem sucedidos na sua atividade de produzir conhecimento. E é exatamente isso: a vivência do nosso próprio *progresso* dos conhecimentos ou, em termos mais gerais, a experiência de que as nossas *faculdades* de conhecimento se compatibilizam perfeitamente com os *objetos* de conhecimento, que, segundo Kant, para o sujeito ajuizador sempre é ligado a um sentimento de prazer (enquanto que a experiência contrária de uma heterogeneidade geral dos fenômenos da natureza e das suas leis, ou seja, a experiência da sua incompatibilidade total ou parcial com a própria organização especificamente humana de conhecimento certamente lhe causaria um profundo “desprazer”²⁰). De acordo com as duas diferentes perspectivas de atividade da faculdade do juízo reflexionante, pode-se distinguir no fenômeno do prazer também dois aspectos, ou melhor: duas formas de manifestação bem diferentes, de que a primeira, associada à faculdade do juízo teleológica, seria um prazer meramente “teórico”, e a outra, o prazer verdadeiramente *estético*.²¹ Enquanto a primeira forma de prazer se baseia, como exposto, somente no fato de que a faculdade do

¹⁹ KU, B 268s.

²⁰ Cf. KU, B XXXVIIIs.

²¹ À tese de Kant sobre tal ligação quase natural do sentimento de prazer à “vivência” da conformidade a fins da natureza não contraria o fato (apontado por ele mesmo) de que esse prazer “teórico” quase não é mais sentido, como tal, na experiência cotidiana, que ele não representa mais um “prazer notável”; mas, assim Kant, “certamente esse prazer já existiu noutros tempos e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele, foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento sem se tornar mais especialmente notado” [KU, B XXXIX].

juízo percebe que uma multiplicidade heterogênea de leis empíricas se revela compatível com as leis *universais* do entendimento ou, respectivamente, da razão (que, em outras palavras, a natureza ao todo se torna acessível para ela, como *sistema compreensível*), o prazer especificamente *estético* assenta, ao contrário, unicamente no fato de que a faculdade do juízo – abstraindo agora do aspecto sobredito de uma harmonização “objetiva” da experiência da natureza – se dá conta da sua própria função mediadora, ou seja, da sua *própria organização subjetiva-conforme a fins*. O prazer *estético* surge, portanto, sempre (e só) que a faculdade do juízo reflexionante, diferentemente do caso do seu uso teleológico, se julga *a si mesma, independentemente* de qualquer determinação conceitual, somente do ponto de vista do seu próprio “dirigir-se” a um “conhecimento em geral” (o que justamente significa: *esteticamente*). Ele constitui, pois, sempre só “aquele elemento subjetivo numa representação” que, por si só, “*não pode de modo nenhum ser uma parte do conhecimento*”²², já que a respectiva representação “*não se liga ao objeto, mas sim apenas ao sujeito*” e, portanto, nada mais exprime do que a simples “adequação desse objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade do juízo reflexionante”.²³

Ora, com essa determinação do prazer (reflexivo-) estético é dada a estrutura fundamental de uma forma de experiência própria, principalmente “auto-reflexiva”: uma experiência especificamente *estética*, cuja dinâmica particular é descrito por Kant em sua famosa fórmula de um “jogo-em-conjunto harmonioso” dos poderes de conhecimento participantes nesta atividade reflexiva.

Este conceito de um “jogo-em-conjunto livre” ou de um “jogo livre” das faculdades de conhecimento – que facilmente pode ser entendido mal (o que, de fato, de Friedrich Schiller²⁴ a Paul Guyer²⁵, também muitas vezes aconteceu) – precisa de uma curta explicação, tanto mais que, ao que parece, até o próprio Kant, em algumas passagens posteriores da sua obra, não sempre se manteve muito fiel a sua própria concepção originária de “jogo”.

²² KU, BXLIII.

²³ KU, B XLIV.

²⁴ Cf., p. ex.: Friedrich SCHILLER, *Kallias oder Über die Schönheit*, in: Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 17, 161-197.

²⁵ Cf., p. ex.: Paul GUYER, *Kant and the experience of freedom*. Cambridge, 1993, 3, 14.

Primeiro: As faculdades de conhecimento que participam do referido “jogo”, por ocasião de um objeto dado, são a *faculdade da imaginação* e o *entendimento*. – Foi já na primeira *Crítica*²⁶ que à Imaginação, enquanto faculdade empírica de “representar um objeto também *sem a sua presença* na intuição”, àquela Imaginação *reprodutiva*, foi contraposta por Kant a faculdade da imaginação na sua função *produtiva*. Essa faculdade da imaginação *produtiva* que, à diferença da reprodutiva, *não* pertence à psicologia, mas à filosofia transcendental²⁷, o que significa que ela não fica “subordinada às leis empíricas da associação”, mas é concebida como “autônoma (como criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis”²⁸ – é essa faculdade *produtiva* que aqui está em questão. – Enquanto considerada por si só, apenas uma “função cega da alma”, no contexto da experiência concreta da natureza, sua tarefa consiste essencialmente numa primeira “síntese do múltiplo da intuição”²⁹, ou seja, numa forma de pré-estruturação do material da experiência sensivelmente dado (cuja síntese conceptual “final”, por meio das categorias, cabe ao entendimento). No exercício da sua função mediadora, imprescindível para qualquer constituição de conhecimento, a faculdade da imaginação é localizada *entre* a sensibilidade e o entendimento; contendo, no entanto, já sempre um momento “pré-formador”, um momento “quase-espontâneo”, ela sistematicamente “está submetida à coerção do entendimento” e, portanto, também “à limitação de ser adequada ao conceito do mesmo”.³⁰

Deste contexto “normal” Kant abstrai (mas não o nega totalmente!), quando ele considera a faculdade da imaginação e o entendimento no estado de um “jogo livre”. Conseqüentemente, “jogo livre” não significa um afastamento total do âmbito da possível experiência objetiva, mas implica apenas um alargamento, ou melhor, uma “mudança de peso” naquela relação coercitiva “comum” entre as duas faculdades: à diferença do conhecimento teórico, agora é o *entendimento* que “tem que estar a serviço da faculdade da imaginação e não esta a serviço dele”³¹, e não é mais um conceito *determinado* que “restringe [a faculdade da imaginação] a uma

²⁶ *KrV*, B 151s.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *KU*, B 69.

²⁹ *KU*, B 28; *KrV*, B 151s.

³⁰ *KU*, B 198.

³¹ *KU*, B 71.

regra particular de conhecimento”³², mas justamente a sua *liberdade* de qualquer conceitualidade limitadora que faz com que a faculdade da imaginação possa fornecer, ainda através da concordância com o conceito, embora sem procurá-lo, ao entendimento uma matéria rica e não desenvolvida, que este em seu conceito não tomou em consideração, mas que ele aplica, não tanto objetivamente para conhecimentos, quanto subjetivamente *para a vivificação das faculdades de conhecimento*, portanto, indiretamente também para conhecimentos.³³

Combinando essa determinação “material” da relação especificamente estética entre a faculdade da imaginação e o entendimento com a estrutura formal e acima qualificada de “auto-reflexiva”, revela-se que o seu caráter de “jogo” se baseia num momento duplo: a saber, por um lado, numa “contemplação calma”³⁴, na “mera reflexão”³⁵, ou “mera contemplação”³⁶, não dirigida para nenhum conhecimento objetivo, senão para *o estado subjetivo* no próprio ato de conhecer, e, por outro, em uma *intensificação* da reflexão (causada precisamente *através* desta forma de uma contemplação *não determinada* por conceitos objetivos, mas sim *geradora* de muitas outras representações “ainda não desenvolvidas”) e na referida “vivificação das faculdades de conhecimento”³⁷, ou, como consta noutra passagem, numa “estimulação do sentimento vital”³⁸, em geral. Mostra-se, com isso, que o conceito de “jogo livre” não significa, de modo algum, um jogo completamente vão de representações, sem regras e fora de qualquer “realidade objetiva”, mas, pelo contrário, uma forma de experiência bem definível, que se distingue claramente e por boas razões de um conhecimento teórico “comum” de objetos, mesmo que ela, como foi dito, não contraste totalmente com esta, mas deva ser considerada, antes, como um complemento possível dela, ou, com respeito a alguns tipos privilegiados de objetos (como, p. ex., o das obras de arte), até como complemento necessário.

³² KU, B 28.

³³ KU, B198; grifos meus.

³⁴ KU, B 14; B 80.

³⁵ KU, B XLV.

³⁶ KU, B 5.

³⁷ KU, B 31; B 198.

³⁸ KU, B 129.

Com a introdução do conceito de jogo, ou, mais exato: com a ideia de que as faculdades de conhecimento devem jogar aqui um jogo bem diferente daquele de costume, a saber, aquele “jogo do conhecimento” baseado em regras fixas predeterminadas, torna-se mais evidente também outro aspecto muito importante da concepção estética kantiana: Sendo que *não* é um conceito determinado de um objeto (ou uma determinada qualidade particular por ele designada), em que a reflexão estética e a “experiência estética” resultante dela se apóiam, mas, antes, uma *disposição receptiva* específica, caracterizada pelo assumir de uma postura ajuizadora particular, o conceito de “estético” perde tudo de definitivo-estático e vira uma categoria eminentemente *dinâmica*; o que implica, por sua vez, que, por um lado, pode ser *o mesmo objeto dado* que então, dependendo da respectiva postura receptiva assumida, atua uma vez como candidato a um juízo (teórico) *teleológico* e, outra vez, como mero *impulso* para um juízo de experiência *estético*; mas também, mais importante ainda, que, no segundo caso, o de uma reflexão genuinamente *estética*, nunca pode se tratar de um mero ato de *recepção passiva* (de “objetos estéticos”), mas sempre e somente de uma *realização ativa* a ser levado a cabo pelo sujeito reflexionante (*ocasionada por* certos objetos ou representações). Como primeiro momento importante desta *realização* subjetiva já pode ser considerada a *escolha* da perspectiva especificamente estética, possibilitada pela *posição* de um princípio próprio de reflexão para a faculdade do juízo, bem como, junto com isso, o *assumir* da respectiva postura ajuizadora, quer dizer: a *aplicação* deste princípio, *não* em sentido (teleológico) da pretendida localização de um particular dado em um universal a ser associado a ele, mas, e isso constitui o segundo momento importante desta realização, unicamente no sentido da *inicialização*, da *conservação* e da *efetivação* daquela atividade “contemplativa”, descrita por Kant como jogo livre das faculdades de conhecimento, a qual se alimenta assim, segundo as premissas expostas, essencialmente, da *tensão* latente entre a afecção sensível *através de* um determinado objeto, por um lado, e, por outro, da consciência de um conhecimento *a ser realizado* (mas não realizado) *a partir* deste objeto.

“Experiência estética” (enquanto *produto* de uma *realização* entendida neste sentido) funda, portanto, sempre numa estranha ambivalência gnosiológica: utilizando o objeto dado somente como “impul-

so” para aquele jogo das faculdades de conhecimento, *sem* aproveitá-lo – pelo menos, não imediatamente – para a produção de conhecimento teórico, essa forma de experiência se realiza principalmente no *pré-conceptual*, isto é, no modo da *sensibilidade*; deixando, no entanto, aquele objeto não totalmente indeterminado, já que ele, na perspectiva de um “conhecimento *em geral*”, fica sempre, ao menos “formalmente”, um candidato de conhecimento, a experiência estética sempre contém, ao mesmo tempo, um elemento que, pelo menos tendencialmente, ultrapassa o meramente sensível, em direção à esfera de uma universalidade objetiva. – É essa ambivalência que Kant tem em vista também naquele trecho conhecido da “Analítica do belo” onde ele qualifica esse “*belo*” (isto é: aquilo num objeto ou numa representação dada, que pode evocar nosso prazer e ocasionar um ajuizamento estético) de “*finalidade sem fim*”, enfatizando, ao mesmo tempo, que esse belo, apesar da impossibilidade categórica da sua fundamentação objetiva, sempre tem que ser pensado como objeto de uma “satisfação necessária” e universal³⁹. Também com isso ele aponta o que já quis exprimir pela metáfora do “jogo livre”, a saber: que, por causa da “auto-suspensão” da faculdade do juízo de qualquer determinação teleológica, a reflexão sobre “o belo”, em princípio, não tem nada a ver com determinados *fins* objetivos-“materiais” (teóricos ou práticos), mas somente com a “concordância” *conforme a fins* das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral; que, em outras palavras, a “experiência estética”, resultante de tal reflexão, não é uma experiência que o sujeito faz com alguns “objetos belos”, senão uma experiência que ele faz *consigo mesmo*.

Juntam-se facilmente a esse fato básico também os demais atributos do “belo” (ou seja, do juízo de gosto sobre o belo), abordados por Kant no mesmo contexto da “Analítica”: Assim, também o momento de “*falta de interesse*”, outro pressuposto imprescindível para o juízo estético “*puro*”, baseia-se imediatamente no fato de que o entendimento, em sua tendência principalmente objetivadora, no campo de uma experiência estética *não* consegue prescrever à faculdade do juízo reflexionante nenhum limite objetivo-conceptual, isto é, que – analogamente ao argumento anterior, segundo o qual não foram “determinados fins *reais*”, mas só a “forma da

39 KU, B 33, B 35.

conformidade a fins em geral”⁴⁰ – o que importa no uso estético da faculdade do juízo *não* é, de maneira alguma, a *existência real* de um objeto, senão a “simples contemplação (intuição ou reflexão)”, a “simples representação do objeto”⁴¹: Com a exclusão prévia de qualquer forma de aplicação de conceitos específicos e de qualquer representação de fins reais, aquele elemento ou aquela qualidade de um objeto que é percebida e julgada como “bela” não pode ser elemento constitutivo de uma experiência “objetiva”, nem, portanto, uma qualidade dum objeto empírico “real”, e, conseqüentemente, tampouco objeto de nenhum *interesse*. Pois, qualquer interesse deveria ter como objeto algo realmente existente, estaria ligado necessariamente à “representação da existência de um objeto”⁴² [KU, B 35], o que, por sua vez, só seria possível sob a pressuposição de um conceito de fim “*material*”, pressuposição essa que, no entanto, tal como foi exposto, tem que ficar excluída.

Ora, como é absolutamente impossível dizer *o que esse “bela” é* e estabelecer “regras” ou “normas” objetivas do gosto estético, o objeto a ser ajuizado esteticamente se mostra imune a qualquer determinação objetivo-conceptual; sendo, contudo, tanto no juízo teórico como no juízo estético, *as mesmas faculdades de conhecimento* que entram em jogo (só, por assim dizer, jogando cada vez um jogo diferente), a base geral e aprioristicamente determinável em que a reflexão se realiza subjetivamente: a faculdade do juízo, “dirigida” unicamente às suas próprias “condições subjetivas do uso”⁴³, fica mantida também no campo estético; e mais ainda: torna-se aqui até o fator decisivo para a ampliação e a superação da esfera do mero individual-particular e para a possível transferência intersubjetiva dos juízos de gosto sobre o belo. – É, pois, precisamente este último momento a que Kant se refere, quando ele fala dessa base enquanto “aquele subjetivo que pode ser pressuposto em todos os homens como algo necessário para um possível conhecimento em geral”⁴⁴ e que, enfim, o leva a constatação de uma espécie de “*sentido comum*”⁴⁵ pelo qual aquela “universalidade do subjetivo” e, junto com isso, a reclamada *comuni-*

⁴⁰ KU, B 35

⁴¹ KU, B 5

⁴² KU, B 35

⁴³ KU, B 150s.

⁴⁴ KU, B 151

⁴⁵ KU, B 64ss.; B 156s.

cabilidade do estado estético devem ser asseguradas sistematicamente, – para chegar então, a partir deste argumento, à conclusão final, a saber: que a “concordância de uma representação” com aquele “subjetivo” da faculdade do juízo “deve ser pensada como válida *a priori* para qualquer sujeito”⁴⁶; pelo que, para Kant, a necessidade e a universalidade – se bem que *não* uma universalidade em sentido estrito, i.e., lógico-objetivo – são comprovadas também para os juízos estéticos sobre o belo.

⁴⁶ *Ibid.*

A leitura de Clement Greenberg do juízo estético kantiano

Francisco Mallmann
(PUCPR)

A intenção em se analisar a crítica de Greenberg em referência a obra de Kant, em especial a *Crítica da Faculdade do Juízo*¹, não é descaracterizar a produção do crítico norte-americano, tampouco minimizá-la e fazer dela uma continuação teórica de uma filosofia. Mas, pelo contrário, há um interesse em pensar a maneira com que foi possível estabelecer uma crítica de arte consistente no século XX, especialmente entre os anos 1940 a 1960, com uma teoria aparentemente distante da realidade artística que constitui a arte moderna e as vanguardas artísticas, hoje históricas. Refletir sobre a influência de Kant na arte moderna, para além de uma cronologia necessária para se chegar à arte contemporânea², é uma oportunidade para se pensar e repensar a crítica de arte a partir de um dos principais nomes da filosofia moderna, da estética e mesmo do que veio a se tornar a crítica de arte, como disciplina autônoma.

Falar sobre arte moderna, em referência a Greenberg, portanto, parece significar ir além de uma descrição sobre o que é arte moderna, e adentrar um terreno que se refere a um debate mais amplo sobre o juízo estético envolvendo a análise crítica da cultura, em relação a Kant – é a crítica de Greenberg uma das grandes responsáveis, especialmente em espaços e instituições de arte³, a dar

¹ A obra *Crítica da Faculdade do Juízo* será aqui abreviada para *CFJ*.

² O tema da minha pesquisa de mestrado é a recepção da filosofia kantiana no ofício da crítica de arte contemporânea.

³ A linha filosófica na qual a produção de Greenberg é inserida parte da crítica de Kant, especificamente a terceira crítica, a *CFJ*, e encontra como interlocutor Theodor Adorno que, assim como ele, discorreu em relação ao estilo como fenômeno interino, se afastando, assim, de qualquer possível explicação sociológica da arte. É de Adorno a seguinte citação, em que se encontra bastante proximidade com o que estabelece Greenberg: “A especificidade das obras de arte, a sua forma, não pode enquanto conteúdo sedimentado e modificado negar totalmente a sua origem. O êxito estético depende essencialmente de se o formato é capaz de despertar o conteúdo despertado na forma. Geralmente a hermenêutica das obras de arte é, pois, a transposição dos seus elementos

continuidade a discussões que envolvem a noção de juízo estético kantiano.

A recepção da filosofia kantiana na arte moderna, no que diz respeito ao recorte específico da produção crítica de Greenberg, assume uma posição central e também envolve uma concordância e até, de certo modo, um consentimento entre filósofo e crítico. Isso porque a ideia de crítica adotada por Greenberg, como se constata, nem provém exatamente da *CFJ*, mas da *Crítica da Razão Pura*⁴, e trata-se de uma atitude que advém dos moldes kantianos e acaba por resultar em uma área do conhecimento que pode verificar seus próprios princípios e, mais que isso, pode fornecer meios pertinentes para se verificar tais princípios⁵. Isso significa dizer que, para Greenberg, tanto o artista como o crítico deveriam se afastar de argumentos originários da sociologia, da psicologia, da literatura ou de qualquer outra área que não a própria obra de arte e, conseqüentemente, a crítica de arte. Bem próxima a isso também está a ideia de pureza, que para Greenberg, estaria necessariamente aliada a uma ideia de evolução da pintura e dos meios, ligados ao modernismo – a pureza residiria exatamente no fato de que cada meio atingiria sua própria essência. Arte, aliás, para Greenberg, seria um processo contínuo de autocrítica em que o gosto seria o responsável por certa pressão exercida no desenvolvimento da própria disciplina – crítica de arte, para o autor, é também um ofício que necessariamente progride fundamentado em um movimento de autocrítica. Esta prática pode ser também verificada na perspectiva empregada nas *três críticas*.

formais em conteúdos. No entanto, estes não pertencem diretamente às obras de arte como se elas recebessem simplesmente o conteúdo da realidade. O conteúdo constitui-se num movimento contrário. Imprime-se nas obras que dele se afastam. O progresso artístico, tanto quanto acerca dele se pode falar de modo convincente, é a totalidade desse movimento. Participa do conteúdo mediante a sua negação determinada. Quanto mais energicamente acontece, tanto mais as obras de arte se organizam segundo uma finalidade imanente e se constituem justamente assim, de modo progressivo, no contato com o que elas negam”. (ADORNO, 1998, p. 161)

⁴ A obra *Crítica da Razão Pura* será aqui abreviada para *CRP*.

⁵ Ainda que interprete a cronologia linearmente, Greenberg entende que o Modernismo inaugura uma nova era para as artes pictóricas, já que a arte moderna colocaria em primeiro plano as características não miméticas da pintura. Tal fato só é possível porque o próprio Modernismo, assim como a crítica, teria um modo de operação bastante próximo ao que Kant apresenta em sua *CRP*, isto é, assim como a razão volta-se para si mesma, investigando sua própria natureza, também a arte se volta para si mesma, tornando-se seu próprio assunto – esse movimento, para Greenberg, de “voltar-se para si mesma” faria com que, necessariamente, cada arte identificasse aquilo que é único na natureza de seus meios.

Tanto a noção de crítica, como a ideia de pureza encontram no projeto de crítica de Greenberg respaldo em conceitos tais como o juízo estético e de gosto, de Kant, que, diferente dos conceitos lógicos, não requisitam um acordo unânime entre as pessoas. O que se pode perceber, então, é que a influência de Kant em Greenberg se refere tanto a uma noção de crítica, àquela que volta-se para si mesma, buscando assim os seus próprios limites, tal qual a razão; uma ideia de experiência estética, envolvendo a noção de gosto e de juízo estético; e uma noção de pureza. Esses temas quando visando uma análise crítica sobre a própria crítica de arte encontram-se sempre muito próximos a noção de comunicabilidade e de universalidade – ambas essenciais para se pensar na efetividade de reflexões sobre arte, que podem se dar de muitos modos e que aqui, no caso de Greenberg, são analisadas a partir de uma produção inserida no âmbito jornalístico, de uma escrita especializada em arte, publicada em periódicos de grande circulação.

Kant estabelece que a comunicabilidade do juízo de gosto ocorre mesmo sendo esse algo extremamente subjetivo. Ainda que soe contraditório, porque tal fato pode levar a conclusão de que o juízo de gosto não pode ser partilhado por não ter caráter lógico e universal, enquanto algo ligado ao objeto da explicação, não o é. Isso porque o juízo de gosto não se baseia em nenhuma inclinação do indivíduo sob nenhum interesse premeditado – mas, pelo contrário, aquele que julga deve se sentir completamente livre no que concerne à satisfação que dedica ao objeto, esta satisfação, no entanto, trata-se de algo que se pressupõe existente em todos os outros humanos, ligado a noção kantiana de desinteresse. A comunicabilidade universal subjetiva do modo de representação em um juízo de gosto, dado o fato de que ela ocorre sem um conceito determinado, para Kant, é o estado de ânimo no livre jogo das faculdades – segundo ele essa relação subjetiva, que concerne ao conhecimento em geral, “tem de valer também para todos e conseqüentemente ser universalmente comunicável, como o é cada conhecimento determinado, que, pois, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva” (KANT, *CFJ*, 2012, §9).

Para Kant, o fato de se poder comunicar um estado de ânimo demonstra certa “tendência natural do homem à sociabilidade” – para o autor, no entanto, trata-se de um movimento subjetivo porque

O prazer que sentimos nós o imputamos a todo outro, no juízo de gosto, como necessário, como se, quando denominamos uma coisa bela, se tratasse de uma qualidade do objeto, que é determinada nele segundo conceitos; pois a beleza, sem referência ao sentimento do sujeito, por si não é nada (KANT, *CFJ*, 2012, §9)

Greenberg, no entanto, apresenta, no que diz respeito a noção de comunicabilidade, a ideia de que um crítico de arte poderia apontar aquilo que se gosta ou não em uma obra de arte, de modo que outro alguém possa avaliar se sua reação estética espontânea é a mesma. Isso, segundo Greenberg, configuraria o trabalho do crítico que, exatamente por aguçar a atenção e apresentar um ponto de vista, não poderia se pretender neutro. De acordo com Greenberg o juízo estético, o qual ele torna sinônimo de intuição estética, nos coloca em contato íntimo com nós mesmos. E para ele, tal fato, independente do lugar em que se está – “pouco importa que ele se faça presente em um teatro, uma sala de concerto ou uma galeria de arte lotada” – isso porque, para o crítico não importa “que você discuta seu juízo com outros e o compare com os juízos de outros, ou que sua atenção seja direcionada pelo que outros afirmam ou escrevem. É ainda a você que cabe exprimir o juízo – ter a intuição – por sua conta” (GREENBERG, 2013, p. 80).

Sobre a intuição, Greenberg diz que embora seja difícil, é necessário dar-se conta de que “nossa percepção imediata das coisas – nossas “intuições” -, tão logo nossa atenção se dirija a algo, não é voluntária nem escolhida”. Para Greenberg, não se pode escolher ver “a grama como verde, ou os objetos quadrados como quadrados, ou os redondos como redondos, ou escutar os ruídos como altos ou baixos” porque, segundo ele, recebemos as impressões sem escolhê-las, o que explica as indeterminações de nossas reações frente a arte. Porque não se pode escolher gostar nem desgostar de terminada obra – para Greenberg, “essa falta de arbítrio e de escolha é outro componente da impenetrabilidade intelectual da experiência estética. É também a razão pela qual os desacordos a respeito da arte jamais devem ser tomados de forma pessoal” (GREENBERG, 2013, p. 205).

Desse modo, pode-se perceber que tanto Greenberg quanto Kant procuram, cada um a seu modo, pensar certa universalidade para a intuição estética e para o juízo de gosto, respectivamente. Isso acontece, em Greenberg, mediante o distanciamento estético, e em Kant, por meio do compra-

zimento desinteressado. Esta distância requerida para o ajuizamento ou o afastamento do âmbito privado fazem com que, para o crítico, se tenha um juízo que represente de algum modo toda a humanidade; e na filosofia kantiana, no entanto, é o desinteresse que permite o acordo em sociedade.

Considerando os juízos de gosto imediatos e involuntários, independentes de uma noção de erudição, Greenberg afirma não existir “arte intelectual”, por exemplo, isso porque “a experiência revela ainda que não existe arte intelectual. Pois, para ser propriamente intelectual, uma obra de arte requereria que procedesse de um dado universalmente aceito por meio de uma cadeia de inferências tão estritamente lógica quanto àquela por meio de que se chega a uma verdade do conhecimento”. (GREENBERG, 2013, p. 130). A arte “intelectual” seria contrária a ideia de que o valor ou a qualidade de uma obra seria determinado pelo grau de satisfação que ela é capaz de promover em cada um, assim como também a ideia de universalidade.

Para Greenberg, um juízo não é somente uma opinião quando pode ultrapassar a subjetividade e pode indicar uma preocupação com a qualidade da obra – é precisamente nesse ponto que a universalidade kantiana parece se fazer presente como referência. A comparação e o contínuo contato com obras de arte, para Greenberg, pode fazer o gosto ser cultivado porque se trata de um “juízo do gosto do homem em geral”. Para Kant, “se trata de ver que no juízo de gosto nada é postulado, a não ser uma tal voz universal com vistas à complacência, sem mediação dos conceitos” (KANT, *CFJ*, 2012, §8) – e é isso o que permite a possibilidade de um juízo estético ser considerado como válido para qualquer um.

No §8 de *CFJ*, Kant assim discorre sobre a universalidade

Esta particular determinação da universalidade de um juízo estético, que pode ser encontrada em um juízo de gosto, é na verdade uma curiosidade não para o lógico, mas sim para o filósofo transcendental; ela desafia seu não pequeno esforço para descobrir a origem da mesma, mas em compensação desvela também uma propriedade de nossa faculdade de conhecimento, a qual sem este desmembramento teria ficado desconhecida (KANT, *CFJ*, 2012, §8)

Ainda no mesmo parágrafo, Kant afirma que uma universalidade que não se baseia em conceitos de objetos não é “absolutamente lógica,

mas estética”, o que significa dizer que se trata de uma universalidade que não apresenta nenhuma quantidade objetiva do juízo, “mas somente uma subjetiva, para a qual também utilizo a expressão validade comum, a qual designa a validade não da referência de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito” (KANT, *CFJ*, 2012, §8). Nesse sentido, Kant também afirma que “um juízo objetiva e universalmente válido também é sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo o que está contido sob um conceito dado, então ele vale também para qualquer um que represente um objeto através deste conceito” – aqui, exatamente, Kant relembra que uma validade universal subjetiva, ou estética, é possível porque a universalidade estética que é conferida a um juízo, é de índole peculiar, “porque ela não conecta o predicado da beleza ao conceito do objeto, considerado em sua inteira esfera lógica, e no entanto entende o mesmo sobre a esfera inteira dos que julgam” (KANT, *CFJ*, 2012, §8). Parece ser precisamente nessas colocações em que se torna possível compreender o modo como Greenberg entende a atividade crítica: ainda que interessada na qualidade da obra e da arte, é a partir de um movimento absolutamente pessoal, subjetivo e interno que ela surge.

Em “A intuição e a experiência estética”, Greenberg afirma que “não se escolhe gostar ou não de determinada obra de arte mais do que se escolhe ver o sol como luminoso ou a noite como escura”, (GREENBERG, 2013, p. 63) – parecendo se referir, assim, não ao que podemos fazer, mas ao que não podemos deixar de fazer. Embora considerasse involuntários os juízos de gosto, Greenberg não os considerava como isentos de revisão ou aprimoramento. Concebia o gosto como algo que pode ser “desenvolvido” ou “cultivado” por meio do contato com a arte. Esse contato se refere a duas coisas: uma aplicação do campo da experiência e também com a repetição com que se entra em contato com as mesmas obras. Isso geraria, segundo Greenberg, uma reflexão mais vasta sobre o que foi visto. Em “Pode o gosto ser objetivo?”, ele estabelece: “O que mais se sabe ao certo é que o melhor gosto, o gosto cultivado, não é algo ao alcance das pessoas comuns e despossuídas nem de pessoas sem um mínimo confortável de ociosidade” (GREENBERG, 2013, p. 102).

Para Greenberg, o gosto serve para apontar a diferença entre a arte boa e a ruim, já que “o gosto não pode ser definido ou analisado, nem

mesmo descrito”. Segundo o crítico, “conhecemos o gosto em grande parte porque “ele funciona” – por seus resultados. Assim como o gosto só conhece a arte por que ela “funciona” por seus resultados” (GREENBERG, 2013, p. 216). De acordo com Greenberg, a palavra gosto entrou na discussão sobre arte no fim do século XVII e foi muito empregada no século XVIII”, um século que, para ele “quanto mais se afasta no tempo, mais deixa entrever que foi um período de mentalidades notadamente fortes e determinadas” – para o crítico, foi nesse mesmo século que a ideia de “gosto” fez parte de questões cruciais a respeito de arte para depois ser deixada de lado. Para ele, porém, “o gosto é indispensável – um olho, um ouvido, um nariz – indispensável para que se lide com a arte, seja na condição de criador ou espectador. Não há como escapar do significado do gosto, nem de qualquer outra palavra que se venha escolher para substituí-lo” (GREENBERG, 2013, p. 232).

A importância do gosto, para Greenberg, também se dá porque é em torno dela, segundo ele, que as conversas e discussões sobre arte “continuam a girar tanto hoje quanto no passado”, isso porque, “é em torno do gosto que gira o diálogo de amantes da arte – o diálogo real a respeito da arte, o diálogo informal que, infelizmente, raras vezes chega a ser impresso”. Para o autor, é impossível que, sem a aplicação do gosto, exista o diálogo sobre a “arte enquanto arte”. Para ele, “você pode falar a respeito da arte sem a aplicação do gosto”, mas, necessariamente, ao fazer isso, a arte seria descrita como “um documento ou um registro, como uma prova de caráter histórico, psicológico ou moral; como uma prova filosófica, sociológica ou política; como um índice de estados de espírito” (GREENBERG, 2013, p. 336).

Para Greenberg o gosto pode ser desenvolvido na medida em que o sujeito amplia seu contato com obras de arte, e pode, assim, repetir e comparar as suas próprias experiências em relação a obra de arte. Dessa forma, segundo Greenberg, é possível atingir critérios próprios, apesar de não poderem ser traduzidos e articulados em conceitos – é de Kant a ideia de que o juízo de gosto não pode ser determinado por argumentos e conceitos, e que, em matéria de gosto, cada um deve julgar por si – o gosto, para Kant é exatamente “faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse”. (KANT, *CFJ*, 2012, §5).

Alice Lino, em sua tese *Kant e a crítica de arte* afirma que Kant defende a impossibilidade de se fundamentar o juízo de gosto em critérios objetivos fazendo uso do conceito do *sensus communis*, além do aspecto do desinteresse. Para a autora, o princípio subjetivo do *sensus communis* possibilita a pretensão do acordo universal do juízo de gosto porque, “tal princípio mostra-se como o fundamento deste juízo, pois determina exclusivamente por meio dos sentimentos e ‘de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz’” (2015, p. 39). Segundo ela,

É somente a partir da pressuposição da existência do *sensus communis*, ou seja, do “efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento” que o “juízo de gosto pode ser proferido”. Há necessidade da comunicação universal, justamente para haver uma concordância sobre o objeto, afastando o juízo do âmbito do privado ou das “observações psicológicas”. (LINO, 2015, p. 40)

A obra de Greenberg faz uso da terceira Crítica principalmente pela importância que tem a temática do gosto – para Greenberg a importância do gosto é também a de compreender as decisões que envolvem a criação artística. De acordo com ele, o trabalho de um artista é um convite a que o público compartilhe de seus juízos de gosto, como se com sua obra o artista esperasse um assentimento universal⁶ – ele afirma, em “O juízo e o objeto estético”: “O artista, o escritor, compositor, coreógrafo, ator ou cantor convida o observador a acolher as decisões-juízos que acolheu para si” (GREENBERG, 2013, p. 128).

⁶ Ainda que Greenberg não discorra diretamente sobre a ideia de gênio, é interessante perceber como, de algum modo, ele se aproxima a ideia de gênio de Kant, que afirma “Gênio é o talento (dom natural) que dá regra à arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim: Gênio é a inata disposição de ânimo (ingenium) pela qual a natureza dá a regra à arte.” (KANT, *CFJ*, 2012, §46). E também “para o ajuizamento de objetos belos enquanto tais requer-se gosto, mas para a própria arte, isto é, para a produção de tais objetos requer-se gênio. Se se considera o gênio como o talento para a arte bela (que a significação da palavra implica) e em vista disso se quer desmembrá-lo nas faculdades que têm de convergir para constituir um tal talento, é necessário determinar antes com exatidão a distinção entre a beleza da natureza, cujo ajuizamento requer somente gosto e a beleza da arte cuja possibilidade (que também tem de ser considerada no ajuizamento de um tal objeto) requer gênio. Uma beleza da natureza é uma coisa bela; a beleza da arte é uma representação bela de uma coisa” (KANT, *CFJ*, 2012, §48).

A arte moderna, para Greenberg, cria um terreno em que o processo crítico diz respeito diretamente à própria disciplina e à própria possibilidade de perpetuação da mesma. Assim, todas as manifestações artísticas exigem do artista um exercício do gosto para que ele possa se orientar frente as especificidades impostas por seu meio. É importante, nesse raciocínio que o artista possa assimilar a arte que lhe antecedeu para produzir algo considerado novo – a história da arte moderna, na teoria de Greenberg, é um processo em que há a negação do espaço perspectivado, e de todos os artifícios que aí cabiam, para fazer surgir a afirmação do plano bidimensional, isto é, a superfície real do suporte.

Essas proposições de Greenberg não resolvem a incompatibilidade entre juízos de gosto⁷, quando pensados em uma formalização do campo da arte – assim como, para Kant, se os objetos fossem julgados segundo conceitos, a representação da beleza estaria perdida, para Greenberg a arte é algo que pode ser reconhecida mas não pode ser satisfatoriamente definida ou descrita⁸ – a crítica de arte para Greenberg, aliás, é inexoravelmente insuficiente já que não pode descrever o que se passa quando se julga uma obra de arte.

A possibilidade de um juízo estético, para Greenberg, só se dá pela experiência e se porventura vier a se alterar, isso se dará em um novo contato com a própria obra e, por conseguinte, um novo juízo – por isso a ideia de que um juízo não pode ser alterado mediante um juízo alheio. Nesse sentido, se fosse possível provar juízos estéticos, eles também poderiam ser usados para se formular outros juízos estéticos, isto é, seria possível julgar obras de arte se referindo à informações transmitidas, tornando assim, desnecessário o encontro efetivo com obras de arte. Sendo assim, não seria preciso provar o valor, já que o ato de julgar e o ato de provar seriam a mesma coisa – sob essa ótica seria possível saber antecipadamente quais propriedades uma obra de arte deve ou não deve ter. Uma pessoa bem informada, então, se quisesse, poderia criar obras de arte.

⁷ Sobre isso, Kant afirma: “o juízo de outros desfavorável a nós na verdade pode com razão tornar-nos hesitantes com respeito ao nosso juízo, jamais porém pode convencer-nos de sua incorreção. Portanto, não existe nenhum argumento empírico capaz de impor um juízo de gosto a alguém” (KANT, *CFJ*, 2012, §33)

⁸ Para Greenberg, “Há inúmeras coisas a respeito da arte (como a comprovação de um juízo estético) que não podem ser transpostas para palavras nem para o discurso, mas que existem mesmo assim” (GREENBERG, 2013, p. 97).

No, entanto, para Greenberg “formalizar a arte”, “significa tornar a experiência estética comunicável: objetiva-la, torna-la real, torná-la pública, em vez de mantê-la num âmbito privado ou solipsista, como acontece com grande parte da experiência estética”. Segundo o autor, “para comunicar a experiência estética é preciso submetê-la a convenções – ou “formas”, se preferirem – do mesmo modo como se faz com a linguagem para que seja compreendida por mais de uma pessoa” (GREENBERG, 2013, p. 135).

Para Greenberg, se uma pessoa gosta ou não de certa coisa, ela necessariamente está sendo honesta, já que ela não escolheu gostar ou não gostar de algo. Juízos estéticos são, de acordo com o crítico, “espontâneos, involuntários, e não deliberados, pois são inseparáveis da experiência imediata – da experiência estética imediata” – é desse modo que Greenberg afirma não ser possível gostar ou desgostar de alguma coisa pela “reflexão posterior ao fato, pela revelação ou ponderação da evidência pela argumentação ou pelo raciocínio. Se uma pessoa gosta ou não de alguma coisa, isso é algo dado, e não decidido”. Segundo Greenberg, “a evidência se encontra ali na experiência e não pode ser separada dela. Ela está no interior da experiência. Ela é a experiência”⁹ (GREENBERG, 2013, p. 205-206).

Como dito, Greenberg compreendeu o desenvolvimento na arte como algo que envolve processos de autocrítica que eliminariam normas e convenções dispensáveis. Em seu ensaio “Pintura Modernista” (1997) ele argumenta que “a essência do modernismo se encontra no emprego de métodos característicos de uma disciplina para criticar a própria disciplina – não com o intento de subvertê-la, mas de entrincheirá-la mais firmemente em sua área de competência” (GREENBERG, 1997, p. 105). Segundo ele, então, “logo tornou-se evidente que a área de competência única e singular de cada uma das artes coincidia com tudo o que era singular na natureza de seu meio... a tarefa da autocrítica nas artes tornou-se uma tarefa de autodefinições ainda mais acentuada” (GREENBERG, 1997, p. 106).

⁹ Nesse mesmo trecho, Greenberg em referência a Kant afirma que “Kant sustenta que um veredicto estético, um veredicto que diz que você gosta ou não gosta de uma obra de arte, chega antes que você possa encontrar prazer ou desprazer no objeto estético. Creio que ao dizer “antes”, ele tenha dito “antes” em um sentido lógico, psicológico e talvez temporal. Quanto mais pensamos a respeito do que ele disse, por mais paradoxal que pareça, mais razão ele passa a ter: mas, de alguma forma, o contentamento que você estrai de uma obra de arte parece vir acompanhado pela afirmação insistente de uma parte sua que diz: “Isto é bom, eu gosto disto, e é por isso que eu sinto prazer”, e não “eu gosto porque isso me dá prazer”. Eu gosto disto, portanto isto me dá prazer”.

Para Greenberg, a vanguarda não significou um rompimento radical com o passado, mas, pelo contrário, a transformação de mecanismos de um meio por aqueles diretamente envolvidos com esse meio. Em um ensaio intitulado “Convenção e inovação”, Greenberg afirma: “tudo o que digo é que a história não mostra nenhum caso de inovação significativa em que o artista inovador não conhecesse e dominasse a convenção ou as convenções que modificava ou abandonada” (GREENBERG, 2013, p. 145). Para ele, ainda, “a grande arte é impossível, ou quase impossível, sem uma assimilação completa da grande arte de período ou períodos precedentes” (GREENBERG, 2013, p. 241).

Por consequência, cada arte deveria se centrar naquilo que há de específico em seus próprios meios materiais, se livrando assim dos efeitos tomados de qualquer outra arte. É nisso que reside a “pureza” que, nesse processo, encontraria a garantia de seus padrões de qualidade, e também sua independência. Para isso, a mimese deveria ser abandonada – no caso da pintura, as características próprias seriam a planaridade, a própria tela, as tintas, etc. É por isso a aposta de Greenberg na pintura abstrata e, mais especificamente, no expressionismo abstrato norte-americano: a arte abstrata seria o ponto de uma narrativa histórica inevitável¹⁰.

Na maior parte de seus textos Greenberg recorre a Kant para discurrir sobre os limites da atividade crítica e revela que para se fazer crítica de arte, talvez seja esse um dos primeiros passos: traçar os limites da atividade. Segundo Greenberg “tornar claro os limites do que você pode dizer a respeito da arte apresenta mais do que uma utilidade teórica. Não serve apenas ao amante e ao crítico de arte: serve ao próprio artista” – isso porque é importante “a eliminação de irrelevâncias – fetiches, dogmas, discursos empolados, retórica irresponsável, linguagem inflada, melodrama –, todas as excrescências verbais que acompanham especialmente a arte moderna”. O autor apresenta uma concepção de que preza por uma suposta simplicidade no discurso e na escrita sobre arte e chega a afirmar que “até mesmo o discurso e o pensamento acerca da estética – da disciplina conhecida como estética – que de início podem não ser tão simples, não precisam ser tão carregados nem empolados” (GREENBERG, 2013, p. 188).

¹⁰ “O fim da modernidade” para Greenberg é precisamente o fim de uma teoria que explicaria “Why art is high when it is high”, segundo Duve (1996).

Nesse sentido, Greenberg também afirma que “uma das coisas que devemos fazer ao abordar a arte é avaliar o fato de que ela é algo que pode ser reconhecido e que, no entanto, não é satisfatoriamente passível de definição, nem mesmo de descrição”. Segundo o autor, “o que dizemos e pensamos e escrevemos são aproximações, investidas, circunlocações relacionadas ao efeito da arte, mas que dificilmente abordam o que se passa na efetiva criação de arte, ou em sua avaliação efetiva” – isso porque, para Greenberg, “ao contrário das coisas que tem significados que podem ser postos em palavras, as obras de arte são intuídas ou vivenciadas ou percebidas de uma forma semelhante às qualidades sensoriais – cores, sons, texturas, odores e sabores”. Esses elementos, “são inexplicáveis e indescritíveis”, porque

Pode-se falar a respeito de outras formas de medida. Pode-se determinar – prescrever – a forma com que sons, cores, certas qualidades, venham a ser produzidos, mas não de pode descrever nem definir seu afeto, seu sentimento. Nesse ponto, há uma analogia com a arte. Obras de arte pode ser descritas e medidas de diversas maneiras, mas não como arte *qua arte*, não em sua ação ou afeto estritamente como arte. (GREENBERG, 2013, p. 189)

É por isso que, em *Estética Doméstica*, identificar a experiência estética como o ato de julgar e enfatizar o caráter imediato, não deliberado e desinteressado dos juízos estéticos são questões primordiais. O fato de ser impossível submeter juízos estéticos a padrões ou critério fixos, faz com que surja o primeiro pressuposto de uma crítica de arte: não se pode descrever suficientemente o que acontece quando se julga uma obra de arte. E, além disso, em se tratando de um contexto artístico, segundo Greenberg, os possíveis consensos sobre o que quer que seja, se dão, necessariamente, no tempo¹¹ – de acordo com o autor, “com efeito, a objetividade

¹¹ Próximo a esta ideia parece estar a conclusão do livro de Luigi Pareyson, “Os problemas da estética”, em que afirma “É certo que, na leitura e na crítica, interpretação e juízo são inseparáveis, e se chega à avaliação universal da obra através da personalidade do gosto; e isto torna difícil a formulação e a comunicação do juízo. Mas uma universalidade que deve desprender-se das condições históricas e pessoais é árdua e difícil, não impossível: o juízo é o ponto no qual, através da mutabilidade do gosto histórico, se realiza e pode realizar-se um acordo entre todos os intérpretes. O desempenho desta tarefa não é fácil, e está confiado ao tina das gerações, mas é consolador ver sucederem-se, na história, as suas diversas interpretações e, ao mesmo tempo,

do gosto está incontestavelmente provada pela presença de um consenso e por intermédio dele no decorrer do tempo” (GREENBERG, 2013, p. 98).

O modelo de crítica de Greenberg, que toma a arte como progressiva e autorreflexiva, apta a identificar suas próprias condições essenciais, parece chegar ao fim à medida que o expressionismo abstrato também se desgasta. Ainda que tenha vivido até a década de 1990, Greenberg parou de produzir na década de 1960. A sua recusa ao pós-modernismo e aos movimentos de arte ditos contemporâneos, tais como a Pop Art, fez com que sua produção fosse diminuindo até que, de fato, fosse encerrada – seu legado influenciou críticos tais como Michael Fried, Leo Steinberg¹², Rosalind Krauss¹³, Robert Hughes e Robert Rosenblum. Segundo Danto

O modernismo começou perguntando: o que a pintura poderia fazer à luz disso [quando o cinema se demonstrou muito mais capacitado para reproduzir a realidade do que a pintura]? E ele começou a ensaiar sua própria identidade. Greenberg definiu uma nova narrativa em termos de uma ascensão às condições materiais do médium. A narrativa de Greenberg (...) chega ao fim com o Pop (...). Ela chegou ao fim quando a arte chegou ao fim, quando a arte, por

realizar-se pouco a pouco o acordo sobre o valor de algumas obras: é a inexaurível riqueza da experiência estética que se desenvolve, ao mesmo tempo que se afirma a universalidade do valor artístico. O sentido da crítica é precisamente este: através da mutabilidade do gosto e da diversidade das interpretações, e apesar de todas as incompreensões e divergências, pouco a pouco vai se realizando um acordo cada vez mais unânime acerca do valor de certas obras, isto é, impõe-se a universalidade, a objetividade, a unicidade do juízo” (PAREYSON, 1997, p. 246).

¹² Em texto intitulado “Outros critérios”, Leo Steinberg afirma que “o esquema teórico de Greenberg desmorona porque insiste em definir a arte moderna sem levar em conta seu conteúdo e a arte histórica sem reconhecer sua autoconsciência formal” (STEINBERG, 2008, p. 100).

¹³ Em artigo sobre Rosalind Krauss, o *The Art Story Modern Art Insight* coloca “Krauss is one of the 20th-century’s foremost art critics and theorists on Modern and postmodern art, having written in-depth analyses of individual artists like Picasso, Giacometti and Pollock, and broader conceptual studies of artistic movements like Minimalism and Conceptualism. Her greatest contribution to art criticism came when she broke from formalist Greenbergian theory (which prioritized medium as an artwork’s most expressive feature) and offered a new idea that, by the 1970s, the art world had entered the “post-medium” age, wherein artistic media had ceased to be important. According to Krauss, “post-medium” forms of art (or what many think of as postmodern or post-structuralist) did not try to engage people via a pure and discrete artistic medium, nor did they represent a means of protest to commercialism and commodification. Artists in the post-medium age could still strive for purity in their art, Krauss argued, but this effort had less to do with any form of media and everything to do with the work’s expressive power and historical contextualization” (2016).

assim dizer, reconheceu que a obra de arte não tinha nenhum modo específico de existência. (DANTO, 1997, p. 125)

Longe de esgotar toda as possibilidades de análise da influência de Kant na crítica de Greenberg, pode-se apontar como principais referências para o crítico norte-americano a noção de juízo estético, a ideia de crítica e de pureza, a noção de gosto, e os conceitos de comunicabilidade e universalidade – sendo os dois últimos essenciais para se pensar as possibilidades do ofício da crítica de arte.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DANTO, Arthur. *After the end of art: contemporary art and the pale of history*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

DUVE, Thierry de. *Kant after Duchamp*. New York: Rizzoli, 1996.

GREENBERG, Clement. *Arte e cultura: ensaios críticos*. São Paulo: Ática, Cosac & Naify, 2013a.

_____. *Estética doméstica: observações sobre a arte e o gosto*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013b.

_____. Pintura Modernista. In: *Clement Greenberg e o debate crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 101 a 109.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LINO, Alice. *Kant e a crítica de arte*. USP: São Paulo, 2015. Disponível em: <https://goo.gl/WTlkxK> Acessado em 25 de setembro de 2016.

PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

STEINBERG, Leo. *Outros critérios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

O tratamento dado à liberdade nos textos de 1792 de Reinhold

Ivanilde Fracalossi
(USP)

INTRODUÇÃO

No *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*), Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) se propõe a estabelecer a dedução de uma causa livre e absoluta para a liberdade da vontade partindo da faculdade de representação em geral, de onde seria derivada a faculdade de desejar, entendida principalmente como impulso (*Trieb*). Esta abordagem não foi bem sucedida, gerando várias objeções que levaram o autor a repensar sua teoria, principalmente a de Carl Schmid, que não concordou que o impulso fosse suficiente para diferenciar a faculdade de desejar de outras faculdades. Ademais, a Ideia de uma causa absoluta não pode ser entendida como uma geração de representações, pois sua autoatividade não permite que nada de estranho possa estar ligado a ela. Assim, o único contributo da espontaneidade neste processo de geração, que é a produção da forma de uma representação, nunca conduz sozinha para uma real representação, pois depende sempre de uma matéria dada de fora. Isso impede que a ação espontânea do sujeito representante na teoria da razão seja livre e absoluta. Essa conduta de Reinhold, na verdade, é pensada para integrar a configuração kantiana de forma e matéria no processo de determinação da vontade. Diante desse embaraço, Reinhold muda bastante sua teoria da moralidade a partir de 1792, separando a vontade da razão prática, procedimento que o afasta muito da doutrina kantiana, a qual mantém uma identidade entre as duas faculdades. Este texto tem o intuito de examinar alguns pontos deste movimento de mudança conceitual, principalmente quando o autor transfere as provas da não impossibilidade da liberdade absoluta para o *são* entendimento, promulgando, assim, o conceito de liberdade da vontade como o fundamento da lei moral.

Nos textos de 1789 a 1791 de Reinhold, os quais fazem parte da chamada *Filosofia elementar* (*Elementarphilosophie*), o autor tem por maior preocupação estabelecer uma filosofia em que tanto o âmbito teórico quanto o prático tenham origem em um mesmo princípio. Esta posição foi tomada depois de ler exaustivamente as obras de Kant, cujo arcabouço teórico era o mais favorável para resolver problemas filosóficos até então insolúveis. Porém, Reinhold se dá conta de que mesmo o sistema de Kant apresentava problemas e, depois de um aprofundado trabalho de análise, acreditou ser devido à falta de um princípio de filosofia, determinado por si mesmo e indubitável, bem como a falta de um mais aprofundado desenvolvimento dos conceitos de consciência e representação.

