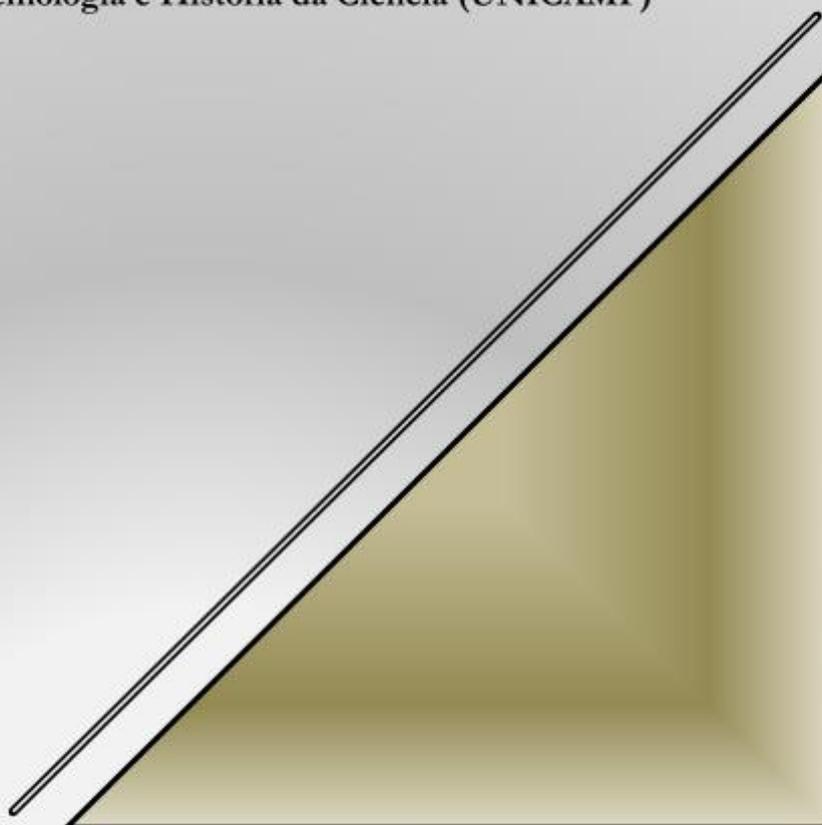


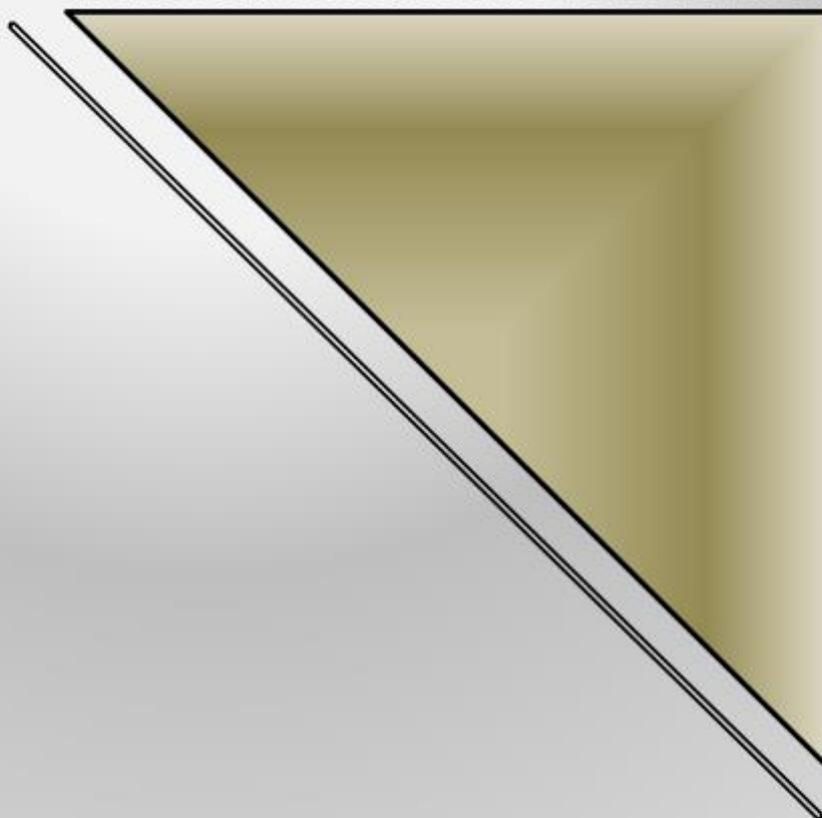
Seção de Campinas da Sociedade Kant Brasileira

Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (UNICAMP)



Kant e-Prints

Revista Internacional de Filosofia



Série 2, v. 14, n. 3, set.-dez., 2019

e-ISSN: 1677-163X

Kant e-Prints
Revista Internacional de Filosofia

Publicação Quadrimestral

e-ISSN: 1677-163X

Série 2, volume 14, número 3, set.-dez., 2019

Dossiê

Método em Kant

Kant

Publicações CLE

Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência

Seção de Campinas da Sociedade Kant Brasileira

Universidade Estadual de Campinas

Editor

Daniel Omar Perez
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Editora Associada

Andréa Luisa Bucchile Faggion
Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Editor Honorário

Zeljko Loparic (Fundador)
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Comissão Editorial

Giorgia Cecchinato
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Joãosinho Beckenkamp
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Juan Adolfo Bonaccini†
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Orlando Bruno Linhares
Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College, Estados Unidos da América

Robert Hanna
University of Colorado, Estados Unidos da América

Secretaria Executiva

Emanuel Lanzini Stobbe
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Luhan Galvão Alves
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Assessoria de Divulgação Científica

Pedro Farhat
Universidade Federal do ABC, Brasil

Conselho Científico

Aguinaldo Pavão
Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Alice Pinheiro Walla
*Trinity College Dublin, The University of Dublin,
Irlanda*

Béatrice Longuenesse
*New York University, Estados Unidos da América do
Norte*

Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Christian Viktor Hamm
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Claudio La Rocca
Università degli Studi di Genova, Itália

Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Fernando Costa Mattos
Universidade Federal do ABC, Brasil

Guido Antônio de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Ileana Beade
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

João Carlos Brum Torres
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Marco Antonio Caron Ruffino
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Mario Caimi
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Natalia Lerussi
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Oswaldo Giacoia Junior
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Patricia Kauark Leite
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Paul Guyer
*University of Pennsylvania, Estados Unidos da
América*

Ricardo Ribeiro Terra
Universidade de São Paulo, Brasil

Robert Loudon
*University of Southern Maine, Estados Unidos da
América*

Suze Piza
Universidade Federal do ABC, Brasil

Tommaso Tuppini
Università degli Studi di Verona, Itália

Vinicius Berlendis de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Virginia de Araujo Figueiredo
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Sítio

<http://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/index>

Contato

Equipe Editorial
clekant@unicamp.br

Editor Chefe (Daniel Perez)
daniel.omar.perez@pq.cnpq.br

Suporte Técnico (Augusto Torres)
torres@cle.unicamp.br

Endereço para correspondência

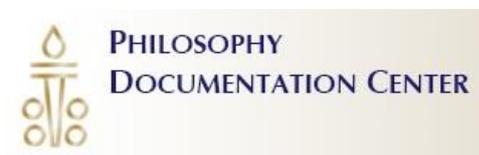
Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE)
Rua Sérgio Buarque de Holanda, nº 251
Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo, Campinas – SP, Brasil
CEP: 13083-859

Licença



Licença: [Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Indexadores & Diretórios



SUMÁRIO

Artigos

- 6** Da *Investigação à Crítica*: a busca kantiana pela definição do método da filosofia
Adriano Perin
- 36** Uma interpretação metodológica do “Apêndice à Dialética Transcendental”: as hipóteses e a unidade sistemática do conhecimento
Bruno Nadai & Pedro C. Farhat
- 64** O método transcendental de prova nas introduções à *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico*
Alexandre Teles
- 93** “Método transcendental”: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo
Lucas Alessandro Duarte Amaral
- 119** Kant e o cientificismo moderno: os caminhos da ciência na discussão de suas condições de universalidade
Lucas Vollet
- 152** O método de formação humana em Kant: implicações da pedagogia e da moralidade
Josailton Mendonça & Philipe Rego

Ensaaios

- 175** Nota sobre o legado improvável de Kant: a *crítica* como método para produção de filosofias
Suze Piza

**DA INVESTIGAÇÃO À CRÍTICA:
A BUSCA KANTIANA PELA DEFINIÇÃO DO MÉTODO DA FILOSOFIA**

**From the *Inquiry* to the *Critique*:
Kant's quest for the proper method of philosophy**

Adriano Perin

Instituto Federal de Santa Catarina
adriano.perin@ifsc.edu.br

Resumo: Este trabalho aborda a busca kantiana pela definição do método da filosofia no que tange à posição, apresentada na *Investigação*, de que a filosofia segue um método exclusivamente analítico e à retomada dessa posição, na *Crítica da razão pura*, com a tese de que à filosofia cabe a especificidade do método sintético *a priori*. Inicialmente, é considerada a posição da década de 1760, quanto à afirmação da certeza de que a filosofia possui um método distinto da matemática e à descrição das regras que visam à sustentação do seu proceder característico. Depois, num segundo momento, é especificada a posição crítica sobre o método da filosofia enquanto ancorada na autossuficiência das faculdades da sensibilidade e do entendimento e na necessidade da sua correlação para fundamentação do conhecimento humano. A conclusão apresentada é a de que a Dedução das Categorias, de acordo com a sua estruturação no argumento da segunda edição da *Crítica*, é a resposta de Kant para a definição do método próprio de investigação da filosofia.

Palavras-chave: Diferença entre os métodos da filosofia e da matemática; Análise de conceitos; Síntese entre o dado sensível e a sua determinação conceitual; Dedução das categorias; Método analítico e método sintético *a priori*.

Abstract: This paper aims at approaching Kant's search for a particular method to philosophy as regards his view, presented in the *Inquiry*, that it exclusively holds an analytical method as well as the reconsideration of this view, in *Critique of pure reason*, on the ground of the thesis that philosophy demands a synthetic *a priori* method. At first, Kant's view in the 1760s, in what matters to the insistence that philosophy should not count on mathematical method and the description of the rules which would ground its own procedure, is set forth. After that, Kant's critical view on the method of philosophy based upon both the self-sufficiency of the understanding and sensibility and their correlation in human cognition is taken into account. The conclusion reached is that the argument of the Deduction of the Categories, as it is laid out in the second edition of the *Critique*, holds Kant's decisive answer to the determination of a unique method of investigation to philosophy.

Keywords: Difference between philosophical and mathematical methods; Analysis of concepts; Synthesis between what is given to sensibility and its conceptual determination; Deduction of the categories; Analytic and synthetic *a priori* methods.

1. Introdução

A conhecida divisão da filosofia kantiana em “pré-crítica” e “crítica” não encontra, de fato, parâmetro na tarefa que essa filosofia se propõe. Na introdução à *Investigação sobre a distinção dos princípios da teologia natural e da moral*, lê-se que a tarefa em questão consiste na obtenção de uma “forma determinada” para os

conhecimentos filosóficos, isso por meio da garantia de uma “regra imutável do método didático”, em contraposição a sua situação de “eterna instabilidade de opiniões e de seitas escolásticas” (UD 02: 275). Outrossim, na *Crítica da razão pura*, considera-se que a obra é proposta como “um tratado do método”, cuja “tarefa principal [...] reside nessa tentativa de modificar o procedimento até [então] adotado na metafísica” (KrV B XXII). Aqui, também, a abordagem da tarefa é vista como resposta à situação de “mero tateio” dos conhecimentos filosóficos ou do fato de eles estarem situados, na tradição, em “[...] um campo destinado a exercitar as forças em jogos de combate, mas onde até [então] nenhum combatente conseguiu conquistar o menor lugar para si, nem fundar uma posse duradoura a partir de uma vitória” (KrV B XV).

É, contudo, no percurso de resposta a essa tarefa que é encontrada uma diferença seminal nas posições apresentadas por Kant nas décadas de 1760 e 1780. O presente trabalho considera essa diferença, no que tange à busca kantiana pela definição do método da filosofia nos textos da *Investigação* e da primeira *Crítica*.

A primeira parte do trabalho toma em apreço o texto da *Investigação* e defende que, nessa obra, é dada a tese kantiana de que o método da filosofia consiste exclusivamente na análise de conceitos. Sustenta-se, inicialmente, que essa tese é estruturada a partir do resultado que Kant chegara na *Nova dilucidatio*, de 1755: a impossibilidade de uma procedimento de transição sintética entre a formulação lógica do princípio de razão suficiente e a validade real desse princípio no que diz respeito à sua determinação ontológica do que existe de modo contingente. Garante-se, num segundo momento desta primeira seção, que a abordagem kantiana do método da filosofia na *Investigação* está ancorada em sua defesa, promulgada já nos seus primeiros trabalhos filosóficos, de que a filosofia, na sua autossuficiência, demanda um método não fundamentado no proceder metodológico da matemática. Atende-se, num terceiro momento, à especificidade da tese da *Investigação* que sustenta a exclusividade do proceder analítico da filosofia em relação ao proceder sintético da matemática. Argumenta-se que essa tese conta com a posição de que, ao passo que a matemática parte de definições previamente dadas e, mediante um procedimento sintético, chega facilmente a conceitos simples; a filosofia parte sempre de conceitos obscuros e, por meio de um procedimento de análise, precisa determinar a distinção das marcas características de tais conceitos. São detalhadas, nesse terceiro momento, as regras que

Kant concebe como necessárias à definição do método analítico como método próprio da filosofia, na sua contramão ao método sintético da matemática.

A segunda parte do trabalho apresenta a resposta crítica à tarefa de definição do método próprio da filosofia e sustenta que essa resposta consiste na retomada da tese da *Investigação* e, então, na apresentação desse método como responsável pela justificação da síntese entre o que é sensivelmente dado e a sua determinação discursivo-conceitual. Num primeiro momento, apresenta-se a problemática crítica da distinção dos métodos da filosofia e da matemática quanto ao proceder “por meio de meros conceitos” daquela e à construção de conceitos desta. Argumenta-se que essa distinção crítica conta, agora, com a concepção de que o conhecimento humano como um todo demanda a cooperação das faculdades da sensibilidade e do entendimento. Num segundo momento, são considerados os elementos que garantem a distinção crítica entre os métodos da filosofia e da matemática. Num terceiro momento, por fim, é enfrentada a justificação crítica do método da filosofia enquanto responsável pela síntese entre o sensivelmente dado e a sua determinação conceitual. Defende-se que essa justificação é feita no argumento da Dedução das Categorias. São consideradas, de princípio, as duas tentativas de solução que compreendem o argumento da primeira edição da *Crítica*: a aposta na caracterização do domínio da faculdade do entendimento enquanto suficiente para apresentação da especificidade do conhecimento humano como um todo (A 92-93); a investida na análise desse todo do conhecimento, enquanto experiência, a fim de encontrar a sua determinação transcendental não empírica na faculdade do entendimento (A 94-130). É atendido, por fim, o argumento da Dedução das Categorias da segunda edição da *Crítica*, concebido por Kant como resposta definitiva à justificação do método da filosofia enquanto síntese entre o sensível e o intelectual no conhecimento humano. Garante-se que esse argumento tem sua eficácia por partir, no seu primeiro passo metodológico, da análise da faculdade do entendimento, e, por efetivar, no seu segundo passo metodológico, a relação sintética da determinação conceitual dessa faculdade com o que é dado à faculdade da sensibilidade. Sustenta-se, então, que é no argumento da Dedução das Categorias de 1787 que Kant leva a cabo a sua tarefa de definição do método próprio da filosofia, enquanto encarregado da síntese entre o que é dado à sensibilidade humana e a sua necessária determinação pela faculdade do entendimento.

2. A análise de conceitos como garantia de especificidade ao método da filosofia

A mania por método [*Methodensucht*] e a imitação do matemático, que progride sobre uma estrada bem pavimentada [*wohlgebahnten Straße*], ocasionou um grande número de tais passos em falso no escorregadiço solo [*schlüpfrigen Boden*] da metafísica¹.

