

Atas do GT Kant e do GT Criticismo e Semântica no XX Encontro da ANPOF

Diego Kosbiau Trevisan, Emanuele Tredanaro, Lorena da Silva Bulhões Costa, Pedro Casalotti Farhat & Alexandre Hahn
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

**Atas do GT Kant e do GT Criticismo e
Semântica no XX Encontro da ANPOF**

Atas do GT Kant e do GT Criticismo e Semântica no XX Encontro da ANPOF

Diego Kosbiau Trevisan

Emanuele Tredanaro

Lorena da Silva Bulhões Costa

Pedro Casalotti Farhat

Alexandre Hahn

Organizadores



© 2025 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

A862

Atas do GT Kant e do GT Criticismo e semântica no
XX Encontro da ANPOF / organizadores, Diego Kosbiau
Trevisan [et al ...]. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2025.
180 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
www.institutoquerosaber.org/editora
ISBN: 978-65-5121-138-6
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

PARTE I

GT Kant

Apresentação.....	13
Nota sobre abreviação e referência das obras de Kant.....	15
1924-2024: 100 anos de “A Doutrina de Kant no Brasil”	17
Pedro Casalotti Farhat	
As notas características do conceito kantiano de ordem natural	31
Giovanni Sarto	
Hospitalidade e hostilidade: os refugiados e o direito cosmopolita kantiano.....	45
Carolina Paulsen	
A noção de <i>a priori</i> no pensamento de Immanuel Kant: as apropriações e as críticas de Max Scheler	57
Luiza Aparecida Bello Borges	
Kant e o estatuto do permanente na Refutação do Idealismo	71
David Barroso Braga	
Precisamos de Deus? Uma análise de críticas à deontologia kantiana	85
Leonardo Henrique Miranda Abecassis	
Filosofia Prática e Ceticismo Moral: entre Kant e Hume.....	99
Paulo Roberto Martins Cunha	
Sobre a relação entre o conceito de cidadania e a Revolução Francesa na filosofia de Kant.....	113
Lorena da Silva Bulhões Costa	

PARTE II
GT Criticismo e Semântica

Apresentação

Criticismo e Semântica: a atualidade da filosofia transcendental ..129

Das duas acepções do método analítico nos *Prolegômenos*.....133

Fábio César Scherer

**Em diálogo sobre a realidade: Immanuel Kant e as definições da
realidade de Hügli e Lübcke.....159**

Wolfgang Theis

PARTE I
GT Kant

Apresentação

É com grande satisfação que publicamos as Atas do GT Kant do XX Encontro da ANPOF, ocorrido em Recife entre 30/09 a 04/10 de 2024. O GT Kant é vinculado à Sociedade Kant Brasileira (SKB) que, fundada em 1988, firmou-se como uma das sociedades filosóficas mais tradicionais e ativas do Brasil. A SKB conta com cinco seções regionais, mais de 100 membros filiados, uma revista oficial (a *Studia Kantiana*, fundada em 1998), além de vínculos e relações com inúmeras associações kantianas por todo o mundo, incluindo a *Kant-Gesellschaft*.

Os textos reunidos nessas Atas são uma pequena amostra das discussões que ocorreram no GT Kant ao longo do evento. Optamos por selecionar e publicar exclusivamente artigos de estudantes de mestrado e doutorado de PPGs das cinco regiões brasileiras, com o intuito de fornecer um panorama da pesquisa sobre a filosofia kantiana que está sendo realizada no nível da pós-graduação no Brasil. Como também em 2024 foram comemorados os 300 anos de nascimento de Immanuel Kant, uma efeméride celebrada no Brasil e mundo afora, esperamos com essas Atas apresentar o presente e, sobretudo, o futuro da interpretação brasileira da inesgotável e perene obra do filósofo de Königsberg.

Diego Kosbiau Trevisan¹

Emanuele Tredanaro

Lorena da Silva Bulhões Costa

Pedro Casalotti Farhat

¹ Coordenador do GT Kant.

Nota sobre abreviação e referência das obras de Kant

Para referência às obras de Kant, utilizou-se preferencialmente a edição da Academia, de modo que nas citações indicou-se a sigla da obra, o volume e a página desta edição. Exceção é feita apenas para as referências à *Crítica da razão pura*, que seguem as paginações da primeira (“A”) e segunda (“B”) edições. As traduções consultadas e utilizadas por cada um dos autores aparecem nas referências bibliográficas de cada capítulo, sendo de responsabilidade de cada autor caso não exista tradução em português indicada.

A lista, por ordem alfabética, com as siglas dos títulos originais de cada uma das obras referenciadas nesta publicação segue abaixo, em acordo com a lista da *Kant-Gesellschaft* (<https://www.kant-gesellschaft.de/en/ks/author.html>).

- BDG *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*
[O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus]
- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentação da metafísica dos costumes]
- GNVE *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat* [História e descrição natural dos estranhos fenômenos relacionados com o terramoto que, no final do ano de 1755, abalou grande parte da terra]

- IaG *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [*Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*]
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica da razão prática*]
- KrV *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica da razão pura*]
- KU *Kritik der Urteilskraft* [*Crítica da faculdade de julgar*]
- MS *Die Metaphysik der Sitten* [*A metafísica dos costumes*]
- MSI *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [*Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*]
- MpVT *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* [*Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*]
- Refl *Reflexionen* [*Reflexões*]
- RGV *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [*A religião nos limites da simples razão*]
- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [*Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*]
- V-NR *Naturrecht Feyerabend (Winter 1784)* [*Direito natural Feyerabend*]
- ZeF *Zum ewigen Freiden* [*À paz perpétua*]

1924-2024: 100 anos de “A Doutrina de Kant no Brasil”

Pedro Casalotti Farhat¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.01>

§1

Com as seguintes palavras, Tobias Barreto começava sua “profissão de fé” filosófica (segundo o prefácio de seus *Estudos Alemães*), um texto intitulado *Recordação de Kant*, de 1887:

Não há domínio algum da atividade intelectual, em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo, como no domínio filosófico.

É certo que todas as outras manifestações da nossa vida espiritual dão também testemunho de uma singular e incomparável fraqueza. Mas é sempre dar testemunho de alguma coisa. Um certificado de doença é em todo caso menos triste que um certificado de morte.

Assim não temos poetas, nem artistas de merecimento; mas a poesia e as artes se cultivam entre nós. Não podemos lisonjear-nos de possuir um só jurista de estatura europeia [...]; porém ao menos é certo que o direito constitui uma das nossas mais constantes ocupações intelectuais.

Ciência, história, literatura: — tudo isto é fútil; mas seria uma injustiça querer exprimir tudo isto por meio de uma fórmula absolutamente negativa. No fundo da crítica fica sempre algum resíduo, que ainda pode servir de fermento a mais sérias e mais dignas produções futuras.

¹Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo. E-mail: pedro.farhat@usp.br

Com a filosofia o caso é bem diverso. Se nas outras esferas do pensamento, somos uma espécie de *antropóides* literários, meio-homens e meio-macacos, sem caráter próprio, sem expressão, sem originalidade, — no distrito filosófico é ainda pior o nosso papel: não ocupamos lugar algum; não temos direito a uma classificação. Este meu modo de ver não é novo. [...] (Barreto, 1926, p. 245-246).²

A posição de Tobias Barreto, no entanto, não é simplesmente a recusa da possibilidade de um posicionamento filosófico propriamente nosso: trata-se de uma tese baseada em sua leitura da formação intelectual brasileira e que lança a possibilidade do que ele chama uma “filosofia do futuro”. Meu objetivo, no entanto, não é tratar da filosofia de Barreto ou de alguma figura desconhecida de nossa história intelectual, mas sim comentar brevemente alguns elementos relacionados à forma como a recepção de Kant no Brasil foi interpretada por alguns “juristas filósofos” do final do século XIX e começo do século XX³. Nesta questão, Sílvio Romero segue na mesma linha de Barreto:⁴

O meu sistema filosófico reduz-se a não ter sistema algum; porque um sistema prende e comprime sempre a verdade.

Setário convicto do *Positivismo* de Comte, não na direção que este lhe deu nos últimos anos de sua vida, mas na ramificação capitaneada por Émile Littré, depois que travei conhecimento com o *transformismo* de Darwin, procuro harmonizar os dois sistemas num *criticismo* amplo e fecundo.

Nem é isto alguma novidade esquisita, quando a tendência filosófica principal na Alemanha, Inglaterra, França, Itália e Espanha na atualidade é justamente este *criticismo* independente, firmado nos dados positivos, espécie de *neokantismo*, não por ir pedir ideias a Kant, mas

² Todas as citações de textos antigos foram revisadas e tiveram sua pontuação e grafias atualizadas para as normais atuais do português.

³ Talvez assim possamos indicar um caminho para iniciar a sanar a compreensão de um nexos entre a recepção da filosofia kantiana pré e pós fundação da Universidade de São Paulo que ainda marca nossas abordagens (cf. Pimenta; Hulshof, 2024).

⁴ Todavia, os autores de fato trocaram algumas farpas que, entretanto, logo permitiram a eles alcançar uma proximidade pessoal e de referências, reconhecendo-se como interlocutores (cf. Romero, 1969 [1878], p. 139; Barreto, 1926 [1878], p. 247, nota).

por tomar-lhe o espírito. Neste sentido moderno, “é preciso voltar a Kant” é verdadeiro (Romero, 1969 [1878], p. 146).

A possibilidade de tomar Kant como uma referência importante é dada para ambos, mas não de maneira a tomar necessariamente sua doutrina, seu sistema, o qual de fato permanece como uma parte do pano de fundo cultural. Se para este Romero o direito precisava ser um direito sem doutrina, fica bem claro que uma doutrina do direito, mesmo proveniente da pena do tão elogiado sábio de Königsberg, seria bem pouco atrativa. No mais, o vínculo ao diagnóstico de uma não existência da filosofia no Brasil e uma crítica ao positivismo se colocam precisamente ao lado de uma recepção antimetafísica de Kant, sem a qual talvez pudessem ter explorado caminhos que deixaram em aberto para o conhecimento da primeiríssima recepção do pensamento kantiano no Brasil. Assim, o importante neste ponto é conseguir reconhecer que 1) ocorreu uma recepção brasileira das ideias kantianas na segunda metade do século XIX; e 2) que essa recepção era, por princípio, eclética e desligada de preocupações doutrinárias profundas ou mesmo acerca da interpretação do texto, mas conectada com as preocupações consideradas “reais” para uma intelectualidade nascente. Em resumo, Kant era um instrumento, mais do que o próprio campo.

§2

Esta complexa relação, em especial tal como a herdaré e discutirá o autor de nosso primeiro Código Civil, Clóvis Bevilacqua, será reinterpretada por Miguel Reale a partir dos anos 1940, quando este buscava ao mesmo tempo formular sua própria filosofia política e do direito, compreender a formação do pensamento político brasileiro e, além disso, fornecer uma interpretação de alguns clássicos da filosofia política, como Rousseau e Kant. Para entender esse passo, é interessante tomar como princípio o primeiro capítulo do livro *Filosofia em São*

Paulo, publicado originalmente em 1962 por Reale, no qual, além de constar uma seção intitulada “O pensamento nacional na época da independência — ideologia e kantismo em São Paulo”, o autor faz diversas interpretações que supõem um debate mais amplo em torno desta questão e, no fundo, impelem-no na elaboração de uma tese histórica de fundo sobre a formação do pensamento nacional e, em específico, da filosofia paulista.

Para Reale (seguindo nisto seu predecessor João Arruda na cátedra de Filosofia do Direito na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco), ainda que em obras publicadas no início do século XIX o nome de Kant apareça apenas esporadicamente, sua “escola [...] representou, mesmo em São Paulo, papel importantíssimo” (Arruda, 1942, vol. I *apud* Reale, 1962, p. 24); e isso por haver em Kant uma função política muito clara, antes de ser propriamente uma referência em filosofia teórica:

O que naturalmente atraía no kantismo, no amanhecer de nossa vida nacional, eram menos os valores gnoseológico-científicos do criticismo, — para cuja plena compreensão não estávamos preparados, — do que o sopro ético e “idealista” de sua doutrina, ou a formulação liberal de seu pensamento político tal como era oferecida pelos intérpretes gauleses.

Passamos, em suma, por Kant, mas não pela experiência salutar do criticismo, achegando-nos mais ao filósofo germânico naquilo que ele desenvolvera a partir do pensamento francês, notadamente de Jean Jacques Rousseau, no plano ético e social, correspondente aos valores em ascensão do individualismo burguês (Reale, 1962, p. 24-25).

A tese, portanto, sustentada por Reale em base investigativa variada (e inclusive pretensamente filológica), remete à autocompreensão formativa de uma vertente do pensamento político brasileiro, neste caso liberal, que vê com bons olhos uma possível apropriação do pensamento político kantiano como fonte dos elementos que se consideraram basilares nas políticas liberais praticadas em nossas terras. Será na recuperação dos velhos cadernos manuscritos do jovem Padre Diogo

Antônio Feijó (que se tornaria Regente em 1835) e na reedição dos mesmos em 1967 que Reale encontrará uma das fontes para entender esta história que, segundo ele, acaba por entremesclar liberalismo e kantismo no interior de São Paulo. Com efeito, cria-se espaço para que um certo liberalismo reconheça assim direitos e valores que seriam caros ao kantismo. De fato, Reale é categórico sobre isso:

[...] não se pode deixar de reconhecer a perspicácia política de nossos primeiros liberais ao perceberem, embora sem contato direto com as fontes do pensamento kantiano, como nele se compendiam alguns dos motivos cardeais da concepção individualista do universo e da vida: a ideia de liberdade como “direito inato”; a vida social no Estado de Direito como uma limitação recíproca de liberdades; o respeito à pessoa *humana*, e, por fim, o emprego da coação organizada para a garantia das liberdades individuais (Reale, 1962, p. 25).

Porém, com quem e de quem exatamente Reale está falando em 1962? Seus pares de diálogo são, primeiro, os autores que se debateram acerca da possibilidade de Kant ter sido relevante na formação do pensamento brasileiro, especialmente Bevilaqua e, além dele, aqueles que estudaram a história das ideias no Brasil, nomeadamente, João Cruz Costa.

§3

Bevilaqua, em escrito de 1924 intitulado “A doutrina de Kant no Brasil”, por ocasião dos 200 anos do nascimento do filósofo alemão, defendia a tese comumente aceita na “Escola de Recife” de que a filosofia de Kant, no fundo, não havia deixado quaisquer frutos no pensamento brasileiro até então, diferente do que ocorreu com outras escolas. Apenas algumas figuras filosóficas parecem, aos olhos de Bevilaqua, ter recebido contribuições de fato a partir do pensamento kantiano, dedicando-lhe “algumas páginas”, sendo os mais importantes, dentre os

elencados por ele⁵, Tobias Barreto e Farias Brito, ambos ligados à “Escola de Recife”.

Essa tese, de fato, parte de uma posição mais ampla de Bevilaqua, expressa por ele no seu *Esboços e fragmentos* (1899), em especial no artigo *Repercussão do pensamento filosófico sobre a mentalidade brasileira* (1896), que inicia com a discussão da difundida noção de que “o Brasil não contribuiu com uma escola própria, sequer com um conceito original de vulto, para a desenvolvimento da filosofia humana” (Bevilaqua, 1975 [1896], p. 96). O autor indica ser essa a condição de muitas outras grandes nações, não apenas a brasileira e, por isso, não se trata de uma “desoladora anomalia”, mas apenas de nossa “atual situação”, em que devido ao pouco tempo passado, não foi possível desenvolver uma filosofia original ou mesmo que contribuísse de algum modo para o pensamento humano em geral (Bevilaqua, 1975 [1896], p. 96). Isto conduz a uma análise detida de várias vertentes intelectuais que tiveram “ecos” no Brasil e que, entretanto, seriam dignas de nota apenas aquelas que surgem “após a independência política de nossa pátria”; essa seria, para Bevilaqua, “a verdade, que, aliás, não exclui a existência de alguns letrados” aos quais “interessassem os problemas metafísicos ou mesmo as disquisições escolásticas” antes da independência, mas joga seu interesse para o que veio depois dela (Bevilaqua, 1975 [1896], p. 97). Trata-se precisamente do que S. Romero expressou, já em 1878: se havia filosofia no Brasil, ela era diminuta e pouco original. No entanto, Bevilaqua aparece com um acréscimo relevante: o estatuto político da nação e a possibilidade de independência não meramente política que ele destrava, de cunho intelectual e pessoal são fatores centrais em seu argumento.

A posição de Romero era bem conhecida e inclusive é citada por Bevilaqua neste contexto tal que não surpreende esta ligação direta. No

⁵ Acrescente-se ainda nesta lista Januário Gaffrée, provavelmente o primeiro no Brasil a dedicar uma dissertação acadêmica inteiramente ao pensamento de Kant (cf. Gaffrée, 2000 [1909]).

entanto, ele leva adiante esse tópico e, diagnosticando na filosofia do Brasil uma circunstância adequada ao espiritualismo (de diversas vertentes, mas, em geral, francês) que aqui dominou, consolida sua posição própria ao identificar “na psicologia do brasileiro” o ponto central da explicação para uma tal situação:

[...] é preciso reconhecer que a força do espiritualismo estava para nós, principalmente em sua eloquência palavrosa tanto do nosso gosto, estava no extenso quinhão que ele abria à imaginação, ao cismar sem freios, falando tão de perto às nossas tendências intelectuais, mesmo ao nosso lirismo; estava, finalmente, no abandono das sutilezas e argúcias metafísicas, para as quais parece que, decididamente, não temos aptidão. Se algum dia pudermos alcançar mais larga e mais significativa produção filosófica, estou convencido de que não emergirá ela dos cimos elevados da metafísica. Faltam-nos asas para esses voos (Bevilaqua, 1899, p. 24-25).

Esta é uma das mais bem conhecidas passagens dos *Esboços e fragmentos*, visto que Cruz Costa a utiliza como epígrafe de sua reconhecida *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956/1967), obra fundamental no estudo do pensamento filosófico brasileiro. O primeiro “professor” uspiano, enquanto continuador de Bevilaqua (para a surpresa apenas daqueles que não o leram), é um dos interlocutores do argumento de Miguel Reale, mesmo que implicitamente e, por isso, merece ser referenciado e discutido aqui, ainda que não tenha oferecido por si mesmo um tratamento direto do papel da filosofia kantiana.

§4

A posição geral de Cruz Costa, além de avançar neste tópico de Bevilaqua, indicando explicitamente que há uma reincidência brasileira em recusar os “cimos elevados da metafísica”, foi lida por Reale como uma “tese tantas vezes repetida, e afinal não destituída de fundamento, sobre o caráter prático, realista ou pragmático da cultura

portuguesa” (Reale, 1962, p. 54), o que teria sido fundamental para entender a maneira como a filosofia se desenvolveu no Brasil.⁶ Na primeira edição do livro de Cruz Costa (1956), encontramos uma passagem curiosa, que será depois modificada na tradução ao inglês (1964, p. 54) e na segunda edição brasileira (1967, p. 76), mas que aponta para algo que ele considerava interessante em um primeiro momento:

Os vinte anos que vão de 1830 a 1850 envolveriam o Brasil numa série de lutas que traduzem, de maneira confusa, diferentes interesses e ideais, como, por exemplo, o republicanismo federalista e o monarquismo constitucionalista. Só em 1850, porém, é que o Império se estabilizaria sob a forma de uma monarquia do tipo Luís Felipe. O ecletismo correspondia a esse tipo de monarquia e, por isso, como disse Clóvis Bevilacqua, foi ele a “filosofia que mais extensas e profundas raízes encontrou na alma brasileira” [*Esboços e Fragmentos*, p. 19-20]. Nela se traduz ainda uma atitude pragmática, tema-a-tema e, no fundo, pouco afeita às contenções doutrinárias. O prestígio do ecletismo está, assim, ligado ao regime monárquico, ao regime do imperador-professor, tão marcadamente burguês de D. Pedro II (Cruz Costa, 1956, p. 34-35).

⁶O fato de, em alguma medida, Miguel Reale endossar essa “tese” é identificado pelo próprio Cruz Costa (1967, p. 320, nota 23) no escrito de Reale *Posição de Rui Barbosa no mundo da filosofia* (Reale, 1956, p. 244-268, especialmente p. 245). Ainda que em espectros político-ideológicos opostos e até antagonicos (cf. Vita, 1967, p. 30-31), Reale e Cruz Costa parecem ter compartilhado um mesmo ambiente intelectual paulista nos anos 1930-40 (e talvez alguns dos mesmos problemas), como podemos deduzir do relato de Reale em suas memórias (1987, p. 51): “Atraíam-me, desde então, os estudos de Filosofia, tendo travado amizade com João Cruz Costa, um ex-estudante de Medicina, discípulo do Professor Henrique Gueenen, autor de denso e erudito compêndio de Filosofia, que tanta influência exerceu em seu tempo, contrabalançando o dogmatismo escolástico do conhecido e não menos importante compêndio do Padre Leonel Franca. Cruz Costa era pessoa abonada que só se dedicava aos estudos. Dono da melhor biblioteca filosófica da cidade, sua casa era um refúgio obrigatório para os filhos espirituais de Platão. Todo sábado à tarde ia visitá-lo, e era raro não sair com alguma separata ou um livro emprestado”. De todo modo, Reale seria bem direto ao rejeitar a leitura que faz Cruz Costa da história da filosofia brasileira por seu ecletismo entre positivismo e marxismo, o que não significou o fim de sua amizade nem uma versão bem interessante sobre o contexto político da formação da filosofia universitária uspiana (cf. Reale, 1987, p. 221-222 e 241-243).

Ao discutir a filosofia no Brasil a partir de 1850, Cruz Costa nos brinda aqui com afirmações um tanto fortes e que, depois, revisadas pelo próprio autor, pouco refletem essa ligação entre teoria filosófica e regime político, elemento basilar para indicar que a disputa com Reale não se resumia apenas no “caráter do pensamento brasileiro”, mas implicava uma série de interpretações sobre o valor que damos aos eventos intelectuais passados a partir dos problemas atuais. Esta passagem é mais um signo, para além da famosa epígrafe de Bevilacqua, para o que, ao final, será a conclusão do livro:

O Brasil — já o dissemos — é um País de contrastes. Na sua vida econômica [...] coexiste “o mundo primitivo do sertão, a economia medieval nas cidades do interior e a civilização moderna nas cidades” [J. F. Normano]. O mesmo se verifica na sua inteligência. É sua vida, é sua experiência que devem constituir, numa primeira etapa, o interesse daqueles que, destituídos da pretensão ingênua de fazer filosofia brasileira, querem fazer simplesmente filosofia. A inteligência nos países americanos — como escreve Alfonso Reyes — não teve tempo de “romper com os estímulos da ação, como acontece nos países de velhas civilizações, onde podem edificar-se torres de marfim e teorias extravagantes, segundo as quais o homem de pensamento que participe da vida de seu século tem que ser um clérigo traidor”. Para nós, a filosofia autêntica sempre esteve ligada à ação. Tinha razão, pois, Clóvis Beviláqua quando dizia *que se algum dia pudermos alcançar mais significativa produção filosófica, ela não surgirá dos cimos da metafísica* (Cruz Costa, 1967, p. 419).

O tom de Cruz Costa se revela, de certo modo, também um contraste com os trabalhos de Miguel Reale, que parecerá a cada escrito mais entusiasmado em ver no estudo de alguns cadernos antigos, datados do início do século XIX, a fonte kantiana para o liberalismo brasileiro. Deste modo, ele verá inclusive a transmutação da filosofia, em nossos termos, no signo da “perspicácia” de nossos patrícios. No que toca em específico à presença de Kant no Brasil, a leitura de Cruz Costa implica uma certa relativização dos argumentos de Reale. Isso fica evidente se acompanharmos o debate que o filósofo do direito efetivou

com Laerte Ramos de Carvalho, à época filiado ao modo de ver de Cruz Costa (cf. Reale, 1949a, 1949b; Carvalho, 1952). Um debate deste tipo, ocorrido nos dois principais jornais paulistas (à época, a *Folha da Manhã* e o *Estado de São Paulo*), acredito, mostra ao menos a pertinência com que se consideravam assuntos aparentemente pouco relevantes e que se colocavam em torno de uma pergunta principal: teria Diogo Antônio Feijó, em sua estadia em Itu no início do século XIX, proferido aulas sobre a filosofia de Kant a partir de fontes do próprio autor ou de intermediários? E, no fundo, o que isso significa para nossa história intelectual?

Foi este o tópico que levou Miguel Reale a elaborar um minucioso estudo-resposta à Bevilaqua, publicado em livro em 1949, intitulado *A doutrina de Kant no Brasil*, dedicando-se, em especial na segunda parte, “A doutrina de Kant nos primórdios de nossa emancipação cultural”, a esta questão. Infelizmente não poderei dedicar aqui uma análise dos argumentos deste debate, mas ele é um dos elementos importantes para compreender que interpretar a recepção de Kant no Brasil ganha tons explicitamente ideológicos no período imediatamente pós-guerra, tal que os poucos que o levaram adiante o fizeram não apenas por convicção teórica, mas também por esperança política. Para indicar isso, vou me reportar ao que diz Reale em 1949.

Neste texto, além da tese que seria reforçada ao longo de toda sua vida, Reale apresenta vários autores que conheceram ou possivelmente lidaram com a filosofia kantiana, em especial em São Paulo. O mais interessante aqui é Diogo Antônio Feijó, cujos cadernos manuscritos, transcritos e publicados em livro pela primeira vez na edição de Eugênio Egas de 1912, Reale publicaria novamente junto de um comentário detalhado, em 1967. A polêmica acerca de *Feijó e o Kantismo*, como se intitula o libreto de Laerte Ramos de Carvalho, serviria para entendermos mais sobre a recepção de Kant no Brasil? Certamente sim, mas, na minha perspectiva, principalmente para compreendermos os motivos ocultos das preocupações de nossa intelectualidade, prene de

encontrar na história uma justificativa para sua existência. De fato, para o próprio Miguel Reale (1987, p. 225), posteriormente, esse debate entre ele e Carvalho “basta para revelar a diferença de enfoque entre o acadêmico, trancado em suas frias análises formais, e uma visão culturalista da experiência histórica, procurando captar-lhe o sentido de maneira integral”, isto é, entre Laerte, que representou o sisudo filósofo acadêmico e ele próprio, Reale, o culturalista esperançoso. Há aqui um nexó entre filosofia e política que se perde ao abordar o assunto do ponto de vista de apenas uma das partes: não precisamos concordar ou discordar de nenhuma delas, mas apenas analisar suas circunstâncias teóricas e sociais, as quais revelam muito mais do que uma ‘disputa’ por Kant.

Como podemos ver nas obras de filosofia do direito de Reale, ele efetivamente leu e estudou a fundo o pensamento kantiano, mas isso não é significativo por si mesmo, pois sua intenção jamais foi simplesmente comentar Kant.⁷ Sua intenção era “dialogar” com uma tradição intelectual político-jurídica cujos marcos foram criados, segundo sua perspectiva, na interpretação francesa das filosofias contratualistas de Rousseau e Kant, que eram preocupações suas ao menos desde 1942 (cf. Reale, 1956, p. 145 ss.).

§5

Infelizmente não poderei prosseguir adiante com estas notas. Com minha breve contribuição, entretanto, me parece estar evidenciado que, além de se tratar de objeto de pesquisa interessante e muito longe de nascer esgotado, há sempre uma dificuldade em nos atirmos ao estudo de uma filosofia (neste caso, de Kant) acreditando não haver algum significado que, saibamos dele ou não, molda e informa a

⁷ Ver, em especial, Reale (1953, seção *A Contribuição de Emmanuel Kant*, parág. 232-234; 1956, p. 145-172 e 334-342; 1992 [1968], p. 51 ss.).

própria maneira com que o pensamento filosófico se constrói: seria uma tarefa de não pouco valor, com efeito, nos permitirmos colocar nossas vistas por sobre os detalhes de uma tal determinação ou, melhor dizendo, sedimentação histórica. Está já aqui contida uma ideia de uma história do kantismo e de sua recepção no Brasil, projeto pelo qual aguardamos alguma boa alma que, com uma boa pena, paciência e desapego, não se deixe prender as vistas com as “escolas” kantianas de nossa terra.

Referências

- BARRETO, Tobias. *Obras Completas*. Vol. IX: Questões vigentes. Sergipe, 1926.
- BARRETO, Tobias. *Introdução ao estudo do direito. Política brasileira*. São Paulo: Landy, 2001.
- BEVILAQUA, Clóvis. *Obra filosófica*. Vol. I: Filosofia geral. São Paulo: Grijalbo, EdUSP, 1976.
- CARVALHO, Laerte Ramos de. *Feijó e o kantismo*. São Paulo, 1952.
- CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967 [1. ed. 1956].
- EGAS, Eugênio. *Diogo Antônio Feijó (Estudos e Documentos)*. 2 vols. São Paulo: Typographia Levy, 1912.
- FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo, EdUSP, 1967.
- GAFFRÉE, Januário L. *A teoria do conhecimento de Kant*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000 [1909].
- PIMENTA, Pedro; HULSHOF, Monique. Kant no Brasil: a via das traduções. *Siglo Dieciocho* 5, p. 275-289, 2024.
- REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil*. São Paulo: Imprensa dos Tribunais, 1949a.
- REALE, Miguel. Feijó e o kantismo (A propósito de uma crítica imatura). *Revista da Faculdade de Direito* 45, p. 330-351, 1949b.
- REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 1953.
- REALE, Miguel. *Horizontes do direito e da história*. São Paulo: Saraiva, 1956.

- REALE, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. São Paulo: 1962.
- REALE, Miguel. "Introdução" In: FEIJÓ, D. A. *Cadernos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo, EdUSP, 1967.
- REALE, Miguel. *O direito como experiência*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992 [1968].
- REALE, Miguel. *Memórias*. Vol. 1. Destinos cruzados. São Paulo: Saraiva, 1987.
- ROMERO, Silvio *Obra filosófica*. Edição de L. W. Vita. São Paulo: José Olympio, EdUSP, 1969.
- VITA, Luiz Washington. *Tríptico de idéias*. São Paulo: Grijalbo, EdUSP, 1967.

As notas características do conceito kantiano de ordem natural

Giovanni Sarto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.02>

1 Introdução

O objetivo da comunicação é apresentar e discutir algumas notas características centrais do conceito kantiano de ordem natural. Para tanto, analisaremos a segunda parte do *Único Fundamento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* de modo a comprovar que a *unidade* e a *necessidade real* entre as leis da natureza compõem o conceito kantiano de ordem natural. Na sequência, tomando por base ainda este texto e os escritos do filósofo sobre os tremores de terra, demonstraremos que também a capacidade de promover a *regularidade* e o *equilíbrio* fazem parte da maneira como o autor o compreende. O texto não termina sem uma referência ao modo como esse conceito será retrabalhado e transformado na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Afinal, a partir do *Apêndice à Dialética Transcendental*, o tema do sistema da natureza passa igualmente a ser relevante para a compreensão do conceito de ordem natural. Por sua vez, no §82 da terceira crítica, Kant revisita o tema das catástrofes naturais e retoma um exemplo-

¹ Doutorando em Filosofia pelo IFCH/Unicamp. Este trabalho contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2024/01199-0). Email: g_sarto@hotmail.com

chave utilizado em 1763 para tratar da regularidade e equilíbrio na natureza: o curso dos rios. Analisando esses capítulos, conclui-se que, apesar das alterações, o primeiro reafirma a unidade e a relação necessária entre as leis da natureza como notas características do conceito, inscrevendo-as sob a égide da conformação sistemática; enquanto o segundo reitera a pertinência da regularidade e do equilíbrio na compreensão da ordem da natureza.

Assim, sustenta-se, por um lado, que as notas características mencionadas são reafirmadas na obra crítica. E, por outro, que a partir da *Crítica da Razão Pura*, à diferença da obra pré-crítica, a ordem da natureza será concebida como uma ordem racional, estruturada *a priori* pelo sujeito transcendental.

Por fim, é relevante destacar que este é um desenvolvimento inaugural, panorâmico, que pertence a uma pesquisa mais ampla, recentemente iniciada, a respeito do conceito de ordem na obra de Immanuel Kant, na qual se enuncia, como hipótese investigativa inicial, que é indispensável começar pelo conceito de ordem natural para se chegar à compreensão adequada da noção de ordem empregada pelo filósofo. Não nos escapa o fato de que os diferentes textos aqui mobilizados pertencem a períodos distintos da obra do autor e que comportam importantes diferenças. Entretanto, devido ao escopo do texto, julgou-se mais adequado ressaltar as continuidades do que as descontinuidades.

2 Ordem e teologia: unidade e necessidade real

O tema da ordem natural ocupa um lugar central na segunda parte do *Único Fundamento*, escrito em 1762 e publicado em 1763. Apesar disso, o filósofo não oferece uma definição clara nem explica com precisão o emprego do termo.

A primeira menção à ordem da natureza ocorre ainda na primeira parte do texto e é simultânea à tentativa de argumentar que o

“ser necessário é um espírito” (BDG, AA 02: 87-88). Por sua vez, essa tese complementa o argumento em favor da existência do ser necessário a partir da possibilidade, no contexto em que o filósofo deseja identificar o “ser necessário” ao conceito teísta de Deus.

Para tanto, alguns passos suplementares ainda precisam ser percorridos. Kant argumenta, então, em favor da unicidade, simplicidade, imutabilidade e eternidade do ser necessário (BDG, AA 02: 83-85). Mas a natureza espiritual do ser divino não estaria assegurada sem que lhe fosse possível atribuir entendimento e vontade, completando, assim, os atributos *elementares* do conceito de Deus. Dos três argumentos que destaca em vista da conclusão desejada, o último nota o seguinte:

Todos reconhecem que, a despeito de todos os fundamentos da produção [*Hervorbringung*] de plantas e árvores, ainda assim, arranjos de flores, alamedas e coisas similares, só são possíveis por meio de um entendimento que os projete e por meio de uma vontade que os leve a cabo. Todo o poder ou força produtiva, assim como todos os outros *data* requeridos para a possibilidade de tal ordem, sem um entendimento, são insuficientes para torná-la completa (BDG, AA 02: 88, trad. modificada).

Desse modo, o fundamento da possibilidade de todas as coisas é o ser necessário. Todavia, este mesmo ser só pode ser o fundamento da ordem caso ele seja também compreendido como Deus, porque o fundamento da possibilidade das coisas não necessariamente é também o fundamento da ordem da natureza. Apesar dessa importante distinção, o interesse do autor é provar que ambos residem no mesmo ser.

Assim, verifica-se que a ausência de uma definição explícita e de um tratamento pormenorizado do conceito de ordem podem ser inicialmente creditados ao fato de que, no *Único Fundamento*, este tema se encontra subordinado à teologia.

Essa hipótese interpretativa se fortalece na medida em que a segunda parte do ensaio, na qual podemos encontrar a maior parte dos usos do vocábulo, pretende ser uma físico-teologia que reitera os resultados da ontoteologia da primeira parte. Não só este é o caso, como o autor demonstra querer expandir o uso do conceito de necessidade aplicado anteriormente, conforme revela na passagem da primeira para a segunda parte:

De agora em diante, a nossa intenção deve estar dirigida para ver se mesmo na possibilidade interna das coisas se pode encontrar uma relação necessária com a ordem e a harmonia, e se, nessa imensurável diversidade, pode-se encontrar unidade, para que possamos julgar, a partir daí, se as próprias essências das coisas revelam [*erkennen*] um fundamento comum superior (BDG, AA 02: 92, trad. modificada).