Diante disso, Reinhold desenvolve um sistema cuja teoria da representação será baseada no fato da consciência (*Tatsache des Bewusstseins*). A teoria da representação é desenvolvida principalmente no *Ensaio*, obra de 1789, seguida de outras que são tomadas por intérpretes como sendo o acabamento ou o complemento desta.¹

No entanto, em todo esse trabalho do período da *Filosofia elementar*, encontramos com maior profundidade o desenvolvimento teórico da filosofia reinholdiana, muito embora a primazia da prática se mostre presente no primeiro livro do *Ensaio* e nas poucas páginas do último livro, onde ele desenvolve de forma rápida, apesar de intensa, uma teoria da faculdade de desejar.² Ali se vê a representação se desdobrar em uma relação direta com a liberdade, mesmo assim, é difícil enxergar o primado prático porque o autor tem sempre em vista a razão filosofante, tanto que vários autores defendem que a filosofia de Reinhold é basicamente teórica. Um deles é Gunther Zöllner, pois segundo suas opiniões, mesmo no enfoque que Reinhold dará mais tarde à filosofia prática, “as regras incondicionadas da razão prática são também teóricas, uma vez que a

¹ Trata-se do primeiro volume de *Contribuições para a retificação dos erros cometidos até hoje pelos filósofos* (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, erste Band, 1790); *Cartas sobre a filosofia kantiana* (*Briefe über der kantische Philosophie – Briefe I*, 1790) e *Sobre o Fundamento do saber filosófico* (*Über das Fundament des philosophischen Wissens – Fundamentschrift*, 1791). Esses textos foram detalhadamente examinados em nossa tese de doutoramento: “O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação”, defendida no Departamento de Filosofia da USP em Agosto de 2013.

² *Grundlinien der Theorie des Begehungsvermögens*.

razão prática é realmente prática somente por meio do exercício do livre *arbitrio*”.³

Por sua originalidade, pode-se dizer que a teoria da faculdade de desejar é um dos melhores e mais interessantes trabalhos de Reinhold, mas infelizmente o método, com toda a tentativa de derivação da faculdade de representação em geral, torna-se tão enigmático que gerou um debate acirrado em seu tempo, tanto quanto o similar debate sobre o fato da razão na teoria moral de Kant, o qual tanto incomodou Reinhold.⁴

Tudo indica que uma das dificuldades provindas da *Filosofia elementar* pode ser atribuída à escolha de Reinhold por um “caminho mais curto” (*kürzer Weg*) do que o percorrido por Kant na filosofia transcendental. No lugar do esquematismo transcendental, Reinhold elabora graus de espontaneidade (ou de representação),⁵ tendo como primeiro grau a sensibilidade, onde se dá a afecção; o terceiro e mais alto fica por conta da razão e consiste na produção da Ideia. Como em Kant, é o entendimento que faz a mediação entre a sensibilidade e a razão, fornecendo, a partir de conceitos, o segundo grau da espontaneidade. Nesse processo, Reinhold inverte a dedução transcendental kantiana fazendo-a progredir do dependente para o independente e superior, e no topo hierárquico da teoria dos graus de espontaneidade encontra-se a Ideia de liberdade, ou causa absoluta. Assim, a espontaneidade incorpora uma *absoluta auto-atividade* neste terceiro nível, e a unidade produzida por ela é *absoluta*. Segundo Reinhold, a ação da razão é a única ação do sujeito representante que pode ser pensada tanto como *não coagida* quanto como *não ligada* a nada, ou seja, como *livre*, à medida que ela não é ligada a nenhuma forma estranha na produção da Ideia, e por isso também é a única passagem que leva ao âmbito da prática.

O sujeito da faculdade de representação é imediatamente representável apenas pela razão, por meio de uma Ideia, não pelo entendimento, e ele deve ser concebido “como uma causa livre à medida que é concebido como causa absoluta, e deve ser concebido como causa absoluta à medida que é

³ ZÖLLER, G. “Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür”. In *K. L. Reinhold - Am Vorhof des Idealismus*, p. 80.

⁴ Sobre este tema escrevemos um artigo publicado in *Dogmatismo & Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

⁵ Explicada de forma mais profunda em nossa tese de doutoramento.

sujeito da razão”.⁶ Ou seja, a Ideia de causa absoluta tem uma ligação direta com o sujeito representante, e a faculdade da razão também está no âmbito das representações, pois Reinhold quer uma liberdade *ratio cognoscente*, com validade universalmente aceita (*allgemeingeltend*). A causa absoluta, para adquirir realidade objetiva, não precisa da conexão entre a matéria objetiva e o esquema, mas apenas a relação imediata com o sujeito representante numa espontaneidade de terceiro grau, formalmente. Visto isso, é possível perceber que a liberdade transcendental no *Ensaio* é muito diferente do conceito elaborado por Kant. A prova da “não impossibilidade”⁷ da liberdade pela dedução da Ideia de uma causa livre absoluta é umas das mais importantes metas do empreendimento reinholdiano.

Este é o lugar em que Reinhold se encontra no fim do *Ensaio*, acreditando ter escapado das dificuldades que o conceito kantiano de liberdade lhe traz. Reinhold critica os postulados kantianos, não aceita a série causal que vai ao infinito e nem o soberano bem como fundamento suprasensível constituinte da moralidade, fora do âmbito das representações.

II

Infelizmente, este terceiro nível de espontaneidade, as Ideias de causa absoluta, sujeito absoluto e comunidade absoluta (esta é atributo do sujeito absoluto) – três atividades da unidade racional –, não se sustentam na teoria da faculdade da razão. As objeções foram muitas, como, por exemplo, a de que no terceiro grau de espontaneidade Reinhold não consegue cumprir o requisito de que toda representação tem de ter forma e matéria, pois aí só existe a forma. Outra, ainda mais devastadora, diz respeito à justificação de uma liberdade que fornece igualmente a base para a vontade pura e empírica. Esta dificuldade é evidente na teoria da faculdade de desejar perante as tentativas de Reinhold para deduzir do mesmo fundamento uma vontade em geral e uma empírica. Neste texto, Reinhold denomina a vontade pura em geral como a faculdade que consiste na autodeterminação para uma ação e, a partir dela, derivam-se ações da razão de acordo com seu objetivo, seja ele empírico (quando a ação da razão é subordinada como meio de satisfação do impulso para a felicidade) ou

⁶ REINHOLD, K. L. *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação*, p. 537.

⁷ A não impossibilidade da liberdade significa que ela tem possibilidade lógica.

moral (modo de ação da razão de acordo com nenhuma outra lei senão a que ela mesma se dá quando realiza a mera forma da razão determinada segundo sua possibilidade por meio de sua auto atividade). Isso significa que não é apenas a vontade pura que é livre, a vontade em geral também é livre como autodeterminação, mas de maneiras diferentes, o que depende se é pura ou empírica. Decerto, com isso, Reinhold abre espaço na teoria da faculdade de representação para o livre arbítrio.

O problema que então se apresenta desta tentativa é que o autor, na realidade, quer uma vontade que seja igualmente livre em todas as suas afirmações, mas mantendo uma diferença no grau de atividade da espontaneidade, ou no modo de ação de um ser livre. A vontade em geral é livre, mas pode agir *comparativa* ou *absolutamente livre*, isto é, se a ação da vontade humana se submete às leis do impulso interessado e é compelida por uma afecção estranha a ela, *age* apenas de modo *comparativamente livre*, mas à medida que ela segue a lei do impulso desinteressado, que recebe sua sanção como lei efetiva apenas pela mera auto atividade da razão prática, pela qual se submete, ela *age* e é *absolutamente livre*.

É obscuro no texto de Reinhold este ponto em que ele relativiza a vontade, pois devemos aceitar que uma mesma vontade seja absolutamente livre e também comparativamente livre? Na verdade, o autor procura se deter em ambas, e é isso que torna sua teoria embaraçosa. Por um lado, a liberdade do sujeito representante deve ser entendida como liberdade de escolha para poder decidir-se a favor ou contra a lei moral, porque apenas desse modo é evitada a aleatoriedade das ações morais e, com isso, a supressão (*Aufhebung*) de toda a moralidade. No entanto, tal liberdade de escolha deve ser compatível também com a vontade em geral, e esta deve estar na decisão a favor ou contra a lei moral. Por outro lado, apenas a decisão a favor da lei moral pode ser entendida como uma autodeterminação da razão, que enfrenta, então, um poder-determinar-se (*Sich-Bestimmen-Lassen*) por meio dos objetos da sensibilidade.⁸

Na argumentação de Lazzari, o problema surge devido à identificação kantiana de liberdade e autonomia, independentemente de se poder ou não reconstruir o modelo de determinação da vontade kantiano pelos meios da filosofia reinholdiana. Segundo ele, as afirmações do *Ensaio* são um teorema tomado por Reinhold a partir da equação kantiana de

⁸ Cf. primeiro livro do *Ensaio*, p. 90.

liberdade e autonomia na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁹ e na *Crítica da razão prática*. Ou seja, a liberdade e a legislação própria de uma razão pura prática são a mesma coisa, pois a vontade empírica (ou a *posteriori*) nunca é autodeterminação e livre como a vontade pura.¹⁰

Na segunda seção da *Fundamentação*, Kant diz:

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Como a *razão* é necessária para derivar as ações das leis, a vontade não é outra coisa senão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, então as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom (*Ak* 412).

No entanto, é compreensível no kantismo a manutenção dessa identidade, pois somente sob ela parece existir esperança para deduzir, a partir do conceito de liberdade da vontade, o conceito de uma lei moral que seja válida para todas as ações. A liberdade da vontade em Kant equivale à sua autonomia, ou seja, tem a propriedade de ser ela mesma uma lei, e o princípio dessa autonomia é o imperativo categórico, que não diz o que é, mas o que deve ser.

Os textos mostram que esta é também a esperança de Reinhold, que assume a partir deste fundamento de Kant não apenas o pensamento de uma liberdade da vontade que é comum às ações morais e às não morais, mas também a de uma liberdade que seja idêntica à autonomia. Tudo indica que as dificuldades de Reinhold para deduzir a vontade em geral e a empírica são uma consequência do embasamento nos textos de Kant. Uma vez assumido que a razão apenas como pura, em uma vontade pura, é prática, ou melhor, que a razão prática e uma vontade pura são idênticas, então a pura vontade é a única expressão possível da vontade. Concordando com Lazzari, isso significa, por um lado, a falta de uma conceituação para descrever a vontade como tal distinta de uma vontade pura. Por outro lado, isso tem por consequência a transformação da vontade

⁹ Cf. principalmente a argumentação de Kant no começo da terceira parte da *Fundamentação*.

¹⁰ Cf. Lazzari: *Das Eine, was Menschheit Noth ist*, p. 146.

não pura em desejo. Afinal, na medida em que a determinação *a priori* da faculdade de desejar conduz só pela razão a uma vontade *pura*, a atividade da razão na vontade empírica pode ser apenas uma determinação *a posteriori* da faculdade de desejar. Contudo, tal determinação não realiza absolutamente nenhuma vontade, mas apenas a natureza de um desejo.

Uma vez que Reinhold não apresentou explicitamente e inequivocamente determinações de sua causa absolutamente livre e de uma vontade que se expresse como pura ou empírica, provavelmente é porque ele não quer simplesmente a dedução de uma Ideia de causa absolutamente livre, ele quer esta dedução do quadro pretendido na teoria da faculdade de representação. É precisamente essa a possibilidade: ou a ideia de uma causa absolutamente livre que se acomode neste quadro, ou que ela se expresse com a conceituação forma-matéria da teoria da faculdade de representação, que para Reinhold constitui a dedução dessa ideia e ao mesmo tempo a justificativa de sua possibilidade lógica (não impossibilidade). Mas, por este quadro, a almejada dedução está muito longe de ser alcançada, ao contrário, ele impede sua realização definitiva na medida em que a representação de Reinhold “nunca é efetiva apenas pela auto atividade do sujeito representante, mas para tal é sempre necessário também uma matéria dada, na qual a auto atividade está ligada, e que também pode ser tratada somente depois de certas regras originais fixadas nela”.¹¹

Lazzari conclui que o empreendimento de Reinhold fracassou porque a característica mais significativa do quadro de justificação incorporado pela teoria da faculdade de representação contradiz a Ideia de uma causa absolutamente livre e justificável. O pensamento de uma atividade absolutamente livre, de uma atividade que não pode ser coagida nem ligada a uma instância estranha a ela mesma, torna-se impossível como atividade sintética e unificadora de um sujeito representante. Portanto, no quadro fornecido pelo *Ensaio*, não se pode entender a absoluta liberdade como o mais alto grau da espontaneidade porque é impossível isolar a atividade do sujeito representante, pois é ele que produz a matéria da representação, o que o torna menos livre que o absoluto.

¹¹ *Idem, Ibidem.*

III

Reinhold se dá conta dos problemas contidos no *Ensaio* depois de ler a crítica de Carl Christian Erhard Schmid contida no parágrafo LIX de sua obra intitulada *Empirische Psychologie*, editada em Jena em 1791. Lá, Schmid afirma:

Aquele fundamento de determinação interior de uma atividade, em que apenas uma representação em geral é efetiva, não pode ele mesmo de novo ser buscado e encontrado em uma representação, por conseguinte, também em nenhum fim representado, na medida em que ele é representado.

Abordando sua explicação de forma sucinta, Schmid quis dizer com isso que a repartição dos poderes da mente torna-se oscilante quando se considera todos os esforços, cada impulso ou instinto para a faculdade de desejar ou mesmo para a vontade. Dessa forma, pressupõe-se que a mente (*Gemüt*) age cegamente na representação de certos objetos (dos sentidos, do entendimento ou da razão) antes que se origine um esforço consciente. “Deve haver, portanto, necessárias ações da mente antes do desejo e da vontade, mas são confundidas com expressões da vontade, prejudicando, assim, a precisão do método”.¹² Schmid refere-se à seguinte afirmação de Reinhold no *Ensaio*: “Ser determinado pelo impulso para a produção de uma representação significa *desejo* (*Begehren*), logo, a faculdade a ser determinada pelo impulso, em sentido amplo, significa a *faculdade de desejar*”.¹³ Afirma que quando Reinhold admite que os impulsos não pertencem todos à faculdade de desejar, essas definições têm de aparecer a ele agora como insuficientes, pois com isso o ser determinado pelo impulso realiza-se também em outras faculdades, de modo que esta marca característica não mais é suficiente para diferenciar a faculdade de desejar de outras faculdades.

O fundamento interno de determinação de uma atividade, em que apenas uma representação em geral é efetiva, não pode ele mesmo ser buscado e encontrado de novo em uma representação, por isso

¹² SCHMID, *Empirische Psychologie*, p. 218 ss.

¹³ *Ensaio*, pp. 560-1.

também não [pode] ser representado em nenhum fim à medida que é representado, procurado e encontrado.¹⁴

Isso significa que a criação original das representações, a atividade em que uma representação se efetiva, não é corretamente definida em sua determinação se se recorre a uma representação já existente, porque acaba em um regresso. Trata-se aqui, então, de uma definição da atividade em que apenas uma representação em geral é efetiva, a verdadeira representação em sentido estrito. Rigorosamente o autor diferencia, entre as faculdades, aquelas em que representações são possíveis (a faculdade de representação com sua força representante) e as faculdades que apenas são possíveis pela representação (a faculdade da mente com sua capacidade de sentimento e a faculdade de desejar com sua capacidade de desejar). Portanto, a faculdade de representação não é, segundo Schmid, nenhuma faculdade absoluta de fundamento no sentido em que as outras faculdades fossem já dadas por si próprias ou contidas nelas mesmas.¹⁵

IV

Schmid não menciona explicitamente o nome de Reinhold em sua crítica, mas este se reconhece nela. Na carta a Baggesen, no início de 1792, Reinhold admite o fato de que não se pode pensar todos os impulsos como formas do desejo. Acaba reconhecendo, pela objeção de Schmid, que o ser determinado pelo impulso para a criação de uma representação não pode, ele mesmo, ser entendido como desejo, porque assim seria o já constituído desejo e não ele mesmo a pressuposição necessária da representação. Percebe que quanto mais original costumam ser a faculdade do desejo e da representação, mais difícil será para classificá-las todas juntas sob uma superior e abrangente faculdade de representação, caindo por terra a tentativa de dedução de uma causa livre e absoluta,

porque se a atividade pela qual uma representação se realiza apenas originalmente, ou seja, é efetivada, a representação é essencialmente diferente de uma atividade pela qual é realizada uma

¹⁴ SCHMID, *op. cit.*

¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 173.

representação predeterminada, então, isso vale também diretamente para a atividade da razão, pela qual Reinhold quer alcançar, no *Ensaio*, a dedução de uma causa absoluta.¹⁶

Foram várias as objeções sobre a teoria da faculdade de representação contida no *Ensaio*, mas a que mais tocou o autor, fazendo-o declinar de alguns conceitos, foi a crítica de Schmid contra a determinação do impulso e do desejo na teoria da faculdade de desejar. Reinhold se dá conta de que nesta teoria, o trabalho da razão ocorre bem na *dedução* da liberdade absoluta, mas, na realidade, ela não pode ser fornecida por uma e mesma faculdade. Em consequência disso, muda seu interesse por um conceito racional uniforme para descrever a real criação da Ideia como criação de uma representação da razão na mente. Por um lado, a razão para estabelecer regras e limites para uma faculdade, por outro, a vontade, como autônoma, não mais deixa a faculdade redutível à razão.

Nos textos a partir de 1792, principalmente nas *Cartas Sobre a filosofia kantiana (Briefe II)*, é que testemunhamos com maior evidência a mudança no perfil intelectual do autor ao tratar os problemas do sistema kantiano. É consciente das dificuldades e tensões que permanecem nesse sistema, principalmente a partir da solução da terceira antinomia cosmológica, a antinomia da liberdade, onde é demonstrado que o mundo da necessidade da natureza e o mundo da liberdade não se harmonizam reciprocamente. Seu perfil intelectual passa por uma mudança, agora seu interesse não está voltado só à primeira *Crítica*, mas também à *Crítica da razão prática*, e trabalha com mal-entendidos não só da filosofia crítica, mas também com problemas complexos envolvendo a moral, o direito natural e a liberdade da vontade. Agora sua abordagem da determinação conceitual no âmbito do teórico e do prático é outra. Há o destaque para a Ideia de lei e das regras que indicam a referência prioritária do impulso interessado e sua satisfação, bem como o pensamento de um sujeito completo que inclui o sujeito representante.¹⁷ Nos *Contri-*

¹⁶ LAZZARI, *op. cit.*, p. 184.

¹⁷ Na opinião de Lazzari, nesta mudança, Reinhold é influenciado pelo conceito de “inteligível fatalismo”, que Schmid expõe em *Versuch einer Moralphilosophie*, de 1790. Explicando sucintamente, esta teoria diz essencialmente que todas as ações de um ser racional está sob uma condição necessária “para leis da causalidade da coisa em si” (p. 211 da 1ª ed.). O “inteligível fatalismo” é uma interpretação do autor sobre a liberdade da vontade de Kant, na qual, segundo seu ponto de

butos de 1792, Reinhold expressa a diferença da concepção de vontade e razão prática, bem como o interesse na recuperação teórica do conceito de pessoa:

Vontade significa a faculdade da pessoa para determinar a si própria para a satisfação ou não satisfação de uma demanda do impulso interessado. Eu digo faculdade da pessoa e não da razão. Esta é a faculdade apenas para dar regras (para produzir regras). Ela pertence à vontade apenas à medida que a pessoa possa determinar a si própria por meio de uma regra que ela mesma se dá para a satisfação ou não satisfação do impulso interessado. Sozinha ela não é a própria vontade. Uma ação da vontade também não é, de modo algum, qualquer regra que é dada ou realizada pelo sujeito racional, mas apenas aquela por meio da qual este sujeito se determina para a satisfação ou não satisfação de uma demanda do impulso interessado. Por conseguinte, erra-se muito a respeito do conceito de vontade quando o procuramos na mera faculdade da razão ou nos meros impulsos interessados. [...] A *vontade* não pode absolutamente ser definida como *causalidade da razão*; pois assim ela se confundiria com a *força do pensamento* (*Denkkraft*); também não como a *faculdade para produzir algo de acordo com uma Ideia*, porque não seria diferenciada da força da imaginação produtiva, que frequentemente age também de acordo com Ideias.¹⁸

Agora a parte da atividade, que anteriormente pertencia à razão, é atribuída à vontade, que não pode mais ser idêntica à liberdade da razão prática, uma vez que ela passou a existir como uma característica da faculdade que a vontade realiza.¹⁹

A meta do autor na edição de 1792 das *Cartas Sobre a filosofia kantiana* (*Briefe II*) é o fundamento de uma nova filosofia moral, pontos ainda insuficientemente tratados pelo próprio Kant. A *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática* são agora os textos-chave para sua investigação. “As especificações pertinentes a Kant são aprofun-

vista, este conceito é suficientemente determinado e, por isso, se pressupõe poder agir independentemente de todo impulso (*Antrieb*) sensível, ou seja, no âmbito de uma faculdade inteligível. Segundo Lazzari (*op. cit.*, p. 190), isso significa para Schmid que nossas ações sensíveis perceptíveis configuram-se não em um cognoscível, mas no suprassensível pensável, em um mundo de ações inteligíveis, de que as ações perceptíveis são apenas fenômenos.

¹⁸ REINHOLD, *Contributos II* (*Beiträge II*), p. 112.

¹⁹ Cf. *Contributos* (*Beiträge II*), pp. 111-113ss.

dadas através de considerações sistemáticas e históricas, e concluídas por meio de discussões sobre os conceitos de direito natural, de vontade e de liberdade da vontade”.²⁰ Principalmente nas sexta, sétima e oitava cartas, depois de uma renovada análise dos textos morais de Kant, o conceito de liberdade da vontade aparece como o fundamento da filosofia elementar prática. Agora a livre vontade não se encontra mais como um momento da lei moral, mas a lei moral como um momento da auto atividade da livre vontade, sendo esta capaz de decidir-se a favor ou contra a lei. A sétima carta mostra que o conceito de vontade é para determinar a relação entre o impulso interessado e o desinteressado. Ele faz o termo médio, ou a articulação, que surge entre os dois impulsos e tem a mesma posição que o conceito de representação na estrutura da consciência, a qual também faz uma mediação da relação e da diferença entre o sujeito representante e o objeto representado. No entanto, a vontade tem outra função que a representação, seu trabalho consiste em diferenciar-se a favor ou contra cada impulso individual, como também entre os dois impulsos: interessado e desinteressado. Ela não condiz ao relacionar e diferenciar da possível representação, mas ao sujeito representante e sua ação de relacionar e diferenciar.²¹ Ou seja, o impulso não é mais o fundamento da vontade como era no *Ensaio*, mas a vontade é que decide sobre ele.

Depois da afirmação renovada da necessidade por uma nova vontade, *não só* de uma lei prática, *como também* da lei natural do desejo, Reinhold escreve:

Nessa consideração, a *Crítica da razão prática* afirma que o conceito de liberdade obtém sua realidade indiscutivelmente verdadeira somente por meio da consciência da lei moral. À medida que é consciente, a pessoa pode determinar-se da faculdade de si mesma só quando ela se determinar da faculdade segundo duas diferentes leis e, conseqüentemente, quando ela é consciente de si mesma nessas duas diferentes leis. Mas, justamente em torno disso, a liberdade também não pode de modo algum existir em uma faculdade apenas para cumprir uma das duas leis.²²

²⁰ Martin BONDELI, Introdução in *Briefe über die kantische Philosophie*, p. IX.

²¹ Cf. BONDELI, *op. cit.*, pp. LXX-LXXI.

²² *Cartas (Briefe II)*, pp. 275-6.

Reinhold refere-se aqui à afirmação de Kant no começo do prefácio da *Crítica da razão prática*, segundo a qual a realidade da liberdade “através de uma lei apodítica da razão prática é comprovada, ou “revela-se” através da lei moral (KpV, A 4s).

O que ele critica nessa passagem é que Kant não se refere a nenhum ponto de uma outra condição que deveria ser preenchida junto da consciência da lei moral para a adoção da realidade da liberdade da vontade. Suas observações reforçam muito mais a interpretação que vê na consciência da lei moral a única condição suficiente de nossa consciência da liberdade. Essa rejeição refere-se à tese kantiana do fato da razão. A lei moral, diz Reinhold, não é dada a nós em uma consciência imediata como um fato da razão, porque somos diretamente conscientes apenas de dois impulsos, de um desinteressado e de um interessado, e de uma faculdade, para decidirmos a favor ou contra um ou outro. Afirma também que a nós é permitido apenas o saber de nossa liberdade da vontade, o que é apenas dado a nós originalmente como impulso desinteressado, como manifestação da razão prática. Neste sentido, ele diz diretamente que “a realidade da liberdade depende da consciência da demanda de ambos os impulsos, e não da consciência do impulso interessado e da razão prática”.²³ Portanto, segundo Reinhold, o conceito de liberdade não mantém sua realidade apenas pela consciência da lei moral, como queria Kant, dado que não é exatamente a consciência da lei moral como tal que acompanha originalmente nossa autoconsciência da liberdade, mas apenas a consciência do impulso desinteressado (embora não independente da consciência do interessado). Ou seja, Reinhold não entende a vontade na sua essência como causalidade da razão. A vontade é livre, não a razão.

A crítica a Kant não diz respeito apenas à identidade da vontade e razão prática e à doutrina do fato da razão, mas também à doutrina dos postulados. Basicamente, diz Reinhold, “trata-se de um único ponto crítico: a sensibilidade é constitutiva de uma compreensão da moralidade consistente em si e de uma vontade livre, o que Kant não vê”.²⁴ Apenas a consciência da demanda dos dois impulsos forma a condição suficiente da liberdade da vontade. E apenas a autoconsciência da liberdade da von-

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

tade permite entender o impulso desinteressado ou nosso sentimento moral como expressão da razão prática.

O próprio fundamento exclui que se possa falar sensatamente em relação aos postulados de Deus, liberdade e imortalidade da alma. Em particular, o fato de que a moralidade não pode ser atribuída a Deus mostra que Reinhold é consciente da tensão que existe entre a própria teoria da vontade e a compreensão de moralidade de Kant, e já é sugerido pela separação da vontade e razão prática. Pois o motivo porque Reinhold nega a moralidade de Deus, é um motivo contra a adoção da autonomia da vontade kantiana como critério de ações morais em geral. Deus não pode ser moralmente (*sittlich* ou *moralisch*) bom porque ele não pode decidir-se contra a lei moral. E ele não pode porque falta a ele o impulso interessado necessário para isso. Que Deus não possa *decidir-se* contra a lei moral é, portanto, um motivo para negar a ele o princípio de moralidade, porque a possibilidade para decidir-se por um ponto no tempo da ação moral também contra a demanda da lei moral é uma condição necessária da ação moral *em geral*, ou seja, não apenas ações morais divinas.²⁵

Isso quer dizer que a ação moral em geral é uma condição necessária, então a mesma não pode ser autônoma no sentido kantiano, do mesmo modo, não deve ser excluída fundamentalmente para as pessoas a possibilidade de ações morais. Em Kant, o pensamento da legislação própria, segundo a qual a instância que estabelece a lei é a mesma que a recebe e cumpre, e o pensamento de uma determinação direta da vontade pela lei moral, duas marcas centrais da vontade autônoma, deixam a razão pura prática apenas como uma instância possível da ação, uma instância, mas da qual não é esperada uma decisão contra a lei moral.

CONCLUSÃO

É interessante notar que Reinhold deve contornar em muitos casos os velhos textos com as *Cartas* de 92 para não deixar surgir nenhuma ruptura entre a sua doutrina fundamental da *Elementarphilosophie* e os novos conhecimentos, e também que seu persistente interesse em uma moral mais elaborada continua tendo por base os textos de Kant.

²⁵ LAZZARI, *op. cit.*, p. 313.

A passagem da prova da não impossibilidade da liberdade da razão filosofante para o são entendimento é questão central nos textos deste período, a qual pode levar ao mais nobre fim da filosofia se responder a pergunta: em que consiste a possibilidade da liberdade?

A resposta é insatisfatória no *Ensaio*, e agora, três anos depois, o autor se sente em condições de lidar com a fundamental tarefa e acertar contas com a dificuldade que tinha evitado a sua realização no quadro da teoria da faculdade de representação. O conflito existente no *Ensaio* entre o são entendimento e a razão filosofante está ausente nas *Briefe II*. A necessidade de adaptar o entendimento comum à apreciação da razão filosofante não existe mais. “Agora é esta que deve se adequar à infalível sentença do são entendimento, o que significa, finalmente, que o são entendimento mesmo fornece o critério de sua saúde”.²⁶ Trata-se de uma mudança no modo de tratar o problema da prova da não impossibilidade da liberdade.

Reinhold afirma: “Para o entendimento comum, a liberdade também é possível, *efetiva* e *consequente* segundo o testemunho da autoconsciência”.²⁷ Na página seguinte completa o raciocínio: “Contudo, a razão filosofante poderia não “se dar por satisfeita” em conhecer os fenômenos pelo mero sentimento, mas teria de lutar segundo conceitos dos fundamentos desses sentimentos”. Em vez de fechar a possibilidade dos fatos da consciência a partir da efetividade, a razão filosofante aceita essa efetividade apenas à medida que está convencida dessa possibilidade. Portanto, sobre a efetividade da liberdade da vontade, ela pode estar de acordo apenas consigo mesma quando questiona sobre a possibilidade da liberdade ou sobre a explicação da liberdade como faculdade fundamental (*Grundvermögen*). Melhor dizendo, com a oitava *Carta*, “a possibilidade da liberdade consiste em um conceito claro e determinado da liberdade como uma faculdade da mente (*Vermögen des Gemüthes*)”.

O problema que se levanta daí é sobre o fundamento objetivo da liberdade e suas ações, pois uma liberdade da vontade fundada apenas em si mesma não contradiz a proposição da *objetiva* razão suficiente? Reinhold explica o seguinte:

²⁶ LAZZARI, *Op. cit.*, p. 295.

²⁷ REINHOLD, *Cartas (Briefe II)*, p. 309.

Exortou-se *contra* este conceito de liberdade a lei lógica da razão suficiente, que o mesmo deveria contradizer. Mas o conceito de liberdade não contradiz esta lei nem mais e nem menos do que o próprio conceito de uma causa *primeira e absoluta* contradiz. A lei lógica não exige de modo algum para tudo o que *está aí* uma causa diferente, mas exige que nada seja *pensado* sem um fundamento. A razão tem, portanto, um fundamento muito real para pensar a liberdade como uma causa absoluta; a saber, a *consciência de si*, pela qual se prenuncia a ação dessa faculdade como um *fato*, e o *comum e são entendimento* autorizam inferir de sua realidade a sua possibilidade.²⁸

Isso demonstra que, se agora a liberdade é considerada como faculdade fundamental, então ela não pode ser deduzida, como se tentou no *Ensaio*, como outra característica da faculdade fundamental, ou da faculdade de representação em geral, como era pretendida na *Filosofia elementar*. Como bem observou Schleiermacher, em seu ensaio não publicado “Sobre a liberdade” (1790-92), que a faculdade de desejar não poderia ser derivada da faculdade de representação, porque nesse caso a razão prática não teria o poder autônomo para promulgar uma representação.²⁹

REFERÊNCIAS

Obras de Reinhold:

_____. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Bände I e II. Hamburg: Meiner, 2003.

_____. *Briefe über die kantische Philosophie*. Bände I e II. Hrsg. von Marin Bondeli. Basel: Schwabe Verlag, 2007-8.

_____. *Essay on a new theory of the human capacity for representation*. Translated with an introduction and notes by Tim Mehigan and Barry Empson. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.

²⁸ *Idem, Ibidem*, p. 282.

²⁹ Cf. MEHIGAN e EMPSON, Introdução do *Essay on a new theory of the human capacity for representation*, p. xvi.

_____. *Letters on the kantian philosophy*, Edited by Karl Ameriks and translated by James Hebbeler. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg: Meiner, 1978.

_____. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Obras de Kant:

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2003.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, Band VII. Frankfurt/M: Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft 56, 1968.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Terceira edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Bibliografia auxiliar

AMERIKS, K. *Kant and the Fate of Autonomy* (problems in the Appropriation of the Critical Philosophy). USA: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Kant's Theory of Mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BAGGESEN, J., *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi : In zwei theilen* / Jens Baggesen, Karl Leonhard

BONDELI, M. *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*. Frankfurt/M: Klostermann, 1995.

BONDELI, M., SCHRADER, W., H. *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Fichte studien Supplementa. Amsterdam/New York, NY, 2003.

_____. *Introdução in Briefe über die kantische Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag Basel, 2008.

BONDELI, M., LAZZARI, A. *Philosophie ohne Beynamen*. Basel: Schwab Verlag, 2004.

ERBERHARD, J. A., "Über den moralischen Sinn", in Johann August Eberhard, *neue vermischte Schriften*. Halle: Johann Jacob Gebauer, 1788.

FABBIANELLI, F. "Die Theorie der Willensfreiheit in den 'Briefe über die kantische Philosophie' (1790-92) von Karl Leonhard Reinhold". In *Philosophisches Jahrbuch*, 2000.

_____. *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "transcendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte*. Genova: Pantograf, 1998.

HEINRICH, J. Über die Freiheit des Willens, In *Neues philosophisches Magazin*, Bd. I/1, 1789.

LAZZARI, A. *Das Eine, was der Menschheit Noth is*: Luzern - Neapel: Frommann-Holzboog, 2004.

OLIVIER, P., *Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold*. Berlin: Emil Ebering, 1941.

PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt/M: Klostermann, 1983.

SCHMID, C. C. E., - *Empirische Psychologie*. Jena: Cröker, 1791.

_____. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: Cröker, 1790.

ZÖLLER, G. *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and Will*. USA: Cambridge University Press, 2002.

O Problema do Sumo Bem nas *Lições de Ética* de Kant

Bruno Cunha
(UFSJ)

As *Lições de Ética* de Kant remetem-se às extensas anotações manuscritas tomadas pelos seus estudantes a partir de suas próprias *Preleções* (*Vorlesungen*) sobre filosofia moral em sala de aula. Esse material apareceu, pela primeira vez, em uma edição organizada e publicada por Paul Menzer sob o título de *Eine Vorlesung Kants über Ethik* em 1924. Todavia foi apenas posteriormente, em meados dos anos de 1970, que Gerhard Lehmann organizou e realizou a publicação efetiva do material no tomo XXVII da edição completa das obras de Kant da Academia de Berlim. Mais recentemente, em 2004, o material foi reeditado e publicado por Werner Stark em uma edição separada. O que se pode constatar, a partir desses manuscritos, é que boa parte deles parece ter uma origem comum que remonta ao ano de 1777, permitindo-nos pressupor que o mesmo texto base foi usado por Kant, sem alterações substanciais, da segunda metade dos anos de 1770 até o período de 1788-1789. Isso mostra que, mesmo depois da publicação de suas primeiras obras morais, Kant não modificou o teor essencial de seu discurso acadêmico, sugerindo-nos que, se de fato as concepções das obras publicadas e as das *Lições* não são absolutamente idênticas, pelo menos Kant não parece tê-las julgado incompatíveis. Dentre os vários temas abordados nas *Lições*, um nos chama especialmente a atenção: trata-se do problema do sumo bem, cujas linhas gerais já parecem estar estabelecidas em consonância com o argumento integral que seria apresentado, anos depois, na *Crítica da Razão Prática*. É verdade, como se tem destacado na literatura, que as hipóteses do sumo bem nas *Lições* e na *Crítica da Razão Prática* não são exatamente as mesmas. No entanto, é possível argumentar que suas diferenças são menos substanciais do que se tem conjecturado. Dentre as principais disparidades apontadas pelos intérpretes em relação ao argumento maduro, gostaríamos de destacar, em particular, duas: a concepção de que o sumo bem nas *Lições* é concebido como um móbil [*Triebfeder*] ou

princípio de execução da moralidade; e além disso, a ideia de que ele está *necessariamente* vinculado à representação de um mundo inteligível ou à bem aventurança.

O ponto de partida da investigação kantiana nas *Lições* encontra-se justamente no conceito de sumo bem como ensinado pela doutrina dos antigos: “[t]odos os sistemas morais da antiguidade basearam-se na questão do sumo bem e sobre o que ele consiste; na resposta a essa pergunta distinguem-se os sistemas da antiguidade”. Em conformidade com as doutrinas antigas, Kant assume o “Summum Bonum” como um ideal, que pode ser compreendido como “um máximo de coisas que podem ser pensadas e sobre o qual tudo se determina e se mensura” (27:247, p. 11)¹. Trata-se de um modelo ou um arquétipo, segundo o qual tudo pode ser avaliado, abarcando todos os “nossos conceitos do bem”. Então, em próxima relação com a ideia de um “mundo mais perfeito”, o sumo bem certamente não pode prescindir da “felicidade das criaturas racionais” (27:247, p. 11).

Na antiguidade, o ideal do sumo bem assumiu três formas. A primeira está representada pelo ideal cínico, atribuído aos seguidores de Diógenes. De acordo com esta seita, o sumo bem consiste na inocência e na simplicidade da natureza humana, um ideal que, segundo Kant, é essencialmente negativo, uma vez que Diógenes considera a felicidade como uma suprema ausência de necessidades [*Bedürfnisse*]. Segundo essa perspectiva, “[...] o homem, por natureza, está satisfeito com pouco, porque o homem, por natureza, não possui necessidades; ele não sente a carência de meios e sob essa carência se deleita com sua felicidade” (27:248, p. 14). Kant aproxima a doutrina de Diógenes à de Rousseau, o “Diógenes refinado”, para quem a vontade é boa por natureza e essa mesma natureza deve ser considerada como nosso sustentáculo. Conforme avalia Kant, a filosofia de Diógenes seria o caminho mais curto para a felicidade, uma vez que através da suficiência [*Genügsamkeit*] nos tornamos felizes. Do mesmo modo, seria um atalho para a moralidade, porque na ausência de necessidades e desejos, nossas ações coincidiriam, através da simplici-

¹ Utilizou-se, como referência, as Edições Completas das Obras de Kant publicada pela Academia de Berlim (indicada em seu formato característico). Em relação às *Lições*, também foi utilizada a nova edição editada por Werner Stark, em 2004, que traz como texto base o manuscrito de Kaehler (número da página indicado depois da referência da Academia).

dade [*Einfalt*] de nossa natureza, com a moralidade: “não custaria nada, para tal homem, ser honesto, com efeito, a virtude seria apenas uma mera ideia” (27:249, p. 15). Em seguida, é apresentado o ideal epicurista, um ideal de prudência para o qual “o sumo bem consiste na felicidade e o bom comportamento seria um meio para a felicidade” (27:248, p. 14). Em distinção à doutrina dos cínicos, Kant destaca que para os epicuristas o sumo bem não se apresenta como uma questão de natureza, mas de arte, porque, como Epicuro argumenta, embora não tenhamos nenhuma inclinação natural para o vício, somos, de fato, propensos a ele. Dessa forma, nem a inocência, nem a simplicidade podem ser naturalmente asseguradas. A doutrina cínica está “de acordo com natureza humana na ideia, mas na *execução* [*execution*] é a menos natural” (Refl.6607; 19:106). Justamente disso resulta a necessidade de se introduzir a arte. Por exemplo, “quando uma inocente garota do campo se encontra, de tudo, livre de vícios comuns, isto acontece devido ao fato de que ela não teve nenhuma oportunidade para a libertinagem [*Ausschweifung*]”. Por fim, Kant apresenta o ideal estoíco, o ideal da sabedoria que é inverso ao epicurista, uma vez que, para Zenão, “o sumo bem consiste apenas na moralidade, no ser digno, portanto no bom comportamento, e esta felicidade seria uma consequência da moralidade” (27: 248; p. 14). O sábio estoico sente felicidade dentro de si mesmo, uma vez que já possui tudo, inclusive a fonte de toda alegria e retidão [*Rechtschaffenheit*]. Ele pode ser visto como um rei que comanda a si mesmo, posicionando-se mesmo além dos deuses, uma vez que estes prescindem de tentações ou obstáculos, enquanto o sábio encontra justamente sua virtude “a partir de sua força na superação de obstáculos” (27:250; p. 17). Tanto Epicuro quanto Zenão acreditam, em oposição a Diógenes, que o sumo bem é uma questão de arte, embora assumam, em relação a isso, pontos de vista distintos.

Kant menciona ainda o ideal místico platônico no qual o sumo bem consiste na comunidade com o ser supremo. Porém, de antemão, este ideal é rejeitado como um modelo por ser um “ideal fanático [*fanatisches*]”. Em suma, conforme sua avaliação, “o ideal ou o modelo de Diógenes é o homem da natureza; o modelo de Epicuro é o homem do mundo; o modelo ou a ideia arquetípica de Zenão é o sábio” (27:250, p. 17). Porém, conforme constata o filósofo, o erro das doutrinas da antiguidade encontra-se no fato de que eles, em especial, Epicuro e Zenão, reduziram

os dois elementos essenciais do sumo bem a apenas um: “[o]s antigos não coordenaram a felicidade com a moralidade, mas subordinaram uma à outra, pois, quando ambas constituem duas partes diferentes cujos meios são distintos, entram frequentemente em conflito” (Refl.6607; 19: 106). Epicuro buscou proporcionar um motivo para a virtude, todavia não concedeu a ela nenhum valor. Quando a moralidade foi estabelecida como um meio para a felicidade, suprimiu-se o valor da virtude. A felicidade, denominada prazer, foi assumida, então, como o sumo bem. Na opinião de Kant, a doutrina de Epicuro é “a menos verdadeira, mas está mais perfeitamente adequada às inclinações do homem” (Refl. 6607). Zenão procedeu inversamente. Compreendeu o valor interno da virtude, mas não proporcionou qualquer motivo condizente a ela. Embora devamos admitir, por um lado, que “a virtude agrada sobre todas as coisas”, por outro, ela “não satisfaz”. Isto é, “[a] consciência da dignidade da felicidade ainda não silencia o desejo do homem e se o homem não preenche seu desejo mesmo quando ele se sente digno, ele ainda não é feliz”. Quanto mais virtuoso e menos feliz é um homem, mais doloroso é para ele não ser feliz mesmo sendo digno de felicidade. Nesse caso, “o homem está satisfeito com seu comportamento, mas não com sua condição” (27:251, p. 19). Disso se pode concluir, segundo as *Reflexões*, que “[a] doutrina estoica é a mais verdadeira da razão pura, mas é a que menos está de acordo com a natureza do homem. [...] O ideal estoico é o ideal mais puro e correto da moral, mas *in concreto*, em relação à natureza humana, é incorreto” (Refl. 6607; 19:106). Epicuro promete ao homem autossatisfação através da felicidade, mas prescinde da moralidade, enquanto Zenão promete satisfação, em um caminho que é estranho à natureza humana, através da própria condição a partir da qual o homem se torna digno mediante o bom comportamento.

É possível perceber que Kant começa a esboçar, no texto de suas *Lições*, uma nova e original solução em um caminho intermediário entre Zenão e Epicuro, que vai pré-estabelecer os contornos de sua concepção madura. Esta nova solução é concebida sobre as bases de sua nova teoria da religião. Kant havia estabelecido, em sua discussão jurídica nas *Lições*, que toda imputação moral vincula-se ao mérito que se atribui às disposições internas, o que torna essas disposições sempre dignas de uma recompensa [*Praemia*]. Em um sentido que não se encontra no compêndio

de Baumgarten utilizado como referência para suas leituras, Kant compreende o conceito de *Praemia* a partir de um duplo significado, a saber, *auctorantia* ou *renunerantia*. O primeiro designa aquelas recompensas que são estabelecidas como motivos para as ações. Nesse caso, “executa-se a ação simplesmente devido à recompensa prometida” (27:284, p. 81). Por sua vez, a *remunerantia* representa aqueles tipos de recompensas que não se constituem como motivos do agir. As primeiras apresentam-se como incentivos, as últimas são concebidas como retribuições [*vergeltende Belohnungen*]. Enquanto motivos, as recompensas possuem apenas caráter pragmático, excluindo, dessa forma, o valor moral, mas, uma vez compreendidas como retribuições [*remunerantia*], as recompensas podem atuar de acordo com as *boas disposições*, vinculando-se à *bondade moral*. Nesse caminho, a “dignidade” vinculada a essas disposições transforma as “remunerantia” em “praemia moralia”. (27:284, p. 81). Através dessa atitude, o conceito de dignidade de ser feliz liga-se ao do bem moral, distinguindo-se essencialmente do conceito de felicidade. Dessa forma, no discurso kantiano, o conceito de felicidade é substituído pelo de dignidade de ser feliz.

Se devemos, no entanto, conceber a liberdade como uma condição fundamental para a dignidade de ser feliz, por outro lado, ela não é uma condição suficiente para se produzir felicidade, pois liberdade e felicidade não estão vinculadas a partir de um *nexo necessário*, mas somente *possível*. Embora a dignidade de ser feliz seja “um consecrarium imediato das leis morais [...] a felicidade não possui nenhuma ligação com a moral. As leis morais não podem nos prometer nada segundo a natureza”. Kant mostra-se, nesse ponto, bastante consciente de que “as leis morais não possuem nenhuma ligação natural com a felicidade, porque o interno da moral consiste nas intenções” (27: 167). A moralidade e a dignidade de ser feliz não resultam necessariamente em felicidade no mundo real.

Em vista do problema, qual garantia temos de que sumo bem não é uma ilusão e a moral uma mera quimera, visto que as leis causais da natureza não são capazes de garantir a justaposição entre virtude e felicidade? A resposta encontra-se na relação fundamental que Kant estabelece entre moral e religião: “[o] doutrinador do evangelho [*evangelli*] estabeleceu corretamente como fundamento que os dois *principia* do comportamento, virtude e felicidade, seriam distintos e originários. Ele comprovou que

sua unificação não se encontra na natureza (este mundo). Ele disse, todavia, que se pode crer nela com toda confiança” (27: 258; 7060). Passa a se compreender, apoiado nisso, que o agir moral em si deve nos proporcionar a fé de que existe uma providência e um juiz de todas as coisas, garantindo a possibilidade e a manutenção de uma ordem moral no universo que liga nossas presentes disposições às conseqüências que lhe são devidas. A “doutrina da virtude que basta a si mesma [...] não pode evitar que se estabeleçam a esperança de sua pureza e sua recompensa em um juiz onisciente” (Refl.6606; 19:105). A competência de atribuir punições ou prêmios² em vista de nossa conduta moral deve, decerto, ser atribuída exclusivamente a Deus: “[a]qui reconhecemos que aquele que se comportou de forma a ser digno de felicidade pode também ter a esperança de alcançá-la, porque existe um ser que pode fazer feliz”. Dessa forma, a *crença* no “apoio de Deus” é exigida para justificar nossa esperança de que é possível alcançar, mesmo diante de nossa fraqueza e fragilidade, a máxima dignidade de ser feliz em consonância com a aquisição da maior virtude, o que nos leva, por meio da ajuda divina, à realização do sumo bem: “é em virtude de nossa fraqueza que devemos buscar pela ajuda divina para nos tornar capazes de preencher a lei santa e recolocar a pureza que falta em nossas ações” (27:296). A fé é a esperança de que Deus, levando em consideração nossos esforços verdadeiros em direção à virtude, “restitua [*ersetzen*] a fragilidade [*Gebrechlichkeit*] de nosso comportamento”. Em outras palavras, “fé significa a confiança de que Deus restituirá, depois de termos feito tudo o que possível, o que não está em nosso poder”. Caso façamos “o que está dentro de nossa capacidade, Deus vai reparar nossa

² De fato, se o homem pode ter esperança de felicidade partir da crença em Deus, porém, Kant nos chama a atenção para o fato de que a religião não pode oferecer esperança aos homens, de modo a conduzi-los a ações cujos motivos sejam aqueles ligados a recompensa [*auctorantia*] de um estado futuro. O homem que vive moralmente pode esperar ser recompensado, mas não a partir de motivos ligados a recompensa. “O homem pode esperar ser feliz, mas isso não deve movê-lo, mas consolá-lo”. Kant acredita que é fútil representar a *praemia* como *auctorantia*, porque a providência não proporcionou aos homens nenhuma representação certa da felicidade futura. Isso justifica o motivo pelo qual eles preferem permanecer nesse mundo à espera de sua felicidade, já que acreditam que podem alcançá-la brevemente. É natural, portanto, que as pessoas tenham um gosto maior pela vida presente, uma vez que esta “pode ser sentida e conhecida mais claramente”. Todavia, em uma posição melhor, encontra-se a lei moral, uma vez que ela já carrega naturalmente estas promessas em relação a um sujeito que possui boas disposições. “Todo homem justo possui esta fé” (27:284-5).

fragilidade e incapacidade” (27:320-21, p. 139). No entanto, a crença moral é exigida também para nos confortar de que todos os nossos esforços desinteressados em vista da moralidade serão *justamente* gratificados. A fé não se liga apenas à necessidade de acreditarmos que somos capazes de superar a debilidade de nossa condição a fim de pleitearmos a felicidade plena, mas liga-se ainda à necessidade de acreditar que nossos esforços morais encontrarão *consequências justas*: “[s]e, de nossa parte, fazemos tudo o que podemos, nós podemos esperar por um complemento que pode ser suposto diante da justiça de Deus e pode ser adequado à lei santa. [...] Nesse caso, temos, em vez de uma justiça indulgente, um suplemento de justiça” (27:331, p. 155).

Ao ser apoiada na moral, é notável que a religião adquire um sentido bastante próximo ao da perspectiva dos escritos kantianos maduros. Nas *Leituras*, Kant enfatiza que essa crença, quando tomada “a partir de um ponto de vista filosófico”, deve ser compreendida não como algo ligado à revelação, mas como algo que nasce “do uso da razão”, ou seja, que emerge do “princípio [*principium*] da moralidade”. E, uma vez sendo prática, é “tão poderosa” ao ponto de dispensar qualquer fundamento teórico para extraí-la “do sentimento moral” (27:306, p. 118).

Portanto, “[t]oda religião pressupõe a moralidade”. Todavia, é “igualmente impossível” conceber a moralidade “sem a crença em Deus” (27:307, p. 120). Isso não significa, no entanto, que a religião seja “a origem da moralidade”, mas que a moral deva ser “combinada com a religião”, abrindo precedente para se alcançar uma *solução* para a questão do sumo bem a partir de um caminho “que os filósofos antigos não apreciaram”. Sem a religião, a moral não seria mais do que “uma coisa ideal”, pois “[t]oda religião concede força, beleza e realidade à moralidade” (27:307, p. 119) e “nenhuma moralidade pode ser prática sem a religião” (27: 137, *Powalski*). Não se trata de aceitar, com isso, um pressuposto teológico e heterônomo, mas, na verdade, de admitir que a *ideia integral* da moralidade não pode se concretizar sem a *esperança da felicidade*, cujo apoio só pode ser garantido através de uma crença em um Ser capaz de conduzi-la à *execução*. Diante do conflito kantiano em torno do problema da *motivação moral* no contexto das *Lições*³, a religião apresenta-se como um *móbil*

³ Nas *Lições e Reflexões* desse contexto, Kant trava uma batalha com o problema da motivação moral. Em “A Gênese da Ética de Kant”, eu argumento que já está disponível, nesse material, uma

da moral, não porque determina diretamente nosso comportamento, mas porque, na medida em que é fundamental para se conceber a ideia do sumo bem, ela nos permite *esperar* alcançar verdadeiramente a felicidade a partir do bom comportamento: “[a] religião concede um peso à moralidade; ela deve ser o móbil da moral. Aqui reconhecemos que aquele que se comportou de modo a ser digno de ser feliz também pode esperar alcançar a felicidade” (27:307-8, p. 120). Portanto o sumo bem, enquanto “o ideal da maior perfeição moral pura” que o homem pode esperar apoiado “na crença no apoio divino [*göttlichen Beystandes*]”, é assumido como “o maior móbil [*Triebfeder*]” da moral, pois ele promete àquele que se tornou digno, a “felicidade em outro mundo” ou a “bem-aventurança” (27: 251; p. 20).