Os conhecimentos filosóficos têm, na maior parte das vezes, o destino das opiniões e são como os meteoros, cujo brilho, por sua duração, nada prometem. Eles desaparecem, mas a matemática permanece. A metafísica é, indiscutivelmente, o mais difícil entre os saberes humanos [*menschlichen Einsichten*]; porém, nenhuma foi jamais escrita até então. [...] [N]ada tem sido tão prejudicial à filosofia quanto a matemática, a saber, a imitação que ela faz do método de pensar desta em terrenos onde ele não pode ser empregado².

* * *

Na argumentação da dissertação *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, de 1755, Kant chegara ao resultado de que o princípio de razão suficiente pode ser garantido como analiticamente contido no princípio de contradição. Essa analiticidade, estabelecida mediante a noção de “determinação absoluta” do predicado pela noção do sujeito em uma proposição, deixou em aberto a validade objetiva do princípio de razão suficiente em relação às coisas realmente possíveis ou existentes³.

¹ BDG 02: 071. A tradução das obras de Kant, quando não indicada na lista de referência, é feita pelo autor. Os casos de alteração da tradução indicada, mediante a sua comparação com o texto original, são identificados na apresentação da referência dos trechos citados. Nas citações de comentários em língua estrangeira, a tradução também é do autor.

² UD 02: 283. Tradução modificada.

³ Sobre a problematização dessa tese, veja-se Perin (2015, pp. 258-259): “[...] a distinção entre razão de verdade e razão de existência implica o abandono de uma destas assertivas: i. que a noção de razão antecedentemente determinante é necessária no domínio da verdade e que, enquanto tal, ela é a razão de ser da determinação completa do predicado pela noção do sujeito e, acima de tudo, que é em analogia com essa determinação completa do predicado que se concebe a razão antecedentemente determinante como razão de ser da determinação completa da existência de algo; ii. que, [...] no domínio da verdade, basta a identidade entre o predicado e o sujeito. A introdução final que Kant faz da distinção entre razão de verdade e razão de existência, restringindo a primeira à identidade do sujeito e do predicado, objetiva que, na sua formulação, o ‘princípio de razão determinante, comumente chamada suficiente’ escape à crítica de Crusius de ‘[...] que a razão de conhecer [...] é muitas vezes empregada no lugar de razões reais e antecedentemente determinantes’ (PND 01: 398). Mas, o que deve também ser visto, desde que se aceita a alternativa “ii” acima face à alternativa “i”, é que essa distinção compreende a *rejeição da formulação* do princípio no domínio da verdade, bem como a *rejeição da prova* [...] de que, no domínio da existência, ‘nada que existe de modo contingente pode ser desprovido de uma razão antecedentemente determinante’ (PND 01:396). Como resultado, vale dizer a busca de Kant pela justificação do princípio de razão suficiente de fato chega a um impasse na *Nova dilucidatio*: ou (i.) ele admite que essa razão é

A dificuldade fundamental de estabelecer, a partir da referida analiticidade no domínio lógico, a validade do princípio também no domínio ontológico ou, ainda, de garantir esse princípio autonomamente neste último domínio é retratada em diversas reflexões de metafísica da fase ζ (zeta) (cuja datação compreende 1764-1766), nas quais Kant passaria a defender que, em filosofia, apenas juízos analíticos podem ser legitimados racionalmente. Vale considerar os seguintes trechos:

[...] todos os juízos analíticos são [juízos] racionais e vice-versa, todos os juízos sintéticos são [juízos] empíricos e vice-versa⁴;

Principia rationalia não podem de modo algum ser sintéticos. Todas as proposições empíricas são [proposições] sintéticas e vice-versa. Todas as proposições racionais são analíticas⁵;

Todos os *principia primitiva* são ou proposições elementares e analíticas ou *axiomata* e sintéticos. Distinguem-se proposições analíticas e sintéticas em geral. As racionais são analíticas, as empíricas [são] sintéticas, [estas últimas] como nas proposições da matemática⁶.

Poder-se-ia pensar que essa posição de Kant significa, agora, uma tomada de partido frente à disputa metodológica representada, nas primeiras décadas do século XVIII, por Wolff e Crusius⁷. Contudo, tendo presente que, propriamente na década de 1760, Kant especifica esse conflito como estabelecido entre um “matemático” e um “místico (escolástico)”⁸, parece ser mais pertinente descrever a posição de Kant nessa década como insistência de que o método da filosofia não é o mesmo e nem deve imitar

estabelecida em analogia com a completa determinação do predicado pelo sujeito no domínio da verdade, o que, mesmo que indiretamente, favoreceria a crítica de Crusius, ou (ii.) ele admite que, no domínio da verdade, a noção de identidade é suficiente, o que mantém o estabelecimento do princípio com uma tarefa ainda por ser empreendida”.

⁴ *Refl* 3738, 017: 278.

⁵ *Refl* 3744, 017: 280.

⁶ *Refl* 3750, 017: 281/282.

⁷ Ver Perin (2015, p. 516): “[n]o período imediatamente precedente às primeiras investigações filosóficas de Kant no início da década de 1750, o método dedutivo dos raciocínios silogísticos, sistematicamente desenvolvido e sustentado pela escola leibniz-wolffiana, era aceito como método genuíno a ser adotado em filosofia. Segundo esse método, em metafísica, deve-se imitar o proceder da matemática, partindo de termos claramente definidos e deduzir rigorosamente deles teoremas. Contudo, em meados do século XVIII, essa *posição* encontrou uma considerável *oposição* por parte dos filósofos pietistas, dos quais Crusius foi o maior representante. De acordo com os filósofos pietistas, o método da filosofia deve ser empírico-intuitivo ao invés de matemático-dedutivo”.

⁸ *Refl* 1642, 016: 063.

o método da matemática e, também, como busca de legitimação para o domínio do saber filosófico.

Ora, no seu primeiro trabalho filosófico, a saber, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, de 1749, que é definido como sendo “[...] única e exclusivamente um tratado acerca d[o] método de pensar”, Kant havia assegurado:

[q]uase me atrevo a dizer que a tirania de equívocos sobre o entendimento humano, que às vezes tem durado séculos inteiros, proveio particularmente da ausência deste método [da filosofia] e de outros que possuem uma relação com ele, e de agora em diante se deve aplicar o mesmo a fim de evitar tal calamidade no futuro⁹.

Nessa obra, Kant propriamente expressara a sua principal dificuldade no estabelecimento do método próprio da filosofia e anunciara um caminho a ser completamente justificado como impossível:

[n]ão posso me prometer conseguir algo decisivo e irrefutável mediante uma consideração que é meramente metafísica. Por isso, [...] me remeto a averiguar se mediante aplicação das matemáticas talvez possa alcançar maior poder de persuasão¹⁰.

O resultado da obra do final da década de 1740 é contundente: “[...] a matemática não pode nunca brindar uma demonstração a favor das forças vivas”¹¹. Não obstante o reconhecido receio acerca da possibilidade de justificação do método próprio da filosofia, é pertinente ter presente, então, que a importância da consideração de Kant, no início da sua carreira filosófica, reside na garantia de que a dificuldade de justificação de tal método não autoriza, de modo algum, a adoção de um método que é peculiar à matemática.

Na *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali*, de 1756, consciente das críticas de Crusius à tese wolffiana de que a filosofia deve imitar o método da matemática e, também, consciente de não ter fornecido na *Nova dilucidatio* uma justificação do seu método próprio, Kant havia estabelecido o seguinte

⁹ Ambos os trechos em GSK 01: 031.

¹⁰ GSK 01: 030.

¹¹ GSK 01: 40.

questionamento: “Não parece mais fácil atrelar juntamente cavalos e lobos do que conjugar a filosofia transcendental com a geometria?”¹².

A fim de tornar explícita essa impossibilidade no curso das dificuldades encontradas na justificação do princípio de razão suficiente, Kant apresenta, em 1763, na *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, a tese de que o método da filosofia é genuinamente analítico¹³. Essa tese da *Investigação* é resumida, dois anos mais tarde, no *Anúncio do programa para as preleções de metafísica do semestre de inverno*, de 1765:

I. *Metafísica*. Eu procurei mostrar num tratado pequeno e brevemente composto [a *Investigação*, de 1763] que esta ciência, não obstante os grandes esforços das escolas, permaneceu imperfeita e incerta porque o método que lhe é peculiar tem sido mal compreendido. O seu método não é *sintético*, como é o da matemática, mas *analítico*. Como consequência, aquilo que é simples e mais universal na matemática é também o que é mais fácil, ao passo que na rainha das ciências é o que é mais difícil. Na matemática, o que é simples e universal deve vir primeiro na natureza das coisas, enquanto que, na metafísica, deve vir

¹² *MonPh* 01: 475.

¹³ Nessa obra, a defesa da necessária distinção entre os métodos da matemática e da filosofia é oferecida como resposta à seguinte questão, proposta, dois anos antes, pela Academia Real das Ciências de Berlin: “Perguntamos se as verdades da metafísica em geral e, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e da moral são susceptíveis da mesma evidência que as verdades matemáticas e, no caso de não o serem, qual é a natureza da sua certeza, a que grau podem chegar e se esse grau é suficiente para a convicção”. A resposta negativa de Kant receberia o segundo lugar na competição. O vencedor seria Moses Mendelssohn, com uma resposta positiva, no tratado *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. Sobre esse tratado, vale a declaração de que “[n]enhum outro trabalho fornece sozinho uma apresentação tão perspicaz da epistemologia Leibniz-wolffiana; cada virtude é persuasivamente apresentada, cada falta é inadvertidamente revelada” (BECK, 1996. p. 332).

No referido trabalho, Mendelssohn sustenta que “[p]arte da evidência de uma verdade é, em adição à certeza, perspicuidade. [...] A partir disso, vê-se que a questão lançada pela academia, mesmo no caso quando é afirmada, tem duas divisões separadas: *primeiro*, se as verdades metafísicas podem ser apresentadas de modo tão incontestável quanto as verdades geométricas, e, no caso disso ser afirmado, *segundo*, se as suas provas são capazes do mesmo tipo de perspicuidade das verdades geométricas. [...] Eu me arrisco a dizer que as verdades metafísicas são capazes, sem sombra de dúvida, da mesma certeza, mas não da mesma perspicuidade das verdades geométricas” (MENDELSSOHN, 1997, p. 255). Do ponto de vista da posição de Kant, é pertinente dizer que Mendelssohn não apenas apresenta, senão que propriamente compartilha das faltas da epistemologia wolffiana. Assim sendo, ao garantir que “[e]m todo campo da matemática não pode ser encontrado sequer um único exemplo mediante o qual se pode *inferir de conceitos meramente possíveis a realidade dos seus objetos*”, e, também, que “[...] a filosofia é em geral um ciência da *constituição (qualitatum) das coisas*”, Mendelssohn também ficaria por justificar como as certezas desta última podem ser tomadas como evidentes mediante um método que tem por fundamento que “[a] certeza da matemática é baseada sobre o axioma geral de que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo”. Em uma palavra, assim como Wolff, Mendelssohn também deixa em aberto o hiato entre o domínio da mera possibilidade e o domínio da realidade ou da existência. Trechos citados em Mendelssohn (1997, respectivamente pp. 265, 269, 257). Itálicos adicionados.

no final. Em matemática, começa-se a doutrina com as definições; na metafísica, termina-se a doutrina com elas¹⁴.

Cabe, agora, considerar o contexto da argumentação da *Investigação*, a fim de apresentar os elementos oferecidos por Kant como justificativa da distinção do método analítico da filosofia em relação ao método sintético da matemática. Nessa obra, Kant toma, como principal elemento a favor da defesa de que o método da filosofia é analítico e o método da matemática é sintético, a consideração de que, ao passo que nesta sempre se inicia com as definições, na filosofia as definições, se ainda dadas, viriam sempre por último¹⁵.

Na matemática, definições são sempre dadas antes da própria doutrina, sendo que mediante *síntese* chega-se facilmente a conceitos simples e mais fáceis. Na filosofia, por outro lado, parte-se sempre de conceitos obscuros, de modo que chegar a conceitos simples e mais universais é sempre mais difícil e compreende o resultado do processo de *análise* das marcas características dos conceitos inicialmente dados como obscuros. Uma definição em filosofia apenas poderia ser dada posteriormente ao processo de análise, sendo que, para que ela seja oferecida, requer-se a distinção do conceito em relação a todas as suas marcas características. Nas palavras de Kant:

[p]odemos chegar a qualquer conceito geral por meio de duas vias diferentes: por ligação arbitrária dos conceitos e por abstração a partir de um conhecimento que a análise tornou distinto. As matemáticas apenas constituem definições de acordo com o primeiro método. [...] O conceito que explico não é dado antes da definição, mas provém dela, antes de mais. [...] Aqui, como nos outros casos, a definição resulta, claramente, da *síntese*.

¹⁴ NEV 02: 308.

¹⁵ A “primeira consideração” do ensaio de Kant, que tem por objetivo a “comparação geral entre os modos de alcançar certeza no conhecimento matemático e no conhecimento filosófico” (UD 02: 276), toma quatro elementos de diferença entre esses dois conhecimentos:

- i. § 1 - quanto ao modo de chegar a definições: a matemática chega às suas definições de modo sintético, a filosofia somente poderia chegar a uma definição de modo analítico;
- ii. § 2 - quanto ao modo de investigação: a matemática investiga o universal sob signos *in concreto*, a filosofia investiga o universal sob signos *in abstracto*;
- iii. § 3 - quanto à resolução de conceitos e à demonstração de proposições: na matemática há poucos conceitos não analisáveis e proposições indemonstráveis, na filosofia há inúmeros conceitos não analisáveis e muitas proposições indemonstráveis;
- iv. § 4 - quanto ao objeto de investigação: o objeto da matemática é fácil e simples, o objeto da filosofia é difícil e complexo.

Uma consideração do método da matemática na *Investigação*, estruturada de acordo com estes quatro pontos, é encontrada na seção “The method of mathematics in the Prize Essay”, em Carson (1999, pp. 632-644).

As definições da filosofia ocorrem de uma maneira completamente diferente. O que aqui é previamente dado é o conceito de uma coisa, mas de uma maneira confusa ou insuficientemente determinada. É preciso analisar, comparar em todos os casos, os caracteres abstratos com o conceito dado e tornar esta ideia abstrata determinada, em todas as partes. [...] Devo considerar esta ideia sob todos os tipos de relação para, mediante a *análise*, descobrir todas as suas características¹⁶.

A “determinação completa” ou distinção integral dos conceitos, no caso da matemática, deve-se, segundo Kant, à especificidade desses conceitos. Ou seja, os conceitos da matemática são sempre dados pronta e originariamente com a definição. Isso significa que eles são sempre garantidos como conceitos completamente distintos pela síntese ou ligação das marcas características que compreendem a definição¹⁷. Segundo Kant, “[...] deve ser admitido que os matemáticos oferecem às vezes definições analíticas. Mas, também deve ser dito que isso constitui sempre um erro”¹⁸. E é aqui que se encontra uma crítica explícita a Wolff, que não apenas teria considerado a filosofia segundo o método matemático, mas também, na matemática, “[...] viu a semelhança em geometria com os olhos do filósofo, a fim de compreender, no conceito geral de semelhança, os casos particulares que se apresentam em geometria”¹⁹. O proceder analítico é, segundo Kant, sempre dispensável na matemática, uma vez que, no caso da semelhança, por exemplo, não há nenhuma necessidade de que ela seja considerada de outro modo que não uma semelhança entre figuras geométricas. Ou seja, “[p]ara o geômetra, a definição geral de semelhança não tem absolutamente nenhuma importância”²⁰.

Em filosofia, por outro lado, a distinção dos conceitos é empreendida de um modo bem diferente. Kant argumenta que isso se deve ao fato fundamental de que o filósofo sempre tem, já antes da referida distinção dos conceitos e das suas possíveis definições, conceitos obscuros ou confusos que lhe são dados. Ou seja, em filosofia se parte sempre de conceitos como

¹⁶ UD 02: 276. Itálicos adicionados.

¹⁷ Sobre a especificidade da teoria kantiana na *Investigação* acerca das “definições matemáticas em geral”, bem como a sua especificação em “definições geométricas” e “definições aritméticas”, vale conferir Rechter (2000, pp. 30-36).

¹⁸ UD 02: 277. Tradução própria.

¹⁹ UD 02: 277.

²⁰ UD 02: 277.