Não só seria possível encontrar uma necessidade real entre a possibilidade interna das coisas e o ser necessário, fundamento da produção das coisas, como, também, caso fosse possível encontrar uma relação de necessidade real no interior da própria natureza, provar-se-ia, pela via *a posteriori*, a existência de Deus, como fundamento de tal ordem.

Assim, assegurada a pertinência do conceito de necessidade real, o conceito de ordem parece poder ser definido a partir dele. Resta, contudo, provar que ele é aplicável ao domínio da natureza tanto quanto o é na teologia. Para tanto, o filósofo passa a se utilizar de exemplos extraídos da natureza, dentre os quais o mais paradigmático é o da atmosfera. O que interessa, nesse caso, é provar a existência de uma ordem de leis naturais, nas quais efeitos múltiplos dependem de leis particulares que, por sua vez, não derivam de nenhum artifício, mas de leis naturais gerais. Nesse sentido, diz Kant,

[...] há muitas leis na natureza cuja unidade é necessária, quer dizer, onde precisamente o mesmo fundamento de concordância com uma lei torna também necessárias outras leis. Por exemplo: a mesma força elástica e peso do ar, que é um fundamento da lei da respiração é, de

modo necessário, simultaneamente, um fundamento da possibilidade da máquina hidráulica, da possibilidade de engendramento das nuvens, da conservação do fogo, do vento, etc. (BDG, AA 02: 106).

Assim, o conceito de ordem da natureza parece estar atrelado à unidade necessária das leis naturais. Entretanto, esse excerto se localiza no subcapítulo no qual Kant procura precisamente introduzir a distinção entre “ordem natural necessária” e “ordem natural contingente”. Esta última é o que se segue quando os efeitos são produzidos a partir de múltiplos fundamentos, o que significa que o acordo entre as leis é contingente, produzindo, por isso, uma unidade também contingente que só pode ser denominada “artificial” [*künstlich*] (BDG, AA 02: 106). Os exemplos, nesse caso, são sempre *relativos* aos corpos organizados², como o acordo contingente entre os cinco sentidos humanos, ou as diferentes disposições presentes no olho que, no entanto, convergem para tornar possível a visão.³

Desse modo, a ordem da natureza merece ser distinguida dos ordenamentos da natureza. Em ambos o que se destaca é a unidade, no primeiro caso, necessária, e, no segundo, contingente. Por conseguinte, no que diz respeito ao conceito de ordem natural, depreendem-se duas notas características: a unidade e a necessidade real entre as leis que descrevem o funcionamento dos fenômenos naturais.

Porém, de forma desconcertante, Kant encaminha a questão de modo a que o seu argumento *a posteriori* se estruture sob a égide da ordem natural necessária e não da ordem natural contingente. Apesar de indiscutivelmente colocar o fundamento da ordem em um entendimento, há declaradamente, na segunda parte do ensaio, um esforço para provar que as relações necessárias na natureza só o são por aderirem à essência das próprias coisas e, por isso, o fundamento da unidade

² Ainda que não se confundam, é importante ressaltar, com os próprios corpos organizados tomados neles mesmos (cf. Sarto, 2024).

³ Cf. BDG, AA 02:106-107.

que delas decorre “pode ser procurado num ser sábio, mas não por intermédio de sua sabedoria” (BDG, AA 02: 103).

Há diversos motivos para esta escolha. E, ainda que elucidá-los não seja o nosso objetivo principal, convém mencionar o seguinte: há sempre a possibilidade de que o que é visto como uma causalidade final, não o seja. A físico-teologia vulgar [*die gewöhnliche Physikotheologie*], como Kant a chama, está repleta de tal inconsciência, que é, para o filósofo, incentivada pela razão preguiçosa. Por que razão os ventos frescos chegam de dia às áreas costeiras e os ventos quentes regressam do mar à noite? A resposta não poderia ser outra: porque Deus o quis assim, em favor do conforto humano. Entretanto, o que o conhecimento da dinâmica atmosférica prova é que esses efeitos não provêm de desígnios particulares, e que a sabedoria divina é muito maior do que a inteligência humana é capaz de imaginar. Doravante, a ordem se faz presente mesmo onde não tenderíamos a observá-la: naquilo que depende apenas mediatamente, e não imediatamente, de Deus.

Assim, o conceito de ordem natural que, não custa lembrar, Kant não define, é ininteligível sem a representação da unidade *necessária* entre as leis da natureza. Todavia, essa unidade é necessária por duas razões: porque uma lei depende da outra, e porque todas, em seu conjunto, dependem de Deus enquanto fundamento último, e não imediato.

3 Ordem e natureza: regularidade, equilíbrio e moderação

Contudo, essa conceitualização acarreta um problema. Se a ordem da natureza, ainda assim, deve ser referida a Deus, como é possível que inúmeras catástrofes naturais ocorram? A originalidade de Kant a respeito desse tema consiste em nem sequer tentar defender

Deus.⁴ O mundo não foi feito exclusivamente em favor dos homens. Então, como sabemos, afinal, o que é bom?

Se é um desfecho necessário da natureza, como Newton pensava, que um sistema do mundo, tal como o nosso Sol, alcance por fim um completo equilíbrio e um repouso universal, já não acrescentaria com ele que é uma necessidade Deus restabelecê-lo através de um milagre. Pois, como isso é uma consequência, à qual a natureza está determinada, de modo necessário, segundo as suas leis essenciais, presumo daqui que isso é também bom. Isto não nos deve aparecer como um prejuízo digno de lamento, pois não sabemos quanta imensidão tem a natureza em permanente formação em outras regiões do céu, para, por meio de uma grande fecundidade, compensar ricamente, noutro lado, esta perda do Universo (BDG, AA 02: 110).

Se é verdade, como querem os newtonianos, que o mundo está destinado a acabar, por que isso é ruim? Ou, trocando em miúdos: o que conhecemos, afinal, da ordem? A respeito do mundo, não é Deus que precisa ser desculpado, é o homem que, até o momento, se mostra incapaz de conhecer a totalidade dos efeitos resultantes de causas muito simples. A verdade, diz Kant, já nos escritos sobre os tremores de terra, é que “o homem é tão autocentrado [*von sich selbst so eingenommen*] que ele considera apenas a si mesmo como o único objeto das providências [*Anstalten*] divinas, como se, ao elaborar as medidas apropriadas para governar o mundo, Deus não tivesse outra preocupação além dele” (GNVE, AA 01: 460, trad. nossa). Nós, ao contrário, “sabemos que todo o conjunto [*Inbegriff*] da natureza é um objeto digno da sabedoria divina e de suas providências” (GNVE, AA 01: 460, trad. nossa).

Essas duas frases, escritas em 1756, explicam o sentido de Jó, mais de 30 anos depois, ser o escolhido como exemplo de teodiceia prática, no opúsculo *Sobre o Fracasso de Toda a Tentativa de Teodiceia*, como

⁴ Dissertamos, noutro lugar, acerca da importância do tema da teodiceia e da sua ligação estreita com os desenvolvimentos teóricos do período pré-crítico (cf. Sarto, 2024).

uma exata inversão da teodiceia teórica. Sabemos que a sabedoria divina, que não conhecemos, contempla todo o conjunto da natureza. É por uma questão de fé racional, portanto, que devemos acreditar na prevalência da ordem no curso geral dos fenômenos. Entretanto, *ainda assim*, como é o caso na teodiceia teórica, queremos usar a métrica humana para julgar os fenômenos naturais. O nome disso é soberba, e o seu contrário é a humildade sincera representada por Jó que, consciente de não encontrar motivos para as desgraças que acometeram sua vida, ainda assim, *não acusa nem defende Deus*, mas, consciente de que a vontade divina é incondicionada⁵ e que a inteligência humana é incapaz de abarcar a sabedoria divina, apenas diz “Ele é único” [...]. Ele faz o que quer” (MpVT, AA 08: 265). Isto é, ainda que não compreenda, Jó sinceramente confia na bondade e sabedoria da ordem universal.

Por isso, não se trata, como no caso das teodiceias teóricas (ou tradicionais) de advogar pela incapacidade humana de conhecer os fins divinos. Não há, propriamente, “fins divinos”. Sendo incondicionada, a vontade divina não se efetua tendo em vista esta ou aquela finalidade particular. Por isso, é o próprio desconhecimento humano acerca dos acontecimentos naturais que se deve, humildemente, acusar.

Os terremotos são um efeito nocivo (para o ser humano) de um mecanismo que produz uma série de outras vantagens. Vantagens tanto relativamente mesquinhas, como os banhos quentes e medicinais, quanto fundamentais ao desenvolvimento da civilização humana, como a formação dos diferentes tipos de metais, e absolutamente vitais, como as periódicas emissões de gases e elementos químicos que contribuem para a renovação da “matéria morta” da natureza, e, segundo

⁵ Neste ponto, segue-se, entre nós, a opinião de Bruno Cunha, respaldada principalmente por Henrich, segundo a qual “o arbítrio divino é um fundamento que se dirige ao bem sem estar restrito a *possibilidades* ou a qualquer fundamento oriundo da ordem das representações” (Cunha, 2015, p. 209).

Kant pensava, o aquecimento do globo que se transmite do interior da Terra até a superfície.⁶

Trata-se do mesmo raciocínio esboçado a respeito da atmosfera. As mesmas leis que produzem a respiração dos mamíferos produzem também a tempestade. E, interessantemente, quando o filósofo fala em “desordem” na atmosfera, é para se referir à influência *extrínseca* que as erupções vulcânicas exercem sobre o seu funcionamento regular.⁷

Em resumo, nós nem sabemos que malefícios poderíamos ter caso as erupções vulcânicas e os terremotos fossem abolidos, pois para suprimir esses efeitos seria necessário suprimir também as causas às quais eles estão atados por uma relação de necessidade real e que são o fundamento de uma pluralidade de outros efeitos, dentre os quais, alguns muito benfazejos.

Assim, mesmo a partir do limitado saber humano, é possível asseverar, como uma terceira nota característica do conceito de ordem natural, a capacidade de produzir equilíbrio e regularidade. Os efeitos destrutivos compensam-se, muitas vezes por mecanismos reativos, por consequências construtivas, que têm como fundamento as mesmas leis gerais. A unidade necessária das leis da natureza produz a regularidade dos fenômenos naturais e esta, por sua vez, promove a gradativa moderação dos efeitos através do equilíbrio.

Um novo exemplo é mobilizado em vista dessa nova acepção. Dificilmente se poderia esperar, tendo em vista os declives que se podem encontrar com frequência no continente, que as águas dos rios fluam tão calmamente, possibilitando a navegação, sem que imaginemos que esse efeito foi obra de uma inteligência. No entanto,

[...] pode-se considerar com facilidade que, com o tempo, teria de ser encontrado por si mesmo um certo grau de rapidez que eles [os rios] não poderiam facilmente ultrapassar, fosse qual fosse o abatimento do solo, quando ele é apenas movediço. Pois os rios lavarão o solo,

⁶ Cf. GNVE, AA 01: 456-457.

⁷ Cf. GNVE, AA 01: 453.

trabalhá-lo-ão por dentro e abaixarão o seu leito nuns sítios e elevá-lo noutros, até que aquilo que arrastam desde o fundo quando estão cheios, e aquilo que deixaram cair nas alturas de movimento mais lento, sejam aproximadamente iguais. A força age aqui até ter sido trazida para um grau mais moderado, e até que a ação recíproca do choque e da resistência tenha sido reduzida à igualdade (BDG, AA 02: 130-131).

O próprio fluxo das águas, abandonado a si mesmo, produz a moderação do movimento fluvial, que acontece de ser benéfico para a navegação. O mesmo exemplo é retomado, quase 30 anos depois, na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Entretanto, com uma ênfase distinta:

Por mais que *pareçam* hoje dispostas em conformidade com fins a forma, a estrutura e a inclinação da terra para receber as águas da chuva, fazer brotar fontes entre as mais diversas camadas de terra (para vários produtos) e traçar o curso dos rios, uma investigação mais detida delas mostra que surgiram tão somente como efeito de erupções vulcânicas, em parte torrenciais, ou de agitações do oceano — seja no que diz respeito à primeira geração dessa forma, seja sobretudo no que tange à sua posterior reconfiguração, juntamente com o declínio de suas primeiras gerações orgânicas (KU, AA 05: 428, *itálico* nosso).

Essas ponderações se inserem no contexto no qual o filósofo aventa a possibilidade de pensar a natureza como um sistema teleológico a partir das relações externas entre os seres organizados. Entretanto, não só essa tentativa parece fadada ao fracasso, como “um conhecimento mais preciso da constituição dessa base de toda geração orgânica não indica senão causas agindo sem qualquer intenção, e até mais destrutivas do que favoráveis à geração, ordem ou fins” (KU, AA 05: 427)

Sinal de que algo mudou. Embora a ordem ainda termine por triunfar sobre o caos, o filósofo demonstra-se muito mais desconfiado de que, na verdade, ela diga respeito mais à interpretação humana dos fenômenos do que a eles mesmos. Isso não significa que a ordem,

agora, é inteiramente subjetiva, mas que o fundamento da ordem natural se alterou.

É possível colher os indícios dessa transformação desde a obra a pré-crítica. Como dirá Kant ainda em 1770, a máxima segundo a qual “*tudo no universo acontece segundo a ordem da natureza*” é um “*princípio de conveniência*”, assim como a “*propensão para a unidade*”, segundo a qual os “*princípios não devem ser multiplicados sem extrema necessidade*”. Trata-se de regras do juízo

[...] às quais nos submetemos voluntariamente e aderimos como que a axiomas, pela única razão de que, se nos afastássemos delas, não seria concedido ao nosso entendimento quase nenhum juízo acerca delas, não seria concedido ao nosso entendimento quase nenhum juízo acerca de um objeto dado. [...] Ora, nós assim o estabelecemos, não porque possuiríamos um tão amplo conhecimento dos eventos do mundo segundo leis comuns da natureza, ou porque para nós seriam manifestas quer a impossibilidade hipotética, mas porque, se nos afastássemos da ordem da natureza, não haveria nenhum uso para o entendimento, e o apelo cego ao sobrenatural é o travesseiro de um entendimento preguiçoso (MSI, AA 02: 418).

Como se sabe, esse tema será retomado no *Apêndice à Dialética Transcendental*, e com sentenças bastante semelhantes. Lá pode-se ler que “a lei da razão, que ordena buscar essa unidade, é necessária porque sem ela não teríamos uma razão, sem esta não teríamos um uso concatenado do entendimento” (KrV, B 679). Nesse sentido, atrelado ao tema da unidade sistemática, a ordem é transformada em uma necessidade subjetiva da razão, donde parece, paradoxalmente, extrair a sua objetividade. A necessidade real que funda a ordem da natureza advém da razão humana, que passa a ser, portanto, o seu fundamento.

Essa situação está representada num dos principais problemas interpretativos do capítulo: há um “*princípio transcendental da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas subjetiva e logicamente necessária (como método), mas objetivamente necessária*” (KrV, B

676)?⁸ Se, por um lado, é inexato tomar as leis racionais por uma ordenação objetiva da natureza, por outro, é preciso constatar que a natureza possui uma estruturação racional.

4 Considerações finais

Em todo caso, o fato é que o ser humano só não foi diretamente atingido pelas antigas “destruições da natureza” apenas porque ainda não existia.⁹ Isto significa que a sua existência não é logicamente necessária e que a sua extinção não é impensável: o mundo subsiste sem ele. Todavia, não o cosmos. Se a humanidade perece, perece com ela também a ordem da natureza, na medida em que sem razão não há ordem, e vice-versa.

O mesmo não se pode dizer a respeito da extinção de qualquer outra espécie animal. Esse “privilégio” humano se justifica da seguinte maneira. Primeiro é preciso qualificar de qual espécie se fala. É da espécie lógica, que pertence à escala de seres, ou da totalidade de indivíduos empíricos que são representados pelo conceito daquela espécie? A supressão de todos os indivíduos empíricos, por mais que seja real, no caso de uma extinção, tem sempre algo de aparente. Quando se subtrai uma espécie de um sistema, o espaço que ela ocupava *continua lá*, porque, no limite, a espécie é precisamente o que corresponde a esse espaço, que é pré-determinado pela razão, através dos princípios transcendentais da homogeneidade, diversidade e afinidade.¹⁰ A ordem da natureza, assumindo a forma de um sistema lógico-transcendental, passa a pressupor uma continuidade que nulifica a supressão de seus elementos.

⁸ Grier expõe de maneira irretocável o problema (cf. Grier, 2001, p. 268-288).

⁹ Cf. KU, AA 05: 428.

¹⁰ Esses são os princípios responsáveis, segundo Kant, pela formatação da unidade sistemática da natureza (cf. KrV B 685-686).

Como uma estrutura fixa, o conceito de ordem natural, depois de ter sido transcendentalizado, torna-se cada vez mais autorreferente e é mais bem salvaguardado das constantes incursões antropomórficas realizadas por pensadores incautos ou pelo senso comum. É inegável que o fundamento e o estatuto do conceito se alteraram, todavia, não as notas características, a saber, necessidade real, unidade, regularidade e equilíbrio, que o conceito pré-crítico assumia, e nem a certeza — agora subjetiva — de que ordem prevalece sobre o caos.

Referências

- CUNHA, Bruno. *A importância das Reflexões sobre o otimismo para o desenvolvimento intelectual kantiano*. Trad. Studia Kantiana, [S. l.], v. 13, n. 18, p. 206-226, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88950>. Acesso em: 21 nov. 2024.
- GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KANT, Immanuel. (BDG) *O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- KANT, Immanuel. (GNVE) *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat*. in. KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902 – 2010.
- KANT, Immanuel. (KrV) *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- KANT, Immanuel. (KU) *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. (MpVT) *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas*. Trad. Joel Klein. Studia Kantiana, v. 13, n.19, p. 153-176, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/89090/47988>. Acesso em: 26 jan. 2025.
- KANT, Immanuel. (MSI) *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. in. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

Hospitalidade e hostilidade: os refugiados e o direito cosmopolita kantiano

Carolina Paulsen¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.03>

1 Introdução

O objetivo do presente ensaio é verificar se o direito cosmopolita kantiano, tal como descrito na *Paz Perpétua* (1795), seria aplicável e poderia fundamentar o pleito moral dos refugiados contemporâneos. Além disso, buscar-se-á comparar e contrastar alguns dos dispositivos da Convenção Relativa ao Estatuto do Refugiado de 1951 (doravante Convenção de 1951 ou Convenção), o direito positivo universal sobre a matéria, com as premissas desse novo ramo do direito kantiano. A base teórica utilizada para isso são os conceitos de hospitalidade e cosmopolitismo, tais como expostos no opúsculo *À Paz Perpétua* (1795).

O motivo que instigou a realização da presente pesquisa foi a constatação de que, apesar de mais de duzentos anos separarem a *Paz Perpétua* da Convenção de 1951, as similaridades entre o direito cosmopolita kantiano e o direito internacional do refugiado são impressionantes. O entendimento de Kant sobre os limites da acolhida devida ao estrangeiro e os direitos articulados na Convenção possuem significativas similaridades, consubstanciadas em um ideal comum de proteção

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, com bolsa da CAPES. E-mail: carolina.paulsen@gmail.com

do ser humano obrigado a se deslocar pelo planeta para proteger sua vida, dignidade e segurança.

Para alcançar o objetivo proposto, primeiramente será apresentado um esboço conceitual do direito cosmopolita e, em um segundo momento, serão tecidas algumas considerações sobre a Convenção de 1951. Analisaremos dois dispositivos desse instrumento à luz do direito cosmopolita kantiano: o primeiro, a cláusula do *non-refoulement*, prevista no artigo 33, por exemplificar o tipo de cosmopolitismo humanitário que Kant buscou fundamentar; e o segundo, a expulsão de refugiados, prevista no artigo 32 da Convenção, por ser um exemplo da pseudopolítica existente nos negócios internacionais, que busca transformar os direitos do ser humano em retórica desprovida de concreitude, o que também foi analisado — e repudiado — por Kant na *Paz Perpétua*.

De posse da análise dos dois exemplos supra descritos, um de cosmopolitismo e o outro de extrema insularidade, apresentaremos as considerações finais, sintetizando os conceitos tratados ao longo do texto, e buscando articular a resposta à pergunta de pesquisa formulada: o direito cosmopolita de Kant é aplicável aos refugiados contemporâneos? Dependendo da resposta que se dê a essa pergunta, poder-se-á argumentar que, se um dos pensadores fundacionais do cânone filosófico ocidental concebeu um quadro teórico pensado para proteger os seres humanos em deslocamento pela Terra, ter-se-á um forte argumento a favor da proteção dessas pessoas.

2 O direito cosmopolita

O direito cosmopolita é apresentado na obra *À Paz Perpétua* (1795) como o ponto culminante de um projeto ambicioso, cujo objetivo é, como indica o título da obra, a obtenção e manutenção da paz duradoura em toda a Terra ou, pelo menos, no mais amplo espaço possível. Kant apresenta suas propostas no formato de artigos, à guisa de um

tratado internacional, iniciando por ações concretas (artigos 1º a 6º) e finalizando com três artigos representativos dos três ramos da sua teoria do direito: no direito interno, as constituições devem ser republicanas; no direito internacional, os Estados devem se reunir em uma organização internacional com a finalidade de garantir a paz; e, por fim, o direito cosmopolita deve vigorar em todos os pontos da Terra para proteger os seres humanos em deslocamento.

Antes de discutir o conceito de direito cosmopolita, cabe indagar, como primeiro passo para a elucidação teórica desse princípio, por que Kant o vislumbrou como uma condição para a paz. Ao analisar as ideias nucleares do direito cosmopolita na *Paz Perpétua*, verifica-se a finalidade precípua de evitar colonizações e guerras (ZeF, AA 8: 358), situações-ápice de um ser humano exercendo poder e dominância sobre outro. Não raras vezes, essas tensões resultam em conflitos internacionais, envolvendo diversos Estados. Por isso, garantir a hospitalidade aos seres humanos em circulação pela Terra é importante para a paz entre Estados.

A criação de garantias mínimas de acolhimento e hospitalidade em diferentes partes do mundo facilita sobremaneira a paz global, porque a segurança para a livre circulação cria uma condição jurídica, política e social de paz, segurança e estabilidade. Para que a paz e a segurança sejam estáveis, é imprescindível que tenham uma dimensão universal. Elas não podem ser perdidas quando alguém deixa sua nação e ingressa em outro país. Pode-se afirmar que, sem as garantias do direito cosmopolita, a própria constituição civil interna do Estado estaria defeituosa ou incompleta, pois um Estado que recebe os estrangeiros e visitantes com hostilidade não é plenamente civilizado. Por isso os três ramos do direito estão interligados. O estado civil não é completo sem o direito cosmopolita, sem que os benefícios da humanidade e da civilidade sejam estendidos ao estrangeiro às portas. Para Kant (ZeF, AA 8: 358-360), uma verdadeira república não pode tratar apenas os seus nacionais de acordo com os princípios republicanos e relegar os

estrangeiros e apátridas ao estado de natureza. Todo ser humano deve estar sob a proteção das leis garantidoras da liberdade e da dignidade, aonde quer que vá.

O direito cosmopolita é apresentado na *Paz Perpétua* como uma limitação: “o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal” (ZeF, AA 8: 358). É um direito atinente aos seres humanos que buscam estabelecer algum tipo de interação fora de seu Estado de origem. Essas interações podem abranger uma plêiade de ofertas, sendo, por isso, passíveis de encerrar todo tipo de relação social entre seres humanos: ofertas comerciais, acadêmicas, científicas, de cooperação e, principalmente, humanitárias, estão abrangidas pelo escopo do direito cosmopolita.

O conceito de hospitalidade é nuclear para a correta apreensão do significado da proposição kantiana, pois, como já visto, esse é o conceito que definirá os limites desse direito. Kant assim o define: “hospitalidade significa o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada ao solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil” (ZeF, AA 8:358). O direito à hospitalidade universal assegura a possibilidade de apresentar-se e *tentar* fazer contato com pessoas e Estados em outras partes do mundo. Os povos visitados têm a prerrogativa de negar o pedido, desde que o façam sem violência e não coloquem a vida do viajante em risco (ZeF, AA 8:358).

Kant formulou esse direito a partir de alguns fatos irrefutáveis: os seres humanos compartilham o espaço esférico e limitado da Terra; isso leva a interações e, logo, a amplas possibilidades de influência na liberdade dos demais, afetando sua órbita jurídica. Esse tipo de relação não pode deixar de ser regulada pelo direito. Assim discorre Kant na *Rechtslehre*:

A natureza os encerrou a todos em limites determinados (pela forma esférica de seu domicílio, como *globus terraqueus*); e, uma vez que a posse da terra, sobre a qual o habitante da Terra pode viver, pode ser pensada sempre apenas como posse de uma parte de um todo

determinado, por conseguinte como uma posse a que cada um deles tem originariamente um direito, assim todos os povos se encontram *originariamente* em uma comunidade da terra, conquanto não em uma comunidade *jurídica* da posse (*communio*) e, com isso, do uso ou da propriedade dela, mas em uma comunidade da possível *ação recíproca* (*commercium*) física, i. é, em uma relação generalizada de um para com todos os outros consistente em se *oferecerem* ao *comércio* entre si, tendo um direito de buscá-lo, sem que o estrangeiro tenha o direito de confrontá-lo por isso como um inimigo.-Esse direito pode ser chamado *direito cosmopolita* (*jus cosmopoliticum*), na medida em que visa a unificação possível de todos os povos em vista de certas leis universais de seu possível comércio (MS, AA 06: 352).

Há, assim, um equilíbrio de direitos e deveres entre visitantes e visitados. O sujeito ativo do direito cosmopolita é o ser humano em deslocamento pela Terra, porém os Estados e povos locais também terão algumas prerrogativas. Se o viajante tem o direito de circular em segurança pelo planeta, sem receber ameaças à sua segurança ou sua vida, os povos visitados, por sua vez, têm o direito a não serem colonizados e a não suportarem o viajante por mais tempo que o necessário caso não queiram entabular nenhum tipo de relação com ele (ZeF, AA 8:358). Essa prerrogativa só é mitigada caso o pleito do viajante seja um pleito de refúgio; nesse caso, ele deverá ser tolerado até que cessem as condições de guerra ou perseguição em seu Estado de origem.

Desse modo, o direito cosmopolita estabelece diretrizes tanto para o viajante, que deve agir de maneira pacífica durante sua permanência, quanto para o Estado anfitrião, que não deve considerá-lo um inimigo, devendo permitir que ele se apresente e busque uma interação pacífica com os cidadãos locais. A parte receptora tem a obrigação de permitir ao visitante apresentar-se e fazer sua oferta e não o deixar perecer caso a oferta seja recusada (Niesen, 2007, p. 92-93). Esse direito busca pacificar, moralizar e civilizar as relações resultantes dos deslocamentos humanos sobre a Terra, garantindo um tratamento digno ao viajante, por meio de obrigações recíprocas entre ele e o Estado.

Se todo ser humano puder viver sob a proteção da lei, em uma condição de paz e segurança, aonde quer que vá, a Terra pode se tornar, progressivamente, um local de relações jurídicas públicas e pacíficas (ZeF, AA 8: 358). O refugiado é, nesse contexto, o cidadão do mundo por excelência, é aquele que se desloca na esperança de encontrar um porto seguro e uma conduta amigável para com o seu pleito de sobrevivência. Negar hospitalidade a um ser humano nessa situação é, de acordo com os postulados kantianos, uma violação do direito cosmopolita e uma grave injustiça, pois significa negar-lhe a possibilidade de viver sob o império da lei.

3 A Convenção de 1951

A Convenção Relativa ao Estatuto do Refugiado de 1951 pode ser considerada uma das mais eloquentes tentativas de consagrar, em um documento jurídico escrito, o princípio da hospitalidade. Adotada em 28 de julho de 1951, logo após a Segunda Guerra Mundial, atualmente conta com 146 Estados-partes. Esse documento surgiu na esteira do sistema internacional de proteção dos direitos humanos, inaugurado pela Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 (Hathaway, 2005, p. 94).

A Convenção se inclui, portanto, em uma tradição de tratados distintos dos tradicionais. Ao contrário dos tratados gerais, os tratados de direitos humanos não são baseados na reciprocidade; são baseados em valores comuns compartilhados pela comunidade de nações, mitigando sua natureza contratual e destacando sua natureza codificadora e civilizatória. Com isso, tem-se uma ordem pública de direitos e valores comuns, fazendo avançar os direitos da humanidade.

Os direitos consagrados na Convenção abrangem um espectro considerável de situações inerentes ao refúgio. Proteções essenciais, como o direito a não ser penalizado apenas por buscar refúgio (art. 31.1) guardam uma semelhança impressionante com o direito

cosmopolita kantiano de não ser tratado como um inimigo por ocasião da chegada a um novo território.

De acordo com o artigo 1º, c da referida Convenção, refugiado é toda pessoa que, temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontra-se fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país. Um refugiado é, em resumo, uma pessoa cuja situação gera um forte pleito moral de admissão em um Estado do qual ele ou ela não é cidadão, apensar da ausência de qualquer vínculo significativo com os habitantes desse Estado (Carens, 2013, p. 196).

Os refugiados têm os direitos de acesso às cortes, à não-discriminação e a serem acolhidos. O direito de acesso às cortes do país de refúgio é essencial para a comprovação do *status* de refugiado, principalmente nos casos em que as autoridades indeferem ou desconsideram seus pleitos. Em termos kantianos, esse direito permite que os refugiados façam a sua oferta (ou súplica).

Os procedimentos para a determinação do *status* de refugiado não foram definidos pela Convenção. Essa tarefa foi deixada a cargo dos Estados, tendo em vista suas tradições jurídicas, disposições constitucionais e procedimentos internos administrativos e judiciais. O processo de reconhecimento de refúgio é importantíssimo, pois outorga a proteção desse regime jurídico específico, além de lembrar o refugiado das suas obrigações para com a sociedade de acolhida. Ademais, é preciso levar em conta que esse processo envolve seres humanos em agudo sofrimento (Bhuiyan, 2013, p. 37).

O art. 33 da Convenção dispõe que nenhum Estado poderá expulsar ou rechaçar um refugiado para as fronteiras de territórios em que a sua vida ou liberdade sejam ameaçadas em virtude da sua raça, da sua religião, da sua nacionalidade, do grupo social a que pertence ou das suas opiniões políticas. Trata-se do princípio do *non-refoulement*, que, devido à sua importância e inegável caráter humanitário, adquiriu

o *status* de norma cogente (*jus cogens*), exigível até mesmo dos Estados que não subscreveram a Convenção². O *non-refoulement* é aplicável ainda que a pessoa deslocada não tenha sido reconhecida formalmente como refugiada. Essa garantia é muito importante em outros contextos, como o do Direito Internacional dos Direitos Humanos, ou quando a pessoa deslocada não preenche os requisitos da Convenção de 51. Nesse sentido, não poderá haver *refoulement* para países ou locais onde haja um risco fundado de tortura ou tratamentos cruéis, desumanos e degradantes.

Esse benefício não poderá, todavia, ser invocado por um refugiado que, por motivos sérios, seja considerado um perigo para a segurança do país no qual ele se encontre ou que, tendo sido condenado definitivamente por crime ou delito particularmente grave, constitua ameaça para a comunidade do referido país.

Kant menciona, na *Paz Perpétua*, que o estrangeiro pode ser mandado embora, desde que isso não ocasione a sua ruína (ZeF, AA 8: 358). Assim, em seu projeto de paz, Kant apresentou, teoricamente, aquilo que viria a se tornar o dispositivo mais emblemático da proteção do refugiado, uma cláusula que é repetidamente invocada nas cortes e tribunais domésticos e internacionais: o *non-refoulement*. Por esse princípio, o pedido de visita do estrangeiro não pode ser recusado se isso significar a sua “ruína” ou destruição — na linguagem moderna dos tratados internacionais de direitos humanos, o conceito de “ruína” pode ser entendido como o risco de morte ou de submissão a tratamentos cruéis, desumanos e degradantes.

² A caracterização do *non-refoulement* como *jus cogens* foi confirmada na Declaração de Cartagena de 1984 (quinta conclusão), ecoando a doutrina dos mais abalizados estudiosos do Direito Internacional dos Direitos Humanos e do Direito dos Refugiados. Sobre o tema, afirma Antônio Augusto Cançado Trindade: “em qualquer caso, não há dúvidas de que o princípio do *non-refoulement* é a pedra angular da proteção internacional dos refugiados, não admitindo nenhuma previsão em contrário, integrando, portanto, o domínio do *jus cogens*” (Trindade, 2005, p. 162).

A filosofia kantiana e os tratados e práticas de direitos humanos coincidiram na proteção do ser humano, consolidando a ideia de que a negação de guarida às vítimas de naufrágio, pirataria, de guerras religiosas ou crimes de guerra, quando tal recusa possa levar à sua morte ou causar dano grave, é jurídica e moralmente insustentável.

O artigo 32 da Convenção de 1951 permite a expulsão de refugiados (assim já reconhecidos no território do Estado-parte) por motivos de segurança nacional ou de ordem pública. Essa expulsão deve ocorrer de acordo com o devido processo legal e o refugiado terá o direito de apresentar provas, recorrer e se fazer representar no processo, a não ser que razões imperiosas de segurança nacional impeçam a aplicação dessas garantias (art. 32.2).

Não há um rol exemplificativo das razões que poderiam qualificar-se como “ordem pública” ou “segurança nacional”, sendo conceitos fluidos e interpretados conforme a política vigente nos Estados. Em não havendo uma definição uniforme desses termos, é prerrogativa dos Estados defini-los e interpretá-los, com ampla margem de discricionariedade. Isso pode resultar na expulsão ou exclusão do acesso aos direitos decorrentes do *status* de refugiado por ameaça à ordem pública ou segurança nacional, o que pode ser bastante subjetivo. Normalmente a interpretação desse tipo de cláusula fica sujeita à posição dos ocupantes dos espaços de poder, dando ensejo ao que Kant denominou *reservatio mentalis* e “pseudopolítica” nos negócios internacionais. Não custa rememorar esses conceitos da *Paz Perpétua*, enquadráveis sob medida na hipótese em questão:

Ora, essa pseudopolítica tem sua *casuística*, a despeito da melhor escola jesuítica — a *reservatio mentalis*: na elaboração de contratos públicos com expressões tais que possam ser interpretadas oportunamente, como se quiser, de acordo com o próprio interesse (ZeF, AA 8: 385).

Alguns Estados se apegam a estratégias defensivas e interpretações dúbias das cláusulas das convenções internacionais, com o

propósito de escapar aos deveres da Convenção e à responsabilidade de acolher os requerentes de refúgio. Nisso reside um exemplo claro da “pseudopolítica” que Kant repudia na *Paz Perpétua*. A pseudopolítica presente nos negócios internacionais busca interpretar os direitos como benevolência e minar a força normativa das normas de direitos humanos, apelando a interpretações ambíguas de cláusulas abertas, que desobrigam os Estados de suas obrigações mínimas para com seres humanos que buscam preservar suas vidas e fugir das mazelas da guerra, do preconceito e da perseguição.