Nesse ponto é pertinente levantar duas perguntas: em primeiro lugar, em que sentido podemos entender a afirmação kantiana de que o sumo bem é o móbil ou princípio de execução da moralidade? Em segundo, em que medida o sumo bem é pensado mesmo apenas como bem aventurança? Em relação à primeira pergunta, não podemos ser indiferentes ao fato de que Kant considera, nesse ponto, tanto o sumo bem quanto a religião móveis da moralidade. Ele afirma, em algum lugar, que tanto quanto o sumo bem, a religião “deve ser o móbil da moral” e que “[s]em religião toda obrigação é sem móbil” (27:308, p. 120). Ademais, parece aceitar que, se por um lado, a existência de Deus *não é necessária* para o *conhecimento* da lei, por outro, é importante para a motivação moral (27:255; p. 27). De imediato, algumas dificuldades se impõem, levantadas pelo problema de como conciliar tais afirmações com a assumida defesa kantiana do princípio supremo da moralidade como uma “necessitação prática” ou “causa impulsiva de uma ação livre” que “necessita objetivamente” e, por isso, “é denominada *motivum*”, devendo ser capaz de produzir uma “bondade [*bonität*] absoluta da ação livre e isto é a bondade moral [*Bonitas moralis*]” (27:255-256; p. 27-28), argumento a partir do qual ele conclui que, “[c]onsiderado em e por si mesmo, o motivo moral deve ser, portanto, totalmente puro e separado de outros motivos da prudência e dos

solução para a questão do princípio de execução da moralidade, a partir de uma nova compreensão da noção de sentimento, que se conforma, em alguma medida, com a sua solução tardia. Também apresento uma discussão mais pormenorizada sobre o problema do sumo bem, mas aqui avanço em tentar pensar como a religião e o sumo bem podem ser concebíveis como móveis sem macular o ideal kantiano da pureza moral.

sentidos” (27: 258; p. 32). Em vista de uma solução, é preciso, antes de tudo, enfatizar a afirmação kantiana de que tanto o sumo bem quanto a religião são móveis da moral não porque determinam diretamente as nossas ações, mas apenas na medida em que ambos, em ligação, nos permitem esperar que a dignidade de ser feliz, que é um mérito conquistado pelas disposições puras da virtude, podem se converter fatualmente em felicidade. É compreensível, levando em conta esse ponto de vista, que não se trata contraditoriamente de rejeitar “o ideal da maior pureza moral” professado nessas mesmas *Lições*, mas de estabelecer as condições de possibilidade do sumo bem para que a moralidade, tomada em seu sentido mais amplo, não seja ilusória. Partindo dessa premissa, um provável caminho para se interpretar as intenções kantianas nessas *Lições* é o de conceber a religião como um móbil da moralidade apenas no sentido de que ela fornece ao sujeito uma convicção racional de que o sumo bem é possível. Ao mesmo tempo, o sumo bem pode ser assumido nesses termos apenas na medida em que ele, agora enquanto uma possibilidade legítima, justifica a moralidade em seu sentido mais amplo, mostrando que ela, decerto, não é ilusória, o que mantém o sujeito racional *motivado* a seguir firme com suas obrigações. Nesses termos, a posição kantiana não seria incompatível, nem muito distante daquela apresentada na segunda *Crítica*, onde o pensador de Königsberg busca assegurar as condições de possibilidade do sumo bem como condição necessária da *praticidade* da própria moralidade: “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a sua promoção, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser falsa” (4:295).

A segunda questão, baseada na suposição de que o sumo bem é compreendido apenas como bem aventurança, pode ser contraposta especialmente por duas passagens nas quais nitidamente a sua realização é concebida na história. Na primeira delas, Kant introduz a questão a partir do pressuposto de que a dignidade de ser feliz – mesmo sendo um direito que conquistamos através de nossos esforços e, por isso, uma recompensa que merecemos usufruir como felicidade – não nos concede *nenhum mérito* diante de Deus. Ou seja, em um caminho análogo a Baumgarten (§ 108, *Initia*), Kant acredita que não podemos exigir a felicidade ao modo de um prêmio, como se Deus tivesse uma *dívida* conosco devido às nossas

boas ações: “[n]ós não podemos exigir nenhum prêmio [*Lohn*] de Deus, uma vez que não fizemos nada de bom a Ele, mas apenas fizemos tudo o que nos foi exigido para o nosso melhor”. Mas, se certamente não podemos “esperar de Deus nenhum prêmio como mérito”, em contrapartida, devemos esperar uma recompensa gratuita [*praemia gratuita*] concedida em virtude das ações morais desinteressadas que realizamos a favor de outros homens. Kant acredita que podemos, nesse caminho, considerar Deus como aquele que *paga a dívida* da humanidade, uma vez que é Ele quem quita o débito das pessoas para as quais exercemos boas ações, sendo-nos devedoras⁴. O objetivo de Deus, com essa atitude, é *promover a felicidade de todos os homens na Terra*, a partir de um pressuposto que depende apenas dos esforços humanos: “Deus nos coloca em um palco, onde podemos fazer o outro feliz e isso depende apenas de nós”, pois, “se todos os homens juntos quisessem unanimemente promover vossa felicidade, nós poderíamos fazer um paraíso em Nova Zembla” (27:285-6; p. 83)⁵. É possível perceber o que é colocado em questão nessa passagem: não se trata apenas de buscar a realização do sumo bem como bem-aventurança em outro mundo, mas buscá-lo enquanto realização natural, uma vez que, como Kant enfatiza, os esforços humanos devem ser capazes de produzir o sumo bem no horizonte da história⁶.

Esse ponto ganha uma ênfase ainda maior no tópico final das *Preleções de Ética*, intitulado “Da Destinação Final do Gênero Humano”, no qual Kant discute escatologicamente a meta final e universal da humanidade em vista de sua maior perfeição. Como se nota, isto coincide com o problema do sumo bem: “[a] destinação final do gênero humano é a maior perfeição moral na medida em que ela é realizada através da liberdade do homem, considerando que ele, nesse caso, é capaz da maior felicidade”.

⁴ Aramayo, o tradutor das *Lições* para o castelhano, compreende que essa primeira versão kantiana do bem supremo é a de um mundo moral concebido como um sistema de moralidade autorrecompensadora que se dá no horizonte da história.

⁵ Em suas *Lições de Geografia Física* de 1758, Kant explica que o deserto gelado de Nowaja Semlja é um lugar inóspito para a vida, embora não seja completamente desabitado: “Na ilha Nova Zembla, montanhas altas e outros lugares não são habitados, mas não se deve acreditar que a ilha seja totalmente desabitada” (9:435).

⁶ Segundo Aramayo (1988, p. 157), essa primeira versão kantiana do bem supremo corresponde à hipótese de um mundo moral concebido como um sistema de moralidade autorecompensadora que, enquanto um ideal ou uma utopia, precisa ser, de alguma forma, concretizado no horizonte da história.

Kant insiste, desde o início, que a felicidade, *compartilhada* devidamente por Deus, não possui qualquer valor se for desvinculada do “*principium interno do mundo*”, qual seja o da liberdade: “Deus poderia já ter feito os homens tão perfeitos e ter compartilhado a cada um deles a felicidade, mas, nesse caso, esta felicidade não seria originada a partir do *principio interno do mundo*” (27:470, p. 364-65). Isto é, a conquista da dignidade através da liberdade é uma condição fundamental para que o homem seja capaz de alcançar seu destino final na busca da maior perfeição. Mas essa meta final só pode ser alcançada, integralmente, se todos os *esforços humanos* coincidirem em direção a este propósito: “somente se todos se comportassem de modo que seu comportamento concordasse com este fim universal, então a perfeição suprema [*höchste Vollkommenheit*] seria alcançada através disso. Por isso, todo indivíduo deve se esforçar para estabelecer seu comportamento de acordo com esse fim”. Diante de todos os problemas do mundo, Kant se questiona, então, se este propósito pode realmente se realizar: “[q]uão distante, no entanto, está o gênero humano do caminho para esta perfeição? Se tomarmos a parte mais esclarecida do mundo, então, encontramos que todos os Estados se colocam armados uns contra os outros e que mesmo em tempos de paz cada um deles aponta suas armas contra os outros. As consequências disso são tais que impedem os homens de poder se aproximar do fim universal da perfeição” (27:470, p. 366). E aqui, diante da ameaça da guerra, Kant já pensa *cosmopolitamente* a possibilidade de estabelecer os *direitos universais da humanidade* como um meio de abrir caminho para a realização do *verdadeiro propósito* dos seres humanos no mundo: “[a] sugestão de Abt de Saint Pierre de um senado universal dos povos deveria ser, se fosse levada adiante, o momento em que o gênero humano daria um grande passo em direção à perfeição” (27:471, p. 366). Apesar do fracasso da tentativa nesses termos, Kant acredita, explicitando as fortes raízes rousseauianas de seu pensamento, que este propósito pode ser alcançado pelo caminho da educação⁷. É necessário observar, não obstante, que esta educação “

⁷ As *Lições sobre Pedagogia* compõem o volume IX da edição das obras completas de Kant da Academia de Berlim. Elas referem-se aos cursos sobre educação que foram ministrados pela primeira vez provavelmente a partir de meados de 1770. É notável que essas *Lições* convergem, em vários aspectos, com o problema essencial da parte final das *Lições de Ética* acerca da destinação da humanidade. Kant acredita que o “homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação” (9:443), uma vez que “o grande segredo da perfeição da natureza humana

precisa estar adequada a todos os fins da natureza, da sociedade civil e da vida doméstica”. Em um caminho diferente da defeituosa educação vigente, preocupada geralmente apenas com “a cultura do talento, da disciplina e da doutrina”, ela deve ter em vista a “formação do caráter de acordo com princípios morais”. Essa educação precisa, primeiramente, ser aplicada aos governantes, uma vez que, como se constata, eles nunca contribuíram “para a perfeição da humanidade, para a felicidade interna ou o valor da humanidade”, mas “sempre apenas visaram a prosperidade de seus domínios”⁸. Por último, ela deve se estender a todos os membros da comunidade para que, com isso, o Estado possa alcançar estabilidade. Kant acredita, portanto, que a educação das *capacidades morais* é o meio para se alcançar a “destinação completa” da natureza humana, abrindo caminho para uma situação ideal na qual “a consciência interna, a justiça e a igualdade” predominarão sobre a “força autoritária”. Em palavras que nos remetem diretamente ao escrito tardio sobre a religião, trata-se de consumir, através dos esforços morais, “o reino de Deus sobre a Terra

se esconde no próprio problema da educação” (9:444). A educação carrega, portanto, os germes do aperfeiçoamento da humanidade em vista de sua destinação final. No entanto, “[e]ssa finalidade, pois, não pode ser atingida pelo homem singular, mas unicamente pela espécie humana”. Percebe-se, com isso, que “[o] estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita” (9:448). A “natureza humana pode aproximar-se pouco a pouco do seu fim”, “através dos esforços das pessoas dotadas de generosas inclinações, às quais se interessam pelo bem da sociedade e estão aptas para conceber como possível um estado de coisas melhor no futuro” (9:449). Tem-se observado, no entanto, que “[n]as condições atuais pode-se dizer que a felicidade dos estados cresce na mesma medida que a infelicidade dos homens” (9:451). Isso porque “vivemos em uma época de disciplina, de cultura e de civilização”, que ainda “não é a da verdadeira moralidade”. Kant encontra o precedente, diante disso, para aferir a importância de uma educação prática na qual, a partir da consideração dos deveres humanos, convém “ensinar às crianças a lei que têm dentro de si”, pois a lei pelo qual se dá a conduta correta “é a única que pode torná-lo [o homem] digno de felicidade” (9:494). Portanto, é pelo cultivo da liberdade que Kant acredita que o homem pode ser conduzido, mediante o conjunto de todos os esforços humanos, à consumação de sua destinação moral e à almejada felicidade do seu gênero. Aqui foi utilizada a tradução de F. Fontanella.

⁸ A mesma crítica aos governantes é apresentada nas *Lições de Pedagogia*: no que diz respeito a uma boa educação “é necessário, portanto, contar mais com os esforços particulares do que com a ajuda dos príncipes [...], uma vez que a experiência ensina que os príncipes para atingir seus objetivos, se preocupam não com o bem do mundo, mas com o bem do Estado”. Assim, “alguns poderosos consideram, de certo modo, o seu povo como uma parte do reino animal e têm em mente apenas a sua multiplicação. No máximo desejam que eles tenham um certo aumento de habilidade, mas unicamente com a finalidade de poder aproveitar-se dos próprios súditos como instrumentos mais apropriados aos seus designios” (9:448-449).

[*Reich Gottes auf Erden*]”. De acordo com uma reflexão datada do período de 1776-1778, “o reino de Deus sobre a Terra é um ideal que tem uma força motriz sobre o entendimento daqueles que querem ser eticamente bons” (Refl.6904, 19:201). Portanto, concluindo sua preleção, Kant declara que este reino “é o fim último destinado e a suprema perfeição moral que o gênero humano pode atingir e pela qual, após o decorrer de muitos séculos, é possível esperar” (27:471, p. 367-68).

REFERÊNCIAS

ARAMAYO, Roberto R. La presencia de *La Critica de La Razon Practica* en las *Leciones de Etica* de Kant. *Agora*. n. 7. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1988, p. 145-158.

CUNHA, Bruno. *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

HERCEG, José Santos. La Moral Kantiana en la Década del Silencio: elementos para una reconstrucción. *Dianoia*, Mexico, Universidad Nacional Autonoma do Mexico, n. 54, p. 101-122, 2005.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXI, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.

_____. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Editado por Werner Stark. Berlin: de Gruyter, 2004.

LEHMANN, Gerhard. Einleitung. *Kant Gesammelte Schriften* v. XXVII, Berlin: DeGruyter: 1972, p. 1037-68.

MENZER, Paul. Anmerkungen. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Berlin: pan Verlag Rolf Reise, 1924, p. 323-335.

Construção ostensiva e construção simbólica na doutrina transcendental do método

Daniilo Fernando Miner de Oliveira
(UNIOESTE)

ESTÉTICA TRANSCENDENTAL: ESTRUTURA E PRINCIPAIS ARGUMENTOS

A *Estética Transcendental* pode ser entendida como parte da ciência que determina as estruturas formais indispensáveis à percepção de tudo o que é dado como objeto da experiência na *Crítica*¹. Um livro de todas as condições sensíveis em que estão expostos o modo e a possibilidade do conhecer; independente se a natureza desse conhecimento é de ordem pura ou empírica. Embora tenha que se atentar para não atribuir a exclusividade de todo o conhecimento possível a esta determinada parte da obra kantiana, pode-se afirmar, sem ressalvas, que todos os conhecimentos objetivos, isto é, aqueles conhecimentos cujo o modo de operar do entendimento está voltado para intuições, necessitam das estruturas formais que serão apresentadas na *Estética*².

Busca-se elucidar as estruturas necessárias *a priori* para toda a experiência possível; estruturas essas sem as quais nenhuma representação, externa ou interna, poderia ser dada. Esse arcabouço necessário em que reside toda a possibilidade de uma experiência interna ou externa são espaço e tempo. Por isso, é fundamental entender o modo como Kant chega à conclusão de que espaço e tempo, além de formas puras da sensibilidade, são caracterizados também como intuições e, portanto, não são

¹ Doravante nomeada CRP: *Crítica da razão pura*, 1781 [1ª edição] e *Crítica da razão pura*, 1787 [2ª edição]. Edição utilizada: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. A paginação precedida pela letra "A" corresponde à primeira edição, enquanto que a paginação precedida pela letra "B" corresponde à segunda edição.

² Ideia análoga pode ser encontrada no texto sobre a *Estética Transcendental* denominado: "O Argumento da Estética e o Problema da Aprioridade: Ensaio de um comentário Preliminar" de J. Bonaccini.

reduzidas à conceitos. Identificar o objetivo da argumentação kantiana na *Estética* bem como a relação desta argumentação com a filosofia crítica constituem dois passos essenciais para entendermos seu pensamento e a base da formulação dos juízos sintéticos *a priori*.

Kant inicia o §1 (B33-34) com definições de vários termos indispensáveis para a compreensão dos conceitos posteriores. Tais conceitos são intuição, matéria, forma do fenômeno, sensibilidade, sensação e fenômeno. O primeiro a ser mencionado de forma categórica é a intuição³ (*Anschauung*) e refere-se à *forma* imediata de como um conhecimento se relaciona com objetos. Uma ressalva kantiana para a intuição trata-se do modo como ela acontece: intuições são despertadas simultaneamente à sensação de um objeto. Em outras palavras, é necessária a afecção dos objetos sensíveis para que esta seja estimulada, mas não derivada de tais objetos.

Em relação ao conceito de sensibilidade (*Sinnlichkeit*), como uma forma de receptividade, Kant o define como “a capacidade de receber representações” (B33). Somente é possível que essa capacidade seja despertada, assim como a intuição, na afecção de objetos sensíveis. É preciso que algo afete um sujeito cognoscente para que este efetivamente sinta que possa receber impressões e a sensação seria o efeito causal daquilo que se recebe através da capacidade sensitiva. Prossegue afirmando “por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa” (*ibidem*).

Antes da análise do conceito de fenômeno (*Erscheinung*), estrategicamente Kant adverte que a capacidade de pensar não é uma função das estruturas sensíveis abordadas na *Estética*. A categorização de todos os objetos, sob determinadas regras e que podem afetar a sensibilidade, é uma característica exclusiva do entendimento. Por mais que se investigue a capacidade sensitiva, não se pode encontrar a possibilidade de ligar as representações de objetos sensíveis sob determinadas regras. É função exclusiva do entendimento sintetizar representações sensíveis. Em contrapartida, a mera recepção de impressões sensíveis é uma capacidade exclusiva da sensibilidade.

³ É importante ressaltar que intuições, para Kant, são sempre sensíveis. Por esta razão, elas sempre se estabelecem de modo imediato, ou seja, sem mediações. Nada de imediato pode ser encontrado no entendimento. Também são particulares, isto é, referem-se a um determinado objeto que afeta um sujeito, aqui e agora, sem necessariamente pressupor relações universais de conhecimento. Apenas diz respeito ao modo de receber sensações dos objetos.

Após essas considerações, Kant expressa que “o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno [*Erscheinung*]” (B34). O fato de Kant ter usado o conceito “indeterminado” parece fazer a primeira alusão, ainda que nada explique sobre isso, sobre a impossibilidade de cognição das coisas consideradas em si mesmas⁴.

Os conceitos de matéria e forma são abordados conjuntamente⁵. Para o primeiro conceito cabe a definição de conteúdo na representação do fenômeno. Com relação ao segundo conceito, o conceito de forma, Kant nos afirma “ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de forma do fenômeno” (B34). Em outras palavras, aquilo que possibilita estabelecer ordem no múltiplo dado através da intuição sensível. Se a matéria de todo fenômeno advém da sensação, a *forma* deste fenômeno não pode ser abstraída externamente; isso nos leva a concluir que é algo anterior e, portanto, se encontra *a priori*⁶ num sujeito cognoscente.

O caminho para a separação entre sensibilidade e entendimento está estabelecido e anuncia-se a teoria de todos os princípios da sensibilidade *a priori* na seguinte passagem.

Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade. (B35, A21)

⁴ Bonaccini apresenta a definição de fenômeno, nesta etapa da Crítica, enquanto objeto de intuição empírica em “O Argumento da Estética e o Problema da Aprioridade: Ensaio de um comentário Preliminar”. Ainda que não discorde desta definição simples, o conceito de indeterminado pressupõe a noção de que não basta ser fenomênico para ser uma representação ou determinação consciente. A determinação consciente de um fenômeno é aquela determinação da nossa própria capacidade intuitiva. Por essa razão, não é a determinação da sensação que fornece o objeto na forma estrutural do fenômeno, mas a categorização do meu modo de intuir essa sensação ou a forma do intuir. O objeto deste fenômeno permanece sempre indeterminado para o sujeito cognoscente.

⁵ Provavelmente por uma tradição e coerência na abordagem conjunta destes conceitos. Uma das mais conhecidas análises sobre tais conceitos consiste na teoria hylemórfica encontrada na *Física* de Aristóteles. Seus nomes derivam dos termos gregos “hyle” (matéria) e “morphe” (forma).

⁶ Existem, Para P. Kitcher, três modos de se pensar a definição kantiana de *a priori*. 1) o lógico (quando pronunciamos que um juízo é logicamente universal e necessário), 2) o psicológico (quando dizemos que algum elemento num juízo ou conceito não tem sua origem na experiência [este é caso aqui referido]), e 3) o epistêmico (quando dizemos que um conjunto de proposições exprimem conhecimento sintético *a priori*) (KITCHER, 1990, pp. 14ss).

Kant contrapõe noções racionalistas e empiristas⁷ ao separar de um corpo tudo o que o pensamento e as categorias determinam nele; ficando apenas com características sensíveis. Após esta separação, busca abstrair de tudo aquilo que advém da sensibilidade até o momento em que não reste nada de inteligível ou sensível. A tese e defesa que Kant pretende fundamentar baseia-se em tal separação e demonstração de formas puras da própria sensibilidade. Formas essas que possuem natureza totalmente adversa da ordem sensível e inteligível. Precisamos saber da origem da extensão e figura que ainda residem apesar de todas as abstrações feitas do conteúdo de algum objeto do conhecimento. “Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo relações de coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas?” Precisar a natureza dos conceitos de espaço e tempo significa entender a possibilidade de fundamentação do conhecimento e das proposições sintéticas em matemática. Assim, o anúncio do objetivo da *Estética* é feito: “nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo” (A22, B36).

Kant articula, de modo sistemático e preciso, a natureza metafísica e transcendental das noções de espaço e tempo através de duas exposições distintas, embora complementares. A primeira exposição, denominada *exposição metafísica*, tece alguns argumentos para demonstrar que as noções de espaço e tempo, além de serem *a priori*, são também intuitivas. São *a priori* na medida em que nada se fundamentam na sensação dos objetos externos ao sujeito. As representações espaço-temporais, enquanto intuições, não depende dos objetos, antes disso, são pressupostas como condição das sensações e desses objetos como sua possibilidade.⁸

Além disso, o caráter intuitivo das noções espaço-temporais se estabelece, de certo modo, pela negação de sua característica conceitual.

⁷ Como Descartes e Locke, por exemplo.

⁸ O espaço [e o tempo são] é uma representação necessária *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas [e internas]. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço (A24, B39). O ponto elementar para a afirmação de que o espaço e tempo são algo anterior a toda experiência externa e interna reside na afirmação de que não se pode representar a ausência do espaço, ainda que seja possível representa-lo sem objetos, da mesma forma que não se pode pensar o conceito de substância sem a permanência *no tempo*.

Um conceito se refere indiretamente através de notas comuns a uma pluralidade de indivíduos, em outras palavras, um conceito se limita a um conjunto de representações dadas enquanto é formado por generalizações em comum (homogêneas). Porém as partes do espaço e do tempo não podem determiná-los como um todo limitado, assim como as notas comuns de um conceito determinam o conceito e o limitam a um conjunto de representações específicas. Por esta razão, as partes do espaço e do tempo não possibilitam sua constituição num todo, caso assim fosse, o espaço e o tempo seriam um *compositum* limitado⁹. Porém, tempo e espaço são concebidos como representações, ou intuições, infinitas *dadas* e *immediatas*. Dizer que o espaço e o tempo são grandezas infinitas apenas exclui a possibilidade de que sejam conceitos abstraídos das experiências externas e internas. Porém, em relação ao espaço, como poderia ser uma grandeza infinita *dada* se, segundo afirmações do próprio Kant, o conceito verdadeiro de infinito, que consiste na síntese sucessiva da unidade na medição de um *quantum*¹⁰ não pode se completar na experiência? Uma possível resposta é a de que essas representações não são nada mais do que a *forma* da intuição (*Anschauung*) e, portanto, o fundamento na construção de proposições sintéticas *a priori*. Para demonstrar essa possibilidade, Kant recorre ao argumento da geometria exposto na *exposição transcendental*.

Os argumentos transcendentais (CRP, §3) são aqueles que buscam determinar a natureza do espaço e tempo enquanto condições de possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*. Kant exprime o que entende por *exposição transcendental* e afirma que ela deve satisfazer duas exigências. A primeira é que deve proporcionar “que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza” (B40). Outros conhecimentos dessa natureza são entendidos e demonstrados posteriormente

9 É interessante perceber que, no caso do conceito de espaço, há mudanças em relação as edições A e B da *Crítica*. Na *exposição metafísica* B, Kant suprime o terceiro argumento e conserva quase integralmente os outros quatro argumentos da edição A. O argumento será apresentado na *exposição transcendental* B. Logo, o 4º argumento da edição A passa a ser o 3º da edição B e o 5º argumento da edição A desaparece e se torna o 4º da edição B.

10 Nas observações sobre a primeira antinomia Kant afirma. “Conforme se considerar a unidade maior ou menor, maior ou menor será o infinito. Mas a infinidade, que consiste simplesmente na relação com essa unidade dada, seria sempre a mesma, embora, é certo, a grandeza absoluta do todo não fosse desse modo conhecida (...).” (B460). Para esclarecimentos ver TORRETI, *Manuel Kant*, p. 183.

como aqueles conhecimentos sintéticos *a priori* observados na geometria enquanto ciência particularmente do espaço e fundamentada no mesmo enquanto estrutura dos objetos externos. A segunda exigência se em-basa na possibilidade de demonstrar “que estes conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse[s] conceito[s]” (B40). Isto é, refere-se àquelas representações que, apesar de serem *a priori*, também são intuitivas, cuja estrutura fundamenta toda possibilidade da receptividade e sensações.

Kant adentra a investigação e exposição do que se denomina argu-mento da geometria¹¹ para demonstrar a possibilidade e o modo desta ciência proceder de maneira apodítica; possibilidade essa existente por-que se demonstrou na *exposição metafísica* que o espaço e tempo são in-tuições puras. Além disso, é preciso identificar como o espaço é a base epistêmica da geometria pura enquanto ciência deste conceito, enquanto o tempo possibilita, por exemplo, a aritmética. Kant afirma: “A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as pro-priedades do espaço. Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível?” (B40).

Após tal indagação, devido à *exposição metafísica*, deve-se conside-rar que o espaço e o tempo não podem ser um conceito; apenas é possível extrair proposições sintéticas e, portanto, extensivas destas intuições. Em contrapartida, apenas se extrai analiticamente aquilo que está contido no próprio conceito. Assim, o que se extrai do conceito analiticamente é ex-plicativo e não extensivo ao conhecimento humano. Entretanto, é possível notar que Kant utiliza da geometria para mostrar que apenas do modo como a explicação tem se desenvolvido, é possível demonstrar a constru-ção sintética que ocorre nessa ciência. O que orienta para a afirmação do

¹¹ Argumento este que implica que o espaço não é apenas uma intuição pura, mas também a forma ou estrutura de toda nossa intuição. Somente deste modo pode-se entender a possibilidade de conhecimentos sintéticos e ainda assim de modo puro. Esta distinção parece ficar mais evidente com a argumentação kantiana do §26 da *Crítica* denominado *Dedução Transcendental do Uso Em-pírico Possível em Geral dos Conceitos Puros do Entendimento* onde Kant apresenta as duas abor-dagens em relação ao espaço com a seguinte argumentação: “Nas representações do espaço e do tempo temos *formas a priori* da intuição sensível, tanto da externa como da interna, e a síntese da apreensão do diverso do fenômeno tem que ser conforme a essas representações, porque só pode efetuar-se de harmonia com essas *formas*. Mas o espaço e o tempo não são representados *a priori* apenas como *formas* da intuição sensível, mas mesmo como *intuições* (que contêm um diverso) e, portanto, com a determinação da unidade desse diverso que eles contêm” (B160).

caráter intuitivo e não conceitual do espaço geométrico, embora não seja possível afirmar que o espaço é uma intuição empírica porque as proposições geométricas implicam universalidade e necessidade. A prova da extensão, e portanto, da construção dos conhecimentos geométricos depende do caráter sintético da geometria.

Apenas por essa via se confere o caráter apodítico da geometria. Caso a representação do espaço fosse empírica ou *a posteriori*, não se poderia fundamentar a possibilidade da construção de conceitos (*Konstruktion der Begriffe*) na geometria por meio das representação do espaço, dado o motivo de intuições empíricas implicarem apenas representações imediatas e particulares e, portanto, nunca constituírem saber apodítico. Pode-se notar que a geometria configura uma ciência porque sua condição de possibilidade reside no sujeito enquanto representação *a priori*, a saber, a intuição pura espacial. “[M]as como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar *a priori* o conceito destes?” (B41).

O próprio Kant responde sua questão ao evidenciar que isto somente é possível se intuição que reside no sujeito e não apenas enquanto intuição pura, mas também como *forma* ou estrutura formal¹² que possibilita ser afetado por objetos externos e receber representações imediatas destes objetos. Assim, a distinção kantiana entre *exposição metafísica e transcendental* do conceito de espaço e tempo, embora sejam diferentes, são complementares. Conforme a argumentação da primeira, nota-se

¹² Alisson aponta duas distinções importantes entre o conceito de forma da intuição quando afirma: “o problema é que, se aplicarmos a análise da intuição esboçado no último capítulo sobre a intuição pura, somos obrigados a distinguir três sentidos. Devemos não apenas distinguir entre *forma da intuição* (pura intuição indeterminado) e a *intuição formal* (determinada intuição pura), mas também devemos distinguir os dois sentidos do primeiro termo. Esse pode ser entendido como significando a forma ou maneira de intuir, que pode ser caracterizada como uma capacidade inata, ou disposição de perceber as coisas de uma certa maneira, isto é, espacialmente e temporalmente, ou como significando a *forma*, a estrutura essencial do que é intuído.” Henry ALISSON, *Idealismo*, p. 163. Ou seja, falar da forma nela mesma, indicando essa capacidade inata do sujeito ou, de outra maneira, a forma de como recebemos os objetos, uma vez que esse nos afetam externa e internamente através das estruturas do espaço e do tempo. Em relação ao conceito de *intuição formal*, Alisson apresenta que “uma intuição espacial formal, da qual se ocupa a geometria, é a representação intuitiva da forma ou das propriedades essências da figura correspondente ao conceito geométrico *dado*”. Henry ALISSON, *El idealismo*, p. 165. Será uma *intuição formal* (determinada) quando ajuizarmos (mensurarmos) o espaço, ostentando figuras geométricas, segundo as regras advindas das categorias puras do entendimento.

a possibilidade de afirmar a constituição espacial e temporal enquanto intuição pura e somente com a segunda etapa das exposições do espaço e do tempo, isto é, com a *exposição transcendental*, pode-se notar suas estruturas formais. Ainda que a *Estética* seja a cartilha das condições de toda a sensibilidade e constitua parte essencial na fundamentação do juízos sintéticos *a priori*, é de se espantar as poucas páginas dedicadas à exposição transcendental do espaço e do tempo.

O conceito de intuição (*Anschauung*) é fundamental para entendermos a noção de construção e a matemática em Kant. Ela nos remete ao caráter sintético apresentado nessa ciência e é demonstrada em alegações em juízos e exemplos como “o caminho mais curto entre dois pontos é uma linha reta” não pode ser configurado como analítico quando nota-se que da análise dos conceitos de ponto, linha e reta não extraímos a representação “mais curto”. Isso acontece porque a representação “mais curto” não está implícita nos conceitos de ponto, linha e reta. Tal representação foi acrescentada ao juízo de modo sintético e, no entanto, de forma totalmente pura através de uma base necessária para a construção geométrica e aritmética: a intuição.

Por esta razão, a única possibilidade de explicação do sucesso das ciências naturais, leia-se matemática, também do insucesso da metafísica – filosofia -, reside no fato de aquelas poderem apoiar o entendimento numas representações *a priori* passíveis de serem confirmadas na experiência; representações puras e estruturas *formais* fundamentais para a construção de conceitos: a intuição espacial e temporal. Kant exprimiu a possibilidade da formulação de proposições sintéticas *a priori* nas ciências, sobretudo em matemática. Nisso consiste o que Kant denomina de *realidade empírica* do espaço e tempo, ou seja, faz-se uso positivo de tais representações sempre que estas forem *formas* dos objetos do conhecimento e afirma-se, simultaneamente, a sua validade objetiva enquanto condição de toda experiência externa e, no caso do tempo, interna também. Assim, nunca se atribui predicados às coisas-em-si, essas somente são postuladas na medida em que coisas externas nos afetam.

Kant apresenta a tese da *idealidade transcendental* do espaço e tempo ao apontar que sempre que se aplicarem à intuições puras do espaço e tempo como condições de possibilidade do conhecimento de *númenos*, ou entes de razão, faz-se um uso negativo dessas representações e as mes-

mas perdem toda validade para o saber. Portanto, afirma-se, a incognoscibilidade das coisas-em-si ao se atribuir às representação espaço-temporais a característica de simples *formas* da intuição de todos os fenômenos. Ainda assim, precisamente, é difícil compreender quando Kant vinculou intuição e sensibilidade, além de agregar intuição à imediaticidade.

A MATEMÁTICA NA *DOCTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO*

Kant nos apresenta, já nas primeiras linhas da *Disciplina da razão pura*, a dificuldade de se apreciar os juízos negativos, não somente em seu aspecto lógico, mas por parte de seu conteúdo, também. Apesar desses nossos juízos não expressarem a certeza da construção de um novo saber, por não expandirem o conhecimento humano, eles são fundamentais para se evitar o erro e não avançar em conhecimentos obtusos. Evitar o erro é uma preocupação que se faz presente fortemente nessa etapa da *Crítica*, porque Kant sabe que a fundamentação da ciências e da metafísica não podem ser expressas por métodos duvidosos.

Que o temperamento, assim como as disposições naturais, que de bom grado se permitem um movimento livre e ilimitado (como imaginação e agudeza de espírito), necessitem em muitos aspectos de uma disciplina, toda a gente admite facilmente. Mas que a razão, que tem por obrigação própria prescrever a sua disciplina a todas as outras tendências, tenha ela própria ainda necessidade de uma, pode parecer certamente estranho. (A710/B738)

Um dos maiores diferenciais, que a *Crítica* promoveu no pensamento filosófico moderno, foi destacar a importância do método e a limitação da razão¹³ (*Vernunft*) na completude do conhecimento. Embora esse as-

¹³ “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento.” (A359, B358) Assim, cada faculdade, seja entendimento (*Verstand*) ou razão (*Vernunft*), faz a ligação de seus respectivos objetos. Enquanto o entendimento se direciona ao múltiplo das intuições dadas nos espaço e no tempo, garantindo a unificação através das formas lógicas dos juízos, a razão desempenha uma atividade semelhante, no livre jogo dos conceitos, ao se direcionar ao entendimento e unifica-lo, mediante princípios racionais. Se o entendimento é quem possibilita a

sunto não seja algo novo nos textos clássicos da filosofia moderna, é evidenciado uma noção de razão, em Kant, insuficiente para a completude do saber. Noção essa que considera a razão num patamar superior na fundamentação do conhecimento, mas nega que essa seja capaz de intuir seu próprio objeto do saber, pois reserva ao entendimento e a razão humana apenas a forma lógica, porém não o conteúdo do objeto representado.

Se os conceitos do entendimento e as ideias da razão são concebidos de forma *a priori* pelo sujeito cognoscente e contêm em si apenas a forma lógica necessária para a determinação das representações, resta às intuições o conteúdo indispensável para que haja, apoditicamente, conhecimento objetivo. Na *Estética Transcendental*, fica evidenciado como as intuições são sensíveis, exceto as intuições de espaço e tempo, ambas *a priori*, na medida em que nada derivam da experiência e constituem as formas necessárias de toda condição humana do experienciar. A “pedra de toque” a qual Kant se refere é a certeza do respaldo da experiência na construção de conceitos empíricos, como na biologia, mas, também, na construção de conceitos puros *in concreto*, como na matemática.

Seja no conhecimento empírico ou puro, a construção na intuição alicerça a certeza da extensão do conhecimento e fornece a base em que se assenta a certeza universal das ciências naturais e matemáticas. Como a condição das proposições sintéticas *a priori* está no respaldo das intuições aos conceitos, não se pode afirmar proposições sintéticas na metafísica porque toda construção e síntese, na constituição do conhecimento, passa pela necessária relação de conceitos à intuições, e essas já foram restringidas por Kant ao âmbito da sensibilidade. A metafísica, desde as suas manifestações mais primitivas, não pode ser legitimada pela experiência sensível.

Kant segue assinalando a importância de se compreender a distinção do método de se proceder na metafísica e nas ciências naturais, sobretudo, em matemática. É preciso compreender a razão de os juízos sintéticos *a priori* contemplar o âmbito da matemática, mas não habitar o saber filosófico. Além disso, o que torna a matemática tão admirável por Kant?¹⁴ Considerando as inúmeras passagens em que o autor cita os pro-

determinação de objetos, é a razão que o direciona em sua função.

¹⁴ Conforme o §XI da segunda edição: “aquele que primeiro demonstrou o triângulo isósceles (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação; descobriu que não tinha que seguir

gressos dessa ciência, não basta saber que são possíveis proposições sintéticas em matemática, é preciso saber como ela procede. Logo na primeira seção da “*Disciplina da Razão Pura no uso Dogmático*” comenta como a matemática, com “felicidade e solidez” (A713), se consolidou no caminho seguro das ciências naturais devido ao seu método. Esse mesmo método faz Kant se perguntar, e compreender, a razão de a matemática produzir seu saber de forma apodítica e universal, enquanto a metafísica, não.

O conhecimento filosófico é o conhecimento racional por conceitos, o conhecimento matemático, por construção de conceitos [Konstruktion der Begriffe]. Porém, construir um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde. Para a construção de um conceito exige-se, portanto, uma intuição não empírica que, conseqüentemente, como intuição é um objeto singular, mas como construção de um conceito (de uma representação geral), nem por isso deve deixar de exprimir qualquer coisa que valha universalmente na representação, para todas as intuições possíveis que pertencem ao mesmo conceito. Assim, *construo* um triângulo, *apresentando o objeto* correspondente a um conceito, seja pela simples imaginação na intuição *pura*, seja, de acordo com esta, sobre o papel, na intuição *empírica*, mas em ambos os casos completamente *a priori*(...) (A713/B741)

Kant aponta uma diferença importante entre a matemática e a filosofia enquanto, simultaneamente, mostra a necessidade de ir além do conceito pensado para se obter conhecimento, isto é, formular proposições sintéticas *a priori*. Além dessa diferenciação, aparece o conceito de construção (*Konstruktion*) como critério de distinção entre ambos os pensamentos. Averiguar como construção de conceitos ocorre e quais são elementos presentes no ato de construir um conceito é uma tarefa indispensável para a compreensão da razão dessa distinção.¹⁵ O saber objetivo

passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito.” Esse trecho retrata a admiração de Kant, desde os gregos, pela ciência matemática, e a ininterrupto tatear da filosofia na busca de um fundamento de certeza.

¹⁵ Apesar da importância dessa tarefa, ela não será feita, nesse momento, porque exigiria um trabalho de exposição demasiado minucioso do capítulo do esquematismo dos conceitos puros do entendimento.

requer o concurso dos conceitos do entendimento e das intuições (*Anschauung*), isto é, exige elementos a mais, para a síntese do conhecimento, do que a simples análise de conceitos. É no concurso do entendimento e sensibilidade que se efetiva a possibilidade da construção de conhecimentos objetivos. Esses que Kant remete à matemática.

Ainda assim, deve-se pensar como uma intuição *não empírica* pode, mesmo que seja na formulação de um objeto *singular* (empírico), expressar conhecimentos *a priori*? Pois como Kant cita: “a matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma, sem o auxílio da experiência”. (A7137B741) Por mais que se possa representar um conceito matemático na experiência, esse conceito não depende da experiência para ser objetivo, ainda que necessite se referir à experiência para ser instanciado. Há a dificuldade se compreender como uma ciência que não depende da experiência só possa ser instanciada nela. Nos argumentos das *Estética*, que passamos a pouco, mostramos que as formas puras do espaço e do tempo estão imbricadas na sensibilidade, e num tom quase paradoxal, Kant dispensa a experiência da construção de conceitos. Assim, existe a necessidade de saber se há uma exigência, de fato, da experiência na construção de uma proposição sintética e em que medida ela se aplica. Além disso, como um objeto singular pode assegurar as características de um conceito universal, conforme alega Kant sobre os objetos matemáticos?

Kant confere a possibilidade da construção de conceitos em matemática, mas não em filosofia. Segue exemplificando as diferenças mostrando que “o conhecimento filosófico considera, pois, o particular apenas no geral, o conhecimento matemático, o geral no particular” (A714/b742). E mesmo no singular. O que nos mostra que este saber se diferencia bastante em seu modo de proceder e isso se deve ao fato de que as distin-

Algo que foge, no momento, do objetivo desse trabalho. No momento, ficamos com a afirmação de Kant de que “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. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o *esquema transcendental*.” (A 137 B 176) É dessa forma, e somente dessa forma, que as categorias podem ser aplicadas às aparências para estruturá-las no fenômeno, objeto do conhecimento para o sujeito cognoscente. Obscuramente, os esquemas são as regras de síntese, advindas das imaginação, que são homogêneos às intuições e aos conceitos, porém não contempla em si nem a espontaneidade dos conceitos, nem a receptividade das intuições. Consiste num terceiro termo indispensável na relação das categorias com as intuições.

ções entre as ciências e a metafísica são o resultado crítico de uma investigação dos limites e possibilidades do conhecer humano; o resultado de uma investigação aos fundamentos *a priori* da razão que resultou nessas tantas distinções. Mais do que isso, mostra o quanto seus métodos levam à conclusões distintas mesmo se tratando do mesmo objeto.

Dê-se a um filósofo o conceito de um triângulo e o encargo de investigar, à sua maneira, como pode ser a relação da soma dos ângulos desse triângulo com o ângulo reto. Nada possui a não ser o conceito de uma figura que está limitada por três linhas retas e nessa figura o conceito de igual número de ângulos. Pode então refletir tanto quanto quiser sobre esse conceito, que, a partir dele, nada produzirá de novo. Pode analisar e tornar claro o conceito de linha reta ou de ângulo ou do número três, mas não chegará a outras propriedades que não estejam contidas nestes conceitos (A 716 B 744)

O filósofo não pode ir além do que o conceito oferece, pois procede por análise em sua investigação, isto é, buscando elementos primitivos na decomposição conceitual. Em todos os juízos entendidos na forma de S é P (sujeito é predicado), podemos encontrar duas relações possíveis entre o sujeito e o predicado. Se o predicado pertence ao sujeito, ou está contido nele, como no juízo: todo quadrado possui quatro lados, chamaremos este juízo de analítico porque sua relação entre sujeito e predicado acontece por identidade, basta uma simples decomposição do conceito de triângulo para saber que neste conceito está contida a representação “três lados”. Juízos analíticos são claros e explicativos, embora não acrescentem conhecimento; extraímos destes juízos apenas o que neles contêm. Podemos identificá-los sem grandes dificuldades porque sua negação gera, inevitavelmente, uma contradição. Kant classifica a filosofia enquanto conhecimento racional a partir de conceitos enquanto delimita sua extensão em validade em bases transcendentais. Porém, basta que o geômetra:

(...) tome esta questão. Começa imediatamente a construir um triângulo. Porque sabe que dois ângulos retos valem juntamente tanto como todos os ângulos adjacentes que podem traçar-se de um ponto tomado numa linha reta, prolonga um lado do seu triângulo e obtém dois ângulos adjacentes que, conjuntamente, são iguais a dois retos. Divide, em seguida, o ângulo externo, traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo e vê que daí resulta um

ângulo adjacente que é igual a um ângulo interno, etc. Consegue desta maneira, graças a uma cadeia de raciocínios, guiado sempre pela intuição [que é pura e, também, a forma da intuição], a solução perfeitamente clara e ao mesmo tempo universal do problema. (A 717 B 745)

Este é o modelo de construção ostensiva presente na geometria, corroborada pelas definições de Euclides: construir um conceito é exibir *a priori* uma intuição correspondente ao conceito, isto é, instanciar ou representar na intuição pura do espaço um conceito pensado, que sem o recurso de tal intuição, restaria apenas sua forma lógica. Essa é a razão de se denominar de construção ostensiva: a construção é instanciada e não, para além de meramente expressar o conceito. Este é exemplo de construção modelo das proposições sintéticas *a priori*. Essas proposições são estabelecidos quando a relação entre o sujeito e o predicado (S é P) não for pensada por identidade, ou seja, vamos além do conceito pensado. Nesta relação o predicado acrescenta algo ao sujeito, como no caso do juízo “a cadeira é amarela”. Por mais que tentássemos decompor o conceito de cadeira, em nenhuma de suas notas estará presente a representação da cor amarela.

Consequentemente, os juízos sintéticos são todos extensivos por acrescentarem algo ao conceito. Os conceitos advindos da experiência são todos sintéticos, pois somente poderíamos formular um juízo como “a cadeira é amarela” recorrendo à experiência. Por esta razão afirmamos que estes juízos são *a posteriori*. No entanto, quando penso o juízo “o triângulo é uma figura de três lados” não preciso recorrer à experiência para confirmar a veracidade desta afirmação, ou seja, previamente posso conceber que um triângulo *necessariamente* possui três lados. Este juízo é analítico, universal e necessário, portanto, também é *a priori*. Uma das principais perguntas da *Crítica*, isto é, se é possível formular um juízo que seja independente de toda sensibilidade e, simultaneamente, possua características universais e necessárias para o saber, pode ser respondida de forma positiva: a matemática, seja na aritmética (tempo) ou na geometria (espaço) prova a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*.

A matemática, porém, não constrói simplesmente grandezas (*quantita*) como na geometria. Constrói também a pura grandeza (*a quantitas*), como acontece na álgebra, em que faz inteiramente abstra-

ção da natureza do objeto que deve ser pensado segundo um tal conceito de grandeza. Escolhe então uma certa notação de todas as construções de grandezas *em geral* (números), como as da adição, da subtração, extração de raízes, etc. e, depois de ter indicado o conceito geral das grandezas segundo as suas diferentes relações, representa na intuição, de acordo com certas regras gerais, toda a operação pela qual é engendrada ou modificada a quantidade. Quando uma grandeza deve ser dividida por outra, combina os caracteres de ambas segundo a forma que designa a divisão, etc., e alcança assim, mediante uma *construção simbólica*, tal como a geometria por uma *construção ostensiva ou geométrica* (dos próprios objetos), aquilo que o conhecimento discursivo, mediante simples conceitos, nunca poderia alcançar. (A717 B745)

Nesta passagem, Kant demonstra que apesar da aritmética (e da álgebra) proceder por construção de conceitos, como na geometria, tanto essa quanto aquela possuem distinções importantes para a compreensão do conceito de construção e intuição. Entender a diferença no modo de construção presente na aritmética e na geometria passa pela compreensão de suas distintas grandezas¹⁶ – respectivamente *quantita* (álgebra) e *quantas* (geometria) – além da separação entre construção simbólica e construção ostensiva, não esclarecida nos argumentos da *Estética*.

A diferença mais acentuada entre estas grandezas está na construção específica de seus objetos¹⁷: enquanto a construção geométrica (*quanta*) constrói seu objeto na intuição, isto é, quando as categorias puras do entendimento determinam a *estrutura formal* da intuição espacial, concebemos, simultaneamente, dimensões espaciais determinadas ostensivamente em figuras como: quadrados, losangos, triângulos, etc. Em contrapartida, a construção simbólica (*quantitas*), por não possuir um objeto de intuição, constrói, mediante a *estrutura formal* do tempo, um símbolo *em geral*, ou seja, uma construção simbólica que pode repre-

¹⁶ Este debate não é uma novidade da *Crítica*, abordagem semelhante pode ser encontrada em *Uma investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1764), p. 107-108.

¹⁷ “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. O esquema puro da quantidade (*quantitatis*), porém, como conceito do entendimento, é o número, que é uma representação que engloba a adição sucessiva da unidade à unidade (do homogêneo). Portanto, o número não é mais do que a unidade da síntese que eu opero entre o diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de eu produzir o próprio tempo na apreensão da intuição.” (A143 B182).

sentar ou se referir a objetos dados na intuição (nos caso dos números, seja com valores determinados, no caso da aritmética, ou valores indeterminados, no caso da álgebra), mas ainda nos moldes de uma experiência possível para o sujeito que conhece.

É fundamental notar que nessa passagem há uma distinção entre *quanta* e *quantitas*: se *quanta* indica alguma grandeza, *quantitas* se refere a pura grandeza, e por isso suas respectivas determinações, apesar de resultarem em proposições sintéticos, não procedem da mesma maneira. Provavelmente, essa distinção seja explicada pelo fato da geometria¹⁸ possuir axiomas e em seu processo de construção de conceitos, e álgebra e a aritmética,¹⁹ não possuírem. Kant não visa mostrar que esses saberes são antagônicos, pelo contrário, são complementares, porém, seremos conduzidos ao erro sempre que não se atentar para a diferença essencial entre o método de proceder matemático e o filosófico.

É preciso reconhecer que “a solidez da matemática repousa em definições, axiomas e demonstrações.” (A727, B755). E mais, que esses elementos não se encontram em filosofia. A definição pode ser compreendida como apresentação de um conceito *original* e de forma *pormenorizada*, sem prejuízo de ir além de seus limites. A definição pormenorizada utiliza-se do critério de clareza e exige um número mínimo de características indispensáveis ao conceito referido; donde resulta sua *limitação* a um certo número de notas precisas e indispensáveis. Por isso, existe a dificuldade, apresentada por Kant, na definição de um conceito empírico, por exemplo. Esse não podem ser definidos porque não conseguimos

¹⁸ O capítulo dos *axiomas da intuição* esclarece mais essa distinção do que essa passagem da *doutrina*: “sobre esta síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção das figuras se funda a matemática da extensão (geometria), com seus axiomas, que exprimem as condições da intuição sensível *a priori*, únicas que permitem que se estabeleça, subordinado a elas, o esquema de um conceito puro do fenômeno externo, como este, por exemplo: entre dois pontos só é possível uma linha reta.” (A 163, B 204) Assim como a alegação de que duas linhas retas não são capazes de delimitarem um espaço. Analiticamente, não posso concluir que do conceito de linha e de reta existam notas primitivas que permitam a conclusão: “circunscvem um espaço”. Tais noções são evidentes, e ainda assim, sintéticas, ou seja, axiomas.

¹⁹ “Porém, no que se refere à quantidade (*quantitas*), ou seja, à resposta à pergunta acerca de quanto uma coisa é grande, não há, na verdade, a esse respeito, axiomas propriamente ditos, embora muitas dessas proposições sejam sintéticas e imediatamente certas (*indemonstrabilia*).” (A164/B204) Isso se deve ao fato de a aritmética e álgebra não possuírem uma determinação de uma magnitude, como em geometria. Especialmente no caso da álgebra, que opera com valores indeterminados, nasce da categoria de pura grandeza e possui apenas um conceito de algo, em geral.

identificar, dentre suas muitas representações, os seus verdadeiros limites e a sua originalidade. Embora possam ser explicados e, com alguma atenção, explicitados, não podem ser definidos nos critérios apresentados pelo próprio Kant.