[...] a possibilidade e a existência em geral, a contingência, etc., conceitos puros que exigem uma grande abstração e uma grande atenção, sobretudo quando os seus sinais sofrem, na prática, um grande número de imperceptíveis alterações, cuja diferença não deve escapar à atenção²¹.

A distinção das marcas características de tais conceitos e também a sua apresentação de um modo determinado compreendem a tarefa específica da filosofia. Essa tarefa só pode ser empreendida, segundo a posição de Kant na década de 1760, mediante um método analítico. Ou seja, ao passo que “[...] a tarefa das matemáticas consistem em reunir e comparar conceitos dados de grandezas claras e certas a fim de ver o que daí pode resultar”, “[c]ompete à filosofia analisar os conceitos que são dados de um modo confuso e torná-los determinados em todas as suas partes”²². E aqui Kant também apresenta uma crítica aos que defendem que, em filosofia, deve-se proceder sinteticamente como na matemática. Segundo Kant,

[...] aqueles que praticam filosofia deste modo felicitam-se mutuamente por terem aprendido dos geômetras o segredo do pensamento completo. O que eles não consideram, em tudo isso, é que os geômetras adquirem os seus conceitos por *síntese*, enquanto que os filósofos apenas podem adquirir os seus conceitos mediante *análise* – o que altera completamente o método de pensamento²³.

Kant garante que todas as definições criadas de um modo sintético em filosofia “[...] não passam de definições gramaticais, pois de modo algum compete à filosofia decidir o nome que devo dar a um conceito arbitrário”²⁴. O exemplo tomado em consideração é o de “mônada sonolenta”, de Leibniz, que define uma substância da qual se tem apenas representações obscuras. Segundo Kant, esse conceito leibniziano não se constitui como uma definição filosófica, mas apenas como uma definição gramatical criada por Leibniz²⁵.

Ora, essa concepção da filosofia na *Investigação* de 1763, enquanto dotada de um método analítico, tem precisamente a intenção de negar que a filosofia pode ser

²¹ UD 02: 289.

²² UD 02: 278.

²³ UD 02: 289. Tradução própria.

²⁴ UD 02: 277.

²⁵ UD 02: 277.

construída como uma teoria axiomática seguindo os passos da geometria euclidiana²⁶. Como consequência, Kant concebe a filosofia, a partir dessa tese da *Investigação*, num sentido muito modesto em relação à matemática:

[e]m filosofia, e particularmente em metafísica, podemos ter, muitas vezes, inúmeros conhecimentos distintos e certos acerca de um objeto, podemos mesmo estabelecer acerca disso consequências seguras antes de possuímos a sua definição e, mesmo, quando não temos nenhuma intenção de apresentá-la. Vários predicados da mesma coisa podem surgir-me como imediatamente certos, embora ainda não conheça o suficiente para dar o *conceito da coisa* determinado em todas as suas partes, ou seja, a sua definição [...]. A partir de tais observações, que comparamos devidamente, poderemos talvez, no fim, chegar à definição [...]. Mas, uma vez que, sem essa definição, foi possível concluir alguns caracteres imediatamente certos, é inútil arriscarmos num empreendimento tão delicado. Em matemática, como se sabe, tudo se passa de maneira completamente diferente²⁷.

Ao passo que, em 1755, na *Nova dilucidatio* Kant havia argumentado a favor da determinação completa do predicado pela noção do sujeito²⁸; agora, oito anos mais tarde, no contexto da *Investigação*, ele apresenta a filosofia como dotada de uma metodologia que reconsidera a possibilidade de tal determinação. Ou seja, desde que encarregada essencialmente de analisar conceitos já “dados” previamente de um modo confuso, a filosofia não apenas não estabelece necessariamente uma análise completa das marcas características de tais conceitos, senão que também, em muitos casos, pode, e mesmo deve, dispensar-se deste estabelecimento. Desse modo, em comparação à matemática, “[...] a filosofia, e particularmente a metafísica, são em boa medida muito mais incertas em suas definições, se elas deveriam ainda se aventurar a oferecer alguma”²⁹.

Se a referida concepção “modesta” é a única que pode ser garantida mediante um método analítico, Kant também assegura, na *Investigação*, que esse é “[o] único

²⁶ Cf. KLOTZ, Hans Christian. Análise na metodologia kantiana da filosofia. In: SEMINÁRIO SOBRE O CONCEITO DE “ANÁLISE” EM FILOSOFIA, 2005, Santa Maria. *Conferência...* Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2005, p. 01.

²⁷ UD 02: 284. Tradução modificada.

²⁸ PND 01: 394: “[t]odas as proposições verdadeiras estabelecem que um sujeito é determinado em relação a um predicado, ou seja, que este predicado é afirmado e que os seus opostos são excluídos”. Para um comentário do argumento no qual essa premissa está inserida, ver Perin (2015, pp. 525-526).

²⁹ UD 02: 291. Tradução própria.

método para chegar à maior certeza possível em metafísica”³⁰. A garantia dessa certeza depende, segundo Kant, basicamente de duas regras que governam o método a ser adotado em filosofia.

A partir da apresentação dessas regras será possível, no que segue, considerar o sentido em que devem ser compreendidas as afirmações de Kant em dois pontos do texto da *Investigação*: (i.) que o método concebido como método próprio da filosofia é basicamente o mesmo adotado por Newton, e; (ii.) que tal método é dotado de “conteúdo” semelhante ao método proposto por Crusius.

No proceder da filosofia mediante um método analítico, diz Kant, “[a] primeira e principal regra é a de que nunca se deve começar pela definição, a não ser que se esteja procurando uma definição nominal”³¹. Essa regra já é conhecida a partir da própria distinção dada por Kant do método da filosofia como um método analítico em contrapartida ao método da matemática que é sintético. Porém, o que talvez não fique tão evidente é a legitimidade desta regra, e mesmo da própria distinção dos métodos da filosofia e da matemática, frente ao seguinte comentário de Kant:

[o] verdadeiro método da metafísica é, no fundo, idêntico ao que Newton introduziu na física e que tão úteis consequências teve nesta ciência. Devemos, afirma-se aí, investigar por meio de experiências seguras e com a ajuda da geometria, as regras a partir das quais se produzem certos fenômenos da natureza³².

Um possível impasse entre a distinção dos métodos da filosofia e da matemática e a comparação do método da metafísica com o método introduzido por Newton na física e que conta com a ajuda da geometria pode, todavia, ser evitado desde que considerado que Kant pensa a comparação em questão apenas no contexto da “regra” mencionada acima.

³⁰ UD 02: 283. O trecho citado compreende o título da “Segunda Reflexão”. Kant usa os termos “filosofia” e “metafísica” indiscriminadamente na *Investigação*. Ele justifica isso em UD 02: 283: “A metafísica não é mais do que uma filosofia que se debruça sobre os primeiros fundamentos do nosso conhecimento; o que expusemos, na consideração anterior, acerca do conhecimento matemático em comparação com a filosofia vale igualmente para a relação com metafísica”.

³¹ UD 02: 285.

³² UD 02: 286. Sobre a identificação do método analítico da filosofia com o método da física newtoniana vale conferir o capítulo “Kants analytische Methode”, em Falkenburg (2000, pp. 61-96). Essa autora nota, corretamente, que a identificação, na *Investigação*, do “[...] método adequado da metafísica com o modo ‘analítico’ de proceder da ciência natural newtoniana [...] não é encontrada nos escritos de 1755/56” (FALKENBURG, 2000, pp. 61-62).

Isso quer dizer que – longe de implicar a “ajuda da geometria” para o proceder analítico da filosofia – o que Kant está querendo enfatizar, no trecho acima, é que, do mesmo modo que na física de Newton são estabelecidas leis universais sem pressupor um conhecimento da essência das coisas; em filosofia, sem ainda possuir definições, pode-se chegar à distinção e à certeza de determinados conceitos e, assim, estabelecer proposições³³.

Kant concebe outra regra que determina a maior certeza possível dos conhecimentos na filosofia mediante o método analítico. Esta “[...] *segunda regra* consiste em assinalar os juízos imediatos sobre o objeto de uma maneira clara, tendo em conta aquilo que encontramos inicialmente com certeza em tal objeto”³⁴. É nesta segunda regra que pode ser localizada, no texto da *Investigação*, a consideração da crítica de Crusius de que em filosofia não há um método capaz de legitimar um princípio que, não obstante válido no domínio lógico, possa ser garantido como válido no domínio ontológico³⁵.

³³ Cf. KLOTZ, Hans Christian. Análise na metodologia kantiana da filosofia. In: SEMINÁRIO SOBRE O CONCEITO DE “ANÁLISE” EM FILOSOFIA, 2005, Santa Maria. *Conferência...* Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2005, p. 03. Kant especifica este ponto no *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*. Nesse *Ensaio*, Kant afirma que “[o] uso pelo qual a matemática pode ser empregada na filosofia consiste ou na imitação do seu método ou na genuína aplicação das suas proposições aos objetos da filosofia. Até agora não se tem notado em que a primeira tem sido de algum proveito [*von einigem Nutzen*], não obstante a grande vantagem que se pretendia tirar dela. Além disso, os títulos honoríficos com os quais, por inveja da geometria, os filósofos foram induzidos a decorar as proposições da filosofia, pouco a pouco caíram por terra. Modestamente se viu não ser adequado agir de modo obstinado [*trotzig zu thun*] em circunstâncias medíocres e que o inoportuno *non liquet* não era susceptível de toda essa pompa”. Por sua vez, a aplicação das suas proposições aos objetos da filosofia tem sido de grande benefício para a física, sendo que a metafísica, “[...] antes de tornar certos os conceitos e doutrinas da matemática para sua própria vantagem, tem, ao contrário, frequentemente se armado contra eles. E, onde ela talvez pudesse ser vista como adquirindo uma fundamentação sobre a qual estabeleceria as suas reflexões, ela deve ser considerada como tentando tornar os conceitos da matemática em meras ficções, que têm pouca verdade para ela fora do campo da matemática” (NG 02: 167). Tradução modificada. Na tradução inglesa, da *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, David Walford argumenta, em nota de rodapé, que, na frase “*Man sieht nicht, daß der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sei, so großen Vortheil man sich auch anfänglich davon versprach*”, “Kant está empregando a palavra *einiger* no sentido agora arcaico de ‘um único’, ‘apenas um’; o sentido moderno [i.e., algum] acarretaria, no presente caso, uma incoerência”. A tradução de Walford da frase citada é a seguinte: “*With respect to the first of these two uses: it has not been noticed that it has had only one benefit, in spite of the great advantage expected of it to start with*”. Ora, é visto que o sentido arcaico da palavra *einiger* é que leva a uma incoerência no presente caso. Isso essencialmente devido ao motivo de que Kant estaria, então, afirmando que a imitação do método da matemática teria – mesmo que um único – proveito positivo para a filosofia. Desde o seu primeiro trabalho filosófico, de 1749, Kant se coloca contra tal posição. Do mesmo modo, agora, em 1763, no *Ensaio*, não seria encontrada qualquer referência acerca do que seria esse “um único proveito” da imitação do método da matemática em filosofia.

³⁴ UD 02: 286.

³⁵ A crítica de Crusius é lida no seu *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*: “[a] questão não é se, mediante a pressuposição de conceitos nós somos obrigados pelo princípio de

Kant explica essa segunda regra do seguinte modo:

[p]esquise, mediante uma segura experiência interior, isto é, mediante uma consciência imediata e evidente, as características que, sem nenhuma dúvida, se encontram no conceito de qualquer propriedade geral. E mesmo que você não tenha acesso à realidade integral da coisa, você pode ainda seguramente empregar aquelas marcas características para inferir muito acerca da coisa em questão³⁶.

A posição de Kant parece ser agora de abordar também de um modo “modesto” a relação entre “as características que encontram no conceito de qualquer propriedade geral” e o próprio objeto ou “coisa” que deve ser referido mediante as mesmas características. Segundo a tese da *Investigação* de que o método da filosofia é analítico parece, contudo, ser difícil compreender como se teria certeza de que algo de fato teria sido inferido acerca do objeto pelas características de um conceito que foram esclarecidas mediante análise. Ou, ainda, na linguagem da própria enunciação da segunda regra: como saber que o que é assinalado de forma clara num juízo é o mesmo que é encontrado com certeza no objeto?

Na parte final da Terceira Consideração, Kant sustenta explicitamente que o “[...] autêntico conteúdo do método de Crusius [...] não está tão afastado” do conteúdo do método da filosofia proposto no tratado³⁷. Esse “conteúdo” é especificado como a recusa da admissibilidade do princípio de contradição enquanto princípio supremo e universal de todo conhecimento – o que já se sabia da *Nova dilucidatio* – e também como a garantia – segundo a concepção da *Investigação* de que em filosofia nunca se parte de definições e dificilmente se chega a elas – da necessidade de se admitir muitas proposições indemonstráveis³⁸.

Mas, que o *conteúdo do método* seja o mesmo não significa que o *próprio método* seja o mesmo. Kant argumenta que a crítica de Crusius se configura como uma crítica ao fato das escolas terem ignorado os princípios materiais do conhecimento em

contradição a negar o oposto; isso é bem conhecido. A questão [seminal] é: se a lei de contradição foi, ou mesmo poderia ter sido, a razão suficiente para a instituição [Einrichtung] dos próprios conceitos” (CRUSIUS, 1747, § 260; *apud* BECK, 1978, p. 93).

³⁶ UD 02: 286.

³⁷ UD 02: 294.

³⁸ Sobre este ponto Kant afirma que “[...] em vez das definições, diversas proposições indemonstráveis têm, na metafísica, de fornecer os primeiros dados” (UD 02: 295).

face dos princípios meramente formais. Nos dois aspectos mencionados acima, Kant compartilha da crítica de Crusius. Contudo, ele também garante que

[...] não é possível conceder a algumas proposições o *status* de princípios materiais supremos a não ser que elas sejam inequívocas [*augenscheinlich*] para todo entendimento humano. É minha convicção, porém, que um número dos princípios considerados por Crusius são susceptíveis de dúvida e, mesmo, de sérias dúvidas³⁹.

A aceitação da crítica de Crusius no que concerne à impossibilidade de uma derivação dos princípios últimos do conhecimento dos objetos apenas do domínio lógico ou formal, mas, ao mesmo tempo, a recusa a admitir que o mesmo conhecimento fosse fundamento em princípios materiais ilegítimos parece indicar precisamente a resistência de Kant, também na *Investigação*, por tomar partido na disputa empreendida entre Wolff e Crusius na justificação do método da filosofia⁴⁰.

³⁹ UD 02: 295. Tradução modificada. Kant especifica sua crítica a Crusius neste trecho: “[n]o que concerne à regra suprema de toda certeza, regra que segundo esse homem célebre precede todo o conhecimento e, portanto, também o conhecimento metafísico, ‘o que não posso pensar senão como verdadeiro é verdadeiro’, etc., é fácil compreender que essa proposição jamais pode ser o fundamento da verdade de qualquer conhecimento. Pois, ao se admitir que não se possa fornecer outro fundamento senão por se impossível tomá-lo de outro modo que por verdadeiro, então se dá a entender que nenhum fundamento ulterior da verdade possa ser fornecido e que o conhecimento seja indemonstrável. Ora, há de fato muitos conhecimentos indemonstráveis, só que o sentimento de convicção [*Gefühl der Überzeugung*] em vista deles é uma confissão [*Geständniß*], mas não um argumento [*Beweisgrund*] para que sejam verdadeiros” (UD 02: 296). Tradução modificada.