4 Considerações finais

Retomando a proposta inicial, reafirma-se a aplicabilidade do direito cosmopolita kantiano aos refugiados contemporâneos, os cidadãos do mundo por excelência. O direito cosmopolita, dentre os três ramos do direito público de Kant, ocupa o topo de uma robusta teoria da paz e do direito, cujo fundamento é a humanidade. Trata-se de uma garantia de segurança e dignidade dos seres humanos em todas as suas andanças e transações pelo planeta, desde o refugiado que foge da guerra ao comerciante que deseja levar sua mercadoria para novos públicos.

Kant apresentou em 1795 algo que a política só seria capaz de concretizar em 1951, apesar de as guerras e atrocidades, com seus enormes fluxos de deslocamentos humanos, serem uma constante na história. Para além disso, há outra singularidade digna de nota aqui: Kant nunca viajou mais do que trinta milhas de sua província natal na Europa, mas isso não o impediu de ser o mais cosmopolita dos filósofos, tal como Beethoven, o mais revolucionário dos compositores, que escreveu algumas de suas músicas mais originais após ficar completamente surdo (Wood, 2008, p. 25). Isso demonstra que o cosmopolitismo é uma atitude de respeito e abertura aos demais seres humanos e suas necessidades, sendo, por isso, perfeitamente compatível com a

permanência em um lugar (Kleingeld, 2012, p. 24). A biografia de Kant comprova que não é necessário viajar o mundo para ser capaz de compreender o agudo sofrimento que os refugiados passam.

Atualmente, mesmo com avanços normativos consideráveis na proteção dos refugiados, com normas que ressoam o cosmopolitismo kantiano, vemos ecoar também a pseudopolítica descrita por Kant, pois, mesmo diante de direitos e garantias institucionalizados, os Estados interpretam as cláusulas da Convenção de 1951 conforme os interesses políticos do momento, em detrimento da proteção do ser humano.

Por isso, mesmo diante da profusão de textos e normas de direitos humanos, um olhar mais atento à realidade faz o projeto cosmopolita parecer uma utopia distante. Adicionalmente, pode-se conjecturar que as violações quase diárias aos direitos dos refugiados, que já nos acostumamos a ver estampadas nos jornais em tristes imagens, representam uma falha da política, que prioriza o que é útil em detrimento do que é certo, e uma falha moral coletiva que, de tão acostumada a ver os direitos humanos serem violados diariamente, ignorou o quadro teórico oferecido pela filosofia para fazer frente a essa triste situação.

Nesse contexto, o legado kantiano se faz mais importante do que nunca: é preciso garantir a dignidade dos seres humanos em qualquer ponto da Terra e a circulação segura pelo planeta deveria ser direito de todos. Essa é uma condição essencial para a paz e os direitos da humanidade.

Referências

BHUIYAN, Jahid Hossain. Refugee Status Determination: Analysis and Application. In: ISLAM, Rafiqul; BHUIYAN, Jahid Hossain (eds.). *An Introduction to International Refugee Law*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2013, p. 37-72.

- CARENS, Joseph. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HATHAWAY, James. *The Rights of Refugees Under International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.
- KANT, Immanuel. *Lições de Ética*. Trad. Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2017.
- KANT, Immanuel. *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism: the Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- KLEINGELD, Pauline. Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 18, 2011, p. 105-132.
- NIESEN, Peter. Colonialism and Hospitality. In: *Politics and Ethics Review*. 3(1), Edimburgh: Edimburgh University Press, 2007, p. 90-108.
- TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. The humanization of International Law. In: *Collected courses of the Hague Academy of International Law*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2005.
- WOOD, Allen. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WOOD, Allen. *Kant*. Trad. Delamar Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

A noção de *a priori* no pensamento de Immanuel Kant: as apropriações e as críticas de Max Scheler

Luiza Aparecida Bello Borges¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.04>

1 Introdução

A proposta deste trabalho é investigar as interpretações de Max Scheler, presentes na obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, acerca do conceito de *a priori* que permeia o pensamento de Immanuel Kant, concordando com as características definitórias da universalidade, da necessidade e da formalidade (parcialmente) e discordando totalmente da característica da transcendentalidade. A tese scheleriana do *a priori* material advém das interpretações feitas do modo com o qual tais características se apresentam na argumentação de Kant e pretende oferecer um conceito de *a priori* cuja funcionalidade das suas características se realize plenamente tanto no domínio teórico quanto no domínio prático, isto é, tanto na cognoscibilidade objetual (filosofia teórica) quanto na moralidade (filosofia prática).

A análise do modo com o qual o conceito kantiano de *a priori* se aplica à filosofia prática é feita, sobretudo, a partir do tangenciar de três

¹ Doutoranda em Filosofia no PPGLM/UFRJ. Graduanda em Filosofia na UFJF. Mestra em Filosofia pela UFJF e bacharela em Direito pela UFJF.

E-mail: luizabelloborges@gmail.com

pontos presentes na filosofia kantiana e que corroboram os problemas do conceito kantiano de *a priori* sobre os quais Scheler pretende lançar luz. O primeiro deles é a compreensão empirista da vontade assumida por Kant segunda a qual qualquer conteúdo da vontade se origina cinesteticamente da representação de estados de prazer que podem ser atingidos com a ação respectiva. É tal pressuposto que, segundo Scheler, conduz Kant a assumir que qualquer fundamentação da moralidade da vontade em conteúdos representacionais se traduz em uma ética consequencialista, preocupada na realização de fins. O segundo ponto dialoga com o primeiro e diz respeito à equivalência entre “objeto” e “matéria” presente no próprio texto kantiano. Na *Kritik der praktischen Vernunft*, é possível analisar a equiparação feita por Kant entre os dois conceitos, o que não pode ser feito sem recorrer ao modo com o qual Kant trata o conceito de “matéria” na *Kritik der reinen Vernunft*. A partir de tal modo, pretende-se analisar as razões pelas quais não é possível, no kantismo, sustentar a tese de um *a priori* material.

O específico tratamento do conceito de matéria na filosofia teórica de Kant como o elemento que, no fenômeno, corresponde à sensação, ou seja, é o substrato mais empírico da própria fenomenalidade, conduz, na filosofia prática, ao afastamento de elemento material da fundamentação da moralidade. Ocorre que, para Scheler (1973, p. 54), tal afastamento somente se dá em razão do conceito específico de matéria que é levado por Kant da filosofia teórica aos fundamentos da moralidade. Se matéria é realmente o que, no fenômeno, corresponde à sensação, fundar a moralidade em tal elemento acarretaria em uma ética baseada em elementos contingentes o que deságua no primeiro ponto já abordado, qual seja, a compreensão empirista da vontade pressuposta por Kant.

Scheler (1973, p. 52) pretende sustentar a tese do *a priori* material, compreendendo a matéria de modo diverso de Kant. Evidentemente, Scheler não está se filiando à compreensão empirista da vontade a qual ele pretende rechaçar, haja vista que conteúdo material da

vontade é, nos termos schelerianos, o conteúdo *a priori*. Na compreensão empirista da vontade, todo e qualquer conteúdo da vontade é necessariamente contingente e representacional em termos de estados de prazer antecipadamente considerados. Não é esse o sentido scheleriano de conteúdo. Ao equiparar “matéria” à “objeto” em sua filosofia prática, Kant então pressupõe os dois pontos já elencados. Scheler, então, assume que é possível que conteúdos materiais fundamentem a moralidade, desde que se abandone a compreensão kantiana de “matéria”.

Por fim, o terceiro ponto tangenciado pela argumentação scheleriana é a tese kantiana do fato da razão a qual Scheler (1973, p. 46) acusa de ser vaga e carente de maiores distinções. Ora, segundo Scheler (1973, p. 47), Kant não apresenta critérios claros sobre o que seja um “fato” da razão, o que impossibilita ao leitor distinguir um fato da razão de qualquer outro fato. Essa carência no texto kantiano é sinalizada por Scheler como um dos momentos nos quais Kant não sustenta o seu conceito de *a priori*, haja vista que “fato” é uma noção que pressupõe a fenomenalidade, conforme argumenta Scheler. A hipótese levantada por Loparic (1999, p. 20) para justificar a defesa kantiana da tese do fato da razão respalda-se na própria dificuldade encontrada por Kant de sustentar a realidade (e a validade objetiva) dos juízos sintéticos *a priori* no domínio prático do mesmo modo que o fez no domínio teórico. Trata-se, então, da relação entre a razão pura em seu uso prático e a sensibilidade. Tal relação encontra-se bem fundada na *KrV*, mas encontra dificuldade na filosofia prática, daí a crítica scheleriana a tal tese kantiana.

Os momentos da obra kantiana escolhidos para a análise do conceito de *a priori* na filosofia teórica de Kant são: Introdução à *KrV*, a Estética Transcendental e a Analítica dos Conceitos, especialmente a Dedução Transcendental. Tal escolha metodológica possui duas justificativas. A primeira justificativa está na relação entre as formas *a priori* da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento enquanto elementos que garantem a síntese no processo de conhecimento *a priori* de

um objeto. Conforme já exposto por Kant (KrV B X), o conhecimento teórico é a determinação do conhecimento *a priori* de um objeto, enquanto que o conhecimento prático é a realização do conhecimento *a priori* de um objeto. Ora, a relação sintética entre as formas *a priori* da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento culmina no conhecimento *a priori* dos objetos em geral da experiência. E tanto a filosofia teórica quanto a filosofia prática são conhecimentos nos termos de Kant.

A segunda justificativa traduz-se na hipótese de que os momentos mencionados da *KrV* conferem substrato suficiente para a compreensão da validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori*, aspecto que será abordado neste trabalho. Ademais, tais momentos da obra kantiana são suficientemente reveladores das características definitórias do conceito kantiano de *a priori*, assumindo a interpretação do *a priori* em geral e da transcendentalidade em particular adotada por Paton (1936, p. 76), segundo o qual a possibilidade do apriorismo se sustenta — na *KrV* — se, e somente se assumirmos que as coisas (enquanto conhecidas) se conformam as tais estruturas e operações do sujeito cognoscente.

2 O conceito kantiano de *a priori*

A universalidade do conceito kantiano de *a priori* distingue-o do *a posteriori*, que se refere ao modo com o qual a matéria dos fenômenos (correspondente à sensação) é dada. É na Dedução Transcendental que Kant pretende conferir validade universal aos juízos sobre os objetos da experiência, considerando a atividade conceitual da racionalidade compreendida enquanto sensibilidade e entendimento. A ligação entre o diverso da intuição empírica e os juízos não provém dos sentidos, mas de um ato do entendimento, transcendental por sua natureza. Assim, a transcendentalidade fundamenta a universalidade do *a priori* kantiano.

No tocante à característica da necessidade, é possível extrai-la tanto dos juízos analíticos quanto dos juízos sintéticos *a priori*, uma vez que ambos são *a priori*. Os primeiros são *a priori* por excelência e sua necessidade é lógico-formal, o que os distingue dos juízos sintéticos *a priori* cuja necessidade é sintética, ou seja, envolve um comprometimento com as existências dadas (recebidas) na sensibilidade. Enquanto a necessidade analítica diz respeito apenas aos conceitos e ao que é (ou foi) pensado nos conceitos, a necessidade sintética diz respeito à ligação necessária dos conceitos com as existências dadas “fora” dos conceitos. No âmbito dos juízos analíticos, algo é necessário quando a sua negação é impossível ou incorre em contradição. Tal é a explicação de Kant na Teoria dos Juízos (KrV B 11-13).

No caso da necessidade lógico-formal dos juízos analíticos, a análise da impossibilidade e da contradição é feita logicamente, sobretudo a partir da aplicação do princípio da não-contradição. Contudo, tal aplicação é insuficiente para a tese kantiana da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, uma vez que não abarca a necessidade característica de tais juízos, a saber, a necessidade sintética. A distinção entre as duas modalidades de necessidade é desenvolvida por Porta (2023, p. 63) nos termos da análise da possibilidade de uma necessidade não lógico-formal, ou de uma síntese necessária não-lógica que envolve uma ligação necessária dos conceitos com as existências dadas (ou recebidas) fora dos conceitos, isto é, envolve um modo necessário de usar os conceitos para ligar e ordenar as existências recebidas na intuição sensível.

A característica da formalidade diz respeito à ausência de conteúdos e se opõe à materialidade e é dela que advém o termo “formalismo” o qual Scheler atribui à filosofia prática de Kant. Ademais, na dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, Kant expressamente atribui ao espaço e ao tempo a alcunha de “condições formais”. Nas palavras de Kant:

O princípio supremo da possibilidade de toda a intuição, relativamente à sensibilidade, era, segundo a estética transcendental, o seguinte: que todo o diverso da intuição estivesse submetido às condições formais do espaço e do tempo (KrV B 136).

As formas *a priori* da sensibilidade ordenam o conteúdo dado na fenomenalidade. Ocorre que na própria *KrV*, Kant assume que a Estética Transcendental, ao versar sobre as formas *a priori* da sensibilidade se propõe a analisar propriamente a “forma dos fenômenos”, ou seja, a intuição pura e simples, desprovida de conteúdo. No domínio prático, a consequência de desconsiderar os conteúdos da fenomenalidade no manejo do conceito de *a priori* acarretará em problemas que serão melhor analisados no capítulo seguinte e que se resumem, neste primeiro momento, na afirmação de Scheler: “A identificação do *a priori* com o ‘formal’ é o erro fundamental da doutrina de Kant” (Scheler, 1973, p. 54).

No tocante à transcendentalidade, a tese kantiana presente na *KrV* e corroborada nos próprios títulos de tal obra (estética transcendental, lógica transcendental e dialética transcendental) é aquela segundo a qual o *a priori* está nas estruturas subjetivas de acesso ao mundo e de pensamento dos conteúdos recebidos, ou seja, a subjetividade é a condição de possibilidade de toda e qualquer forma de conhecimento (teórico e prático).

Seguindo o exposto por Kant na *KrV* no tocante à característica da transcendentalidade e a sua relação com a objetividade em geral, a Dedução Transcendental pretende, segundo o próprio Kant, apresentar as categorias enquanto um possível conhecimento *a priori* “dos objetos de uma intuição em geral” (KrV B 159). O que significa, segundo a leitura de Allison (2015, p. 167), que a Dedução Transcendental, enquanto a segunda parte da Analítica dos Conceitos, possui dupla pretensão: estabelecer a validade objetiva dos conceitos puros do entendimento e determinar os limites da sua aplicabilidade. As categorias, então, são entendidas como os “conceitos de um objeto em geral” (KrV B

128). Tais conceitos advêm da unidade da faculdade do entendimento e orientam-se para a própria objetividade. É justamente por isso que Kant analisa tais conceitos nas formas do juízo, na medida em que um juízo é a representação que se relaciona com um objeto.

O entendimento possui a função de ordenar os conceitos em juízos que, por sua vez, são formas mediatas de conhecimento de um objeto. Kant traça a relação entre o objeto e o juízo, compreendendo este como o elemento unificador dos conceitos como representações mediatas de um objeto, “já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para o conhecimento do objeto, de uma *mais elevada*, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis” (KrV B 94). A representação imediata é a intuição de um objeto indeterminado, que só ascende ao plano do conhecimento através do conceito como representação mais elevada usada em um juízo. Kant, nessa toada, assume que o entendimento em geral é a faculdade de julgar, uma vez que todas as ações do entendimento se reduzem a juízos. Tal argumento evidencia o caráter não apenas transcendental do conceito de *a priori* proposto na *KrV*, mas também a sua relação com a objetividade em geral. É na Dedução Transcendental que as categorias emergem como conhecimento *a priori* dos objetos. E conhecimento *a priori* dos objetos na medida em que é conhecimento transcendental.

3 As apropriações e as críticas de Scheler

Scheler se apropria da característica da universalidade presente no conceito kantiano de *a priori*, afastando a sua filosofia prática de qualquer fundamento contingente.

[...] sempre que nós tornamos o bem ou a depravação moral de uma pessoa, um ato de vontade, um dever, etc. dependente da sua relação com um reino de bens existentes (ou males) posto como real, nós tornamos o bem ou a depravação de uma vontade dependente da

existência contingente particular desse reino de bens assim como da sua cognoscibilidade existencial (Scheler, 1973, p. 9).

Kant argumenta no mesmo sentido ao rejeitar que a vontade de uma ação pretensamente moral seja a apetição por um objeto revelado ao sujeito através do elemento propriamente empírico da experiência. Daí Kant entender “objeto” como “matéria”, haja vista que na *KrV*, matéria é o “o que no fenômeno corresponde à sensação” (*KrV* B 34). Assim, a sensação é o correlato subjetivo da matéria. “Matéria”, em tal acepção, é necessariamente *a posteriori*, pois advém do elemento propriamente empírico da experiência. No original em alemão, *KrV*, Kant, na mesma passagem utiliza o termo substantivo “Materie” para se referir à matéria. Ou seja, o correlato da sensação não pode ser fundamento para a lei prática como regra racional para a ação moral, haja vista que, ao ser empírico é também *a posteriori* e contingente. E do *a posteriori* não se extrai a característica da universalidade.

Ao distinguir a experiência fenomenológica da experiência não-fenomenológica, Scheler (1973, p. 52) lança a tese forte de que não é a dependência ou a independência da experiência o caráter distintivo do *a priori* em relação ao *a posteriori*, mas que ambos os predicados se distinguem a partir da qualidade da experiência, ou melhor, do modo de experienciar.

Kant, então, nega a possibilidades de conteúdos fundarem uma proposta ética, o que inviabiliza sustentar a possibilidade é uma Ética dos Valores (tal como pretende Scheler), considerando justamente a já citada passagem da *KpV* (*KpV* A 39).

No que se refere à característica da necessidade, o conceito kantiano de *a priori* diz respeito à necessidade objetiva do princípio prático que fornecerá uma lei prática. E necessidade objetiva implica em uma desvinculação de qualquer fundamento contingente advindo do elemento propriamente empírico da experiência. A característica da necessidade do conceito kantiano de *a priori*, analisada na filosofia prática, revela-se em íntima relação com as características da formalidade e da

transcendentalidade que serão desenvolvidas nos parágrafos subsequentes. Scheler (1973, p. 45) concorda que a necessidade seja uma característica definitiva do conceito de *a priori*, haja vista que não pretende fundar a sua Ética em nenhum elemento contingente.

Após afirmar que uma boa vontade é aquela cuja ação é realizada “por dever” e não por uma inclinação qualquer, Kant distingue a boa vontade da persecução de intuítos e dos efeitos de uma dada ação. Para tanto, Kant entende que é preciso abstrair “dos fins que possam ser efetuados por tal ação” (GMS, AA 04: 14), de modo que a vontade seja determinada não pelos intuítos e efeitos da ação (elementos materiais e *a posteriori*), mas pelo princípio *a priori* “que é formal” “do querer em geral” (GMS, AA 04: 14).

Uma boa vontade é aquela cuja ação é realizada “por” dever, de modo que o princípio determinante da vontade seja *a priori* (e aqui Kant entende que *a priori* equivale à formal). Este princípio formal é “a representação da lei em si mesma” (GMS, AA 04: 15), ou seja, é a representação da lei a razão determinante da vontade, desprovida de qualquer materialidade.

A crítica de Scheler se dirige ao momento em que Kant retira da fundamentação da vontade qualquer elemento material, na medida em que a boa vontade deve ser determinada por um princípio *a priori* e, portanto, formal. Daí o termo *formalismo* ao qual Scheler atribui à filosofia prática kantiana. Como sugerido acima, para Scheler, os princípios *a priori* que determinam a vontade são conteúdos essenciais (valores) intuídos na experiência fenomenológica.

Ou seja, a característica da formalidade, ao ser aplicada à filosofia prática, se mostra insuficiente na medida em que Kant sustenta a tese do fato da razão. Scheler argumenta que o esforço de Kant em fundamentar o fato da razão na *KpV* em detrimento da dedução da lei moral presente na *GMS* recai em um dogmatismo que não distingue um fato da razão de um outro fato qualquer (por exemplo, um fato psicológico, um fato das ciências naturais, etc.).

Allison (1990, p. 230) tenta salvar o argumento de Kant sobre o fato da razão, recorrendo aos princípios kantianos básicos o que lhe permite sustentar que o fato da razão é a melhor estratégia para autenticar a lei moral e estabelecer a realidade da liberdade transcendental. Para Allison (1990, p. 230), a sua tentativa apenas não convence aqueles que não se deixam convencer por uma moralidade fundada no imperativo categórico ou no idealismo transcendental. E esse é o caso do Scheler. Ainda que Allison esteja certo, o argumento de Scheler se mantém. Ou seja, a afirmação da tese do fato da razão carente de qualquer distinção de tal fato em relação aos fatos em geral confere vagueza à tese kantiana.

A despeito das críticas à característica da formalidade, Scheler faz concessões ao que ele denomina ser “interconexões essenciais formais” (Scheler, 1973, p. 81), entendidas aqui enquanto constituintes de uma formalidade estrita que se refere tão somente à independência que as interconexões entre os valores possuem em relação às próprias qualidades dos valores e dos bens que suportam esses valores.

As proposições da lógica pura são formais (pois são desprovidas de objeto especificamente delimitado), embora o critério de verdade seja um fato fenomenológico. Trata-se de um fato (fenomenológico) em certo sentido formal, que não se opõe aos fatos fenomenológicos contedúísticos, ao contrário, estão entrelaçados com eles. A concordância parcial de Scheler com a característica da formalidade equivale, portanto, à rejeição da oposição kantiana entre formas *a priori* e conteúdos *a posteriori*. Por exemplo, na proposição “não é o caso que A é B e A não é B”, vemos que o critério de verdade de “A não é B” para que “A é B” seja falsa ou o critério de verdade de “A é B” para que “A não é B” seja falsa está em um fato fenomenológico: “o ser e o não-ser de algo são irreconciliáveis (na intuição)” (Scheler, 1973, p. 53). Ou seja, é um conteúdo *a priori* da intuição que revelará a veracidade de uma ou de outra proposição. Embora o critério de verdade seja material (fundado em um conteúdo *a priori*), a proposição é formal porque apresenta uma

estrutura que pode ser aplicada a qualquer objeto, isto é, qualquer objeto pode ocupar a posição A ou a posição B. O fato fenomenológico formal está essencialmente entrelaçado a fatos conteudísticos.

Ao afirmar que as interconexões essenciais entre os valores são formais, Scheler se aproxima das proposições da lógica pura, ou seja, não há uma vinculação conteudística acerca de qual valor deve ou não ocupar a posição A ou a posição B da proposição por exemplo.

A existência de um valor positivo é ela mesma um valor positivo.

A existência de um valor negativo é ela mesma um valor negativo.

A não-existência de um valor positivo é ela mesma um valor negativo.

A não-existência de um valor negativo é ela mesma um valor positivo.

(Scheler, 1973, p. 82)

As proposições acima são formais nos termos de Scheler, uma vez que não estipulam uma vinculação sobre quais valores ocuparão as posições do “valor positivo” e do “valor negativo”. Trata-se de uma estrutura que pode ser aplicada a qualquer valor que possa vir a ser tematizado.

Para Scheler, a transcendentalidade corrobora a distinção kantiana entre “coisa em si” e “fenômeno”, distinção que é rejeitada por Scheler. O fenômeno, em Kant, é a aparência tão somente na medida em que é o modo com o qual a coisa é dada à subjetividade transcendental. Assumir a transcendentalidade do conceito de *a priori* implica em também assumir que há uma coisa que é travestida de objetividade fenomênica em razão das formas *a priori* do próprio sujeito cognoscente. Não se trata de apreender a coisa-em-si, mas a sua aparência enquanto o que é dado à transcendentalidade, ou seja, o objeto enquanto fenômeno.

Ao esclarecer que “o *a priori* é um conteúdo intuitivo, não algo ‘pre-designado’ ou ‘construído’, etc., através do pensamento”, Scheler (1973, p. 52) está em diálogo direto com Kant, o que se assume estar revelado na expressão “através do pensamento”, além do

“construído”, reforçando sua crítica à característica da transcendentalidade enquanto algo construído pela racionalidade, pré-elaborado pela própria atividade judicativa.

4 Considerações finais

A relação de subordinação entre as características da transcendentalidade e da universalidade que caracteriza o conceito kantiano de *a priori* na *KrV*, contudo, não se sustenta na aplicação de tal conceito na filosofia prática, haja vista que tal relação se revela na dedução transcendental que, por sua vez, tem a finalidade de conferir validade universal aos juízos sobre os objetos da experiência. Ora, na filosofia prática, a relação entre a transcendentalidade e a validade universal de juízos sobre objetos não é considerada, pois não há para Kant concessão à objetividade quando o problema que se apresenta é orientar um princípio supremo para a moralidade. Conforme se viu na *KpV*, qualquer objeto cuja efetividade é de interesse da nossa faculdade de apetição não deve ser a máxima de uma ação moral. Na análise do conceito kantiano de *a priori* na filosofia prática, há implícita a compreensão de que aos objetos é conferida a alcunha de contingentes e, portanto, não interessam à moralidade. E na filosofia teórica, a universalidade decorre da transcendentalidade na medida em que esta pretende oferecer validade universal ao que aparece como diverso na intuição empírica. Tal relação não se faz presente na filosofia prática, o que se apresenta a Kant como um problema, a saber, a saber, o fato de que na filosofia prática não se pode tomar por princípio uma experiência objetiva já dada. Kant tenta solucionar este problema com a tese do fato da razão, o que é criticado por Scheler, conforme foi exposto.

Referências

- A edição da academia (*Akademieausgabe*) das obras completas de Kant foi acessada pelo seguinte endereço: <https://korpora.org/kant/>.
- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. United Kingdom: Oxford University Press, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 9. ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Bacarolla, 2009.
- LOPARIC, Zeljko. O Fato da Razão: uma Interpretação Semântica. *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.
- PATON, H. J. *Kant's Methaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. Vol. One. London: George Allen & Unwin Ltda, 1936.
- PORTA, Mario Ariel Gonzáles. *O pensamento de Immanuel Kant*. Brasília, DF: Academia Monergista, 2023.
- SCHELER, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Translated by Manfred Frings and Roger L. Funk. Fifth edition. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Kant e o estatuto do permanente na Refutação do Idealismo

David Barroso Braga¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.05>

Tendo em vista que a “Refutação do Idealismo” da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (KrV, B 274 ss.)² preconiza que a experiência interna não é autossuficiente, quer dizer, não pode ocorrer independentemente de “algo permanente (*etwas Beharrliches*) (KrV, B 276)” exterior ao próprio sujeito, fica nítido que a especificação da exterioridade do permanente é imprescindível para saber se é possível refutar o idealismo cético. Portanto, é premente determinar o sentido que Kant concedeu à exterioridade do permanente, pois sobre ele assenta a possibilidade de virar o jogo do idealismo cético contra ele mesmo e, desse modo, demonstrar a realidade do mundo exterior.

Considerando, pois, que o conceito de “algo permanente” exterior desempenha um papel central nessa nova tentativa de refutar o idealismo cartesiano, constituindo, nesse contexto, um de seus conceitos originais — já que ele não é sequer mencionado na primeira

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Professor do Instituto Federal do Piauí.

² As referências à *Crítica da Razão Pura* ocorrem pela abreviação do título dessa obra em alemão KrV (*Kritik der reinen Vernunft*), conforme a Akademie Ausgabe. Assim, utilizaremos a letra “A” para a primeira edição dessa obra (1781) e a letra “B” para a segunda edição, indicando a paginação após as letras.

Acrescentamos a letra “n” para nos referirmos a uma passagem em nota de rodapé.

tentativa de refutar o idealismo no “Quarto Paralogismo” de 1781 (KrV, A 366--380), e *parece* possuir uma significação diferente das “Analogias da Experiência” (KrV, A 176-218/B 218-2265), texto pressuposto na “Refutação do Idealismo” —, urge tratarmos especificamente acerca do sentido e da função desse “algo permanente” exterior na “Refutação do Idealismo”.

1 O permanente: um objeto fenomênico externo

Na “Refutação do Idealismo”, Kant explica que o idealismo cético cartesiano tem como indubitável apenas a existência empírica do eu (a experiência interna), considerando duvidosa ou indemonstrável a “existência dos objetos fora de nós, no espaço [*im Raum außer uns*]” (KrV, B 274). Nesse contexto, diz Kant, a prova exigida para refutar o idealismo cético deve ser capaz de demonstrar “que temos também experiência e não apenas imaginação das coisas exteriores” (KrV, B 275).

Assim, interpretando a assertiva anterior em consonância com o idealismo transcendental, é imperativo dizer que os objetos fora de nós que estão situados no espaço devem ser apenas fenômenos, ou melhor, objetos da experiência exterior. À vista disso, o único modo pelo qual Kant vislumbra provar a realidade dos objetos exteriores é “demonstrando que, mesmo a nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto [*unter Voraussetzung*] da experiência externa” (KrV, B 275).

Para demonstrar a dependência da experiência interna em relação à experiência externa, Kant assevera que a determinação temporal da minha própria existência pressupõe “algo de permanente na percepção” (KrV, B 275). Contudo, afirma Kant, esse algo permanente não pode ser “algo em mim [*etwas in mir*]” (KrV, B 275), ou melhor, “não pode ser uma intuição em mim” (KrV, B XXXIXn), posto que tudo o que se encontra dentro de mim são representações e, enquanto tais, são apenas um fluxo contínuo, indicando que elas mesmas “necessitam de

algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e, conseqüentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram” (KrV, B XXXIXn).

Em face disso, é possível observar que Kant modifica a nomenclatura de “objetos fora de nós, no espaço” para “algo permanente na percepção”, sem, contudo, alterar seu sentido, pois conter algo permanente na percepção é diferente de possuir um fluxo constante: enquanto este designa uma representação em mim, a qual é sempre mutável, aquele designa um objeto permanente fora de mim, quer dizer, uma coisa permanente que só pode ser exterior [*äußeres Ding*] (KrV, B XLIn). Disso decorre que há uma relação de identidade entre os objetos da experiência externa e algo permanente fora de mim, haja vista que a determinação temporal do sujeito exige “absolutamente objetos exteriores” (KrV, B 277).

Desse modo, a prova da refutação do idealismo estabelece que não há determinação empírica da existência, isto é, intuição interna que seja factível de se tornar uma experiência (interna) abstraindo da realidade de objetos externos. Por conseguinte, a experiência interna tem de ser constituída tanto de intuição interna, no caso, intuição empírica (matéria), a qual advém da experiência externa, quanto de conceitos (mediante a intervenção do entendimento). “Com isto”, afirma Kant, “concorda perfeitamente todo o uso experimental da nossa capacidade de conhecer na determinação do tempo” (KrV, B 277).

Além disso, a prova institui que os objetos externos permanentes são necessários para haver as determinações temporais, isto é, as relações de mudança e simultaneidade, posto que a variabilidade destas somente é possível em relação a durabilidade daqueles. Assim, a alusão ao caráter permanente dos objetos externos traz para o contexto da Refutação do Idealismo os argumentos defendidos nas Analogias da Experiência, em especial, na Primeira Analogia (Caranti, 2007, p. 131; Strawson, 1966, p. 126), possibilitando esclarecer a função e a natureza do permanente.

Na *Primeira Analogia da Experiência*, Kant introduz a tese de que é necessário haver algo permanente como fundamento para que seja determinada a mudança e a simultaneidade. Nesse sentido, “o permanente é o substrato [*Substratum*] da representação empírica do próprio tempo e só nesse substrato é possível toda a determinação do tempo” (KrV, A 183/B 226). Em síntese,

[...] o ponto básico é que, dada a natureza sucessiva da nossa apreensão, se não identificássemos algo como permanente, não teríamos um termo de comparação com o qual pudéssemos contrastar a própria sucessão e tomar consciência dela (Caranti, 2007, p. 139).

Assim sendo, o permanente pode ser designado como o substrato imprescindível para que o tempo, forma imperceptível e imutável da intuição interna, manifeste suas relações (a mudança e a simultaneidade) nos fenômenos. Consequentemente, mesmo a duração da existência somente é possível em virtude do permanente, uma vez que “na simples sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando e não possui nunca a mínima quantidade. Sem esta permanência não há, portanto, qualquer relação de tempo” (KrV, A 183/B 226). Por conseguinte, o permanente é “o substrato de todo o real” [*das Substrat alles Realen*] (KrV, B 225) que possibilita pensar tudo quanto pertence a existência como determinação interna.

Nesse contexto, o permanente tem de ser um fenômeno espacial (Paton, 1936, p. 278; Allison, 1983, p. 300), haja vista Kant afirmar que, “em todos os fenômenos, o permanente é o próprio objeto [*der Gegenstand selbst*], ou seja, a substância (*phaenomenon*)” (KrV, A 183/B 227). Consequentemente,

[...] nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos [*Erscheinungen*], é que deverá encontrar-se o substrato que representa o tempo em geral e onde pode ser percebida na apreensão, mediante a relação dos fenômenos com ele, toda a mudança ou toda a simultaneidade (KrV, B 225).

Em face disso, a identidade do permanente (a substância) serve de condição para a unidade temporal de toda a experiência, pois seu caráter duradouro possibilita representar toda a existência como interligada, quer dizer, como uma existência real que precede ou sucede outra existência real, uma vez que não é possível surgir algo novo ou do nada no que diz respeito à substância (KrV, B 229). Assim sendo, toda mudança (o nascer e o perecer), enquanto simples determinação ou acidente do permanente, sempre está conectada a algo que lhe precede ou sucede, o que expressa a concatenação dos objetos da experiência.

Ora, a designação do permanente como fenômeno externo, isto é, como objeto da experiência externa, conduz a “Refutação do Idealismo” a ter de distinguir necessariamente entre duas espécies de fenômenos: fenômenos externos e fenômenos internos (os objetos da experiência interna), sendo estes condicionados por aqueles. Disso decorre que somente os fenômenos externos são verdadeiramente imediatos, posto que eles se apresentam diretamente à consciência, enquanto que os fenômenos internos se apresentam de forma indireta, haja vista eles dependerem da determinação dos fenômenos externos.

É em virtude dessa imediatidade dos fenômenos externos (objetos da experiência externa) que Kant afirma ter virado o jogo do idealismo cético contra ele mesmo (KrV, B 276), pois institui que os fenômenos internos (objetos da experiência interna) pressupõem os fenômenos externos como suas condições. Segue-se disso que a certeza dos fenômenos internos, a qual o próprio cético considera incontestável, é transferida aos fenômenos externos (Almeida, 2013, p. 22). Assim sendo, se o cético deve

[...] pressupor o que ele parece negar, então ele estará diante de um impasse insolúvel. Se ele aceita um princípio X, mas duvida de Y, e se Y pode ser estabelecido como condição de X, ele pode ser facilmente acusado de inconsistência por duvidar de [...] Y (Franciotti, 2012, p. 446).

Entretanto, pressupor que a experiência externa é condição de possibilidade da experiência interna *parece* indicar que há uma *falácia* na tentativa kantiana de virar o jogo do idealismo contra ele mesmo, posto que essa pretensa virada de jogo estabelece que o elemento da dúvida cética, isto é, os objetos da experiência externa, é uma condição imprescindível para a própria indubitabilidade dos objetos internos (experiência interna), o que se constitui uma *petição de princípio*. Assim, a prova kantiana da realidade dos objetos externos em vez de provar a realidade desses objetos, parte do pressuposto de que eles são reais, sendo que isso era o que estava em disputa.