Outra dificuldade consiste na obtenção da certeza de que se é possível definir um conceito de forma completa, como saber se a análise chegou aos elementos necessário e primitivos de um conceito? Assim, “a minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa e pode apenas, mediante múltiplos exemplos, tornar-se provável, mas nunca apoditicamente certa.” (A729, B757). Como a certeza da completa definição existe apenas num conceito que o sujeito invente, pois assim ele mesmo conhece seus limites e sua originalidade na análise, não é possível definições apodíticas em filosofia, apenas exposição de conceitos, considerando que nunca estamos a par de todas as notas primitivas de um conceito filosófico; a definição completa é possível apenas nas ciências, porque constroem seus conceitos, como na matemática.

Quanto aos axiomas, Kant os define como princípios intuitivos sintéticos *a priori*, e são imediatamente certos. Obviamente, por serem sintéticos, estão para além da mera definição conceitual e contribuem para a extensão do conhecimento. Consequentemente, não haverá axiomas em filosofia, apenas naquelas ciências que procedem por construção de conceitos. Pelas razões apresentadas anteriormente, compreende-se porque a geometria é a ciência espacial exemplar na construção axiomática de proposições sintéticas, pois nela construímos o próprio objeto na determinação da intuição pura do espaço. Diferente do que o ocorre na determinação da forma pura do tempo, em que obtemos proposições sintéticas, mas não ostentamos os objetos determinados por conceitos, apenas construímos, através de signos que simbolizam um conceito de uma coisa, *em geral*, a possibilidade de referência aos objetos da intuição. A filosofia falha na demonstração de suas proposições sintéticas por não contar com o recurso das intuições do espaço e tempo; logo, não pode exhibir ou construir seus objetos, que devem apenas ser considerados, portanto, *in abstracto*, nunca *in concreto*, mediante axiomas. Assim, Kant anuncia a divisão de “todas as proposições apodíticas (sejam demonstráveis ou imediatamente certas) em *dogmata*²⁰ e *mathemata*.” (A736, B764) Indicando que

²⁰ A dúvida sobre a eficiência do método desenvolvido pela metafísica perpassa toda trajetória filosófica

a primeira nada mais é do que uma proposição sintética pela via única dos conceitos – via essa negada para todo o saber objetivo – enquanto a segunda, se refere às proposições sintéticas por construção de conceitos.

Constatamos que na *Doutrina transcendental do método* Kant evidencia uma noção de construção matemática divergente, em sua maneira de proceder, da *Estética*. A construção matemática da *Doutrina* é apresentada como prova das proposições sintéticas *a priori* e, sobretudo, se configura de modo distinto das sentenças filosóficas. A construção matemática, especialmente a construção simbólica, é bastante diversa do *argumento da geometria* apresentado em B40. Contudo, não se trata de mera omissão, mas de um modelo de construção fundamental não investigado na *Estética*. A razão de Kant expor noções tão diferentes de construção matemática, apenas na *Doutrina*, requer, no mínimo, atenção maior para tudo que envolve as proposições sobre os fundamentos da matemática. Embora as construções geométricas sirvam de modelo suficiente para a prova das proposições sintéticas *a priori*, elas não são as únicas formas de construção, e nem trazem a marca exclusiva da completude da doutrina da matemática de Kant. Essas divergências nas distintas partes da *Crítica*, incitam a dúvida sobre o motivo de Kant relacionar a sensibilidade com a construção de conceitos. Afinal, se a construção simbólica não necessita ser instanciada, como na geometria, qual o papel da sensibilidade em proposições sintéticas que são imediatamente evidentes? As distinções feitas nesse trabalho mostram que uma completa compreensão da construção matemática exige mais do que Kant apresenta na *Estética Transcendental*.

de Kant. A preocupação com a matemática e a acusação do dogmatismo do método filosófico estão presentes no *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas* (1763). Nessa obra, Kant busca uma possível saída para o obscurantismo que a metafísica, considerada dogmática, tem se enveredado. A tentativa de aplicação do método matemático denominado de *grandezas negativas* à metafísica demonstra que, para Kant, o sistema que apresenta clareza e distinção no seu modo de proceder é a matemática. Não se busca uma conciliação de sistemas, busca-se uma possível saída para o dogmatismo metafísico, este sim obscuro. Apresenta como a física e geometria, mesmo operando no âmbito da sensibilidade, formulam conhecimentos apodíticos, claros e distintos. Por estas razões, percebe-se gradualmente a adesão crescente de Kant ao método matemático e, simultaneamente, o descrédito à metafísica, não em relação aos seus objetos de investigação, primordiais por definição, mas em relação ao seu método defasado para a promoção do conhecimento objetivo. Kant ainda nutre esperanças de encontrar um método sólido para a metafísica, porém, confusamente, nessa época tenta conciliar matemática e filosofia, em vão.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. *El Idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*; prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

BONACCINI, Juan. *O Argumento da Estética e o Problema da Aprioridade: Ensaio de um comentário Preliminar* in: *Comentários à obra de Kant: Crítica da Razão Pura*. Org. Joel Thiago Klein. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral, Revisão técnica: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Suttgart: Reclam, 2006.

_____. *Uma investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. (1764) In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*. In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*; with a new introduction by Sebastian Gardner. 2nd ed. Palgrave Macmillan Ltd, 2003.

TORRETTI, Roberto. *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Universidad del Chile, 1967.

Sobre a identidade formal das funções da atividade de julgar na *Crítica da Razão Pura**

Emanuele Tredanaro
(UFLA)

Desde logo, Kant esclarece os pressupostos de sua investigação. Distinguindo a faculdade do entendimento daquela da sensibilidade Kant afirma: 1) que “o conhecimento de todo entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo”; e 2) que “os conceitos, por sua vez, [assentam] em funções”, sendo que função tem que ser entendida como “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”. Destas duas premissas Kant chega à conclusão 3) que “o entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos, a não ser, por seu [dos conceitos] intermédio, formular juízos”, definindo, pois, o juízo nos termos seguintes: “como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente ao objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja uma intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto representação da representação do objeto”¹.

Antes de tudo, gostaríamos de reformular as premissas a partir da noção de juízo, a qual representa a conclusão (e o objetivo) do raciocínio kantiano. Lembremos que o entendimento produz um conhecimento discursivo do objeto, pois tal conhecimento não intui diretamente o objeto, mas é mediado por conceitos, isto é, por funções cuja ação é voltada a unificar múltiplas representações sob uma só. Ao mesmo tempo, o conhecimento discursivo do objeto feito pelo entendimento, apresenta-se como conhecimento representacional, sendo suas funções, os conceitos, elas mesmas representações. Por outras palavras, conforme a caracteri-

* O presente trabalho, assim como minha participação no XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, deve sua concretização ao apoio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG.

¹ KrV, A68/B93.

zação dos conceitos que são as suas funções, o conhecimento intelectual é definido por Kant, desde o início da *Analítica transcendental*, como discursivo – enquanto representacional –, ativo e unificador. Mas estas são, por outro lado, as mesmas características formais que Kant reconhece ao conhecimento intelectual pelo viés da definição do juízo, pois este também, por sua vez, se dá como processo discursivo, isto é, como representação, e como espontâneo processo de unificação.

Em que, então, o juízo se diferencia especificamente do conceito? Para entender se existe esta distinção e como ela se conota, não parece suficiente a rápida indicação que Kant oferece relativamente ao juízo nessa altura do texto, qualificando-o como representação de outra representação. Nesses mesmos termos poder-se-ia entender também o conceito, já que Kant acaba de afirmar que, entre as representações, as intuições se referem imediatamente a um objeto, enquanto o conceito apenas mediamente a outras representações, isto é, a intuições ou outros conceitos. Em tal sentido o conceito também seria representação de outra representação. Nem, a respeito, parece esclarecer muito a outra definição de juízo dada por Kant pouco depois, que, pelo contrário reafirma até mais explicitamente a identidade formal entre conceito e juízo: “todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para o conhecimento do objeto, emprega-se uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis”².

Nessa passagem, além de apontar novamente o processo de tipo discursivo, Kant deixa evidente como também o juízo, assim como o conceito, é função unificadora de outras representações, retomando agora para o juízo a mesma noção de função antes adscrita ao conceito. O segundo nível de unificação representacional que Kant ressalta – desta vez, ampliando um pouco a rápida formulação anterior – não foge da mesma observação crítica, já que também o conceito, conforme o visto, pode ser considerado, como o juízo, representação de representações. Igualmente, não basta a distinguir conceito e juízo o fato de que, agora, Kant esteja falando de conhecimentos, em vez de representações, pois, mesmo que referirmos os dois níveis de representação um ao conceito e outro a juízo, mesmo assim, em ambos os níveis se produziria conhecimento, sendo

² KrV, A69/B94.

que seja a representação do conceito seja a do juízo se dão como momento de unificação de uma multiplicidade.

Parece-nos, em suma, que, lendo num sentido estreito a argumentação kantiana, não seja possível distinguir conceitos e juízos, a partir das definições formais dadas. A isso se acrescenta, como corolário, a última afirmação de Kant sobre o juízo: “Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar”³. Não deve espantar, exatamente pelos motivos expostos até agora, que qualquer função do entendimento, enquanto atividade unificadora, possa ser reduzível a juízo; nem, ao mesmo tempo, que Kant com esta última passagem nos mostre a saída, ao fim de entender em que se diferenciam conceito e juízo. Se levarmos a sério a possibilidade de reduzir todos os atos do entendimento ao ato do juízo, também os conceitos devem poder ser considerados como expressões da mesma atividade geral do entendimento que é atividade de julgar. Mas com a diferença que, enquanto nos juízos a função unificadora é desempenhada de modo explícito, nos conceitos a mesma atividade unificadora é desempenhada de modo implícito. Nas palavras de Kant,

os conceitos, porém, referem-se enquanto predicados de juízos possíveis, a qualquer representação de um objeto ainda indeterminado. Assim o conceito de corpo significa algo, por exemplo, um metal, que pode ser conhecido por meio desse conceito. Só é conceito, portanto na medida em que se acham contidas nele outras representações, por intermédio das quais se pode referir a objetos. É, pois, o predicado de um juízo possível, como seja, por exemplo: todo metal é um corpo⁴.

Em outros termos, o conceito se constitui como representação que unifica outras representações, como “unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”, pois ele já é voltada a inserir-se em um juízo – exatamente pela identidade formal entre conceito e juízo apenas acima ressaltada – mesmo não podendo apresentar-se como juízo, dada a indeterminação do objeto ao qual se

³ Idem.

⁴ Idem.

refere. O conceito de corpo, por exemplo, corresponderia ao juízo: corpo é a representação x , y , z , etc., numa progressão a princípio infinita de representações de objetos possíveis, isto é, indeterminada. É por esta sua própria indeterminação que o conceito não pode se expressar como juízo determinado. Apenas depois, no juízo, o conceito consegue aquela determinação que ele ainda não possui enquanto tal, através da especificação explícita do sujeito através do predicado.

Mas, na verdade, o juízo nem representa efetivamente um segundo momento, temporalmente distinto do primeiro, supostamente representado pelo conceito, pois o conceito, desde logo, é pensado como função do entendimento que tem sentido só enquanto é referida ao juízo, e, vice-versa, o juízo, desde logo, é pensado como função do entendimento que tem sentido só enquanto é referida ao conceito. Como vimos, já na definição inicial, que Kant infere das primeiras premissas apresentadas, determina-se que não se pode dar conceito que não serve para a atividade de julgar e, ao mesmo tempo, como será explicitado pouco depois, que o juízo coincide com o conhecimento por conceitos. Os dois termos se apresentam como complementares, dado seu caráter formalmente idêntico, que lhes permite – por assim dizer – reconhecer-se mutuamente e comunicar entre si.

Mesmo assim, não se pode evitar ressaltar certa primazia do juízo sobre o conceito, já evidente nessa altura do texto: o fato de o juízo alcançar um conhecimento determinado a respeito do conhecimento indeterminado conseguido pelo conceito parece mostrar, através da explicitação deste diferencial entre conceito e juízo, a finalidade que ordena a atividade mesma do entendimento todo. Não por acaso Kant aqui enfatiza que o entendimento em geral deve ser concebido como faculdade de julgar e não como faculdade de conceitos, isto é, que, embora exista uma correspondência formal entre a função dos conceitos e a dos juízos, pois ambas se dão como atividade discursiva e unificadora, é a primeira a ser reduzida à segunda e não vice-versa. O juízo parece constituir o termo (*ad quem*) que move a atividade toda do entendimento, e, ao mesmo tempo, o termo (*a quo*) pelo qual a atividade toda do entendimento toma sua forma mais própria.

Mas, enfim, como se realizaria, de fato, esse aspecto formal determinado do juízo e do conhecimento que dele deriva? Kant não diz, a respei-

to, nada explícito. Mas, se aceitarmos a leitura acima proposta, temos que convir que o que distingue a formulação do juízo da do conceito é a impossibilidade de expressar para este último não apenas o que ele é, mas, antes de tudo, que ele é algo. Dizermos, como no exemplo referido, que um corpo é a representação x , a y , a z , etc., significa precisamente não apenas sermos incapazes de indicar o que o conceito de corpo é de forma determinada, mas, antes de tudo, sermos incapazes de indicar simplesmente que o conceito de corpo é algo. Parece-nos, então, que a diferença fundamental entre conceito e juízo resida exatamente na inabilidade do conceito patentear sua função discursiva e unificadora, a qual, ao contrário, o juízo consegue manifestar através da cópula “é”. É justamente a cópula que mostra, no juízo, o caráter discursivo e unificador do conhecimento que se determina entre sujeito e predicado. Através da cópula o conceito expresso pelo sujeito – por exemplo, corpo – pode determinar-se explicitamente num predicado específico – por exemplo, divisível –, que só implícita e indeterminadamente já estava contido no mero conceito do sujeito.

O que, todavia, agora gostaríamos de ressaltar é que, a partir do que acabamos de expor, segue razoavelmente que todo juízo, considerado como subordinação de conceitos, possui imediatamente a estrutura de um silogismo implícito. Retomando uma das passagens propostas na primeira seção que trata *Do uso lógico do entendimento em geral*, Kant escreve que

em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto. Assim, neste juízo, por exemplo, todos os corpos são divisíveis, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenômenos que se apresentam a nós⁵.

Conforme o dito, se um conceito exercitar sua função discursiva de unificação, por um lado, implícita e indeterminadamente em relação a uma multiplicidade de representações possíveis (sejam elas intuições ou conceitos), e, por outro lado, no juízo, explícita e determinadamente em relação a outro conceito específico, o juízo também exercitará sua fun-

⁵ KrV A68-69/B93.

ção discursiva de unificação nesse duplo sentido, pois a ligação expressa nele pela cópula, por um lado, conectará explícita e determinadamente os conceitos de sujeito e predicado, por outro, conectará um destes dois conceitos à multiplicidade de representações possíveis contida no segundo. Como? Utilizando um termo como termo médio. Nesse mesmo sentido se move a argumentação kantiana, que, primeiro, expõe a tese, aplicando-a depois através do exemplo dos corpos divisíveis. Kant até releva, que, no juízo, um conceito, antes de se ligar ao segundo conceito específico, se refere primariamente à multiplicidade das representações possíveis das quais o conceito específico faz parte.

Parece que Kant esteja considerando o juízo como exatamente se se tratasse da conclusão de um silogismo, aliás, como se o conhecimento feito pelo entendimento através de juízos não pudesse ser compreendido em toda sua abrangência, isto é, em toda sua capacidade de unificação discursiva, se ele não fosse pensado dentro de uma ligação de tipo silogístico. No juízo “Sócrates é mortal”, o conceito de mortal, mesmo sem nenhuma explicitação prévia, necessariamente reenvia aos conceitos possíveis de qualquer outro homem, ficando implícito que Sócrates é mortal enquanto ele é homem. Dai, parece possível acrescentar que Kant, indicando já no juízo a estrutura implícita do silogismo, nada mais está fazendo senão repropor em um nível diferente o mesmo movimento argumentativo anteriormente encontrado entre conceito e juízo.

Assim como conseguimos identificar uma correspondência formal e uma diferença específica entre conceito e juízo, agora a mesma correspondência poder-se-ia encontrar entre juízo e silogismo. Conforme o visto, conceito e juízo se apresentam formalmente idênticos, pois ambos se dão como funções discursivas de unificação de uma multiplicidade de representações, distinguindo-se entre si pela capacidade de determinar-se implícita ou explicitamente em relação a tais representações. Do mesmo modo, juízo e silogismo se apresentam eles também como formalmente idênticos, enquanto ambos se dão como funções discursivas de unificação de uma multiplicidade de representações, distinguindo-se entre si pela capacidade de determinar-se implícita ou explicitamente em relação a tais representações, desta vez pensadas em conexão através de um termo médio: no caso da cópula, a ligação permaneceria indeterminada a respeito das possíveis representações ulteriores contidas num dos dois

conceitos conectados, enquanto esta relação seria explicitada propriamente só por uma premissa menor.

Na parte B da introdução da *Dialética*, que discute *Do uso lógico da razão*, tratando da forma lógica do silogismo, Kant apresenta esta mesma questão:

a proposição: todos os homens são mortais já contem as proposições: alguns homens são mortais, alguns mortais são homens, nada do que é imortal é homem; e estas proposições são consequências imediatas da primeira. Em contrapartida, a proposição: todos os sábios são mortais não se encontra no juízo em questão (porque o conceito de sábio não aparece aí) e só mediante um juízo intermediário se pode extrair dele⁶.

O conceito de “todos os homens”, enquanto tal, já contém em si uma multiplicidade indeterminada de representações às quais se refere implicitamente; o juízo “todos os homens são mortais” explicita diretamente, através da cópula, uma destas representações possíveis, a da natureza mortal dos homens, e, ao mesmo tempo, como dito, mantém implícita a ligação indireta a outras representações possíveis já contidas num dos dois termos, por exemplo, a representação de “todos os sábios”, que são mortais enquanto homens, conforme a estrutura silogística própria já do juízo. Mas, assim como o conceito de “todos os sábios” constitui uma representação possível e indeterminada contida apenas indireta e implicitamente no conceito de “todos os homens”, da mesma forma, o juízo “todos os sábios são mortais” representa um juízo implícito contido apenas indireta e indeterminadamente no juízo “todos os homens são mortais”, sendo que o juízo “todos os sábios são mortais” será explicitado direta e determinadamente apenas através da premissa menor “todos os sábios são homens”, com função de termo médio.

Kant continua, propondo a forma lógica do silogismo em geral, a qual acabou de mostrar através do exemplo: “em toda a inferência da razão concebo primeiro uma regra (*maior*) pelo entendimento. Em secundo lugar, subsumo um conhecimento na condição dessa regra (*minor*) mediante a faculdade de julgar. Por fim, determino o meu conhecimento pelo

6 KrV A303-304/B360.

predicado da regra (*conclusio*) pela razão”⁷. É interessante ressaltar que, na caracterização dos três momentos da *facultas superior*, conotada respectivamente como entendimento, faculdade de julgar e razão, a função discursiva e unificadora própria do termo médio seja desempenhada pela faculdade de julgar.

Então, por um lado, parece que, além do conceito, também o silogismo seja por Kant concebido segundo a forma do juízo, justamente pela correspondência funcional existente entre cópula e termo médio, ambos voltados a permitir a explicitação de uma das possíveis determinações às quais se refere indeterminadamente um dos dois elementos representacionais. Nesse sentido a premissa maior, a premissa menor e a conclusão representariam respectivamente o sujeito, a cópula e o predicado, ou, por outras palavras, 1. o conceito posto como regra, pois é a partir dele que começa o processo discursivo de unificação, 2. a condição pela qual deste conceito, desta regra, é explicitada a possibilidade de determinação, pois é a partir desta condição que se pode afirmar antes de tudo a disposição própria da regra a ser unificada, isto é, determinada, 3. a determinação mesma, que indica a conotação específica que a regra toma entre as possíveis.

De resto, o mesmo Kant, retomando algumas observações sobre a forma lógica do silogismo, na parte C da introdução da *Dialética*, que discute *Do uso puro da razão*, afirma que

a razão, no seu uso lógico, procura a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido subsumindo a sua condição [a premissa menor] numa regra geral (a premissa maior). Ora, como esta regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e assim (mediante um pro-silogismo) se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado [das Unbedingte] pelo qual lhe se completa a unidade⁸.

É interessante relevar que, também entre juízo e silogismo instaura-se aquela mesma interação complementar que já vimos entre conceito

⁷ KrV A304/B360-361.

⁸ KrV A307/B364.

e juízo. Parece quase que o juízo só faça sentido enquanto voltado a ser encadeado num raciocínio silogístico e, vice-versa, que o silogismo não possa alcançar completamente os resultados desejados, senão como conhecimento por juízos. Mas, assim como foi notado para a relação entre conceito e juízo, também entre juízo e silogismo, é este segundo que mostra a finalidade que ordena a atividade da razão toda, já no seu uso meramente lógico. Não por acaso Kant aqui enfatiza que o juízo maior, análogo ao sujeito no juízo e à representação explícita no conceito, é referido ao entendimento propriamente dito, isto é, ao entendimento como facultades dos conceitos, enquanto a conclusão é referida à razão propriamente dita, enquanto faculdade dos princípios. A premissa maior – e, por analogia, os respectivos elementos nas outras formulações lógicas – por um lado indica o tipo de determinação que se quer conseguir, mas, por outro lado, constitui apenas um resultado provisório no processo de unificação discursiva, destinada a uma determinação mais elevada. Uma consideração análoga já foi feita a propósito da premissa menor adscrita por Kant à faculdade de julgar, e outra agora pode ser referida à conclusão – e, por analogia, aos respectivos elementos nas outras formulações lógicas – que representa, ao mesmo tempo, o termo ao qual movimento do silogismo tende (termo *ad quem*), e o termo pelo qual silogismo toma sua forma mais própria (termo *a quo*).

Nessa altura da argumentação podem ser mostradas em sua plena evidência as consequências da presente interpretação. Se for aceita a leitura proposta acerca de conceito, juízo e silogismo, o momento da conclusão no silogismo parece constituir o ponto mais complexo até agora conseguido. Mas o silogismo todo, por sua vez, acaba ele também se tornando formulação lógica indeterminada, se, como Kant afirma, a regra representada pela premissa maior pode reconduzida a um silogismo anterior, a um pro-silogismo, no qual ela assume o lugar da conclusão. Por outras palavras, se repete, também no nível do silogismo, o que acontece no do conceito e no do juízo: bem longe de exprimir só um conjunto representacional concluído e inerte, o raciocínio silogístico manifesta a forma lógica em geral do conhecimento humano na sua máxima expressão e dinamicidade, até seu limite, aliás, na sua potência sem limites, representada pela abertura a infinitas determinações possíveis. Tal potencialidade infinita é permitida pela natureza mesma da razão, a qual, antes de tudo,

nada é senão faculdade de julgar mesma, discursiva e unificadora, nisso igualando-se ao entendimento. Como se lê na segunda seção do primeiro livro da *Dialética*, que trata *Das ideias transcendentais*,

a razão, considerada como a faculdade de dar certa forma lógica ao conhecimento, é a faculdade de inferir, isto é, de julgar mediatamente (subsumindo a condição de um juízo possível na condição de um juízo dado). O juízo dado é a regra geral (premissa maior, *maior*). A subsunção da condição de um outro juízo possível na condição da regra é a premissa menor (*minor*). O juízo real, que enuncia a asserção da regra no caso subsumido é a conclusão (*conclusio*)⁹.

Mas a razão, ao mesmo tempo, embora permaneça simplesmente no seu uso lógico, mostra, finalmente, sem alguma possibilidade de disfarce, a face genuína da faculdade de julgar humana: exatamente porque a faculdade de julgar se dá, com a razão, como busca do incondicionado em vista do alcance da determinação perfeita, da determinação de todas as determinações possíveis, ela manifesta a dilatação potencialmente infinita daquela atividade lógica, unificadora e discursiva, própria do conhecimento humano, que no entendimento apresenta-se como atividade de determinação efetiva, tanto nos conceitos, quantos nos juízos, dada sua aplicação às intuições sensíveis. Tal característica, de a faculdade de julgar se apresentar como efetiva capacidade determinadora, – como visto – era igualmente reencontrável nos silogismos, nos quais, todavia, ela manifestava também seu limite extremo, pois “qualquer série [...] pode prolongar-se; conseqüentemente, esse mesmo ato da razão conduz à *ratio cinatio polysyllogistica*, que é uma série de raciocínios, que pode ser prosseguida indefinidamente, quer pelo lado das condições (*per prosyllogismus*), quer pelo lado do condicionado (*per episylogismus*)”¹⁰. Em ambos os casos, mesmo considerando a diferença específica entre eles, Kant aponta a indeterminabilidade da prossegução da série:

visto no primeiro caso, o conhecimento (*conclusio*) ser dado apenas como condicionado, não se pode atingi-lo pela razão, senão supondo, pelo menos, que são dados todos os membros da série do lado das condições (totalidade da série das premissas), porque

⁹ KrV A330/B386-387.

¹⁰ KrV A331/B387-388.

só com esse pressuposto o presente juízo é possível a priori; em contrapartida, do lado do condicionado ou das consequências, só se pensa uma série em devir, e não uma série já totalmente pressuposta ou dada, por conseguinte é pensado só um progresso potencial¹¹.

Neste último caso, o progresso potencialmente infinito à procura de ulteriores determinações possíveis é evidente. No primeiro caso, embora a série de todas as condições seja pensada como dada, ela tem que ser pensada como totalidade, isto é, como algo, por sua vez, impensável de modo determinado, o que de alguma forma reativa uma busca potencialmente infinita.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

ALLISON, H.E. (1983/2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, p. 63-234.

BARONE F. (1957). *Logica formale e logica trascendentale. I. Da Leibniz a Kant*, p. 121-241.

BENNETT J. (1966). *Kant's Analytic*, p. 71-229.

BENNETT J. (1974). *Kant's Dialectic*, p. 1-39 e 258-288.

FÖRSTER, E. (1989). "How Are Transcendental Arguments Possible?". In: SCHAPER, E., VOSENKUHL, W. (eds.), *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, p. 3-20.

HÖFFE O. (2003). *Kants „Kritik der reinen Vernunft“: Die Grundlegung der modernen Philosophie*, p. 28-209. *Kant. "Crítica da razão pura". Os fundamentos da filosofia moderna*. Trad. de R. Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

KANT, I. (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft – KrV A/B. Crítica da razão pura*. Trad. de F. Costa Mattos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

¹¹ KrV A331-332/B388.

LONGUENESSE, B. (1993). *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendantale de Kant*, cap. 1-6.

QUARFOOD M. (2011). "Discursivity and Transcendental Idealism". In: SCHULTING, D., VERBURGT, J. (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, p. 143-158.

RESCHER N. (2000). *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of Rational Systematation*, p. 64-98.

SCARAVELLI L. (1968). *Scritti kantiani*, p. 191-293.

SCHULTING, D. (2011). "Limitation and Idealism: Kant's 'Long' Argument from the Categories". In: SCHULTING, D., VERBURGT, J. (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, p. 159-191.

A pedagogia kantiana como mediação para formação autônoma do sujeito

Lêda Cassiano Pereira Mascarenhas
(UECE)

INTRODUÇÃO

Immanuel Kant, foi um dos pensadores mais significativos da época moderna, possui uma teia de produção reflexiva tão densa, e ao mesmo tempo tão cara e significativa que jamais passou despercebida na história. Isso revela a laboriosidade de seu arcabouço teórico e nos mostra como este pensador foi atento e crítico aos problemas do período que viveu. Preocupado com as questões da sua época, principalmente em relação ao fracasso do Iluminismo, cujos ideais de liberdade e autonomia da razão não foram alcançados plenamente, idealiza e defende uma proposta educacional com intuito de pensar uma educação para além do seu momento histórico, tal educação deveria conduzir ao aperfeiçoamento da humanidade e levar à liberdade e autonomia aos indivíduos.

Neste sentido, o presente trabalho assume por escopo apresentar a pedagogia kantiana como mediação para formação autônoma dos indivíduos, na medida em que Kant propõe uma educação que seja capaz de garantir o desenvolvimento da autonomia prática e reflexiva dos indivíduos. A sua concepção de educação pode ser entendida como processo de humanização e desenvolvimento da autonomia, isso enuncia que o objetivo central da educação na filosofia kantiana, é a formação do indivíduo, sobretudo, a formação da consciência moral e autônoma.

Objetivando compreender a proposta de educação kantiana, no primeiro momento deste trabalho apresentaremos pedagogia kantiana como mediação da formação humana, demonstrando que por meio da educação se torna possível formação de indivíduos autônomos, e com isso, leva-se ao aperfeiçoamento da espécie humana. No segundo momento mostraremos os estágios e a divisão da pedagogia kantiana. Em seguida tecemos considerações sobre a educação moral propriamente dita, que tem por ta-

refa principal a formação da personalidade humana, por fim evidenciaremos que toda proposta pedagógica kantiana se dirige para uma educação que leve à autonomia do sujeito para pensar e agir moralmente.

A PEDAGOGIA KANTIANA MEDIAÇÃO DA FORMAÇÃO HUMANA

Na obra *Sobre a Pedagogia*,¹ Kant apresenta a educação como meio de conduzir os homens para que possam se tornar sujeitos livres e autônomos, isto é, desenvolver as suas disposições naturais² para praticar o bem, levando-os ao aperfeiçoamento da sua conduta moral. Assim, referindo-se à educação como o meio de formar o homem para o agir ético e humano, a compreende como o entrelaçamento entre os cuidados materiais e morais que devem ser prestados a criança, cuja finalidade central é a sua formação. E esta visa tornar o homem futuramente um ser digno e moralmente comprometido com o bem-estar de si e dos outros.

Kant na obra supracitada inicia com a seguinte proposição: “O homem é a única criatura que precisa ser educada” (KANT, 2006, p. 11). Ao fazer essa afirmação ele admite que o homem é a única criatura que precisa de formação, ele é aquilo que a educação o torna. Pois, o homem não é capaz de agir sozinho, precisa de cuidados³ e orientações para sua sobrevivência. Ao contrário dos animais que possuem a sua existência pré-

¹ A obra *Sobre Pedagogia* foi organizada pelo aluno de Kant, Friedrich Theodor Rink e publicada em 1803. É escrita a partir das anotações de aulas ministradas no curso de Pedagogia na Universidade de Königsberg. Apesar da obra não ter sido escrita pelo próprio Kant, entende-se que esta constitui seu maior trabalho sobre a educação. Por esse motivo esta é selecionada como principal fonte para abordagem desse tema. O filósofo alemão possui uma vasta produção reflexiva, dividida em dois grandes grupos; pré-críticos e críticos. No que concerne aos últimos, esses são marcados principalmente pela crença na razão humana (crença na razão humana não quer dizer que a razão possa conhecer tudo, como sublimava a metafísica dogmática tampouco no sentido de “crença” posto por Hume. Aqui, “crença na razão humana” que dizer àquilo que é próprio da razão, seja em sentido teórico ou prático. É por ela que Kant anunciará o conceito de autonomia, conceito esse que relacionaremos com a questão da educação.

² Para Kant, entre as disposições naturais do homem está a formação da consciência moral. Nesse sentido, o homem precisa da educação para o desenvolvimento de tais disposições para praticar o bem.

³ Para Kant os cuidados prestados a criança não devem apenas ser os cuidados materiais, isto é, os cuidados físicos, mas, sobretudo, os cuidados que devem ser necessários para a formação moral do indivíduo, que são aqueles que o tornarão um sujeito digno e autônomo possibilitando-lhe de pensar de forma crítica sua realidade e suas transformações sociais.

-definida pela natureza e por isso não necessitam de maiores cuidados, uma vez que o seu instinto é condição necessária para sua sobrevivência.

Todavia, o homem necessita de formação e esta só é possível por meio da educação, já que é através dela que os homens se tornam verdadeiramente humanos."O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele" (KANT, 2006, p. 15). Conforme Kant pode-se perceber que a educação é posta como condição necessária e fundamental para que os homens possam se tornar verdadeiramente humanos e adquirir a sua plena realização, que a liberdade e felicidade⁴. De modo que os "os homens só podem ser felizes à medida que são morais e sábios." (AGUIAR, 2008, p. 2.) Porém, para esse filósofo somente a educação presente os homens não seriam capazes de pode atingir a finalidade de sua existência. Sobre tal aspecto afirma Kant:

Com a educação presente no homem, o homem não atinge plenamente a finalidade da sua existência. Na verdade, quanta diversidade no modo de viver ocorre entre os homens! Entre eles não pode acontecer uma uniformidade de vida, a não ser na medida em que ajam segundo os mesmos princípios, e seria necessário que se tornassem como que uma outra natureza para eles. Podemos trabalhar um esboço de uma educação mais conveniente e deixar aos pósteros, os quais poderão pô-las em prática pouco a pouco. (KANT, 2006, p. 18)

É nesse sentido que afirma que somente através da educação é que os homens seriam capazes de alcançar a finalidade da sua destinação natural para moralidade. Por isso, ele defende o estabelecimento de um modo de educar os indivíduos, que possa ser seguido pelas gerações futuras, e sua prática aperfeiçoada ao longo do tempo. A esse respeito diz:

A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração de posse dos conhecimentos das gerações precedentes está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino (KANT, 2006, p. 19).

⁴ A felicidade aqui deve ser entendida como bem-estar no presente e em toda condição futura. Pois Kant estabelece a distinção entre felicidade e boa vontade, mas não as opõe. A felicidade para esse filósofo não está associada aos nossos desejos e inclinações sensíveis, pois a moral nos torna dignos de ser felizes, mas não constitui a felicidade em si (AGUIAR, 2008, p. 2).

Podemos entender educação como meio capaz de proporcionar uma elevação da espécie humana, na medida em que a destinação natural do homem não define a sua essência, por isso se faz necessário que seja educado não um indivíduo de forma isolada, mas tendo em vista a humanidade de maneira geral, educando-se a espécie e não um homem particular, realizando-se um processo contínuo a longo prazo, que deve ser transmitido de geração a geração.

Assim, uma geração educa outra no intuito de desenvolver as disposições naturais presente no ser humano, o qual ainda não possui a noção de moralidade. Estas disposições, entretanto, só podem ser desenvolvidas em seu pleno sentido visando à espécie humana de modo geral, na medida em que “a espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade” (KANT, 2006, p. 12). Portanto, o homem precisa estabelecer o projeto de sua existência por si próprio, e por isso ele tem a necessidade de fazer uso da sua racionalidade. Isso por porque o homem em si mesmo não nasce com sua essência moral determinada, precisa ser desenvolvida pela educação por meio das gerações anteriores e só assim estabelecer por si mesmo o projeto da sua existência.

Portanto, como ele não possui a capacidade de realizá-lo de imediato, emerge a necessidade da ajuda de outros homens que tenham sido educados para a sua consecução, uma vez que “uma geração educa outra”. (KANT, 2006, p. 12). É nesse sentido que Kant acredita que a natureza humana poderá ser mais bem desenvolvida e aprimorada pela educação, que é possível alcançar o aperfeiçoamento da humanidade.

Ressaltando tal aspecto afirma: “é entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar àquela forma, a qual em verdade convém à humanidade. Isso abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana” (KANT, 2006, p. 16). Assim, propõe uma educação que seja capaz de garantir o desenvolvimento da autonomia prática e reflexiva dos indivíduos, isso evidencia que educação kantiana assinala para formação da consciência moral e autônoma, o que implica em dizer que há uma preocupação na filosofia de kantiana com o desenvolvimento da autonomia dos indivíduos.

A DIVISÃO E OS ESTÁGIOS DA PEDAGOGIA KANTIANA

Kant entende a educação sob duas dimensões: a *educação física*, que se refere aos cuidados materiais prestados ao indivíduo na infância, e a *educação prática (moral)*, que diz respeito à formação moral do indivíduo. Ambas se compõem por estágios que perpassam toda formação do homem, compreendendo: *cuidado, disciplina, instrução, prudência, moralização*. Segundo Kant é preciso dar atenção a cada uma dessas fases, na medida em que cada uma delas possui uma tarefa indispensável na construção do homem enquanto sujeito livre e autônomo.

O *cuidado* consiste na primeira etapa da educação, abrangendo o primeiro estágio da vida humana. Kant refere-se ao cuidado que os pais devem ter com filhos para que eles não venham a fazer uso nocivo de suas forças. Fazendo algumas observações a respeito desse estágio, ele descreve a maneira adequada de lidar com os bebês incluindo a alimentação, a forma de vestir e até de ninar a criança.

Tecendo considerações acerca do segundo estágio que é a *disciplina*, Kant diz que ela é necessária na medida em que se deve disciplinar para impedir que a selvageria prejudique a conduta humana. Pois, para esse filósofo, disciplinar é a maneira pela qual se evita que a animalidade afete o caráter humano, isto é, a disciplina consiste em domar a selvageria, que deve ser convertida em humanidade. Nesse caso, a disciplina educa para obediência, uma vez que, se não se impõe limites para as crianças e jovens, o indivíduo conservará uma selvageria durante a vida toda.

Portanto, a disciplina é extremamente necessária para formação do homem, na medida em que ela evita que a conduta humana seja corrompida pelas inclinações sensíveis. No entanto, Kant faz uma observação sobre a disciplina dizendo que ela não pode ser entendida como uma forma de tornar as crianças submissas, mas sim fazer com que elas se sintam livres, de modo que elas percebam que a sua liberdade não prejudique a liberdade das demais. Até por que para o filósofo não se deve sempre desconsiderar as suas escolhas das crianças, nem fazer repressões, pois, isto pode torná-las tímidas, e isto seria negativo para sua formação. Pois, quando a criança “é educada de modo que nada possa conseguir gritando, ela se torna livre, sem ficar sem-vergonha, e, modesta, sem se tornar tímida” (KANT, 2006, p. 51).

Kant ressalta que momento disciplinador da educação é uma fase negativa, porque é uma imposição, entretanto, é algo essencial no início do processo educacional, como bem nos esclarece Kant. “A disciplina, porém, é puramente negativa, porque é o tratamento através do qual se tira do homem a sua selvageria” (KANT, 1996, p. 12). Assim, não há espaço para possíveis contradições entre o ideal de autonomia em relação à imposição da disciplina. Pois este momento deverá ser superado por outro estágio, a saber, a instrução, pois, sob a perspectiva kantiana, não basta somente disciplinar as crianças, é necessário que saibam pensar.

A *instrução* é o terceiro estágio da educação que Kant denomina de parte positiva. Ela é o que faz com que os homens se diferenciem totalmente dos animais. A instrução, também consiste na habilidade de criar condições para alcançar todos os fins almejados, uma vez que, a cultura não determina por si mesma algum fim, mas sim as circunstâncias.

Kant admite que nesse estágio, a educação deve proporcionar o desenvolvimento das habilidades das crianças para que elas possam alcançar seus objetivos. Entretanto ressalta que para o desenvolvimento de tais habilidades a primeira e principal regra é dispensar quanto possível o uso de instrumentos pela criança, pois, isso pode causar danos à habilidade natural.

A importância desse estágio é, portanto, o desenvolvimento da autonomia sujeito moral por meio da instrução. Nesse sentido, a educação tem como função conscientizar o homem em relação a suas limitação e inclinações naturais, e a partir disso propiciar uma prática que possa fazer com o que os homens adquiram tanto o seu desenvolvimento pessoal quanto social.

A *prudência*⁵ é estágio da educação que consiste na capacidade de o homem utilizar-se de suas habilidades tornando-se apto ao convívio social, ou seja, constitui a faculdade de uma pessoa utilizar-se de suas habilidades de um modo socialmente aceito para alcançar seus propósitos. Segundo (AGUIAR, 2008 p. 8) Kant define os pré-requisitos de uma pessoa civilizada como sendo os comportamentos socialmente aceitos e a capacidade de ser pragmático, isto é, a prudência através da qual o ho-

⁵ A prudência foi abordada por Kant também na sua obra a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nesta obra ele denomina de prudência a “destreza na escolha dos meios para atingir o bem-estar próprio” (KANT, 1974, p. 220).

mem utiliza-se das habilidades de outros seres humanos para o seu propósito final. Refere-se à capacidade do homem de interagir com outros da mesma espécie. É nesse sentido que a prudência, conforme Kant prepara o homem “para tornar-se um cidadão, uma vez que lhe confere um valor público” (KANT, 2006, p. 35).

Neste contexto a educação deve contribuir para que os sujeitos possam desenvolver suas capacidades cognitivas e com isso ter autonomia para tomar suas próprias decisões. Assim, educação, seja ela escolar ou familiar, não deve formar homens passivos e obedientes, ao contrário, deve promover uma atitude crítica e noções de respeito mútuo.

Por fim, o último estágio da educação é *moralização*. Segundo Kant, todas as etapas da educação têm em vista a moralização, que implica na formação da personalidade do homem. Tal personalidade na acepção kantiana consiste na potencialidade que o ser humano possui em agir em de acordo com as máximas. Estas “são, em princípio, as da escola e, mais tarde, as da humanidade” (KANT, 2006, p. 76).

A moralização é o estágio mais importante da educação, por esta implicar na formação da personalidade humana. Isso porque Kant acredita na educação moral como pressuposto da confiabilidade entre as relações que os indivíduos da mesma espécie mantêm entre si, onde “os homens que não se propuseram certas regras não podem inspirar confiança: não se sabe como comportar-se com eles” (KANT, 2006, p. 77).

Todavia, para que o homem tenha essa inclinação para agir de acordo com as máximas, é necessário que, desde cedo, a criança seja incentivada a obedecer às leis, estabelecendo-se a princípio horário para suas atividades tais como, brincar, dormir, estudar entre outras. De modo que as determinações apresentadas à criança, jamais sejam anuladas. Kant ressalta ainda que, tais deliberações devem ser apresentadas a criança por meio da ideia de dever,⁶ embora o filósofo reconheça que o enten-

⁶ Na segunda parte da obra *Metafísica dos Costumes*, Kant faz uma exposição sobre o conceito de dever, e afirma que este já em si é conceito de coerção do livre arbítrio por meio da lei, tal coerção pode ser externa ou interna, e é anunciada pelo dever, que se apresenta como lei. Assim, essa coerção só se aplica os seres humanos, seres naturais que pela força de suas inclinações possam induzi-los a transgredir a lei moral, mesmo que reconheçam a autoridade o fazem relutantemente, nisto que consiste a coerção. Porém aquele que persiste como um ser moral, livre e realiza a ação, é que o dever toca a determinação interna da vontade que a coerção encerra, e, portanto, isso torna-se auto coerção, isto é, representação da lei moral. Isso por que para Kant

dimento absoluto da criança sobre o agir por dever somente será possível ao longo do tempo. Porém, entende que a obediência involuntária da criança desde que possível deve ceder lugar a obediência voluntária do adolescente, que toma consciência do dever de cumprir à lei moral. Assim, a educação deve ter, portanto esse cuidado de elaborar as condições para que os indivíduos possam ter as condições necessárias para desenvolverem a sua emancipação.

1.2 A educação prática (moral) e a formação da personalidade do sujeito

A educação prática (moral) Kant afirma que esta tem por finalidade a formação do caráter do homem. Nesse sentido, é notável que o aspecto mais importante da sua reflexão acerca desse modo de educar é a formação da personalidade humana por ela estar relacionada com a moralidade. Se por um lado a educação física remete aos cuidados com o corpo, isto é, os cuidados materiais com a vida, a educação prática por sua vez cuida da formação moral do indivíduo, o que diz respeito a sua liberdade.

Tecendo considerações a respeito da educação prática, Kant nos apresenta o outro momento da educação, a saber, a cultura moral. “A cultura moral deve fundar-se sobre máximas e não sobre a disciplina. Esta impede os defeitos” (KANT, 2006, p. 75). A disciplina não se fundamenta por si mesma, mas ela é necessária na medida em que doma os apetites sensíveis e abre espaço para uso pleno da razão.

Para Kant a cultura moral é encarregada de lançar fundamentos para a formação do caráter. E o caráter na acepção kantiana “consiste no hábito de agir segundo certas máximas” (KANT, 2006, p. 76). Para Kant, a formação do caráter humano envolve três traços fundamentais: a *obediência*, a *veracidade* e a *sociabilidade*.

Em relação ao primeiro traço, a *obediência*, Kant diz que possui um duplo aspecto: ela pode ser obediência absoluta ou obediência reconhe-

os impulsos apresentam um obstáculo na alma do ser humano ao seu cumprimento ao Dever, e é por estas forças poderosas, instintivas que ele deverá se opor as elas, precisa avaliar que é capaz de resistir e subjugar a razão, e perguntar se deve realizar ou não tal ação, mas não pensando numa ocasião futura, mas imediatamente pensar no Dever, assim sendo ele deve considerar se obedece ou não, ou seja considera que deve fazer o que a lei interna lhe diz incondicionalmente que deve fazer.

cida como boa e razoável. A primeira advém da autoridade externa e é absolutamente necessária porque prepara a criança para o respeito às leis que deverá seguir como cidadão. Porém a mais importante é o segundo tipo de obediência que é a voluntária. Esse tipo de obediência deve interiorizar-se na criança para ser obediência a si mesmo, o que possibilitaria a criança pensar por si mesma, como ser racional e autônomo.

O segundo traço na formação do caráter da criança é a *veracidade*. Para Kant este é o traço essencial para formação do caráter. Conforme afirma: “uma pessoa que mente não tem caráter e, se há nela algo de bom, deriva-se do temperamento” (KANT, 2006, p. 81). A esse respeito, ele diz que não se devem punir as crianças a fim de que elas falem a verdade, mesmo que sua mentira cause algum dano, pois, para os mentirosos, convém apenas a perda da estima. Na perspectiva kantiana, a verdade é algo que está presente no próprio homem, de forma que quando ele mentir perceba que está indo contrariamente a si próprio. É preciso que o indivíduo reconheça que ao mentir ele promove o rebaixamento da dignidade humana. Portanto, a verdade possui uma relação com a ideia de dignidade e essa ideia atrela-se à ideia de autonomia.

O terceiro traço que envolve a formação do caráter da criança é a *sociabilidade*. Kant diz que “a criança deve manter com as outras relações de amizade, e não viver sempre isoladamente” (KANT, 2006, p. 82). Desse modo, a sociabilidade faz com que as crianças possam desenvolver uma postura mais humana, no sentido de que elas se reconheçam no seu semelhante e aprenda a se colocar na posição do outro. A sociabilidade envolve a disposição de entender e se colocar na posição do outro, assim, criança por meio desse processo de interação adquire as noções de respeito mútuo, algo tão caro para o convívio social.

Conforme Kant, a melhor maneira de solidificar o caráter moral das crianças é através de deveres a cumprir, que são concretizados em dois tipos, que serão desenvolvidos pelas crianças: *deveres para consigo mesmas* e *deveres para com as demais*. Os primeiros consistem na proibição de um ser humano agir contrariamente ao fim de sua natureza, em outras palavras, estes deveres baseiam na preservação da dignidade humana em sua própria pessoa. Os segundos consistem fundamentalmente no aperfeiçoamento de si mesmo e o reconhecimento ao direito da humanidade.

Estes deveres estão interligados, na medida em que ambos se referem à dignidade humana. Isto pode ser observado numa das formulações

do imperativo categórico tal como está expresso, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1974, p. 229). Aqui a humanidade é caracterizada como aquilo que confere dignidade à pessoa. O dever para consigo mesmo caracteriza e fundamenta o dever para com os demais. Nas duas perspectivas estão implícitas a questão da aprendizagem e a referência à humanidade.

É neste sentido que, Kant admite que é preciso fazer com que a criança perceba a dignidade humana em si mesma e assim, levar ao seu aperfeiçoamento. É preciso desde cedo ensinar as crianças o respeito e a atenção aos direitos humanos e coletivos, para que assim elas possam utilizar na prática. A educação deve fazer a criança perceber a dignidade que há na própria pessoa e em toda humanidade. Ou seja, a consolidação do caráter envolve a impregnação do dever, isto é, a criança esteja impregnada não pelo sentimento, mas pela ideia de dever. Pois o homem não é bom nem mau por natureza, porque ele não é moral por natureza. “Torna-se moral apenas quando eleva a sua razão até os conceitos de dever e da lei” (KANT, 2006, p. 95).

Entretanto, é certo de que o homem traz tendências originárias para todos os vícios, e que as inclinações e os instintos o impulsionam para eles, enquanto sua razão o impulsiona para a moralidade. “A maior parte dos vícios deriva daquele estado de civilização que violenta a natureza; é nossa destinação, como seres humanos, sair do estado natural de barbárie animal” (KANT, 2006, p. 95). Portanto, a nossa destinação é sair desse estado animalesco, que é heterônimo. Conforme Kant, “(...) há uma lei do dever e esta não deve ser determinada pelo prazer, pelo útil ou semelhante, mas por algo universal que não se guia conforme os caprichos humanos” (KANT, 2006, p. 98). Esse algo é o imperativo categórico, lei universal que a cada um dá a si pela sua racionalidade e que é o princípio da autonomia. Portanto, o conhecimento do dever e da lei moral, não ocorre de modo imediato, o que significa dizer que tal conhecimento implica ensino e aprendizagem, isso evidencia que a educação como mediação para formação autônoma expressa uma importância fundamental nesse processo.

1.4 A educação para autonomia do sujeito

Notabilizamos que a pedagogia kantiana é uma proposta de educação que tem em vista a formação de sujeitos autônomos na medida em que ela visa proporcionar ao indivíduo o desenvolvimento da capacidade de conduzir a sua existência pelo uso da razão. É sabido que Kant defende projeto iluminista, a ideia da autonomia intelectual, em outras palavras a valorização da razão como meio para desenvolvimento e progresso humano. Para alguns isso seria o momento de esclarecimento, para Kant esse representaria à saída de um estado de menoridade. E somente por meio dessa superação de uma condição menor que o homem poderá desenvolver sua autonomia intelectual, ou seja, a maioridade.

Kant tece algumas considerações sobre a necessidade de o ato educativo seguir a tal proposta, entende que toda educação deve vislumbrar a formação de indivíduos livres. Por isso, admite que a educação não deve seguir puramente a experiência, constata que esta deve entrelaçar os ensinamentos da experiência e os projetos da razão. Isso quer dizer, a educação não deve ser puramente mecânica e nem se basear puramente no raciocínio puro. Mas ela deve se apoiar em princípios racionais e guiar-se pela experiência. Isso porque no caso de basear-se apenas no raciocínio puro, estará alheia à realidade e não contribuirá para superação de condições heterônomas, e no caso de guiar-se apenas pela experiência, não haverá autonomia. Pois, a autonomia ocorre exatamente quando o homem segue a lei universal que sua razão proporciona.

Assim, o propósito da educação no pensamento kantiano, tanto a física quanto a prática, é propor o desenvolvimento intelectual da criança para que ela possa tornar-se capaz de se guiar pela razão, o que a torna capaz de ser livre, e conseqüentemente autônoma. Para que o indivíduo adquira essa formação, a criança precisa ser acompanhada, orientada, disciplinada, incentivada a agir por conta própria, para superar impulsos do estado natural, e se orientar pela razão, e se construir como ser humano, ou seja, um sujeito moral.

É nesse sentido que se admite a potencialidade da educação como o meio de conduzir os homens para efetivação e realização plena de sua liberdade e autonomia, uma vez que, para Kant o indivíduo é livre e autônomo quando se guia por princípios determinados pela sua própria razão

e controlados pela boa vontade⁷. Uma formação autônoma é preciso que as disposições naturais dos homens sejam desenvolvidas com o intuito de levá-los a não se guiar pelas inclinações sensíveis que as corrompem a todo o momento e impulsionam para os vícios, com os quais não é possível ter liberdade e nem autonomia. Por isso, a defesa de um modo de educar que possa ser aperfeiçoado ao longo do tempo, de modo que desde a infância o indivíduo tenha os meios adequados que os possibilite adquirir essa formação autônoma.