⁴⁰ Kant toma em consideração o problema da relação da parte formal e material do conhecimento também no ensaio *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, de 1763. Kant defende, aqui, contra a concepção tanto de Wolff como de Crusius acerca do conceito de existência, a tese de que “Existência não é um predicado ou uma determinação de uma coisa” (BDG 02: 72). Kant sustenta, basicamente, que, quando “existência” ocorre como predicado num discurso normal, esta não é um predicado da coisa em si mesma, mas sim do pensamento que se tem dela. Isso porque o conceito de sujeito apenas contém predicados de possibilidade. Kant argumenta que “[a] definição de existência de Wolff, de que ela é um complemento da possibilidade, é obviamente muito indeterminada. Se alguém não conhece já previamente o que pode ser pensado sobre possibilidade numa coisa, não vai compreendê-la a partir da definição de Wolff” (BDG 02: 76). Por sua vez, “[...] Crusius considera o *algum lugar* e o *em algum tempo* como pertencendo à indiscutível determinação da existência”. Esta concepção também esta fadada ao fracasso, ao ver de Kant, porque os “[...] predicados [*algum lugar* e *em algum tempo*] ainda pertencem apenas às coisas possíveis”, e não às coisas existentes (BDG 02: 76). Segundo Kant, “[...] a diferença entre uma coisa real e uma coisa meramente possível nunca reside na conexão daquela coisa com todos os predicados que podem ser pensados nela” (BDG 02: 76). Sobre o equívoco das posições de Wolff e Crusius também vale conferir o ensaio *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, de 1766. Kant afirma neste texto que “[...] quando consideramos os *construtores de castelos no ar* nos seus muitos mundos imagináveis, cada um habitando calmamente o seu com vistas à exclusão dos demais, – como aquele que habita, por exemplo, a ordem das coisas tal qual construída por Wolff a partir do pouco material da experiência e de uma grande quantidade de conceitos sub-reptícios; ou aquele que habita o mundo produzido por Crusius a partir do nada pela força mágica de algumas fórmulas do *pensável* e do *impensável* –, deveremos ter paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de sonhar” (TG 02: 342).

Cabe dizer que a posição modesta da *Investigação* – de que, à tarefa da filosofia, compete apenas analisar conceitos obscuros – obviamente não resolve o hiato inerente à formulação da segunda regra, no que concerne à relação do que é “assinalado de forma clara num juízo” e o que é “encontrado com certeza num objeto”. Mas, também deve ser considerado que essa posição tem diante de si tanto a imprescindível impossibilidade de se realizar uma derivação imediata da “parte material” do conhecimento a partir da parte formal e, ainda, a não menos imprescindível necessidade de se admitir que a mesma “parte material” não pode ser justificada por si mesma como o único fundamento do conhecimento.

Ora, Kant havia iniciado a *Investigação* com a hipótese de que

[s]e estabelecêssemos o método que permite atingir a maior certeza possível nessa espécie de conhecimento [i.e., na filosofia], e se nos apercebêssemos exatamente da natureza dessa convicção, teríamos então, em vez da eterna instabilidade de opiniões e de seitas escolásticas, uma regra imutável de método de ensino, capaz de unir mentes que refletem nos mesmos esforços⁴¹.

Que, mediante o método analítico, a filosofia não poderia ter alcançado tal proeza é particularmente indicado pelas dificuldades que Kant, já no final da década de 1760 e em toda a década de 1770⁴², enfrentaria ao retomar a tese da *Investigação* e empreender uma meticulosa busca de justificação de um método para a filosofia que fosse tanto distinto do método da matemática – tese que Kant adota já no início da sua carreira filosófica – quanto capaz de explicar a natureza própria dos seus conhecimentos.

3. A síntese entre o que é dado à sensibilidade e a sua necessária determinação discursivo-conceitual e a definição do método próprio da filosofia

⁴¹ UD 02: 295. No *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, Kant afirma, a esse respeito, que, ao passo que em todas as ciências há um consenso acerca do método a ser adotado, em filosofia, “um conhecimento especializado no qual se exemplificam tantos mestres”, observa-se apenas a instabilidade de opiniões. E “[a] causa disso está em que n[as] ciências há uma medida comum, ao passo que em filosofia cada qual possui a sua própria” (NEV 02: 308).

⁴² Vale salientar que na *Logik Blomberg*, datada do início da década de 1770, Kant apresenta a certeza e a distinção dos conceitos e proposições fundamentais da filosofia ainda mediante um método analítico. Isso não implica, contudo, a impossibilidade de que, já neste período, Kant estivesse percebendo as dificuldades da admissibilidade do método da filosofia como um método essencialmente analítico. Sobre a consideração do método da filosofia como um método analítico veja-se *V-Lo/Blomberg* 24: 130/131 e 24: 153.

No texto dos *Progressos da metafísica*, lê-se o seguinte trecho, no qual Kant pontua, de modo seminal, a diferença entre a filosofia e a matemática:

[n]a matemática, com efeito, a razão consegue conhecer *a priori* a constituição das coisas, bem mais do que toda expectativa dos filósofos; porque não havia de caber à filosofia o mesmo êxito? A matemática evolui no terreno do sensível em que a própria razão pode construir os seus conceitos, isto é, apresentá-los *a priori* na intuição e assim conhecer *a priori* os objetos; a filosofia, pelo contrário, empreende uma extensão do conhecimento por meio de meros conceitos, onde os objetos não podem, como no primeiro caso, ser colocados diante de nós, mas estes, como que diante de nós, pairam no ar; aos metafísicos não ocorreu, em vista da possibilidade do conhecimento *a priori*, fazer desta enorme diferença uma tarefa [*Aufgabe*] importante⁴³.

O “construir dos conceitos” e o proceder “por meio de meros conceitos”, que, respectivamente, justificam o modo diferente de conhecer da matemática e da filosofia, têm por fundamento a consideração heterogênea das faculdades do entendimento e da sensibilidade. Ao passo que, no domínio da faculdade da sensibilidade, cabe à matemática apresentar *a priori* os conceitos, no domínio da faculdade do entendimento, demanda-se da filosofia uma justificação dos conceitos sem o recurso à determinação sensível na intuição. Para a matemática a proeza de que os objetos são “colocados diante de nós” na intuição e, então, conhecidos facilmente *a priori*. Na ventura da filosofia, por vez, a situação inextricável de que os objetos “como que diante de nós pairam no ar”.

Como especificado em um trecho do *Opus postumum*:

[h]á certamente tão poucos princípios matemáticos elementares da ciência natural como filosóficos da matemática. Ambas estão separadas por um abismo intransponível; e, não obstante ambas as ciências procederem a partir de princípios *a priori*, a diferença é que a primeira o faz por *intuições*, a segunda por *conceitos a priori* – E essa diferença é tão grande que é como se, na passagem de uma a outra, a própria razão (pois isso é o que compreende [todo] o conhecimento *a priori*) seria disposta em mundos completamente diferentes. Além disso, é tão improdutivo e absurdo querer filosofar no campo dos objetos da matemática quanto pretender fazer progressos no campo da filosofia utilizando-se a matemática, seja no que diz respeito ao *fin*,

⁴³ FM 20: 262. Tradução própria.

seja no que diz respeito ao *talento* requerido para ambas as atividades⁴⁴.

O que significa dizer que a razão, ao se deparar com a totalidade do conhecimento *a priori* na filosofia e na matemática, dissente-se diante de “um abismo intransponível” ou “em mundos completamente diferentes”? Por que, de um lado do abismo, os objetos são “colocados diante de nós” e, de outro, “diante de nós pairam no ar”? Que ventura possui, então, a filosofia ao necessariamente proceder, na sua fundamentação, “por meio de meros conceitos” ou com objetos que, por não contar com a determinação da intuição, “como que diante de nós pairam no ar”?

Ora, a “tarefa importante”, na qual Kant insere a consideração da “enorme diferença” do conhecimento *a priori* na matemática e na filosofia, enquanto separadas por um “abismo intransponível” ou situadas em “mundos completamente diferentes”, deve ser compreendida a partir da diferença, apresentada na seção anterior, entre a admissibilidade da realidade do conhecimento *a priori* na matemática e na ciência da natureza e a justificação do conhecimento *a priori* em geral na filosofia. Também em um trecho do *Opus postumum*, Kant aborda a referida “tarefa”, tecendo um comentário filológico-sistemático ao *opus magnum* de Newton:

Newton, em sua obra imortal, intitulada *philosophiae naturalis principia mathematica*, deve necessariamente ter tido em mente uma outra ciência da natureza como sua contraparte. Esta, no entanto, não poderia intitular-se *philosophiae naturalis principia philosophica*, pois assim teria incorrido em uma tautologia. Para ele, era necessário proceder de um conceito mais elevado da ciência da natureza, e precisamente daquele da *scientiae naturalis*, que, então, pode ser ou *mathematica* ou *philosophica*. Todavia, caiu aqui de novo em outro rochedo [*Klippe*], a saber, em contradição consigo mesmo⁴⁵.

Ora, os *Principia* de Newton, justamente por carecerem da justificação da “enorme diferença” entre o conhecimento filosófico e o conhecimento matemático, apontam para a tautologia de se justificar a física a partir da filosofia e culminam na contradição da sua justificação a partir da matemática. Ambos os males se devem a que nenhuma justificação é possível a partir do domínio do que deve ser justificado. Ou seja, o motivo do “nó górdio” nas mãos de Newton: ele teria concebido erradamente a

⁴⁴ OP 22: 543-544. Tradução própria.

⁴⁵ OP 22: 543. Tradução própria.

filosofia no mesmo domínio da ciência da natureza e, também, creditado erradamente à matemática um domínio de “conceito mais elevado”.

Ora, na sua consideração crítica de um proceder metodológico analítico em filosofia – a qual é empreendida no texto dos *Prolegômenos* – Kant garante (i.) a possibilidade de se admitir a realidade do conhecimento sintético *a priori* na física e na matemática e, também, (ii.) a necessidade de que essa admissibilidade regrida à justificação do conhecimento sintético *a priori* em geral, que deve ser dada pela filosofia mediante um método sintético. Como resultado, considera-se que (i.) não é empreendido nenhum movimento sintético entre a admissibilidade da natureza do conhecimento na física e na matemática e a justificação do conhecimento em geral na filosofia e, destarte, que (ii.) a possibilidade do conhecimento em geral como puro e *a priori* na filosofia não é ainda garantida. Fica, assim, determinada a “tarefa importante” na definição do método próprio da filosofia, a saber, a necessidade de se conceber a matemática e a filosofia em dois domínios distintos de conhecimento.

No entanto, com isso, ainda não se sabe o porquê dessa necessidade e nem se define o que é específico de cada um dos domínios. Ademais, ao se atentar para o fato de que Kant assegura que a matemática possui um conhecimento certo, i.e., seus objetos podem facilmente ser determinados no domínio da intuição sensível; enquanto que, a filosofia, no seu proceder, como que “paira no ar”, sem poder determinar seus objetos de tal maneira, pareceria ser, agora, no mínimo embaraçoso admitir que a possibilidade do conhecimento da primeira regrida à justificação do conhecimento em geral que deve ser dada pela última⁴⁶. Ainda mais, por fim, essa regressão pareceria colocar por terra a necessidade da distinção do modo de proceder de ambas.

Dissuadir a fatuidade destes pontos melindrosos compete à consideração de como Kant pensa a separação e a determinação da especificidade dos domínios da matemática e da filosofia de forma a decididamente confirmar a necessidade de que a

⁴⁶ Sobre tal admissibilidade, especificamente no que tange à matemática, vale considerar estes trechos:

i. “Agora dizemos que a metafísica é a ciência dos princípios *a priori* do conhecimento humano (*est scientia principiorum cognitionis humanae a priori*). Será que a matemática, não obstante também conhecimento puro (*cognitio pura*), não pertence à metafísica? Não [pertence], mas claramente [pertencem] os princípios da possibilidade da matemática – desde que ela contém os princípios da possibilidade de todo conhecimento *a priori*” (*V-Met/Mron* 29: 749-750).

ii. “A metafísica é a ciência da possibilidade dos princípios de todo conhecimento *a priori* e de todo conhecimento que se deriva desses princípios. A matemática contém tais *principia*, mas não é a ciência da possibilidade desses princípios” (*Refl* 5674, 18: 325).

primeira, não obstante sua autonomia, regrida à necessidade da justificação do conhecimento em geral na segunda.

Como antes ponderado, a autossuficiência do modo de conhecer na matemática e na filosofia é uma certeza já presente na década de 1740, na primeira obra filosófica de Kant, e, também, a tese seminal da *Investigação* de 1763. Nesses textos, contudo, Kant não conseguiu explicar peremptoriamente o porquê dessa necessidade e, então, garantir a especificidade de cada um dos modos de conhecimento porque era ausente a sua consideração no contexto das faculdades do entendimento e da sensibilidade.

A tese da *Investigação* de que a filosofia, em contrapartida à matemática, deve seguir um método essencialmente analítico tem sua razão nessa ausência. Em uma palavra, Kant sustentaria que a matemática e a filosofia são modos diferentes de conhecer, mas não explicaria a especificidade dos seus domínios próprios, de modo a garantir que, não obstante essa diferença, a matemática regride à necessidade de uma justificação do conhecimento em geral na filosofia. Essa garantia é o aporte da argumentação crítica, que coloca a filosofia como dotada de um método sintético.

Na *Investigação*, Kant havia colocado a diferença entre o modo de conhecer na matemática e na filosofia nos seguintes termos:

É ofício da filosofia desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa, torná-los minuciosos e determinados; é ofício da matemática, porém, conectar e comparar conceitos dados de grandezas, que são claros e seguros, para ver o que daí se pode inferir⁴⁷.

Do olhar da argumentação crítica, dado a partir da consideração das faculdades do entendimento e da sensibilidade, o “ofício” da filosofia, desde que essencialmente restrito apenas ao ato de “desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa”, resultaria insuficiente e, face à natureza distinta de categorias e intuições, até desnecessário.

Na *Investigação* Kant ainda especificava a fundamentação do método da filosofia nos seguintes termos:

[n]a filosofia, em que me é dado o conceito da coisa que devo definir, aquilo que imediata e primeiramente é percebido nele tem que servir

⁴⁷ UD 02: 278.

para um juízo fundamental indemonstrável. Pois, uma vez que ainda não tenho todo o conceito distinto da coisa, mas antes de tudo o procuro, então o juízo fundamental não pode ser demonstrado a partir desse conceito; ao contrário, ele serve para produzir esse conhecimento distinto e, com isso, a definição⁴⁸.

Aqui também, em atenção aos pormenores da argumentação crítica, cabe dizer que, tomar a fundamentação do conhecimento filosófico a partir de um “juízo fundamental e indemonstrável”, equivaleria a dizer que o seu método seria restrito à argumentação que retrocede à necessidade de um princípio de justificação. De fato, neste ponto, as argumentações da *Investigação* e dos *Prolegômenos* poderiam ser equivalidas sob a âncora do método analítico. Contudo, é confesso que a filosofia no período crítico não pode partir de um “juízo fundamental indemonstrável” e, sim, carece da demonstração, dada mediante o método sintético, de que as faculdades do entendimento e da sensibilidade cooperam na fundamentação do conhecimento.

O prelúdio desse empreendimento é dado na apresentação crítica da diferença dos modos de proceder da filosofia e da matemática. Kant sistematiza esta “tarefa importante”, nos seguintes termos:

[o] grande sucesso que a razão obtém por intermédio da matemática traz à baila, de um modo bastante natural, a suposição de que o mesmo sucesso também seria obtido fora do campo das quantidades, senão por ela mesma ao menos por seu método, na medida em que a razão neste uso matemático refere todos os seus conceitos a intuições que pode fornecer *a priori*, procedimento mediante o qual se torna por assim dizer mestre sobre a natureza; a filosofia pura, ao contrário, labuta desordenadamente com conceitos discursivos *a priori* em torno da natureza, sem poder tornar intuitiva *a priori* e, exatamente devido a isso, atesta a realidade da mesma⁴⁹.

⁴⁸ UD 02: 282.

⁴⁹ *KrV* A 724/B753-A725/B754. Veja-se, também, *KrV* A 712/B740-A713/B741: “A matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura bem sucedida que se estende espontaneamente sem o auxílio da experiência. Os exemplos são contagiosos, principalmente quando se refere à mesma faculdade que, lisonjeada, espera ter em outros casos a mesma sorte com a qual foi brindada num dos mesmos. Devido a isso, a razão pura tem a esperança de poder estender-se em seu uso transcendental de um modo igualmente feliz e radical ao que conseguiu em seu uso matemático, especialmente desde o momento em que, no primeiro caso, empregue um método idêntico ao que, no último caso, lhe foi de tão obvia utilidade. Importa-nos muito saber, portanto, se o método para atingir uma certeza apodítica, e que na última ciência acima denomina-se matemático, é idêntico àquele com o qual se procura exatamente a mesma certeza na filosofia”. Digna de nota, neste último trecho, é a apresentação do problema a partir da situação de uma “mesma faculdade” da razão que, em vista do “bem suceder” ou da “boa sorte” de seus distintos usos – transcendental e matemático – não poderia contar com um “método idêntico”.