Contudo, uma vez admitido que o permanente é um fenômeno externo, as pretensões de Kant para refutar o idealismo parecem incidir no mesmo problema que os críticos viram no “Quarto Paralogismo” de 1781, qual seja, a impossibilidade de ir além do âmbito fenomênico, posto que, no idealismo transcendental, os fenômenos externos, isto é, os objetos da experiência externa, dependem do modo humano de conhecer, portanto, não existindo em si mesmo, mas apenas em relação ao sujeito.

O ponto central é que agora (na “Refutação do Idealismo”) Kant estabelece que a experiência externa determina a experiência interna, sem atinar que essa estratégia não permite provar efetivamente que há objetos reais exteriores, pois essa determinação não envolve a relação necessária da existência de objetos reais exteriores (no sentido em que o idealista cético emprega essa expressão, isto é, como objetos ontologicamente independentes) com a existência do sujeito. Por conseguinte, essa estratégia não possibilita a Kant refutar o idealismo cético, o qual não tem como dubitável a experiência de objetos que de algum modo dependem do sujeito, mas apenas os objetos reais exteriores e completamente independentes do sujeito.

Ora, a fraqueza desse viés interpretativo da “Refutação do idealismo” parece ter sido notada pelo próprio Kant, pois ele declara numa nota de rodapé do prefácio à segunda edição da Crítica que

[...] poder-se-ia talvez objetar a esta prova que apenas tenho consciência imediata daquilo que está em mim [*in mir ist*], ou seja, da minha representação das coisas exteriores e que, por consequência, fica ainda indeciso se algo que lhes corresponda está ou não fora de mim (KrV, B XXXIX-XLn).

Segue-se disso que as coisas que conhecemos estão confinadas em nós e que não significam nada que seja realmente independente de nós (no sentido realista transcendental) (Stroud, 2020, p. 240).

Levando em consideração que a interpretação do permanente como objeto da experiência externa, isto é, como fenômeno externo, tal como preconizado pelo idealismo transcendental e pela maioria dos comentadores (Bonaccini, 2003, p. 291), traz para a “Refutação do Idealismo” as mesmas dificuldades encontradas no “Quarto Paralogismo” de 1781, é preciso investigar se é possível interpretar o permanente de um modo diferente e que seja, simultaneamente, compatível tanto com a pretensão de Kant de refutar o idealismo quanto com as teses do idealismo transcendental — eis a tarefa que tentaremos fazer agora.

2 O permanente: uma coisa em si

Tento em vista que a dúvida do idealista cético não se refere à realidade das representações que estão em mim, mas às suas hipotéticas causas exteriores (KrV, B 276), depreende-se que os objetos que devem ser provados como reais são os objetos externos considerados no sentido realista transcendental. Assim sendo, o permanente, sobre o qual repousa toda a consistência da prova da Refutação do Idealismo, tem de ser interpretado como uma coisa exterior no sentido transcendental, portanto, como sendo uma coisa existente em si mesma.

É nesse cenário, pois, que se pode compreender a recusa de Kant em atribuir a uma representação interna ou externa (KrV, B 275/B XXXIXn) a função do permanente, qual seja: determinar empiricamente a existência, possibilitando o autoconhecimento (experiência

interna) e, além disso, ser o ponto de referência (duradouro) para as relações temporais (sucessão e simultaneidade). Assim sendo, a consciência de minha existência temporalmente determina, isto é, a consciência de que eu existo empiricamente e tenho representações (mutáveis) é, simultaneamente, “uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim [*Dasein anderer Dinge außer mir*]” (KrV, B 276).

Em virtude disso, Kant defende que o caráter imediato da existência das coisas exteriores não é imaginado, mas provado (KrV, B 276), pois para imaginar algo como externo é preciso que se tenha previamente um sentido externo. Desse modo, não se pode confundir a função da faculdade sensitiva, a qual é caracterizada pela *receptividade*, com a função da faculdade imaginativa, a qual é caracterizada pela *espontaneidade* (na atividade sintética), e, em consequência disso, pensar que temos uma imaginação externa em vez de um sentido externo — o que significaria anular por completo o sentido externo (KrV, B 277). Por conseguinte, a imediatidade da existência dos objetos externos é corroborada pela impossibilidade da imaginação determinar a si mesma e, assim, produzir suas próprias representações.

É claro que essa tese tem por fundamento a concepção de que as faculdades humanas têm natureza e funcionalidade distintas e que “aquilo que não se precisa buscar ‘fora de nós’ não pode permanecer oculto de nós, porque nós, em algum sentido, o ‘fornecemos’ ou ‘contribuímos’ para o nosso conhecimento” (Stroud, 2020, p. 226). Além disso, essa tese aceita a concepção cartesiana de que a faculdade imaginativa está ligada ao corpo no sentido de ser dependente das sensações corporais (Descartes, 1983, p. 94), por conseguinte, embora a imaginação seja capaz de representar um objeto mesmo sem a presença dele, ela precisa inevitavelmente do material que é fornecido pelos sentidos para produzir suas representações.

Contudo, numa nota de rodapé que acrescentou ao prefácio à segunda edição da Crítica, Kant declara complementarmente à prova

anterior que na “Refutação do Idealismo” provou rigorosamente a “realidade objetiva da intuição externa [*objektiven Realität der äußeren Anschauung*]” (KrV, B XXXIXn). Ora, essa declaração se funda na concepção de que a intuição externa por si mesma já implica uma relação necessária com “algo real fora de mim [*etwas Wirkliches außer mir*]” (KrV, B XLn). Por esse motivo, ele conclui que o sentido externo está “indissolivelmente ligado à própria experiência interna, como à condição dessa possibilidade” (KvV, B XLn).

Assim, a realidade do sentido externo está necessariamente ligada [*notwendig verbunden*] à realidade do sentido interno para possibilitar a experiência em geral, quer dizer, tenho tão segura consciência de que há coisas exteriores a mim, que se relacionam com o meu sentido, como tenho a consciência de que eu próprio existo no tempo (KrV, B XLIn).

Nessa perspectiva, é possível dizer que tanto o sentido interno, o qual está vinculado à minha existência temporal, quanto o sentido externo, o qual recebe intuições espaciais, estão ligados efetivamente com “algo real fora de mim [*etwas Wirkliches außer mir*]” (KrV, B XLn), pois desse algo real exterior “provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno” (KrV, B XXXIXn). Portanto, a realidade dos objetos externos é a condição para que haja a experiência em geral, quer dizer, a experiência externa e interna.

À vista disso, é forçoso asseverar que a existência dos objetos externos (no sentido transcendental) está tão intimamente ligada com a intuição externa (experiência externa) e, conseqüentemente, com a consciência temporal de minha própria existência (experiência interna), embora de forma mediata, que elas constituem conjuntamente “uma única experiência [*eine einzige Erfahrung*], que nem sequer poderia realizar-se internamente se não fosse (em parte) simultaneamente exterior” (KrV, B XLIn). Portanto, é “experiência e não ficção, sentido e não imaginação, que liga indissolivelmente o exterior ao meu sentido interno” (KrV, B XLn).

Por trás dessa afirmação está a doutrina da heterogeneidade total dos sentidos interno e externo, da qual Kant infere a incapacidade do primeiro de produzir os dados do segundo. Consequentemente, o mero fato de termos representações externas é considerado prova de que possuímos um sentido externo. Dada a caracterização previamente observada do sentido externo, isso implica que a mente é afetada por, e percebe, objetos realmente existentes (Allison, 1983, p. 301).

Ora, uma vez provada a imediatidade dos objetos exteriores e, concomitantemente, a realidade da intuição externa, Kant concede um critério para distinguir as representações intuitivas exteriores, as quais *correspondem* a objetos reais, das representações intuitivas produzidas pela imaginação, posto que nem toda representação intuitiva acarreta necessariamente a realidade dessas mesmas coisas (KrV, B 278). Esse critério afirma que

[...] para averiguar se esta ou aquela suposta experiência é ou não simples imaginação, será preciso descobri-lo segundo as determinações particulares dessa experiência e o seu acordo com os critérios de toda a experiência real (KrV, B 279).

Para tanto, diz Kant, é necessário ter “sempre como fundamento o princípio de que há realmente experiência externa” (KrV, B XLIn), pois somente partindo desse princípio é possível distinguir as intuições que pertencem ao sentido externo das intuições que surgem em virtude da influência da imaginação (sobre a sensibilidade) no sonho ou na loucura. Além disso, vale frisar, não há representações imagéticas sem percepções externas, ou melhor, não é possível haver representações intuitivas produzidas pela imaginação sem haver anteriormente objetos da experiência externa.

[...] toda representação intuitiva de objetos (pretensamente) externos inclui sua existência efetiva e não pode ser confundida com a simples imaginação, porque esta só é possível mediante a reprodução de percepções passadas de objetos, e que basta isso para provar que a

experiência interna só é possível com base na externa (Bonaccini, 2003, p. 300).

No intuito de ratificar essa concepção de que o permanente deve ser tomado como uma coisa em si mesma, Kant, numa última observação concedida na nota de rodapé do prefácio à segunda edição da *Crítica*, assevera que há uma diferença fundamental entre “a representação de algo permanente na existência” e a “representação permanente” (KrV, B XLIn), qual seja: enquanto esta pode ser muito variável e mutável, tal como todas as representações do sujeito, aquela é sempre a mesma. Segue-se disso que o permanente “tem de ser uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim”, embora sua existência esteja “incluída necessariamente na determinação da minha própria existência” [KrV, B XLIn).

Apesar de estar em explícita dissonância com a compreensão do permanente na *Primeira Analogia da Experiência*, essa designação do permanente parece se reportar a uma das teses fundamentais da *Estética Transcendental*, qual seja: a tese de que a experiência externa pressupõe objetos não-fenomênicos afetantes como seu fundamento (KrV, A49/B66). Disso deriva a “necessidade de referir fenômenos espaciais a algo que não é fenômeno — e assim, de entendê-los como o aparecer de algo que nos ‘afeta’” (Klotz, 2012, p. 421).

Esse reportar ao fundamento dos fenômenos traz para o contexto da “Refutação do Idealismo” a concepção de que a intuição humana é essencialmente receptiva, “graças a maneira como somos afetados pelos objetos” (KrV, A20/B33). É nesse sentido que se pode observar na “Refutação do Idealismo” e na nota de rodapé do prefácio à segunda edição da *Crítica* o esforço de Kant em reiterar o caráter passivo, receptivo e mesmo determinável da intuição humana (Lehmann, 1959).

Entretanto, é mister destacar que na Refutação do Idealismo Kant pretende vincular a intuição humana não apenas a *afecção* por objetos exteriores, mas também a *percepção* desses mesmos objetos: “a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência

de coisas reais, que percebo fora de mim” (KrV, B 275-6). Além disso, na nota de rodapé do prefácio à segunda edição da Crítica, Kant indica que a *experiência* humana envolve necessariamente as coisas externas no sentido realista transcendental (KrV, B XLn).

Em face disso, Kant conclui que provou a ligação indissociável entre a experiência interna e o permanente (tomado como um objeto ontologicamente independente do sujeito), estabelecendo que este é a *condição* imediata da experiência externa e, conseqüentemente, a condição mediata da experiência interna. Com isso, é possível distinguir entre o permanente, enquanto objeto durável da percepção, a representação do permanente, enquanto objeto da intuição externa (objetos espaciais), e as representações temporais, enquanto objetos do sentido interno. Ademais,

Kant acha que a prova demonstra que o sentido interno está indissolúvelmente ligado ao sentido externo porque somente este é capaz de fornecer o permanente que é condição da representação de série sucessiva de meus estados de consciência (Bonaccini, 2003, p. 300).

3 Considerações finais

A pretensa relação entre o permanente e a consciência da existência temporalmente determinada, ou melhor, entre os objetos ontologicamente externos e as nossas faculdades cognoscitivas é explicitamente interdita pelo idealismo transcendental, pois este restringe o uso legítimo dessas faculdades aos objetos fenomênicos. Assim, tanto a faculdade sensitiva quanto a faculdade do entendimento não podem ser utilizadas para *perceber* ou *experimentar* de forma *a priori* (ou mesmo *a posteriori*) as coisas como elas são em si mesmas, tal como é reivindicado pelo próprio Kant na “Refutação”.

Não obstante isso, romper com o idealismo transcendental e estabelecer uma teoria correspondencialista que correlaciona necessariamente a experiência em geral com os objetos ontologicamente

exteriores parece ser a única maneira de sair do âmbito fenomênico e rebater as acusações de solipsismo. Assim sendo, é mister “admitir que temos um acesso imediato aos objetos independentemente de suas representações e, portanto, independentemente das condições subjetivas da representação (que são inerentes ao nosso modo de ter representações)” (Bonaccini, 2002, p. 12).

Assim sendo, é premente interpretar a Refutação do Idealismo independentemente das premissas do Idealismo Transcendental (Guyer, 1987), portanto, sem o comprometimento de que os objetos espaciais ou de uma experiência possível são meros fenômenos. Entretanto, essa independência das teses do idealismo transcendental parece reintroduzir na própria filosofia kantiana aquilo que ele mais combate, a saber: o realismo transcendental. Por conseguinte, “se decidirmos retornar ao realismo transcendental, de acordo com o próprio Kant, jamais seremos capazes de derrotar o cético” (Franciotti, 2000, p. 219).

Referências

- ALLISON, Henry, E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London, Yale University Press, 1983.
- ALMEIDA, Guido. Antonio de. Kant e a Refutação do Idealismo – II. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, 2013.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o Problema da Coisa em si no Idealismo Alemão. Sua Atualidade e Relevância para a Compreensão do Problema da Filosofia*. Rio de Janeiro; Relume Dumará, 2003.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o Problema do Mundo Externo*. Manuscrito, v. 25, n. 1, p. 7-68, 2002.
- CARANTI, Luigi. *Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian skepticism*. University of Toronto Press, Toronto/Bufalo/London, 2007.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Coleção Os pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, p. 85-142, 1983.

- FRANCIOTTI, Marco Antonio. Kant e o Problema do Ceticismo na Crítica da Razão Pura. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, p. 435-463, 2012.
- FRANCIOTTI, Marco Antonio. Kant e a Refutação do Idealismo Material. DUTRA, L. H. de A SMITH, P. J. (Orgs.). *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia. vol. 2. Florianópolis: NEL/UFSC, p. 197-226, 2000.
- GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Deutschen (v. Preußischen) Akademie der Wissenschaften, 29 Bd. Berlin: De Gruyter, 1900.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Original Kritik der reinen Vernunft. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. 2001.
- KLOTZ, Hans Christian. A Refutação do Idealismo: Problema, Objetivo e Resultado do Argumento Kantiano. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, p. 415-433, 2012.
- LEHMANN, Gerhard. Kants Widerlegung des Idealismus. *Kant-Studien* 50, p. 348-362, 1959.
- PATON, Herbert James. *Kant's Metaphysic of Experience*. vol. I. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.
- STRAWSON, Peter. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.
- STROUD, Barry. *A Significação do Ceticismo Filosófico*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo. Associação Filosófica Scientiae Studia. 2020.

Precisamos de Deus? Uma análise de críticas à deontologia kantiana

Leonardo Henrique Miranda Abecassis¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.06>

1 Introdução

A fundamentação da ética prescinde de Deus. O argumento é central na filosofia de Kant e o filósofo explicita o ponto logo no prefácio de sua *Religião nos Limites da Simples Razão*:

A moral, enquanto fundada no conceito de ser humano como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela sua razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima dele para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar (Kant, 2020, p. 9; AA 06: 3).

O filósofo de Königsberg enfrenta críticas, no entanto. Parte delas envolve a constatação de que sua moralidade — construída sobre conceitos como lei, dever e obrigação — perde o sentido e a inteligibilidade na ausência de uma figura divina que lhe dê autoridade. Para verificarmos a pertinência destes apontamentos, é relevante que se faça uma breve reconstrução do caminho traçado por Immanuel Kant até chegar à defesa do modelo deontológico consagrado em sua figura. A partir daí, é mais frutífera a análise da fundamentação kantiana sobre a ética; e então seguir com as críticas de seus opositores.

¹ Mestrando em filosofia pelo PPGFIL/UnB.

2 Um breve contexto histórico

A construção da ética kantiana se dá como alternativa a três modelos: a ética das virtudes antiga², a ética cristã medieval e o ceticismo moral humano³.

2.1 A ética das virtudes de aristotélica

Três são os pontos da ética de Aristóteles que mais nos interessam. O primeiro parte da noção de que o valor moral deve ser estabelecido no agente, o ser virtuoso. Em outras palavras, o homem é, em última instância, o critério fundamental para a definição do certo ou errado⁴. Cabe ao agente identificar — a partir do princípio racional da mediania — a forma de ser virtuoso em cada situação. Por causa disso, em Aristóteles, a ética é subjetiva, se colocando como parte do contingente e do essencialmente prático. Nesse sentido, ser corajoso na situação X pode ser diferente de ser corajoso na situação Y.

O segundo ponto diz respeito ao entendimento das possibilidades humanas. Para o pensador grego, o constante e contínuo uso da virtude tem como consequência o aperfeiçoamento cada vez maior do homem, a um ponto em que conseguiria um domínio total sobre a própria vontade. O filósofo de Estagira parece, nesse sentido, demonstrar grande otimismo, não a cada homem em si, mas às capacidades inerentes ao ser humano. Podemos, em potência, nos tornar pessoas em excelência; por meio da razão, capazes de dominar os apetites e desejos, levando à extinção qualquer vício ou maldade, para e si e para os

² A ética das virtudes encontra variedade na antiguidade. Aristóteles, os estoicos e os epicuristas apresentam divergências entre seus pensamentos. Para este artigo, no entanto, usaremos a filosofia aristotélica como referência principal.

³ Por questão de espaço, se dará enfoque apenas aos dois primeiros.

⁴ Para efeitos de comparação, em Kant o valor moral está localizado, a princípio, na ação em si (o dever), independente do agente. Posteriormente a Kant, utilitaristas como Bentham e Mill estabelecem as consequências da ação como o parâmetro principal para a avaliação moral.

outros: “se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz (*virtuoso*) pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis” (Aristóteles, 1991, p. 23).

O terceiro e último ponto diz respeito sobre a relação direta da ação virtuosa (moral) à felicidade — o Sumo-Bem (*Eudaimonia*). É a constante prática virtuosa o caminho para a vida boa, plena, feliz. Há aqui uma identidade: a virtude é, em si, uma atividade feliz. E um homem feliz não pode praticar o mal.

Estes três pontos fundamentam um paradigma ético ao qual Kant busca apresentar resposta.

2.2 A ética religiosa medieval

A Idade Média é um período marcado por contínua ampliação dos domínios do cristianismo. Com efeito, o campo da ética deriva fundamentalmente da moralidade cristã. Segundo John Rawls, a religiosidade clássica divergia muito da cristandade medieval, e isto influenciara os caminhos do pensamento moral deste período em comparação ao anterior. A mudança mais significativa será o abandono do homem como centro da análise moral para Deus — uma transição de perspectiva antropocêntrica à teocêntrica.

Assim, ao contrário da filosofia moral clássica, a filosofia moral da Igreja Medieval não é o resultado do exercício exclusivo da razão livre e disciplinada. Não que sua filosofia moral não seja verdadeira, ou que não seja razoável; mas era subordinada à autoridade da Igreja e em grande medida praticada pelo clero e por ordens religiosas com o intuito de satisfazer a necessidade prática, da Igreja, de uma teologia moral. Ademais, a doutrina da igreja considerava que nossos deveres e obrigações morais assentavam-se sobre a lei divina (Rawls, 2005, p. 9).

Como pontua Rawls, a ideia da moralidade conectada a seguir uma lei, um mandamento, é característico do período medieval. O filósofo francês Victor Brochard traça o mesmo caminho, acrescentando

que o conceito de dever só pode florescer e ter inteligibilidade dentro de um quadro religioso de pensamento.

Que a ideia de dever seja essencialmente uma ideia religiosa ou de forma religiosa, é o que parece difícil de contestar se pensarmos que é somente do ponto de vista religioso, e particularmente do ponto de vista de uma religião revelada, que o princípio do dever pode ser apresentado com clareza e definido com precisão (Brochard, 2006, p. 141).

Parece lícito, a partir das perspectivas supracitadas, admitir que o conceito de dever, a princípio, se origina e fundamenta na moralidade religiosa da cristandade. Não por menos, Zingano (2013, p. 22) aponta que Kant “é visto como quem secularizou, no tocante à razão prática (a razão que orienta e determina o agir moral), as exigências transcendentais da ética religiosa.”

Alguém poderia concluir daí a confirmação das críticas sobre a necessidade de Deus para a sustentação da moral kantiana. Porém, o debate não se encerra ainda, visto que ainda é possível a pergunta: Kant consegue sustentar sua ética de maneira laica e racional, apesar da origem religiosa ao qual parece advir?

3 A filosofia moral kantiana

Kant determina o campo da moral a metafísica dos costumes⁵. Este campo é desenvolvido pela razão pura prática. Para esta, a concepção da existência de um valor moral existe a priori, ou seja, independente da experiência — e por isso é metafísica. A lei moral é necessária e universal, localizada para além do tempo e espaço, e não pode partir da experiência para sua constatação.

⁵ O estudo ético em Kant está dentro das concepções adotadas pelo autor em sua *Crítica da Razão Pura*. O metafísico é aquilo que está no campo do *numeno*, além da nossa capacidade de conhecimento, pois está fora do espaço e do tempo.

[...] por exemplo a pura honestidade na amizade não pode ser menos exigida de todo ser humano pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo honesto, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por razões a priori (Kant, 2007, p. 23; AA 06: 408).

A fórmula para a conhecermos a lei moral se dá no Imperativo Categórico: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (GMS, AA 04: 421). O agente deve formular a própria lei e, doravante, se obrigar a segui-la — tanto de maneira objetiva (conforme o dever), quando subjetiva (tendo o dever como princípio). Cabe destacar que, neste ponto, a filosofia moral kantiana é impactada pela física newtoniana. A noção de correlação de forças é imprescindível para uma leitura atenta da conceitualização de lei em Kant. Não devemos entendê-la em sentido humano, como votada dentro dos princípios da democracia representativa. Lei, para o filósofo alemão, se aproxima mais do sentido de lei da natureza, ou seja, aquela que tem poder causal na realidade, sendo necessária e universal. Neste ponto, se destaca a especificidade do conceito de liberdade kantiano, que tem, a princípio⁶, um sentido negativo: a capacidade de agir por um móbil que não seja natural (fenomênico), e sim por um próprio (numênico) — a lei moral.

A liberdade só se efetiva se o sujeito moral agir de acordo com as determinações da própria razão, de modo autônomo. Kant, no entanto, reconhece que existem forças heterônomas concorrendo com a lei moral; leis fenomênicas que nos influenciam a agir por outros móveis — como instintos, sentimentos, impulsos e inclinações. Como o ser humano sempre estará sujeito a tais forças, cabe a ele se forçar à obrigação cumprir a lei. É desta disparidade entre a força causal moral e as forças naturais que advém o conceito de dever.

⁶ Importante destacar que esta liberdade negativa não esgota o sentido positivo. Ou seja, é na capacidade de se libertar das leis da natureza que o ser humano pode decidir por si como agir.

A obra ética de Kant, portanto, apresenta substanciais diferenças em relação à ética das virtudes e a ética cristã medieval. Para a primeira, muda a perspectiva sobre a condição humana, excluindo a possibilidade de perfeição moral; retira a ética do campo do contingente-físico para o do necessário-metafísico; e rompe com o paradigma da *eudaimonia*, separando moralidade de felicidade. Para a segunda, utiliza conceitos como dever e obrigação sem respaldá-los em uma figura divina.

Kant precisa de Deus? Algumas críticas à sua deontologia.

Victor Brochard responde que sim. O pensador francês defende que uma ética baseada em deveres e obrigações não encontra espaço em uma perspectiva puramente racional.

Em todo caso, trata-se de saber, e não temos absolutamente a pretensão de decidir esta questão no presente estudo, se, colocando assim o problema, este grande espírito [Kant] não foi enganado por uma ilusão, e se, querendo constituir uma ciência puramente filosófica e racional da moral ele não tomou por ponto de partida uma ideia inteiramente religiosa que sua educação protestante lhe sugeria, e que parece inata apenas porque é consagrada por um grande número de gerações (Brochard, 2006, p. 142).

Para o autor, portanto, é impossível desassociar a moralidade kantiana de suas origens religiosas. O conceito de dever, central em Kant, perde razoabilidade em uma conjuntura estritamente racional. Como ele teria, por exemplo, se ausentado da ética clássica aristotélica? E por que, como defende Kant, alguém impor a si próprio uma lei contra sua própria vontade, se não pela vontade de Deus?

Elizabeth Anscombe segue na mesma linha. Argumenta que as noções de dever e obrigação para com Deus se sustentaram por séculos e que, desta forma, não simplesmente desapareceriam em futuras formulações éticas. Contudo, continuando sem sua raiz, aqueles conceitos se tornam ininteligíveis e vazios (1958). Se Brochard aponta que não há

razão para que alguém se coaja a uma lei autoimposta, Anscombe acrescenta:

Kant introduz a ideia de “legislar por si mesmo”, o que é tão absurdo como se hoje em dia, quando os votos da maioria exigem grande respeito, se chamasse cada decisão reflexiva de um homem que fez uma *votação* resultando em uma maioria, o que, por uma questão de proporção, é esmagadora, pois sempre é 1-0. O conceito de legislação exige poder superior no legislador (Anscombe, 1958, p. 2).

No contexto trabalhado, considerando a argumentação anterior, esse legislador exigido pela autora, em Kant, só pode ser Deus. O filósofo, nesse sentido, falharia em pensar a noção de lei moral de maneira secularizada. Sem Deus, nada garantiria o efetivo cumprimento das obrigações.

Marcus Singer (1959), por fim, terá como alvo a ideia kantiana de *obrigações para consigo mesmo*. Ele aponta uma contradição inerente nesta concepção, que parte da seguinte estrutura lógica:

- 1 – Quem obriga tem a prerrogativa de retirar essa obrigação.
- 2 – Se eu me obrigo, tenho a prerrogativa de retirar minha própria obrigação, o que é absurdo.
- 3 – Logo, não há como se auto obrigar.

Rodrigo Silveira (2020) acolhe a crítica feita por Singer e, a partir dela, constrói a argumentação de que a ideia de obrigação consigo mesmo faz mais sentido em uma perspectiva teísta, tendo Deus como aquele a quem se deve prestá-la.

4 Possíveis respostas kantianas

4.1 Considerações sobre ética

A ética é um campo que estuda diferentes lugares do pensamento moral. Partindo desta consideração, articulemos a seguinte estrutura:

- I. A boa ação é aquela que se origina de um mandamento divino.
- II. É necessário oração para que se faça o certo com firmeza.
- III. A recompensa das boas atitudes será a salvação eterna.

Os três pontos promovem questões éticas. Todavia, abordam pontos distintos do estudo moral. O primeiro corresponde à fundamentação da moral, ou seja, de onde se origina o certo e o errado. O segundo se preocupa com a garantia da atitude moral. O terceiro diz respeito sobre o que podemos esperar desta atitude.

Na estrutura supracitada, a presença de Deus é imprescindível nas três áreas, o que denota um pensamento essencialmente teológico. Observemos outra proposta:

- I. A boa ação é aquela que resulta no bem ao próximo.
- II. É necessária uma educação de qualidade para as pessoas fazerem o bem.
- III. A recompensa das boas atitudes será a salvação eterna.

Nota-se que nesta sequência apenas o terceiro ponto corresponde a uma visão teológica. A fundamentação e a aplicação prescindem de Deus para sua justificativa. É legítimo concluir que a segunda estrutura proposta não é teológica e não exija a figura de Deus para manter sua coerência, embora esteja presente no desenvolvimento. O estudo da ética kantiana pode ser analisado em termos semelhantes. A fundamentação, a garantia da ação e as consequências do pensamento moral correspondem a lugares diferentes na organização da deontologia. É ímpar esta consideração, sob o risco de confusão, que pode surgir da própria presença da ideia de Deus na obra do filósofo. Uma leitura descuidada pode levar a conclusões precipitadas sobre o papel divino e sua posição dentro da estruturação da ética deontológica. Logo, a pergunta a ser feita é: Deus, apesar de presente na obra em geral, é imprescindível para a *fundamentação* da moral kantiana? É apenas sob este prisma que podemos considerar que *toda* a moral kantiana depende de uma figura divina. Sob outros, esta não é uma conclusão necessária.

4.2 Sobre a crítica concernente à origem religiosa de conceitos kantianos

Admitimos anteriormente que os conceitos de lei, dever e obrigação no campo moral têm raízes na ética cristã medieval. A deontologia kantiana retém influência religiosa em sua concepção e Brochard e Anscombe se apoiam neste fato na defesa da posição de que Deus é necessário para a inteligibilidade da moral em Kant. A raiz lógica subjacente ao argumento dos autores é que *a origem de determinado conceito será determinante na fundamentação futura*. A premissa é passível de questionamentos. Pensemos no surgimento da própria filosofia. Importantes intelectuais como Jean Pierre Vernant apontam a continuidade de temáticas e formulações míticas no início do pensamento filosófico (Chauí, 1994). Contudo, ele destaca

Já não se trata de encontrar na filosofia o antigo, mas de **destacar o verdadeiramente novo**: aquilo que faz, precisamente, com que a filosofia deixe de ser mito para ser filosofia. Cumpre, por conseguinte, definir a mutação mental de que a primeira filosofia grega dá testemunho, precisar sua natureza, sua amplitude, seus limites, suas condições históricas (Vernant *apud* Chauí, 1994, p. 82).

O historiador chama atenção para o fato de que, embora encontre raízes no pensamento mitológico, a filosofia não permanece ali, dado que seu surgimento traz uma série de inovações na forma de pensar. Podemos estabelecer um paralelo entre este raciocínio e a questão das origens de conceitos de Kant. Se Vernant argumenta que devemos dar foco naquilo que é *essencialmente novo* na filosofia, podemos pensar da mesma forma sobre a ética kantiana moderna e focar naquilo que ela traz de inovador, independentemente de suas raízes. Nesta direção, é um equívoco considerar que ideias presentes nas origens da moral kantiana são impeditivas para sua fundamentação própria.

4.3 Sobre a necessidade da figura superior de Deus para a inteligibilidade da lei moral

O problema aqui mora em uma aparente má compreensão do conceito de lei como formulado em Kant. Este considera lei dentro de forte influência da física newtoniana, próxima do sentido de “lei da natureza” — que possui *força* de gerar causalidade no mundo — e não de lei política — sujeita à votação pelos homens, como prescreve Anscombe no trecho supracitado. Além disso, Kant compreende a moral no campo da metafísica, do necessário, e não do contingente, temporal. A moral deve ser buscada na filosofia pura, não na empiria. Leis da política são passíveis de mudança no espaço e tempo, a lei moral não. Nesta lógica, quando o agente deve decidir se vai ou não mentir e escolhe pela mentira — vencendo a votação por “1x0” —, ele não pode jamais garantir legitimidade à sua “lei”.

Para fins de ilustração, imaginemos um indivíduo que se considera “terraplanista”. Se ele, em votação própria, decide pela planicidade da Terra, isto não implica qualquer valor à sua própria lei: a terra continuará sendo redonda. E mais: ainda que todos os seres humanos do planeta se convertam àquela crença, de nada valerá diante da objetividade do fato da esfericidade do planeta. A resposta mais evidente para o exemplo dado é que os agentes são capazes de cometer erros no uso da razão prática. Mas esta conclusão não nos diz sobre a existência ou não de uma lei, mas apenas das condições e limitações do agente moral.

4.4 Sobre a contradição das obrigações para consigo mesmo

Pode-se utilizar o próprio Imperativo Categórico para esta questão: renunciar a uma obrigação que se tenha consigo é uma máxima universalizável?

A resposta é, a princípio, não. O conceito de obrigação só faz sentido no cumprimento de todas as imputações que dela derivam. Se não há uma efetiva responsabilidade posterior, não é configurada uma

obrigação. Ora, é preciso cumprir as promessas para que seja uma promessa em primeiro lugar. Universalizar a máxima de que podemos renunciar aos direitos que temos, advindos da obrigação alheia para conosco, implica em contradição e não pode ser universalizada.

Há outra abordagem possível, desta vez a considerar a retirada das obrigações como moral, ou seja, uma máxima universalizável. Se a lei moral, em Kant, é eterna e imutável, e capaz de mover nossas ações, é lícito pensar que alguém se sinta movido a cumpri-la, apesar da outra parte dizer não ser mais necessário, dado que uma gentileza humana — localizada no espaço e no tempo — não pode ser capaz de extinguir o efeito da lei moral — eterna e necessária — sobre o agente. Imagine-mos a seguinte situação:

1. Obrigante A empresta dinheiro para Obrigado B.
2. Obrigante A libera Obrigado B da sua obrigação de pagar o empréstimo.
3. Obrigado B, ainda assim, assume sua responsabilidade e paga o empréstimo.

O cenário descrito é plenamente viável. Não se pretende apontá-lo como espécie de prova da existência da lei moral e de sua força como móbil da ação humana. Em verdade, dentro da filosofia kantiana, tal prova é impossível⁷. Não há como termos certeza das motivações de Obrigado B em pagar o empréstimo, pois “as profundezas de seu coração (do ser humano) permanecem para ele insondáveis” (Kant, 2020, p. 36). O ato pode ter sido, com efeito, movido por vaidade, vergonha, utilidade. No entanto, de todas as possibilidades, não se exclui também a da ação pelo puro dever. E, neste sentido, se mantém o argumento kantiano da viabilidade do sujeito moral cumprir uma obrigação autoimposta.

⁷ Conforme a *Crítica da Razão Pura*, para a prova definitiva de algo, e consequente formulação de um conceito científico, é necessária uma intuição empírica, a qual não se pode extrair da lei moral.

4.5 Considerações sobre a aplicabilidade da lei moral

Por trás das críticas aqui apresentadas, subentende-se uma questão semelhante: o que garante que o agente será moral? Sem Deus — logo, sem alguém que responsabilize —, não há nada que garanta que o agente seguirá um caminho ético e, portanto, não existiria verdadeiro dever sem Ele. Por que alguém iria se impor deveres e obrigações contrárias às inclinações presentes e ao próprio instinto da felicidade?

A questão, porém, não é ignorada na obra de Kant, que reconhece a imperfeição humana e a dificuldade no cumprir da lei moral⁸. Para além, o assunto não diz respeito à fundamentação, e sim à aplicação moral. Logo, a crítica sobre a motivação moral é lícita, mas não pode servir como prova da necessidade absoluta de Deus para a inteligibilidade da ética kantiana⁹.

5 Considerações finais

Percebemos que a fundamentação da ética kantiana, de fato, não se utiliza da concepção divina e não precisa dela para se sustentar. Em primeiro lugar, Kant responde questões morais históricas, estabelecidas desde a antiguidade, passando pelo período medieval até chegar ao período moderno. Em segundo, constrói seu pensamento sem se utilizar Deus — a lei moral não deriva de uma figura divina, mas da própria razão, e a ação moral não deve ser feita em respeito a Deus, mas por si própria. Por fim, a estruturação de seu raciocínio não tem

⁸ Kant inclusive chega a argumentar que apenas uma vontade santa poderia cumprir integralmente os ditames da moralidade.