Postularmos uma educação para autonomia, não parece ser simples, é bastante desafiador, talvez seja este é o grande desafio herdado do século XVIII para as sociedades contemporâneas: pensar, promover e atingir meios para o desenvolvimento da autonomia intelectual. É preciso que no processo de educacional, permitam aos indivíduos serem sujeitos ativos de suas construções de conhecimentos, ou seja, é preciso desenvolvam sua capacidade de servir-se do seu próprio entendimento para se tornar um sujeito autônomo.

Essa perspectiva kantiana de que o homem aprenda a pensar por si mesmo, se expressa com bastante notoriedade no seu ensaio intitulado *Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento (Aufklärung)*. Em tal texto, Kant admite que pensar por si próprio consiste na capacidade de fazer uso de seu próprio entendimento sem auxílio de outros, ou de fatores externos a sua consciência. Essa ideia significa que o homem é culpado de não fazer uso de seu próprio entendimento, e considera essa falta de coragem e preguiça de fazer uso de sua razão como menoridade. Afirma, “menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2005, p. 63). Conforme Kant a saída da

⁷ Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant na sua abordagem sobre conceito de boa vontade, constata que: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1974, p. 202). Isso revela que, a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, para alcançar algum fim, nem por estar condicionada à esfera empírica, mas por esta possuir um fim em si mesmo. A boa vontade não é boa porque realiza e promove os apetites, mas somente por ser em si mesma, e exatamente por ser em si mesma é que ela pode ser entendida como boa. Entende-se que a boa vontade é uma determinação da razão prática e esta é suficiente por si só, sem auxílio de impulsos sensíveis para mover tal vontade. Portanto, uma ação moral é uma deliberação da razão prática que impõe naturalmente leis universais que devem ser cumpridas por todos os indivíduos. Sendo assim, a boa vontade é uma vontade, cujas deliberações são inteiramente determinadas por exigências morais, isto é, pela lei moral.

menoridade ocorre quando o indivíduo é capaz de servir-se da sua própria razão, quando o indivíduo pode realizar este exame, e este é garantia da libertação das superstições e devaneios.

Assim, a educação tem incumbência de habituar as crianças desde cedo a essa reflexão, uma vez que, Kant define a essência humana como liberdade e razão. Tal liberdade envolve independência ou autonomia da razão, quer dizer, a razão só pode obedecer às suas próprias leis ou regras que ela mesma se deu. Assim, o sujeito moral, ou sujeito verdadeiramente livre e autônomo, é aquele se submete apenas a si mesmo ou às leis que sua própria razão determina.

Nessa perspectiva é notável que Kant enuncia uma educação voltada para liberdade e autonomia do indivíduo, de forma que o leve a ser um sujeito ético e humano. Essa é tarefa central da educação – aperfeiçoamento da espécie humana, e por isso, apresenta um projeto de educação moral, que na sua perspectiva tem como cerne a liberdade e autonomia do indivíduo. Isso porque acredita que essa educação é capaz de promover a elevação da espécie humana e de ultrapassar as causas naturais e as circunstâncias temporais e desembocar no novo modo de pensar do homem e na construção do seu caráter moral. Isso é possível somente durante todo o processo educativo que se alcança à educação moral, a tarefa de concluir a formação do ser humano, haja vista que a consciência moral não é inata no homem, ela não é uma consequência natural ao ser humano, sendo necessário o exercício da razão responsável para tornar o homem apto ao convívio em sociedade ao longo de um processo desenvolvido a partir da intervenção de uma proposta educacional que se direcione para tal fim.

A proposta de educação kantiana, acena para formação humana emancipada, capaz de contribuir para desenvolvimento do ser humano, enquanto sujeito de consciência reflexiva e crítica, com liberdade e autonomia para pensar a seu presente e acompanhar transformações sociais, econômicas, políticas e culturais de seu tempo. Visto que o homem é um ser social, e, portanto, deve ter uma participação ativa e consciente nos acontecimentos de sua época. Portanto, não podemos esperar senão outra coisa da educação.

CONCLUSÃO

Ao realizamos este trabalho, buscamos apresentar a proposta de educação de Kant como condição essencial para formação de indivíduos autônomos, visto que esse filósofo faz referência à educação voltada para a liberdade. Inicialmente apresentamos a pedagogia kantiana buscando elucidar como se dá esse modo de educar que visa à formação autônoma do indivíduo, e que de que forma Kant aponta a educação como responsável pelo aperfeiçoamento da espécie humana, uma vez que para ele uma sociedade moralmente virtuosa somente seria possível de forma que os homens agissem de acordo como a lei moral, lei essa que o indivíduo determina a si próprio como determinação da razão. Assim, o sujeito moral, ou sujeito verdadeiramente livre e autônomo, é aquele se submete apenas a si mesmo ou à lei que é determinada de sua própria razão.

Todavia, se toda a ação moral é aquela que se guia pelas leis da razão e não pelos impulsos ou desejos condicionados pela sensibilidade, poder-se-ia perguntar: como o indivíduo adquire essa consciência? Não resta dúvida de que para adquirir tal consciência isso envolve necessariamente à aprendizagem para que o indivíduo tenha capacidade de discernir entre as inclinações naturais e anseios da razão, e assim, fundar o projeto de sua conduta moral. Pois, o projeto dessa conduta fundada na razão autônoma precisa ser construído por meio da educação. A criança costuma agir com base em seus desejos e inclinações, por isso ela precisa ser educada para que possa agir racionalmente, é nesse sentido que a criança deve aprender agir de acordo com as máximas. A tarefa principal da educação consiste, então, em aproximar a ação humana da moralização, o que implica o desenvolvimento da racionalidade, isto é, aprender a pensar por conta própria, isso necessariamente envolve um modo de educar que conduza o indivíduo a maioria e conseqüentemente a autonomia.

Podemos admitir que a pedagogia kantiana enuncia o pensamento autônomo, na medida em que visa uma educação de liberdade, levando o homem a pensar e a agir de maneira independente, uma vez que, pensar com autonomia segundo Kant é, portanto, fazer uso da razão como determinação da vontade, sendo que a vontade autônoma caracterizada por princípios deliberados pela razão, o que significa dizer que as ações do indivíduo não devem ser determinadas por fatores externos à sua consciência moral.

Entretanto, tal consciência moral precisa ser desenvolvida pelo processo de ensinamento, assim, a educação é extremamente necessária, na

medida em que, o indivíduo não é capaz de desenvolver suas disposições naturais sem o auxílio de outros indivíduos que já tenham sido educados, o desenvolvimento de tais disposições, necessariamente envolve aprendizagem, sendo necessário, portanto, um processo educacional que o leve a uma autonomia de pensamento, levando-os os indivíduos a se afirmarem como sujeitos morais, tornando-os sujeitos legisladores universais e executores de suas próprias leis.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Bárbara. A formação humana segundo a pedagogia de Kant. 2008. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/articles/8613/1/A-Formacao-Humana-Segundo-A-Pedagogia-De-Kant/pagina1.html>>

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edição 70, 2008.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Cléia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

_____. *Resposta à pergunta: que é "Esclarecimento?" (Aufklärung)*. In: Textos Seletos. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 5ª edição. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2006.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Trad. Raimundo Vier. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

PINHEIRO, Celso de Moraes. *Kant e a educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul: Educus, 2007.

Moralidade e educação: a proposta kantiana¹

João Paulo Silva Martins
(UFMT)

A filosofia de Immanuel Kant teve grande repercussão devido à abrangência de seus escritos, o que acarretou em inúmeras discussões inovadoras tanto na filosofia teórica quanto na prática. Em relação à sua filosofia prática, chama-nos a atenção os meios que o homem encontra para alcançar a moralidade, e assim desenvolver-se como ser social. O objetivo da filosofia moral de Kant é, por assim dizer, conduzir o homem para um estado de maioridade e autonomia, para que encontre em sua própria razão os princípios e máximas que guiarão suas ações e, conseqüentemente, formarão sua conduta. A formação do sujeito autônomo e moralizado só se faz possível por meio de um processo educativo, visto que o homem é aquilo que a educação faz dele. A educação kantiana parte de dois princípios: o primeiro, a luta do homem contra suas inclinações naturais; o segundo, a ideia do aperfeiçoamento da natureza humana em seu âmbito racional. Para que os princípios em questão venham a se concretizar o homem precisa, em um primeiro momento, ser disciplinado, ou seja, precisa submeter sua liberdade às leis aplicadas por um instrutor, afim de que, obedecendo a leis heterônomas, possa posteriormente legislar a si mesmo. O segundo momento diz respeito à educação moral propriamente dita, isto é, o homem precisa não somente aprender a legislar a si mesmo, mas a cima de tudo aprender a escolher corretamente as leis que tomará como máxima de ação. Neste contexto, percebe-se que a educação, sobre uma perspectiva kantiana, gira em torno do cultivo da virtude, de criar no educando uma motivação à moralidade. O objetivo da educação é, portanto, fazer com que o indivíduo se desenvolva de modo que possa escolher para si máximas de ação que passem sobre o filtro do

¹ Este trabalho é parte da pesquisa de mestrado realizada de agosto de 2014 a setembro de 2016. O título final do trabalho que foi apresentado como pré-requisito para obtenção do título de mestre foi *A Formação do Sujeito Moral na Perspectiva Kantiana*.

Imperativo Categórico, isto é, que aja segundo máximas que possam ser universalizáveis, e mais do que isso, que escolha tais máximas por si mesmo, partindo da própria razão, fundamentando-se em sua autonomia e assim utilizar-se bem da liberdade racional que sua natureza lhe confere.

A ANTROPOLOGIA COMO PONTO DE PARTIDA

A filosofia moral kantiana estrutura-se nas bases de uma antropologia que nos permite pensar o homem tanto como ser fisiológico, tanto como ser pragmático. O primeiro aspecto nos permite conhecer o homem tal como a natureza o fez; o segundo sobre o que homem pode fazer de si mesmo. Tais aspectos têm como um dos marcos relevantes a ideia de que o homem não é um ser pronto, acabado, mas sim em construção (KANT, 2009b, p. 216). O aperfeiçoamento do homem, que tem por fim a moralidade, o distingue dos outros animais, visto que, “a maior parte dos animais requer nutrição, mas não requer cuidados” (KANT, 1999, p. 11), ou seja, ao homem é preciso ser ensinado o controle de suas forças e o cuidado corporal. Esse cuidado deve começar o quanto antes, no nascimento e seguir até a juventude.

Encontramos no conceito de natureza humana um dos pontos de partida da filosofia moral de Kant, visto que em vários momentos (*Sobre a Pedagogia, A Metafísica dos Costumes, A Religião nos Simples Limites da Razão* etc.) o filósofo apresenta a moralidade como uma ação imposta pelo homem em contraposição a sua natureza (no sentido animal) e de aperfeiçoamento da mesma em relação à natureza racional. Mas em que consiste a natureza humana? Até que ponto é possível nos opormos a ela? Como desenvolver a racionalidade? São esses questionamentos que nortearão a busca pela fundamentação da ideia de uma educação sob a óptica kantiana.

Segundo Kant, o homem é naturalmente animal e com disposições que norteiam suas ações, porém, possui um diferencial que a própria natureza lhe confere: a racionalidade. É a racionalidade que transfere o homem da esfera das finalidades e lhe garante um reino de possibilidades. “O homem realmente encontra em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que é afetado por objetos; essa faculdade é a razão” (KANT, 2009, p. 247). É a razão que garante ao homem a liberdade.

Kant assume a liberdade como propriedade de todos os seres racionais, isso se dá pelo fato de que a razão ultrapassa os limites da sensibilidade, e deste modo permite ao homem escapar das regras da natureza empírica. O homem é, pois, compreendido como um misto de sensibilidade e inteligência; mais que um ser meramente mecânico condicionado ao instinto, é um ser pertencente a um mundo inteligível². Essa participação no inteligível por meio da razão garante ao homem o seu libertar-se.

Na “Introdução à Doutrina da Virtude” (*A Metafísica dos Costumes*) Kant nos lança à problemática da natureza nos seguintes termos: “Impulsos da natureza, conseqüentemente, envolvem obstáculos na alma do ser humano ao seu cumprimento do dever e forças (por vezes poderosas) que a ele se opõe” (KANT, 2008, p. 224). Com essa afirmação percebe-se que os impulsos naturais possuem força ativa no ser humano e precisam ser domados pelo próprio sujeito. A mesma ideia da doma dos impulsos naturais também se encontra implícita em toda a discussão desenvolvida em *Sobre a Pedagogia*, onde a disciplina é apresentada como processo necessário “através do qual se tira do homem a sua selvageria” (KANT, 1999, p. 12).

Para Kant, o homem, por ser naturalmente animal, está condicionado à selvageria, mas também já nos antecipa uma ideia de possibilidade frente à sua realidade ao afirmar que “há muitos germes na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação” (KANT, 1999, p. 18). O destino do homem nada mais é que o desenvolvimento racional, a ação autônoma que lhe permite a moralidade.

Em sua obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* o filósofo afirma que a natureza humana é distinguida pela racionalidade; esta racionalidade, por sua vez, não nos é dada pronta e acabada, mas é apresentada como “possibilidade”. O homem pode fazer-se racional. A ideia de

² Em seu texto *A natureza humana na Antropologia*, Clélia Aparecida Martins discorre sobre o conceito de natureza humana de Kant afirmando que “uma leitura paciente da *Antropologia* detecta que seu olhar ocorre dentro de um prisma onde é como se houvesse em nós dois seres, um, o racional, o qual tem que ser mais esperto que o outro, o sensível. Ele está apontando a natureza sensível e, de certo modo, indicando as ciladas que com eles podemos chegar precisamente porque, de acordo com a ótica de bom iluminista, a razão humana ocupa um nível hierárquico acima da sensibilidade”. (MARTINS, 2005, p. 56).

possibilidade frente ao desenvolvimento racional do homem nos indica que a razão é inata, ou seja, o homem é naturalmente dotado de razão, porém, por não ser nos dada pronta, a razão precisa ser desenvolvida, aprimorada. A ideia de desenvolvimento, por sua vez, nos remete à necessidade educativa visando o desenvolvimento do homem enquanto possuidor de razão. A natureza deu ao homem a razão enquanto faculdade, o fazer-se racional enquanto atividade prática implica em uma responsabilidade que o homem exerce sobre si mesmo. O desenvolvimento racional parte do princípio da própria vontade do agente em aprimorar-se enquanto racional³, visto que é ele que escolhe e assume seus próprios fins.

Para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*). (KANT, 2009, p. 216, grifos do original).

A disposição natural para a racionalidade se desenvolve e se manifesta no ser humano por meio da conservação de si, de uma educação para sociedade doméstica, ou seja, para o convívio e relações próximas, bem como um comprometimento com a espécie humana em geral. Na primeira preposição de seu texto *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant afirma que “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente segundo um fim*” (KANT, 2011, p. 5. Itálicos do original). Com essa preposição kantiana, novos questionamentos nos surgem: se a natureza deu ao homem a possibilidade de desenvolver-se por si mesmo, teria essa mesma natureza deixado para a humanidade uma finalidade específica?

³ A ideia de aprimoramento nos remete ao princípio da perfectibilidade humana que, segundo Santos, não é exclusiva da Antropologia kantiana, mas é, também, significativamente desenvolvida por Rousseau. Em seu texto *Considerações sobre a perfectibilidade humana a partir de Rousseau e Kant*, Santos afirma que “notadamente o homem como ser racional-sensível ou natural necessita desenvolver suas faculdades e pré-disposições, sem o que não pode tornar-se humano. E, neste sentido, a ideia da perfectibilidade não é apenas aplicada à constituição físico-biológica do ser humano, mas, sobretudo, à sua condição de ser livre, ou seja, à sua capacidade de ser aperfeiçoar moralmente” (SANTOS, 2013, p. 52).

Em que medida isso se dá? Qual finalidade reservou a natureza frente ao desenvolvimento dessas disposições naturais? Vejamos em que medida, Kant nos apresenta respostas.

Na primeira parte de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant nos apresenta as três classes da determinação do homem a sua natureza. A primeira delas, a disposição para animalidade, diz respeito ao amor próprio físico, a ação do homem sem a exigência de uma reflexão. A natureza cuidou de dar ao homem uma disposição ao amor próprio, a fim de que, na busca da conservação de si, possa garantir a continuidade da espécie. Na disposição para a animalidade não se faz necessário o uso da razão. É essa disposição que dá ao homem as seguintes garantias:

Em *primeiro lugar*, para conservação de si próprio; em *segundo lugar*, para a propagação da espécie pelo instinto sexual, e para conservação do que é procurado por essa união; em *terceiro lugar*, para a comunidade com os outros homens, isto é, o instinto de sociedade. (KANT, 1974, p. 372. Itálicos do original).

Esta disposição também nos é apresentada em *A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Em sua quarta proposição, Kant afirma que o homem é inclinado a associar-se, pois é em sociedade que ele se reconhece como humano. Em contrapartida, o homem tende a dissolver essa sociedade, tem uma forte tendência a separar-se, pois “encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros” (KANT, 2011, p. 8). Essa dicotomia se dá devido aos vícios que tal disposição garante ao homem, os chamados vícios da grosseria humana ou mesmo vícios bestiais, entre estes se destaca a “anarquia selvagem” em relação aos outros homens, a gula e a volúpia. Essa primeira disposição, entretanto, é a responsável pela motivação humana de desenvolver-se progressivamente. Lê-se na obra em pauta:

Essa disposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre os companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-

-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente do valor social do homem; ai desenvolverem-se aos poucos todos os seus talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral* (KANT, 2011, p. 8-9. Itálicos do original).

Já de início esta passagem mostra-se esclarecedora. Em primeiro lugar Kant nos dá a resposta sobre o fim que a natureza reserva à humanidade. A condução da rudeza à cultura tem por objetivo a transformação total da sociedade de acordo com os princípios da moralidade. O fim da natureza humana é, portanto, o moralizar-se. Outro elemento que se apresenta como de extrema relevância é a necessidade do desenvolvimento progressivo dos talentos. A ideia de desenvolvimento e progresso em relação ao pensamento e ao gosto remete-nos às reflexões desenvolvidas em *Sobre a Pedagogia*, na qual o filósofo afirma que “a ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente” (KANT, 1999, p. 17). A educação, nesse contexto, mostra-se como naturalmente necessária para o desenvolvimento da humanidade.

A segunda disposição apresentada em *A Religião nos Limites da Simples Razão* é a chamada “disposição para humanidade”. Para esta o uso da razão se faz necessário e o amor próprio físico é comparativo, visto que o homem só se julga feliz ou infeliz ao comparar-se com os outros. Sobre o ato de comparar-se com os outros Kant assim discorre:

Dele é que provém a inclinação de *se granjear com um certo valor de opinião de outros*; originalmente, sem dúvidas, somente um valor de *igualdade*: não conceder a ninguém superioridade, ligada a uma constante preocupação que os outros a ambicionem; donde resulta, pouco a pouco, uma ânsia injusta de adquiri-la para si por sobre os outros (KANT, 1974, p. 372. Itálicos do original).

Tal disposição é puramente positiva, pois o comparar-se, como dito, é que garante o princípio da igualdade. No uso de suas disposições

racionais, o homem coloca-se frente ao outro e percebe no outro os mesmos traços de racionalidade, de onde surge a noção de respeito. Porém, tal disposição pode gerar os vícios do ciúme e rivalidade, que surgem do temor de que os outros adquiram superioridade sobre nós, o que nos faz, por medida de precaução, buscar a superioridade sobre os outros, mas isso não exclui a ideia do amor recíproco. Além do ciúme e da rivalidade, desta disposição pode surgir, por exemplo, vícios como a inveja, a ingratidão e a alegria proveniente do mal de outrem.

A terceira disposição que Kant nos apresenta é a disposição para personalidade. Esta está relacionada com o sentimento moral, é a “susceptibilidade ao respeito com a lei moral, *como um motivo para si suficiente do arbítrio*” (KANT, 1974, p. 372, itálicos do original). Esta disposição se relaciona com a liberdade, e assim com a constituição do caráter, exigindo uma dimensão intelectual no agente.

Kant prossegue a discussão das disposições naturais afirmando que “todas estas disposições no homem não são apenas (negativamente) *boas* (não se opõe à lei moral), mas também disposições para o *bem*. Elas são *originais*, pois pertencem à possibilidade da natureza humana” (KANT, 1974, p. 373). O homem, deste modo, pode ser considerado como possuidor de uma disposição para o bem. Com base nessa disposição a única forma de o mal instalar-se na humanidade é por meio da transgressão frente às máximas que norteiam suas ações. Nossa disposição geral é para o bem, tal afirmação é coroada na pedagogia kantiana: “no homem não há germes senão para o bem” (KANT, 1999, p. 23). No entanto, o bem não nos é simplesmente dado pela natureza, mas posto no homem como germe, ou seja, como algo que precisa ser desenvolvido e cultivado.

A MORALIDADE COMO FIM, A EDUCAÇÃO COMO MEIO

Segundo Kant, o homem precisa ser educado por ser a educação o único meio para que se desenvolva plenamente. Em *Sobre a Pedagogia* afirma que “o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação” (KANT, 1999, p. 16). Ideia semelhante e uma abertura das questões morais frente à educação já nos foram apresentadas na *Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, o filósofo afirma que o ensino da virtude “é consequência já de ela não ser inata;

uma doutrina da virtude é, portanto algo ensinável” (KANT, 2008, p. 319). Outro ponto de extrema relevância quando se trata da possibilidade de se pensar a educação e seus métodos sob a perspectiva kantiana se encontra na segunda parte da *Crítica da Razão Prática*, na qual o filósofo nos apresenta a metodologia necessária para o desenvolvimento moral do homem. Essa metodologia é definida pelo autor nos seguintes termos: “Por esta metodologia, [...] entende-se o modo como, às leis da razão pura prática, se fornece *acesso* à alma [*Gemüt*] humana, *influência* sobre suas máximas, isto é, como se poderia fazer também *subjectivamente* prática a razão objetivamente prática” (KANT, 2008b, p. 209).

A razão exerce a função de legisladora em relação à vontade humana, e a autonomia deve desenvolver no indivíduo a capacidade de legislar-se a si mesmo, não necessitando valer-se de razão alheia para conduzir seus atos. Pensar uma metodologia da razão prática é questionar sobre a possibilidade de “acessar a alma humana”, ou seja, alcançar uma forma para o homem desenvolver-se racionalmente a ponto de que seu “ânimo” o motive apenas para ações moralmente aceitáveis. Mas como seria possível acessar e influenciar a alma humana? Não seria esse método contraditório quando se busca desenvolver uma educação para autonomia? É de fato possível relacionar a metodologia da razão com um método educacional, e mesmo pensar um progresso racional por meio de uma educação heterônoma? Analisemos a posição kantiana:

Claro está, não se pode negar que, para trazer à senda do bem moral um ânimo [*Gemüt*] ainda inculto ou mesmo degenerado, **se precise de algumas instruções preparatórias** a fim de o atrair pela sua própria vantagem ou atemorizar mediante [a ameaça de] um dano; mas logo que este mecanismo, esta andadeira, teve apenas algum efeito, importa absolutamente **fornecer à alma o puro princípio moral** de determinação que, não só por ser o único que funda um carácter (maneira de pensar prática consequente, segundo máximas imutáveis), mas também por **ensinar o homem a sentir sua própria dignidade**, proporciona ao ânimo [*Gemüt*] uma força, para ele mesmo inesperada, a fim de ser arranca todo apego sensível, na medida em que ele quer tornar-se dominante, **encontrar uma independência de sua natureza inteligível** e na grandeza da alma, a que se vê destinada, uma compreensão pelo sacrifício que ele oferece. (KANT, 2008b, p. 210-211. Destaques nossos).

Neste ponto de sua *Crítica da Razão Prática*, Kant nos deixa claro tanto a possibilidade, quanto a necessidade de uma educação moral, e é também nessa passagem que, de forma concisa, o filósofo parece nos trazer quase todos os elementos de sua *Pedagogia*. Num primeiro momento, ao afirmar que para o desenvolvimento moral faz-se necessário algumas instruções preparatórias, inclui-se ao processo de moralização um instrutor. O homem precisa ser instruído à moralidade, precisa ser educado. A essa educação, no entanto, cabe a tarefa de apresentar ao homem a lei moral, mas, para que essa lei se torne acessível à alma, a mesma precisa ser “adequadamente proposta ao coração humano” (KANT, 2008b, p. 211), ou seja, é necessário que aquele que instrui esteja preparado e utilize os métodos adequados para que o educando possa querer atingir a moralidade. Quanto a esse processo pelo qual o princípio moral é apresentado ao homem, Kant nos adverte que “o maior cuidado precisa ser tomado no sentido de basear o comando do dever não nas vantagens ou desvantagens resultantes de observá-lo” (KANT, 2008, p. 325).

Para o desenvolvimento moral o homem precisa desenvolver sua faculdade de entendimento para que assim possa julgar e escolher corretamente as leis que lhe servirão de máximas de ação. Quanto a isso, na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant se posiciona nos seguintes termos:

Se o entendimento é a faculdade das regras, e o *juízo*, a faculdade de descobrir o particular como um caso dessas regras, então a *razão* é a faculdade de deduzir, do universal, o particular e de representar este último como necessário e segundo princípios. – Pode-se, portanto, explicá-la também mediante a faculdade de *julgar* e (em sentido prático) de *agir* segundo princípios. Para todos os juízos morais (por conseguinte, também para a religião) o ser humano necessita da razão e não pode basear nos dogmas e hábitos introduzidos (KANT, 2009, p. 98. Itálicos do original).

Partindo da *Crítica da Razão Prática*, a ideia de um método educacional que conduza à moralidade fundamenta-se numa concepção de homem como um ser não meramente físico, mas também possuidor de uma razão que transcende os limites da sensibilidade, ou seja, antes de controlar sua ação o homem precisa desenvolver um interesse para guiar sua ação à moralidade. O primeiro exercício é, portanto, dominar suas faculdades

intelectuais, pois “mediante o exercício frequente e os esforços, a princípio escassos, do seu uso, dá-nos a esperança da sua realização, a fim de em nós produzir pouco a pouco maior interesse, mas puramente moral” (KANT, 2008, p. 219). Nesse sentido o primeiro passo é possibilitar que o educando se familiarize com a lei moral. O método propriamente dito nos é dado a partir de dois exercícios, dos quais, o primeiro é assim definido:

O método tem, pois, o seguinte andamento. *Primeiro*, trata-se apenas de fazer do juízo segundo leis morais uma ocupação natural, de certa maneira um hábito, que acompanhe todas as nossas próprias acções livres como igualmente a observação livre dos outros, e de o tornar mais penetrante perguntando, primeiramente, se a acção é objetivamente *conforme à lei moral* (KANT, 2008, p. 219. Itálicos do original).

O que Kant aqui nos apresenta como meio de se chegar à moralidade é um constante questionar-se, um exercício de análise das próprias acções a fim de direcioná-las à conformidade da lei. Novamente, a autonomia está em processo de edificação. Não é o educador que avalia o conteúdo da acção, mas o próprio educando tem a responsabilidade de avaliar a si mesmo. Além de uma auto coerção há uma autoavaliação, ou seja, o educando não é meramente passivo frente ao seu desenvolvimento; a educação não é, portanto, apenas para autonomia, mas também pela autonomia. Educar moralmente é mais do que indicar as leis a seguir, consiste, antes, em proporcionar ao educando a capacidade de escolher por si mesmo a moralidade por meio do progresso de sua faculdade de julgar. Ao educador cabe a tarefa de despertar no educando uma admiração pela moralidade por meio da narração de fatos, por seus testemunhos, porém é necessário atentar-se para que a admiração não seja pela acção em si, mas pela força moral por trás da mesma. Tanto o exemplo quanto o testemunho não devem exaltar o agente moral, mas a lei moral em si, fazendo com que o educando perceba que a moralidade é atingível, e que, assim como aquele, ele também pode alcançá-la. A admiração pela lei traz ao homem uma satisfação ao submeter-se a ela, e faz com que perceba que pode elevar-se a cima de sua animalidade. Neste ponto um segundo exercício se faz necessário:

Mas, agora, entra em acção o *segundo* exercício, a saber, fazer notar a pureza da vontade na representação viva da disposição [*Gesinnung*] moral em exemplos, primeiramente só com a perfeição negativa da

mesma, enquanto numa ação por dever nenhuma influência sobre ela exercem motivos das inclinações como fundamento de determinação; por esse meio, porém, a atenção do aluno fixa-se na consciência de sua liberdade; e embora essa renúncia excite uma sensação incipiente de dor, contudo, por subtrair esse aluno à coação inclusive de verdadeiras necessidades [*Bedürfnisse*], mostra-lhe ao mesmo tempo uma libertação do descontentamento múltiplo em que o enredam todas essas necessidades, e assim o ânimo torna-se receptivo à sensação de satisfação nascida de outras fontes. (KANT, 2008, p. 221. Itálicos do original).

Esse segundo exercício, como nos é evidente, tem por fim criar uma receptividade do discípulo em relação à lei moral. É necessário esclarecer o quão satisfatório ser torna a tarefa de ser o senhor de si mesmo, mostrando a capacidade que se tem, por meio da liberdade interior, de dominar as inclinações a tal ponto que se consolide a “possibilidade de a si mesmo se bastar” (KANT, 2008, p. 222). É ao criar consciência dessa possibilidade que o homem aceita o desconforto momentâneo de constri-la sua vontade de acordo com a lei⁴.

A educação não deve apenas apontar quais leis escolher, mas dar ao aluno a capacidade de distinguir qual das ações seriam mais adequadas conforme a lei. Trata-se de um desenvolvimento das capacidades intelectuais do homem. Assim, a educação não se restringe apenas a instrução, diz respeito ao desenvolver da capacidade de escolher bem as leis que nortearão as ações à conformidade com o imperativo categórico. Deparamo-nos, assim, com o desenvolvimento da capacidade de julgar quais ações são adequadas tendo em vista o fim desejado, ou seja, a moralidade.

Kant nos apresenta a consolidação do caráter como “etapa suprema” da educação. Caráter aqui é entendido como “resolução firme de fazer algo e colocá-lo realmente em prática [...]. Porque um homem que toma uma decisão, e não a cumpre não pode ter confiança em si mesmo” (KANT, 1999, p. 87). A confiança em si e a obediência aos próprios propó-

⁴ Para Kant, antes de se chegar a esse nível de compreensão da liberdade interior, uma coerção induzida, o primeiro passo é a disciplina. Conforme vimos no primeiro capítulo, a disciplina é parte de uma educação negativa, isto é, vem ao homem de forma restritiva. Segundo Luc Vincenti, “talvez não exista, então, educação moral positiva. Só podemos, tanto pela disciplina quanto pela coerção das leis, aplinar o caminho para o exercício de uma liberdade autêntica, liberdade que só pode firmar-se e desenvolver-se por meio e em prol do ato de um sujeito” (VINCENTI, 1994, p. 42).

sitos exerce papel fundamental no processo educativo, pois nestes temos a origem da autonomia, da obediência aos princípios legisladores da própria razão, da ação por dever.

O filósofo sugere que a educação não tenha como objetivo mudar o hábito do homem, ou seja, suas ações, mas que se proponha agir em sua raiz comum que é a natureza humana. A educação não deve basear-se somente nas boas ações aparentes, só nos costumes, mas acima de tudo em uma “metafísica dos costumes”, ou seja, na lei interna que direciona o agente. Aqui o método proposto na *Crítica da Razão Prática* é posto em exercício: desenvolve-se no educando a capacidade de analisar os elementos motivadores de sua ação, filtrando as ações frente ao desejo de agir segundo a lei moral (KANT, 2008, p. 219). Não se trata apenas de avaliar suas ações, mas, além disso, de avaliar os motivos íntimos que se encontram no fundamento da ação. Não se deve combater os vícios particulares, mas ensinar a agir segundo máximas, cultivando certa força moral (virtude) que impeça o desenvolvimento de todo e qualquer vício. Sendo assim, a educação, antes de tudo, deve ensinar princípios, em outras palavras, deve ensinar a agir por dever. Em termos gerais, Kant afirma que a finalidade da educação se encontra em:

Cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é bem em si. Com efeito, todo valor moral das ações reside nas máximas do bem. Entre a educação física e a educação moral existe esta diferença: a primeira é passiva em relação ao aluno, enquanto a segunda é ativa. É necessário que ele veja sempre o fundamento e a consequência da ação a partir do conceito do dever (KANT, 1999, p. 68).

Faz-se necessário ensinar às crianças que as ações têm valor por si mesmas, e é esse mesmo valor que deve motivar a ação. A educação moral torna-se ativa, pois não é mais o mestre quem conduz, mas o educando que guia suas ações tendo como base sua própria razão. Kant reprova o fato de a criança ser castigada ou recompensada de acordo com suas ações, isso a faz perder o caráter do bem e do mal, passando a agir de acordo com a utilidade, apenas por imperativos hipotéticos, isto é, faz o bem não porque ele é bom em si, mas pelo benefício ou aprovação que essa ação

pode lhe trazer. “Não convém recompensar as crianças, pois isso as torna interesseiras e gera nelas disposição de mercenário” (KANT, 1999, p. 79). Deste modo, quando não se recebe uma orientação, um constrangimento adequado, a criança pode deixar de fazer o mal somente por temer as punições, voltando a praticar as más ações, por exemplo, quando não estiver sendo vista, e não puder ser punida frente a legislações externas. Na educação baseada na punição e recompensa “ter-se-á um ser humano que só visará sair-se bem no mundo, e será bom ou mau, conforme melhor lhe parecer” (KANT, 1999, p. 76).

A reflexão kantiana sobre a educação não se desprende de todo seu sistema filosófico. A busca pela emancipação racional do homem, a constituição de sua capacidade de julgar e escolher máximas que guiem sua vida prática e ação política se encontram no processo educacional. A pergunta central da filosofia de Kant – o que é o homem? – está intrínseca em todo o desenrolar de sua reflexão sobre a educação. Educar o homem é desenvolvê-lo fisicamente como animal, epistemologicamente como ser racional, e moralmente como ser livre. Estes elementos constituintes do humano se encontram no despertar da autonomia. A educação é o meio para o qual a autonomia é fim.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2009b.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontenella. 2ª ed. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Coleção Os Pensadores. São Paulo. Abril, 1974.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2ª ed. rev., 2008b.

MARTINS, Clélia Aparecida. A natureza humana na Antropologia. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (orgs). *Kant: Liberdade e Natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

SANTOS, Robinson dos. Considerações sobre a perfectibilidade humana a partir de Rousseau e Kant. In. *Estudos Kantianos*. Marília, SP: UNESP, 2013.

VINCENTI, Luc. *Educação e Liberdade em Kant e Fichte*. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da Universidade Federal Paulista, 1994.

O processo pedagógico da formação moral do homem na filosofia kantiana

Alanny Nayra Alexandre Carvalho
(UFC)

CONTEXTO DA PEDAGOGIA KANTIANA

Este estudo consiste em apresentar o processo pedagógico da formação moral do homem à luz do pensamento de Immanuel Kant (1724-1804), elucidando o caminho que o filósofo propõe para a realização da mesma a partir da sua pedagogia. Para isso, faz-se necessário a inquirição da obra *Sobre a Pedagogia* (2004). Kant além de ser um grande filósofo, profundo conhecedor de lógica, metafísica e teoria do conhecimento, foi também um ótimo professor no qual se preocupava muito com a educação executada em sua época. Kant a criticava por ser uma educação mecanizada, supersticiosa e ausente de meios reflexivos, ou seja, a mesma não era esclarecida. Assim, quando surgiu o Iluminismo¹, Kant logo se identificou, pois era um movimento cultural que mais à frente deixaria muitas influências.

O Iluminismo tinha como principal objetivo trazer o esclarecimento, mas, além desse, trouxe uma série de tendências filosóficas que rodeavam os burgueses europeus. Toma-se por destaque durante esse período o progresso científico com a lei da gravidade de Isaac Newton e a classificação dos seres humanos pela Biologia. A ciência combate a superstição e há incessante procura da liberdade política, que se amotinava ao absolutismo. Pode-se falar que a partir desse momento que começaram a surgir às bases de uma sociedade democrática da modernidade. No entanto, é no campo filosófico que o Iluminismo se torna o prenunciador de ideários,

¹ O Iluminismo também conhecido como Século das Luzes foi um movimento cultural da elite intelectual europeia do século XVIII que procurou impulsionar o poder da razão, a fim de reestruturar a sociedade e o conhecimento herdado da tradição medieval. O centro do iluminismo foi a França e culminou com a grande *Encyclopédie* (1751-1772) editada por Denis Diderot (1713-1784) e Jean Le Rond d'Alembert com contribuições de centenas de líderes intelectuais.

principalmente na política, como a Revolução Francesa, a Independência dos Estados Unidos da América e no Brasil, a Inconfidência Mineira. Entre os filósofos adeptos deste movimento, destacam-se: Montesquieu (francês) que norteou a teoria da separação dos poderes em Executivo (responsável pela administração governamental), Judiciário (responsável pela fiscalização e cumprimento das leis) e Legislativo (responsável pela elaboração das leis), Voltaire (francês, filósofo iluminista deísta), Benjamin Franklin (norte americano participante da independência dos EUA), Jean-Jacques Rousseau (genebrino, compositor autodidata, teórico político, e escritor de “Contrato Social”), dentre outros.

O iluminismo é, para sintetizar, uma atitude geral de pensamento e de ação. Os pensadores iluministas não propunham uma revolução, porém, reivindicaram uma ampla reforma política, econômica e social. Os iluministas acreditavam que os seres humanos eram capazes de tornar este mundo um lugar melhor, por meio da introspecção, livre exercício das capacidades humanas e do engajamento político-social. O texto em Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? Foi escrito pelo filósofo alemão Immanuel Kant em 1783, seis anos antes da Revolução Francesa, movimento inspirado pelos ideais iluministas e que alterou o quadro político e social da época. Como resposta à questão o que é Iluminismo? Escreveu de maneira lapidar a mencionada atitude:

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo².

Para Kant a humanidade ainda não estava esclarecida, a mesma ainda passava por um período de esclarecimento; pois, o homem ainda não conseguia realizar os seus fins. Logo se tornou o nome mais conhecido do Aufklärung³. Ao definir o conceito de esclarecimento, Kant está

² KANT, Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo”?, 1783, p. 01.

³ Pode ser caracterizada, como um conjunto de ideias que visava libertar os homens da ignorância, ou mesmo das “trevas” os guiando ao Esclarecimento. Nesse contexto, para o filósofo

estabelecendo um projeto para o homem, o de se servir de sua própria razão. Assim, como outros iluministas Kant acreditava que a razão era a única maneira de se chegar à autonomia plena, porém, o mesmo não possuía a ilusão de que a razão iria imediatamente afastar os homens da ignorância supersticiosa, pois, antes precisaria ser educada para liberdade, possuindo a moral como base. Segundo o filósofo, isso seria resultado de ações nas quais a humanidade realiza ao longo da história, passando por um processo de humanização onde cada geração é responsável pela geração seguinte⁴.

Além de ser o principal responsável pela transformação da visão antropológica do mundo na Idade Moderna, o Iluminismo também contribuiu para que o homem passasse a ser o centro dessa nova compreensão antropológica e que se utilizasse da razão como principal instrumento para impulso do progresso. As potencialidades do homem precisavam ser incentivadas. A ciência começava a aparecer e as invenções precisavam de mentes preparadas para seu uso. Por esse motivo, a educação foi vigorosamente incentivada nesse período histórico. É por meio dela que o homem aprende a utilizar suas potências e, conseqüentemente, o mundo avança em direção a progressão. Para Kant: “A ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições é verdadeiramente absolutamente” (KANT, 2004, p. 17).

SOBRE A PEDAGOGIA

Apesar da educação não ter ganho espaço exclusivo na filosofia de Immanuel Kant o mesmo tratou do assunto de forma relevante. Compreendemos melhor quando analisamos a obra *Sobre a Pedagogia*, na qual nos apresenta um processo de educação, onde o homem tem de percorrer até chegar à sua finalidade de se tornar um ser moral, ou seja, de se tornar um ser educado para vida. A obra foi escrita entre 1776 e 1787 a partir de aulas ministradas pelo filósofo em um curso de pedagogia na Universidade de Königsberg, a obra é uma compilação de notas feitas por seu

Immanuel Kant o homem é culpado de sua menoridade; a sua menoridade consiste em sua incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O esclarecimento (*Aufklärung*) é a única saída para essa menoridade, cuja causa está na falta de coragem e decisão do homem em servir-se a si mesmo sem a direção de outrem.

⁴ KANT, *Sobre a pedagogia*, 2004, p. 20.

aluno e discípulo Friedrich Theodor Rink, sendo sua primeira publicação em 1803.

Sobre a Pedagogia surge no momento mais fértil da produção filosófica de Kant, uma vez que suas principais obras (Crítica da Razão Pura, 1781) que examina o problema do conhecimento; (Crítica da Razão Prática, 1788) que analisa o problema moral e a (Crítica da Faculdade de Julgar, 1790) que estuda a beleza natural e artística juntamente com o pensamento biológico, foram escritas no mesmo período em que ele ministrou o curso de educação. A obra *Sobre a Pedagogia* é dividida em três partes: Introdução, Sobre a Educação Física e Sobre a Educação Prática. Na introdução Kant destaca que o homem deve ser (disciplinado, culto, prudente e moral), já na parte a que se refere sobre a educação física, ele fala dos cuidados com as crianças, da cultura da alma e do corpo, da livre cultura das potências, do cultivo da razão e das punições. E por último e não menos importante, sobre a Educação Prática, é a parte positiva da educação, e é composta pela habilidade, prudência e moralidade.

A rigor, todas as partes da educação visam basicamente à moralização, mesmo que os indivíduos estejam agindo despercebidos deste objetivo; sempre irão ser conduzidos a atingir seu destino.

Os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim; o que ele não pode fazer sem antes ter dele um conceito. O indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação⁵.

Para Kant, o homem precisa de ajuda para alcançar seu destino, sua formação moral. E isso será feito por meio de um processo sistemático de educação que ele elaborou para tal fim, encontrado na obra *Sobre a Pedagogia*. A proposta da pedagogia kantiana não é de formar um grupo de pessoas que pense da mesma maneira, ao contrário, ele deseja que todos os indivíduos consigam pensar por si só, respeitando suas particularidades, mas em prol de um bem universal. Onde todos possam alcançar à maturidade intelectual. Kant procurou demonstrar que era possível formular para a moral leis universais como as do conhecimento científico. Estas leis tinham que ser formuladas à priori, isto é, sem levar em conta

⁵ KANT, *Sobre a pedagogia*, 2004, p. 18.

os atos efetivamente praticados, quer fossem bons ou maus. Concluindo que o legislador supremo da moralidade é a razão humana.

Em um contexto marcado pela forte globalização econômica e cultural, aliada a uma rede de informação de grande escala, que torna possível o conhecimento de problemas políticos e éticos de maneira instantânea, torna-se cada vez mais necessário refletir sobre os princípios da educação. Sobretudo com base em uma questão primordial: afinal, educa-se para quê? Noutros termos: qual deve ser a finalidade da educação em um mundo cada vez mais técnico e globalizado? Certamente, a resposta a essa questão perpassa por várias áreas distintas do conhecimento. Todavia, é frequente a presença da necessidade de se formar cidadãos pensantes e críticos nas diretrizes educacionais. Essa asserção coincide diretamente com a teoria da educação proposta por Immanuel Kant, clássico filósofo do Iluminismo, no qual vê educação como um meio favorável a efetivação e a fundamentação de uma pedagogia que objetiva a formação do sujeito moralmente ético. O filósofo prescreve o uso da razão como sendo algo relevante de sua “filosofia pedagógica”, essa gira em torno de sua preocupação no que diz respeito ao processo de formação do homem.

Logo na Introdução da obra *Sobre a Pedagogia*, Kant ressalta o que entende por educação:

O homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Consequentemente, o homem é infante, educando e discípulo⁶.

O homem é infante enquanto necessita de cuidados. Entende-se por cuidado as precauções que os pais tomam para que as crianças não cometam más ações nem a si mesmo nem ao próximo. Educando, enquanto precisa ser acompanhado, ou seja, direcionado ao caminho que o leva a sua formação e discípulo, enquanto seguidor do sistema educacional, onde o mesmo é também, responsável por passar todo o conhecimento que aprendeste.

Por disciplina Kant entende como a responsável por impedir o homem de se utilizar de suas inclinações animais. A mesma se torna nega-

⁶ KANT, *Sobre a pedagogia*, 2004, p. 11.

tiva quando tira do homem sua selvageria; pondo nele uma espécie de limitação das atitudes humanas. No entanto, a disciplina é necessária porque faz com que o homem se submeta a lei, pois, o homem precisa seguir a lei da humanidade e isso deve acontecer bem cedo contribuindo com o seu processo de formação. A escola torna-se um elemento disciplinador, a mesma contribui diretamente com a efetivação da disciplina. Exemplo: As crianças são mandadas cedo a escola não para que aprendam “grandes feitos”, mas sim que aprendam a se comportar, a respeitar regras.

Kant se utiliza ainda de alguns elementos essenciais no que diz respeito à formação do indivíduo. O filósofo argumenta que o homem tem necessidade de cuidados e de formação. Os cuidados são aqueles referentes à alimentação, proteção. Já a formação se refere à disciplina e a instrução. A primeira como vimos anteriormente é aparentemente negativa por privar o homem do seu estado selvagem e a segunda, é positiva por instruí-lo no caminho que o mesmo tem de percorrer até se tornar um ser moralmente capaz de utilizar sua razão como pressuposto de suas ações. Nota-se que tanto à disciplina como a instrução são de extrema importância para a formação do homem. O filósofo também ressalta a relevância da cultura, pois, para o mesmo a cultura colabora com a saída do estado bruto que existe no homem, a mesma pode ser adquirida ao longo dos anos, diferentemente da disciplina que tem de ser ensinada logo nos primeiros anos de vida.

A obra *Sobre a Pedagogia* possui grande valor, tanto por seu caráter pedagógico como também ético. Kant vê na educação a possibilidade do homem ser feliz e realizado.

É entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar àquela forma, a qual em verdade convém à humanidade. Isso abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana⁷.

Mesmo que seja difícil pôr em prática uma teoria de educação pensada a partir de um ideal nobre de uma educação de qualidade, vale a pena tentar, assim pensa Kant. Esse ideal pode enfrentar muitos obstáculos, mas isso não o torna impossível. O filósofo considera que há muitos

⁷ KANT, *Sobre a Pedagogia*, 2004, p. 16.

germes na humanidade e que cabe a nós colaborarmos com esse processo de desenvolvimento das disposições naturais dos indivíduos e isso deverá ser feito pelo processo educacional, no qual Kant considera como arte. Ele deixa claro na seguinte passagem: “A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações” (KANT, 2004, p.19).

A origem da arte da educação possui duas formas: Mecânica ou Racionada. A primeira é ordenada e sem plano (de acordo com as circunstâncias) e a segunda desenvolve a humanidade para que ela possa alcançar o seu destino (deixando-se guiar pela razão em direção a moralidade). Assim, a arte da educação (ou pedagogia) deve ser racionada para que essa venha a contribuir com o processo de formação da humanidade. “O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita”. (KANT, 2004, p. 23).

Kant defende a ideia de que por meio da educação o homem se torne um ser: Disciplinado, Culto, Prudente e Moral. Disciplinado, impedindo que a animalidade prejudique seu caráter e a sociedade. Culto, se utilizando da cultura (parte positiva da educação), para se tornar um ser instruído e possuidor de habilidades referentes a várias áreas do conhecimento. Prudente, para que assim seja possível seu desenvolvimento em relação à aprendizagem de boas maneiras e de cortesia, fazendo com que o indivíduo se torne um ser querido por todos. Moral, ao que diz respeito a escolha de bons fins. Bons fins, são aqueles aprovados indispensavelmente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um.

Dessa forma nos fica evidente quão valioso é o papel da educação no processo de formação do homem e como a educação proporciona elementos nos quais auxiliam o homem a se tornar um ser moral. “Entretanto, não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar” (KANT, 2004, p. 27).

SOBRE A EDUCAÇÃO FÍSICA

O filósofo Immanuel Kant separou um capítulo em sua obra Sobre a Pedagogia que procura analisar os cuidados materiais proporcionados às crianças; sejam esses cuidados oferecidos pelos pais ou por aqueles que eram responsáveis pelas mesmas. Para Kant a educação física é compreendida como a formação de hábitos, cuidados com a saúde e a conserva-

ção do corpo. Logo de início destaca a importância da amamentação. O mesmo explica que o leite materno diferentemente do que se pensava⁸ é benéfico. O filósofo Jean-Jacques Rousseau no qual Kant sofreu forte influência foi o primeiro a chamar atenção para o benefício do primeiro leite⁹. A partir de sua ideia de que a natureza não faz nada em vão e por isso, o leite materno deveria ter algum benefício foi que médicos começaram a investigar sobre o assunto e chegaram à conclusão de que esse primeiro leite não só limpa o corpo do recém-nascido dos excrementos, como também é útil a criança.

É preciso tomar alguns cuidados em relação aos bebês; não é preciso dar nem bebidas nem alimentos quentes aos bebês, pois, isso os enfraquecem. Também não convém aquecê-los muito, porque seu sangue é mais quente que os dos adultos. O filósofo lembra também que não devemos acostumar os bebês a ter seus caprichos sempre atendidos, pois, se assim acontecer estaremos corrompendo o processo de formação dos mesmos causando-os sérios prejuízos.

Se acostumarmos os bebês a verem satisfeitos todos os seus caprichos, depois será tarde para dobrar a sua vontade. Deixemos, pois, que chorem à vontade, e logo eles mesmos ficarão cansados de chorar. Se cedemos, porém, a todos os seus caprichos na primeira infância, corrompemos desse modo o seu coração e os seus costumes¹⁰.

É preciso que bebê chore, essa nada mais é do que uma ação natural onde o mesmo precisa exercer, porque isso faz parte do seu processo de formação. “A primeira perdição das crianças está em curvarmo-nos ante sua vontade despótica de modo que possam conseguir tudo com o seu choro” (KANT, 2004, p. 45). Deve-se sempre ensinar o correto a criança independentemente de a mesma ser atendida¹¹ ou não. Kant se posiciona

⁸ Acreditava-se que o leite materno era de certa forma “prejudicial” as crianças. As pessoas acreditavam que quando as crianças sugavam o leite da mãe, junto do leite também sugavam os sentimentos maternos. Também acreditavam que o primeiro leite, tido pela mãe após o parto e parecido com soro, fosse nocivo à criança e que a mãe deveria se livrar dele imediatamente antes mesmo de amamentar seu filho pela primeira vez.

⁹ Aquele leite que a mãe possui logo de imediato; a mesma fica apta a amamentar logo em seguida do parto.

¹⁰ KANT, *Sobre a pedagogia*, 2004, p. 43.

¹¹ Conceder os caprichos das crianças.

de forma contrária ao uso de faixas e carrinhos. Deve-se evitar usar esses instrumentos como forma de facilitar o processo de desenvolvimento da criança ao que diz respeito ao andar. A criança não precisa de nenhum meio artificial que facilite esse processo, pois, a mesma já dispõe de meios naturais para efetivar essa ação. O mesmo ressalta que quanto mais são utilizados meios artificiais, mais o homem fica dependente deles. Esses meios artificiais são prejudiciais na medida em que interferem, ou mesmo, que impedem as crianças de se servir de suas próprias forças naturais.