Nesse trecho, Kant toca nas três questões levantadas acima. A razão, nos seus usos matemático e filosófico, (i.) se vê diante de “mundos completamente diferentes” separados por um “abismo intransponível” e (ii.) garante que, por um lado, os objetos sejam dados de modo determinado e, por outro, que sempre lhes falte tal determinação porque, no primeiro, “refere todos os seus conceitos a intuições que pode fornecer *a priori*” e, no segundo, “labuta desordenadamente com conceitos discursivos *a priori*”. Por fim, (iii.) a justificação do método da filosofia seria dada com a fiança de que, “exatamente devido” a “labuta[r] desordenadamente com conceitos discursivos *a priori* em torno da natureza”, ela “atesta a realidade da mesma”.

Em atenção às duas primeiras questões, especifica-se a diferença entre o ato de “construir conceitos” na matemática e o ato de “proceder por meio de meros conceitos” na filosofia com a garantia de, no que concerne ao princípio de suas fundamentações, a referência imediata de “todos” os conceitos a intuições *a priori* é indispensável na primeira e necessariamente dispensável na segunda. Conforme explica Kant:

[e]m última análise, todo o nosso conhecimento se refere a intuições possíveis, pois é exclusivamente por meio destas que um objeto é dado. Ora, um conceito *a priori* (um conceito não empírico) ou já contém em si uma intuição pura, e neste caso pode ser construído, ou nada mais contém do que a síntese de intuições possíveis que não são dadas *a priori*, e neste caso, apesar de se poder utilizá-lo para emitir juízos sintéticos *a priori*, tal só é possível discursivamente segundo conceitos e jamais intuitivamente mediante a construção de conceitos⁵⁰.

Explicita-se, então, o significado das questões referidas acima. Ora, com a primeira questão, a saber, a necessidade de se pensar a razão, diante de um “abismo intransponível” ou em “mundos completamente diferentes”, coloca-se o questionamento acerca da causa que torna cogente um uso duplo da razão. Por sua vez, a segunda questão, ao conceber que, no “mundo” da matemática, os objetos são dados diante de nós e, no “mundo” da filosofia, diante de nós pairam no ar, traz a baila a necessidade do discernimento de se apenas o primeiro uso pode ser dado como legítimo ou se também o segundo.

O parâmetro de julgamento é, aqui, a necessidade da referência de “todos” os conceitos a intuições *a priori*. No caso da matemática, o conceito não empírico já possui

⁵⁰ KrV A 719/B747-A720/B748.

em si uma intuição pura. Nessa condição, o conceito refere-se necessariamente a toda intuição *a priori*. No caso da filosofia, o conceito puro só contém, diz Kant, “a síntese de intuições possíveis que não são dadas *a priori* neste conceito”. A referência imediata do conceito a intuições *a priori* não compreende (e não pode compreender), neste caso, a justificação do próprio conceito. É com esse parâmetro que se consegue compreender, agora, a distinção dos conhecimentos da matemática e da filosofia em dois “mundos” diferentes e, também, o questionamento acerca da legitimidade da segunda sem que possa contar imediatamente com a intuição.

Em uma palavra, a partir do fato de que, na filosofia, não se tem a intuição como parâmetro primeiro de justificação do conceito, compreende-se a necessidade de que seu conhecimento seja tomado como distinto do conhecimento matemático e, também, o questionamento acerca das condições de justificação de conhecimentos ditos filosóficos. A condição de justificação do conceito na matemática é dada na possibilidade da sua construção na intuição. A condição da justificação do conceito na filosofia só pode contar com a sua discursividade, sem uma referência imediata à intuição.

Ora, de acordo com o trecho supracitado, Kant garante que a justificação do conhecimento filosófico deve ser dada contando-se com o simples e melindroso fato de que um conceito compreendido no seu âmbito de investigação “nada mais contém do que a síntese de intuições possíveis que não são dadas *a priori*”.

Se e como esse empreendimento pode ser levado a cabo sem contar com a âncora de um conceito matemático ou a recorrência última a um conceito incondicionado teológico é o que cabe considerar, agora, na resposta à terceira questão posta acima, a saber, aquela que questionava o método para justificação da filosofia contando com um proceder inicial “por meio de meros conceitos”.

Kant empreende a justificação de tal método no argumento intitulado “Dedução dos conceitos puros do entendimento”, apresentado no segundo capítulo da *Analítica Transcendental*. Esse argumento, segundo o seu autor, contém as “[...] investigações mais importantes para se chegar ao fundamento da faculdade que denominamos entendimento e, ao mesmo tempo, para determinar as regras e os limites do seu uso”, sendo que tais investigações foram as que lhe custaram os “[...] os maiores esforços”⁵¹.

⁵¹ *KrV* A XVI. Tradução própria.

Isso porque tal argumento, dado o proceder referido acima, leva a cabo “[...] a tarefa mais árdua que jamais se empreendeu a favor da metafísica”⁵².

Nos anos que acompanham o questionamento da posição de que o método da filosofia consiste na análise de conceitos e que antecedem a definição crítica do método da filosofia promulgada na *Crítica da razão pura*, Kant havia esboçado, pelo menos, três propostas para o argumento da dedução das categorias:

esboço i: datado de 1770, *Refl.* 4629 – 4634 (17: 614-619). Kant procura explicar a relação entre categorias e objetos estabelecendo as categorias como condições de possibilidade da experiência. O argumento é baseado na tese de que tais condições são imprescindíveis para que objetos nos possam ser dados na experiência;

esboço ii: encontrado no verso da carta de May a Kant de 1775, *Refl.* 4674- 4684 (17: 643-673). Kant começa com a noção de apercepção e procura descobrir uma conexão entre o fato de que diferentes representações pertencem a uma consciência e o uso das categorias em certos juízos;

esboço iii: também no verso de uma carta a Kant de janeiro de 1780 (23: 18-20). Kant concebe a noção de apercepção como pertencente a uma teoria transcendental das nossas faculdades cognitivas, e a relação entre categorias e objetos é explicada pelas operações da então chamada faculdade transcendental da imaginação (PERIN, 2008, p. 96)⁵³.

O “*esboço i*” corresponde ao argumento que, no prefácio de 1781, Kant denominou “inteiramente suficiente” (*KrV* A XVII) e que é encontrado em A92-93. Nesse argumento, Kant parece supor que a consideração do domínio da faculdade do entendimento daria a justificativa da sua fundamentação do conhecimento humano como um todo. O problema do argumento, quanto à justificação do método próprio da filosofia, parece ser justamente o de que, partindo-se apenas do domínio da faculdade do entendimento, não se conseguiria garantir os dois elementos implicados na tarefa da

⁵² *Prol* 04: 460. De fato, não só pela perspectiva do autor, mas também do leitor, se sabe que a argumentação de Kant, nessa parte peculiar da Crítica, “[...] está claramente entre os itens mais elogiados, frequentemente criticados e menos compreendidos no cânon filosófico” (ALLISON, 1987, p. 01). Em um trabalho dedicado exclusivamente ao “comentário histórico-analítico” do argumento da dedução, Allison sustenta que a dedução das categorias contém “[...] um problema que o próprio Kant criou, desde que ela é uma consequência direta do modo que ele separa as contribuições da sensibilidade e do entendimento para o conhecimento. [...] Colocado de modo simples, o problema é que Kant não apenas distingue acentadamente essas duas faculdades, mas também insiste que o conhecimento requer a sua cooperação. E isso, de novo, é claramente algo que não seria exigido quer pelo racionalismo leibniziano quer pelo empirismo lockeano, porque, para eles, não há a necessidade de tal ‘cooperação’” (ALLISON, 2015, p. 09).

⁵³ Esses esboços são apresentados por Carl (1989, p. 04).

dedução: a autossuficiência da sensibilidade e do entendimento e a sua necessária correlação. De acordo com o que é argumentado em Perin (2018, p. 68), esse problema é expresso em três elementos do texto do argumento: (i.) a tese de que as “[c]ategorias se referem necessariamente e *a priori* a objetos da experiência” (*KrV* A 93 / B 124) só poderia ter uma estrutura condicional em relação ao que é dado nessa experiência; (ii.) o que é descrito como “objeto do entendimento puro” não poderia ser referido ao que representa o conhecimento humano enquanto “objeto da experiência”; (iii.) mediante uma metodologia de análise da faculdade do entendimento, Kant não poderia garantir qualquer extensão sintética desse domínio em relação à sensibilidade.

O “*esboço iii*”, por sua vez, representa a argumentação de Kant no texto que, no prefácio de 1781, ele denominou “dedução subjetiva” e que é encontrado em A 94 - A 130. Nesse argumento, Kant conta com uma metodologia de análise do todo do conhecimento enquanto experiência, a fim de determinar, a partir desse todo, a faculdade do entendimento (autorrepresentação de unidade do sujeito: apercepção) como responsável pela representação conceitual do que é apreendido pelos sentidos e reproduzido pela imaginação. Nas suas palavras:

[q]uerendo-se saber se há conceitos do entendimento, deve-se, então, investigar quais são as condições *a priori* das quais depende a possibilidade da experiência, que servem de fundamento a ela mesmo quando se abstrai de todo elemento empírico dos fenômenos⁵⁴.

A dificuldade de levar a cabo esse empreendimento se deve ao fato de que, na mera decomposição do todo do conhecimento enquanto experiência, não haveria como se garantir a tarefa da dedução. A saber, a demonstração de que “[n]a dedução transcendental das categorias, porém, nada mais tínhamos a fazer do que tornar compreensível essa relação do entendimento à sensibilidade” (*KrV* A 128). De fato, as duas estratégias apresentadas por Kant, para efetivar a tarefa da dedução, parecem apresentar reverses. Primeiramente, a dualidade entre o objeto em geral = x (exclusivo da faculdade do entendimento) e o fenômeno (configurado apenas como representação sensível) resultam na impossibilidade da sua equiparação (*KrV* A 104 e A 109). Por conseguinte, a partir dessa dualidade, uma relação entre o intelectual e o sensível só poderia ser modalizadamente pressuposta: “[o]s dois extremos, a saber, a sensibilidade e

⁵⁴ *KrV* A 95 – 96.

o entendimento devem, necessariamente, se relacionar por meio dessa função transcendental da imaginação”⁵⁵.

O “*esboço ii*” é o esboço ao qual Kant credita o atendimento definitivo à tarefa da dedução. É de acordo com esse esboço que se pode encontrar, na segunda edição da *Crítica* de 1787, uma argumentação que procura descrever a função lógica da faculdade do entendimento – enquanto domínio do pensamento ou da síntese de representações em geral (apercepção) de qualquer unidade dessas representações (intuição em geral) – como necessariamente correlata à sua função real ou ao uso dos conceitos puros do entendimento na síntese de representações de qualquer intuição dada especificamente na sensibilidade humana.

A eficácia deste argumento se deve à sua estratégia metodológica. Kant inicia o argumento, nos §§ 15-20, com uma metodologia analítica a partir de “meros conceitos” ou da singular consideração da faculdade do entendimento, a fim de estabelecer a justificação das categorias sem o recurso à intuição no domínio da sensibilidade e, então, manter a autossuficiência dessas faculdades. Só na segunda parte do argumento, §§ 21-26, é que Kant emprega uma metodologia sintética, para garantir a relação necessária das faculdades em questão, quanto à fundamentação do conhecimento humano.

Quanto ao primeiro momento, Kant assegura que

[p]or analítica dos conceitos entendo não a sua análise ou o procedimento costumeiro nas investigações filosóficas, de decompor segundo o seu conteúdo e levar à clareza os conceitos que se oferecem, mas a ainda pouco tentada *decomposição* da própria *faculdade do entendimento* [*Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*], para investigar a possibilidade dos conceitos *a priori* mediante a sua procura unicamente no entendimento, como lugar do seu nascimento⁵⁶.

Ora, é essa metodologia inicialmente analítica que permite a consideração da tarefa da dedução, dado que ela garante a autonomia, em termos de justificação, da faculdade do entendimento em relação à sensibilidade.

No segundo momento do argumento, Kant mostra que essas faculdades apresentam uma relação necessária para a fundamentação do conhecimento humano.

⁵⁵ *KrV* A 124.

⁵⁶ *KrV* A 65 / B 90

Quer dizer, que “[...] o pensamento de um objeto em geral mediante um conceito puro do entendimento pode se tornar conhecimento em nós somente na medida em que tal conhecimento for referido a objetos dos sentidos”⁵⁷.

Esse segundo momento da tarefa da dedução representa a justificativa da “[...] possibilidade de conhecer *a priori*, mediante categorias, os objetos que sempre *podem ocorrer só aos nossos sentidos*, e isso não *segundo* a forma da intuição, mas *segundo* as leis de sua ligação”⁵⁸. Ao levar a cabo esse momento, Kant garante que a

[...] unidade sintética [de intuições dadas à sensibilidade humana], contudo, não pode ser senão a da ligação, numa consciência originária e conforme às categorias, do múltiplo de uma dada *intuição em geral*, mas aplicada somente a nossa *intuição sensível*⁵⁹.

A metodologia sintética do segundo momento do argumento da dedução confere, então, a atribuição de qualquer unidade cognitiva de representações espaço-temporalmente dadas na sensibilidade humana à atuação de conceitos puros do entendimento.

É com essa estrutura de prova do argumento da dedução das categorias de 1787 que Kant define o método próprio da filosofia. Em todo e qualquer conhecimento que é sintético *a priori* por natureza (como o da física e o da matemática), a faculdade do entendimento opera, com conceitos puros, uma síntese de representações de um múltiplo (intuição) que lhe é dado pela sensibilidade. Em uma palavra, em qualquer conhecimento humano, a filosofia tem seu método definido na justificação transcendental da síntese entre o que é sensivelmente dado e o que constitui a necessária determinação discursivo-conceitual desse dado.

4. Considerações finais

A definição do método da filosofia se apresenta como um problema que presenciou o seu surgimento e que acompanha a discussão atual da sua pertinência enquanto saber humano. Nesse ínterim, a contribuição de Kant garante a sua originalidade e mantém a sua pertinência: a filosofia define o seu método próprio de investigação ao determinar, para qualquer conhecimento humano assumido como

⁵⁷ *KrV* B 146.

⁵⁸ *KrV* B 159.

⁵⁹ *KrV* B 161.

necessário e universal, a necessidade da relação sintética entre o que é dado à sensibilidade humana e a determinação conceitual desse dado pela faculdade do entendimento.

Neste trabalho, ponderou-se o percurso do pensamento kantiano de definição do método da filosofia, quanto à sua tese pré-crítica de que esse método consiste na análise de conceitos e à retomada crítica dessa tese na apresentação do argumento da dedução das categorias, que é dado como empreendimento definido de justificação do método da filosofia enquanto encarregado da fundamentação transcendental da relação do que é dado à sensibilidade humana à sua determinação conceitual pela faculdade do entendimento. É a discussão dessa relação entre o sensivelmente dado no conhecimento humano e a sua estruturação lógico-discursiva que fundamenta os diferentes paradigmas metodológicos da filosofia da ciência na Contemporaneidade.

5. Referências

ALLISON, H. E. (1987). Reflections on the B-Deduction. *The southern journal of philosophy*, vol. 25, pp. 1-16.

_____. (2015). *Kant's transcendental deduction: an analytical-historical commentary*. New York: Oxford University Press.

BECK, L. W. (1978). Analytic and synthetic judgments before Kant. In: _____. *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 80-100.

_____. (1996). *Early German philosophy: Kant and his predecessors*. Bristol: Thoemmes Press.

CARL, W. (1989). Kant's first drafts of the deduction of the categories. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, pp. 03-20.

CARSON, E. (1999). Kant on the method of mathematics. *Journal of the history of philosophy*, vol. 37, n. 4, pp. 629-652.

CRUSIUS, C. A. (1995). *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Leipzig, 1747. Reimpessão: TONELLI, Giorgio (Ed.). Hildesheim: Georg Olms.

FALKENBURG, B. (2000). *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt/Main: Klostermann.

KANT, I. (1749). *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (GSK). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 01. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977.

_____. (1755). *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (PND). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 01. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. José Andrade Alberto Reis. In: *Textos pré-críticos*. Porto: Rés, 1983.

_____. (1756). *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali* (MonPh). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 01. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. José Andrade Alberto Reis. In: *Textos pré-críticos*. Porto: Rés, 1983.

_____. (1763). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (BDG). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 02. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977.