⁹ Kant propõe um modelo de motivação pela lei moral. Mas não espera disso uma prova absoluta do fato — o que vai de encontro com o que estabelece na primeira *Crítica*. Além disso, todo sistema ético pode ser passível de questionamento semelhante: não seria possível alguém que pense a felicidade mais próxima do vício que da virtude?

como referência fundamental a teologia cristã¹⁰, mas a ciência natural de Newton.

Por conseguinte, os argumentos apresentados por seus críticos, embora legítimos, não são suficientes para invalidar a proposta kantiana, porquanto não atingem as bases desta filosofia, mas questões posteriores, principalmente sua aplicabilidade — ponto o qual qualquer modelo ético pode estar sujeito a críticas.

Referências

- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33, n. 124, 1958.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BROCHARD Victor. A moral antiga e a moral moderna. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* v. 8, n. 1, p. 133-146, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Deutschen (v. Preußischen) Akademie der Wissenschaften, 29 Bd. Berlin: De Gruyter, 1900-.
- KANT, Immanuel. *A fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Camilo Schussler Barbosa. Lisboa: Edição 70, 2007.
- KANT, Immanuel. *Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2020.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁰ Embora tenhamos reconhecido que o conceito de dever e obrigação surge do contexto cristão medieval, não parece da ordem do necessário que ela precise se manter nesta conjuntura de pensamento.

SILVEIRA, Rodrigo Rocha. Obrigações supostamente para consigo mesmo como evidência para a existência de Deus. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 7, n. 2, p. 119-134, 2020.

SINGER, Marcus G. On Duties to Oneself. *Ethics*, v. 69, n. 3, p. 202-205, 1959.

ZINGANO, Marco. *As virtudes morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Filosofia Prática e Ceticismo Moral: entre Kant e Hume

Paulo Roberto Martins Cunha¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.07>

1 Introdução

O presente texto propõe uma análise filosófica do embate entre as concepções epistemológicas e morais de David Hume e Immanuel Kant. O trabalho aborda, de forma sistemática, como o ceticismo de Hume, fundamentado em sua rejeição da causalidade necessária e na centralidade dos sentimentos para a moralidade, provocou uma reconfiguração da filosofia por meio da crítica kantiana. Kant, ao confrontar o empirismo cético de Hume, reafirma a possibilidade de fundamentos universais e necessários para o conhecimento e a moralidade, elaborando uma estrutura filosófica que integra razão prática e categorias transcendentais.

Nossa exposição se concentra sobre a discussão a respeito do ceticismo moral, que, como desejamos mostrar, é indissociável da descrença na razão. Neste enquadramento, Hume, que Kant considerou como tendo um papel importante em sua mudança na forma de

¹ Cursa Mestrado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará. É graduado em Direito pela mesma instituição e em Engenharia Elétrica. Concentra-se na interseção entre a filosofia de Immanuel Kant e temas relacionados à Ética, ao Ceticismo moral e à Filosofia do direito.

E-mail: cunha.paulo@gmail.com

investigar a natureza da metafísica, se apresenta como uma figura emblemática, e, justamente pela tensão que produz no debate em torno do problema moral, ele é, sem dúvida, “o” representante deste tipo de ceticismo. Em razão disso, recorreremos aos argumentos de Kant contra o empirismo, reafirmando a proposta de resoluções dos impasses criados pelo ceticismo humano na medida em que repercute tanto na fundamentação da ciência quanto, como uma espécie de consequência lógica, na fundamentação da moral. Nesse sentido, procuramos examinar como Kant contra-argumenta o ceticismo epistemológico e moral de Hume, destacando os elementos centrais de sua filosofia crítica que visam responder às questões levantadas pelo ceticismo humeano, natural, cremos, a toda modalidade de empirismo.

Por meio de um diálogo com as principais obras dos dois filósofos, qualificado pelo rigor filosófico, procuramos explorar as respostas kantianas aos desafios colocados por Hume, destacando sua relevância para questões contemporâneas, como o ceticismo moral e a fundamentação dos direitos humanos.

A discussão oferece ainda uma visão abrangente e crítica sobre os limites e possibilidades do conhecimento humano e da ação moral, segundo os dois filósofos, reafirmando a importância de princípios éticos universais em contextos marcados por relativismos, intolerância, violência, tensões e fragmentação social, como os da atualidade em que vivemos.

2 Hume e o Ceticismo

A fundamentação do ceticismo de Hume deriva da tradição empirista britânica, influenciado por Locke e Berkeley, sendo uma das críticas mais radicais ao Racionalismo Filosófico ao apresentar sua desconfiança e descrença na natureza do conhecimento humano, frente à causalidade e à indução, assim como na relação entre experiência e razão. Neste sentido, Hume (1999b, p. 175) vai afirmar ser, o

entendimento humano, incapaz de abarcar o conhecimento de toda a variedade da natureza, dada a estreiteza e limitação de nosso espírito. Na sua desconfiança em relação à capacidade do homem para a “reflexão sobre a vida humana, e os métodos para conquistar a felicidade”, Hume (1999b, p. 175) expõe também seu ceticismo moral, que ele justifica pela estreiteza do entendimento, dos desejos e das paixões humanas.

2.1 Empirismo como base epistemológica para Hume

A experiência sensível é, para Hume, o fundamento que sustenta todo o conhecimento. Ao tratar da origem das ideias, na seção II da sua obra *Investigações acerca do Entendimento Humano*, Hume (1999a, p. 219) divide todas as percepções humanas em *impressões* e *ideias*. As primeiras são percepções sensíveis imediatas, enquanto as seguintes são cópias enfraquecidas dessas impressões, produzidas pela memória ou pela imaginação. Assim, todas as ideias humanas seriam derivadas, direta ou indiretamente, das impressões sensoriais. Desta linha de raciocínio surge a crítica humeana ao conhecimento *a priori*, negando tanto a possibilidade de ideias inatas (o entendimento é uma tábula rasa) quanto à possibilidade de princípios racionais *a priori*, dado que toda ideia precisa ser rastreada até uma impressão sensível experimentada diretamente.

2.2 Crítica humeana à causalidade e o problema da indução

Fundamental para nossa investigação é o ataque empreendido por Hume ao conceito metafísico da conexão entre causa e efeito que, na tradição filosófica, sempre fora tratada como uma relação necessária entre eventos: dado um evento A, o evento B necessariamente o segue. Segundo Hume, a crença na causalidade não poderia ser fundamentada na percepção direta de uma conexão necessária entre dois eventos, mas sim derivada de uma necessidade subjetiva (hábito psicológico). Quando se observa repetidamente dois eventos que ocorrem em

sequência — como uma bola de bilhar que, ao atingir outra, “causa” seu movimento — nossa mente associaria necessariamente estes eventos como causa e efeito, afirma Hume, sem que possamos observar diretamente a relação causal entre eles. Apenas observamos, afirma Hume, a sequência de um evento a outro e nos concedemos a expectativa de repetição futura, com base na ocorrência de eventos passados, sem que haja uma necessidade objetiva. A conjunção constante de dois eventos desenvolveria assim essa expectativa de repetição.

O questionamento humeano sobre a relação de causalidade conduz ao assim chamado “problema da indução”, entendendo a indução como o processo por meio do qual inferimos leis gerais a partir da observação de casos particulares, conceito este que é um dos fundamentos da argumentação de Francis Bacon. No entanto, Hume (2004, p. 65) demonstra não haver fundamento racional para acreditar que o futuro repetirá o passado, concluindo que a crença na indução não pode ser justificada pela razão, já que qualquer tentativa de justificar a indução conduz a uma petição de princípio, ou seja, para justificar a indução, precisamos presumir que a própria indução funciona, o que redundaria em um raciocínio circular.

2.3 Quanto ao ceticismo moral em Hume

A rejeição humeana à possibilidade de um conhecimento moral que se baseie em razões *a priori*, tem origem na forma como o pensador escocês fundamenta o conceito de moralidade, tomando por base a experiência sensorial e os sentimentos. Hume postula ainda que a razão, por si só, não pode motivar uma ação moral, dado que o julgamento moral não decorre de uma dedução racional, mas sim dos sentimentos que uma ação provoca em nós.

No Livro 2, Parte 3, Seção 3 do *Tratado da Natureza Humana*, Hume afirma que “A razão é, e dever ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (Hume, 2009, p. 451). Isso implica dizer que a razão serviria apenas

para calcular os meios para atingir determinados fins, enquanto as paixões (emoções e sentimentos) determinariam os objetivos e aquilo que consideramos moralmente relevante, situando a razão como coadjuvante no processo.

Nesse contexto, Hume enfatiza a “*simpatia*” como o mecanismo central da moralidade. Por meio dela, o ser humano conseguiria sentir aprovação ou desaprovação pelas ações alheias. Este seria, segundo Hume, o fundamento de nossos juízos morais.

A utilidade, afirma Hume (2009, p. 487), também regeria nosso conceito de moralidade. Moralmente boas seriam aquelas ações que promovem o bem-estar geral. A aprovação de uma ação derivaria da sua capacidade de gerar maior ou menor felicidade ou utilidade social, cabendo assim à moralidade uma função prática e utilitária, sendo que os sentimentos de aprovação ou desaprovação estariam relacionados às consequências dessas ações. Tal raciocínio pressupõe um “contexto” e implica em um necessário relativismo ético derivado diretamente da contingência dos conceitos de felicidade e utilidade social, tanto no tempo quanto no espaço.

Assim, em seu *Tratado*, Hume argumenta que a utilidade é uma das principais fontes de aprovação moral, colocando a consequência prática das ações no centro da valoração moral, implicando um vínculo entre as virtudes e normas morais e os benefícios ou malefícios que as ações causam ao indivíduo e ao grupo social.

De uma forma geral, é possível afirmar que o pensamento humeano a respeito do comportamento prático se caracteriza pela articulação entre o subjetivismo e o sentimentalismo filosófico, usando do empirismo e do utilitarismo como bases para a moralidade, em oposição direta a princípios morais abstratos e *a priori*.

3 Kant e o ceticismo epistemológico e moral

A filosofia crítica kantiana busca responder ao ceticismo epistemológico e moral de Hume, seja no que se refere à causalidade, seja no que se refere a juízos morais *a priori* independentes da experiência empírica.

Para Kant, a causalidade não é uma derivação da experiência, mas sim uma condição transcendental que torna a própria experiência possível. Sem a categoria da causalidade, não nos seria possível ordenar as percepções segundo uma relação que conferisse coerência aos eventos. A causalidade seria, portanto, uma função *a priori* que o próprio sujeito cognoscente impõe aos fenômenos, isto é, aos objetos que lhe se apresentam.

3.1 Como Kant responde ao ceticismo epistemológico de Hume

Em sua obra *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que Queira Apresentar-se como Ciência*, Kant (2008b, p. 17) afirma ter sido despertado de seu sono dogmático pelas observações de Hume. Mobilizado pelo argumento humeano, Kant, ao invés de presumir que o conhecimento deva conformar-se aos objetos, propõe que os objetos devem conformar-se às formas humanas do conhecimento. Isso implica dizer que o sujeito cognoscente desempenha um papel central e ativo na constituição da experiência, não sendo um mero receptor passivo de impressões sensoriais. Tal mudança de paradigma desloca o foco da epistemologia para as condições *a priori* que tornam possível a própria experiência. Trata-se da “revolução copernicana”, conforme o próprio Kant a define (Kant, 1998, B XVI-XVII).

Deste modo, a mente não apenas receberia informações do mundo externo, mas também as moldaria segundo tais funções originárias. Assim sendo, tanto os princípios (entre eles, o princípio da causalidade) quanto os juízos inerentes à experiência (os juízos sintéticos) seriam *a priori* e possuiriam atributos de necessidade e universalidade.

Apesar de Kant concordar com a afirmação de Hume que a experiência empírica, por si só, não nos fornece a ideia de necessidade causal, Kant deriva essa necessidade das categorias *a priori* do entendimento.

A causalidade, enquanto uma das condições transcendentais da experiência humana, desempenha o fundamental papel de possibilitar que o indivíduo ordene os eventos do mundo fenomênico como interligados por relações de causalidade. É por meio da categoria transcendental da causalidade que o ser pensante é capaz de organizar as ocorrências em uma relação tal que pressupõe a própria conexão entre causa e efeito, permitindo que os eventos sejam experimentados não como fenômenos isolados e desconexos, mas como partes de uma cadeia de relações que dá sentido à realidade experienciada como um todo.

Desta forma, Kant reconcilia a necessidade causal com a experiência, não pela derivação da primeira pela segunda, mas mostrando que é uma condição para a própria experiência. A causalidade é, portanto, universal e necessária, não porque seja derivada indutivamente da observação, mas porque é uma condição necessária para a experiência objetiva para todo ente racional.

Ao estabelecer que as condições do conhecimento não residem nos objetos em si, mas na estrutura *a priori* do sujeito cognoscente, Kant oferece ao ceticismo humeano uma resposta robusta. Embora conceda não ser dado conhecer a coisa em si (*noumena*), Kant afirma que conhecemos os objetos tais como eles necessariamente nos aparecem enquanto fenômenos (*Erscheinungen*), graças às formas puras *a priori* da sensibilidade e às do entendimento, que nos possibilitam o conhecimento objetivo e universal.

3.2 Como Kant responde ao ceticismo moral de Hume

No contexto do argumento kantiano sobre a moralidade, é pressuposto fundamental que a moralidade, como qualquer outro saber

objetivo, fundamente-se em uma lei. Por sua vez, uma lei necessita, de forma cogente, conter os atributos de universalidade e necessidade. Desta forma, as contingências das inclinações humana ou as variações da subjetividade dos sentimentos estariam inviabilizadas como fundamento de qualquer lei. Assim, uma lei moral, que se pretenda ser reconhecida como genuína, deve satisfazer dois critérios fundamentais: universalidade e a necessidade. Esses atributos asseguram que tal lei transcenda qualquer particularidade individual ou circunstancial, estabelecendo-se como um princípio válido para todos os seres racionais em todas as situações, independentes de lugar ou tempo.

Uma consequência lógica desse raciocínio é que a moralidade não pode ser reduzida a fatores empíricos e mutáveis, devendo residir unicamente no domínio da razão (em seu uso prático) e na autonomia da vontade, que, para Kant, se expressa segundo máximas suscetíveis de se tornarem leis universais.

Na seção II da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (2011, p. 60) discute a formulação dessa lei fundamental da moralidade (lei moral), em sua forma de imperativo categórico e sua distinção dos imperativos hipotéticos. Além disso, no livro 1º da 1ª parte da *Crítica da Razão Prática*, Kant (2008a, p. 29) também explora a função da razão (pura) prática e o papel dos imperativos na moralidade. Segundo Kant, a razão prática formula leis morais sob a forma de imperativos categóricos, como comandos racionais que se aplicam universalmente, fruto de uma legislação auto normativa (autônoma) e independente de inclinações ou desejos particulares.

Enquanto Hume considera a moralidade um produto das emoções, Kant sustenta que a verdadeira moralidade deve ser fundamentada na razão pura prática, que possui capacidade de legislar universalmente sobre todo e qualquer ser racional. Assim, a ação moralmente correta não pode se basear nas emoções ou desejos contingentes, mas sim na conformidade com a lei moral que a razão reconhece e impõe categoricamente como válida para todos os agentes. O imperativo

categorico, neste sentido, ordena que se deve agir apenas de acordo com máximas que possam ser concebidas como leis universais.

Kant apresenta assim um contra-argumento direto ao ceticismo moral de Hume, quando afirma que a base da moralidade reside, não no sentimento ou na emoção, mas sim na razão. Kant defende ainda que a moralidade não apenas é possível, mas necessária, e que sua lei possui objetividade e universalidade, resistindo, assim, ao relativismo e ao ceticismo, inerentes ao empirismo moral propostos por Hume.

Em resumo, a moral kantiana apela à autonomia da razão frente às contingências da experiência sensível, reavivando e reafirmando a possibilidade de um fundamento objetivo e universal para a moralidade.

3.3 Avaliação

A filosofia, enquanto atividade humana de análise crítica de conceitos e argumentos, sempre foi marcada pela diversidade de abordagens e proposições, muitas vezes em desacordo entre si, sobre os temas tratados. A filosofia kantiana não foge a essa regra. Por isso, apresentamos a seguir uma das críticas mais recorrentes à filosofia moral kantiana, acompanhada de uma possível defesa.

De modo geral, os princípios éticos formulados por Kant têm sido alvo de críticas, sobretudo no que concerne à sua natureza abstrata e à suposta dificuldade de sua aplicação em situações concretas da vida cotidiana. Argumenta-se que a rigidez inerente ao sistema ético kantiano, pautado pela universalidade do *imperativo categorico* e pela *autonomia da razão*, não seria capaz de abranger a inerente complexidade das realidades morais que os indivíduos enfrentam no mundo, em cuja interação a ação moral se manifesta.

Críticas feitas a partir desse tipo de argumentação frequentemente questionam a viabilidade de considerar a razão como a única e suficiente base para a moralidade, desconsiderando a influência de fatores como os sentimentos, as emoções e os contextos sociais sobre as

decisões morais. Partir desse enquadramento, nos quais elementos subjetivos e contextuais estariam suprimidos, resultaria em uma abordagem ética insensível às circunstâncias particulares e, conseqüentemente, limitada em sua capacidade de orientar as escolhas humanas em situações concretas.

Tais argumentos apontam ainda que a fundamentação kantiana, ao priorizar princípios universais e atemporais, poderia negligenciar a dimensão dinâmica e mutável das interações humanas e das estruturas sociais, as quais demandam uma ética mais flexível e adaptável às condições específicas em que os agentes morais estão inseridos.

Essa visão crítica reforça a suspeita de que a moralidade, para ser plena e efetiva, necessita integrar, de maneira mais explícita, não apenas a racionalidade, mas também os aspectos emocionais e culturais que moldam a experiência social humana em sua totalidade.

A filosofia moral kantiana, fundamentada por bases universais e necessárias, pode ser defendida das críticas de excessiva abstração e alegada inadequação prática por meio de uma análise mais aprofundada dos princípios que lhe oferecem tal sustentação.

Em primeiro lugar, o rigor e a universalidade do conceito kantiano de imperativo categórico não representam uma rejeição à complexidade das situações morais, mas sim um esforço para estabelecer um princípio moral universal que seja imune às contingências das emoções e dos contextos particulares.

Para Kant, a moralidade só pode ser verdadeiramente tal se não for condicionada por interesses subjetivos ou por circunstâncias variáveis. A universalidade é precisamente o que confere força normativa à ética kantiana, permitindo que ela sirva como guia confiável para decisões, em contextos variados, e evitando os perigos de um relativismo moral justificante de condutas moralmente questionáveis, derivadas dos preconceitos e dos interesses humanos.

Em segundo lugar, a acusação de que a moral kantiana ignora os sentimentos e os contextos sociais não considera adequadamente a

noção de *respeito pela lei moral*, que é central em sua teoria. Para Kant, o respeito não é meramente um sentimento, mas uma manifestação da razão prática na experiência moral. Quando um agente age de acordo com o dever, ele demonstra reverência pela dignidade intrínseca de todos os seres racionais, independentemente das circunstâncias concretas. Nesse sentido, a moral kantiana não é insensível às realidades humanas, mas busca transcender particularidades e oferecer uma base comum e igualitária para a interação moral. O princípio de tratar a humanidade como um fim em si mesma, presente na formulação do imperativo categórico, destaca a importância de reconhecer e proteger o valor intrínseco de cada indivíduo, independente das inúmeras diferenças que nos divide, propondo assim a possibilidade de uma convivência fundamentada na justiça e no respeito mútuo.

Por fim, a crítica feita à adoção da razão como base única da moralidade subestima o papel integrador da razão pura prática na moral kantiana. Kant não nega a relevância dos sentimentos e das condições sociais, mas afirma que eles devem ser guiados e avaliados à luz da razão. A razão pura prática kantiana oferece os critérios para discernir quais sentimentos e impulsos são compatíveis com os princípios morais, possibilitando critério para uma harmonia entre racionalidade e experiência concreta. Essa abordagem preserva a autonomia do agente moral, que não é simplesmente arrastado por emoções ou influências externas, mas é capaz de autodeterminar-se com base em normas racionais, necessárias e universais.

Longe de ser uma limitação, tal ênfase no emprego da razão é o que confere à moral kantiana sua profundidade filosófica e sua aplicabilidade como um *ideal regulativo* nas mais diversas situações da vida moral.

4 Considerações finais

Vivemos um período de profundas turbulências, marcado pelo ressurgimento do relativismo epistemológico e moral e do desprezo pela racionalidade e dignidade intrínsecas aos seres humanos. Isso tudo tem produzido efeitos claramente anticivilizatórios e uma crescente desconfiança sobre as vias democráticas de resolução de problemas. A negação da ciência, o uso sistemático da desinformação como instrumento político, além do recurso radical à parcialidade interesseira, à intolerância e à violência, voltaram a emergir, requisitando respostas, mesmo passados mais de dois séculos e meio desde as contribuições do filósofo de Königsberg.

Ao contra-argumentar o ceticismo epistemológico de Hume, Kant propõe uma reconfiguração da relação cognitiva entre sujeito e objeto. Ele reconhece a validade das críticas de Hume à possibilidade de derivar conceitos como *causalidade* diretamente da experiência empírica e propõe que tais conceitos sejam formas transcendentais, isto é, condições da possibilidade da experiência, e não o inverso (Kant, 2008b, p. 18). Ao introduzir as formas puras *a priori* da intuição sensível e as do entendimento, Kant estabelece um sistema no qual o conhecimento objetivo é possível, apesar dos limites impostos àquilo que podemos conhecer.

De forma complementar, a resposta kantiana ao ceticismo moral de Hume toma por base a fundamentação da moralidade pela *razão pura prática*, formulando o conceito da lei moral sob a forma de imperativo categórico como princípio moral *universal e necessário*. Ao enfatizar a *autonomia* e a *dignidade*, intrínsecas aos seres humanos, Kant torna a moralidade *objetiva e racional*, aplicável assim a todos os seres racionais, oferecendo uma superação das limitações do *sentimentalismo* e do *relativismo moral*, característicos da filosofia humeana, e propondo uma moralidade que resiste ao ceticismo e oferece uma base sólida em sentido universal.

A consistência dos princípios e dos argumentos que constituem o sistema kantiano proporcionam fundamento e orientação firmes em questões morais, evitando a incidência do relativismo e da arbitrariedade. A insistência de Kant na dignidade intrínseca dos seres humanos, como fins em si mesmos, estabelece uma base moral robusta de reconhecimento e proteção de direitos e do valor de cada indivíduo, independentemente dos sabores derivados da contingência histórica e política, algo particularmente relevante em discussões sobre direitos humanos e justiça.

Em síntese, podemos afirmar que a filosofia crítica de Kant não se limita apenas a responder aos ceticismos epistemológico e moral de Hume, mas redefine, também, os fundamentos filosóficos nestas duas áreas, contribuindo, de forma profunda e duradoura para as discussões sobre o conhecimento e a moralidade, e oferecendo fundamentos para que seja reafirmada a proposta civilizatória de resolução dos impasses — aqueles criados pelo ceticismo — por meio do recurso à ciência e à moral.

Referências

- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999.
- HUME, David. *Investigações acerca do Entendimento Humano*. In: HUME, David. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.
- HUME, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: UNESP, 2004.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: Uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduer Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. (Philosophische Bibliothek). v. 505
- KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. (Philosophische Bibliothek). v. 540
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que Queira Apresentar-se como Ciência*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008b.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 2. ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011.

Sobre a relação entre o conceito de cidadania e a Revolução Francesa na filosofia de Kant

Lorena da Silva Bulhões Costa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.08>

1 O campo como chave interpretativa para a Revolução Francesa

O tema do trabalho é a tentativa de compreender como a cidadania kantiana se interliga com a Revolução Francesa, principalmente considerando a concepção de propriedade. O raciocínio parte da correlação entre o campo francês e o avanço democrático do movimento, para então argumentar que na teoria kantiana há um reforço ao sistema de propriedade do campo na Prússia, através do conceito de cidadania.

Na Europa do século XVIII havia duas formas de compreender a distribuição dos direitos de propriedade. Em países como a França, os pequenos camponeses eram proprietários de terra, sendo esse um fator decisivo que impactou no desenvolvimento da Revolução, permitindo sua expansão democrática (Hobsbawn, 2015, p. 38). O fato de os pequenos camponeses serem proprietários de terra também contribuiu para que a revolta em si acontecesse, vez que havia estagnação no campo francês, e para que o acordo jurídico entre burguesia e

¹ Doutoranda em Direito pela Universidade Federal do Pará. Bolsista Capes.
Email: lorenablhcosta@outlook.com

aristocracia, no início do movimento, não fosse suficiente para contê-la (Vovelle, 2019, p. 6).

Se os pequenos produtores, por estarem em um meio termo entre a massa populacional e a aristocracia, não influenciaram diretamente o início da Revolução, causado pela contenda entre os primeiros estamentos, contudo, foi em função de sua insatisfação que o movimento ganhou corpo. Baste pensar que os pequenos produtores formavam 80% da população, possuindo cerca de 40% das terras em alguns casos. Isso não significava, contudo, qualidade de vida. Havia um atraso técnico nas formas de produção, que, aliado ao fato de a terra na mão dos camponeses normalmente ser menor e de qualidade inferior, acaba gerando fome generalizada (Hobsbawn, 2017, p. 104).

O fracasso dos Estados Gerais, convocados em 1787, demonstrou que a aristocracia não contava com a insatisfação dos sujeitos que formavam o terceiro estado, bem como com sua capacidade de pensamento independente (Hobsbawn, 2015, p. 105). A situação do campo e, principalmente, os debates sobre a igual cidadania para todos eram dois elementos, portanto, que influenciavam diretamente o cenário político na época da Revolução. Nesse sentido é interessante apresentar a visão que Kant possui sobre isso. A teoria de Kant é construída como uma *Metafísica dos Costumes*, e a fama que a *Primeira Crítica* lhe rendeu, fez com que os seus seguidores aguardassem suas opiniões políticas, na expectativa de que fossem semelhantes aos ideais revolucionários. Contudo, principalmente a partir da década de 1790, em sua teoria política e do direito, Kant além de negar um direito de revolução, ainda apresenta conceitos em oposição à forma de cidadania e Estado pensada pelos revolucionários (Maliks, 2014).

No entanto, há autores como Domenico Losurdo, que consideram a completude da filosofia de Kant como revolucionária. Nesse sentido, as críticas à Revolução Francesa seriam fruto do medo de Kant pela censura, a qual já o havia atingido. Para o intérprete, a forma como Kant apresenta seus conceitos pode ser compreendida, em última

instância, como reflexo do pensamento revolucionário (Losurdo, 2015). A pesquisa aqui exposta, mesmo que de forma sucinta, apresenta outra hipótese: a de que a filosofia da história de Kant indica que sua teoria política e do direito poderia ser lida a partir de um argumento revolucionário, mas que há uma mudança significativa a partir do escrito sobre *Teoria e Prática*, que se repete na *Metafísica dos Costumes*, a versão final de sua teoria. Nesse sentido, o trabalho se questiona: *como o conceito de cidadania, formulado por Kant na década de 1790, influencia a ligação entre sua filosofia e a Revolução Francesa?*

O trabalho é dividido em três partes, que representam seus objetivos específicos. Na primeira etapa, será abordada a obra *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, e o conceito de revolução que deriva da filosofia da história kantiana. Em seguida, o conceito de cidadania será exposto a partir do texto: *Sobre a expressão comum: Isso é correto na teoria mas nada vale na prática*. Por fim, o direito de revolução será apresentado a partir da *Metafísica dos Costumes*, compreendendo, especialmente, sua negação, ao mesmo tempo em que a propriedade volta a ganhar proeminência para a definição da ideia de cidadania.

2 A revolução como motor para a história: a filosofia kantiana da década de 1780

No texto *Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita* (doravante *Ideia*), começa a ficar claro como os conceitos políticos de Kant se desenvolvem a partir da noção de progresso histórico. O texto foi recebido como sendo uma fundamentação de um liberalismo político, vinculado a uma democracia rousseauiana (Maliks, 2014, p. 25). Em *Ideia*, (IaG AA 08: 385) a história tem o propósito de narrar a manifestação da liberdade da vontade, cuja regularidade é visível na forma como se comporta a espécie humana, e não os indivíduos, que normalmente não se apercebem do panorama que integram. Maliks

(2014, p. 26) destaca que o conceito de história, aqui, muda a argumentação apresentada, por Kant, em textos anteriores, mais focados no progresso por meio da agência individual, a qual aqui é substituída pela providência, na figura de uma *Natureza*.

Contudo, a instabilidade humana põe em dúvida a existência de um plano único, na direção de um desenvolvimento da sociedade. Há, portanto, a necessidade de admitir uma certa compreensão meta-histórica dos acontecimentos mundanos, que por sua vez faz parte de uma visão teleológica da natureza, segundo a ideia de uma obrigação a desenvolver as capacidades humanas em sua totalidade. A ampliação da razão ocorre por meio de tentativa e erro e, diante da impossibilidade de uma vida longa para que o conhecimento se construa pela agência individual, esse processo precisa de sucessivas gerações. A razão adquire primazia porque a realização de feitos seguindo seus princípios é algo digno de mérito (IaG, AA 08: 387-391). Terra (1995, p. 141) destaca que a ideia de progresso aqui ressalta o próprio conceito de história que era discutido no século XVIII. Desaparece a ideia de um ciclo de eterno retorno dos eventos e surge a de uma linearidade de acontecimentos. O antagonismo se torna um conceito central, e a circularidade passa a ser negativa, vez que não realiza o reino celeste. Isso também condizia com a explicação do tempo revolucionário, em discussão desde Voltaire. Mas a situação da França, de onde a nova concepção de história era importada, era diferente da situação da Alemanha, que não era nem um país feudal, nem capitalista (Terra, 1995, p. 155).

Quando Kant apresenta seu conceito de história, o rompimento com a circularidade é claro, já que é a sociedade se desenvolve sempre para o mesmo tempo, no sentido da Natureza, com rupturas constantes, pontos de inflexão e avanços e retrocessos significativos e contínuos, até que a razão humana seja finalmente plenamente desenvolvida, e a comunidade de sujeitos esteja organizada de forma adequada. A Revolução parece ser, portanto, um movimento que pode ser

admitido aqui, principalmente porque o conceito de tempo histórico é extremamente semelhante à compreensão que permite a construção de um novo conceito de revolução. A própria mudança na ideia de história, explica a formação da sociedade de forma diferente, abandonando um contratualismo básico, focado na proteção mútua. Surge, antes, um dever de desenvolvimento do ser humano, ao lado do avanço da sociedade. A inclinação para a formação social é vista como inerente aos seres humanos, mesmo que lhes cause repulsa.

Há um caráter de naturalidade na formação da comunidade segundo Kant, bem como de centralidade. É a compreensão de que os indivíduos não se suportam, mas ao mesmo tempo precisam uns dos outros, que desperta o gérmen da cultura e gera o desenvolvimento dos talentos (IaG, AA 08: 391-394). Assim, as finalidades individuais se ligam ao fim da natureza e correspondem à construção da sociedade, a fim de realizar a máxima liberdade de todos, considerando a limitação da liberdade de cada um. Essa é a tarefa mais elevada do gênero humano, bem como aquela que cumpre os propósitos da natureza (IaG, 0AA 08: 394-397). Há, portanto, um raciocínio aqui que interliga e torna indistinguível um plano de realização físico e imutável, com a direção segundo a qual a história ocorre. É por isso que é possível dizer que, apesar de não haver um apoio *direto* a um direito de revolução, por parte de Kant, nesse ponto de sua filosofia kantiana ou em qualquer outro, o seu raciocínio, mesmo antes dos acontecimentos na França, antecipa de forma clara a *mentalidade* por trás do movimento em questão. A futura Revolução Francesa parece, dessa forma, justificada.

Isso parece ficar claro na última proposição do texto, em que Kant conclui que, quando se observa a história humana do ponto de vista da realização de uma constituição civil, então é possível dizer que há um fio condutor na história dos povos. Isso confere um sentido à história humana e fornece uma visão de futuro. Essa visão é clara mesmo quando se analisam eventos que parecem alterar, completamente o curso dos fatos, como revoluções completas (IaG, AA 08: 406-

407). É possível dizer, portanto, que, apesar de não adotar diretamente essa ideia de revolução em seus escritos na década de 1780, Kant concede abertura a esse conceito, diferente do afastamento ideológico que há no período seguinte. A ideia de um *movimento inexorável* formulado a partir do conceito de história da filosofia kantiana, abria espaço para justificar a revolução futura, considerando um plano do qual nem mesmo os sujeitos têm consciência, mas que tem como objetivo o desenvolvimento, justamente, de sua razão. O evento que ocorreria em 1789 na França, portanto, não poderia ser evitado, pois serviria como base para a finalidade última do ser humano.

3 Cidadania como independência: a crítica à Revolução

Um dos textos mais centrais para a compreensão da filosofia política kantiana antes da publicação da *Metafísica dos Costumes* é um opúsculo denominado *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (doravante *Teoria e Prática*). O texto apresenta uma versão mais sistematizada da teoria política kantiana a partir da diferenciação entre teoria e prática. O argumento tem como ponto central a ideia de que não é possível resumir regras universais à análise de casos práticos, vez que a transição entre o universal e o particular, realizada pela faculdade de julgar, deve ser no sentido da formação de um sistema teórico que, então, é aplicado aos princípios práticos. Pode haver complementação da teoria, mas a prática não pode ser compreendida sozinha, tampouco guiada por princípios próprios (TP, AA 08: 201-203). O texto divide-se em três partes principais: moral, política e cosmopolitismo. Aqui, será trabalhada a segunda, já que nela Kant define aqueles elementos que constituem seu conceito de Estado. Ali, é apresentada a ideia de que o contrato que forma a estrutura civil não é de um formato especial. A sua definição depende, em realidade, do seu objeto, que versa sobre uma união de *dever ser*, gerando uma influência recíproca e um dever incondicionado, realizável somente em

comunidade. A própria coação depende dessa estrutura, pois o dever externo surge, tão somente, quando há Estado (TP, AA 08: 231-234)

A partir disso, Kant (TP, AA 08: 238-240) elenca a liberdade, igualdade e independência individual como princípios racionais a priori que fundamentam o Estado, e que são responsáveis por sua estabilidade. A liberdade, aqui, é externa e não leva em consideração fins empíricos e individuais ou internos, e a felicidade é rejeitada como fundamento do Estado, por gerar paternalismo. A igualdade, por sua vez, trata do direito de coação recíproco entre os sujeitos, considerando que todos devem possuir a mesma posição, mesmo que haja diferenças de níveis de vida. O ponto que expõe a retração da filosofia de Kant é o conceito de independência, que trata dos indivíduos que, enquanto corpo político, decidem aquilo que será lei. Há, aqui, uma divisão entre aqueles que também formulam as leis, e aqueles que somente obedecem. O critério que determina a posição de cada indivíduo é a capacidade de ser seu próprio senhor, ou seja, proprietário, o que exclui sujeitos como mulheres e crianças (TP, AA 08: 243-246).