A educação tem um papel fundamental ao que diz respeito ao costume. Deve-se evitar habituar as crianças a certas práticas, pois, logo à frente ficará muito difícil desabitua-las. Quanto mais costumes tem um homem menos ele é livre e independente, pois, acaba se tornando refém desse costume. O homem tem que ser livre e não mal-acostumado como muitos são. Ao que compreende ainda a educação, existe a educação rígida e a educação da índole. Por educação rígida entendemos ser aquela que nos afasta das comodidades. Enquanto que por educação da índole ou física entende-se aquela que deve cuidar da disciplina. A disciplina aqui não diz respeito a maltratar, mas sim ensinar pela liberdade, sem ofensas e com respeito. É uma espécie de orientação e consciência. “Dê-se a criança tudo o que ela precisa e depois seja dito: Você já tem o suficiente!” (KANT, 2004, p. 50). As crianças aprendem rapidamente através dos adultos, e isso diz respeito à educação negativa, uma vez que muitas fraquezas do homem provêm daquilo que lhes são ensinadas falsamente. Já a parte positiva da educação física é a cultura, a mesma consiste no exercício das forças da índole. É preciso desenvolver as habilidades, ou, cultivar a habilidade natural, aquela que já nos foi concedida desde o nascimento; a mesma só requer de nós aprimoramento.

Deve-se zelar para que na cultura do corpo também se eduque para a sociedade. Algumas “brincadeiras” exercem um papel fundamental no processo educacional. As mesmas estimulam não só o físico (corpo) mas também os sentidos, nos quais são preparados para uma real situação. Não se trata de simples brincadeiras, mas de brincadeiras com objetivo e finalidade. É nosso dever fazer com que a criança perceba seus defeitos, mas temos que tomar cuidado e não demonstrar superioridade em relação a mesma; devemos demonstrar que assim como todos os outros tem lugar nesse mundo, ela (criança) também tem. A mesma deve formar-

-se por si só. Kant defende a ideia de que as crianças desde cedo tenham noção de cumprimentos de regras, pois, essas precisam entender logo de início como a sociedade funciona. Elas podem brincar, mas também tem de cumprir com os “deveres” que lhe cabem. As crianças devem evitar o ócio. “O homem deve permanecer ocupado, de tal forma que, tendo em vista o fim que almeja, se realize em sentir-se a si mesmo, e que o seu melhor repouso seja aquele que sucede ao trabalho” (KANT, 2004, p. 62).

No que diz respeito as potências não devemos desenvolvê-las separadamente, mas sim desenvolver cada uma levando em consideração as outras. As potências inferiores por si mesmas são ausentes de valor. Kant resume aqui alguns elementos importantes do processo de formação do homem moral: 1º) Entendimento, refere-se ao conhecimento do geral; 2º) Juízo, refere-se à aplicação do geral para o particular e 3º) Razão, refere-se a faculdade de discernir entre o geral e o particular.

A faculdade de julgar mostra o que deve ser feito em relação ao entendimento, sendo necessária para uma boa compreensão no que se aprende ou do que se diz. Já a razão age sob função prática buscando a reflexão do que acontece segundo as suas causas e efeitos. A melhor maneira de compreender algo é exercitar o mesmo, ou seja, praticar. Ao se referir sobre o cultivo das potências da índole Kant mostra que o indivíduo deve fazer por si mesmo o que se quer fazer. É importante guiar as pessoas até onde essas possam retirar de si mesmas valores que se encontram com a razão. As crianças necessariamente não precisam ter domínio de tudo, porém, ao se tratar do dever torna-se necessário que as mesmas conheçam os princípios que a regem.

A obediência faz parte do processo de formação do caráter da criança, na qual tem de aprender a se submeter a autoridade absoluta. Dessa maneira, a criança é preparada para seguir em respeito às leis como cidadão, ainda que não lhe agradem em particular, ela entende que deve cumprir para o bem universal.

SOBRE EDUCAÇÃO PRÁTICA

Kant separou um capítulo da sua obra Sobre a Pedagogia para descrever seu conceito acerca da educação prática. O mesmo a entende como algo pertencente a moral. Ele profere sua reflexão dando ênfase a um pon-

to essencial que é a formação do caráter do indivíduo. Kant vê na educação a oportunidade do homem se desenvolver por completo, não só no âmbito do conhecimento, como também no aspecto moral.

Compõem a educação prática: A habilidade, a prudência e a moralidade. Ao que tange a habilidade é compreendida como sendo o hábito de pensar. Essa é essencial no caráter de um homem, além de ser necessária ao talento. A prudência é a arte de aplicar a habilidade permitindo que nos utilizemos dos demais para alcançar os nossos objetivos. Já a moralidade refere-se ao caráter. No que diz respeito a formação de um bom caráter, Kant afirma que é preciso domar as paixões; é preciso se acostumar com a resistência e com a recusa. E isso só poderá se realizar se ao mesmo tempo existir a coragem e uma certa inclinação. Para o filósofo de Königsberg, a etapa suprema da consolidação do caráter, consiste em cumprir com algo que se comprometeu a fazer anteriormente. Não se pode esperar muito daquele que não cumpre com seus compromissos. “Tudo o que se opõe à moral deve ser excluído dos propósitos” (KANT, 2004, p. 88).

Para fortalecermos o caráter moral das crianças é necessário ensiná-las regras e deveres nas quais terão de cumprir. Esses deveres podem ser aqueles para consigo mesmas ou aqueles deveres para com os demais. Ao que se refere o primeiro (deveres para consigo mesmas), consiste em buscar ser conveniente; não satisfazer desejos e inclinações; conservar dignidade interior e não regenerar em sua própria pessoa a dignidade da natureza humana. Se tratando do segundo, (deveres para com os demais), deve-se ensinar desde cedo às crianças o respeito e a atenção aos direitos humanos; deve-se conduzir o homem ao passo que o mesmo preserve sua própria dignidade.

É importante ensinar a criança a fazer o certo pelos motivos certos, é necessário que a mesma seja impactada pela ideia do dever. As crianças não devem considerar os outros por seus respectivos valores e sim por estimar os conceitos de sua própria razão. A inveja deve ser afastada e em seu lugar depositada a ideia de humildade, que nada mais é do que um conforto do valor próprio com a perfeição moral.

Já se tratando dos vícios eles podem ser da malignidade, ou da baixeza, ou da estreiteza de ânimo. Os vícios da primeira espécie são: A inveja, a ingratidão e a alegria pela desgraça alheia. Enquanto que os da segunda espécie são: A injustiça, a infidelidade (falsidade), a incontinen-

cia tanto no desperdício dos próprios bens como na própria saúde (intemperança). E os da terceira espécie são: A dureza de coração, avareza e a preguiça (moleza). A maior parte dos vícios são derivados do estado de civilização que violenta a natureza, e a tarefa que nos cabe é a de sair desse estado natural em busca de alcançar nosso destino, que é o de se tornar um ser moralmente capaz de agir segundo a razão.

Ao que se refere as virtudes, são de puro mérito ou de estrita obrigação, ou de inocência. Na primeira classe pertencem a magnanimidade, a beneficência e o domínio de si mesmo. A segunda classe compreende a lealdade, a decência e a pacificidade. Já a terceira classe é constituída de honradez, de modéstia e de temperança. “Ele poderá se tornar moralmente bom apenas graças à virtude, ou seja, graças a uma força exercida sobre si mesmo, ainda que possa ser inocente na ausência dos estímulos” (KANT, 2004, p. 95).

O homem não é bom nem mau por natureza, pois, ele não é um ser moral por natureza. Ele só se torna moral quando consegue se utilizar da razão até elevar aos conceitos do dever e da lei. Enquanto que suas inclinações e instintos o guiam para o mal, a razão o impulsiona a agir de forma contrária e correta. No que se refere à educação, Kant ressalta que essa depende de uma coisa, que sejam firmados bons princípios e que estes sejam compreendidos e realizados pelas crianças.

O jovem deve considerar uma ação valiosa não porque esta se adapta aos seus “interesses”, ou, “inclinações”, mas sim porque é através da mesma que ele tem oportunidade de cumprir com seu dever. É importante orientar a criança e o jovem de como devem tratar o próximo. “Convém orientá-los a dar pouco ou nenhum valor ao gozo dos prazeres da vida”. (KANT, 2004, p. 107). É importante orientá-los no que se refere a observação de sua própria conduta, para que ao final eles possam refletir sobre suas ações.

O filósofo ressalta que no ser humano podem ser encontradas certas disposições naturais que em certos momentos podem ser designadas como faculdades, onde as mesmas devem ser aprimoradas ao passo que o ser humano venha a conquistar todos os tipos de fins. Dentre essas faculdades, ele cita três: A do espírito, da alma e do corpo. As do espírito são aquelas cultivadas pela razão, que independem da experiência e são guiadas por princípios a priori. As da alma referem-se aquelas que ficam

disponíveis ao entendimento e norma que esse estabelece para o uso desse conhecimento. As do corpo dizem respeito ao desenvolvimento físico com anseio a realização dos fins que o mesmo estabeleceu para si mesmo.

Apesar do homem já possuir uma predisposição para o desenvolvimento de suas faculdades a educação tem um papel significativo de instigar as mesmas. Segundo o filósofo, os homens só poderiam ser felizes na medida em que se tornassem morais e sábios, o que somente seria possível por meio da educação. Esta recebe a função vital de auxiliar o homem no cultivo de sua própria razão.

Kant afirma que o homem é um elemento determinado por si mesmo. E que são necessárias todas as inclinações naturais presentes no mesmo, porém, ressalta que as mesmas não são determinantes, apenas servem para direcionar o homem ao fim que ele mesmo se propõe a chegar. “Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor” (KANT, 1986, p. 68).

Ao desenvolver a razão o homem pode vir a tornar-se um ser autônomo, categoria central da filosofia prática de Kant, onde a mesma é caracterizada pela propensão de uma vontade livre em dar racionalmente leis a si mesmo. A autonomia é uma espécie de autolegislação da própria razão, provindo delas leis morais. É por meio da autonomia que o filósofo caracteriza sua ideia de liberdade, pois essa não é nada mais do que a posse da razão por si mesma. O homem para Kant é *causa sue*, ou seja, causa de si mesmo.

A razão para Kant deve ser tratada como prática, pois essa exerce forte influência sobre a vontade. Seu desígnio é gerar uma vontade boa em si mesma, essa só será verdadeiramente boa quando conduzir a uma ação feita por dever, ou mesmo, por respeito à lei moral. A moralidade tem que ser válida para todos os seres racionais; sendo a mesma baseada em máximas as quais dão forma ao modo do pensar. O filósofo vê como moralização a ação que é desenvolvida para o bem e esta deve possuir por exigência o cumprimento do imperativo categórico¹².

¹² É um dos principais conceitos da filosofia kantiana. É uma ação necessária por si mesma, sem relação com qualquer interesse. Age em conformidade com a razão. O imperativo categórico é enunciado com três diferentes fórmulas: **1. Lei Universal:** “Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal.”; **2. Fim em si mesmo:** “Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio”; **3. Legislador Universal ou da**

Os imperativos podem ser ordenados como hipotéticos ou categóricos. Os primeiros representam a necessidade prática de uma ação possível como meio a alcançar algo do seu interesse. Já os categóricos são os ideais, porque nele a ação é boa em si mesma e em conformidade com a razão; nesse tipo específico não são encontrados interesses, pois esses obedecem às ordens da razão indicadas pelo dever. “Todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira” (KANT, 1986, p. 50). Os imperativos são relevantes porque são eles que direcionam a ação, dizendo quando elas são boas ou não; os imperativos simbolizam a regra prática ao que concerne à vontade. Liberdade para Kant é a faculdade de se dá a lei a si mesmo. Por meio dela (liberdade) é que o homem se utiliza de sua autonomia para determinar escolhas ao que diz respeito à vontade. Contrária a essa, Kant fala da heteronomia onde o indivíduo fica sujeito a vontade de outrem.

A perspectiva da moralidade kantiana afirma que uma pessoa não deve cumprir com a lei moral apenas por medo de ser punido, mas deve cumprir com o seu dever enquanto ser moral. Esse deve ser “ensinado” desde cedo a se constituir como um sujeito de consciência. Onde não importando a situação ele sempre irá agir de acordo com a lei. O que Kant exige do homem é que o mesmo seja capaz de agir contrariamente as suas inclinações naturais e que deixe-se guiar por respeito ao dever. O filósofo acredita que somente pelo processo de educação é que o mesmo conseguirá efetivar essa moralidade autônoma.

A sustentação da ação moral é a capacidade que o homem tem de agir racionalmente e a base para esta é o fundamento, denominado imperativo categórico. O homem tem de agir por consciência da lei moral, deixando de lado todas as condições empíricas que a razão ordena.

EDUCAÇÃO: FORMAÇÃO MORAL

O projeto de uma teoria da educação é um ideal muito nobre e não faz mal que não possamos realizá-lo. Não podemos considerar uma Ideia como quimérica e como um belo sonho só porque se inter põem obstáculos à sua realização¹³.

Autonomia: “Age de tal maneira que tua vontade possa encarnar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas”.

¹³ KANT, *Sobre a pedagogia*, 1996, p. 17.

Kant levanta a questão da teoria da educação como algo fidalgo. O mesmo salienta que mesmo que o processo educacional venha a encontrar dificuldades para se concretizar, o mesmo não pode ser esquecido. O filósofo considera a educação como algo imprescindível e que deve ser pensada e levada adiante, pois, somente dessa maneira, o homem conseguirá atingir seu destino final que é o de se tornar um homem moral.

Kant inicialmente apresenta a educação como um processo. No qual o educando logo de início torna-se dependente do seu educador. Justificando-se pelo motivo de que o homem precisa de cuidados durante a sua infância, diferentemente dos outros animais que só precisam ser alimentados. O homem precisa de um “mestre”, ou seja, de alguém que o ajude a guiá-lo no caminho da maturidade intelectual; chegando a atingir o seu ápice, por conseguinte, seu destino final: a moralidade. A pedagogia kantiana deseja que todos os indivíduos consigam pensar por si só, respeitando suas particularidades, mas em prol de um bem universal. Onde todos possam alcançar à maturidade intelectual e moral.

Educar é a ação humana que compreende o cuidar, habilitar, instruir, ou seja, é ação responsável por constituir o indivíduo enquanto ser racional. A educação nada mais é do que o meio pela qual a humanidade irá se desenvolver. Kant chama atenção informando que o homem é educado por meio de um processo e esse deve respeitar todas as suas respectivas fases, desde a fase infantil até a fase de amadurecimento, ou seja, a fase adulta.

Kant propõem uma teoria da educação baseada na obediência às leis e na conscientização dos educandos acerca das mesmas; o seu destino é produzir uma vontade boa em si mesma, onde essa vontade só será realmente boa se ela o conduzir a uma ação feita pelo dever, ou seja, por respeito à lei moral.

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade são as únicas que têm dignidade¹⁴.

A educação se torna imprescindível ao que concerne o processo de formação do homem; porque é a única que transforma a animalidade do

¹⁴ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1986, p. 77.

homem em humanidade. Um homem educado adquire diversas virtudes, uma vez que a mesma não é congênita e precisa ser adquirida. Uma delas é que ele (homem) torna-se um ser livre da ignorância, outra é que ele pode corrigir seus próprios erros, uma vez que antes era “ignorante” e que hoje é um ser instruído. Também passa a pensar criticamente e principalmente torna-se um ser esclarecido e autônomo, ao que se refere ao uso da razão e ao cumprimento dos seus deveres. Daí o porquê que a educação é de grande valor para a humanidade. Sendo que a mesma é a fonte geradora de toda a moralidade, possibilitando ao homem chegar ao seu destino final, que é o de se tornar um ser moralmente capaz de agir por suas máximas e em conformidade com as leis, respeitando assim o uso do imperativo categórico.

REFERÊNCIAS

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica, Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

DALBOSCO, Cláudio Almir. *Educação natural em Rousseau*. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. *Kant & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos)

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 4ª ed. Piracicaba: Editora Unimep, 2004.

_____. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. De Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Clássicos).

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Elogio da Filosofia).

_____. Notícia do prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766. In: *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (Biblioteca Tempo Universitário; 93. Serie Estudos alemães).

_____. Resposta à pergunta: Que é “esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Os conceitos de autonomia da vontade e autocracia da vontade na filosofia de Kant

Isabella Oliveira Holanda
(UnB)

EXPOSIÇÃO DA AMBIGUIDADE DO TERMO VONTADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

O conceito de autonomia da vontade foi formulado e desenvolvido em duas obras de metafísica do campo prático, viz. a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹ e a *Crítica da Razão Prática*. Na FMC, a autonomia aparece como a autorrepresentação da lei moral (*Bewegungsgrund*), ou seja, a capacidade da vontade (*Wille*) de ser lei para si mesma. A autonomia representa a justificação moral da autoridade: ser lei para si mesmo. Autonomia da vontade é a relação da vontade consigo mesma que produz a lei moral e, conseqüentemente, a sua própria obediência. Para Kant, a autonomia da vontade é a própria lei moral, isso representa uma forma restritiva e regulativa para a vontade (liberdade do arbítrio na CRPra) através da imputação a si mesma de uma regra cuja validade é universal. O resultado da moralidade através da concepção de autonomia da vontade possui um resultado negativo. A autonomia dita quais são as regras morais, ou seja, a autonomia é uma faculdade de legislar acerca de quais ações estão em conformidade com essas regras, mas não dita quais ações devem ser realizadas², além daquelas que devem estar em conformidade com o imperativo categórico, se quiserem ser consideradas morais.

Para os fins deste trabalho, será necessário nos deter em uma seção da FMC para mostrar o esforço de Kant em desenvolver os primeiros

¹ Serão utilizadas as seguintes siglas para as obras de Kant: FMC para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, CRPra para *Crítica da Razão Prática* e MC para *Metafísica dos Costumes*.

² O imperativo categórico se coloca contra as inclinações que representam um obstáculo à sua realização, isto é, ele indica quais ações são proibidas (todas aquelas que se colocam contra o próprio imperativo categórico). Pode-se dizer que existem inclinações que não necessariamente se colocam contra o imperativo da moralidade, nesse caso, podem ser permissíveis.

passos da separação entre autolegislação e execução do princípio moral. A noção de execução será imprescindível para resolver a questão acima explanada.

Na seção III da FMC, os problemas subjacentes à “*busca e fixação do princípio supremo da moralidade*” (KANT, 1785: BA XV) são explicitados por Kant. O empreendimento sustentado pelo autor nesta seção assume a forma de uma dedução da fórmula do imperativo categórico, isto é, Kant enseja dar uma prova da realidade objetiva do imperativo categórico. Para realizá-lo, é necessário dar uma prova real e não apenas lógica da possibilidade da faculdade da liberdade. Deste modo, através da prova da liberdade, pode-se, afirmar a prova do imperativo categórico.

O primeiro passo se refere à prova de que a vontade é, de fato, livre. Essa operação leva em consideração que a liberdade é a espontaneidade, ou seja, é a independência da causalidade das leis naturais. Entretanto, esse conceito de liberdade como espontaneidade é insuficiente para o campo prático. “A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*” (KANT, 1785: BA 97). Essa descrição da liberdade como espontaneidade é de cunho negativo, qual seja, esse conceito se comporta como uma mera independência das inclinações sensíveis e dos adventos da natureza. Contudo, a autonomia da vontade, como princípio formal da lei moral, é uma regra para ações livres em geral, mas ela não indica quais são as ações livres que permitem o ser racional finito a agir. Surge uma questão: quais são as ações que não devo realizar, se desejo ser moral? A resposta seria todas aquelas ações que não se encontram em conformidade com o imperativo categórico, que Kant as chama de proibidas, enquanto aquelas que se adequam a razão prática ou a vontade, à esta altura ambos os conceitos se referem a mesma coisa, são permitidos³. De fato, a autonomia da vontade não somente restringe as ações contrárias à regra moral, como também representa uma forma de ajuizamento das ações. Resta agora saber se é possível um “conceito positivo” (KANT, 1785: BA 98) de liberdade. É possível à vontade a capacidade de ser para si mesma uma faculdade legisladora?

³ Esse critério de permissibilidade de uma ação é fornecido pelo princípio da lei universal. Isto é, se uma ação não puder ser universalizada, ela não é permitida para a razão prática.

A reconstrução do argumento utilizado por Kant nos mostra que sim, é necessário pressupor que todos os seres racionais sejam dotados de liberdade para as suas ações, ou seja, devem agir de acordo com a representação de que são seres autônomos. O conceito positivo de liberdade é a autonomia da vontade que é a manifestação da liberdade como autolegislação. O que representa a autonomia como condição suprema da moralidade define que a ação seja determinada pela vontade de acordo com uma regra universal formulada por si mesma e cuja matéria seja um fim: a máxima da humanidade. O desafio do argumento se concentra na evidência de que a vontade, de fato, se submeteu a essa regra.

Ela (autonomia da vontade) tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre: isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia de liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais (KANT, 1785: BA 102).

Essa pressuposição da liberdade para os seres racionais assegura o campo prático na FMC, de modo que é completamente viável **pensar** as ações como livres. “Temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a ideia de liberdade” (KANT, 1785: BA 103). Nesta passagem aparecem dois âmbitos da autonomia: uma forma legisladora e outra executora da lei moral. Essa ambiguidade do uso do conceito de autonomia mostra a preocupação de Kant de (i) fundamentar a legislação do campo prático de acordo com as regras formuladas pela razão e (ii) mostrar a submissão da vontade a agir de acordo com essas regras. Essa formulação de que uma vontade livre está submetida a leis morais coloca o argumento em um círculo vicioso.

Entretanto, a argumentação circular⁴ é somente aparente se se levar em consideração que Kant mostra uma diferenciação entre a representação da legislação e a submissão a própria lei moral, ou seja, entre a fundamentação da lei moral e a aplicação da lei moral. “Consideramo-nos

⁴ “A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)” (KANT, 1785: BA 70 e 71).

como livres na ordem das causas eficientes, para pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade, pois liberdade e a própria legislação da vontade são ambas autonomia” (KANT, 1785: BA 105). Portanto, a autonomia da vontade produz a regra. Resta agora submeter-se a ela, na medida em que, se deve executar esse princípio. Na FMC, esse conceito de execução da moralidade não pôde ser plenamente desenvolvido, por duas razões: (i) o desenvolvimento da autonomia nessa obra se circunscreve ao âmbito das ações gerais, enquanto a aplicação da regra só pode ocorrer para ações particulares, nesse caso, seria necessário fazer um princípio de aplicação das regras morais (o que será feito na MC); e (ii) o interesse em agir pela lei moral não é passível de explicação na referente obra.

2. AUTONOMIA DA VONTADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant mantém a diferenciação entre a representação da lei moral (*Wille*) e o seu cumprimento (*Willkür*), mas torna evidente essa diferença entre essas duas faculdades. Entretanto, ele distingue o interesse do cumprimento da regra da legalidade da própria lei, ou seja, uma coisa é agir e outra é a mera representação da própria lei: a faculdade de representação das leis morais é chamada de vontade (*Wille*) enquanto a faculdade de agir de acordo com as regras práticas é chamada de arbítrio (*Willkür*). Ao contrário do que é dito na FMC⁵, a vontade não pode adotar outros princípios além daqueles que ela autolegisla para si mesma, isto é, vontade é razão prática. Enquanto o arbítrio pode escolher entre uma ação e outra. Portanto, é necessário haver uma conexão entre essas duas instâncias para que a ação seja dotada de valor moral. A lei moral nem sempre representa um motivo suficiente para determinar o arbítrio (*Willkür*). Às vezes, as inclinações contrárias à pura representação da lei moral podem possuir uma força (*Kraft*) maior para determinar o arbítrio a uma determinada direção. Deve haver uma faculdade que possua uma força maior do que a das inclinações sensíveis a fim de tornar possível o interesse de executar aquilo que se estabeleceu para

⁵ O termo vontade (*Wille*) na FMC possui vários significados, um deles é o de escolher entre uma ação moral ou não. O que na CRPr, não é possível.

si mesmo. Se fosse possível executar a ação por puro respeito a norma anteriormente estabelecida, poderíamos nos considerar como seres morais, mas isso não é possível, no máximo podemos nos considerar como seres virtuosos⁶. Então, tem de haver um princípio que seja capaz de apresentar uma força coercitiva suficiente para o arbítrio.

Na CRPra, Kant apresenta a oposição entre as forças dos motivos que movem o arbítrio, desse modo, é possível conceber uma força capaz de “libertar (o homem) de todo o apego sensível, na medida em que este quer tornar-se dominante, e de encontrar para os sacrifícios que ele representa uma rica compensação na independência de sua natureza inteligível e na grandeza de alma” (KANT, 1788: A 270/272, AA 152). O homem deve ser capaz de agir de acordo com os preceitos formulados por si mesmo. A razão não demanda aquilo que não pode ser executado. Portanto, se a razão representa um princípio de legislação para um arbítrio patologicamente afetado, esse arbítrio é capaz de executar o mandamento anteriormente demandado.

Portanto queremos provar, por observações que cada um pode fazer, que esta propriedade de nosso ânimo, esta receptividade de um interesse moral puro e, por conseguinte, a força motriz da representação pura da virtude, se for transposta convenientemente ao coração humano, é o motivo mais poderoso e, no que depende da duração e exatidão no cumprimento de máximas morais, o único motivo para o bem (KANT, 1788: A 272/273, AA 153).

Em que medida um ser racional pode agir de acordo com a autonomia da vontade? Os seres racionais finitos podem, no máximo, alçar a virtude, mas não podem ser ditos plenamente morais, a lei moral sozinha e o seu efeito o sentimento de respeito, não consegue representar o motivo suficiente para a execução de uma ação nos seus ditames em detrimento da concorrência com as inclinações sensíveis que visam a procura imediata de satisfação. Em outras palavras, Kant nota uma necessidade de estabelecer uma Metafísica dos Costumes para vontades patologicamente afetadas que possuem a tendência a realizar uma ação visando a busca de

⁶ Como seres que tentam exercer a lei moral, mas nem sempre o fazem pela concorrência com as inclinações sensíveis que prometem um prazer maior do que as ações permissíveis pela lei moral. Essa discussão será apresentada melhor na Doutrina da Virtude da MC.

um prazer sensível que não necessariamente consegue se adequar aos preceitos da razão prática.

Apenas uma capacidade de autodomínio a partir da razão pode evitar que um ser racional finito não possa agir de acordo com os ditames da autonomia. Para resolver essa questão, Kant insere o conceito de autocracia como uma faculdade de força capaz de executar a lei moral, na obra *Metafísica dos Costumes*, de 1797.

3. O CONCEITO DE AUTOCRACIA

A *Metafísica dos Costumes* representa a parte doutrinal da filosofia moral de Immanuel Kant. A moralidade necessita de alguns dispositivos para que seja exercida na práxis da vida humana. Desse modo, Kant insere os deveres de virtude na mencionada obra. A parte doutrinal da moral kantiana expressa uma formulação da representação dos fins do homem que movem o arbítrio na direção da promoção dos fins do ser humano em relação a si mesmo e dos fins em relação aos outros, promovendo, portanto, uma relação entre a liberdade do arbítrio e o fim em geral que expressa o imperativo categórico. Um arbítrio livre que formula seus fins utiliza como pressuposto a lei moral (autonomia da vontade), uma vez que não é possível assumir nenhum fim contrário à razão prática. “Aqui, portanto, se fala não de fins que o ser humano se *propõe* segundo impulsos sensíveis de sua natureza, mas sim de objetos do livre-arbítrio sob suas leis, os quais ele *deve propor-se* como fim” (KANT, 1797, TL, AA 385). O arbítrio (*Willkür*) livre propõe para si mesmo fins que são deveres, no qual a universalidade da máxima é aplicada a fins universais. A doutrina da virtude representa, em última instância, uma faculdade de julgar dos fins prescritos pela razão prática. Após a análise desses fins, a razão prática estabelece quais fins são permitidos e quais fins são proibidos. No caso dos fins proibidos, estes necessitam de um fim oposto que é representado como um dever de virtude. Já que a virtude significa uma força para agir de acordo com aquilo que é demandado pela razão prática.

Para a ética de Kant, o homem é capaz de legislar a si mesmo a partir de uma regra que é assumida como um dever que possui valor absoluto. O conceito de fim que é um dever, expresso na doutrina da virtude da *Metafísica dos Costumes*, expressa um juízo sintético *a priori* não puro da

virtude, pois considera alguns elementos que só podem ser conhecidos de maneira empírica, quais sejam, que os deveres encontram obstáculos para a sua realização. Os fins assumidos para consigo e com os outros conduzem a uma expressão positiva, como “a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma” (KANT, 1797, TL, AA 214).

Na Doutrina da Virtude da MC, Kant expressa como seres humanos possuem uma disposição para agir moralmente sob os preceitos da autonomia a partir de uma coerção interna da vontade que não permite que possa “fundar-se em sentimento algum” (KANT, 1797, TL, AA 376) . A autocracia indica que é capaz de conduzir o arbítrio à virtude, isto é, à execução dos preceitos morais. A virtude é descrita por Kant como um esforço constante e perpétuo para executar a lei moral a partir do uso interno da liberdade do arbítrio.

Na doutrina da virtude, Kant expressa um complemento a moralidade através da autocracia, que fornece um princípio positivo para as ações, que é descrita por Kant como a promoção de fins, ou seja, a virtude acrescenta fins à universalidade⁷ da autonomia da vontade, ou seja, afirmam aquilo que devo executar como uma ação: quais sejam devo promover fins para mim mesmo e para com os outros.

Na *Fundamentação* o imperativo categórico, de fato, não estabelece um fim positivo para a ação. Mas, episodicamente, a obra menciona um conjunto de deveres derivados do imperativo categórico que contém fins positivos, quais sejam, os deveres imperfeitos para consigo e para com os outros (a enumeração desses deveres, juntamente com os deveres perfeitos para conosco e para com os outros, antecipa a classificação e o conteúdo dos deveres da *Metafísica dos costumes*) (HAHN, 2010, p. 119, nota).

Toda ação, para Kant, visa uma finalidade, esta fornece uma direção ao arbítrio para que ele possa realizar a ação. Esse é o princípio positivo da ação, que só é capaz de ser exercido na medida em que o ser humano se utiliza de uma força capaz de fazer oposição às inclinações sensíveis.

⁷ Essa interpretação foi discutida por Hahn da seguinte maneira: “o imperativo categórico (enquanto princípio formal da razão pura prática) não prescreve um fim a ser realizado em vista da humanidade (na pessoa do próprio sujeito agente ou na do outro), mas tão-somente exige que ela não seja tomada como meio para algo. Logo, a Fundamentação estabeleceu o alvo dos fins (a humanidade), mas não quais fins deveriam ser promovidos” (HAHN, 2010, p. 119).

Ser virtuoso significa exercer um autodomínio para agir de acordo com os princípios autoformulados pela vontade. A virtude é um contínuo exercício de autodomínio para agir de acordo com os preceitos da razão prática. Para a ética de Kant, o homem é capaz de legislar a si mesmo a partir de uma regra que é assumida como um dever que possui valor absoluto. A condição da autocracia requer que o homem seja autoridade de si mesmo, ou seja, requer que o homem assuma o controle das suas ações, na medida em que cumpre um dever estabelecido pela razão prática, uma vez que minimiza os potenciais conflitos que possam a vir a ocorrer entre o imperativo categórico e as inclinações sensíveis.

O que Kant julga pertinente também é assumir os preceitos formulados por si mesmo e adotá-los para as suas ações. Por exemplo: se odeio mentiras, então devo evitar mentir. A questão que se coloca aqui é o de possuir certa constância e congruência nos princípios assumidos para uma ação. Os critérios para a minha ação são formulados pela minha razão prática e devo não apenas assumi-los, mas devo executá-los de modo consistente. A tese central da argumentação kantiana acerca da formação de um caráter moral e, conseqüentemente, da moralidade, é o de assumir e executar aquilo que se autolegisla.

REFERÊNCIAS

HAHN, A. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. Campinas, SP: IFCH – UNICAMP, 2010. Tese de doutorado.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013.

Kant: a Crítica de Locke ao Inatismo e o Problema do *a Priori*

Maria Clara Cescato
(UFPB)

LOCKE E A CRÍTICA AO INATISMO

No Livro I, do *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, Locke desfecha seu ataque contra o inatismo, em vista de investigar o problema do conhecimento do ponto de vista de sua epistemologia empirista. Analisando exemplos de proposições que os inatistas considerariam como inatas, Locke procura atingir as justificativas que eles fornecem para sustentar a tese de que nascemos com um estoque de ideias e verdades inatas. Proposições como as que expressam o princípio de identidade e de contradição, como “o que é *é*” e “*é impossível a uma mesma coisa ser e não ser*”, são justificadas pelos inatistas, diz-nos Locke, em razão de um *assentimento universal* que elas receberiam de toda a humanidade: trata-se de verdades universais e necessárias, aceitas por todo ser humano dotado de razão.

Contra essa justificativa, Locke argumenta (a) que o assentimento universal, mesmo que constatado (lembremo-nos das análises que Hume fará do apoio do conhecimento empírico na indução), não é justificativa para que essas proposições sejam qualificadas como inatas, já que é possível explicar esse assentimento de outra forma: por exemplo, se for possível demonstrar que elas são aceitas devido a um acordo entre os seres humanos. Mas, e sobretudo, (b) a aceitação universal não justifica o inatismo porque *é falso* que essas proposições sejam objeto de assentimento universal: crianças, por exemplo, não dão assentimento a elas – se tivessem esses princípios impressos na mente desde o nascimento, elas seriam conscientes deles e dariam seu assentimento.

No entanto, o inatista defende sua tese, contra-argumentando que ter uma ideia inata não significa nascer com a consciência dela, mas apenas ter a tendência, ou disposição, para adquirir consciência dela, em ra-

zão dos estímulos externos produzidos por ocasião da experiência. Isto é, a tese inatista não afirma que ter ideias inatas é nascer conhecendo essas ideias, mas apenas que ter ideias inatas é ter a *disposição* ou *capacidade inata* de conhecer ou adquirir consciência delas mais tarde, por ocasião da experiência. A metáfora de Leibniz do bloco de mármore inscrevendo em seus veios a futura estátua a ser moldada pelo escultor exemplifica essa interpretação das ideias inatas como inclinações, tendências ou disposições da mente que somente podem vir à consciência por meio de um aprendizado na experiência.

Locke derruba então essa última defesa do inatista, argumentando que, se ter ideias inatas significa que a mente tem a capacidade de ser consciente delas, não ao nascer, mas, mais tarde, por ocasião da experiência, então o inatismo não se distingue do empirismo, já que o empirismo é a teoria que afirma que a mente tem a capacidade de adquirir essas ideias por ocasião da experiência. A tese inatista assim interpretada é, dessa forma, neutralizada por se revelar, em última análise, indistinguível da tese empirista.

Evidentemente a polêmica não se encerra aí e o longo debate entre os defensores da posição de Locke e de Leibniz mostra que os argumentos de ambos os lados jamais se revelam suficientes para convencer o adversário. Na verdade, Locke está perfeitamente preparado para admitir uma forma de inatismo, o da capacidade inata do entendimento humano de adquirir conhecimento. Por outro lado, os inatistas estão dispostos a nuançar suas teses a ponto de deixá-las próximas da tese empirista da aquisição por ocasião da experiência o suficiente para deixá-las vulneráveis a sua assimilação à tese da aquisição na experiência por meio da qual Locke busca neutralizar a teoria inatista. Mas nem Locke nem os inatistas estão dispostos a ceder terreno e aceitar alguma verdade no ponto de vista adversário.

Não é nosso propósito neste trabalho examinar os desdobramentos dessa polêmica. O que queremos indicar aqui é a impossibilidade dessas duas epistemologias de encontrar um solo ou ponto de vista em comum. É verdade que o inatismo como “disposição inata” para o conhecimento das ideias por ocasião da experiência parece muito próximo da admissão empirista de que nosso entendimento tem a capacidade inata para o conhecimento por ocasião da experiência. Mas essa proximidade é

apenas aparente. Trata-se de dois projetos irreduzíveis que desembocam em duas epistemologias e duas ontologias irreduzíveis¹.

Nesse debate, Kant parece tão vulnerável quanto os inatistas às críticas de Locke, quando na *Crítica da Razão Pura*, ao anunciar que vai examinar as categorias como condição de possibilidade do conhecimento dos objetos da experiência, ele promete investigar esses conceitos puros do entendimento “até seus primeiros germes e disposições no entendimento humano em que se encontram prontos, até que sejam enfim desenvolvidos por ocasião da experiência” (B 91). Utilizando um vocabulário que sugere um inatismo disposicional como o de Leibniz, Kant parece estar contradizendo os demais textos em que ele confronta a tese inatista, afirmando que as representações puras da sensibilidade e do entendimento são adquiridas e não implantadas em nossa mente – isto é, adquiridas *a priori*, por ocasião da experiência, embora não a partir dela. Como pode Kant assumir a terminologia do inatismo disposicional e ainda assim se pretender defensor do aquisicionismo, numa teoria da aquisição *a priori* formulada em termos assim tão próximos aos do inatismo?

A PRIORI E INATISMO

Para entender o confronto entre Kant e os inatistas, precisamos partir do diagnóstico que ele faz não apenas da posição inatista mas também da posição empirista, ao mostrar que, contra todas as divergências, tanto o projeto do empirismo quanto o do inatismo compartilham de um pressuposto em comum e que esse pressuposto está na raiz da inviabilidade do projeto epistemológico que eles pretendem estabelecer. Assim, na *Crítica da Razão Pura*, ao avaliar o problema da metafísica, Kant o focaliza não na descrição da natureza do ser e do mundo que ela deve elucidar, mas no problema do objeto: o objeto do conhecimento, ou o objeto considerado na relação entre o conhecimento e seu objeto. Assim, no Prefácio da segunda edição da *Crítica*, ele situa a origem dos impasses da metafísica na formulação tradicional da relação epistemológica entre sujeito e objeto:

¹ Isso faz das duas epistemologias posições irreconciliáveis. Os empiristas estão muito mais preparados para aceitar abandonar a exigência de necessidade como suporte da verdade, enquanto os inatistas estão dispostos a construir uma maquinaria ontológica complexa para dar suporte a essa mesma exigência.

Até hoje se admitiu que nosso conhecimento deve se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que amplie nosso conhecimento, malograram sob esse pressuposto (B XVI).

Essa passagem indica que, de acordo com Kant, o problema da metafísica deve ser solucionado numa instância anterior à própria metafísica: na resposta à pergunta sobre como o conhecimento pode se referir a seu objeto, isto é, no correto equacionamento do problema do conhecimento que, no final, resulta na exigência de reformulação do projeto da epistemologia. Kant propõe então sua “revolução copernicana” no modo de elucidar o problema do conhecimento, que desemboca na tese do idealismo transcendental com que ele define o próprio projeto da *Crítica*, a tese de que “não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno” (B XXVI).

Essa tese abre para Kant a possibilidade dos conceitos e proposições *a priori* que podem servir de garantia para a universalidade e necessidade com que ele pretende defender o conhecimento dos objetos do ataque das análises céticas de Hume. Kant avalia então as possibilidades abertas pela inversão copernicana aplicada ao problema do conhecimento dos objetos:

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se as tarefas da metafísica não serão mais bem resolvidas, admitindo-se que os objetos é que devem se regular por nosso conhecimento, o que, dessa forma, já está mais de acordo com o que pretendemos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (B XVI).

A inversão copernicana inaugurada pela tese do idealismo transcendental de que conhecemos apenas fenômenos e não coisas em si coloca então no centro da *Crítica da Razão Pura* a investigação sobre a possibilidade do conhecimento *a priori*. É nesse ponto que a formulação do projeto crítico de Kant se defronta com a polêmica entre inatistas e empiristas a respeito das ideias inatas. Pois, se de um lado, Kant vai se empenhar em denunciar o erro de ambos os adversários no equacionamento do problema do conhecimento dos objetos, de outro, sua defesa

do *a priori* vai, com frequência, ser assimilada, por alguns intérpretes e comentadores da *Crítica*, a uma forma de inatismo. A consequência mais drástica dessa avaliação é, evidentemente, a de que os argumentos que Locke – mas também, por seu lado, o próprio Kant – lança contra os inatistas poderão ser lançados contra as teses da *Crítica da Razão Pura*.

A ALTERNATIVA TRANSCENDENTAL AO INATISMO E AO EMPIRISMO

Nas seções iniciais da Dedução Transcendental das Categorias, cuja tarefa é estabelecer que as categorias são os conceitos *a priori* necessários para a representação dos objetos da experiência, Kant explicita a única estratégia que ele considera legítima para o cumprimento dessa tarefa: trata-se de uma “questão de direito”, que deve estabelecer a legitimidade das categorias como conceitos necessários para a representação dos objetos dados na experiência. Para essa finalidade, uma dedução, estabelecendo a origem desses conceitos, pode esclarecer apenas o modo como eles são adquiridos e não sua “legitimidade, mas apenas [...] [o] fato de onde resulta sua posse” (B 117). Tal dedução da origem dos conceitos *a priori*, pode talvez resolver uma *questão de fato*, mas não resolve a verdadeira questão relativa ao conhecimento dos objetos, que é uma questão de legitimidade, ou uma *questão de direito*. Kant chega a elogiar Locke e Hume pela utilidade desse tipo de investigação, que ele qualifica como “empírica”, “psicológica” e, às vezes, até mesmo como “fisiológica” (B 119), mas ele termina por observar que “uma dedução empírica [...] em relação aos conceitos puros *a priori* não passa de vãos esforços, de que se ocupa somente aquele que não compreendeu a natureza peculiar desses conhecimentos” (B 119).

A *Crítica* não vai proceder a uma análise da origem das categorias porque compreende a “natureza peculiar” delas e sabe que somente uma dedução que forneça argumentos suficientes para demonstrar que, como condições subjetivas do pensamento, as categorias têm validade objetiva como condições necessárias da possibilidade da experiência – somente uma dedução desse tipo – pode estabelecer a legitimidade delas e responder, nos seus devidos termos, à questão de direito. E Kant fornece então a regra sob a qual essa dedução deve estar submetida:

esses conceitos [as categorias] têm de ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência [...]. Conceitos que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência são, justamente por isso, necessários (B 126).

Essa regra, por sua vez, fornece o princípio que vai orientar essa dedução: a demonstração de que

as condições de *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições de *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori* (B 197).

Essa forma de dedução Kant denomina “transcendental” e ela deve produzir argumentos suficientes para demonstrar a validade objetiva das categorias. Tais argumentos devem estabelecer que as categorias, como os conceitos *a priori* para o conhecimento dos objetos, são condição necessária e suficiente da possibilidade da experiência. Por esse motivo, alguns comentadores como Kemp Smith² observam que a dedução das categorias somente se conclui na Analítica dos Princípios, para além da Analítica dos Conceitos na qual se encontra a Dedução Transcendental das Categorias. Pois, embora a dedução das categorias (B 116-B 169) estabeleça que as categorias são os conceitos necessários para a representação dos objetos dados a nossa percepção no espaço e no tempo, será somente na Analítica dos Princípios (B 169-B 349) que Kant demonstrará que elas são os conceitos que constituem a forma e unidade da experiência, isto é, que como *condições subjetivas* do pensamento para a representação de objetos, as categorias têm *validade objetiva* como condições necessárias da possibilidade dos objetos da experiência.

É em vista desses requisitos de uma adequada demonstração da legitimidade das categorias que Kant critica Hume e Locke por concentrar sua investigação na determinação da origem empírica de conceitos como o de causalidade ou de substância. Por não ter dado a esses conceitos o tratamento adequado requerido por uma teoria que deve dar conta da referência de representações subjetivas aos objetos dados na experiência, as análises de ambos chegam a um impasse e sua filosofia abre espaço para os delírios da razão e para o ceticismo:

² N. KEMP SMITH, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 242.

O primeiro destes dois homens ilustres [Locke] abriu de par em par as portas à *extravagância* porque a razão, quando tem tais direitos à disposição, não se deixa facilmente refrear por vagas recomendações à moderação; o segundo [Hume] entregou-se totalmente ao *ceticismo*, quando julgou descobrir que era ilusória nossa capacidade de conhecimento [...] (B 128).

Mas, se Kant é incisivo em sua crítica à abordagem empirista, do lado dos inatistas, a situação não é muito melhor. Pois, embora a posição inatista seja compatível com o caráter *a priori* das categorias, ainda se trata do estabelecimento da origem do conhecimento que, talvez, consiga responder à questão de fato, mas não pode estabelecer a legitimidade dessas representações subjetivas, isto é, responder à questão de direito. Assim, após retomar a afirmação de que a única via adequada para justificar “*a necessária* concordância da experiência com os conceitos de seus objetos” (B 166), na medida em que esses conceitos não derivam da experiência e devem ser considerados *a priori*, está em demonstrar que as categorias são “os princípios da possibilidade de toda a experiência em geral” (B 167), Kant avalia uma segunda alternativa³ a ela, a de que se considerássemos que as categorias são

disposições subjetivas para pensar, implantadas em nós conjuntamente com nossa existência, de tal modo dispostas por nosso Criador que seu uso coincidiria, rigorosamente, com as leis da natureza, segundo as quais se desenvolve a experiência (uma espécie de sistema *de pré-formação* da razão pura), nesse caso, é fácil refutar esse sistema: [...] faltaria às categorias a necessidade, que essencialmente pertence a seu conceito (B 167-168).

Trata-se evidentemente, nessa passagem, da estratégia inatista de esclarecimento da relação das representações *a priori* aos objetos do conhecimento. Kant observa que se, para explicar a possibilidade dessas representações subjetivas, tivermos que recorrer ao suporte de uma onto-

³ Na verdade, trata-se de uma “terceira alternativa”, já que se trata de um ponto de vista contraposto à posição empirista e à estratégia transcendental do próprio Kant, a primeira derivando *a posteriori* os conceitos considerados todos como derivados da experiência, a segunda estabelecendo a legitimidade dos conceitos *a priori* como condição de possibilidade da experiência. Kant parece, assim, entender o confronto epistemológico como um confronto entre o empirismo e a filosofia transcendental, o inatismo entrando como terceira alternativa num outro nível da discussão.

logia fundada no conceito de divindade criadora – onipotente, onisciente e bondosa – a necessidade da referência das representações *a priori* ao objeto do conhecimento será “arbitrária e subjetiva” (B 168), na medida em que implantada em nós pelo criador como a necessidade meramente subjetiva de ligar nossas representações dos objetos por meio delas. Em consequência, com relação, por exemplo, ao conceito de causalidade:

[eu] não poderia dizer: o efeito está ligado à causa *no objeto* (ou seja, necessariamente); mas apenas: *sou de tal modo constituído* que não posso pensar essa representação de outro modo que não seja ligada dessa maneira (B 168)⁴.

E Kant prossegue:

Isso é o que o cético mais deseja, porque, assim, todo nosso saber, fundado na pretensa validade objetiva de nossos juízos, não seria mais que pura aparência e não faltaria quem por si negasse essa necessidade subjetiva (que deve ser meramente sentida); muito menos seria possível discutir com alguém sobre aquilo que repousa apenas no modo pelo qual se está organizado como sujeito (B 168).

Substituindo – da mesma forma que o empirista – a demonstração da legitimidade das categorias por sua explicação em termos da constatação de um fato, o inatista não estabelece a validade objetiva delas e, com isso, deixa de responder a pergunta pela legitimidade de sua referência *a priori* aos objetos da experiência – de acordo com Kant, o único procedimento adequado para a resposta à questão de direito. Assim, se o empirismo desemboca no subjetivismo das ideias e na resignação cética da impossibilidade do conhecimento objetivo, porque a derivação empírica dos conceitos do entendimento não consegue estabelecer a necessidade e universalidade deles, o inatismo – de modo análogo – fica preso à necessidade subjetiva que ele estabelece para a referência das representações inatas aos objetos, na medida em que não consegue justificar a validade objetiva e a legitimidade dos conceitos *a priori* para o conhecimento dos objetos, terminando por conduzir também ao ceticismo.

⁴ Itálicos nossos.

Mas Kant não apenas diagnostica a dificuldade com essas duas estratégias de análise do conhecimento. Ele mostra que essa dificuldade provém de um mesmo erro básico: entender o problema da legitimidade do conhecimento como sendo o de estabelecer sua origem – *ou* empírica *ou* inata – e, com isso, tratar a questão como *questão de fato*, em substituição à *questão de direito*. Superar esses impasses é o que Kant acredita poder ser alcançado pelo método transcendental de investigação. Independentemente de quem vença a disputa, se o inatista ou o empirista, o problema do conhecimento não se resolve nesse terreno da origem fatural dos conceitos. A inversão no modo de considerar a referência de nossas representações ao objeto, formulada na tese do idealismo transcendental, e a estratégia que a acompanha de estabelecer a legitimidade dos conceitos *a priori* de objetos por meio de argumentos que demonstram a validade objetiva deles como condição necessária e suficiente da possibilidade do conhecimento dos objetos da experiência fornecem a Kant as ferramentas pelas quais pode ser aberto o novo território de uma metafísica – mas, antes dela, de uma epistemologia – que finalmente pode “seguir o caminho seguro de uma ciência” (B XXXVI). E Kant tem plena clareza das consequências radicais de suas análises. É por isso que ele equipara seu projeto epistemológico à revolução copernicana na astronomia.

Esses desdobramentos nos mostram que Kant, em vez de polemizar diretamente com as teses inatistas, adota a estratégia de tornar inerte a polêmica tanto com o inatismo quanto com o aquisicionismo empirista. Evidentemente, essas análises não são suficientes para esclarecer os textos em que Kant formula teses muito próximas do inatismo disposicional, como a passagem da *Crítica* de B 91, acima citada. Mas o exame dessa questão fica além dos limites deste trabalho, já que nosso objetivo restringiu-se a elucidar como Kant consegue defender seu projeto epistemológico do ataque das críticas de Locke, ao deslocar o debate epistemológico para um território em que a polêmica inatismo-aquisicionismo é neutralizada como questão.

BIBLIOGRAFIA

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner, 1998. Para as citações em português, foi utilizada a tradução da *Crítica da Razão Pura* de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

KANT, I. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Tradução para o português: Márcio Pugliesi e Edson Bini. *Da Utilidade de uma Nova Crítica da Razão Pura*. São Paulo, HEMUS, 1975.

CALLANAN, J., Kant on Nativism, Scepticism and Necessity”, *Kantian Review*, 2013, URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/kantian-review/article/kant-on-nativism-scepticism-and-necessity/6A75BD72A5D2A382D85D2DB482093F44/core-reader>, em 13.10.2016, 15h16.

DE ROSA, Raffaella. “Locke’s ‘Essay, Book I’: The Question-Begging Status of the Anti-Nativist Arguments”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 69, No. 1 (Jul., 2004), pp. 37-64, URL: <http://www.jstor.org/stable/40040702>, 10.10.2016, 16h58.

FALKENSTEIN, L. “Was Kant a Nativist?”. *Journal of the History of Ideas*, 1990: 51, 573-597.

HATFIELD, G., Empirical, “Rational, and Transcendental Psychology: Psychology as Science and as Philosophy”. In: P. GUYER (org.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 200-227.

KEMP SMITH, N. *Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*. N. Iorque: Humanity Books, 1999.

KITCHER, P. “A Priori Knowledge Revisited”. In: P. Boghossian and C. Peacocke (orgs.) *New Essays on the A Priori*, Oxford University Press, 2000, pp. 65-91.

LU-ADLER, Huaping. “Epigenesis of Pure Reason and the Source of Pure Cognitions – How Kant is no Nativist about Logical Cognition”. In: URL: https://www.academia.edu/10967361/Epigenesis_of_Pure_Reason_and_the_Source_of_Pure_Cognitions_How_Kant_is_No_Nativist_about_Logical_Cognition, consultado em 30.07.2015, 16h20.

MARQUES, Ubirajara R. de A. “Kant e a Epigênese a Propósito do Inato”, In: *Scientiæ Studia*, São Paulo, 2007, v. 5, nr. 4, pp. 453-70.

ZAMMITO, J. H. “‘This Inscrutable Principle of an Original Organization’: Epigenesis and ‘Looseness of Fit’ in Kant’s Philosophy of Science”, URL: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0039368102000924>, 10.10.2016, 16h52.