_____. (1763). *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (UD). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 02. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. José Andrade Alberto Reis. In: *Textos pré-críticos*. Porto: Rés, 1983.

_____. (1763). *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (NG). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 02. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. D. Walford. In: *Theoretical Philosophy, 1755–1770*. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. (1765-1766). *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen* (NEV). In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 02. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. D. Walford. In: *Theoretical philosophy, 1755–1770*. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. (1766). *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (TG). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 02. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977.

_____. (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft* (KrV). Hrsg. von Raymundé Schmidt. Hamburg: Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek, Bd. 37). Trad. da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Trad. da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

_____. (1783). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Prol). In: Akademie-Textausgabe, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. (1793-1794). *Fortschritte der Metaphysik* (FM). In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1971. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. (1750-1800). *Reflexionen zur Metaphysik* (Refl). In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966.

_____. (1750-1800). *Vorlesungen über Logik* (V-Lo). In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 24. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966. Trad. J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. (1750-1800). *Vorlesungen über Metaphysik* (V-Met). In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 28-29. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1972. Trad. Karl Ameriks e Stevens Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997.

_____. (1798-1804). *Opus postumum* (OP). In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1936 e 1938. Trad. Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.

KLOTZ, H. C. (2005). Análise na metodologia kantiana da filosofia. In: SEMINÁRIO SOBRE O CONCEITO DE “ANÁLISE” EM FILOSOFIA, 2005, Santa Maria. *Conferência...* Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria.

MENDELSSOHN, M. (1997). On evidence in metaphysical sciences. Trad. Daniel O. Dahlstrom. In: *Moses Mendelssohn: philosophical writings*. New York: Cambridge University Press. pp. 251-306.

PERIN, A. (2015). The proof of the principle of sufficient reason: Wolff, Crusius and the early Kant on the search for a foundation of metaphysics. *Revista portuguesa de filosofia*, vol. 71, n. 2-3, pp. 515-529.

_____. (2018). Kant and the “mystery hidden” in the Critique of pure reason: a methodological approach to the A-Deduction argument. *Manuscrito*, v. 41, n. 2, pp. 53-88.

RECHTER, O. (2000). The view from 1763: Kant on the arithmetical method before intuition. In: CARSON, Emily; HUBER, Renate (Eds.). *Intuition and the axiomatic method*. Dordrecht: Springer, pp. 21-46.

Artigo recebido em: 16.02.2020

Artigo aprovado em: 21.06.2020

UMA INTERPRETAÇÃO METODOLÓGICA DO “APÊNDICE À DIALÉTICA TRANSCENDENTAL”: AS HIPÓTESES E A UNIDADE SISTEMÁTICA DO CONHECIMENTO*

A methodological interpretation of the “Appendix to the Transcendental Dialectic”:
hypotheses and the systematic unity of knowledge

Bruno Nadai

Universidade Federal do ABC
bruno.nadai.bn@gmail.com

Pedro C. Farhat

Universidade Federal do ABC
gpedro.cfarhat@gmail.com

Resumo: O presente artigo busca analisar a primeira parte do “Apêndice à Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura*, explicitando sua importância para uma compreensão da metodologia adotada por Kant para a sua filosofia crítica. Para isso, trabalhamos com duas noções centrais do Apêndice: o uso hipotético da razão e a unidade sistemática do conhecimento, que apresentam uma origem na perspectiva de Kant sobre a ciência natural, possuindo reflexos posteriores para sua concepção de filosofia.

Palavras-chave: Crítica; método; hipótese; sistema.

Abstract: This article seeks to analyze the first part of the “Appendix to the Transcendental Dialectic” of the *Critique of pure reason*, explaining its importance for an insight into the methodology adopted by Kant for his critical philosophy. To do so, we work with two central notions of the Appendix: the hypothetical use of reason and the systematic unity of knowledge, which have an origin in Kant's perspective on natural science, with later reflections for his conception of philosophy.

Keywords: Critique; method; hypotheses; system.

1. Introdução

Neste trabalho, buscaremos cumprir com o objetivo de analisar o argumento do “Apêndice à Dialética Transcendental” (*KrV* B 670-732, daqui em diante apenas Apêndice), indicando sua relação com dois aspectos metodológicos fornecidos pela Doutrina do Método da *Crítica da razão pura* (*KrV* B 733-884)¹: a) o papel das hipóteses no conhecimento; e b) o papel da unidade sistemática do conhecimento.

No entanto, antes de prosseguir neste caminho, analisando o argumento do Apêndice, é interessante conferir quais motivos justificam nossa escolha por este trecho.

* Agradecemos o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que possibilitou a produção deste artigo, processo 2018/17291-1.

¹ A edição da *Crítica da razão pura* que utilizamos como referência é a tradução brasileira de F. C. Mattos. Após toda citação da *Crítica*, se seguirá a paginação do original alemão, sendo A para a primeira edição (1781) e B para a segunda edição (1787) seguindo o modelo (*KrV* A XXX ou B XXX), onde após as letras A ou B aparece a paginação original. Para os demais textos de Kant, utilizaremos a referência oficial da edição da Academia de Ciências de Berlim (AA), com uma abreviação do título da obra antes do volume e da página, seguindo o modelo (*Prolog* 4: 238). As referências completas são indicadas ao final.

No primeiro capítulo da Doutrina do Método (*KrV* B 740 ss.), Kant estabelece a distinção entre os métodos da matemática e da filosofia, indicando a tendência dogmática em confundi-los, algo que estaria presente na tradição metafísica leibniz-wolffiana. Consequentemente, Kant precisa apresentar quais e como seriam esses métodos: o da filosofia é discursivo e não pode tomar como dados e certos conceitos ainda confusos e que precisam ser esclarecidos; o da matemática é intuitivo e deve seguir a orientação das formas puras da intuição na construção de seus conceitos, isto é, através de um esquema do objeto (como ocorre na construção do triângulo pelo geômetra).

Se a exposição dos métodos terminasse aqui, isso implicaria, entretanto, uma restrição excessiva do método da filosofia, pois ela estaria fadada a constituir-se enquanto uma constante análise conceitual, que pretende discursivamente esclarecer certos conceitos já dados, mas que estão confusos, indicando no máximo os elementos de tal conceito, diferente da matemática, que conseguiria sinteticamente produzir seus objetos. Com isso, tal parte ‘restritiva’ do método da filosofia parece poder e dever ser complementada por uma outra parte que, se não faz da filosofia um dogma, ao menos, segundo Kant, permite conceber o método como “sistemático” (*KrV* B 765-6).

Levando isso em consideração, encontramos uma ‘passagem’ do método ao sistema nas demais seções e capítulos da Doutrina do Método, de forma que Kant escape da necessidade de restrição do método filosófico caminhando em direção a uma exposição da filosofia como sistemática. Após apresentar algumas outras restrições complementares à razão, em que trata das hipóteses e das provas, na sequência, principalmente no terceiro capítulo da Doutrina do Método, a “Arquitetônica da razão pura” (*KrV* B 860-79), Kant nos apresenta uma concepção da filosofia que explicita seu caráter sistemático, ainda que aqui apenas de um ponto de vista teórico². Desse modo, podemos compreender como surge a sistematicidade do conhecimento filosófico, pois, para Kant, a filosofia, enquanto uma ciência, não pode ser um mero agregado, devendo apresentar uma forma sistemática (*KrV* B 860). A *Crítica da razão pura*, no entanto, é apresentada por Kant neste cenário geral de sua filosofia, da seguinte maneira:

² Não pretende-se expor aqui a necessidade de Kant em voltar-se para a filosofia prática após uma interdição da metafísica, mas sim para uma sistematicidade do conhecimento filosófico. Para uma discussão sobre o sentido da Doutrina do Método como uma “lógica prática” (*KrV* B 736), ver Heimsoeth (1971, p. 691), Chance (2013, p. 91) e Trevisan (2015, p. 271).

Agora, a filosofia da razão pura é ou uma *propedêutica* (exercício preparatório), que investiga a faculdade da razão em relação a todos os conhecimentos *a priori*, e se denomina *crítica*; ou o sistema da razão pura (ciência), i.e. o conhecimento filosófico total a partir da razão pura em uma concatenação sistemática (tanto o verdadeiro como ilusório), e se denomina *metafísica*; **ainda que também se possa dar este nome a toda a filosofia pura, incluída a crítica, de modo a englobar tanto a investigação de tudo o que pode ser conhecido *a priori* como a exposição daquilo que constitui um sistema dos conhecimentos filosóficos puros** desse tipo, mas que é diferente de todo uso empírico da razão, bem como do matemático (*KrV* B 869, negrito adicionado).

A *Crítica* encontra-se em um lugar peculiar dentro do sistema da razão pura: pode ser ao mesmo tempo propedêutica do sistema, isto é, da metafísica, como pode também ser parte deste sistema. Esse caráter ambíguo já nos impede de prosseguir sem questionarmos, portanto, sobre qual o estatuto metodológico da *Crítica*: afinal de contas, ela obedece ou não ao método da filosofia?

O presente trabalho propõe que se retroceda na ordem de leitura do texto, indo ao Apêndice (texto imediatamente anterior à Doutrina do Método), buscando compreender se e como o método da filosofia está envolvido neste trecho. Este retorno está imerso na ideia de que a *Crítica da razão pura*, aporeticamente, institui o método da filosofia enquanto propedêutica, sendo um tratado do método de si mesma (cf. Brandt, 2006, p. 153). Assim, com a análise do Apêndice poderemos verificar como a aplicação do método da filosofia e dos elementos tratados na Doutrina do Método são proveitosos para uma compreensão metodológica da *Crítica*.

Agora surge uma pergunta cuja resposta é central para a validade deste trabalho: supondo-se que a *Crítica* obedeça ao método da filosofia e que isto possa ser constatado ou recusado com uma análise de qualquer uma das partes da obra, qual o motivo de escolha do Apêndice para fazer isso?

Em primeiro lugar, o Apêndice está em uma posição privilegiada. Ele está ao fim da Doutrina dos Elementos, que é a primeira (e maior) divisão da *Crítica*. Nela, segundo Kant, nós “calculamos os materiais de construção e determinamos para que edifício, de que altura e solidez, esses materiais seriam suficientes” na metáfora da torre da metafísica que se converte, com a *Crítica*, em uma modesta “casa de moradia” (*KrV* B 735). Na Doutrina do Método, em complemento, seria apresentado o plano de

construção da metafísica, da casa em que nós habitaremos e em que faremos nossos experimentos³.

Tendo em vista isso, o Apêndice apresenta algumas noções não apenas conclusivas da Dialética Transcendental, mas também da própria Doutrina dos Elementos, na medida em que supõe, de certa forma, a leitura de todo restante da obra para sua argumentação e compreensão. Isso é vantajoso, pois o Apêndice também supõe diversas partes sistematicamente ordenadas por Kant nas divisões da obra, e sua relevância nesse quesito parece suficiente para uma análise que pretende conferir o envolvimento desse todo sistemático com um método. Assim, passamos à análise do Apêndice de um ponto de vista teórico-metodológico⁴.

2. O Apêndice e as hipóteses

No início do Apêndice, Kant institui uma distinção entre *uso constitutivo* e *uso hipotético* da razão, marcando a diferença entre uma posição filosófica dogmática em relação às ideias, e o que podemos considerar, do ponto de vista de Kant, uma posição crítica. Como veremos, essa distinção vai de encontro à compreensão pouco favorável às hipóteses, presente na Doutrina do Método, e que proíbe, assim, um uso *transcendental* das mesmas, em que estas são usadas como argumentos para provar como verdadeiro aquilo que poderiam tomar apenas problemáticamente de início. O seguinte trecho sintetiza as considerações de Kant sobre as hipóteses, que desdobraremos em seguida:

Não se pode aceitar hipóteses transcendentais do uso especulativo da razão, nem a liberdade de empregar hipóteses hiperfísicas para suprir a falta de fundamentos físicos de explicação, em parte porque a razão não vai mais longe com isso, sendo antes interrompida toda continuação de seu uso, e em parte porque essa licença acabaria por fazê-la perder todos os frutos do cultivo de seu solo próprio, qual seja, a experiência (*KrV* B 801).

³ Martínez (2019, pp. 85-6) faz uma breve e precisa análise desta metáfora da construção que auxilia na compreensão mais ampla desta passagem.

⁴ Apenas gostaríamos de indicar que a tese acerca da aplicação do método da filosofia sobre a *Crítica* já foi defendida anteriormente; sobre ela, ver Caimi (2008 e 2012) e Martínez (2017 e 2019), bem como Smith (2003, pp. 543-5) para a relevância do estudo dos textos do Apêndice e da Doutrina do Método em conjunto. Não abordaremos de maneira aprofundada, neste artigo, outras duas questões fundamentais do Apêndice: (i) a dedução transcendental das ideias e suas especificidades, sobre a qual pode-se conferir Caimi (1995), Santos (2008, pp. 135-59) e Trevisan (2015, pp. 349-64); e (ii) a teleologia do sistema da natureza, sobre o qual se pode conferir Brandt (2006, p. 153 ss.) e Nadai (2017, pp. 103 ss.).

A hipótese transcendental envolve uma tentativa de supor como fundamento dos objetos (seja como uma causa, seja apenas como fundamento) alguma ideia, de forma que a consideremos possivelmente existente, algo que, no entanto, estávamos proibidos de fazer (dado que não é possível sequer supor a aplicação da categoria ‘existência’ sobre algo de que nunca houve algum fenômeno). Não podemos admitir, assim, uma hipótese transcendental, pois ela não consiste apenas em explicar ou considerar as possibilidades de ocorrências partindo de fatos já observados (o que seria uma hipótese legítima), mas somente em “inventar e opinar” sem fundamentação na “possibilidade do objeto” (*KrV* B 797-8), isto é, dele poder ser dado na intuição.

Kant distingue sutilmente, dentro do gênero geral das hipóteses, dois tipos possíveis, sendo um proibido e o outro permitido, ainda que com ressalvas. O tipo de hipótese proibida é a hipótese transcendental, à qual jamais podemos recorrer no conhecimento (científico). Vejamos, no entanto, como Kant caracteriza as hipóteses em geral na Doutrina do Método para, em seguida, conferirmos como seria uma hipótese legítima, já segundo a exposição do Apêndice⁵.

As hipóteses devem ser uma mera opinião, isto é, “um assentimento com consciência que é insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente” (*KrV* B 850), à qual ligamos, pretendendo fundamentá-la, “aquilo que é realmente dado e, portanto, certo” (*KrV* B 798). Essa caracterização geral expõe como a hipótese deve ser construída somente tendo em vista alguma possibilidade de certeza (ainda que a princípio ela contenha a consciência de sua insuficiência subjetiva e objetiva, ela tem de poder ser fundamentada e, conseqüentemente, confirmada ou refutada pela experiência). Jamais podemos, assim, recorrer às ideias da razão e colocá-las “como fundamento da explicação [efetiva] dos fenômenos reais”, pois elas “são meros produtos do pensamento cuja possibilidade não é demonstrável [*erweislich*]” (*KrV* B 799).

⁵ Ressalte-se aqui que nossa leitura vai de encontro à de Smith (2003), mostrando que dentro da compreensão metodológica de Kant, ainda que haja um razoável espaço para as hipóteses, estas poderiam ser utilizadas apenas em contextos científicos específicos e de modo não constitutivo ao conhecimento, se consideradas nelas mesmas. Além do uso hipotético do Apêndice, Kant revela na Doutrina do Método um uso das hipóteses “como armas de guerra que não servem para fundar aí um direito [a conhecer o incondicionado], mas apenas para defendê-lo [o direito de pensar o incondicionado problemáticamente]” (*KrV* B 805). Tal uso hipotético pretende-se uma defesa em vista do uso polêmico da razão, que mostra, assim, não a verdade ou falsidade das proposições dogmáticas (teses ou antíteses), que levariam a um conhecimento teórico, mas apenas a impossibilidade das afirmações contrárias poderem ser provadas.

Considerada essa caracterização geral das hipóteses, vejamos como seria a forma em que poderia haver um uso legítimo delas, contribuindo ao conhecimento teórico.