É importante notar que, em vista do movimento revolucionário, imaginou-se a possibilidade de um direito de voto geral, o que foi rechaçado na fase menos radical. Contudo, conforme crescia a propaganda democrática, verificava-se que a diferença que Kant adota entre cidadania ativa e passiva é considerado um argumento conservador (Maliks, 2014, p. 83-89). Nota-se que não há, na visão kantiana, uma compreensão sobre igualdade que corresponde aos avanços verificados na Revolução Francesa, que além de declarar direitos, também realizou uma expansão constante desses. Além da fundação de uma nova ordem para aqueles que se encontravam em certa paridade econômica, o foco do movimento revolucionário também foi conferir igual cidadania para aqueles que guardavam diferenças de status social e religião. Interessante notar a argumentação que Losurdo (2015) apresenta para reafirmar o teor revolucionário do texto: “Ao contrário, a teoria é capaz de informar por si mesma o real e transformar o mundo é o que estava

demonstrando o poder que mandou da revolução francesa” (Losurdo, 2015, p. 160). Para o autor, para escapar da censura, a ideia de liberdade, igualdade e fraternidade é substituída, de forma hábil, por liberdade, igualdade e independência, mas deixando a ideia de fraternidade clara com a argumentação, presente na última seção do texto, a favor de um cosmopolitismo.

Contudo, a partir da comparação entre as diferenças existentes entre o campo francês o prussiano, e a insistência de Kant em, mesmo depois do início do movimento revolucionário, colocar a propriedade como definidora da cidadania, é possível visualizar que o argumento já não parece alinhado com as ideias contidas na Revolução. O que parece haver, portanto, é a manutenção de desigualdades e o reforço de uma estrutura de poder fundamentada na propriedade da terra. Nesse sentido, não havia como conferir um caráter revolucionário a este escrito de Kant. Sem surpresa, o texto foi rechaçado pelos seguidores de Kant, que discordavam dos critérios por ele apresentados (Maliks, 2014, p. 99). A rejeição se aprofunda porque no texto também há uma recusa ferrenha do direito de revolução. Kant (TP, AA 08: 254-255) afirma que a lei não pode ser questionada, e que qualquer tipo de rebelião “é o crime mais grave e mais punível, porque arruína todo o fundamento do direito em um Estado”. Esse argumento continua válido mesmo quando o chefe de Estado viola o contrato originário. Um direito de revolta seria uma contradição interna, em uma constituição política. Para Kant (TP, AA 08: 259-260) quando um autor adota tal princípio, seu fundamento argumentativo está pautado na felicidade do povo. Esse princípio é afastado porque, no soberano, a felicidade gera despotismo e, no povo, origina rebeldia.

Verifica-se, portanto, que diferente do que ocorria com o texto anterior, aqui a filosofia kantiana se afasta da *forma* como a Revolução Francesa *efetivamente* ocorria, tornando sua teoria gradativamente conservadora, principalmente considerando os debates da época. Assim, se era possível compreender a filosofia de Kant como revolucionária,

em ideia, nos textos da década de 1780, o seu conteúdo definitivamente se afasta de tal interpretação a partir do escrito *Teoria e Prática*. Como se verá mais adiante, apesar de uma breve remissão, a lógica retorna na *Metafísica dos Costumes*.

4 A versão final da cidadania: A *Metafísica dos Costumes*

A versão final da teoria do direito e do Estado de Kant surge, tão somente, no fim da década de 1790. O levantamento de grande parte da censura, depois da morte de Frederico Guilherme II, tornou possível a publicação de alguns textos sobre questões políticas, em tese abrindo espaço para a publicação de uma *Metafísica dos Costumes* sem que houvesse uma delimitação de conteúdo.

Seria possível esperar um posicionamento semelhante ao que ocorre em *Paz Perpétua*, em que há uma vinculação clara com um ideal de Estado mais próximo da Revolução, principalmente através do desaparecimento do conceito de *independência*. Porém, na *Metafísica dos Costumes*, há tanto uma oposição principiológica à revolução, com o retorno ao conceito de cidadania, quanto um afastamento do direito de revolução em si. O primeiro argumento é colocado na primeira parte da *Doutrina do Direito*, quando a propriedade é definida (MS, AA 06: 245).

Ali, dentre os três objetos exteriores que podem ser utilizados de acordo com o arbítrio do sujeito, há: “3) o estado de um outro em relação a mim; conforme as categorias de substância, causalidade, e comunidade entre mim e os objetos exteriores, segundo as leis da liberdade.” (MS, AA 06: 247). Isso permite que o autor considera que a mulher, as crianças e os criados são propriedade do senhor da casa, formando sua comunidade doméstica. Mesmo com a dissolução da comunidade doméstica, o senhor mantém sua propriedade. O uso desses sujeitos está vinculado à liberdade e ao arbítrio do senhor, e o impedimento de suas ações gera uma violação à sua liberdade. O conceito

intelectual de propriedade se aplica tanto a um pedaço de terra, quanto à comunidade doméstica do sujeito (MS, AA 06: 253-255). Interessante notar, portanto, como em alguns casos, na esfera do direito, Kant suprime a diferença, destacada por ele na *Fundamentação* e mesmo em discussões da *Paz Perpétua*, entre pessoas e coisas. Ao trabalhar a ideia de direito real, através do debate sobre a forma de aquisição, ele explicita que não é o *uso* da pessoa que é adquirido, mas sua posse enquanto coisa (MS, AA 06, 260). Para Kant, isso parece acabar com a contradição, que poderia haver, entre sua filosofia moral, que veda a utilização dos sujeitos como coisas, e sua filosofia do direito, que parece admitir esse ponto.

Quando Kant (MS, AA 06: 276) descreve o direito pessoal de tipo real ele afirma: “Este é o direito da posse de um objeto exterior *como uma coisa* e do uso do mesmo *como uma pessoa*.” Assim, fica claro que há uma *pessoa* que está sob a posse de outrem. O mecanismo que permite tal argumentação é o conceito kantiano de lei permissiva, de acordo com o qual há a manutenção de uma condição, pré-estatal, que espera sua adequação à justiça através de um Estado de direito. Há um direito de humanidade, aqui, que fundamenta a comunidade doméstica, mas ele não veda o uso de um conjunto de sujeitos como uma posse real, mas somente assegura o direito do senhor de possuí-los (MS, AA 06: 277). Os trechos ora citados são contraditórios, mesmo sem uma análise sistemática da obra kantiana. Aqui, ao mesmo tempo em que se admite a possibilidade de que certos sujeitos sejam utilizados como coisas, considera-se que todos os seres humanos devem fazer parte da formação política de uma sociedade, tomando as normas como válidas apenas quando há uma concordância geral. Parece surgir, nesse ponto da teoria, uma quebra entre os pressupostos que Kant vinha admitindo até então como fundamentais em seu sistema, e aquelas condições para a efetivação do direito, na sua época.

Esse movimento fica claro no conceito de cidadania, que surge através da passagem do estado de meu e teu particular para um Estado

civil, com a união dos sujeitos em torno de uma legislação. Esse conceito contém em si outros três: a liberdade, que confere a todos a mesma prerrogativa de obedecer apenas àquela lei derivada de sua vontade; a igualdade civil, consubstanciada na consciência de que no povo não há ninguém superior; por fim, a ideia de uma independência civil, que consiste em garantir sua subsistência a si próprio, bem como não se deixar representar por outros sujeitos, o que também gera uma personalidade jurídica (MS, AA 06: 314).

Aqui há, portanto, uma definição de comunidade política parecida com a que Kant formulou durante o período de censura, vez que há, novamente, uma divisão entre cidadãos ativos e passivos. Não fica claro como Kant pressupõe uma concordância universal dos sujeitos, na passagem para o Estado civil. Isso porque uma parte significativa dos membros da comunidade são coisas, e outra parte não tomam decisões do ponto de vista político. A ideia de uma revolução também é rechaçada, vez que a origem do poder estatal não é um assunto que deve ser refletido pelos súditos. A compressão desse processo o argumento continua, é uma ameaça ao Estado, e a meditação sobre ele é motivo para castigo, aniquilação e expulsão dos súditos. Aqui há uma sacralidade na lei que forma a comunidade política (MS, AA 06: 319).

Um soberano, portanto, não possui deveres perante um súdito, e qualquer erro seu gera, tão somente, motivos para queixas, mas nunca resistência. Assim, afirma Kant (MS, AA 06: 320): “Contra o soberano legislador do Estado não há, portanto, resistência legítima do povo, pois somente pela submissão à sua vontade universalmente legisladora é possível um estado jurídico”. A punição para aquele que comete um crime contra sua pátria, seja na forma de uma insurreição ou rebelião é, dessa forma, a morte.

E isso ainda se mantém mesmo quando há abuso do poder supremo. A justificativa para tanto é que a oposição ao governo é *sempre* contrária à lei. Em nota de rodapé fica clara a único caso válido de restituição do poder: quando monarca o devolve voluntariamente (MS,

AA 06: 321). O crime mais grave, contudo, é quando há um julgamento formal e execução de um monarca, e o autor chega a comparar esse ato como um “suicídio do Estado” (MS, AA 06: 321). Beiser (1992, p. 45) argumenta que a teoria do direito apresentada na *Metafísica dos Costumes* é tão aversa à ideia de revolução, que Kant restaura a antiga doutrina do direito divino, consubstanciada no argumento apresentado acima de que os sujeitos não devem refletir, por si próprios, sobre a origem do poder divino. É por isso que o autor destaca que há uma ruptura dentro da própria filosofia kantiana, criada por essa negação de um direito de revolução.

5 Considerações finais

Maliks (2014, p. 76) e Losurdo (2015) destacam que existem conceitos kantianos apresentados na *Metafísica dos Costumes*, como sua argumentação sobre a propriedade, que possuem uma relação direta com alguns ideais da Revolução Francesa. Contudo, há uma diferença significativa entre os conceitos que Kant apresenta na década de 1780, e mesmo sua versão de Estado que aparece na *Paz Perpétua*, a percepções mais conservadoras de Estado, como aquela da *Metafísica dos Costumes*. Compreende-se que o que existe, na obra de 1797, não é mais um problema com a censura, visto que o novo governo não persegue os filósofos na mesma proporção de Frederico Guilherme II, mas antes há uma tentativa de formular uma teoria menos emancipatória, democrática, e mais vinculada a conceitos do pensamento conservador da época. Mais do que uma mera formulação de um critério para seu conceito de Estado, a inclusão da ideia de cidadania, vinculada à de propriedade, parece visar um afastamento intencional da forma como o movimento da Revolução Francesa ocorria. A volta a esse conceito em um período em que não há censura, demonstra que não há apenas uma razão histórica para a formulação da versão final da filosofia política e do direito de Kant.

Referências

- BEISER, Frederick. *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- HOBBSAWN, Eric. *Era das Revoluções: 1789-1848*. Trad. Maria Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2015.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Cecília Aparecida Martins (primeira parte) e Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (segunda parte). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013.
- LOSURDO, Domenico. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. Trad. Ephrain Alves. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.
- MALIKS, Reidar. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press, 2104.
- VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa 1789-1799*. Trad. Mariana Echalar. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2019.
- TERRA, Ricardo. *A Política Tensa: Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

PARTE II
GT Criticismo e Semântica

Apresentação

Criticismo e Semântica: a atualidade da filosofia transcendental

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.09>

Os textos aqui reunidos constituem parte dos debates promovidos no Grupo de Trabalho “Criticismo e Semântica”, durante o XX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (AN-POF), realizado em Recife, entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2025. Com o objetivo de explorar o legado crítico kantiano enquanto forma rigorosa e, ao mesmo tempo, aberta de filosofar, o GT congrega pesquisas que investigam o projeto da filosofia transcendental não como um monumento do passado, mas como uma via contemporânea de problematização do pensar, do conhecer, do agir e do refletir.

As comunicações de Fábio Scherer e Wolfgang Theis, agora reunidas neste volume, ilustram de maneira exemplar a vitalidade das questões kantianas quando pensadas a partir de suas tensões internas e de sua fertilidade para o diálogo com problemas atuais. De um lado, temos a investigação minuciosa de Scherer sobre a estrutura metodológica dos *Prolegômenos*, com foco na pluralidade das acepções do método analítico e suas implicações na formulação e resolução da pergunta pela possibilidade da matemática pura. De outro, Theis explora o conceito de realidade a partir de um diálogo crítico entre Kant e a classificação semântica contemporânea proposta por Anton Hügli e Poul Lübcke, ampliando os horizontes da leitura kantiana para os debates interdisciplinares sobre objetividade, verdade e cognição.

O texto de *Fábio César Scherer*, intitulado **Das duas acepções do método analítico nos *Prolegômenos***, propõe uma leitura sistemática e inovadora dos §§ 4 e 5 dos *Prolegômenos a toda a metafísica futura que se possa apresentar como ciência*. Seu argumento central consiste em demonstrar que Kant oferece ali duas formulações distintas do método analítico, cujas diferenças, embora sutis em um primeiro exame, são fundamentais para compreender o modo como se estrutura a resposta à questão transcendental sobre a possibilidade da matemática pura.

Scherer reconstrói cuidadosamente as duas versões do método: uma, baseada na análise de um fato dado e seguro (um *Faktum*) — como a validade da matemática e da ciência da natureza — que remete à tradição do *regressus* de Zabarella e à prática científica moderna; outra, de cunho hipotético e estruturada a partir da pressuposição do que se quer demonstrar — segundo o modelo da análise geométrica descrita por Pappus e aplicada à álgebra moderna. A investigação mostra que, embora Kant anuncie nos §§ 4 e 5 que seguirá um método analítico, ele o faz alternando implicitamente entre essas duas concepções, ora partindo de fatos empíricos seguros, ora tratando seus pontos de partida como hipóteses a serem validadas.

Essa duplicidade metodológica, longe de ser um defeito, revela a complexidade da empreitada crítica, na qual o próprio percurso da razão deve ser esclarecido nos seus pressupostos e resultados. Scherer argumenta que Kant se serve, às vezes de forma implícita, de ambos os modelos analíticos — ora buscando condições de possibilidade (*principia essendi*), ora justificando o próprio ponto de partida (*principia probandi*) — e que essa mescla se torna patente na exposição da solução à pergunta “como é possível a matemática pura?”, nos §§ 6 a 10 dos *Prolegômenos*. A análise culmina na constatação de que o método kantiano assume, assim, uma forma híbrida e flexível, que se adapta ao desafio de fundar o conhecimento científico a partir da razão pura.

Já o ensaio de *Wolfgang Theis*, intitulado **Em diálogo sobre a realidade: Immanuel Kant e as definições da realidade de Hügli e**

Lübcke, insere-se no horizonte do diálogo entre a filosofia transcendental e os desafios contemporâneos da linguagem, da ontologia e da epistemologia. A partir de uma pesquisa de mestrado, Theis reconstrói nove acepções distintas do termo “realidade” extraídas da obra de Anton Hügli e Poul Lübcke — autores conhecidos por suas contribuições para a filosofia da linguagem e para a sistematização da terminologia filosófica contemporânea —, e contrapõe a cada uma delas uma análise rigorosa das posições de Kant.

As acepções discutidas incluem: (1) realidade física; (2) objetividade; (3) independência da consciência; (4) facticidade; (5) verdade como critério de realidade; (6) independência dos fenômenos; (7) essencialidade; (8) materialidade em oposição à formalidade; e (9) realidade semântica. A abordagem adotada por Theis não é apenas exegética, mas comparativa e analítica: ele mostra como Kant antecipou ou problematizou a maioria desses critérios, muitas vezes oferecendo soluções que superam as dicotomias tradicionais entre realismo e idealismo, empirismo e racionalismo, objetividade e subjetividade.

Um dos méritos centrais do trabalho de Theis é evidenciar o papel da apercepção transcendental como estrutura fundante da realidade empírica e da validade objetiva dos juízos. Ao mostrar que, para Kant, a realidade só pode ser pensada enquanto correlato de um sujeito transcendental capaz de unificar a multiplicidade das intuições segundo conceitos, Theis aponta para a atualidade da filosofia crítica diante dos debates contemporâneos sobre a relatividade da percepção, o construtivismo epistêmico e os limites da linguagem como expressão do real.

A dimensão semântica da realidade, por sua vez, ganha destaque na análise do que Kant chama de *Realgrund*, ou seja, a razão determinante de um ente. Essa noção é aproximada por Theis da ideia contemporânea de que a linguagem performativa — especialmente no ato de fala — tem poder constitutivo sobre o real. Ainda que Kant não tenha desenvolvido uma teoria semântica nos moldes atuais, sua

compreensão da causalidade prática e teórica como estruturação do objeto da experiência permite abrir pontes fecundas com as investigações modernas sobre o papel do discurso na constituição da realidade.

Ambos os textos — o de Scherer, mais histórico-sistemático, e o de Theis, mais conceitual e comparativo — convergem, no entanto, em torno de uma mesma convicção: a de que a filosofia crítica permanece uma fonte vigorosa para o pensamento contemporâneo, não apenas como herança a ser compreendida, mas como instrumento para a produção de novas perguntas. A partir da análise do método e do conceito de realidade, os autores exploram as virtualidades da filosofia kantiana como via de acesso ao problema mais amplo da condição da possibilidade: de conhecer, de dizer a verdade, de agir livremente e de comunicar sentido.

É essa a aposta que guia os trabalhos do GT Criticismo e Semântica e que se reflete nas contribuições aqui apresentadas: a de que pensar kantianamente, hoje, significa confrontar os limites e as potências da razão a partir dos desafios do nosso tempo. Ao retomarem com rigor os conceitos de método, juízo, realidade, verdade e subjetividade, os capítulos de Scherer e Theis não apenas dialogam com a tradição crítica, mas inscrevem-se nela como novas tentativas de elaborar, criticamente, as condições do nosso pensar.

Que esta coletânea possa inspirar outras leituras, outros diálogos e, sobretudo, outras investigações no espírito da filosofia crítica: a de que pensar é sempre também criticar — não apenas no sentido de julgar, mas de expor, fundamentar e esclarecer os modos possíveis de nos orientarmos no mundo.

Alexandre Hahn

Coordenador do GT Criticismo e Semântica
Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília

Das duas acepções do método analítico nos *Prolegômenos*

Fábio César Scherer¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.10>

1 Introdução

Neste capítulo pretendo defender que Kant apresenta duas formulações distintas do método analítico nos § 4 e § 5 dos *Prolegômenos*, bem como que elas estão mescladas na resolução da questão transcendental principal: como é possível a matemática pura? Em ambas as descrições, se avança do fundamento para o princípio, do condicionado para a condição, por conseguinte, numa direção é ascendente. Todavia, apesar da semelhança na estrutura externa, essas descrições contêm diferenças significativas, entre elas, quanto ao objetivo do procedimento: encontrar a condição do condicionado (*Erklärungsgründe*) ou provar o condicionado (*Beweisgründe*).

¹ Professor associado da Universidade Estadual de Londrina. Membro permanente do Programa de Pós-graduação *stricto sensu* da Uel. Realizou estágio de pós-doutorado em filosofia pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (bolsa AvH e Daad), pela Humboldt-Universität zu Berlin (bolsa AvH) e pela Unicamp (bolsa Fapesp). Possui doutorado (bolsa Fapesp) e mestrado (bolsas Fapesp e Cnpq) em Filosofia pela Unicamp e graduação em Filosofia pela Unioeste (bolsa Pibic/Cnpq). Fez estágio de doutorado *sandwich* na Humboldt-Universität zu Berlin entre 2007 e 2009 (bolsa Daad). É membro colaborador da Sociedade Kant Brasileira (seção Campinas) e do grupo de pesquisa Criticismo e Semântica (Unicamp). E-mail: schererfabio@uel.br

Na descrição do § 4 se destacam três características. Primeira, o ponto de apoio externo, a partir do qual se parte. Segunda, se caminha do conhecido em direção ao desconhecido, o qual, é procurado tendo como base os dados do ponto de partida. Terceira, esse desconhecido, ao ser encontrado, possibilitará não somente explicar o ponto de partida em particular, mas todo aquele pertencente ao mesmo conjunto. A descrição do método analítico na nota de rodapé do § 5, por sua vez, tem características diferentes. Primeira, e principal, é de que parte de algo hipotético, se parte do que é buscado *como se* estivesse dado, cuja validade também precisa ser provada. Segunda, vai do “desconhecido” em direção ao igualmente desconhecido. Neste sentido, diferentemente do que na descrição do § 4, que visa tão somente a procura da condição, temos aqui duas pontas abertas: precisa se validar tanto a condição procurada quanto o condicionado pressuposto. Terceira, não há indicação de que uma vez encontrada a condição do condicionado pressuposto, ela possa ser estendida para todos os conjuntos similares, tal como na descrição do § 4. Para efeitos de ilustração, é como se Kant tivesse escrito num dia o § 4, tendo como referência o método da ciência da natureza, e em outro dia tivesse voltado à carga § 5, só que com um outro referencial, oriundo da matemática. Qualificar essas diferenças e indicar os seus desdobramentos na resolução da questão sobre como é possível a matemática é o intuito deste capítulo².

2 Descrição do método analítico nos § 4 e § 5

A descrição do método analítico no § 4 está no seu penúltimo parágrafo e no § 5, no meio da sua única nota de rodapé. No § 4, Kant escreve que os *Prolegômenos*, enquanto assentados no método analítico,

² Este capítulo corresponde ao texto apresentado no XX Encontro da ANPOF. Trata-se de recorte de um texto maior, que será publicado em formato de artigo. Neste capítulo inclui uma breve ilustração do uso das acepções do método analítico, presentes no § 4 e no § 5, na resolução da questão sobre como é possível a matemática pura”.

devem “apoiar-se em algo que já se tem por confiável, a partir de que se possa se avançar com confiança e ascender a fontes ainda desconhecidas e cuja descoberta irá não apenas esclarecer o que já se sabia, mas também expor um domínio formado por muitas cognições que brotam, todas, dessas mesmas fontes” (Prol, AA 04: 275, itálico meu). Já no § 5, afirma que o método analítico “significa apenas que se parte daquilo que é buscado como se estivesse dado, e ascende-se às condições que são as únicas sob as quais é possível” (Prol, AA 04: 277 n, itálico meu). Em ambas as descrições, avança-se do fundamento para o princípio, do condicionado para a condição, por conseguinte, numa direção ascendente (em correspondência direta com a segunda qualificação da análise no relato pappusiano). Todavia, apesar da semelhança na estrutura externa, essas descrições não são iguais. Elas escondem ambiguidades quanto ao objetivo: encontrar as condições do condicionado, isto é, os elementos explicativos (*principia essendi*), ou provar o condicionado, os elementos de prova (*principia probandi*), ou ainda, ambos, além de outras diferenças significativas.

Na descrição do § 4 destacam-se três características. Primeira, o ponto de apoio externo enquanto um *Faktum* — aqui utilizado tanto enquanto dado do enunciado da questão e como parte do procedimento em si de investigação³. Segunda, parte-se do conhecido em direção ao desconhecido, o qual é procurado tendo como base os dados

³ É interessante notar que, neste final do § 4, Kant, ao contrapor novamente, a exemplo do que fizera no final do prefácio, os procedimentos sintético e analítico (adotados, respectivamente, na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos*), dos muitos pontos a que poderia dar ênfase para apontar a diferença entre ambos e, ao mesmo tempo, indicar como opera o método analítico (por exemplo, a direção ascendente e descendente ou o caráter heurístico e o demonstrativo), indicou a presença ou não de um ponto de apoio externo, atribuindo-lhe grande importância. Na sua pesquisa sintética, Kant não adotou nenhum fundamento “exceto a própria razão”, desenvolvendo “a cognição a partir de seus germens originais, sem se apoiar em qualquer fato” (Prol, AA 04: 274). Por outro lado, o procedimento analítico parte de um ponto de apoio externo. Por acaso ou não, esse é justamente um dos pontos divergentes nas descrições do procedimento analítico apresentados no § 4 e no § 5.

do ponto de partida. Terceira, esse desconhecido, ao ser encontrado possibilitará não somente explicar o ponto de partida em particular, mas todo aquele pertencente ao mesmo conjunto. A descrição do método analítico na nota de rodapé do § 5, por sua vez, tem características diferentes. Primeira, e principal, é de que parte de algo hipotético, do que se procura enquanto um dado aceito, cuja validade também precisa ser provada caso se queira ter certeza. Segunda, vai do “desconhecido” em direção ao igualmente desconhecido, isto é, procura a condição do condicionado pressuposto. Neste sentido, diferentemente do que na descrição do § 4, que visa tão somente a busca das condições, aqui temos duas pontas abertas: é necessário validar tanto a condição quanto o condicionado pressuposto. Terceira, não há indicação de que, uma vez encontrada a condição do condicionado pressuposto, ela possa ser estendida aos conjuntos similares, tal como na descrição do § 4 — possivelmente porque, no § 5, o referencial é a matemática, sendo essa ampliação óbvia. Para efeitos de ilustração, é como se Kant tivesse escrito num dia o § 4, tendo em vista um referencial metodológico e, em outro dia, tivesse voltado à carga no § 5, só que com um outro referencial.

Em termos gerais⁴, a primeira descrição do § 4, contém similitudes com o método da ciência da natureza, na linha do procedimento *regressus* de Zabarella e que, posteriormente, foi modificado e aperfeiçoado por outros autores no século XVII e XVIII, bem como do procedimento analítico praticado por Newton. Nesta análise científica da natureza, parte-se de algo assertório, de um efeito incontestável, e procuram-se as causas. Parte-se de algo que sabemos que existe, mas não por quê. Ao final da análise, conhecemos a causa do efeito, isto é, o porquê do efeito. Nessa análise, não há necessidade de investigar todos os casos particulares em que o efeito aparece. A investigação de alguns casos é suficiente para notar a conexão necessária entre as causas e efeitos,

⁴ Por ora, me valerei da caracterização geral do procedimento analítico no campo da matemática e da ciência da natureza, sem adentrar nos detalhes. O objetivo deste paralelo é explicitar as características da descrição do método analítico kantiano.

fazê-la, assim, valer para todos outros os casos similares (cf. Zabarella, 1597, *Liber de regressu*, cap. 4; 1966, 484ss).

Já a segunda descrição, presente na nota de rodapé do § 5, guarda semelhanças diretas com a caracterização do procedimento analítico de resolução de problemas matemáticos dos antigos geômetras gregos, presente no início do livro VII de Pappus, mais precisamente, com a segunda qualificação feita em seu relato. A pressuposição do procurado enquanto dado (aceito), a procura pelas suas condições e a direção regressiva da análise, encontram ecos na descrição de Pappus:

[...] na análise *pressupomos o que é procurado* como se já tendo sido aceito e investigamos aquilo a partir do qual esse algo resulta e de novo qual é o antecedente deste último, até que, no nosso caminhar para trás [aqui acaba a semelhança] alcancemos *algo que já é conhecido* ou que possui a qualidade de um princípio (Pappus, 1589, 634, 3 – 636, 14, *italico meu*)⁵.

⁵ Essa descrição corresponde à segunda frase da apresentação da análise no relato pappusiano, que visa explicitar a primeira frase, a saber, “A análise é o caminho do procurado, considerado como se fosse admitido, que, a partir dos desdobramentos daí decorrentes, avança até algo a ser admitido na síntese.” (Pappus, 1875-78, 634-635. *Itálico meu*). Todavia, elas não são idênticas, elas indicam direções distintas na resolução do problema. A direção ascendente da segunda qualificação é clara, entretanto, o mesmo não se pode dizer para a primeira. Nela há espaço para a defesa da direção descendente da análise, direção essa, aliás, que é utilizada por Pappus para solucionar os problemas geométricos no decorrer do livro VII, logo após o relato. Em sua práxis, Pappus insere o que é pressuposto na equação inicial, para juntos com os *data*, alcançar algo já conhecido. Na época de Kant, todavia, tal questão passa em grande medida despercebida, até porque, na tradução latina largamente utilizada, não se pontuou a diferença, pelo contrário, o tradutor optou por termos latinos abrangentes, de modo a acomodar as diferenças existentes do original grego (cf. Pappus, 1589, 156). O que não implica que a diferença não tinha sido identificada por alguns autores no século XVIII e início do XIX, mas sem maior relevância para o debate. Um dos que a identificaram foi Johann Christoph Hoffbauer (1810, 32-33), em sua monografia para o concurso da Academia de Ciências de Berlim de 1803. Entretanto, é somente a partir de 1930 que a discussão sobre direção da análise ganha destaque. Para maiores informações, confira Engfer, 1982, 78-89.

Além dessas semelhanças internas, dois outros aspectos nesta nota de rodapé do § 5 reforçam a posição de que aqui o referencial é a matemática. Primeiro, a referência de Kant à análise matemática, isto é, à álgebra moderna. A adaptação do método de análise-síntese dos antigos para a resolução de problemas algébricos é um dos principais elementos que caracterizam a álgebra moderna, a ponto de ela, no decorrer do século XVII e XVIII, ser denominada meramente por análise⁶. Segundo, a menção kantiana de que as expressões “analítico” e “sintético” estão presentes desde a “infância da ciência”, evidenciando, assim, que tinha conhecimento da longa tradição deste método combinado. No período moderno, esse método é conhecido sobretudo a partir da tradução latina da *Collectio* matemática de Pappus (de 1589), por conseguinte, em contexto estritamente matemático, ainda que, é bem verdade, era comum a atribuição da descoberta deste método a Platão, seguindo as indicações de Proclus (Comm. Ad prop. I), Diógenes Laércio (III, 24) e, posteriormente, Viète (1646, 1)⁷. Todavia, aqueles que assim faziam, explicavam o método a partir da resolução de problemas geométricos e do relato pappusiano, sendo a indicação à Platão pontual, sem exposição sistemática como tal era operado no interior de sua filosofia. Posteriormente, com o aprofundamento da pesquisa no século XIX e XX, a gênese passa ser atribuída aos matemáticos anteriores a Platão, cabendo a ele o mérito de ter trazido à tona esse caminho dos geômetras, ter o reconhecido enquanto método científico e ampliado o

⁶ Uma obra ilustrativa é a *Isagoge in artem analyticam* (1591), de François Viète. A obra inicia remetendo-se ao método de análise dos antigos e propondo o seu uso, com adaptações, na resolução de problemas algébricos. Viète considerava a sua *logistica speciosa* mormente enquanto uma “restituição” da análise da matemática antiga e, por isso, a denominava de “análise”. Sobre a importância gradual que a “análise” assumiu no decorrer do XVII e XVIII, passando para o centro da discussão matemática, deslocando dessa posição a geometria, confira Weissenborn (1856), Gerhardt (1855), Cantor (1880-1898), Zeuthen (1903), Klein (1936, 1937), Becker/Hofmann (1951), Boyer (1954, 1959), Baron (1969).

⁷ Cf. Timmermans, 1995, 9; Klein, 1992, 320.

seu emprego às questões filosóficas com o proceder dialético (cf. Hankel, 1874, 148).

Segundo o relato de Pappus, o procedimento analítico era utilizado para a resolução de problemas geométricos avançados, sendo que os problemas básicos eram solucionados por outras estratégias metodológicas. O método analítico operava dentro de um sistema fechado, cujo conjunto de fundamentos encontra-se desde o início dado. Posto esse quadro, o procedimento analítico consistia em pressupor como aceito o que se procurava e avançar em direção a esses fundamentos conhecidos, definições, postulados e axiomas, ou àqueles demonstrados a partir deles, a saber, os teoremas e problemas, validando assim o dado pressuposto no início. No contexto da proposta dos *Prolegômenos*, cabe a pergunta: quais seriam esses elementos conhecidos colocados na base da metafísica, visto a sua própria possibilidade ser o objeto da pesquisa? No caso da investigação de como são possíveis as proposições sintéticas *a priori* da matemática e da ciência da natureza, quais seriam os elementos conhecidos que pudessem ser o ponto de chegada/apoio?

Visando tornar mais claro a diferença entre os procedimentos de validação (prova) nesses dois modelos do método analítico⁸, vale recordarmos da distinção feita por Zabarella (1533-1589) no escrito *De methodis*, de 1578, entre a *resolutio* do seu modelo de *regressus* e a *resolutio* matemática (análise), resumida aqui por Hans-Jürgen Enfer (1982, 96):

A análise do modelo de Pappus movimenta-se no interior do sistema fechado de axiomas da geometria euclidiana. Na etapa analítica, as proposições ainda não provadas e aceitas a título de hipótese são

⁸ O contraste entre o método matemático e o da filosofia da natureza é também feito por Robert Grosseteste, confira Crombie, 1962, 56-7. Conforme Hintikka (1973, 201 n), o desaparecimento deste contraste é típico da metodologia da ciência moderna. Uma passagem que ilustra bem tal fato seria a que se encontra no final da *Óptica* de Newton: “Como na matemática, também na filosofia natural a investigação das coisas difíceis pelo método da análise deve sempre preceder o método de composição” (Newton, 1952, 404).

remetidas a esses axiomas seguros; o caminho conduz — para falar com Zabarella — do desconhecido para o conhecido. Em contrapartida, o *regressus* de Zabarella não se encontra no interior de um tal pressuposto sistema de axiomas: não é um sistema qualquer de axiomas pressupostos, mas são os efeitos observados, ainda não esclarecidos, porém não em questão, dos quais parte a *resolutio*, que formam a base empírica do *regressus*: já no conhecimento indistinto do efeito presente no início do regresso sabe-se *que* ele [efeito] é. A *resolutio* não tem aqui a tarefa de meramente *encontrar um caminho* da proposição a ser provada para os princípios “já conhecidos”, mas de *achar os ainda desconhecidos princípios* ou causas a partir dos efeitos conhecidos. Em outros termos, ambos os modelos de método, deveras, não se servem do círculo vicioso, mas o requerimento do “critério de verdade” se dá em lugares diferentes desse círculo: no modelo de Pappus se dá apenas no lado dos princípios colocados na base, ao passo que, em Zabarella, somente no lado das observações empíricas; o “critério de verdade” é transportado lá dos princípios para as proposições dele deduzidas e aqui das proposições deduzidas da observação para os seus princípios.

O procedimento analítico presente na nota de rodapé § 5 não indica o “critério de verdade” da condição do condicionado pressuposto, para além de ela ser a única possível. Por outro lado, como mencionado, há várias características comuns com a segunda qualificação do método analítico da geometria, tal como relatado por Pappus. Entre elas, a principal é a suposição do procurado enquanto aceito. De que não se trata de descuido de Kant ou de menor importância, pode ser atestada pela sua presença nas duas formulações do problema dos *Prolegômenos* no § 5, como veremos adiante.

3 Formulações do problema da pesquisa: § 4 e § 5

Após esse levantamento das características do procedimento analítico do § 4 e do § 5, vejamos como o problema a ser investigado nos *Prolegômenos* é formulado por Kant a partir deles. A primeira das três formulações é encontrada no § 4, no parágrafo seguinte à descrição

do método analítico. Ela se inicia com a transição da questão sobre a possibilidade da metafísica enquanto ciência para a da matemática e da ciência da natureza, transição essa que será utilizada, sem maiores acréscimos, nas segunda e terceira formulações — ainda que, nessas duas últimas, dado o caráter hipotético do seu ponto de partida, se poderia, em tese, iniciar com a suposição de que há proposições sintéticas *a priori* na metafísica, diferentemente do que no § 4, em que parte de um fato⁹.