A perspectiva kantiana sobre o antagonismo social

Lorena Fyama Pereira Marques
(UFRN)

1 INTRODUÇÃO

Na *Ideia de Uma História Universal Com Um Propósito Cosmopolita* (1784), Kant assume uma perspectiva teleológica e apresenta proposições que servem de pano de fundo para um tipo de intenção da natureza para com os trajetos humanos. Segundo ele, a história se ocupa em narrar as manifestações da liberdade da vontade e caso considere “no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular.” (KANT, 2013, p. 19) Por mais que essa teleologia – quando apresentada nos sujeitos singularmente – possa parecer confusa e desordenada, ao se pensar na totalidade da espécie, pode-se conhecer uma finalidade: o desenvolvimento das disposições naturais. Entretanto, não se deve entender essa finalidade como um determinismo, uma vez que os homens não procedem puramente pelo instinto. O que Kant realmente busca é um fio condutor que liga os sujeitos singulares e seus propósitos desordenados com um plano da natureza. Sobre isso diz Immanuel Kant:

Não há aqui outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum *propósito* racional *peculiar* nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma *intenção da natureza* no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza. (KANT, 2013, p. 21)

Por mais que, de um ponto de vista imediato e individual, as manifestações da liberdade da vontade – as ações humanas – sejam consideradas unilaterais e fora de ordem, não deixam de estar em conformidade com as leis gerais da natureza, ou seja, com um plano da natureza. Esse fio condu-

tor baseia-se na perspectiva teleológica kantiana de que *“todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado”* (KANT, 2013, p. 21) Sendo essa a primeira proposição, Kant afirma que a natureza tem como princípio o desenvolvimento das disposições naturais e elas precisam atingir o seu fim.

Entretanto, mesmo que Kant utilize o termo “completo”, ele não determina que os homens em particular desenvolvam integralmente suas disposições naturais. Esse desenvolvimento integral – ou completo – deve ser fomentado e pode ocorrer na espécie humana. Na segunda proposição, Kant afirma que *“no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo”* (KANT, 2013 p. 22). Isso ocorre, primeiro, porque a natureza estabeleceu um curto prazo à vida humana (sendo necessárias incontáveis gerações e transmissões de conhecimento para que a finalidade das disposições atinja um estágio de desenvolvimento adequado), e, segundo, pelo fato de a razão não atuar espontaneamente, precisando assim de exercício, tentativas e aprendizagem para subir os degraus do conhecimento, passando de um para o outro.

Para Kant, um animal não passa daquilo que pode ser, não pode ultrapassar o seu estado instintivo, diferentemente da espécie humana¹. Na *Pedagogia* (2004) Kant afirma que:

Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão. (KANT, 2004, p. 12)

O homem assemelha-se aos demais animais por ser dotado de sensibilidade, entretanto difere deles uma vez que é dotado, também, de razão – faculdade responsável por ampliar as regras e intenções que vão além do instinto². Ele deve ser orientado pela sua racionalidade extraíndo tudo de si mesmo e, dessa maneira, desenvolver suas disposições naturais.

¹ “Visto que os homens, nos seus esforços, não procedem de modo puramente instintivo, como animais, e também não como racionais cidadãos do mundo [...]” (KANT, 2013, p. 20).

² “A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do / uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projectos” (KANT, 2013, p. 22).

Nota-se, a partir da análise das duas primeiras proposições, que a finalidade do homem é desenvolver suas disposições, mas não qualquer disposição, e sim aquelas que visam o uso da razão³, como enunciado na terceira proposição, “*a natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico / da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão*” (KANT, 2013, p. 22). Para Kant, a natureza nada faz em vão, uma vez que tenha dotado o homem de razão e de liberdade, evidencia que, por meio destas, o homem precisa ultrapassar a sua animalidade. Nesse sentido, o que se busca saber é qual meio o homem disponibiliza para desenvolvê-las.

2 O ANTAGONISMO SOCIAL

Kant, na quarta proposição, afirma que “*o meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições*” (KANT, 2013 p. 24). O antagonismo social é a sociabilidade insociável dos homens. A sociabilidade insociável dos homens é “*a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade.*” (KANT, 2013, p. 24) Segundo Klein (2013) “*o antagonismo das disposições representa a atuação de duas tendências com sentidos contrários. De um lado, a inclinação (*Neigung*) para se socializar (*vergesellschaften*), de outro, uma propensão (*Hang*) para se isolar (*vereinzeln*)*” (p. 268). Isto é, esse antagonismo, que é entendido como a sociabilidade insociável, ao mesmo tempo em que incita o homem a entrar em sociedade, o faz ter uma resistência e ameaça a dissolução dela.

³ Essas disposições que visam o uso da razão e a superação da animalidade, segundo Joel Klein (2012) não estão explícitas no *Início Conjectural*, mas em outras obras kantianas: “*pode-se distinguir três disposições naturais: a técnica, a pragmática e a moral. Cada uma delas está vinculada a um modo de uso da razão, a saber, o instrumental que se refere ao trato das coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. A meta da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência ou civilidade e a da moral é a moralidade. Kant chama o processo da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização*” (KLEIN, 2012, p. 51).

O antagonismo social possibilita a existência de um dinamismo capaz de proporcionar aos indivíduos o desenvolvimento. “Essa dinâmica é, por conseguinte, a origem de uma dialéctica que desencadeia o *despertar do indivíduo*, que o acicata a desenvolver os seus talentos, a competir e a cooperar com os outros indivíduos para aperfeiçoar as suas disposições naturais” (ANDRÉ, 2012, p. 36). Em outras palavras, por meio da dinâmica causada pela insociabilidade sociável o homem desenvolve seus talentos ocultos e os aperfeiçoa.

A inclinação para entrar em sociedade é nomeado por Kant de sociabilidade. É no estado social que o homem pode se efetivar como tal, sentindo-se mais como homem, pois é nesse estado que ele desenvolve as suas disposições naturais que visam o uso da razão. Apenas na convivência e na relação com os outros, o homem pode desfrutar do que a racionalidade e a liberdade têm a oferecer, uma vez que, sem elas, o homem não passa de um animal bruto, que procede apenas conforme seu instinto e mecaniza suas ações sem ao menos se perguntar o porquê delas.

A propensão⁴ para o isolamento é denominado por Kant de insociabilidade. Essa propensão caracteriza-se por uma tensão entre os desejos dos homens. Dito de outra forma, o homem, por querer dispor de tudo à sua maneira, tende ao isolamento, uma vez que os demais homens também querem dispor de tudo ao seu modo. Dessa maneira, gera-se uma resistência de ambas as partes ocasionando, assim, um isolamento delas. Tal resistência, para Kant:

Desperta todas as forças do homem e o induz a vencer a inclinação para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, / para obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode *suportar*, mas de que também não pode *prescindir*. (KANT, 2013, p. 24)

A resistência originada pela insociabilidade dos homens induzindo-os a sair do seu estado de preguiça, move-os para a saída da brutalidade para o ingresso na cultura. Por mais que a insociabilidade incite o homem ao egoísmo, uma vez que o faz querer que sua vontade se sobressaia à

⁴ “Por propensão (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (apetite habitual, *concupiscentia*), enquanto contingente para a humanidade em geral” (KANT, 1980, p. 279).

vontade dos demais, e a resistência contra os outros – pois não deseja que sua vontade se submeta a de outrem, ela tem como papel fundamental o desenvolvimento das disposições naturais.

3 A SOCIABILIDADE INSOCIÁVEL COMO MOLA PROPULSORA DO PROGRESSO

O desenvolvimento das disposições naturais é proporcionado pela insociabilidade sociável. Para Daniel Perez,

Na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) Kant menciona a *insociável sociabilidade* como elemento intrínseco do ser humano e fundamental para o desenvolvimento da história humana. A violência, a agressividade, o interesse egoísta levado adiante pela força, a própria guerra, fariam parte paradoxalmente da tendência da história para melhor. (PEREZ, 2010, p. 213)

Isso significa que, em sua teleologia, Kant entende a insociabilidade como o elemento fundamental que dispõem os seres humanos para o seu desenvolvimento. A insociabilidade permite que os talentos não fiquem ocultos, faz os homens saírem do seu atual, impulsionando-os ao progresso humano. A resistência derivada da insociabilidade só é capaz de existir se o homem estiver em sociedade, se ele for sociável. Dessa maneira, segundo Perez (2010), a insociabilidade surge da relação entre os indivíduos. Diz ele:

O homem teria uma inclinação para caminhar no sentido de uma vida em sociedade e, simultaneamente, uma resistência e uma tentativa de ameaça a romper com ela. Trata-se de uma inclinação sensível, não calculada racionalmente, porém, a serviço da razão (KANT, *Idee*, 392-393-394). O peculiar deste elemento é que, sendo fundamental, não pode ser circunscrito ao meramente individual, a insociável sociabilidade emerge na relação com o outro. (PEREZ, 2010, p. 213)

Por mais que a insociabilidade faça o homem desejar se isolar, ao mesmo tempo ele necessita do convívio em sociedade para gerar resistência e desenvolver seus talentos. Dito de outra forma: é pelo fato de o

homem estar em relações sociais que sente uma resistência, pois, quando em sociedade, não aceita o querer e as imposições de outrem. É a partir disso que ele desenvolve suas disposições e impulsiona o progresso. “Toda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade que por si mesma é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza” (KANT, 2013, p. 27).

A ordem social, que é fruto da sociabilidade insociável, pode ser interpretada como a constituição civil. Nas *Lições Sobre a Antropologia (1775/76)*, Kant indaga:

Pois, afinal, mediante o que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana. É este, pois, o outro grande fim que daí brota; mediante esta ordem civil, nasce entre os homens um certo todo de onde brotam a regularidade, a ordem e a determinação recíproca de um membro pelo outro e pelo todo da humanidade; e daqui nascem o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e da moralidade e o desenvolvimento da suprema perfeição de que as pessoas são capazes. (KANT, 2013, p. 271)

Para Kant, essa maldade pode ser entendida como a sociabilidade insociável, é dela que se gera “uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que deve constituir para o género humano a mais elevada tarefa da Natureza” (KANT, 2013, p. 26). Diz ele, na explicação da quinta proposição⁵, que além da Natureza ter como a elevada intenção o desenvolvimento das disposições naturais, tem, também, a liberdade como fim. Essa liberdade precisa de leis exteriores para que todos os indivíduos possam exercê-la em sociedade e, para que o antagonismo universal dos membros dessa sociedade permita a coexistência de suas liberdades, é necessária uma constituição civil.⁶

⁵ “O maior problema do género humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral” (KANT, 2013, p. 26).

⁶ “A necessidade é que constrange o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coacção; e, claro está, a maior de todas as necessidades, a saber, aquela que reciprocamente se infligem os homens, cujas inclinações fazem que eles não mais possam viver uns ao lado dos outros em liberdade selvagem. Só dentro da cerca que é a constituição civil é que essas mesmas inclinações produzem o melhor resultado – [...]” (KANT, 2013, p. 26).

Ao pensar nos frutos da insociabilidade, nota-se que do mal também é possível retirar algo de bom, Segundo Leonel Santos (2014):

a notável originalidade de Kant está precisamente no modo como tenta mostrar e provar como se extrai dessa maldade natural do homem toda a bondade possível e efectiva, seja no plano social e político, seja no plano civilizacional e cultural, seja até mesmo no plano moral. O mal e o negativo que há na natureza humana inscrevem-se assim, em última instância, numa finalidade da natureza (ou até num plano da Providência) em relação à espécie humana, a qual, porém, não se realiza sem o esforço e o trabalho humanos (SANTOS, 2014, p. 347).

Mesmo a insociabilidade podendo ser, também, caracterizada como uma propensão para o isolamento, como algo negativo e possível de ser pensada como derivada do mal⁷, ela gera o dinamismo humano, proporciona a modificação do estado atual do indivíduo, faz com que ele transforme sua relação com o meio social e com os demais indivíduos. Ou seja, da insociabilidade “surge não só a constituição política e o direito, mas também a cultura, a civilização, o gosto e até a própria moralidade” (SANTOS, 2014, p. 350).

A sociabilidade insociável, caracterizada como essa maldade natural⁸ do homem, é a fonte do bem. Isto é, “o mal é aqui, pois, a fonte do bem. E quando perguntamos de onde vem o mal, melhor seria que perguntássemos de onde vem todo o bem” (KANT, 2013, p. 272). Essa insociabilidade existente nos indivíduos, direcionada pela razão, conduzida pela educação moral⁹, regida pelas leis internas – a lei que o próprio indiví-

⁷ “Antes de mais, a propensão para a maldade, que se revela como intratabilidade (*Unverträglichkeit*) ou insocialidade (*Ungeselligkeit*), vai levar os homens a dispersarem-se por toda a Terra e a povoá-la e a diferenciarem-se segundo língua, costumes, religião, desenvolvendo cada qual diferentemente os talentos e capacidades que estão em germe e em potência inscritos nas disposições originárias da espécie humana” (SANTOS, 2014, p. 347).

⁸ Nessa passagem vale a observação de que não existe uma conexão necessária entre o mal em si e o mal que pode ser gerado pela insociabilidade.

⁹ “Uma vez que os germes para isto residem realmente na humanidade, é possível que estes se desenvolvam por meio da cultura e possam alcançar a perfeição. Mas, então, para quando o podemos esperar; como ocorrerá, e o que poderemos fazer para o pôr em acção? Deveremos começar pela educação das crianças, ou pela educação de todo o Estado? Porque também os governantes têm de ser educados, então, eles não podem ser melhores do que as convicções difundidas *in publico*” (KANT, 2013, p. 280).

duo impõe a si como um dever – e externas – as leis da constituição civil – pode gerar inúmeros bens sociais, em todos os âmbitos, da superação pessoal à moralidade. A efetivação desses bons frutos gerados pela insociabilidade só ocorre pelo fato de o homem estar em sociedade, devido as suas relações sociais serem regidas pela constituição civil. É a convivência entre os indivíduos que possibilita a dinâmica do antagonismo.

4 CONCLUSÃO

Para Kant, existe uma dependência necessária entre a sociabilidade e a insociabilidade e essa dependência caracteriza o antagonismo social. Ela ocorre pois “só podemos ser insociáveis desde a condição da sociabilidade. É porque o ser humano é contido na espécie que entre a discórdia e a concórdia estamos condenados a nos relacionar, sem outra opção” (PEREZ, 2010, p. 213). Para essa dependência, a qual os seres estão condenados existe, também, a necessidade de um contínuo desenvolvimento. Isso, segundo Klein (2013), tem como fonte a sociabilidade insociável.¹⁰

Tais disposições naturais, para serem desenvolvidas, precisam da sociabilidade insociável. Sem o antagonismo social os talentos humanos ficariam ocultos “numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco” (KANT, 2013, p. 25). Por mais que brotem tantos males da insociabilidade mal direcionada, sem ela os homens viveriam com seus talentos ocultos, não passariam de ovelhas e “dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional” (KANT, 2013, p. 25).

O antagonismo social permite que o homem viva em sociedade mesmo desejando o isolamento, ainda que ele tenha resistência de todos os lados, contribuindo para que desenvolva suas disposições naturais, superando assim, a preguiça e sendo mola propulsora do progresso da história humana. É através da atuação da sociabilidade insociável que o homem domina suas faculdades e as impulsiona para o aperfeiçoamento. Ela permite tanto o constante dinamismo das relações humanas, quan-

¹⁰ “as fontes da sociabilidade e também da insociabilidade e da resistência em geral, de onde brotam tantos males, são os impulsos para um contínuo desenvolvimento das disposições naturais do ser humano” (KLEIN, 2013, p. 270).

to um autodesenvolvimento do homem. Por ser movida pelas ânsias das honras, o homem procura a superação de si mesmo, visa a mudança do seu estado atual e, assim, impulsiona o progresso.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, J. G. O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, p. 31-50, Maio/Ago., 2012,

KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos filosóficos*. Trad. Artur Mourão. Edições 70: Lisboa. 2013, p. 19-37.

_____. *A religião dentro nos limites da simples razão*. Coleção Os pensadores, vol. II. Trad. Tania Maria Bernkopf. Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 271-290.

_____. Lições sobre a antropologia [1775/76]. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 1, n. 1, Jul./Dez., 2013, p. 255-282.

_____. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4ª ed. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2004.

KLEIN, J. T. *A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana*. Curitiba: Rev. Fil. Aurora, 2013.

_____. *Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão [tese]* / Joel Thiago Klein; orientadora, Maria de Lourdes Alves Borges. Florianópolis, SC, 2012.

MESQUITA, A. P. Cristina Beckert (†). PÉREZ, J. L. XAVIER, M. L. L. O. *A paixão da razão: homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, p. 341-358.

SANTOS, L. R. MARQUES, U. R. A. SGARBI, G. P. M. POZZO, R. *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 207-218.

Kant: uma reflexão sobre ideia de dignidade humana

Marilda Pereira dos Santos
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

Os questionamentos e a defesa da dignidade humana têm sido debatidos em muitos grupos que visam garantir os direitos humanos. O princípio da dignidade humana é essencial em qualquer democracia; uma pessoa, pelo simples fato de pertencer ao gênero humano, já é detentora de dignidade.

O tema requer muita compreensão e têm sua importância reconhecida, porém, quando debatido, os argumentos divergem entre argumentos mais conservadores e argumentos mais liberais, embora todos tentem legitimá-los, muitas vezes, não passam de opiniões baseadas no senso comum, dessa forma, tais argumentos não podem garantir sua universalização.

Diferentemente da opinião de alguns defensores justificando seus argumentos no senso comum, pensamos que fomentando a reflexão, será possível intuir sobre um conceito mais ajuizado do significado de dignidade humana.

A situação atual mostra que quanto mais o tema for discutido mais requer uma compreensão e análise sobre o seu fundamento. Resumidamente, podemos afirmar que a dignidade de uma pessoa humana é um atributo intrínseco a todos os seres humanos, decorrente da exata qualidade da sua humanidade, que os torna merecedores de igual estima e apreço por parte dos seus semelhantes conforme afirma Kant, “[...] No reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (KANT, 2011, p. 82).

Assim, deve ser a garantia dos seus direitos e deveres fundamentais assegurando-os contra todo e qualquer ato desumano, de tal modo que

ao compreender este conceito teremos a garantia das condições mínimas para que todos reconheçam no outro a sua dignidade.

A propósito, o que pretendemos nesse texto é refletir a partir de alguns conceitos de Immanuel Kant, compreendendo a ideia de dignidade humana. Esperamos a partir dessas reflexões, pensar e levar outros a pensarem sobre a dignidade do ser que se traduz na prática do seu dever moral em respeito aos outros, dessa forma quando emitirmos opiniões, que ao menos, sejam em razão de uma luta que reconhece todos como seres dignos, e que estes se reconheçam como tais.

A NECESSIDADE DE PENSAR A DIGNIDADE HUMANA

Diariamente a ideia de dignidade da pessoa humana norteia e orienta as atividades morais do homem e esta é uma constatação universal, que não carece de comprovação. Por essa razão torna-se essencial pensar uma definição mais acertada, a fim de possibilitar que o referido princípio possa ser aplicado adequadamente a todos. Assim, agora a tarefa é propor aos leitores um recuo a essa constatação primária, de forma que reflitam a possibilidade de encontrar um grau razoável de cientificidade no problema da ideia de dignidade humana e, então, a partir dela, pensar o conceito de liberdade de forma tal que fique assegurado como conceito válido para toda a humanidade.

A tarefa de tematizar a filosofia de Immanuel Kant nos impõe a necessidade preliminar de descortinar os princípios sobre os quais se erguerá todo o nosso pensamento, pois, é a partir deles que se dá na compreensão da ideia de dignidade humana. Para nós é importante perceber como se deu a afirmação: “[...] Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2011, p. 73).

Não resta dúvida de que esta afirmação de Kant, é a formulação do princípio da dignidade, é ele que nos possibilitará enxergar o ser humano como fim em si e não como uma coisa, ao enxergar o ser humano como fim, ele será capaz de avaliar as condições que este ser humano precisa para ser digno.

Por um lado, podemos entender aqui, que o pensador sugere uma ideia de intenção na natureza (a intenção está naquele que diz algo dela),

é o indivíduo pensando sobre isso (pensa por si só). Por outro lado, denuncia que há uma causa e um efeito, sendo este efeito recíproco, ou seja, saindo do efeito para causa e vice-versa (uma característica desta argumentação é manter em uma “ficção” útil, dizendo como a natureza se comporta, como ela se inicia e como ela se finaliza).

Assim, a natureza considerada como simples mecanismo, poderia ter formado as coisas de mil outras maneiras, sem precisamente ter encontrado uma unidade segundo tal princípio. Neste caso, a reflexão, do princípio da dignidade humana é uma unidade da qual é considerado como fundamento essencial que rege princípios, como o da liberdade.

Contudo, se o homem através da liberdade da sua causalidade acha convenientes, certamente ele através da razão humana sabe dar às coisas um acordo com as ideias, por isso, para pensar o conceito de dignidade humana, temos que pensar essa natureza. Kant retoma o problema da liberdade na analítica da razão prática, diz que o homem é livre, quando ele é capaz de obedecer à razão, ou seja, ou seus atos não devem ser determinados, ao passo que para ele a ideia de liberdade não é inconciliável com o determinismo, portanto, a liberdade em sentido cosmológico, definida por Kant, é

Entendo o começar de um estado *por si mesmo*, cuja causalidade, portanto, não está sob outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em experiência alguma, pois é uma lei universal da própria possibilidade de toda experiência que, em tudo o que acontece, uma causa – portanto também a causalidade da causa que *ocorreu* ou surgiu *ela própria* – deve ter por seu turno uma causa; razão pela qual o inteiro campo da experiência, até onde se quer que se estenda, transforma-se em um conjunto completo da mera natureza (KANT, 2012, p. 529).

No fim das constas, para percebermos que uma coisa somente é possível como fim, isto é, para devermos procurar causalidade da sua origem não no mecanismo da natureza, mas numa causa cuja faculdade de atuar é determinada por conceitos, quando vemos tudo aquilo que é fim, fazemos uma espécie de ajuizamento ao que se refere aquele mecanismo que é dado na natureza.

KANT: E OS CONCEITOS SOBRE A DIGNIDADE HUMANA

Antes de qualquer coisa, é preciso observar que, ao explicitar a ideia de dignidade humana em Kant, procuramos demonstrar a partir da *Crítica da faculdade do juízo* e da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, significativas contribuições teóricas para o entendimento do conceito de dignidade humana. Conceito que constitui uma forma mais adequada para pensar o agir do homem, no que diz respeito ao que devemos ou não fazer no âmbito moral.

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant dividiu a Filosofia mediante os conceitos que precisamente permitem outros tantos princípios da possibilidade dos seus objetos. São eles os conceitos de natureza (tornam possível um conhecimento teórico) e ao de liberdade (conhecimento prático).

O que constitui uma espécie absolutamente particular de prescrições, as quais por semelhança com as regras a que a natureza obedece, se chamam pura e simplesmente leis, ou seja, o conceito de liberdade dá a conhecer mediante leis formais.

Contudo, na medida em que este conceito pode ser relacionado com os seus objetos e independente de saber se é ou não possível um conhecimento dele, tem sido o seu campo, o qual é determinado simplesmente segundo a relação que possui o seu objeto com a nossa faculdade de conhecimento. Por isso, a legislação mediante o conceito de liberdade acontece pela razão e é simplesmente prática, apenas no plano prático pode a razão ser legisladora, representa no seu objeto uma coisa em si mesma.

Kant ensina que muitos geômetras, por exemplo, investigam as propriedades dos triângulos, dos círculos, curvas e linhas, sem ao menos se influenciar por perguntas próprias de espíritos limitados (para que servirá afinal o conhecimento?) simplesmente estudam as propriedades dos objetos, sem ao menos conhecer as suas leis, simplesmente trabalham desse modo inconscientemente para a posterioridade, deleitando-se com uma conformidade a fins na essência das coisas que poderiam expor a priori na sua necessidade.

Enfim, a questão não é saber se isto ou aquilo acontece, mas, sim, que a razão, por si mesma e independentemente de todos os fenômenos, ordena o que deve acontecer, o que constitui, segundo ele, os princípios da moralidade, que são livres de todo o empírico, pois se encontram sim-

plesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, de forma que ninguém os tomará como pura filosofia prática ou como metafísica dos costumes.

Pode-se, querer (assim como se distingue a matemática pura aplicada, a lógica pura aplicada), distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais não se fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos, a priori, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional (Nota de Kant) (KANT, 2011, p. 47).

Kant mostra que, no seu agir, os humanos ou são determinados por outras coisas, ou seja, as inclinações, de modo que, se a razão não determina a vontade, estando ela sujeita a condições subjetivas, que não coincidem com as objetivas, diz: “[...] se a vontade não é em si plenamente conforme a razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é obrigação [*Nötigung*]” (KANT, 2011, p. 50).

Eis o principal problema quando se reflete sobre a ideia da dignidade da pessoa humana, ou seja, além de se estar preocupado com a ideia da dignidade humana, há também preocupação com o agir do homem a partir do princípio da liberdade, onde este não está no plano de inclinações naturais, e sim representa um desejo superior, eficaz e regulador que encontra objetividade no âmbito prático de todos os homens.

Assim, observa-se, com esse princípio, que, para Kant, os seres racionais estão submetidos a essa lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meio, mas sempre simultaneamente com fins em si.

Isso leva a questionar se essa lei que manda que cada um jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meio consegue dialogar com o conceito de liberdade. Segundo Kant, o importante é reconhecer que o princípio de toda legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universalidade que a torna capaz de ser uma lei, residindo no fim.

Quando se fala de um sujeito portador de fins, está-se falando de todo o ser racional como um fim em si mesmo. Para Kant, é daqui, que resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância dessa vontade com a razão prática universal.

Do itinerário percorrido até aqui se pode concluir que o fundamento da dignidade é a capacidade de fazer que a lei seja universal e agir segundo esse princípio. Isso se dá porque a pessoa humana tem dignidade, sendo esta uma qualidade intrínseca da pessoa humana. Ter humanidade significa ser racional e razoável, não existindo nenhuma medida de dignidade.

Isso mostra que o princípio da humanidade e de toda natureza racional como fim em si mesma é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem, e é suprema essa condição, ao que parece, primeiro, por causa da sua universalidade e, segundo, porque nele a humanidade se representa não como fins dos homens, como objeto do que fazemos por nós, e sim como fim objetivo, fins que temos em vista de derivação da razão pura.

O fato de terem dignidade é que torna todas as pessoas membros de um possível reino dos fins, sem desconsiderar qualquer pessoa desse reino dos fins, pois o ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins, o que é possível pela liberdade da vontade, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade. Kant diz: “A moralidade consiste pois na relação de toda a acção com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins” (KANT, 2011, p. 81).

O próprio Kant afirma que esta legislação se encontra mesmo em cada ser racional e a brotar da sua vontade, ou seja, nunca praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal. Para o pensador, negar o respeito devido aos seres humanos é, em todas as situações, contrário ao dever, pois, uma vez que se trata de seres humanos, não se pode negar respeito a qualquer homem.

O que afinal queremos dizer é que, segundo o pensador alemão, uma vez descoberta na natureza uma faculdade de fabricar produtos que somente podem ser pensados por nós segundo o conceito das causas finais, vamos mais longe, pensando qualquer conceito sobre as coisas. É por isso, que somos capazes de pensar sobre a dignidade da pessoa humana.

Se a leitura desses breves conceitos provocar a interrogação, o questionamento, a dúvida sobre o fundamento das coisas, já terá valido a

pena ter pensado sobre ele. Se estimular a criação de novas reflexões, terá sido um grande por parte daqueles que fizeram a ponte adequada entre teoria e prática.

3 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas acções são conforme ao dever; mas se examinamos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apoia. Não é preciso ser-se mesmo um inimigo da virtude, basta ser-se apenas um observador de sangue-frio que não tome imediatamente o mais ardente desejo do bem pela sua realidade, para em certos momentos (principalmente com o avançar dos anos e com um juízo apurado em parte pela experiência, em parte aguçado para a observação) nos surpreendermos a duvidar se na verdade se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude (KANT, 2011, p. 43).

Este trabalho tem a intenção de sondar a ideia de dignidade humana, cujo fundamento se na liberdade. É uma tentativa e não um resultado fixo, de modo que os questionamentos fazem parte da reflexão filosófica e mantêm nosso espírito aberto para ponderar a partir de novos argumentos e acolher novas perspectivas de interpretação.

A pesquisa, portanto, não seria tão fácil em sua empreitada de exploração, pois, se o que pretende é uma análise, isso não é feito porque as concepções e os pensamentos do/a explorador/a só avançam devagar, meio que cambaleando, entre tropeços. Assim, por mais longe que se tenha ido, ainda assim não se há de ficar satisfeito/a e é melhor que se assuma um comportamento que problematize o assunto e que, de alguma forma, se possa analisá-lo e compreendê-lo.

Estão esta pesquisa teórico-bibliográfica procurou apresentar a posição filosófica de Kant relacionada à possibilidade do conceito de dignidade humana. De início procurou-se contextualizar os conceitos kantianos extraídos das obras *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Crítica da faculdade do juízo*. Não houve aqui interesse em atribuir ao

conceito de liberdade um papel salvador para entender a ideia de dignidade humana. Trata-se, sim, de colocar o conceito de liberdade como possibilidade para pensar o conceito de dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru(SP): Edipro, 2003.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução: Valerio Rohden e Antônio Marques. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Valerio Rohden. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2015.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, Ltda., 2007.

Uma discussão sobre a dialética transcendental no pensamento kantiano

Katia R. Salomão
(UNIOESTE/UNIVEL)

O conceito transcendental foi utilizado na filosofia até Kant comumente indistinto do conceito transcendente. E, muitas são as especulações filosóficas a despeito de tais acepções conceituais, que atravessou o tempo passando dos gregos clássicos para metafísica medieval, mas sem uma solução plausível. Uma profunda curiosidade surge ao mover o terreno árido no qual tais conceituações foram discutidas ao longo do século XVIII. Por isso, será a título de compreensão especulativa que buscar-se-á de modo inicial, definir o limiar tênue de distinção entre o transcendente e o transcendental em Kant, a partir da obra *Crítica da Razão¹ Pura*, principalmente na leitura em torno da segunda divisão da crítica, a saber, em torno da Dialética Transcendental, já que a estratégia que segue ao longo da discursão, será em definir o campo de atuação do transcendental na filosofia de tal pensador iluminista.

Kant classifica sua filosofia como uma crítica postulada à própria razão dogmática, que propõe ser capaz de abarcar em seu cerne todo o conhecimento possível transcendente ou transcendental. Contrário a tal dogmática racionalista, para ele a Razão conhece para além da experiência possível somente através daquilo que Kant nomeia como transcendental, sendo tal condição um “*a priori*” que possibilita ideias transcendentais, isto é, seu fundamento último, que está para além do empírico e do sensível dado no mundo fenomênico². O transcendental é a condição de cognoscibilidade da experiência possível, mas também a condição “a

¹ KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*. (será abreviado de acordo com a academia KrV oriunda do título original *Kritik der reinen Vernunft* publicada em 1781).

² “Kant denuncia na metafísica dogmática. Por isso, separa cuidadosamente o plano do fenômeno do plano da coisa em si. Mas esta é admitida como condição da idealização do fenômeno. Não é causa do fenômeno, mas o mundo da coisa em si é algo correlativo do mundo fenomênico; sem ele, este seria ininteligível”. Prefácio da KrV, 2001, p. 20.

priori” para ideias transcendentais que são fruto da especulação racional do pensamento humano.

Nesse sentido, na obra *A Kant Dictionary*, descreve-se o termo transcendente o identificando na filosofia medieval com o transcendental: os escolásticos denominavam as propriedades do ser como transcendentais, ou ainda, os adjetivos que eram usados para descrever as características atribuídas a cada condição, sendo ambos descritos como elementos conceituais que caracterizaram os atributos extra categoriais dos seres: unidade, verdade, bondade, beleza, alma, espírito, Deus, etc.. Tais termos identificados eram “(...) genericamente usados para descrever aqueles princípios ou elementos que ‘reconhecem transpor’ os limites da experiência”³, mas que na condição medieval eram entendidos como ontológicos e transcendentais/transcendentais de modo a se identificarem entre si.

Contudo, ao debruçar-se sobre a perspectiva kantiana, Zingano⁴ em comentários à Kant, afirma que o termo transcendente é desdobrado como absolutamente qualquer coisa que está para além da experiência, sendo descrito como imanente. Nessa conjectura, o transcendente é descrito como condição imanente ao sujeito cognoscente, uma condição racional, fato esse, que difere Kant da metafísica. Por sua vez, a sua estratégia é em pensar a supremacia do entendimento sobre o objeto, mas também da condição natural da razão especular, da razão buscar a esfera da abstração. De acordo com Gaygill, em seu verbete sobre o transcendental:

O sistema dos conceitos que constitui conhecimento a priori pode ser descrito como filosofia transcendental, para o que a crítica da razão pura é diversamente descrita como propedêutica, cânone ou arquitetônica. Transcendental é um termo ubíquo, usado para qualificar substantivos como lógica, estética, unidade de percepção, faculdades, ilusão; em cada caso, assinala que o substantivo que ele qualifica está sendo considerado em função de suas condições de possibilidade.

(.....)
Finalmente, Kant distingue entre transcendental e transcendente, contrastando os princípios transcendentais que “nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo que não reconhece, em parte alguma, limites de demarcação” com o “abu-

³ GAYGILL, Howard, *A Kant Dictionary*, p. 340.

⁴ ZINGANO, Marco Antônio, *Razão e História em Kant*, 1989.

so” transcendental das categorias que estendem sua aplicação para além dos limites da experiência possível e “é meramente um erro da faculdade de julgar” (A 296/B 352)⁵.

Em oposição à perspectiva de identificação dos termos, Kant pondera ser cogente a distinção entre transcendente e transcendental. O primeiro, o qual Kant considera um “devaneio” identifica-se com a definição da metafísica clássica, sendo algo para além da experiência possível, na qual a verdade última do objeto permanece inerentemente vinculada. O segundo delineado no criticismo de Kant, o conceito transcendental, é a condição *a priori* para entendimento da experiência e das representações intuídas, e para o pensamento especulativo, que compõe a dialética transcendental⁶. Nesse sentido, o pensador metódico de Königsberg quer estabelecer um tribunal da razão capaz de superar as problemáticas entre empirismo e racionalismo, ou ainda, quer solucionar os equívocos da metafísica clássica considerados por ele como denunciados em Carta a Garve⁷ “(...) resolver <zu heben> o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma.

No decorrer do auto exame, a razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade. Porém, a razão rejeita também o empirismo. É verdade que Kant admite que

⁵ GAYGILL, Howard, *A Kant Dictionary*, p. 340-341.

⁶ Ainda de acordo com Gaygill, 2004, p. 341-342: “Princípios transcendentais ‘que não reconhecem limites’ têm de distinguir-se do emprego transcendental de princípios imanentes para além de seus limites próprios. Tais princípios incluem as ideias psicológicas, cosmológicas e teológicas discutidas na ‘Dialética transcendental’. Kant qualificou também o ‘emprego objetivo dos conceitos puros da razão’ como ‘transcendentes’, descrevendo-os confusamente como ‘ideias transcendentais’” (CRP A 327/B 383). Em CJ, Kant distingue entre ideias estéticas e racionais, com as primeiras referidas à intuição de acordo com um “princípio meramente subjetivo de harmonia das faculdades cognitivas, e as segundas referidas de acordo com um princípio objetivo “que é incapaz de prover sequer um conhecimento do objeto” (CJ §57). Este último é transcendente, em oposição ao princípio subjetivo da ideia estética e ao conceito imanente do entendimento. Tal como em CRP, as ideias racionais são produzidas pela razão e podem ser usadas regulativamente na busca de unidade sistemática do entendimento, ou de maneira transcendente uma vez que a razão tenha avançado para além da busca do entendimento”.

⁷ Carta de Kant a Christian Garve (KANT: Briefwechsel, AA XII, Brief 820, An Christian Garve, seite 256-258). Trad. Marcio Tadeu Girotti. IN: *Stud. Kantiana* 19 (dez. 2015): 177-180. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/viewFile/226/pdf_12>. Acesso em. 01/05/2016.

todo o conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da experiência. Pelo contrário, mesmo o conhecimento empírico se mostra impossível sem fontes independentes da experiência⁸.

Todavia, para Kant sensações sem percepções são cegas. Por isso, pode-se conjecturar que na premissa, “todo o conhecimento vem das sensações”, ocorre um engano presente na escola empirista inglesa⁹. Para Kant, é necessário admitir que as sensações possam ser enganosas. Nesse sentido, está expurgado o compromisso com a regularidade dos conhecimentos que são provenientes das sensações, e se logicamente considerarmos que caso não haja regularidade das sensações, não seria de modo análogo possível, nenhuma certeza ou verdade absoluta. Para Kant, a condição universal das máximas diante de tal hipótese, encontraria sua falibilidade. Portanto, é a partir disso que Kant buscou pensar outra estratégia para além daquela inscrita no empirismo: o *a priori* é o fundamento transcendental que sustenta a arquitetônica kantiana e ainda possibilita pensar especulando a experiência. No prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Morujão, celebre tradutor português afirma que no criticismo kantiano: “[...] pode conhecer o entendimento e a razão, independentemente de toda a experiência. Trata-se de criticar, de encontrar os limites de todo o conhecimento puro, *a priori*, isto é, independentemente de qualquer experiência”¹⁰.

Embora a experiência seja o início para o processo do conhecimento, a mesma não é responsável por exaurir tal condição de possibilidade.

⁸ HÖFFE, 2005, p. 39.

⁹ Mencionamos aqui a hipótese defendida por Kant (KrV, 2001, § A 127, p. 151) onde considera que: “O célebre Locke, por falta destas considerações e por ter encontrado na experiência conceitos puros do entendimento, derivou-os desta, mas procedeu *com tal inseqüência* que se atreveu a alcançar, deste modo, conhecimentos que ultrapassam todos os limites da experiência. David Hume reconheceu que, para tal ser possível, seria necessário que esses conceitos tivessem uma origem *a priori*”. Em Kant desaparece o sentido ontológico do transcendental, originando um novo sentido de acordo com a chamada ‘revolução copernicana’, quando tal filósofo alemão pensa a condição do conflito entre racionalismo e empirismo, na medida que rebate a celebre análise empirista de que todo conhecimento está depositado na experiência, onde todas as ideias eram descritas como meras cópias das impressões perceptivas do sujeito, posto que o intelecto não poderia operar com conteúdos que não houvessem passado pelos sentidos em primeiro lugar.

¹⁰ Apud, KrV, 2001, Prefácio, p. 10.

A razão é despertada pela experiência, mas é *a priori* através do entendimento que se torna possível um juízo válido¹¹. Kant quer alertar que a experiência não é o único lócus de desenvolvimento do conhecimento, já que nela a verdade é passageira e condicionada às condições externas. Por isso, torna-se necessário que mesmo *a posteriori* se encontre na experiência uma verdade ou validade, sendo *na priori* que também *antes* da experiência assegura-se sua validade objetiva.

Nessa medida, uma verdade será válida quando não depender do fluxo e da mudança. Ela será válida quando for idêntica e, não contraditória, mediante circunstâncias adversas presentes na experiência humana, sendo para Kant inconcebível que a mesma deixe ter tal caráter. Mas, o que promove tal veracidade? Para Kant, não é a experiência que promove a validade, pois nela somente é possível através da capacidade sensível, uma mera percepção que pode traduzir-se em um conhecimento aparente, oposto ao conhecimento crítico o qual Kant propõe-se em investigar como condição da razão. A tese central de Kant é que é na mente humana que se torna possível o “conhecimento puro”, noutras palavras, válido e passível de universalização através das ideias transcendentais da razão, em busca do que ele classifica como a esfera do incondicionado. Em função disso, Kant em sua metafísica biológica analisa a mente como um campo cognitivo estruturado para pensar a validade e a veracidade. As faculdades do conhecimento que pertencem a essa metafísica biológica da mente¹², em que a filosofia transcendental nas palavras do próprio Kant deve ser preocupar com o modo *a priori* em que se entende os objetos. Assim sendo, na KrV se desdobra a dialética transcendental, pois quer se descobrir uma dialética da razão, das condições *a priori* que possibilitem o conhecimento especulativo não transcendente como na metafísica clássica, contudo transcendental: quer se descobrir o caminho para as ideias incondicionadas da razão, a esfera para se poder especular sobre a Razão Prática, o campo da liberdade. Nas palavras do próprio Kant:

No decorrer do auto exame, a razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a reali-

¹¹ Apesar de ter consciência da arquitetura kantiana dos juízos, e de suas classificações e definições nesse arrazoado irei abordar tão somente a relações da condição transcendental com os juízos, mas sem intenção de desdobrá-los.

¹² Faço referências análoga ao artigo de LOPARIC, Zeljko, “As Duas Metafísicas de Kant”.

dade. Porém, a razão rejeita também o empirismo. É verdade que Kant admite que todo o conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da experiência. Pelo contrário, mesmo o conhecimento empírico se mostra impossível sem fontes independentes da experiência¹³.

Segundo Höffe, Kant quer liberar a metafísica de uma situação aporética possibilitando o “tribunal da razão”. Nesse sentido, deve se alertar que atribuir a razão a capacidade de uma disciplina que irá se auto julgar, e que ao mesmo tempo é acusada de cometer equívocos quando imersa nas contradições da metafísica clássica, parece a primeira vista um malgrado contraponto. Mesmo assim, Kant sob tal enfoque elabora a ‘Crítica da Razão Pura’, onde elabora através da “Dialética Transcendental”: a refutação meticulosa das inferências dialéticas das disciplinas da metafísica especial, além de sobressaltar que a razão humana eleva naturalmente a possibilidade de romper com a fronteira do entendimento para alçar voos, buscando conjecturar ideias transcendentais puras, a saber, a existência de Deus, a imortalidade da Alma, a Liberdade sob o julgo da sua filosofia crítica. Diante de tal perspectiva, Kant afirma que:

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não só confirma (...) que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as ideias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante¹⁴.

Nesse sentido, seria no âmbito da mente através de suas estruturas, em Kant pensadas mediante a categoria da sensibilidade e do entendimento, ou ainda, respectivamente do sensível e do inteligível, que a plu-

¹³ HÖFFE, 2005, p. 39.

¹⁴ *KrV*, 2001, B 671.

ralidade amplamente desordenada das experiências, pode vir a tornar-se uma unidade ordenada do pensamento. Em vista disso, agora em sua *‘Crítica da Razão Pura’* o termo transcendental é revisto: por um lado, como um mecanismo inerente ao sujeito do conhecimento: não é mais condição imanente aos próprios objetos, mas inerente ao modo como o sujeito do conhecimento é capaz de conhecê-lo, ou seja, o transcendental é uma condição *a priori* da própria experiência possível¹⁵, por outro lado, o caminho para as ideias da razão pura.

Com isso, torna-se possível compreender em Kant na Dialética Transcendental, o resultado de uma operação em que ultrapassa o limite da experiência e, por sua vez, o produto da abstração reflexiva, podendo-se afirmar que é quase uma aparência, ou ainda, uma criação, contudo que se iniciou na experiência possível. Portanto, nesse âmbito, a dialética transcendental kantiana recebe o encargo de desvelar e trazer à tona a essência das ideias transcendentais da razão.

Não nos compete aqui tratar da aparência empírica (por exemplo, das ilusões ópticas) que apresenta o uso empírico das regras, aliás justas, do entendimento, mas onde a faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação; aqui importa-nos só *a aparência transcendental* [...]. Daremos o nome de imanes aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e o de *transcendentes* àqueles que transpõem essas fronteiras. Mas por estes não entendo o uso ou o abuso *transcendental* das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente re-freada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro; refiro-me a princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque transcendental e *transcendente* não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentamos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, isto é, não devem transpor a fronteira da experiência. Mas um princípio, que suprima estes limites ou até nos imponha a sua ultrapassagem, denomina-se *transcendente*. Se a nossa crítica conseguir desmascarar a aparência destes ambiciosos princípios, poderão os princípios de uso simplesmente empírico denominar-se, em oposição a estes, princípios imanes do entendimento puro¹⁶.

¹⁵ Essa hipótese está em GAYGILL, 2004.

¹⁶ KrV, 2001, § B 351, § A 296, p. 322.

Logo, para firmar tal compromisso em defender a condição *a priori* de que no pensamento *são* ideias puras da razão, Kant irá chamar de filosofia transcendental àquelas mediações oriundas das leis inatas do pensamento, isto é, todas as condições da mente que não precisam ser adquiridas na experiência humana, mas que são condições para o entendimento, e também para o conhecimento. Kant diz: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia *transcendental*”¹⁷.

Assim sendo, o itinerário Kantiano percorrido para ponderar sobre o papel da dialética transcendental, tem início, num primeiro momento, na experiência mediante a possibilidade do conhecimento. Nessa medida, Kant trata as sensações como produto da capacidade sensível do sujeito inteligível, que tem sua própria percepção coordenada pelas categorias do espaço e do tempo, que são as condições *a priori* de toda experiência ordenada, já que na mesma, tais categorias sensíveis os pressupõe e os implica efetivamente. Espaço e tempo são condições sensíveis que possibilitam a experiência, pois jamais uma experiência futura ocorrerá aquém do espaço e do tempo, pois são condições absolutas e necessárias. São como as regras da matemática, inalteradas e irreversíveis. Kant chama espaço e tempo de intuição sensível ou intuição pura, por meio das quais as coisas são concebidas, e a percepção se perfaz por seu intermédio, que aplicam as intuições empíricas o entendimento das mesmas. Contudo, deve-se alertar que através de tais intuições sensíveis torna-se somente exequível o conhecimento empírico da realidade. “O espaço e o tempo, enquanto condições da possibilidade de nos serem dados objetos, apenas têm validade em relação aos objetos dos sentidos, portanto só da experiência”¹⁸.

Num segundo momento, às sensações são aplicadas as categorias do pensamento, isto é, entendimento e sensibilidade — a fim de explicar tal processo, é a luz da dialética transcendental que será possível vislumbrar a resposta kantiana, para a possibilidade do transcendental, objetivar um conhecimento verdadeiro. Nas palavras de Kant:

¹⁷ KrV, 2001, § B 25, p. 79.

¹⁸ KrV, 2001, §23, p. 173.

[...] a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Logo, a razão pura é a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um *organon* da razão pura seria o conjunto desses princípios, pelos quais são adquiridos todos os conhecimentos puros *a priori* e realmente constituídos¹⁹.

As percepções se organizam em pensamento ordenado mediante operações lógicas mentais, que organizam o mundo, o qual em si mesmo não tem essa sistematicidade. Para Kant, o pensamento tem leis internas inatas que controlam o mundo, e essa unicidade lógica torna-se percebida, como uma metafísica da natureza cognitiva da mente humana. O inato em Kant assume outra roupagem, que nada tem haver com as questões transcendentais identificadas com as questões divinas e para além da experiência possível: esse inatismo é negado por Kant. O inato kantiano é o *a priori* que vem relacionado com a razão que irá possibilitar o entendimento. De acordo com Kant: “[...] pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, dotar de provas suficientes as leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência [...]”²⁰. Para ele, as leis internas são permanentes, imutáveis e indeterminadas, incondicionadas, já que são elas, as leis da mente humana que irão determinar as fontes do conhecimento possível.

Todavia, essa peremptoriedade das mais elevadas generalizações da lógica e da ciência são um tanto paradoxais, já que se o mundo fosse nos concedido sempre de modo organizado, tudo que se produzisse na mente seria verdade absoluta e por isso universalizável: mas, Kant prevê e evita tal engano quando postula que o caminho do conhecimento começa na percepção, que se dá na experiência, mas que somente através do transcendental poderá vir a ser conhecimento empírico ou racional. E, mesmo assim, ele admite que o conhecimento sensível das coisas é sempre limitado e enganoso, gerando aparências: um objeto externo ao fenômeno, fora da experiência, talvez seja diferente do que é conhecido. Pois, jamais conhecemos o que é a “coisa em si”, compreendemos o que é o fenômeno aparente, gerado ao alcance dos nossos sentidos.

¹⁹ KrV, 2001, § B 25, p. 79.

²⁰ KrV, 2001, § B XIX, p. 47.

[...] nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência²¹.

Para Kant, transcendental é a condição *a priori* da possibilidade da coisa. Assim, originalmente a coisa, da qual o transcendental é a condição, não é “coisa em si”, mas “fenômeno”. Kant desdobra a acepção do transcendental, como sendo toda a condição *a priori* que possibilita o conhecimento. Mas, num todo o *a priori* é transcendental. Transcendental é a doutrina das condições *a priori* do nosso conhecimento. De acordo com Kant: “(...) é que não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*”²².

Tudo o que se conhece, portanto, está no fluxo, sendo no princípio meras sensações transformadas em percepções, e mediante esse fenômeno que o conhecimento se processa: a sensibilidade submetida ao entendimento, tornada a fonte do conhecimento, acaba por exercer influência sobre o próprio produto final da razão: ela, a sensibilidade, é o que funda a falibilidade de um ato de julgar. Por isso, a coisa em si não é conhecida em sua essência, pois ela somente é para mim aquilo que minha sensibilidade possibilita. “Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último”²³. O fenômeno que gera uma aparência não é semelhante ou idêntico, pois a aparência é o produto pensado, seria o juízo hipotético sobre o objeto, e não a condição do objeto.

Mas como seria possível um conhecimento puro? Nesse ínterim, reside a hipótese kantiana da operação transcendental, isto é, a dialética transcendental. Pois, não significa que o todo é conhecido e percebido na sensibilidade do sujeito, além de processado no entendimento. Caso o fosse, isso inviabilizaria toda a estrutura do kantismo em depositar suas expectativas no conhecimento em si, nas categorias universalizáveis, nas noções gerais que alicerçam o sistema kantiano. Por isso, Kant afirma que:

Para distinguir a ação própria do entendimento, da força que inter-

²¹ KrV, 2001, § A30, p. 96.

²² KrV, 2001, § B 81, p. 118.

²³ KrV, 2001, § B 350, p. 321.

fere, 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. É o que nos juízos puros *a priori* deverá suceder por meio da reflexão transcendental, pela qual (como já indicamos), é assinalado o lugar de cada representação na faculdade de conhecer que lhe corresponde, assim se distinguindo, conseqüentemente, a influência da sensibilidade sobre o entendimento²⁴.

O transcendental em Kant é compreendido como uma condição *a priori* da operação cognitiva, que corresponde a totalidade absoluta da síntese das condições, terminando na medida que, se alcance o absolutamente incondicionado: um juízo sintético que independe de condições externas a ele, independem da experiência ou da ação do arbítrio humano. Já os juízos transcendentais e os juízos hipotéticos estão condicionados na experiência, na qual sensibilidade e entendimento operam. O campo transcendental corresponde à totalidade absoluta na síntese. Por isso, a possibilidade do universalismo de princípios em Kant, como, a saber, o “reino da liberdade”, “bem comum”, “dever”. Nesse caso, é preciso uma conjectura: Caso, eu como próprio ente sou fenômeno, por ser eu, o ente da experiência e por isso, apresento um caráter empírico, então o transcendental acaba por conferir caráter inteligível à experiência do ente (eu sujeito do conhecimento), no mundo. O elemento que confere causa inteligível é o transcendental, e tangível a tal fato Kant afirma que: “(...) temos sempre de dar ao pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, conquanto nada saibamos daquilo que ele é em si”²⁵. E em suas palavras ainda afirma que:

A dialética transcendental deverá, pois contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como a aparência lógica) e deixe de ser aparência²⁶.