O Apêndice, ainda como uma espécie de conclusão, nos fornece uma chave de leitura positiva das ideias. Apesar de o resultado das “tentativas dialéticas da razão pura” confirmar os avanços da Analítica Transcendental, isto é, nas palavras de Kant, “que todas as nossas inferências que pretendem ir além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas”, o autor parece querer aqui apresentar uma continuidade entre os conceitos do entendimento e os da razão, isto é, uma aporia própria da racionalidade humana, que “tem aí uma propensão natural a ultrapassar” as fronteiras estabelecidas pela experiência (*KrV* B 670). Essa necessidade em escapar aos obstáculos impostos é natural e, com isso, a virtude da filosofia crítica não é ser a destruidora da metafísica (do uso especulativo da razão), mas apenas possibilitar estarmos cientes da necessária ilusão a que somos conduzidos se hipostasiamos as ideias da razão, isto é, se as tomamos primeiramente como existentes, em nossa análise de nossa faculdade de conhecimento, ainda que possamos evitar o erro⁶.

Categorias do entendimento e ideias da razão são igualmente naturais, pois produtos não arbitrários e necessários de nossa racionalidade. Elas divergem, no entanto, apenas em que as categorias “conduzem à verdade. i. e., à concordância [*Übereinstimmung*] de nossos conceitos com o objeto” e as ideias “produzem [*bewirken*] uma mera, mas irresistível ilusão, a cujo engano é difícil resistir mesmo com a mais acurada crítica” (*KrV* B 670). Esse diagnóstico, que remonta mesmo ao primeiro prefácio da *Crítica* (*KrV* A VII), traz ao seio da exposição de Kant um elemento central para compreender como as hipóteses podem funcionar legitimamente no conhecimento.

As hipóteses terão aqui um duplo significado: por um lado, empírico, utilizado mais propriamente na ciência da natureza (como fontes de explicações); por outro, um significado para o conhecimento filosófico, isto é, como conhecimento de nossas limitações. Este segundo sentido é precisamente aquele que Kant delimita na passagem da Doutrina do Método que apontamos inicialmente (*KrV* B 869). Como vimos, tendo

⁶ Santos (2008, p. 138), nos apresenta como os resultados do Apêndice envolvem um reconhecimento das ideias transcendentais como “produtos legítimos da razão”, deixando evidente que o que a *Dialética* denuncia seria apenas o uso impróprio que o metafísico dogmático faz das ideias. Kant opera, neste ponto, em dois níveis: por um lado adere-se à necessidade sistemática das ideias transcendentais, como naturalmente dadas pela razão – tornando a metafísica e, em certa medida, o dogmatismo, não mais um desvio desastrado, como bem mostra Lebrun (2002, p. 60); e, por outro lado, recusa-se o uso constitutivo das ideias, isto é, seu uso para o desenvolvimento de conhecimentos como os do entendimento.

em vista que a filosofia não pode recorrer a qualquer construção de conceitos ou a intuições sensíveis, nossos raciocínios devem restringir-se ao conceito em seu trato *a priori* e, portanto, não podemos simplesmente pressupor como dado o objeto a que ele corresponderia sem ter, antes, uma efetiva experiência dele.

A natureza lógica da razão, portanto, é o que unifica nossos conceitos em seus diversos tipos: a unidade da razão é, por fim, a única forma de conceber algum tipo de uso imanente das ideias. Vejamos como Kant desenvolve este ponto:

Tudo o que está fundado na natureza de nossas faculdades [*Kräfte*] tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas, se pudermos ao menos evitar um certo mal-entendido e encontrar a sua direção apropriada. Presumivelmente, portanto, as ideias transcendentais terão o seu uso legítimo, portanto *imanente*, ainda que possam, se o seu significado for confundido e elas forem tomadas por conceitos de coisas reais, tornar-se transcendentais na aplicação e, justamente por isso, ser enganosas (*KrV* B 670-1).

Nossos conceitos puros, nossas categorias e ideias, estão todos fundados em nossa natureza lógica e racional. Isso impossibilita, portanto, uma escapatória que considerasse as ideias, por exemplo, como expressão de nossa irracionalidade (provenientes de qualquer outra fonte não racional) ou mesmo provenientes do conhecimento empírico (nossas experiências). Em contrapartida, se as ideias têm uma origem racional, elas devem, em um plano geral, encontrar sua função “apropriada”, ainda que não “constitutiva” ao conhecimento, como às categorias já foi indicado. Kant defende, assim, que podemos presumir (e ele defenderá tal uso legítimo possível) que as ideias comportam um uso “imanente”, mesmo que mantenhamos seu verdadeiro significado pretensamente objetivo sempre em suspeita de um uso inapropriado e, assim, enganoso. Esse uso imanente, por fim, nos possibilita avançar:

Pois não é a ideia em si mesma, mas apenas o seu uso que, em relação a toda a experiência possível, pode ser ou *extravagante* (transcendente), ou *interno* (imanente), conforme ela seja dirigida ou diretamente a um suposto objeto correspondente, ou somente ao uso do entendimento em geral, com relação aos objetos com que tem de lidar; e todos os erros da subreção devem ser sempre atribuídos a uma falha da faculdade de julgar, jamais ao entendimento ou à razão (*KrV* B 671).

As ideias, dessa forma, são apartadas de seu uso, somente adquirindo algum papel quando atribuídos certos conteúdos ou significados ao que elas indicam. Se a ideia é tomada como conceito de um objeto possível (em nossa intuição, na experiência, como fenômeno), então este uso se denomina extravagante e é inadequado, pois transcendental. Se, ao contrário, a ideia é tomada como apenas referindo-se ao “uso [legítimo] do entendimento em geral”, isto é, ao conhecimento produzido pelo entendimento, então seu uso é interno e, assim, imanente.

A referência direta da razão é, com isso, apenas ao uso do entendimento, ao conhecimento produzido em acordo com as categorias, não à intuição sensível. Seu papel é o de ordenar e unificar sob um mesmo denominador os conhecimentos esparsos produzidos pelo entendimento. Essa ordenação e unificação, por sua vez, é fundamental na conjectura sobre os resultados que o conhecimento poderia atingir caso prosseguisse expandindo seus limites, “em relação”, portanto, “à totalidade das séries que o entendimento nunca considera” e que, apenas em nosso conhecer proposicional, nunca perceberíamos (*KrV* B 671). Somente, no entanto, pelo fato de o entendimento conter uma “disposição conforme a fins” e não ser por si mesmo conforme a fins, à razão permite-se poder considerá-lo enquanto objeto, unificando “o diverso dos conceitos através de ideias” assim como o entendimento o fazia com as intuições (dos objetos) através de conceitos; a razão cumpre o papel de fornecer uma unidade e um direcionamento que o entendimento por si mesmo jamais poderia fornecer ao conhecimento (*KrV* B 671-2). Kant, por meio desse raciocínio dirige-se à seguinte constatação:

Eu afirmo, por conseguinte, que as ideias transcendentais nunca têm um uso constitutivo, como se por meio delas fossem dados os conceitos de certos objetos; e, caso se as entenda assim, trata-se de meros conceitos sofisticos (dialéticos). Por outro lado, no entanto, elas têm um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta, em vista da qual as linhas direcionais de todas as suas regras convergem para um ponto que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), i.e. um ponto do qual os conceitos do entendimento não partem efetivamente – já que ele está inteiramente fora dos limites da experiência possível –, serve todavia para proporcionar-lhes a maior unidade junto [*neben*] da maior extensão (*KrV* B 672, tradução modificada).

A distinção entre uso constitutivo e uso regulativo serve precisamente para que possamos, junto de Kant, presumir que certos acontecimentos, enquanto apenas previsões indeterminadas, produzem um algo outro que não sabemos se ocorrerá efetivamente. O *focus imaginarius*, herdado da física newtoniana, serve aqui, tal como indica Allison (2004, p. 426), “como uma metáfora para a ilusão transcendental que é supostamente inseparável do uso teórico da razão”, criando as linhas guias pelas quais o entendimento, em seu conhecimento propriamente dito, não poderia produzir por si mesmo. O segredo é que não devemos jamais esquecer que estas linhas são meramente possíveis, isto é, ilusões que produzimos naturalmente em nosso conjecturar sobre acontecimentos futuros. Essas linhas parecem surgir de um objeto para além de nossa experiência, como uma ilusão visual, a qual não podemos negar que produzimos, mesmo sem deixar-nos enganar, dado que podemos ‘apenas’ estar cientes de sua natureza ilusória, não valendo propriamente como um conhecimento tal qual o resultado do entendimento. Isso nos permite ver – além das ilusões – as condições que fornecem a possibilidade de expandirmos o conhecimento através do interesse racional na maior completude dele (mesmo que tal completude seja, por princípio, indeterminável). A noção de uma unidade sistemática completa do conhecimento está, assim, por detrás de nossa estipulação racional de uma ideia em uso regulativo:

Se examinamos em seu conjunto completo os conhecimentos de nosso entendimento, verificamos que aquilo que a razão dispõe sobre eles, de um modo inteiramente próprio, e que procura produzir, é a *sistematicidade* do conhecimento, i.e. a sua concatenação a partir de um princípio. Essa unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, qual seja, a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a cada parte, *a priori*, o seu lugar e a sua relação com as demais. De acordo com isso, essa ideia postula a unidade completa do conhecimento do entendimento, graças à qual ele deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias. Não se pode, a rigor, dizer que essa ideia seja um conceito de um objeto, mas sim que é o conceito da unidade completa desses conceitos, na medida em que serve de regra ao entendimento. Semelhantes conceitos da razão não são criados a partir da natureza; nós é que a investigamos segundo tais ideias, e, se o nosso conhecimento não é adequado a elas, o consideramos incompleto (*KrV B 673*).

É interessante revelar neste trecho a característica central da ordenação e unificação proporcionadas pela razão: a sistematicidade do conhecimento, até então não explicada e justificada transcendentemente por Kant. Como é possível que uma ciência progrida sem um fio condutor em que se revele o interesse pela concatenação do conhecimento? Uma ciência, para Kant, é sempre sistemática. O mero agregado não garante que chegaremos ao conhecimento científico. Para Kant, um princípio instaura a ordenação do todo do conhecimento em um sistema, levantando a pergunta sobre que princípio seria esse neste caso. O princípio em questão é o da unidade sistemática, pressuposto em um uso regulativo, e que não produz, apenas por si, qualquer conhecimento⁷.

O que se determina com essa sistematização não é, assim, a constituição dos objetos ou seus predicados particulares, mas apenas a relação em que se inserem os conhecimentos uns com os outros e estes com o todo. Servimo-nos desta ideia como uma “regra ao entendimento”, que não surge portanto da contingência natural e da experiência, mas de nossa própria razão, mesmo sem valor constitutivo.

Agora, tendo estabelecido claramente a noção de uso regulativo da razão, Kant passa a trabalhar com o que podemos denominar ‘doutrina das hipóteses’. Tal doutrina nos permite ver, no conhecimento, um uso legítimo de procedimentos explicativos, isto é, que proponham explicações de acontecimentos em vista de outros já passados, ainda que sem universalidade e necessidade, mas de acordo com nossas faculdades, isto é, imanentemente. Kant prossegue em seu argumento, chegando assim a um resultado que nos interessa no que se refere às hipóteses. Vejamos o que nos diz:

⁷ O estatuto deste princípio é, como reafirma Allison (2004, pp. 431-33), tanto lógico quanto transcendental. Isto surge em relação à noção de que, por um lado, as ideias estão de acordo com nossa razão e seus interesses, mas ao mesmo tempo são produtos necessários desta razão. Não há, por conseguinte, uma exclusão mútua das noções de transcendental e regulativo. A tópica transcendental pode – e, segundo Kant, deve –, incluir as ideias em seu uso imanente. Kant reforça esta questão mais à frente no texto: “A partir disso só se vê, no entanto, que a unidade sistemática ou racional dos diversos conhecimentos do entendimento é um princípio *lógico* para, ali onde o entendimento não consegue chegar sozinho a regras, ajudá-lo a prosseguir através de ideias e, ao mesmo tempo, proporcionar concordância (sistemática) sob um princípio à variedade das suas regras e, com isso (até onde seja possível fazê-lo), também a interconexão dessas regras. Quanto a saber se a constituição dos objetos ou a natureza do entendimento, que os conhece como tais, sejam em si destinadas à unidade sistemática, e se podemos em alguma medida, sem levar em conta tal interesse da razão, postulá-los *a priori* e, portanto, dizer que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre os quais os empíricos) têm unidade racional e estão sob princípios comuns, dos quais podem ser deduzidos independentemente de sua variedade, isto seria um princípio transcendental da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas subjetiva e logicamente necessária (como método), mas objetivamente necessária” (*KrV* B 676). Ressalte-se que isso não impede que haja uma outra objetividade do princípio da unidade sistemática, como apresenta-se na dedução transcendental das ideias, uma objetividade “indeterminada” (*KrV* B 697).

Se a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, então ou o universal *já é em si certo* e dado, exigindo apenas a *faculdade de julgar* para a subsunção e sendo o particular determinado assim necessariamente – a isto eu denomino uso apodítico da razão –, ou o universal é tomado apenas *problematicamente* e é uma mera ideia: o particular é certo, mas a universalidade da regra para essa consequência ainda é um problema, de modo que para muitos casos particulares, que são todos eles certos, busca-se na regra se eles decorrem dela; e nesse caso, em que todos os casos particulares que podem ser dados parecem seguir-se dela, infere-se a universalidade da regra, mas também, depois disso, todos os casos que em si também não estão dados – a isto eu denomino uso hipotético da razão (*KrV* B 674-5).

Kant utiliza aqui uma tópica das faculdades já apresentada em outros momentos da *Crítica*, principalmente na Analítica dos Princípios (*KrV* B 100, B 169-73, B 304). A razão corresponde, neste sentido, à faculdade em que se produz um resultado silogístico segundo o modelo em que temos uma regra (fornecida universal e necessariamente) a que relacionamos um juízo particular, resultando, por fim, uma conclusão da subsunção fornecida pela faculdade de julgar, que efetivamente produz juízos. Logo, derivamos “o particular do universal” através de uma regra dada de antemão, isto é, um julgamento universal que sabemos ou consideramos necessário. Essa forma de proceder é o que Kant denomina “uso apodítico”, em que supomos correta a asserção universal. Um exemplo de raciocínio deste tipo é o seguinte:

P1: ‘Todo acontecimento tem uma causa’ (regra universal e necessária – princípio de causalidade fornecido pelo entendimento);

P2: ‘A bola caiu no chão’ (juízo particular da experiência – fato empírico);

P2': ‘A bola cair no chão é um acontecimento’ (pressuposto de *P2*);

Logo,

C: ‘A bola ter caído tem alguma causa física particular que lhe levou a este estado, necessariamente, através da lei da causalidade’.

Para além disso, a outra vertente, no entanto, encontra-se na necessidade de tomar o universal como “problemático”, isto é, como não efetivamente dado ou

verdadeiro, mas ainda sob suspeita ou carecendo de investigação apropriada, se é que seja possível. O termo correto utilizado por Kant neste contexto é ‘ideia’, isto é, um conceito universal a que não podemos fornecer uma intuição apropriada. Um universal deste tipo pode ser considerado, na ciência, como a regra fornecida pelo fato de um acontecimento particular ser dado na experiência, isto é, tal que nos seja permitido conjecturar ser a expressão dessa regra universal ainda não descoberta e que, portanto, permanece problemática, ainda que permita atribuir com coerência o lugar deste acontecimento.

Sempre vemos pessoas falecerem e jamais ocorreu um registro confirmável, seja em nossas vidas particulares, seja na história, de pessoas que sobreviveram eternamente ou que seriam imortais. Através do conjunto de premissas fornecidas pelos casos particulares de todas as pessoas que já faleceram, nos sentimos autorizados a tomar, mesmo que problemáticamente (segundo Kant) a regra ‘Todos os seres humanos são mortais’ como verdadeira. Deste ponto, em que obtemos uma regra universal, podemos explicar a condição humana, em que qualquer ser humano é sempre mortal. (Caio é um ser humano. Logo, Caio é mortal.) Esse uso, segundo Kant, é um que, no entanto, pode ser contradito pela experiência, de modo que o universal é somente tomado como uma hipótese explicativa que depende da experiência para sua enunciação e de uma possível contradição futura para sua modificação (cf. Butts, 1961, p. 163). Kant prossegue com uma explicação deste uso:

O uso hipotético da razão, tendo por fundamento ideias como conceitos problemáticos, não é propriamente *constitutivo*, ou seja, constituído de tal modo que, caso se julgasse com todo esforço, se seguiria a verdade da regra universal que fora tomada como hipótese; pois como se poderia saber todas as possíveis consequências que, seguindo-se do mesmo princípio adotado, provariam a sua universalidade? Na verdade, tal uso da razão é somente regulativo, para, tão longe quanto seja possível, trazer unidade aos conhecimentos particulares e, assim, *aproximar* a regra da universalidade (*KrV* B 675).