No § 4, partindo do diagnóstico de que até agora, a despeito das inúmeras tentativas, a metafísica não conseguiu afirmar-se como ciência real, cumpre, segundo Kant, antes de uma nova tentativa, perguntar se ela é possível. Como contraponto, vale indicar que o ponto de partida do método analítico, como descrito neste § 4, pede um *Faktum*, no

⁹ Num outro registro, no início da seção dedicada à “terceira parte da questão principal transcendental: como é possível a metafísica em geral?”, mais especificamente na nota de rodapé do § 40, Kant formula o problema da metafísica tendo em vista a pergunta *se e como* é possível. Ao tratar da metafísica em geral, Kant aponta que ela é subjetivamente real (tendo em vista uma determinada concepção do que é ciência real). Confirma tal posição ao final desta terceira parte, no início do § 60, ao retomar o percurso realizado: “Expusemos assim por completo a metafísica segundo a sua possibilidade subjetiva, tal como *efetivamente* [*wirklich*] é dada na disposição natural da razão humana, e certamente naquilo que forma o objetivo essencial de seu cultivo” (Prol, AA 04: 362). Certo da disposição natural da razão humana de buscar constantemente o incondicionado das condições e, portanto, de que a metafísica é subjetivamente real, Kant parte para a questão seguinte: *como* ela é objetivamente possível? Nas palavras de Kant: “Se se pode dizer que uma ciência é *real*, pelo menos na ideia de toda a humanidade, a partir do instante em que se determinou que os problemas que a ela conduzem são postos diante de todos pela natureza da razão humana, e, portanto, que muitas tentativas (ainda que fracassadas) de solucionar esses problemas são inevitáveis, também se deverá dizer que a metafísica é subjetivamente real (e o é necessariamente); e então perguntaremos de forma correta como ela é (objetivamente) possível.” (Prol, AA 04: 328). Para efeitos de elucidação, esse modo de formular o problema da metafísica difere do que seria se aplicássemos meramente o utilizado na formulação do problema da matemática e da ciência da natureza, presente nos §§ 4 e 5. Neste caso, dado que não temos proposições sintéticas *a priori* da metafísica enquanto *Faktum*, a ser posto como ponto de partida da análise (em conformidade com a descrição do método feita no § 4), poderíamos, em teoria, servindo-se da descrição do método analítico no § 5, assumi-las enquanto um *pressuposto* e perguntar pelas suas condições de possibilidade.

caso, a existência da metafísica enquanto ciência. Donde emergiria um grande obstáculo, caso essa pesquisa se limite ao campo das cognições metafísicas. Segundo a avaliação kantiana, este foi o calcanhar de Aquiles na condução da pesquisa humeana e, por outro lado, o seu primeiro passo (de Kant) na solução do problema da metafísica.

Para contornar a inexistência de cognições sintéticas *a priori* da metafísica que fossem amplamente aceitas, Kant alarga a questão, incluindo não somente a matemática, mas também a ciência pura da natureza¹⁰. Segundo o filósofo, essas disciplinas contêm algumas proposições sintéticas *a priori* seguras e incontestáveis¹¹. Apoiando-se neste fato, Kant o analisa, visando encontrar — neste fato e através dele — as suas condições. Fato este que é, diga de passagem, objeto de dúvida dos céticos. Com a resolução da questão, objetiva-se, seguindo Kant, “derivar, do princípio da possibilidade dessa cognição dada, também a possibilidade de todas as demais” (Prol, AA 04: 275). Essa nota ampliativa é similar à indução demonstrativa da ciência da natureza, tal como pode ser encontrada, por exemplo, em Zabarella (*Liber de regressu*, cap. 4; 1966, 486d). Em suma, nessa formulação do problema da possibilidade da metafísica do § 4 encontram-se presentes todos os momentos levantados por Kant em sua descrição do método analítico neste mesmo § 4, isto é, há uma correspondência entre a descrição e a formulação no § 4. Já no § 5, as duas formulações não correspondem integralmente com a descrição do método presente neste parágrafo ou mesmo com o § 4: há uma mescla.

¹⁰ Ao alargar a questão, Kant adota uma estratégia indireta, à medida que pretende, via a investigação das condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori* da matemática e da filosofia da natureza, encontrar não somente o princípio da possibilidade dessas duas disciplinas, porém, sobremaneira, o da metafísica. A justificação desta estratégia é dada no final § 5 e no início do § 40; aqui, no § 4, Kant só a apresenta.

¹¹ No final do § 4 indica que há “algumas, pelo menos incontestáveis” cognições sintéticas *a priori* na matemática e na ciência da natureza (Prol, AA 04: 275). No início do § 5 acrescenta: elas são em número “suficiente” (Prol, AA 04: 276).

Começamos com a presente no final do § 5, posto que aqui a mistura dos procedimentos é mais nítida. Kant começa com o *pressuposto* de que há juízos sintéticos *a priori* na razão pura, por conseguinte, em correspondência direta com o primeiro passo da descrição matemática do método analítico da nota de rodapé do § 5, a saber, “se parte daquilo que é buscado *como se* estivesse dado” (Prol, AA 04: 277). Em seguida, passa à especificação desse hipotético pressuposto, de modo a determinar o seu alcance: de toda e quaisquer cognições sintéticas *a priori* da razão (assumida inicialmente) *se limita* agora àquelas em que se pode apresentar os seus objetos à intuição, de modo a tornar passível de controle o resultado deste procedimento analítico “matemático”. Nas palavras de Kant: “e com isso, caso contenham uma cognição *a priori*, mostrar-nos a sua verdade ou correspondência com o objeto *in concreto*, isto é, a sua realidade” (Prol, AA 04: 279). Na sequência do parágrafo, entretanto, Kant se volta ao ponto de partida do método analítico do § 4, à medida que parte não mais de uma suposição, mas de um *facta*, da realidade das cognições sintéticas *a priori* da matemática e ciência da natureza¹², da qual se pode, “então, proceder pela via analítica até o fundamento da sua possibilidade”. Em outros termos, inicia a formulação do problema a ser investigado pelos *Prolegômenos* com a descrição “matemática” do método analítico do § 5 e termina com a da “ciência da natureza”.

A formulação do problema da possibilidade da metafísica enquanto ciência presente no início do § 5 contém também essa mescla, ainda que, aqui, na ordem inversa: inicia com o procedimento analítico da “ciência da natureza” e passa, posteriormente, ao da “matemática”. O segundo parágrafo do § 5, que contém essa formulação do problema, começa com a dispensa da primeira tarefa do procedimento analítico; no caso em questão, da procura pela possibilidade das proposições

¹² “Mas, para ascender a partir dessas puras cognições *a priori* reais e bem fundamentadas até uma possível cognição que procuramos, a saber, uma metafísica como ciência” (Prol, AA 04: 279).

sintéticas *a priori* da razão pura, pois, conforme Kant, há delas em quantidade “suficiente” e de “certeza indiscutível” (Prol, AA 04: 276). Na sequência, Kant passa para a segunda tarefa do procedimento analítico, a investigação em si, que visa inquirir pelo fundamento dessa possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. Todavia, aqui coloca a possibilidade delas enquanto um pressuposto, não mais um *Faktum*. Nas palavras de Kant, já que o método que estamos seguindo é o analítico, “nós vamos começar disso: que essas sintéticas, mas cognições racionais puras, fossem reais (*wirklich sein*)” (Prol, AA 04: 276)¹³.

4 Desdobramentos na resolução da questão sobre como é possível a matemática pura

Os §§ 6 a 10 contêm a solução da primeira parte da questão transcendental principal, enquanto os demais parágrafos — §§ 11, 12 e 13, incluindo as suas três observações — trazem elucidações e confirmações. Para ilustrar o uso, por Kant, das acepções do método analítico dos §§ 4 e 5, destacaremos alguns pontos dos §§ 6 a 10, embora também pudéssemos recorrer aos parágrafos seguintes, visto que também estão presentes ali.

¹³ O emprego do presente do conjuntivo II aponta para uma suposição. No caso em questão, indica a adoção da existência de proposições sintéticas *a priori* enquanto um pressuposto: “*und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunftkenntniß wirklich sein*” (Prol, AA 04: 276, *itálico meu*). Já na formulação do final do § 5, Kant usa o verbo *voraussetzen*, indicando que trata de uma suposição. Quanto ao verbo ser (*sein*) que finaliza a frase em questão, há uma variação nas edições. A frase finaliza com o verbo ser no presente do conjuntivo II (*sein*) na edição de Weischedel e, na versão da Academia, no indicativo presente (*sind*), o que, todavia, não altera o sentido da frase. Ela permanece uma suposição: “*Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind*” (Prol, AA 04: 279). Na formulação do § 4, Kant, por sua vez, utilizou o tempo verbal indicativo presente, indicando se tratar de um fato: “*Wir haben also einige wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntniß a priori und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur wie sie möglich sei*” (Prol, AA 04: 275).

O ponto de partida é apresentado no § 6, mais especificamente na primeira frase. Nela, Kant qualifica o status científico alcançado pela matemática: “temos aqui um vasto e bem comprovado domínio de cognição”, “ele traz consigo uma certeza inteiramente apodítica”, “é um puro produto da razão e, além disso, é inteiramente sintético” (Prol, AA 04: 280). Tal como descrito, Kant está apresentando o que ele entende ser um *Faktum* epistemológico (e não meramente psicológico, ou seja, não apenas o fato de estarmos convencidos da sua segurança). Não há, na frase ou na sequência do parágrafo, qualquer condicional ou menção conjectural que indique o uso como uma suposição, conforme seria exigido pelo método analítico na acepção do § 5. No § 6, Kant parte de algo conhecido e considerado confiável. A partir desse ponto de partida, busca-se compreender as suas condições de possibilidade, visando encontrar seus elementos explicativos (*principia essendi*). Nesse procedimento analítico, não se questiona a segurança do condicionado de que se parte. Assim, em tese, as condições encontradas não têm como objetivo principal oferecer uma prova adicional da solidez do ponto de partida. Essa descrição confirma a primeira característica do método analítico na acepção do § 4.

Todavia, mais adiante no texto, ao final do § 9, após indicar que a única maneira possível de minha intuição preceder à presença real do objeto e ser cognição *a priori* é se ela contiver tão somente a forma da sensibilidade, Kant afirma: “disso se segue que *proposições* que dizem respeito somente a essa forma da intuição sensorial *serão* possíveis e válidas para objetos dos sentidos” (Prol, AA 04: 282). Em outros termos, desse modo demonstrar-se-ia que as proposições sintéticas *a priori* da matemática são possíveis e válidas. Entretanto, em tese, conforme o exposto no § 4 e retomado no início do § 6, tal questão não está em jogo nem é requerida na formulação do problema, já que se parte da segurança e confiabilidade tanto das proposições sintéticas *a priori* da matemática (§ 4) quanto da matemática como um todo (§ 6).

Esse modo de proceder seria o esperado caso o ponto de partida fosse uma mera pressuposição, mas não um *Faktum*¹⁴. Que a afirmação acima de Kant, presente no final do § 9, não se trata de uma frase isolada é evidente na sequência do texto, no início do § 10. Ali, ao retomar que é apenas por meio da forma da intuição sensorial que podemos intuir as coisas *a priori*, Kant diz: “essa pressuposição é absolutamente necessária se quisermos garantir que proposições sintéticas *a priori* são possíveis ou, no caso de efetivamente serem encontradas, que sua possibilidade seja concebida e determinada de antemão” (Prol, AA 04: 283). Como, então, conciliar esses dois modos de proceder e de tratar o ponto de partida?

5 Considerações finais

As principais afirmações que podemos levantar a partir do exame das descrições do método analítico e do seu emprego nas formulações do problema geral dos *Prolegômenos*, presentes no § 4 e § 5, são as seguintes: a) não há referência explícita e direta a autores, de modo que não se pode saber em quais manuais de sua época ou autores modernos e antigos Kant está se apoiando; b) não há uma posição unitária e linear das características do método analítico nas diferentes passagens analisadas (“é como se elas tivessem sido escritas em dias diferentes e a partir de referências distintas”); c) a principal característica que diferencia a descrição do método analítico nos §§ 4 e 5 diz respeito

¹⁴ Outro ponto que merece destaque, vinculado ao trecho citado do § 9, é o segundo critério para atestar o resultado encontrado. O primeiro, em consonância com a aceitação do método analítico do § 5, é ser a única candidata que atende às condicionantes apresentadas na formulação da questão. O segundo é a possibilidade de saber desse resultado *a priori*. Nas palavras de Kant: “pois eu posso saber *a priori* que objetos dos sentidos só podem ser intuídos de acordo com essa forma de sensibilidade” (Prol, AA 04: 282). No final do § 10, Kant parece indicar por que posso saber disso: “precisamente por serem intuições puras *a priori*, provam que são meras formas da nossa sensibilidade” (Prol, AA 04: 283).

ao ponto de partida e, por consequência, ainda que não mencionados nessas passagens, ao *status* do resultado alcançado e ao objetivo do procedimento; d) no § 4, o método analítico parte de um dado, de “que existe de fato uma cognição pura sintética dada *a priori*, a saber, a matemática pura e a ciência pura da natureza” (Prol, AA 04: 275); e) já no § 5, Kant indica que o método analítico deve partir “daquilo que é buscado *como se* estivesse dado” (Prol, AA 04: 277. Itálico meu), de uma pressuposição; f) donde segue que o condicionado, no § 4, é o *principium cognoscendi* e o “critério de verdade” na investigação de suas condições de possibilidade, sendo elas apresentadas de forma conclusiva (para aquele condicionado); g) por outro lado, no § 5, se o procurado é pressuposto enquanto aceito/válido e, ao final do percurso regressivo, se encontram elementos já conhecidos aos quais se possam acoplar, eles são os “critérios de verdade” da pressuposição e o seu *principia probandi*, tal como ocorre no interior do sistema fechado da matemática; todavia, caso não se tenham previamente esses dados conhecidos, como parece ser o caso das quatro partes da questão transcendental principal dos *Prolegômenos*, uma vez que investiga a possibilidade dessas disciplinas da razão pura, o *status* da condição (do *principia essendi*) ficaria dependente do condicionado pressuposto, deixando, assim, duas pontas semiabertas; h) nas duas formulações do problema investigado no § 5, Kant mescla as descrições do método analítico dos §§ 4 e 5, aparentemente sem atentar para essas diferenças; i) na formulação do § 4, por sua vez, não há mescla, ela se serve apenas da descrição do próprio § 4; j) essa falta de unidade e precisão na escrita é compreensível diante da longa tradição do método analítico e da profusão de acepções de seu uso nos séculos XVII e XVIII, o que dificulta, por sua vez, estabelecer a sua filiação específica, sendo necessário nos contentarmos com uma mais ampla.

Concluo com as palavras de Vaihinger, escritas após a análise que fez das afirmações de Kant sobre o método analítico nos *Prolegômenos*, análise que se aproxima da nossa em muitos pontos: “Se, porém,

o ganho na compreensão é pago com a perda do mito tradicional atribuído a Kant, de ‘precisão exemplar’, ‘acuidade’, ‘certeza’ etc., assim o plus ainda está sempre do nosso lado” (Vaihinger, 1922, p. 422).

Referências

- ADAM, C. & TANNERY, P. (Eds). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1971-1982. 11 vols (AT).
- ALLGEMEINE LITERATUR-ZEITUNG. Jena and Leipzig: 1803, Halle und Jena: 1806, Halle und Leipzig: 1807-1809. Disponível em: <https://digipress.digitale-sammlungen.de/calendar/newspaper/bsbmult00000267>
- ALMEIDA, Guido. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- ANDERSON, R. Lanier. *The poverty of conceptual truth. Kant's analytic/synthetic distinction and the limits of metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- BARALE, Massimo. *Kant e il metodo della filosofia. I: Sentire e intendere*. Pisa: ETS Editrice, 1988.
- CAMPO, Mariano. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953.
- CARSON, Emily. Kant on the method of mathematics. *Journal of the history of philosophy*, v. 37, n. 4, p. 629-652, 1999.
- CROMBIE, Alistair C. *Robert Grosseteste and the origins of experimental Science 1100-1700*. Oxford: Clarendon press, 1962.
- DE JONG, W. How is metaphysics as a science possible? Kant on the distinction between philosophical and mathematical method. *Review of Metaphysics*, v. 49, p. 235-274, 1995.
- ENGFER, Hans-Jürgen. *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen Jahrhundert*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.
- FALKENBURG, Brigitte. *Kants Kosmologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- FRANCIOTTI, Marco Antônio. *Kant e a análise geométrica grega*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1989. Dissertação de mestrado.

- FRKETICH, Elise. Wolff and Kant on the Mathematical Method. *Kant-Studien*, v. 110, n. 3, p. 333-356, 2019.
- GAVA, Gabriele. Kant's synthetic and analytic method in the Critique of pure reason. *European Journal of philosophy*, n. 23, v. 3, p. 728-749, 2013.
- GOMEZ TUTOR, J. I. *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004.
- GUICCIARDINI, Niccolò. *Isaac Newton on mathematical certainty and method*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HANKEL, Hermann. *Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*. Leibniz: Teubner, 1874. Disponível em: <https://archive.org/details/zurgeschichtede00hankgoog/mode/2up>
- HARTMAN, Robert. Kant's science of metaphysics and the scientific method. *Kant-Studien* 63, p. 18-35, 1972.
- HEATH, Thomas Little. *The thirteen books of Euclid's Elements*. New York: Dover Publications, 1956.
- HINTIKKA, Jaakko. *El viaje filosófico más largo: De Aristóteles a Virginia Woolf*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1998.
- HINTIKKA, Jaakko. *Logic, language-games and information: kantian themes in the philosophy of logic*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- HINTIKKA, Jaakko. Kant's theory of mathematics revisited. In: *Essays on Kant's critique of pure reason*. J. N. Mohanty and Robert W. Shehan (eds). Norman: University of Oklahoma Press, 1982.
- HINTIKKA, Jaakko & REMES, Unto. *The method of analysis*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974.
- HOFFBAUER, Johann Christoph. *Über die Analysis in der Philosophie*. Halle: Hemmerde und Schwetschke, 1810.
- HUXLEY, G. L. Two Newtonian studies. In: *Harvard Library Bulletin*, vol. 13, 1959.
- HOFFBAUER, Johann Christoph. *Über die Analysis in der Philosophie*. New York: Kessinger Publishing, 2010.
- IHMIG, Karl-Norbert. *Die Bedeutung der Methoden der Analyse und Synthese für Newtons Programm der Mathematisierung der Natur*. Typoskript, 2003.
- JOHNSON, Darre. Analytic and synthetic method and the structure of Kant's Grounding. In: ROBINSON, Hoke. *Proceedings of the Eight International*

- Kant Congress*. v. 2, parte 2, seções 10-18. Memphis: Marquette University Press, 1995.
- JONES, Alexander. Introduction. In: *Pappus of Alexandria Book 7 of the Collection*. Alexander Jones (Ed.). New York: Springer, v. 8, p. 1-80, 1986.
- KANT, Immanuel. *Kant's Werke*. Preußischen Akademie der Wissenschaft (Org.). Berlin: Walter de Gruyter. 1902 ss.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KANT, Immanuel. *Kant an Euler*. Hrsg. H-P Fischer. Kant-Studien. 1985. Bd. 76. S. 216-219.
- KIRCHHOF, Maria. *O método analítico em Kant e o método da Fundamentação da metafísica dos costumes*. Porto Alegre: UFRGS, 2014. Dissertação de mestrado.
- KLEIN, Jacob. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Trad. Eva Brann. New York: Dover Publications, 1992.
- KNORR, Wilbur Richard. *The ancient tradition of geometric problems*. Boston/Basel/Stuttgart: Birkhäuser, 1986.
- LAKATOS, Imre. *Mathematics, Science and Epistemology: Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- LA ROCCA, Claudio. *Kant und die Methode der Philosophie. Zur Kant-Interpretation Massimo Barales*, Kant-Studien 87, 1996, S. 436-447.
- LAKATOS, Imre. *Matemáticas, ciência y epistemología*. Madrid: Alianza, 1981.
- LAZARI, Juliano César. *O método combinado de análise e síntese na filosofia do conhecimento kantiana*. Porto Alegre: PUCRGs, 2006. Dissertação de mestrado.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 5. ed. Campinas: Unicamp/CLE, 2005.
- LOPARIC, Zeljko. Kant's Philosophical Method I. *Synthesis philosophica*, v. VI, n. 2, p. 467-483, 1991.
- LOPARIC, Zeljko. Kant's Philosophical Method II. *Synthesis philosophica*, v. VII, n. 1, p. 361-381, 1992.
- MÄENPÄÄ, Petri. *The Art of Analysis. Logic and History of Problem Solving*. Helsinki: L'auteur, 1993.
- MARTIN, Gottfried. *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972.

- MCBAY MERRITT, M. Science and the synthetic method of the Critique of pure reason. *Review of Metaphysics*, v. 59, p. 517-39, 2006.
- MENN, Stephen. Plato and the Method of Analysis. *Phronesis*, v. 47, n. 3, p. 193-223, 2002.
- NEWTON, Isaac. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London: Innys, 1726.
- NEWTON, Isaac. *Opticks or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. New York: Dover Publications Inc, 1952. Disponível em: <http://strangebeautiful.com/other-texts/newton-opticks-4ed.pdf>.
- NIEBEL, Eckhard. Untersuchungen über die Bedeutung der geometrischen Konstruktion in der Antike. *Kantstudien, Ergänzungshefte*. Kölner Universitäts-Verlag: Colognevol, v. 76, 1959.
- OTTE, Michael; PANZA, Marco (Orgs.). *Analysis and synthesis in mathematics: history and philosophy*. London: Kluwer, 2001.
- PAPPUS, Alexandria. *Pappi Alexandrini mathematicae collectionis*. A Federico Commandino Urbinatae in Latinum conversae, et commentariis illustratae. Venedig: Franciscum de Franciscis Senemsem, 1589. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_YTKUNYiY8sEC/page/n7.
- PAPPUS, Alexandria. *Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt*. E libris manu scriptis edidit, latina interpretatione et commentariis instruxit Fridericus Hultsch. 3 Vols. Berlim: Weidmannos, 1875-78. Reimpresso: Amsterdam: Hakkert, 1965. Disponível em: <https://archive.org/details/pappialexan drin00hultgoog/page/n11>
- PECKHAUS, Volker. Regressive Analysis. *Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Uwe Meixner und Albert Newen (Hg.). Paderborn, Bd. 5, 2002.
- POLYA, George. *A arte de resolver problemas*. Rio de Janeiro: Interciência, 1978.
- POSY, Carl J. (eds.). *Kant's Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- PROCLUS, D. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner, 1873.
- RANDAL, John H. The development of scientific method in the School of Padua. *Journal of history of ideas*, v. I, n. 2, p. 177-206, 1940.
- REHDER, W. Die Analyse und Synthese bei Pappus. *Philosophia Naturalis*, v. 19, p. 350-370, 1982.
- RIDEOUT, Bronwyn. *Pappus Reborn: Pappus of Alexandria and the Changing Face of Analysis and Synthesis in Late Antiquity*. Christchurch: University of Canterbury, 2008. Dissertation.

- ROBINSON, Richard. A análise na geometria grega. Trad. Roberto Lima de Souza. *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas, Unicamp/CLE, 1983, n. 4, p. 5-15.
- SCHERER, Fábio César. *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. Campinas, IFCH, 2010. Tese de doutorado.
- SHABEL, Lisa. Kant on the 'Symbolic Construction' of Mathematical Concepts. *Studies in History and Philosophy of Science* 29.4, 1998, 589-621.
- SHABEL, Lisa. *Mathematics in Kant's critical philosophy*. New York: Routledge, 2003.
- SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- TIMMERMANS, Benoît. *La resolution des problèmes de Descartes à Kant*. Paris, PUF, 1995.
- TONELLI, Giorgio. Analysis and synthesis in XVIIIth century philosophy prior to Kant. *Archiv für Begriffsgeschichte* 20, , p. 178-213, 1976.
- ULMER, Karl. Von der Methode des philosophischen Denkens. *Kant-Studien* 55, 1964, S. 119-127.
- VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.
- VER EECKE, Paul (ed.). *La collection mathématique de Pappus d'Alexandrie*. Paris: Albert Blanchard, 1982.
- VIETA, Francisci. *Opera mathematica*, in unum volumen congesta, ac recognita, opera atque studio Francisci a Schooten. Lugduni Batavorum, Ex Officinâ Bonaventurae & Abrahami Elzeviriorum, 1646. Reimpressão em 1970. Hildesheim: Olms. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107597d.pdf>
- ZABARELLA, Iacobus. *Opera logica*. Editio tertia. Köln: Lazari Zetzneri, 1597. Reimpresso por Willhelm Risse. Hildesheim: Olms, 1966. Disponível em: <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00014535&pimage=7&v=2p&nav=&l=it>.

Apêndice – Análise de um caso: como é possível a matemática pura?

O método analítico se assenta na admissão de determinados pressupostos¹⁵. Primeiro, de que a questão esteja bem delimitada e completamente compreendida. Já nesta determinação inicial encontra-se os elementos que possibilitam a sua futura resolução. Essa característica do procedimento analítico aparece nitidamente na álgebra e na geometria, tidas enquanto modelo para a filosofia no século XVII e XVIII. Adaptando a sua resolução analítica ao campo e aos termos da filosofia, teríamos que: se pergunta por algo (o desconhecido) que deve preencher determinadas condições previamente dadas, deve se expressar o que se procura por meio de uma questão precisa e, assim, indicar desde o início o caminho que a resolução deve percorrer. O desconhecido nos aparece somente enquanto o X da “questão”, à medida em ainda não foi desenvolvido e explicitado; por outro lado, ele nos é “conhecido”, à medida se encontra determinado de forma unívoca, e, podemos dizer, por exemplo, se das condições dadas, se ela é o procurado ou não. A formulação adequada da equação é determinante, em relação ao qual o desdobrar da investigação e o isolamento do desconhecido aparecem apenas como uma dificuldade técnica-conceitual. A forma e a direção da resolução da questão já estão aqui previamente delineadas. Em outros termos, dos pressupostos conceituais da questão parte a luz que deve nos conduzir para a solução. Sabemos que, para a resolução da questão, não é necessário buscar auxílios aleatórios e estranhos à questão¹⁶. Tal pressuposto do método analítico se apoia na ideia

¹⁵ Como bem pontua Ernst Cassirer, em seu comentário sobre a qualificação do método analítico feita no início da regra XIII das “Regras para a direção do espírito” (cf. Cassirer, 1922, 449-451), de quem somos aqui devedores.

¹⁶ Afirmações que falam aparentemente contra: A) “E aqui também descubro a razão pela qual filósofos dogmáticos, que sempre procuraram as fontes dos juízos metafísicos apenas na própria metafísica, mas não fora dela, nas leis puras da razão em geral” (Prol, AA 04: 270, § 3).

de que o conhecimento é uma unidade autossuficiente e encerrada em si mesma, de modo que ele carrega em si mesmo os pressupostos gerais e suficientes para as tarefas que ele pode legitimamente se colocar.

Nos *Prolegômenos* Kant inicia delimitando o objeto de sua pesquisa. No § 1 a § 3 indica o que é peculiar a toda cognição metafísica. No § 1 aponta que a metafísica é uma cognição *a priori*, que provém do puro entendimento e da pura razão e, é conhecimento racional por conceitos. No § 2 indica a única espécie de cognição que pode ser chamada de propriamente de metafísica, para tanto, diferencia os juízos sintéticos e os analíticos, bem como classifica os juízos sintéticos: os da experiência são sintéticos *a posteriori* e, os da matemática e da metafísica, são sintéticos *a priori* (não classifica os juízos da ciência da natureza, o que fará na introdução 1787 da *Crítica de razão pura*). Os juízos propriamente metafísicos são os sintéticos *a priori*, sendo os juízos analíticos apenas o meio (materiais e implementos) para àqueles. Conforme Kant, é a produção da cognição *a priori* e de “proposições sintéticas *a priori*, especificamente na cognição filosófica, que faz o conteúdo essencial da metafísica” (Prol, AA 04: 274). O verdadeiro propósito da metafísica é a ampliação do conhecimento. No § 4 e § 5, como base nessas considerações iniciais, passa a formulação do problema geral a ser investigado e a faz de acordo com o método analítico, escolhido para a sua resolução nos *Prolegômenos*. Contudo, como há diferença na descrição deste método e nas formulações dos problemas nesses parágrafos, vale apresentá-los separadamente.

No § 4 parte da constatação de que não há uma ciência que possa chamar metafísica, de modo que a primeira pergunta a ser feita não é, como ela é possível, mas antes se ela é possível, o que, diga de passagem, muda no § 5, as razões para tanto, veremos adiante. No § 4 o seu ponto de partida dever ser, conforme Kant, “algo que já se tem por confiável, a partir de que se possa avançar com confiança” (Prol, AA 04: 275). Dado que tal não é o caso, se poderia, a princípio, assumi-la em hipótese, o que Kant não faz no § 4 e, mesmo no § 5, a despeito

de lá o ponto de partida ser caracterizado enquanto: o procurado dever ser assumido *como se* dado. O que reforça que no § 4, Kant pensa em um dado concreto enquanto ponto de partida, na linha da sua frase ilustrativa: “não há um único livro que se possa apontar (...) e dizer: isto é, metafísica” (Prol, AA 04: 271). Uma vez assegurado que não se tem esse dado, o próximo passo no proceder analítico é procurar estratégias alternativas, entre elas: alargar a questão inicial, desde que com isso claro ela não se desconfigure¹⁷. A estratégia consiste em ampliar a investigação para toda a razão pura, tal como faz no último parágrafo do § 4. Tal ampliação é indicada por Kant, no prefácio e nos §§ 1-3 enquanto o diferencial exitoso da sua solução frente as demais, incluindo a de Hume¹⁸ e de Wolff¹⁹. Dois elementos são importantes nesta ampliação. Primeiro, a razão pura (em sentido amplo) é considerada enquanto “uma esfera tão isolada e tão completamente coesa em seu interior” (Prol, AA 04: 271), isto é, uma unidade, em que as partes se interligam e formam esse todo, logo, para investigá-la não se pode deixar uma parte de fora (tal como fizera, por exemplo, Hume ao não incluir a matemática). É do estudo de suas diferentes partes que tem a ideia do todo, devendo se começar com as partes das quais se tem algo já sólido e confiável. Segundo, deve discriminar quais são essas partes que fazem parte da pura cognição *a priori*. Tal indicação não é tratada num tópico separado ou mesmo num parágrafo, porém é onipresente nos *Prolegômenos* (tal como fará nos parágrafos iniciais do prefácio e no

¹⁷ Em tese, poderia também assumir o ponto de partida como se fosse dado, a qual, como acima apontado, Kant não adota.

¹⁸ Para Kant essa ampliação, juntamente com a correta classificação dos juízos matemáticos enquanto sintéticos *a priori*, teria conduzido Hume a resultados diametralmente diferentes sobre a metafísica, posto que teria que aplicá-los também a matemática, o que, de acordo com Kant, era sensato para fazê-lo (cf. Prol, AA 04: 271).

¹⁹ No § 3, após apontar para a relevância da classificação geral dos juízos em analíticos e sintéticos à crítica do entendimento humana, Kant indica que os filósofos dogmáticos também não fizeram tal ampliação: “sempre procuraram as fontes dos juízos metafísicos apenas na própria metafísica, mas não fora dela, nas leis puras da razão em geral” (Prol, AA 04: 270).

quinto item da introdução da *Crítica da razão pura*, na edição de 1787)²⁰. O que essa ampliação implica fica claro no final do § 4 e § 5, apesar da indicação parcial no § 2, com a classificação dos juízos da matemática: ela consiste na investigação da origem dos juízos sintéticos *a priori* da matemática, da ciência da natureza e, por fim, da metafísica²¹. Uma vez ampliado o escopo da questão inicial, volta a procurar candidatos para o ponto de partida da investigação. Tanto na matemática como na ciência pura da natureza há, segundo Kant, proposições sintéticas *a priori* “que são aceitas de forma plena” (Prol, AA 04: 275), por conseguinte, elas são possíveis. Assim, vencida essa primeira etapa, passa a investigação de como elas são possíveis. Desta investigação, espera-se, conforme a última frase do § 4: “sermos capazes de derivar, do princípio da possibilidade dessa cognição dada, também a possibilidade de todas as demais” (Prol, AA 04: 275).

No § 5 volta a se tratar da formulação da questão. Se no § 4 a fez a partir da disciplina da metafísica, por conseguinte, fazendo constar que não há ainda uma metafísica enquanto ciência e, que, portanto, a questão pode “como ela é possível”, mas antes “se ela é possível”, no § 5, Kant amplia a questão, tratando das cognições sintéticas *a priori* da razão. Considerando que delas temos um bom número que são sólidas e seguras na matemática e na ciência pura da natureza, passa a pergunta como cognições deste tipo em geral são possíveis, incluindo na pergunta como são possíveis na metafísica em geral e enquanto ciência. Essa transição nas etapas de investigação de *se* para *como* são possíveis

²⁰ Se percorremos o escrito, veremos inicialmente, no § 2, a inclusão da matemática na classificação dos juízos sintéticos *a priori* (ainda que não os da ciência da natureza) e, depois, já na formulação do problema a ser investigado, no último parágrafo do § 4, referência à matemática e a ciência pura da natureza. Em seguida, aparece no final do § 5 nas questões a ser respondidas e, daí decorrente, na estrutura do escrito.

²¹ Uma explicação de por que Kant indica que a matemática e a ciência da natureza fazem parte da pura cognição *a priori*, a despeito de elas serem pertencentes às faculdades, respectivamente, da sensibilidade e do entendimento, pode ser encontrada em Clinton Tolley, 2022, 55-63.

cognições sintéticas *a priori* na matemática e ciência da natureza é fácil de conceber, já que nelas, conforme Kant, há assegurado esse tipo de proposições. A questão é a transição dessa etapa na metafísica, posto que nela não há, o que, segundo Kant, no § 4 seria a razão pela qual antes se devia ficar com a pergunta se ela é possível? O que explicaria essa mudança.

A segunda característica é de que ele caminha do conhecido em direção ao desconhecido, tal como é corriqueiro nas pesquisas da ciência da natureza, à medida que parte de um efeito dado em direção das causas, as quais tem que primeiro ser encontradas — o que difere da aceção matemática do método analítico, em que parte de um desconhecido (da incógnita) em direção a algo já conhecido (resultado dos problemas resolvidos, teoremas provados ou de definições, postulado e axiomas). No caso, Kant supõe que o fundamento *a priori* oculto de cognição matemática há de se revelar se investigar os primeiros efeitos, a saber, certeza apodítica, ser sintético e *a priori*. O que leva Kant a investigação da natureza do conhecimento matemático, mais precisamente, ao exame de como se dá a formação dos seus conceitos gerais, investigação essa, que Kant começou ainda na meia idade no *Preis-schrift* de 1763 e que, posteriormente, foi retomada e exposto na primeira seção do capítulo sobre a “disciplina da razão pura” da *Crítica da razão pura*.