²⁴ KrV, 2001, § A 295, p. 322.

²⁵ KrV, 2001, p. 421, 422.

²⁶ KrV, § A 298, p. 323.

Portanto, pode-se mencionar, a título ilustrativo, a condição da liberdade que está situada como condição *a priori* de que a operação transcendental possibilite seu entendimento quanto às condições da própria experiência empírica. Partindo-se de tal embasamento, Kant, segundo Durão²⁷ é um idealista transcendental, que reconhece a existência dos corpos extensos, vez que são matéria e, portanto, são empíricos, mas só são apreensíveis e compreendidos pela experiência transcendental, vez que fora disso, são simples fenômenos empíricos, e por isso: "(...) também nada mais do que uma espécie das minhas representações, cujos objetos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora delas"²⁸.

Com isso uma razão é transcendental pura, e *a priori*, no intento de Kant vislumbrar o esclarecimento, que possui internamente de maneira sistematizada em juízos e categorias lógicas, que são orientadas para o conhecimento e ordenação dos fenômenos. O pensamento percorre vias de uma dialética transcendental *a priori*, condição que não permite ultrapassar os fenômenos. Contudo, o conhecimento somente percebe aquilo que produz segundo seus próprios anseios, em que a razão é o centro do entendimento possível e a natureza dos objetos não pode ser conhecida, isto é, o homem não conhece a essência dos objetos sensíveis. O saber é atribuído ao conhecer absoluto, no qual ora o mundo é automanifestação do conhecimento – o *a priori* em Kant é o saber puro ou inteligível – ora a afirmação metódica de que todo o conhecimento parte do intelecto, mas também possui sua origem na experiência sensível. Tomemos as palavras de Kant nesse momento:

Não resta dúvidas de que todo o conhecimento começa pela experiência; efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer. Senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si representações e, por outro lado, põe em movimento nossa faculdade intelectual²⁹.

Ademais, é pela realização das operações sintéticas da experiência do sujeito transcendental kantiano, da qual emerge a capacidade de refle-

²⁷ De acordo com a hipótese de DURÃO, Aylton Barbieri, *A Crítica de Habermas versus a Dedução Transcendental de Kant*.

²⁸ KrV, 2001, § A 287, p. 316-317.

²⁹ KrV, 2001, p. 194-195).

xão sobre si que permite a compreensão da condição transcendental do conhecimento, como a fonte de objetividade da experiência para além do objetivismo, que está assentado no objeto do conhecimento.

Esse é o mérito kantiano: o de livrar-se do legado metafísico do objeto e da substância, além de notar a capacidade de reflexão e autorreflexão do sujeito transcendental, que necessariamente deve ser, na teoria do conhecimento kantiana, guiada pelo *a priori* da experiência possível, e por sua vez, esse fato não foi considerado nem pela corrente analítica da filosofia, muito menos pelos pragmáticos. De acordo com Kant: “Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori* [...]”³⁰.

Diante de tal condição, Kant não recai no erro metafísico, pelo contrário, para ele o objeto só é concebível mediante operações sintéticas do sujeito, de um tipo particular de “eu penso” reflexivo, que acompanha todas as representações de uma única consciência. Isso decorre porque Kant estabelece como o problema central de sua teoria do conhecimento, não o da constituição dos objetos, mas a questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, já na introdução, expõe seus questionamentos referentes a estes juízos. No que tange aos desdobramentos de Kant, realiza sua investigação, tendo em vista averiguar a validade objetiva desses juízos. Kant, a respeito desse assunto controverso argumenta numa passagem da “Analítica dos princípios”, constante na segunda seção intitulada “Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Sintéticos” dizendo que:

O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, pois este: todo o objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível. Deste modo são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, quando referimos as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral e dizemos: as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*³¹.

³⁰ KrV, 2001, B XVIII, p. 46.

³¹ KrV, 2001, § A 158, p. 221.

Esse sentido da experiência e do juízo serve de apoio quando imputa à experiência a possibilidade de objetividade e verdade dos objetos, ou ainda, nas palavras kantianas a validade objetiva dos juízos. Neste caso, a validade objetiva dos juízos sintéticos está presente em Kant na condição da experiência implicar objetividade, sendo o único meio para a efetivação de tal tarefa, mediante as condições formais da subjetividade transcendental, por meio da qual a validade objetiva dos juízos sintéticos está subordinada às condições da possibilidade da experiência: por isso, essas condições indicam uma correspondência com as condições de possibilidade dos objetos da experiência. Assim, em Kant a validade e objetividade seguem essa formalidade, que se caso não for obedecida, a experiência poderia ser apenas subjetiva e não atribuiria validade aos juízos sintéticos³². “Para que a experiência não seja apenas subjetiva, mas possa ser também objetiva, deve estar submetida às formas da intuição *a priori*, à síntese da imaginação e a unidade necessária da apercepção transcendental”³³.

Diante de tal argumento, Kant é idealista ao depositar na experiência todo o crédito e responsabilidade de reconhecer a validade dos juízos sintéticos e sua objetividade. Exemplificando, diz que os objetos são constituídos transcendentalmente, através das operações sintéticas inerentes ao sujeito transcendental kantiano. Entrementes, é em última instância que os juízos remetem à constituição da objetividade e, neste ponto, pode-se deduzir que Kant não está a salvo do erro da verdade como correspondência³⁴, que relaciona a proposição aos fatos: na teoria da verdade

³² Habermas também se propõe em verificar os desdobramentos em relação aos juízos sintéticos e analíticos, e a partir da suposição de ambos levanta seus argumentos contra a dedução transcendental. Habermas representa um caminho, todavia mais nítido para um neo retorno a um Kant hegelianizado com o que quer tratar de fundamentar uma articulação da racionalidades teórica e prática no contexto das formas de vida do neocapitalismo. De acordo com: COLL, Ferran Requejo, *Teoría Crítica y Estado Social: neokantismo y social democracia*, 2006, p. 49-55. Em minha convicção, Habermas destranscendentalizada o argumento kantiano do transcendental, na medida que, imputa à pragmática da linguagem as condições do entendimento possível. Mas, ainda observo que as próprias condições linguísticas são cognitivas, são operações mentais, e tem tanto um aspecto prático no que se refere ao discurso, quanto um aspecto cognosciológico análogo a compreensão do discurso. Assim, a destranscendentalização seria parcial: nesse sentido princípios humanos, bem comum, dever, dignidade, teriam uma sobrecarga transcendente em seu cerne.

³³ DURÃO, 1996, p. 19.

³⁴ Apoio a argumentação em Durão, que considera que os positivistas fizeram uma adequação da teoria da verdade como correspondência, em que a adaptaram de maneira em que as proposições devem corresponder aos fatos. Na versão metafísica a verdade se apoiou na noção ora

transcendental, a validade dos juízos é análoga à capacidade subjetiva da constituição dos objetos na experiência. Dessa forma, Kant inverteu o problema da verdade como correspondência, na qual a objetividade está assentada na validade das proposições, ou na validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori*. A teoria kantiana ignora que o problema da validade e da objetividade possa se concretizar em momentos distintos da experiência, apesar de estarem relacionados entre si.

Ao especular sobre a filosofia teórica de Kant, o problema fundamental verificado não é o da objetividade, portanto o da validade objetiva dos juízos no quadro, no qual, o transcendental ocupa a posição de garantidora da validade ou da verdade, em que opera como mediadora entre verdade e objetividade. Nas palavras enfáticas de Kant:

Há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados³⁵.

Nesse sentido, o transcendental kantiano, nas palavras do próprio pensador de Königsberg: “Esta reflexão transcendental é um dever a que ninguém, que pretenda *a priori* formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir”³⁶. Assim sendo, a dialética transcendental assume a função de unificar o problema da verdade e objetividade, seja conferindo validade às proposições, seja na constituição dos objetos possíveis na experiência. Por isso, ela é a condição que atribui a possibilidade de um conhecimento gerido no entendimento racional, seja reconhecido como factível, sendo os princípios que ultrapassam a experiência cognoscível aqueles que não podem ser classificados como transcendentais. Tornam-

de objeto, ora de substância. Em relação à segunda hipótese Descartes aceita uma nova forma de objetualismo: “A subjetividade cartesiana acaba sucumbindo diante de uma metafísica da substância, pois serve somente para a abertura da consciência ao conhecimento da objetividade dos objetos, trata-se apenas de um método que reconhece, na substância pensante, extensa e infinita, a verdade que buscava” (DURÃO, 1996, p. 14-16).

³⁵ KrV, 2001, § B355, p. 324.

³⁶ KrV, 2001, § A 263, p. 302.

-se através da operação transcendental imanentes do entendimento puro, e por si são frutos inerentes da dialética transcendental.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. *El Idealismo Transcendental de Kant: Una Interpretación y Defensa*. Barcelona: Ed. Anthropos: 1992.

DURÃO, Aylton Barbieri. *A Crítica de Habermas versus a Dedução Transcendental de Kant*. Londrina: Ed. UEL; Passo Fundo: EDIUPF, 1996.

GAYGILL, HOWARD. *A Kant Dictionary*. USA: Ed. OXFORD, Blackwell, 2004.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuella Pinto dos Santos & Alexandre F. Morujão. 5ªed. Lisboa: Fundação Galouste Gulbemkian, 2001.

LOPARIC, Zeljko. As Duas Metafísicas de Kant. *Revista eletrônica Kant e Prints*, UFSC. Vol. 02, n. 05, 2003. Disponível em: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/30281-31156-1-PB.pdf>. Acessado em 23/01/2016.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

A refutação do idealismo de Kant nas versões “A” e “B” da Crítica da Razão Pura

Ewerton Rocha de Paula Silva
(UFRJ)

Este trabalho versa sobre o projeto kantiano de refutação do idealismo e concentra-se em realizar uma reconstrução interpretativa e exposição crítica das duas tentativas realizadas por Kant em realizar tal projeto. Tais tentativas encontram-se em sua obra intitulada “Crítica da Razão Pura” (CRP), publicada em duas versões distintas nos anos de 1781 e 1787. Ao que parece, em sua nova refutação do idealismo, Kant pretende se defender de acusações que o classificaram como cético ou “o maior dos idealistas” – o que claramente vai em outro sentido do que a princípio tencionou o filósofo.

Como afirmado pelo estudioso da obra kantiana Paul Guyer, Kant foi o primeiro grande filósofo a se identificar como idealista¹. Porém, tão logo tenha feito isto, ele rapidamente se preocupou, por exemplo, em se distanciar da posição de Berkeley, a quem considerava um idealista dogmático. É importante, então, notarmos que apesar de pretender desenvolver uma refutação do idealismo, Kant não a direciona simplesmente a todo e qualquer tipo de idealista, mas a uma certa aceção deste termo. Ao mesmo tempo tenta edificar uma nova posição idealista assumida por si mesmo, o idealismo transcendental. Se por um lado Berkeley seria um pensador que estaria atrelado a um idealismo ontológico, que não assumiria a existência de nada independente da mente, de nossas representações, Kant, por sua vez, pode ser compreendido como um idealista epistemológico, alguém que apesar de conceber a realidade de algo independente da mente, quanto ao conhecimento deste algo, afirma que isto só é possível na medida em que

¹ Cf. GUYER, P.; HORSTMANN, R. (2015), p. 17.

as coisas, ao se mostrarem a nós, se conformam à estrutura cognoscente do sujeito, ou seja, às formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e às formas puras do entendimento (categorias).

A ideia de um mostrar-se da coisa à nós no ato de conhecer nos permitiria afirmar a existência, ainda que indeterminada, de certa realidade na base do fenômeno. Como veremos detalhadamente a seguir, a primeira versão da refutação do idealismo desenvolvida por Kant toma esta existência como algo dado e, portanto, como algo assumido de início pelo interlocutor cético. Já a segunda versão não parte deste pressuposto, mas tenta efetivamente demonstrar sua necessidade. É neste sentido que, a meu ver, poderíamos dizer que a refutação B deixaria a teoria kantiana mais consistente ou complementar uma lacuna da refutação A. Mas quais seriam os motivos para esta mudança de postura por parte de Kant? Analisemos, então, detalhadamente, suas duas tentativas de refutar o idealismo.

A REFUTAÇÃO DE 1781 - O QUARTO PARALOGISMO

Podemos entender um paralogismo lógico como sendo um tipo de raciocínio formalmente errôneo e que por isso, independente do conteúdo de que trata, sempre gera equívoco e falsidade em suas conclusões. Mas o que seria exatamente este equívoco denunciado por Kant, quando na versão A da CRP ele elabora sua primeira tentativa de refutar o idealismo? Vejamos o que nos diz, exatamente, o quarto paralogismo ou paralogismo da idealidade:

Aquilo, cuja existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas, tem apenas uma existência duvidosa. Ora, todos os fenômenos exteriores são de natureza tal que a sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas concluída como a causa de percepções dadas. Portanto, a existência de todos os objetos do sentido externo é duvidosa.²

Segundo Kant, este seria o pensamento desenvolvido por seu interlocutor cético, a quem ele batiza por realista transcendental. Este, por acreditar que a existência dos objetos exteriores seria determinada através de inferência do efeito para a causa, tomaria esta existência por

² CRP A 367.

algo duvidoso. De acordo com Kant seria impossível que o realista transcendental não desembocasse nessa dúvida expressa pelo paralogismo da idealidade tendo em vista que ele tinha a ipseidade como pressuposto quanto ao processo de conhecimento, ou seja, o realista transcendental acreditava que quando se conhece as coisas se as conhece tais como elas são em si mesmas. Ora, este tipo de compreensão, para Kant, inevitavelmente conduz seu interlocutor ao seguinte problema: Apesar de acreditar que conhecer as coisas significa conhecê-las tal como elas são em si mesmas, o realista transcendental percebe que, ao irmos às coisas para conhecê-las, já carregamos conosco neste movimento todo o nosso aparato cognitivo que é parte constituinte e indispensável do ato de conhecer. Então, ele acabaria por se perguntar: como poderíamos, de fato, nos comportar de forma neutra e, desse modo, conhecer as coisas tais como elas são em si mesmas? Ao evidenciar este dilema, o realista transcendental se vê em dificuldade de legitimar sua pretensão de conhecimento e se torna um idealista empírico. Por acreditar que os objetos externos devem ter uma existência em si independente de nossos sentidos e, em contrapartida, por não saber como chegar a esses objetos de forma neutra, conclui, a partir daí, que aquilo que conhecemos é algo extremamente duvidoso e que sua existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas, não podendo ser percebido imediatamente. Em outras palavras, se se toma os objetos externos como algo em si, ou seja, independente das condições de acesso a eles, sua existência só pode ser concluída como a causa da modificação do sentido interno (imediate e indubitável), que percebo e atribuo a eles. Aqui, para Kant, se encontra a aparência enganadora do paralogismo da idealidade.

Ao acompanharmos a argumentação desenvolvida pelo filósofo para superar o paralogismo e, assim, refutar o idealismo nesta versão A da CRP, perceberemos que a estratégia de Kant se concentrará em corrigir a premissa do realismo transcendental pressuposta por seu interlocutor cético, oferecendo-lhe, basicamente, conceitos inerentes à sua própria doutrina, o idealismo transcendental. É parte inerente dessa estratégia reconfigurar a interpretação sobre o que, de fato, seria o mundo externo³.

³ A este respeito cf. REGO, P. (2013), p. 6-7. A expressão mundo externo, que seria ser a expressão utilizada por Descartes (entendido como sendo o realista transcendental refutado por Kant) nas *Meditações* teria sido substituída intencionalmente por Kant pela expressão fenômeno externo, expressão esta já impregnada de conceitos do idealismo transcendental e que já indicaria a estratégia kantiana de corrigir ou reinterpretar à sua maneira as premissas de seu interlocutor cético.

Para Kant, a possibilidade para o conhecimento acontece de acordo com aquilo que ficou conhecido como revolução copernicana em Filosofia: as coisas, para que possamos conhecê-las, devem se conformar à estrutura cognoscente do sujeito, ou seja, às formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e às formas puras do entendimento (categorias) e não o contrário. Nesta perspectiva, aquilo que é objeto do conhecimento humano não mais deve ser compreendido tal como ele é em si mesmo e sim como somos capazes de experienciá-lo, o que leva em consideração sempre as condições epistêmicas universalmente válidas do sujeito cognoscente. Isto acaba por restringir todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência, que passam a ser tratados como fenômenos, o que nos dizeres de Kant é “nada mais que uma espécie de minhas representações”.

No contexto do idealismo transcendental, aquilo que o cético do quarto paralogismo chamaria de mundo externo ou “fora de nós”, na medida em que não se trata mais da coisa em si, mas sim do fenômeno, deveria ser compreendido como objeto do sentido externo, ou seja, como aquilo que está no espaço. Sendo o próprio espaço nada mais que representação, os objetos do sentido externo não seriam nada mais que algo em nós. Dessa forma, para Kant, uma vez desfeita a compreensão errônea do cético quanto aos objetos do sentido externo, não precisaríamos dar um salto para fora de nós mesmos para nos certificarmos de sua existência e, da mesma forma que ocorre em relação à nossa própria existência, também teríamos uma percepção imediata em relação aos objetos exteriores. Assim, para desfazer o erro formal presente no Quarto Paralogismo Kant remodela o modo como é compreendida a relação externa: Se antes os objetos externos eram vistos como algo apartado ontologicamente do sujeito, agora, como tudo aquilo que podemos experimentar é fenômeno, esses mesmos objetos externos não são nada mais que representações que referem as percepções ao espaço e que, por serem representações, também são percebidos imediatamente. Como Kant mesmo diz:

O idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria, como fenômeno, uma realidade que não tem necessidade de ser conclusão de um raciocínio, mas que é imediatamente percebida.⁴

⁴ Cf. CRP A 371.

Supostamente tendo refutado o cético através da reinterpretação da compreensão da relação externa, a solução kantiana para o quarto paralogismo ainda tentaria tratar de outros questionamentos. Poderia ser o caso, por exemplo, de que em determinada situação estivéssemos simplesmente acreditando estar vendo objetos externos, quando na verdade, tudo não passaria de um sonho ou uma alucinação. Como poderíamos, então, distinguir se o que estaríamos vendo se trataria de algo real ou de uma ilusão? Kant reconhece que podem ocorrer situações em que surjam representações ilusórias as quais nenhum objeto real corresponda. E para separar uma coisa da outra, diz Kant: “O que está de acordo com uma percepção segundo leis empíricas, é real.”⁵ Quando Kant faz esta afirmação o que podemos entender é que qualquer tipo de representação que posamos ter deve ser comparada com todo o resto de nossas bem testadas e normalmente confiáveis leis empíricas. Caso aquilo que é representado não esteja coeso com tais leis, ele deve, então, ser tomado como um sonho ou alucinação, por exemplo. Ao acrescentar-se o fato da imaginação possuir, para Kant, uma relação de dependência para com o sentido externo – o que a limita a só poder reproduzir objetos os quais de alguma forma já tenham sido apresentados a ela em algum momento anterior - parece que o argumento para desfazer a aparência enganosa do quarto paralogismo já angariou o necessário para alcançar seu objetivo. Na verdade, falou até um pouco a mais. É que se olharmos novamente para as afirmações feitas pelo interlocutor cético do quarto paralogismo, que apenas afirmava a insegurança quanto à existência do mundo externo pelo fato dele não ser imediatamente percebido, perceberemos que o argumento acrescido por Kant para fazer a distinção entre sonho e realidade, apesar de importante, pode ser considerado como um acréscimo frente àquilo que se pretendeu provar de início: que não há motivo algum para se considerar uma experiência segura (interna) enquanto a outra (externa) é tratada como duvidosa. Como vimos, a essência da argumentação Kantiana consiste em demonstrar a percepção imediata dos objetos externos, que não precisam mais ser concluídos por uma inferência causal de percepções internas para suas causas externas. Em outras palavras, a refutação do cético não foi reforçada por este argumento contra a alucinação presente na argumentação do Quarto Paralogismo, apenas o funcionamento da

⁵ Cf. CRP A 376.

proposta kantiana se tornou mais “completo”. Isto pode ser observado nas palavras do próprio Kant:

Para refutar o idealismo empírico, como uma falsa incerteza no que toca à realidade objetiva das nossas percepções externas, é já suficiente que a percepção externa prove, imediatamente, uma realidade no espaço; [...] E acrescente-se que, sem a percepção, não são possíveis a própria ficção e o sonho e que, por isso, os nossos sentidos externos, segundo os dados de onde pode provir a experiência, têm no espaço os seus objetos reais correspondentes.⁶

De toda maneira, é decisivo lembrarmos que o sucesso da argumentação kantiana depende dela ser direcionada ao idealista cético que apenas duvida da possibilidade de demonstrar a matéria e não àquele que nega a sua existência (o idealista dogmático), uma vez que Kant trata esta existência em sua argumentação do 4º paralogismo como dada. Acontece que nesta refutação, como tudo foi de certa forma “internalizado” já que objetos externos não eram mais que fenômenos e, portanto, nada mais que representações, houve a acusação de que, na verdade, Kant seria o maior dos idealistas. De fato, na carona dessa “internalização”, um tipo de questionamento parece ganhar terreno contra a proposta kantiana: Se tudo não passa de algo em mim, por que, então, não posso eu mesmo ter produzido este algo sem que me desse conta? Qual seria o argumento para garantir que tudo aquilo que vivenciamos não é obra de uma suposta faculdade oculta, que por algum motivo produz tanto as representações que tomamos como regulares (e bem comprovadas pelas leis empíricas) quanto as alucinações e sonhos? Essa dúvida sugere que o que aconteceria de fato é que vivemos inadvertidamente em uma “grande alucinação”, onde as alucinações particulares que conseguimos verificar não passariam de casos desviantes da alucinação “mais geral” na qual nós vivemos. A questão que emerge definitivamente dessa nova postura cética é a seguinte: Se tudo foi internalizado, qual é a garantia última de que as coisas exteriores (ontologicamente distintas) existem de fato? E se ao invés de estar duvidando da possibilidade de demonstração, como diz Kant, o cético passasse a duvidar, devido a internalização do mundo externo, da existência mesma das coisas ontologicamente apartadas de nós. É bem verdade que Kant desqualifica tal pergunta, pois diz que:

⁶ Cf. CRP A 377.

o idealista mais rigoroso não pode exigir que se prove que à nossa percepção corresponda o objeto exterior a nós (no sentido estrito). De fato, mesmo que houvesse um tal objeto, esse objeto não poderia ser representado e percebido como exterior a nós, porque isso pressupõe o espaço⁷.

O fato é que, desqualificando ou não tal dúvida, quando de sua nova tentativa de refutação em 1787, Kant não parece ter deixado essa objeção passar despercebida.

A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO NA EDIÇÃO DE 1787

Logo no início de sua refutação B, Kant fornece duas informações que merecem ser destacadas. A primeira delas é que ele diz continuar a dirigir sua argumentação ao mesmo interlocutor de antes: o idealista problemático que aparece na versão B deveria ocupar, portanto, o lugar pertencente ao idealista cético da versão de 1781. A segunda informação é a de que sua proposta consistirá em tentar provar que temos também experiência e não apenas imaginação das coisas exteriores, o que seria demonstrado pelo fato de nossa experiência interna só ser possível mediante o pressuposto da experiência externa⁸. Apesar de se direcionar supostamente ao mesmo interlocutor, o procedimento adotado na nova argumentação kantiana bem como sua conclusão, diferem em grande medida daquilo desenvolvido em sua refutação anterior. Em linhas gerais, se na versão de 1781, Kant afirmava uma experiência imediata tanto das coisas exteriores quanto das interiores, agora, em sua Refutação B a afirmação passa a ser de que a experiência interna, ou seja, a consciência de minha própria existência determinada no tempo, é possibilitada pela experiência externa, ou seja, pela consciência imediata da existência de coisas exteriores a mim. Uma vez que a experiência interna, a consciência de que eu sou, é considerada indubitável pelo idealista problemático, se se demonstrasse que ela necessariamente é condicionada por algo, naturalmente a certeza já conquistada sobre a experiência interna deveria ser também atribuída a este algo que a condiciona. Sendo este algo a experiência externa, o teorema a ser defen-

⁷ Cf. CRP A 376.

⁸ CRP B 275.

dido por Kant se apresenta da seguinte maneira: a simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim”⁹.

A aceção que deve ser tomada a expressão “objetos no espaço fora de mim” na refutação B é motivo de controvérsia. A referência a algo permanente oferecida por Kant na estrutura de sua argumentação dá a entender que ele se refere a um algo “fora de nós” não mais no sentido representacional-espacial da primeira versão, mas indicando que esse algo exterior é tratado como algo fora e também distinto de minhas representações, portanto algo que vai na direção do numericamente apartado de mim. Digo parece, pois como bem observa Paul Guyer:

se, em 1781, Kant afirma que objetos externos poderiam ser reduzidos ontologicamente a uma espécie de nossas próprias representações e, ainda assim, serem descritos como “fora de nós”, então dificilmente pode ser autoevidente que quando ele defende em 1787 que a determinação temporal da consciência de si requer “objetos no espaço fora de nós” ele queira provar a existência independente de coisas numericamente distintas de si e de seus estados.¹⁰

Essa dificuldade terminológica realmente existe e pode causar dúvidas sobre qual seria exatamente a atribuição utilizada por Kant em sua argumentação. Entretanto, ao analisarmos a definição fornecida por ele daquilo que considerava ser a posição assumida pelo idealista problemático, temos uma boa razão para entendermos o “fora de nós” da refutação B como sendo uma referência a aquilo que é extra-representacional. Como afirmado em B 275, para Kant o idealismo problemático “só alega a incapacidade de demonstrar, por uma experiência imediata, uma existência que não seja a nossa”. Ao fazer esta afirmação fica claro que, para Kant, o que o idealista problemático está colocando em dúvida são os objetos externos tomados no sentido extra-representacional. Consequentemente, uma refutação efetiva desta dúvida só se realizaria na medida em que uma demonstração ou prova justamente *desta* existência extra-representacional fosse oferecida, ou seja, Kant sinaliza que precisa desenvolver uma argumentação

⁹ CRP B 275.

¹⁰ Cf. GUYER (1987), p. 281.

interpretando a ideia de mundo externo da mesma maneira como ela é interpretada por seu interlocutor¹¹.

De fato, isto não foi feito na refutação de 1781, já que a estratégia empregada, como vimos, se concentrou em corrigir a concepção adotada pelo cético por uma concepção inerente à teoria kantiana. Certamente, esta maneira de proceder fica limitada à aceitação por parte do cético da nova concepção que lhe é oferecida. Uma vez que, por algum motivo, ela não fosse aceita, a argumentação kantiana simplesmente não teria como proceder. Na refutação B, então, talvez por se dar conta desta fragilidade, Kant baseia sua argumentação unicamente em algo que seja um ponto bem estabelecido e assumido por seu interlocutor, a saber, a segurança e imediaticidade da proposição eu sou e, além disso, abandona a ideia de oferecer de início a reinterpretação do que seriam os objetos fora de nós, mas sinaliza tomá-los exatamente da mesma maneira que seu interlocutor os entende, ou seja, como algo ontologicamente distinto de nós. Ao fazer isto, Kant caminha tanto na direção de derrubar a dúvida cética quanto na de evitar a ideia de que sua compreensão fenomênica possa sugerir uma internalização completa do mundo externo, ou seja, dele ser o “maior dos idealistas”. Ainda que possa existir margem para uma interpretação distinta, na medida em que o argumento avança a referência ao “fora de nós” em sentido ontológico vai se tornando mais evidente. Passemos ao argumento propriamente dito.

O início da prova diz que tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Isto quer dizer que, através da consciência das representações que possuo, sei que existo e o sei a cada momento em que tenho essa consciência. Enquanto eu pensar e tiver consciência desse pensamento posso garantir indubitavelmente que existo. Se a cada momento sei que existo e essa consciência se dá através de diferentes representações, sei também que essas representações se sucedem ou ocupam momentos diferentes no tempo. Logo, sei que essas representações são determinadas no tempo. Bom, para que isto seja possível é preciso que eu seja capaz de perceber mudanças em minhas representações (mudanças no tempo), o que é o mesmo que ter a consciência de que essas mudanças ocupam momentos distintos (entre si) e determinados em relação a um tempo comum e, por isso, objetivo.

¹¹ A este respeito conferir a discussão desenvolvida por Almeida (2013) em seu artigo sobre a Refutação do idealismo na versão de 1787 da CRP.

Em seguida Kant diz que para haver essa determinação de tempo é necessário haver na percepção algo permanente. Uma vez que minhas representações estão em um contínuo processo de mudança e sempre sofrendo alterações, esse algo permanente precisa ser distinto deste fluxo representacional. Caso não fosse, esse permanente não poderia, então, desempenhar a função de ser o referencial que é reconhecido como o mesmo em diferentes momentos de tempo e que, por isso, possibilita a comparação e a identificação das mudanças enquanto mudanças me permitindo ter a consciência de que minhas representações mudam. Conclui Kant, dessa maneira, que é necessário que exista uma coisa exterior a mim e não apenas uma representação de uma coisa exterior à mim para a determinação de minha existência no tempo. Desta forma, diz Kant, o jogo do idealista se volta contra ele mesmo uma vez que aquilo que era considerado indubitável, a consciência de sua própria existência, se mostrou condicionado pela experiência externa, mais precisamente pela existência de um algo distinto de nossa representação sobre ele.

Certamente a refutação B possui dificuldades. Por exemplo, Kant diz que a determinação no tempo de nossas representações depende de um permanente na percepção. Mas como seria, de fato, nosso acesso a esse permanente uma vez que só acessamos o que quer que seja representacionalmente e, portanto, já dentro do fluxo das representações? Isto é de difícil compreensão, pois se por um lado precisamos de alguma maneira nos conectar com o permanente para determinarmos empiricamente nossa existência no tempo, por outro lado, como afirma Kant, a “percepção desse permanente não é possível pela simples representação de uma coisa exterior a mim”¹². Mas se só representacionalmente é possível ao sujeito cognoscente ter acesso ao que quer que seja surge, então, a dificuldade de sabermos como, afinal, se dá esta conexão com o permanente.

De fato, ao abordar a questão do permanente e enfatizar seu caráter extra-representacional, Kant parece se comprometer apenas com a demonstração da necessidade da existência de algo que estaria na base de nossas representações espaço-temporais, e não em explicitar exatamente como este acesso se daria. Neste sentido ele só afirma que:

¹² Cf. CRP B 275.

esta mesma permanência não é extraída da experiência externa, mas é suposta a priori pela existência das coisas exteriores, como condição necessária de toda a determinação do tempo, e, portanto, também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência¹³.

Assim, o que a prova faz é mostrar a necessidade, suposta a priori, de que o permanente exista, de modo que a experiência interna não careça do viés pelo qual se determina. É analisando a experiência interna e suas demandas que Kant alcança a conclusão de que o permanente necessário à determinação da experiência interna deve ser ontologicamente distinto de minhas representações. Portanto, ao fazer esta análise ele tem consciência de que este permanente deve ser externo em sentido forte, ontológico. Do permanente em si mesmo não sei nada além da necessidade da sua existência. É neste sentido que a refutação B pode ser compreendida como sendo defensora de um realismo ontológico alinhado a um subjetivismo epistemológico, pois apesar de demonstrada a necessidade da existência efetiva de um permanente como coisa em si mesma, nosso acesso a ele só se daria fenomenicamente, ou seja, levando-se em consideração nosso modo representacional de conhecê-lo.

A argumentação kantiana cumpre assim sua intenção de refutar o idealista problemático. Ainda, na medida em que demonstra que há uma relação de nossas representações de maneira necessária com algo extra-representacional exclui a dúvida que pairava sobre a primeira refutação tendo em vista seu foco fenomenista ou “internalizador” daquilo que comumente chamamos de mundo externo. Ainda que em questão de conhecimento efetivo não possamos concluir mais do que a simples certeza da existência das coisas em si mesmas, esta certeza, segundo Kant já é suficientemente consistente para que o escândalo que assolava a filosofia fosse desfeito uma vez que fica impugnada a possibilidade da experiência externa ser fruto de uma produção interna tendo em vista que se assim fosse não nos seria possível ter a consciência de nossa existência como determinada no tempo, algo fora de dúvida tanto para ele quanto para seu interlocutor cético.

¹³ Cf. CRP B 278.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e a Refutação do Idealismo – II. Rio de Janeiro: *Analytica*, 2013, vol 17 n° 2 p. 13-50.

GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GUYER, Paul; HORSTMANN, Rolf-Peter. "Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

REGO, Pedro Costa. Fenomenismo, realismo e as "coisas fora de nós": Kant contra o idealista material. Rio de Janeiro: *Analytica*, 2013, vol 17 n° 2 p. 325-353.

Considerações sobre o Sentido Interno na *Crítica da Razão Pura*

Pedro Pinheiro Câmara
(UFC)

Esse conceito não recebeu dos diversos e importantes comentadores o devido trato e como veremos mais adiante, devido à própria compreensão que alguns tiveram deste conceito que o tornou menos transparente e importante, por que não dizer, de segunda ordem. Friederike Schmitz (2013) mostra este desinteresse e ilustra-o em seu artigo esboçando algumas das perspectivas sobre o sentido interno por eminentes comentadores e também apresenta suas asserções sobre a relevância e compreensões sobre esse conceito. O estudo aqui realizado sobre o sentido interno terá como base de pesquisa fundamental a Analítica Transcendental: em especial a Dedução Transcendental e a Refutação do Idealismo, onde se acredita estar melhor delineado o sentido interno dentro da Analítica. Mas, por outro lado, o que abrirá a perspectiva de interpretação destes dois textos fundamentais será o manuscrito do próprio Kant contidos nas Folhas Soltas de Leningrado (KANT, 1990), texto escrito após a primeira edição da CRP e que parece justamente ter o intuito de tornarem mais claras para o próprio Kant, o papel do sentido interno e a preparação para a refutação do idealismo tal como está contido na Edição B.

Na *Crítica da Razão Pura*, os primeiros passos em direção da definição desta modalidade da Sensibilidade apontam para o tempo como forma deste sentido (B50), fala-se ainda na *Estética Transcendental* da primeira *Crítica* que somente os fenômenos são representados para os sentidos e que portanto o sujeito que é objeto do sentido interno somente pode ser tomado como o que ele aparenta para si (B68), visto que o espírito precisa ser afetado para que ele possa intuir a si mesmo, em outras palavras a faculdade de ter consciência de si, que pode ser entendida como a apercepção, deve afetar o espírito para que ele intua a si mesmo. E isso só é possível por meio do sentido interno que é afetado pela apercepção nesta configuração do diverso, que é o tempo, formada pelo sen-

tido interno. Kant já nos alerta para dificuldade de um sujeito intuir a si mesmo, o que estaria, de acordo com ele, em toda teoria. A pesquisa aqui explicitada visa percorrer esta dificuldade denunciando o papel do sentido interno nesta intuição, que já traz em si o núcleo de uma proposta de conhecimento de si, uma intuição que é dada para uma estrutura da compreensão. Estas questões já são lançadas na Estética e a tentativa de resolução ou explicitação do problema será desenvolvida na Analítica; lá se vê o esforço kantiano de distinção do sentido interno da apercepção, visto que está última sim é uma capacidade espontânea e de consciência de si, como se verá mais à frente; esta última é que determina o sentido interno por meio da ligação de seus dados. Porém é somente com os dados do sentido interno que é possível o sujeito perceber a si mesmo, desta forma não como ele é em si, mas pelo efeito que produz no sentido interno. É a ligação do diverso dada no sentido interno que permitirá o sujeito se intuir, e para isso é preciso afetar o sentido interno; efeito esse produzido pela síntese figurada. Porém, a tese que será aqui defendida é que a importância do sentido interno só é reconhecida com a produção desta diferença entre ele e apercepção pura, no ato transcendental da imaginação, que marca essa intervenção sintética de um sobre o outro, do entendimento sobre a sensibilidade. E que é nessa produção do conhecimento de si, que o sentido interno tem sua importância efetivada dentro do sistema kantiano. E que haverá sempre uma distinção entre uma consciência de si, que é sujeito transcendental, originário e necessário, o “eu penso”; e esse sujeito que é tornado objeto pensado (CRP B 156). Essa consciência originária é um pensamento, e não uma intuição, e por essa característica ela é vazia, já que é formal e condição de possibilidade do conhecimento. Já o sujeito intuído é materialmente constituído pelas representações da sensibilidade e não pode ser tido sujeito em seu sentido puro.

E sob pena de não haver qualquer conteúdo a ser percebido, o sentido interno apela ao sentido externo por meio da imaginação: representando suas experiências numa linha (espacial) do tempo; é como será explicitado mais adiante a corporeidade desta experiência que vai adquirindo relevância para alguns comentadores de Kant (Strawson, Jáuregui, Rosenfeldt). Passam-se a alguns comentadores para maiores desenvolvimentos dos problemas já aqui postos.

Torna-se cabal apresentar as contribuições de Schimtz que de forma didática, divide em dois entendimentos principais, os modos de abor-

dar o sentido interno na Crítica da Razão Pura. De um lado, um que acaba por situar os dois sentidos como que sendo afetados por um único e mesmo objeto, em sua crítica os dois sentidos passariam a ser vistos como duas formas de sermos afetados pelos mesmos objetos da sensibilidade: uma forma de sentido teria sua ênfase na exterioridade do objeto, a outra teria sua ênfase no eu que é afetado pelo objeto. Representando isso em sentenças teríamos: Eu vejo *vermelho* (com ênfase no vermelho), a outro sentido por meio da sentença seria: Eu *vejo* vermelho (com ênfase sobre o ver ou perceber). Essa é a perspectiva de Mohr (apud SCHMITZ, 2013). Para Schmitz, incorre-se em um erro ao transformar os sentidos de Kant unicamente em formas ou ainda de reduzir a um único sentido – ao invés de dois como Kant o traz -, porém com duas formas.

Outra resposta ao problema do sentido interno na teoria kantiana é aquela que trata esse sentido como sendo um sentido secundário ao sentido externo, ou seja; seria uma representação da representação dada no sentido externo, portanto teríamos nestas propostas, um sentido de primeira ordem e um de segunda. Nesta perspectiva estaria incluído Henry Alisson (2004) quando este expõe que o sentido interno é a representação consciente da representação dos objetos; quando se põe em evidência esse aspecto das representações que são representações para um “eu”, se estaria colocando esse caráter secundário do sentido interno, segundo Schmitz (2013, p. 22). O que pode ser contestado quando se reforça o caráter sistemático dos conceitos de Kant. Dito de outro modo, o fato de uma estrutura *a priori* do conhecimento está remetida a outra na consecução de seus fins não implica em demérito da primeira. Mas, em seu argumento, o autor (SCHMITZ, 2013) traz três pontos importantes que se contrapõem a esse situar em segunda ordem o sentido interno: a transparência, a sensação, a forma indireta. Com o primeiro ponto diz que não pode haver clareza e distinção quando situa o sentido interno como algo que tem como dado uma representação da representação. Ao final, não há um dado a ser impresso no sentido. Para o autor não há foco possível, ou distinguível, nisto: na maçã vermelha que represento para mim. Nisto talvez o autor esteja trazendo à tona o real problema do conhecimento de si, qual seja, colocar a si mesmo como objeto, a representação da representação traz uma circularidade que parece ao mesmo tempo necessária, mas impossível do ponto de vista lógico. Num outro ponto

e como decorrência deste primeiro que é a *não transparência*; chega-se assim, pela via proposta por Schimtz, ao problema da sensação, que nos remete invariavelmente para o problema da segunda perspectiva sobre o sentido interno: a secundarização do sentido interno que coloca esse, no final, lidando com os mesmos dados que o sentido externo e perde, portanto, sua especificidade enquanto sentido da sensibilidade. Uma terceira objeção à esta tese sobre o sentido interno é apontada por Schimtz argumentado haver uma intermediação entre o primeiro sentido – o externo – e o segundo, o interno, que traria uma percepção indireta do primeiro, o que acentuaria sua indistinção, ou falta de clareza. O que se leva a afirmar, que o sentido interno deve ser afetado por algo interno à experiência do sujeito e também, como o refere Kant sobre a universalidade do tempo em relação aos objetos da sensibilidade, de que seja responsável por dar forma aos objetos do sentido externo a partir do momento que é afetado por estes. Aqui se vai esboçando a interdependência destes sentidos.

E partindo desta dupla qualidade que Schimtz busca qualificar o conceito de sentido interno; o que gera uma confusão, posto que parece retornar às teses anteriormente refutadas no ponto em que este depende dos objetos do sentido externo, o tornando representações da representação. Mas, Schimtz percebe que a determinação do sentido interno pelo entendimento tal como consta na Crítica da Razão Pura (KANT, 2013, B153) combinada com sua afetação pelos objetos da experiência é o que caracteriza esse sentido, portanto, ele é resultado da afetação do sentido interno pela síntese figurada, que é uma atividade do entendimento sobre a sensibilidade, que resulta na capacidade da imaginação. O ponto em que ele retorna às questões anteriores refutadas é que o material do sentido interno são as sensações frutos da afecção do sentido externo. Isto parece fazer retornar uma certa secundarização, que o autor pensa ser afastada simplesmente por esse material receber a determinação do entendimento através da síntese figurada. O que ele vem agregar, pois, ao pensamento de Alisson quando este diz que o sentido interno é representação consciente da representação do sentido externo, é uma melhor descrição deste procedimento. Schimtz coloca o sentido interno em um papel relevante, o que parecia inicialmente se esconder atrás de uma falta de clareza e obscuridade com frases aparentemente de efeito, mas que não aprofundavam a conexão entre a determinação do sentido interno

pelo entendimento e os dados providos do sentido externo. Acredita-se que esse distanciamento das discussões da noção de sentido interno seja pela ambiguidade que este nos revela quando vemos esse aparente engodo entre as diferentes faculdades humanas: entendimento, imaginação e sensibilidade. Segue-se aqui analisando mais esse sentido para que a falta de clareza não volte a obnubilar sua importância.

O duplo afetar-se envolvido no sentido interno na tese de Schimtz refere que há nele a afetação do objeto vem necessariamente associada a uma afetação do entendimento sobre a sensibilidade.

Retornando um pouco às concepções de Alisson sobre o sentido interno kantiano, o que se vê é ele reforçar o aspecto dos objetos exteriores que são para um sujeito e neste movimento é que se daria a distinção e a constituição de representações para um sujeito. Para o autor, o sentido interno situaria as impressões para um sujeito que é percebido como constante em relação a essas representações que são sequenciadas no tempo. Nesse movimento de serem referidas a um sujeito, nisto podemos ver o argumento de Schimtz, pois que representações seriam essas senão as do sentido externo. Por outro lado, já vemos em Alisson ao contrário do que afirma Schimtz a importância do entendimento para o sentido interno, diferentemente do sentido externo.¹ A forma do sentido interno nos remete muito mais a um pensamento do que a uma intuição. Enquanto se possa dizer que o espaço não possa ser intuído, há uma representação imediata dele em nossa experiência. De outro modo, em relação ao tempo há algum tipo de mediação, portanto, a característica de uma representação do pensamento está evidenciada: é preciso reproduzir (imaginação) os momentos anteriores para que seja dado o tempo, ou ainda, precisa-se que os objetos sejam remetidos a uma estrutura do pensamento o “Eu penso” que se sustenta com “permanente”², ou melhor, unificadora, diante do fluxo incessan-

¹ “[...] the objective temporal order is thought rather than intuited [...] Inner sense was there viewed as providing a merely subjective order of the succession of representations in empirical consciousness and the need for a priori principles of objective time-determination was seen to stem from the fact that an objective order can be determined neither by inspecting this subjective order (since it is always successive) nor by directly appealing to an objective temporal order (since time cannot be perceived).” (ALISSON, 2004, p. 277)

² Este atributo de permanência deve ser entendido de outro modo do que vai ser trazido mais à frente quando se fala da permanência da substância, dos objetos para que o sujeito possa ser firmado. Aqui não há materialidade, no sentido que as coisas têm, mas apenas formalidade, no sentido que as estruturas a priori do sujeito têm.

te das representações do sentido interno. Tendo em vista que no sentido interno não há constância nas impressões, o que vai ser visto unicamente como possível para isso, que está dito na refutação do idealismo, são coisas fora do sujeito interno que se mantêm mesmo com as mudanças das representações; ou seja, as representações mudam, mas há objetos externos que são substratos para as diferentes representações de cada instante. O tempo é justamente esse incessante fluxo de instantes. É nestes entremeios que buscaremos colocar, resolver ou limitar a possibilidade de um conhecimento de si. Uma discussão necessária para esse ponto, envolveria a consciência de si em seus vários aspectos no pensamento de Kant: apercepção transcendental e empírica. Logo se teria que abrir o foco de análise para algo além da sensibilidade, incluindo, por conseguinte, o entendimento.

Tomando *As Reflexões de Leningrado I* (KANT, 1990) fica claro que para representar o tempo, e daí toda importância da refutação do idealismo, precisamos ser afetados pela descrição do espaço e pela apreensão do múltiplo de sua representação. O tempo é de acordo com esse texto a própria forma como o eu é apresentado na intuição, de como eu aparece para si mesmo. E o tempo é a forma do sentido interno que é um modo da sensibilidade: é, por conseguinte, vazio de conteúdo. É um traço da síntese originária na sensibilidade, posto que sem essa, não é possível qualquer ligação. A confusão se estabelece pelo fato de que ao definir este sentido, haver uma tendência de tomá-lo totalmente como o eu substancializado na sensibilidade, sem levar em consideração que é mera forma, que em si, sofre efeito de si mesmo; e ainda mais só pode ser experienciado a partir das afetações pelos objetos do espaço, e não simplesmente pelas afetações de si e para si mesmo. O problema é que essa experiência sempre é uma experiência de objetos que são para um sujeito que apercebe, que só há objetos para um sujeito. Essa circularidade nos coloca muito claramente, o aspecto formal do sujeito, que sempre insiste para uma contingência e particularidade da experiência. O sentido interno, não fornece qualquer “eu” permanente ou sustentação para uma continuidade deste visto que é fluxo constante de representações. Ilustrando essa dificuldade, pode-se recorrer ao artigo de Gary Hatfield (in GUYER, 2009) onde este utilizado as próprias palavras de Kant³ para falar que não

³ “O múltiplo da observação interna só é mutuamente separável mediante uma divisão do pensamento, mas não pode conservar-se separado e combinar-se de novo à vontade” (KANT, 1990 [2] apud HATFIELD in: GUYER, 2009, p. 271).

é possível manter separada a experiência do sentido interno de maneira a constituir um objeto que seja analisável. De acordo com Hatfield, seriam apenas *pensamentos imaginários* se forem manipulados como objeto de experimento, após a separação deste múltiplo da observação interna. Com isso, estende-se essa dificuldade de separar a experiência do sentido interno, seja dos objetos externos que o possibilitam, seja da apercepção transcendental que o fundamenta. A separação do sentido interno conceitualmente por meio de uma dedução transcendental nos permite distinguir uma sensibilidade estruturada pelo tempo que abarca todas as representações e uma estrutura que dá conta de dados externos para os quais o sujeito se dirige em sua síntese.

Alguns autores forçam uma experiência do “eu” independente dos objetos externos seguindo os passos de Descartes. Eles afirmam que o originário e certo da existência nas reflexões cartesianas é essa experiência do eu que passa a ser uma coisa possível de ser pensada (*res cogitans*). Para isso percorrem uma noção de existência que se justifica no “eu penso” (autoconsciência) e de uma autoconsciência que é afirmação da existência. Também se utiliza para isso de uma noção vaga de sensação sem objeto, ou acaba-se por tornar substancializada a experiência autoconsciente; o que decorre numa assunção imediata de um conhecimento de si por esta experiência do “eu” que parece não ter mediação.⁴ Com essa perspectiva, rompe-se também, portanto, com a tese kantiana da impossibilidade de uma intuição intelectual, imediata da coisa em si; neste caso, o “eu”, enquanto coisa em si mesma.

Interessante notar que Höffe (2013) se esforça por tirar a supremacia deste sentido interno atestando a dupla prioridade de tempo e espaço. Isso também é esforço do próprio Kant, quando abre em sua refutação do idealismo um caráter igualmente importante para a coisa além do sujeito do entendimento e para o sentido externo. O que leva a destacar que sua característica está naquilo que aparenta ser obscuridade de sua definição: na noção de uma inter-relação que busca assegurar a importância de suas partes para que o sistema permita que o conhecimento seja possível. Claramente, a refutação do Idealismo vem compensar possíveis predomínios do sentido interno e do sujeito na constituição do conhecimento percebidas em outros trechos da obra.

⁴ Ver JÁUREGUI (2007, capítulo V) e MARTINS (1999).

O que se busca aqui é resgatar uma importância (porém não prioritária) aparentemente perdida do sentido interno quando sua especificidade se dissolve nas outras estruturas da cognição humana. Situar esse sentido entre o entendimento e o sentido externo, nos induz a não perceber a importância do mesmo, como se fosse secundário em duas medidas. Na primeira, é uma aparência do “eu penso” na sensibilidade, da outra é um efeito dos objetos do espaço. Ou ainda pode ser tida como simplesmente afetações dos esquemas transcendentais tratados por Kant.

Falar da sensibilidade é envolto em dificuldades posto que as qualificações para distinguir sempre são discursivas e utilizam recursos próprios das categorias do entendimento, tende-se a querer preencher de marcas de distinção esta capacidade humana de receber dados, e quando Kant a separa em duas modalidades, tempo e espaço, já é constituído outro conflito que almeja marcas que distingam um em relação ao outro. Para tanto, o que mais parece qualificar é o sentido interno e sua proximidade ao sujeito e atuação do entendimento neste, enquanto o sentido externo e sua abertura para o externo e ao insondável conceito da coisa em si que estaria como origem daquilo que afeta o sentido externo. Mas quando achamos uma explicação aparentemente clara, nos deparamos com a inapagável interdependência destas duas modalidades de recepção, não há uma sem a outra, como foi dito anteriormente. E é a marca unitária fornecida pela apercepção pura, o “eu penso” que acompanha toda representação, que fundamenta o “eu” no tempo, esse que continua no passado, presente e futuro. Sentido interno é, portanto, como o sujeito aparece para si mesmo. É como o sujeito pode refletir a si mesmo, agindo sobre a sensibilidade, que passa a ser o sujeito receptivo desta ação. E não há como se falar de afecção sem um sujeito a ser afetado, não há pois objetos externos sem este sentido interno que é condição de toda representação, ou ao menos, de acordo com as palavras da crítica da razão pura, toda representação deve poder ser para o sujeito implícito da unidade originária da apercepção transcendental, e a forma que este aparece para si mesmo é no sentido interno sob a forma do tempo.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- ALLISON, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación e defensa*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1992.
- HÖFFE, Otfried. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- KANT, Immanuel. Loses Blatt Leningrad I Von Inneren Sinne [Folhas Soltas de Leningrado I: Sobre o Sentido Interno]: Um manuscrito de Kant recém descoberto. *Revista o que nos faz pensar*, Trad de Cláudia Drukcer. no. pp. 97-104, 03 de setembro de 1990.
- _____. Do Sentido Interno. (Traduzido por Fabian Scholze Domingues e Gerson Roberto Neumann). *Revista Contingentia*, Vol. 4, No. 1, pp.108-113, maio 2009. ISSN 1980-7589
- GUYER, Paul (org.). *Kant*. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2009.
- JÁUREGUI, Claudia. *Sentido interno y subjetividad: Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- ROSEFELDT, Tobias. Kant's Self: Real Entity and Logical Identity. In Hans-Johann Glock (ed.), *Strawson and Kant*. Oxford University Press, 2003.
- SCHIMTZ, Friederike. On Kant's Conception of Inner Sense. *European Journal of Philosophy*, 2013. DOI: 10.1111/ejop.12025