Em diálogo sobre a realidade: Immanuel Kant e as definições da realidade de Hügli e Lübcke

Wolfgang Theis¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.146.11>

1 Introdução

Este texto é um dos resultados de uma pesquisa de mestrado sobre o conceito da realidade na Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant. No uso diário, as pessoas tendem a ver a realidade como um equivalente ao que é seu ambiente externo imediato, assim como uma construção de seus pensamentos que vem junto com ela. O ser humano constrói uma realidade que se acredita ser o que é considerado como real”, mas é realmente assim? A realidade é apenas um produto da imaginação, ou é mais do que isso? A realidade pode ser conhecida? A resposta a esta última pergunta é: sim, ela pode. A pergunta é apenas: como? Em um senso comum, a realidade é considerada como algo que não é uma ilusão e não depende dos desejos e convicções de um único sujeito. Por outro lado, é considerada como algo que parece ser verdade, que tem certas características, não apenas temporárias, e é pura, o que significa que não é distorcida por nenhuma influência. O problema aqui reside no fato de que para cada indivíduo e cada disciplina científica, a realidade é considerada como algo diferente. A percepção

¹ Professor. Doutorando e Mestre em Filosofia pelo UnB.

E-mail: wolfgang.theis1973@gmail.com

da realidade difere de sujeito para sujeito e não se pode considerar como certo que a percepção de um mesmo objeto por sujeitos diferentes fornece os mesmos resultados para cada um deles. A subjetividade da realidade revela-se problemática para uma definição comum e absoluta para todos. Ainda assim, os filósofos Anton Hügli e Poul Lübcke, tentaram classificar o termo realidade por meio de treze definições, como o mundo externa objetividade, a independência da consciência, a facticidade etc. Mais de 200 anos atrás, o Immanuel Kant já conseguiu se posicionar para quase todas dessas definições, principalmente na obra de *Crítica da Razão Pura*. Apesar de não ter sido a intenção de Hügli e Lübcke entrar em diálogo com Immanuel Kant sobre esse assunto, as posições de Kant sobre as definições deles valem a pena ser levadas em consideração na discussão sobre a realidade. Este texto vai mostrar as posições de Immanuel Kant em consideração às definições de Hügli e Lübcke, abordando o problema da realidade.

2 Anton Hügli e Poul Lübcke dialogam com Immanuel Kant

Em um senso comum, a realidade é considerada como algo que não é uma ilusão e não depende dos desejos e convicções de um único sujeito. Por outro lado, é considerada como algo que parece ser verdade, que tem certas características, não apenas temporárias, e é pura, o que significa que não é distorcida por nenhuma influência. O problema aqui reside no fato de que para cada indivíduo e cada disciplina científica, a realidade é considerada como algo diferente. A percepção da realidade difere de sujeito para sujeito e não se pode considerar como certo que a percepção de um mesmo objeto por sujeitos diferentes fornece os mesmos resultados para cada um deles. A subjetividade da realidade revela-se problemática para uma definição comum. Ainda assim, Hügli e Lübcke tentaram classificar o termo realidade por várias

definições (Hügli; Lübcke, 2003). A relação a seguir se baseia vagamente em sua classificação:

2.1 Realidade física

Um mundo externo que inclui todos os objetos, uma realidade física. Parece ser consenso entre cientistas e acadêmicos que seja possível conhecer uma realidade externa de acordo com as leis da natureza, pois os objetos se revelam seguindo determinados padrões, que são concebidos como leis da natureza. O mundo externo é comumente aceito como um mundo de objetos materiais. Mas o ponto fraco disso é se objetos não perceptíveis diretamente, como nêutrons ou raios eletromagnéticos, podem ser considerados como reais ou se são apenas entidades teóricas. Outro ponto fraco é a questão quando o sujeito está ciente de algum conteúdo que poderia ser considerado como real, ou seria apenas uma descrição metafórica de um fenômeno neurocientífico.

2.2 Objetividade

A objetividade, que seria um critério que incluiria também fatos sociais, estéticos e históricos. Os fatos como único critério de realidade são apresentados a seguir. O problema com a objetividade está em saber se existem diferenças entre tais estruturas abstratas, que dependem do pensamento e da atividade humana, e se os objetos das ciências exatas (que incluiriam também a lógica) representam a realidade em um grau mais elevado do que, por exemplo, a estética ou um evento histórico. A natureza humana tende a valorizar mais as ciências exatas e seus objetos (materialistas) (de pesquisa) do que as ciências humanas ou as artes. O problema em questão também pergunta se existem valores objetivos e, em caso afirmativo, se esta realidade pode reivindicar mais do que apenas uma validade temporária.

Kant aborda o problema da objetividade dessa forma, dizendo que a validade objetiva de um juízo é a correspondência com o objeto (KpV A 25) e as razões objetivas seriam aquelas que estariam ligadas às

características do objeto (KrV A 821, B 849). A validade geral do juízo seria um resultado de sua objetividade (KrV A 820, B 848). Ele aceita a determinação tradicional da verdade como uma correspondência da cognição com o objeto.

Portanto, os juízos teóricos são objetivos porque são verdadeiros ou, pelo menos, afirmam ser verdadeiros. Mas isso não pode ser transferido para os juízos morais e práticos tão facilmente, porque a validade dos juízos práticos e das leis não se baseia na correspondência com o objeto ("o bem") (KpV A 101ss). Ainda assim, um princípio seria uma lei objetiva e prática com validade objetiva (KpV A 60) para expressar sua validade comum.

Os juízos estéticos estão enraizados na sensação subjetiva do sujeito e, portanto, não podem ser considerados de natureza objetiva. Além disso, os juízos de gosto sobre o belo e o exaltado não são objetivos, apesar de sua natureza válida comum, porque estão relacionados ao efeito que o objeto tem sobre o sujeito e não ao objeto em si. Portanto, a objetividade como critério de realidade ainda é um tópico bastante problemático.

2.3 Independência da consciência

A independência da consciência, o que levantaria a questão se todos os fenômenos que dependem da consciência, como cromaticidade, *qualia* ou qualidades como espaço e tempo ou forma, deveriam ser excluídos da realidade. Mas quando tudo isso for excluído, o que restará? A resposta é: nada — e esse "nada" também é realidade? Somente um pensamento "eu" poderia pelo menos tentar dar uma resposta, mas para isso o pensamento "eu" precisa primeiro ser definido.

Para Kant, essa parte da realidade está ligada ao conceito de apercepção, que permite a cognição consciente dos objetos. É a condição estrutural final do conhecimento, mas é uma variante intersubjetiva e, portanto, objetivamente válida. Apercepção

[...] é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra (KrV B 132).

Essa autoconsciência mencionada por Kant não tem nada a ver com o conceito psicológico. Ela está ligada à ideia de Descartes da própria existência do sujeito, que é absolutamente necessária para a percepção da realidade. A apercepção é, juntamente com a reprodução e o conhecimento, uma das três fontes subjetivas da cognição objetiva, que fornecem as razões a priori da experiência da possibilidade (KrV, A 95ss). Seria um exagero aprofundar a questão da apercepção e objetividade e apercepção e subjetividade. A função da apercepção é estabelecer uma base de pensamento para qualquer outra coisa que venha a ser percebida pelos sentidos, já que o "eu pensante" é a base de qualquer processo individual de cognição e a consciência dessas segundas qualidades de Locke, assim como o tempo e o espaço, são essenciais para a realidade.

2.4 Facticidade

Facticidade, onde determinados fatos são considerados como reais, em oposição aos possíveis e impossíveis. Immanuel Kant considera os fatos como objetos que correspondem à condição epistêmica do conhecimento. Ele diferencia entre crença, conhecimento e opinião (KdU A 448s, B 454) e são atitudes em relação a intuições e juízos, cuja aceitação de seu conteúdo de verdade depende se são de natureza objetiva-comum, subjetivo-comum, crente ou subjetivo-particular e se essas razões são suficientes para a veracidade do juízo em questão. Kant espera que o sujeito reflita sobre as razões de sua crença na verdade da mesma, de modo que tudo se limite a uma experiência potencial. Os fatos também incluem conhecimentos a priori, já que Kant afirma que

Os objetos para os conceitos, cuja realidade objetiva pode ser demonstrada (quer seja através da razão pura, quer da experiência, e no

primeiro caso a partir de dados teóricos ou práticos daquela, mas em qualquer dos casos mediante uma intuição que lhes corresponda) são fatos (KdU A 451, B 457)

Portanto, para Kant uma realidade objetiva tem que corresponder com os objetos e conceitos e depois pode ser definida como fato. Os fatos não precisam ser experimentados pelo próprio sujeito, eles também podem vir do puro pensamento, mas precisam de uma correspondência entre os objetos e a realidade objetiva. Caso contrário, os fatos não podem ser validados como sendo verdadeiros.

2.5 A verdade

A verdade, considerada como critério de realidade, leva às perguntas quem ou o que é portador da verdade e como ela pode ser determinada, de acordo com que critérios. Não caberia para esta dissertação entrar nas diversas teorias da verdade, mas a teoria da verdade por correspondência tem dominado na história da filosofia. Esta teoria se baseia na ideia de que a verdade é considerada como uma correspondência de intuição com a realidade. Aristóteles já mencionou esta teoria em sua *Metafísica* (Met. 1011b, 1051b), mas ele não menciona a correspondência explicitamente. O portador da verdade seria pensado e o critério seria os objetos do mundo que podem ser conhecidos pelo sujeito.

Kant também segue o conceito de correspondência de Aristóteles com relação à verdade. Ele define a verdade nominalmente como “que consiste na concordância do conhecimento com o seu objecto, admitimo-la e pressupomo-la aqui” (KrV A 58, B 82), mas essa não é uma definição que daria um critério comum e suficiente da relação da verdade. Ela também deixa em aberto como as várias formas de verdade (empírica, formal, material, objetiva e transcendental) devem ser entendidas. A definição completa da verdade correspondente, de acordo com Kant, é a seguinte:

Que é a verdade? A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objecto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento. [...] Se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objecto, esse objecto tem, por isso, de distinguir — se de outros; pois um conhecimento é falso se não concorda com o objecto a que é referido, embora contenha algo que poderia valer para outros objectos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que fosse válido para todos os conhecimentos, sem distinção dos seus objectos. É, porém, claro, que, abstraído-se nesse critério de — todo o conteúdo do conhecimento (da relação ao objecto) e! referindo-se a verdade precisamente a esse conteúdo, é completamente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade desse conteúdo dos conhecimentos e, portanto, é impossível apresentar um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade (KrV A58s, B 82s)

Esse argumento de definição usa a diferenciação entre definição nominal e real de conceitos. As anteriores explicam o significado convencional da palavra, enquanto as últimas fornecem uma característica clara do conceito. Portanto, elas podem ser usadas para saber quais objetos se enquadram em um determinado conceito e quais não se enquadram. As condições para o argumento positivo podem ser resumidas da seguinte forma:

(1) As definições nominais refletem o significado comumente usado dos conceitos, mas é impossível saber ainda o que se enquadra no conceito ou não.

(2) As definições reais fornecem critérios comuns e suficientes de conceitos. Com elas, é possível saber o que se enquadra no conceito ou não, mas ainda não é possível saber como seriam as definições de verdade. Kant segue o conceito de correspondência e abre a possibilidade de que os juízos de conhecimento também possam estar errados.

(3) Os juízos de conhecimento podem ser certos ou errados. Não há nenhuma reivindicação de correção universal do juízo e o sujeito sempre pode estar do lado errado do juízo.

(4) Nominalmente definida, a verdade reflete a correspondência de um juízo com seu objeto e o erro é a não correspondência entre esses dois. Isso não é tão trivial quanto parece, porque a cognição, que se supõe ser verdadeira, sempre tem um objeto pelo qual se torna verdadeira. Quando isso é válido, então esse objeto precisa ser diferenciado dos outros objetos (KrV A 58, B 83). Kant vai ainda um pouco mais longe em sua *Logik* quando fala sobre uma verdade material ou objetiva:

É, porém, nesta concordância de um conhecimento com o objeto determinado ao qual se relaciona que deve consistir a verdade material (9:51)

Parece que Kant se baseia no fato de que há uma expectativa comum, de acordo com a qual é possível determinar em todos os casos se a condição de uma relação objetiva de verdade é cumprida ou não, fornecendo um critério. Portanto, deve ser possível fornecer algo que explique a determinação dos objetos de juízo e ajude a decidir quais objetos correspondem a quais juízos e quais não correspondem.

(5) Definida como real, a verdade dos juízos exigiria o fornecimento de um critério comum e suficiente, pelo qual um juízo cognitivo pode ser conhecido como certo ou errado.

Isso não decorre necessariamente dos pensamentos mencionados acima. É preciso que haja interesse na verdade dos juízos. Isso pode ser visto epistemologicamente dessa forma, ou seja, não é apenas de interesse o que significa um juízo estar certo ou errado, mas também quais juízos estão certos e quais estão errados. Um conceito substancial de verdade, caso existisse, permitiria, em cada caso de um juízo, a aplicação de critérios suficientes para determinar se o predicado da verdade é aplicável a esse juízo ou não.

(6) Os juízos de cognição têm algum conteúdo, por meio do qual se relacionam ou não com o objeto de cognição. No primeiro caso, eles são verdadeiros, no segundo caso, estão errados.

Por causa de (5), o seguinte seria válido:

(7) Um critério comum e suficiente de verdade prescindiria de todos os conteúdos especiais dos juízos de cognição. Mas como, de acordo com 4) e 6), os juízos obtêm sua verdade ou relação com o objeto da mesma forma que se referem a certos objetos apenas e excluem os outros, não pode existir um critério comum e suficiente para a diferenciação entre juízos certos e errados. Kant diz que "é absurdo exigir um critério material e universal da verdade, devendo ao mesmo tempo abstrair e não abstrair de toda distinção entre os objetos" (9:51). Portanto, a suposição (7) não pode ser cumprida de forma alguma.

(8) A razão pela qual um juízo verdadeiro não é errado, ou um juízo errado não é verdadeiro, não pode prescindir do conteúdo do juízo (de acordo com (4) e (6)).

Por isso pode ser concluído:

(9) Um critério comum e suficiente de verdade não pode existir (de acordo com (7) e (8))

(10) A verdade real não pode ser definida (de acordo com (5) e (9))

Como foi demonstrado, a verdade como portadora da realidade não pode ser um critério objetivo, pois sempre precisa de um objeto de relação para ser válida. Mesmo com esse objeto, o caráter subjetivo da verdade ainda permanece, pois, como acabou de ser demonstrado, um juízo ainda pode estar errado. Portanto, se a verdade é considerada uma classe de realidade, ela é sempre subjetiva.

2.6 A independência dos fenômenos

Um critério de realidade poderia ser a dependência dos fenômenos, em oposição à assertividade conceitual. Por exemplo, o conteúdo do triângulo conceitual só pode ser pensado por um exemplo

concreto, como o número 10 só pode ser representado pelos dois dígitos dos números árabes, um X dos números romanos, ou por dez unidades de objetos diferentes. Algo assim seria um juízo sintético a priori, que é independente de qualquer experiência e combina um assunto com um predicado. Immanuel Kant vê aqui a matemática pura, ele menciona a aritmética, como uma possibilidade de demonstrar a existência de tais juízos (KrV B 14ss, B 182s, B 745).

Para Kant, o fenômeno é o objeto indefinido da intuição empírica (KrV, A 20, B 34) e é tudo o que pode ser percebido pelos sentidos humanos e processado pelas categorias. Portanto, os fenômenos são submetidos às leis do pensamento e isso significa que os fenômenos aparecem no espaço e no tempo, porque o sujeito pensa no espaço e no tempo. Levando isto em consideração, Kant afirma que os fenômenos podem ser percebidos de forma diferente por pessoas diferentes (KrV A 29s, B 35).

O ser humano conhece o mundo por meio da percepção, e a diferenciação entre o mundo interno e o externo é importante. Durante o processo de cognição, o sujeito se concentra em um objeto, que é de natureza externa. Isso significa que o sujeito entra em interação com o mundo externo. Isso pode ser visto como realismo ingênuo, que leva em conta que os objetos de percepção são reais, independentes do sujeito. Os objetos do mundo externo não existem em relação a um observador arbitrário, ou seja, os objetos, as atividades e os fenômenos do mundo externo não dependem da percepção do sujeito, o que significa que são objetivos, não subjetivos. Kant fala sobre o fato da experiência:

Mencionamos acima que a experiência consiste em sentenças sintéticas, e como as sentenças sintéticas a posteriori são possíveis não deve ser visto como uma questão que exige solução, pois é um fato. Agora,

pode-se questionar como esse fato é possível [...] A tarefa é: como a experiência é possível? (23:23s)²

Esse fato não pode mais ser questionado. O ser humano é alguém ou algo que tem experiências, ele percebe os objetos e as atividades do mundo externo. Portanto, não é de se admirar que Kant inicie sua *Crítica da Razão Pura* com o pensamento de que toda cognição começa com a experiência (KrV B1).

O ponto de vista filosófico é examinar as condições que precisam ser cumpridas para perceber essa realidade externa como uma realidade empírica. Considerando essa perspectiva, o mundo externo perceptível empiricamente mostra-se dependente do sujeito. Os objetos externos em sua forma e formato dependem da cognição que constitui as realizações do sujeito, as formas puras de intuição do tempo e do espaço e as categorias de pensamento. O que pode ser experimentado e conhecido empiricamente não é tangente ao insight filosófico de sua facticidade, pois na vida cotidiana o insight das dependências epistemológicas não desempenha um papel, já que a atitude cotidiana tem a ver com a realidade empírica. Mas mesmo a realidade empírica não se baseia apenas em desempenhos subjetivos. Os objetos identificados do mundo externo são dependentes do sujeito, mas não são subjetivos. A diferenciação entre o fenômeno e a coisa em si deve ser evitada neste ponto.

2.7 A essencialidade

A essencialidade se baseia na ideia de que o que pode ser considerado como real, tem uma base e está além de uma experiência mundana enganosa. Tal ideia de realidade pode ser encontrada no

² Original: *Wir haben oben angemerkt, daß Erfahrung aus synthetischen Sätzen bestehe, und, wie synthetische Sätze a posteriori möglich seyn, nicht als eine der Auflösung bedürftige Frage angesehen, weil sie Faktum ist. Jetzt läßt sich fragen, wie dieses Faktum möglich sey. [...] Die Aufgabe ist: wie ist Erfahrung möglich?* (trad. WT).

misticismo e em uma história salvífica de um fundo teológico. A essência do objeto só pode ser conhecida pelo sujeito com a ajuda da crença em uma existência supranatural ou mística, o que daria a impressão de realidade ao sujeito.

O que foi mencionado no parágrafo anterior pode ser definido como crença (*Glaube*) ou fé (*Vertrauen*). Às vezes, os dois termos são usados como sinônimos; no sentido teológico, a crença é a base da fé. Portanto, as linhas a seguir tratarão brevemente do conceito de crença e fé sob a perspectiva de Kant.

Para Kant, a crença é uma forma de estar convencido de algo, que difere do conhecimento, mas também do significado. Ele escreve que

A opinião é uma crença, que tem consciência de ser insuficiente, tanto subjectiva como objectivamente. Se a crença apenas é subjectivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é considerada objectivamente insuficiente, chama-se fé (KrV A 822, B 850).

Na linha seguinte, Kant se refere a conhecer e isso é uma crença, que é objetiva e subjetivamente suficiente (KrV A 822, B 850). Portanto, a fé é uma forma de crença na verdade da forma dos princípios, uma atitude cognitivo-proposicional, que pode ter um caráter habitual ou episódico e, por isso, é chamada de "um facto do nosso entendimento" (KrV, A 820, B 848). Há três formas diferentes de fé: pragmática, doutrinária e moral.

A fé pragmática está relacionada a um propósito dado de fato ou arbitrariamente. Ela é aleatória e depende do nível de conhecimento do sujeito, que segue o propósito dado, e está ligada à consciência implícita ou explícita do sujeito da contingência da possibilidade de errar, quando não haveria outras condições sob as quais o propósito poderia ser alcançado (KrV A 824, B 852). Isso significa que, por exemplo, durante o processo de anamnese de um médico e os estágios seguintes de

diagnóstico e terapia, além do fator de conhecimento, uma grande parte da fé pragmática está envolvida no processo.

A fé doutrinária difere da fé pragmática porque nela está envolvida a teoria e não as atividades práticas. Não se trata da tentativa de explicações baseadas na razão para os fenômenos, mas sim da teoria que tenta explicar a unidade total e funcional razoável da realidade. Os objetos da fé doutrinária são moldados de forma que o sujeito não tenha nenhuma influência sobre sua existência ou inexistência. Eles não podem ser suficientemente apreendidos por meio da experiência e não são uma condição necessária para a explicação dos fenômenos. Elas são mais como uma diretriz para a pesquisa na natureza (KrV A 826, B 854) para descobrir as relações funcionais, que são avaliadas pela razão.

O terceiro tipo de fé é de natureza moral, uma fé na razão. É uma crença em questões metafísicas, para o sujeito não cognitivo, que representam as únicas condições suficientes cognoscíveis para a cognição da questão deduzida mais elevada, "é que há um Deus e um mundo futuro" (KrV, A 828, B 856). Essa fé é uma fé pura na razão, um ato de razão teórica. A diferença disso para a fé doutrinária é que neste caso está implícita a intenção prática, que leva à realização prática de um objetivo, determinado pela lei moral (KpV, A 227). A fé moral não leva necessariamente o sujeito a atitudes morais, ela é apenas a base para eventuais atitudes morais e a base para uma religião natural, a cognição dos deveres do sujeito como emendas divinas. Discutir a relação entre a fé da razão e a fé da revelação (religiosa e divina) seria ultrapassaria os limites propostos por esta análise.

2.8 Conteúdo e materialidade oposta à formalidade

Conteúdo e materialidade oposta à formalidade algo mais concreto e exato e não muito comum. Esta é uma posição que pode ser encontrada no *Problema dos Universais*.

Kant não tem uma posição específica sobre isso, mas o *Problema dos Universais* será rapidamente abordado em uma visão geral e

superficial do problema. No *Problema dos Universais*, a Idade Média viu a divisão em duas escolas de pensamento: os realistas e os nominalistas. Os realistas seguiam principalmente Platão, que via a realidade nas ideias comuns, os *universalia ante res*. Por outro lado, os nominalistas seguiam principalmente Aristóteles, pois viam a realidade real nos objetos individuais, *universalia post res*, e consideravam as ideias comuns como termos puros, inventados pelos seres humanos.

O problema medieval como tal foi bem formulado pelo filósofo grego Porfírio no século III depois de Cristo, quando ele comentou as categorias de Aristóteles em sua obra *Isagoge*. Lá ele formulou a questão da seguinte maneira:

Por ser necessário, Crisaório, para a instrução sobre os predicados de Aristóteles, haver compreendido o que é gênero, o que é diferença, o que é espécie, o que é próprio e o que é acidente e sendo útil a observação disso tanto para apresentar definições, quanto para o que concerne à divisão e à demonstração como um todo, procuro, ao fazer este resumo para enviá-lo a você, expor em poucas palavras, à maneira de introdução, o que provém dos antigos, mantendo-me afastado das especulações mais profundas e mirando comedidamente no que é mais simples. Assim, por exemplo, sobre os gêneros e as espécies, se eles subsistem ou se encontram somente nos simples pensamentos; se, uma vez que subsistam, são corpóreos ou incorpóreos; e se são separados ou subsistentes nos sensíveis e em meio a estes, rejeitarei falar, por ser esse um estudo muito profundo e que necessita de uma outra pesquisa, maior que essa. Tento agora mostrar a você, por outro lado, como os antigos — e, dentre eles, principalmente os da escola peripatética — trataram o mais racionalmente daquilo e do que foi exposto (Porfírio *in* Busse, p. 1)

Ele levantou três questões básicas em seu trabalho, que dominariam a discussão sobre os universais a partir de então. A primeira seria se os universais seriam dependentes ou independentes do pensamento. A segunda era se, caso os universais fossem independentes do pensamento, eles existiriam como objetos reais. A terceira pergunta questiona se os universais estão separados ou conectados aos sentidos.

Porfirio não responde a nenhuma dessas perguntas, mas explica cinco predicados filosóficos (gênero, espécie, diferença, próprio, acidente), que mais tarde levariam a uma classificação taxonômica na forma de uma árvore, a *arbor porphyriana*. Como esta dissertação não é sobre Porfirio, a temática sobre a árvore não será discutida.

Foi também na Idade Média que o termo *Wirklichkeit* foi separado do termo *Realität* na língua alemã, algo que também teria um efeito sobre Kant mais tarde. Esse termo deriva da tradução da palavra latina *actualitas* para *Wirklichkeit* feita por Mestre Eckhart em seus *Sermões Alemães* (Eckhart, 1979). Ele entende a ideia de *wirklich* como algo que pode ter algum tipo de efeito, uma *Wirkung*, uma consequência³. Assim, com essa nova descrição da realidade, algo que está conectado com a existência, o ser, algo que é o contrário da imaginação e do imaginativo poderia ser descrito. Originalmente, tudo o que está implícito conta como *wirklich*, e a ideia de *Wirklichkeit* deve ser construída opondo-se o existente real ao existente imaginário. Tudo pode ter um efeito que proporcione a possibilidade de uma experiência possível, de um efeito ou consequência, ou tudo o que é colocado como sendo pensado como existente. A atualidade do ser mantém o efeito do ser e desenvolve a possibilidade de existência (Eckhart, 1979).

2.9 A semântica

Na comunicação, a realidade pode estar ligada à semântica de uma afirmação ou de uma atividade. Dessa forma, a interpretação individual do que se pretende com esse ato comunicativo cria realidade para o sujeito e influencia outras reações.

³ O dicionário *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* de Friedrich Kluge também coloca a palavra *das Werk* (a obra) em relacionamento com o verbo *wirken* (Kluge, 1899, p. 427). Todos deles tem as mesmas raízes nas línguas germânicas antigas e nas formas antigas de alemão. No final, o *Werk* deve causar alguma reação no público e assim a consequência deve ser a *Wirkung*. A discussão sobre *Werk* e *Wirkung* na forma linguística-filosofica deve ser feito numa outra obra.

Kant nunca falou de semântica como tal, também nunca mencionou os termos de declaração (*Aussage*), nem deu qualquer definição explícita do conceito de atividade. Ele apenas afirma o que uma atividade também pode ser, quando escreve que “a ação significa já a relação do sujeito da causalidade ao efeito” (KrV, A 202, B 250). Levando em consideração essa razão e esse efeito, o ato de fala cria uma realidade para o sujeito, que é a razão para quaisquer outras reações e atividades. Essa sequência de efeitos e atividades pode ser considerada como uma reação psicológica em cadeia, pois a capacidade construtiva do sujeito é inspirada.

O que, em termos kantianos, se aproxima do ato comunicativo e de sua criação de realidade é a definição de Kant de *Realgrund*. É a razão da determinação de uma coisa. Portanto, quando uma coisa é determinada por outra coisa, sua (con)sequência contém a realidade. Assim, a consequência de um *Realgrund*, sua consequência, é uma coisa que é definida por outra coisa e todas elas são definidas e determinadas no tempo pelo predecessor, sua causa (KrV A 189, B 231ss). Considerando isso, toda realidade tem uma razão, uma origem em algo e os objetos só podem ser considerados reais se forem determinados por alguns objetos causadores. Levando em consideração que um ato de fala comunicativo e seu conteúdo devem ser considerados objetos (embora não físicos), então as relações de causa e efeito deles são o que cria a realidade por meio deles.

2.10 A construção da realidade por fenômenos sociais é também uma forma de perceber a realidade

As decisões humanas têm efeitos colaterais e influenciam as decisões de outros indivíduos, mesmo quando eles estão longe e não estão conscientes da origem da decisão influenciadora. As decisões sociais se tornam realidade, se institucionalizam e se tornam tradições ou mesmo culturas. Os processos estão em constante fluxo de mudança e assimilação, um processo que tem sido amplamente aceito e é

desenvolvido pelo povo através da participação ativa. Como essas construções sociais não são dadas a priori, elas são mantidas e modificadas pelas atividades humanas e pela consciência.

Esses fenômenos sociais podem ser considerados como o que é geralmente conhecido como "sociedade". A interação humana em uma estrutura vinculada causa a criação desses fenômenos, como a cultura e, além disso, as tradições, que se fortalecem. A visão de Kant sobre a sociedade não tem nada a ver com a realidade, que ele mantém longe dos pensamentos sociais, mas sua teoria social ainda merece uma pequena contemplação, pois, para ele, a sociedade não deve ser vista como uma entidade coletiva, mas como um grupo de indivíduos, que são agrupados e precisam permanecer agrupados para seu bem maior, mesmo contra sua vontade.

Para Kant, a sociedade é sempre algo artificial, pois o ser humano não é um *zoon politikon*. Uma sociedade se desenvolve ao longo de gerações e regula e organiza a relação entre seus membros por meio de leis e regulamentos. As relações entre os membros da sociedade são artificiais, porque se baseiam nessas leis e regulamentos autoconcedidos, aos quais todos os membros se submetem de forma igualitária (6:101). Portanto, a igualdade de todos os seres humanos em uma sociedade é essencial para a existência dela, e a influência interativa de todos os membros da sociedade uns sobre os outros, por meio de todos os talentos naturalmente concedidos e do pensamento razoável, é o que causa o progresso da cultura. A cultura é a criação e o refinamento de talentos naturais, e isso só é possível por causa das abordagens não sociais da sociedade. Somente essa falta de praticidade antissocial, um elemento ciumento de competição, que não pode ser satisfeito, levaria a cultura ao progresso (8:21). Mas é preciso esclarecer que o conceito de cultura de Kant não tem nada a ver com o uso que se faz dele no século XXI. Para ele, o significado real das palavras está enraizado no uso original da palavra latina *cultura*, que significa educação e desenvolvimento. O objetivo dessa educação seria a capacidade do ser

humano de usar suas habilidades de forma livre (Kleingeld, 2009, p. 42ss). Assim, o uso da habilidade e as funções sociotópicas das ações humanas com seus efeitos colaterais são a base para a criação de uma realidade baseada na cultura e nas tradições.

2.11 A realidade dinâmica

A realidade dinâmica pode ser vista como um efeito, que é o resultado de uma causa real. Causa e efeito determinam a realidade atual, que será discutida no primeiro capítulo, mas também traz à tona o problema de uma primeira realidade absoluta. Caso a cadeia de causa e efeito seja seguida para trás em uma ordem cronológica, um retrocesso infinito é desencadeado e a existência de uma primeira realidade absoluta não pode ser detectada, pois o problema do raciocínio final se estabeleceria. Um raciocínio final não pode ser dado, o processo teria que ser terminado abruptamente e levar a um dogma, ou um raciocínio circular, do qual não há escapatória para o sujeito a não ser mentir para si mesmo e alcançar a impossibilidade de se puxar por seus próprios cabelos para fora do pântano das tentativas de raciocínio final, que simplesmente falham em fornecer qualquer solução. Uma situação que também é conhecida como *Münchhausen Trilemma* (Albert, 1991, p. 13ss).

Kant não conhecia o termo *Münchhausen Trilemma*, pois ele só foi introduzido por Hans Albert na década de 1960s. Mas ele já falava sobre o problema da impossibilidade de provar algo incondicional (*Unbedingtes*) no capítulo da dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura*. Com relação aos tópicos metafísicos do ser humano, de Deus e do mundo, ele discute as ideias da imortalidade da alma, da infinitude do mundo e da eternidade (existência) de Deus. Seria um exagero discutir o problema do incondicional de forma resumida neste capítulo. Deve-se mencionar apenas que Kant tenta mostrar que a infinitude do mundo pode ser encontrada no processo da regressão infinita (KrV A 307ss, B 364ss).

3 Considerações finais

Como pode ser visto nesta relação de 1.1. a 1.13, o conceito de realidade é muito difícil de ser definido e delimitado, uma definição única e universal da realidade é impossível de ser dada. O ambiente ao qual o sujeito é submetido também desempenha um papel no conhecimento da realidade e cada um dos pontos mencionados na relação anterior tem seu direito de existir como uma definição do que a realidade poderia ser. Depende muito apenas de como o sujeito vê a realidade e como ela é percebida por ele.

Hans Blumenberg afirma que “o real é algo a que nos referimos”⁴ (Blumenberg, 2020, p. 11). Pensando nesta afirmação, é preciso chegar à conclusão de que tudo que pareça real, irreal ou mesmo surreal ao objeto, que possa servir como ponto de referência de cognição para o sujeito tem que ser aceito como real. Blumenberg usa o termo *das Wirkliche*, que se refere a algo que tem um efeito sobre alguém. Ao ir um pouco mais além, então Blumenberg chama a realidade de um termo de contraste. O irreal é o que se experimenta e se faz, o que tem que ser penetrado, desencantado, exposto e desmascarado (BLUMENBERG, 2020, p. 12). Só então é possível diferenciar entre o que é real e o que não é. Isso, naturalmente, significa que o irreal tem que ser aceito também como uma forma diferente de realidade, a forma antagônica da realidade. Quando se pensa em termos como montanha ou vale, então é impossível pensar um sem o outro. Uma montanha só pode existir, quando há uma terra baixa também, como seu contraste — e vice-versa. Caso contrário, a denominação e a realidade como montanha ou vale não fariam qualquer sentido. Ao expor o vale e defini-lo como uma terra baixa, situada entre duas elevações geológicas de uma distância mais estreita ou maior uma da outra, a realidade do vale é determinada. Mas um vale não pode existir sem uma montanha, que é o seu

⁴ Original: *Das Wirkliche ist das, worauf man sich beruft* (trad. WT)

contraste. A planície precisa de uma elevação e vice-versa para representar uma realidade do vale.

Referências

- ALBERT, H. *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 1991
- ARISTOTELES *Metaphysik*, nach der Übersetzung von BONITZ, H., bearbeitet von SEIDL, H., Hamburg, Meiner Verlag, 1995
- BLUMENBERG, H. *Realität und Realismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2020
- BUSSE, A. *Porphyrii Isagoge*, em: BUSSE, A. (Hg.), Ed. Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1887, Commentaria in Aristotelem Graeca, pars I, Berlin, de Gryter, 2001, trad. PAIVA, G. Disponível em: https://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Porf%C3%ADrio%2C%20Introdu%C3%A7%C3%A3o%20%28Isagoge%29%20%28revis%C3%A3o%29_0.pdf. Acesso em: 12 jun. 2024.
- ECKHART *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben von QUINT, J., Zürich, Diogenes Verlag, 1979.
- HÜGLI, A., LÜBCKE, P. *Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 2003
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von WEISCHEDER, W. (Hg.) Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von WEISCHEDER, W. (Hg.) Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von WEISCHEDER, W. (Hg.) Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974
- KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken, Band V. Disponível em: <http://kant.korpora.org/Inhalt6.html>. Acesso em: 24 jun. 2024.
- KANT, I. *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Akademieausgabe von Immanuel

- Kants gesammelten Werken, Band VIII. Disponível em: <http://kant.korpora.org/Inhalt8.html>. Acesso em: 26 jun. 2024.
- KANT, I. *Logik, Geographie, Pädagogik*, Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken, Band IX. Disponível em: <http://kant.korpora.org/Inhalt9.html>. Acesso em: 17 jun. 2024.
- KANT, I. *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage)*, Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken, Band XXIII. Disponível em: <http://kant.korpora.org/Inhalt23.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.
- KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft*. Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag, 2001
- KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Straßburg, Karl. J. Trübner Verlag, 1899. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11023862?page=1>. Acesso em: 02 jan. 2024.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

É com grande satisfação que publicamos as Atas do GT Kant e do GT Criticismo e Semântica do XX Encontro da ANPOF, ocorrido em Recife entre 30/09 a 04/10 de 2024.