A regra universal jamais é tomada como absolutamente certa no uso hipotético, mas certa apenas na medida em que não foi posta em questão pela experiência. Por essa razão é importante mostrar que as hipóteses formuladas através deste uso, discutido no trecho, são necessariamente referentes à experiência ou ao menos a alguma intuição,

algo que, de todo modo, está vedado na filosofia especulativa, isto é, no tratamento discursivo e racional de conceitos puros. O conhecimento científico da natureza, este sim, precisa, de qualquer forma, de um uso deste tipo para que possamos justificar a elaboração conjectural de hipóteses explicativas, que ainda não ganharam o estatuto de verdade e que, talvez, jamais o possam⁸. A filosofia especulativa ou metafísica não possui o aparato experimental necessário (pois se tivesse seria o que se chamava filosofia da natureza) para que pudesse gerar desta mesma forma elaborações hipotéticas universais (isto é, indo para além dos conceitos) e deve, por conseguinte, apenas levar em consideração a experiência possível que um conceito do entendimento abarca.

As hipóteses, em ciência natural, servem para um uso meramente aproximativo e regulativo em relação às leis universais hipotéticas. Essa impossibilidade de se tomar o procedimento experimental como fornecedor de regras absolutamente universais é herança da filosofia humeana, que influenciou Kant, e da dúvida acerca de nossos raciocínios sobre fatos. A diferença entre as posições de Hume e de Kant é relativa não ao diagnóstico, mas à solução adotada: para Hume, não existe nenhum princípio racional (procedimento lógico transcendental) que garanta a universalidade de proposições factuais, mas apenas um princípio psicológico, do hábito, que não é universal, gerando possíveis problemas na fundamentação e justificativa das ciências da natureza. A posição de Kant vai no sentido de, considerando igualmente necessário fornecermos explicações por meio do conhecimento e da prática científica, perguntar com que direito pretendemos utilizar tal procedimento, esclarecendo o princípio transcendental a que recorreremos ao executá-lo, justificando seu uso. Esse princípio é o da unidade sistemática do conhecimento do entendimento, isto é, o de que os conhecimentos do entendimento podem ser considerados em sua relação e segundo uma ordem tal que eles permitem explicarmos os acontecimentos. Não é possível uma utilização constitutiva das hipóteses, mas sim uma utilização imanente, e que ainda

⁸ Allison (2004), em sua reconstrução de partes do Apêndice, mostra como este é essencialmente ligado ao problema da ilusão transcendental e como, deste ponto de vista, não há como recusar uma tentativa de Kant estabelecer o contato entre a ilusão transcendental e a aparente validade do procedimento científico. Neste sentido, esta forma hipotética da razão foi confundida por vezes como um uso constitutivo, o que leva, necessariamente, ao engano. No entanto, esta forma de atuar é essencial ao entendimento atrelado à razão na sua produção de conhecimento, o que revela a tentativa de Kant em mostrar como sem essa suposição transcendental sistemática não poderia haver qualquer ciência. Sobre esta questão, conferir Allison (2004, pp. 425 ss.) e Grier (2001, pp. 263-305).

assim nos permite justificar o procedimento e a prática adotados pela ciência, mesmo que isso implique, como mostrou Butts (1961) na recusa de Kant pelo modelo dedutivista de ciência (ainda que ela permaneça sistemática).

Kant conclui seu raciocínio acerca das hipóteses no Apêndice seguindo a linha de raciocínio exposta até aqui, indicando que “o uso hipotético da razão dirige-se à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento”, ou seja, tomamos como dada uma unidade completa do conhecimento, uma ideia, meramente problemática, a qual sobrepomos aos conhecimentos já dados efetivamente e, na produção de projeções (*focus imaginarius*), chegamos ao que seriam linhas direcionais de nosso conhecimento (*KrV B 675*). Assim, nos permitimos “encontrar um princípio para o uso múltiplo e particular do entendimento, e estendê-lo também, desse modo, a todos os casos que não estão dados, tornando-os concatenados” (*KrV B 675*).

As hipóteses, no conhecimento empírico, procedem desta maneira, segundo o princípio da unidade sistemática, assumindo de antemão, mesmo que problematicamente, uma união completa dos conhecimentos sob uma mesma regra ordenadora, de modo que se forneça um critério de inteligibilidade para que possamos oferecer hipóteses (Butts, 1961, pp. 164 ss.). Esse uso das hipóteses parece coadunar-se com o trecho da Doutrina do Método em que Kant diz: “Para a explicação de fenômenos dados não pode ser aduzida nenhuma outra coisa, nenhum outro fundamento explicativo, senão aqueles que tenham sido postos em conexão com as coisas dadas segundo leis já conhecidas dos fenômenos” (*KrV B 800*). Neste trecho fica evidente a necessidade e única possibilidade de se recorrer aos fenômenos (na experiência) para produzir uma explicação, que pode ser plausível, ainda que não completamente certa, não valendo universalmente, mas dependendo das futuras experiências para sua confirmação particular ou refutação, isto é, uma hipótese.

Kant mostra, ainda que implicitamente, que a “a unidade sistemática” deve ser tomada, no caso dos conhecimentos do entendimento, como “subjéctiva e logicamente necessária”, isto é, “como método” (*KrV B 676*). Essa compreensão, no entanto, apenas acompanha uma posição ingênua do físico ou cientista da natureza (da perspectiva filosófica), que é considerar como “objetivamente necessária” tal unidade, na medida em que sem ela não haveria, por exemplo, como expressar explicações científicas sobre

como certos objetos estão dispostos previamente, influenciando objetivamente, ainda que de maneira indeterminada, no conhecimento.

Uma compreensão completa da posição de Kant relativa às hipóteses, portanto, deve contemplar, por um lado, a noção geral do que é uma hipótese (uma opinião embasada em evidências factuais da intuição) e como esta pode ser utilizada: seja em procedimentos indutivos (na ciência da natureza), de maneira meramente regulativa, seja na filosofia, não para conhecer, mas apenas para atingir e expor uma limitação da investigação filosófica (tendo também algum uso na defesa polêmica de uma impossibilidade de chegarmos às teses dogmáticas ou céticas ingênuas).

Em ciência, portanto, estamos autorizados a operar segundo hipóteses apenas regulativamente, de modo que pressupomos um princípio da unidade sistemática, o qual, todavia, não se realiza constitutivamente. Em filosofia, ao contrário, não se pode utilizar das hipóteses nem regulativamente, o que gera a necessidade de, em certa medida, estabelecerem-se condições metodológicas outras para o conhecimento, que não recorrem a qualquer intuição. A unidade sistemática permanece necessária em filosofia, o que, neste caso, deriva-se do caráter distintivo da concepção kantiana do conhecimento em geral. A ideia de uma unidade sistemática, por isso, é o que nos ocupará na próxima seção.

3. O Apêndice e a unidade sistemática do conhecimento

Na Doutrina do Método há a necessidade de vincular o método adotado em filosofia e o que Kant chama de “unidade sistemática”. Essa passagem do método ao sistema é essencial para mostrar que, mesmo que Kant não deixe explícito se as diversas partes da *Crítica da razão pura* seguem ou não o método filosófico estipulado por ele, ainda assim deve haver ao menos um elemento sistemático e, com isso, metodológico, implicitamente dado no modo como Kant procede nesta obra. Isto evidentemente não exclui o fato de a própria *Crítica* ser também uma obra de cunho metodológico, que busca fornecer um novo método para a filosofia, como já indicamos.

Acreditamos que nossa leitura aponta, dados estes fatores, em uma direção que Lebrun, por outra via, já indicava em seu *Kant e o Fim da Metafísica*, acerca do caráter da *Crítica*: “A presença, na obra, destas duas intenções – sistemática e aporética – seria o signo de uma contradição que o autor não teria podido dominar, ou mesmo de uma

escolha à qual ele se teria furtado? Não parece.” (Lebrun, 2002, p. 387). Lebrun está comentando aqui o lugar da *Crítica* em relação ao que seria uma verdadeira doutrina metafísica kantiana, tão cobrada por seu primeiro público filosófico, mas que Kant mesmo não poderia fornecer de uma forma que contemplasse a faculdade que produz o empreendimento crítico, isto é, a faculdade de julgar reflexionante (*KU* 5: 395 ss.).

Sem entrar nos detalhes da interpretação específica, gostaríamos de aproveitar o ensejo proporcionado pelo comentário de Lebrun para mostrar que a *Crítica*, segundo a entendemos, é necessariamente aporética, precisamente por ter de instaurar a regra, o método, o caminho mais adequado para a filosofia em geral, inclusive a si mesma, mesmo que isso não fique evidente sempre. Mas já que não parece haver uma exposição nua e evidente dessa suposta ‘autonomia’ da *Crítica* em seu texto, mostrando como ela obedeceria ao próprio método que instaura, onde poderíamos encontrar o lugar adequado para uma investigação sobre esse aspecto? A resposta surge onde mais evidentemente a noção de sistema e uma abordagem sistemática mostram suas faces: é neste lugar em que deve haver algum substrato para a tentativa de nossa interpretação.

Neste sentido, os textos de ligação, a dedução transcendental das categorias, por exemplo, mas também o Apêndice, dão ocasião para explorar esse lado da *Crítica*: a sua posição dentro da filosofia e da metafísica renovada de Kant. Neste sentido, repetindo Lebrun (mesmo sem sermos no todo necessariamente fiéis a ele), podemos entrever como a *Crítica* alterna entre o sistemático e o aporético, obedecendo ao método da filosofia, instaurado por ela mesma, de forma que ela faça parte deste sistema da razão, a filosofia. É neste sentido que orientamos nossa leitura da primeira parte do Apêndice.

Como vimos, uma ciência deve ser sistemática e não um mero agregado (*KrV* B 860), o que condiciona a existência da ciência a uma concatenação segundo um princípio lógico, pois o conhecimento deve ser logicamente ordenado. No entanto, ainda que seja lógico, o princípio também precisa ser transcendental, na medida em que, assim como o cientista da natureza utiliza da unidade pressuposta dos conhecimentos para direcionar seus esforços, o filósofo deve, para ser capaz de avaliar as doutrinas filosóficas, pressupor sua existência objetiva *em ideia* (mesmo sabendo que essa existência pode nunca efetivar-se, isto é, que permanece problemática).

Na arquitetônica da razão pura, Kant nos diz que não há possibilidade de alguém “produzir uma ciência sem ter uma ideia por fundamento” (*KrV* B 862). Essa concepção

retorna na análise do Apêndice na medida em que, para uma reunião não rapsódica dos conhecimentos do entendimento, devemos, por um lado, pressupor essa unidade sistemática subjetiva e, por outro, uma unidade sistemática daquilo a que os conhecimentos referem-se. No caso da ciência da natureza, os conhecimentos do entendimento devem ser ligados sistematicamente tendo em vista que a natureza, como um todo, deve ter um sentido sistemático também, deve funcionar segundo uma ordem não objetivamente dada. Na filosofia, como o próprio objeto é a razão humana (todas as nossas capacidades, seus conceitos e princípios), não se trata de pressupor que os conceitos devem ser ligados em referência a algo ‘externo’ como a natureza, mas sim, a algo que é a própria subjetividade transcendental.

A unidade sistemática do conhecimento serve como princípio *a priori* para nosso proceder não meramente cognitivo, mas científico, isto é, para a articulação dos conhecimentos em um todo sistemático. Kant nos dá um exemplo, na sequência do Apêndice, em que surge essa necessidade lógica, de reduzir ao mesmo princípio a multiplicidade dada:

Os diferentes fenômenos, inclusive da mesma substância, mostram tanta heterogeneidade à primeira vista que é preciso, em um primeiro momento, admitir quase tantas forças [*Kräfte*] nos mesmos quantos são os efeitos que se apresentam; tal como na mente humana a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, a sabedoria, a capacidade de discernimento [*Unterscheidungskraft*], o prazer, o desejo e assim por diante. A princípio, uma máxima lógica nos obriga a reduzir essa aparente variedade tanto quanto for possível, de modo que através da comparação se descubra a identidade oculta e se verifique se a imaginação, ligada à consciência, não seriam por acaso a memória, a sabedoria, a capacidade de discernimento, ou mesmo o entendimento e a razão (*KrV* B 676-7).

Neste trecho, Kant permite elaborarmos a conjectura relacionada ao paralelo entre a filosofia e a ciência da natureza, ao comparar a multiplicidade no fenômeno e a multiplicidade das capacidades, levando adiante o princípio de unificação do entendimento (que reúne uma diversidade de forças naturais díspares sob um mesmo título) ao princípio de unificação da razão (que reúne os conhecimentos do entendimento). Neste sentido, a “ideia de uma *força fundamental* [*Grundkraft*] – que a lógica, todavia, não nos diz se existe – é ao menos o problema de uma representação sistemática da diversidade de forças [*Kräfte*]” (*KrV* B 677) e, assim, através do

procedimento de redução categorial, em que as diversas forças particulares são reunidas e concatenadas em conceitos mais amplos, nós produzimos um conhecimento da natureza. Esse conhecimento físico, no entanto, não pode tomar como necessariamente dada uma força fundamental, visto o seu caráter ainda problemático. Não há fenômeno da força fundamental, mas apenas de uma série de forças atuando, às quais recorreremos para justificar essa redução a uma fundamental.

O mesmo proceder deve ocorrer na filosofia transcendental: nela reunimos e comparamos, sob um mesmo princípio, os diversos gêneros de capacidades e, “na medida em que se descubra a sua concordância, sejam aproximadas de uma única força fundamental radical, i. e., absoluta”, a razão pura especulativa⁹; o que não significa que tal unidade da razão seja efetivamente existente: ela “é meramente hipotética”, não pode “ser de fato encontrada”, mas deve “ser buscada em benefício da razão, como seja, para o estabelecimento de certos princípios para as regras que a experiência possa oferecer, e que se produza desse modo, onde seja possível fazê-lo, uma unidade sistemática no conhecimento” (*KrV* B 677-8).

O princípio lógico da unidade, de valor meramente subjetivo (privado) poderia ter, assim, um paralelo na filosofia, segundo a comparação de Kant citada acima. As diversas atividades humanas podem e devem ser reunidas no conhecimento filosófico transcendental como atos de nossas capacidades a serem relacionados e identificados (a intuição, o esquema, o conceito, o juízo etc.), de modo que tais atos sejam designados às respectivas capacidades (a sensibilidade, a imaginação, o entendimento, a faculdade de julgar etc.). Sob esses títulos, a *Crítica*, portanto, efetivamente pode ser vista como operando uma redução de nossas faculdades, de modo a melhor conhecer cada uma delas, uma em relação às outras e elas em um todo reunido. A questão é que tal reunião supõe uma regra lógica, de que tal multiplicidade deve ser novamente reduzida, através de um princípio. Novamente, assim como no conhecimento dos fenômenos da natureza se operou hipoteticamente em direção a uma unidade, em filosofia parece poder existir a tentativa de uma reunião sob o princípio da unidade sistemática dessas diversas capacidades.

A reunião de intuições e categorias gera uma necessidade e universalidade próprias, no juízo, que as permite, seguindo a dedução transcendental das categorias,

⁹ Caimi (2012, p. 9) explicita esta perspectiva sobre o projeto crítico e, de certa forma, elabora de maneira específica este problema.

chegar a uma objetividade científica (cf. Mattos, 2009, p. 62). No caso das ideias, sua unidade deve referir-se ao conhecimento produzido e, mesmo que não exista uma dedução transcendental igual à das categorias, deve haver uma que legitime o uso imanente das ideias – uma dedução “*sui generis*” (Santos, 2008, p. 140).

Aqui trabalhamos no sentido de reforçar que, apesar de o Apêndice ser caracterizado explicitamente como ligado à física e à ciência da natureza, como neste exemplo das forças fundamentais (Allison, 2004, pp. 423 ss.), ainda assim ele tem um significado filosófico importante e que não deve ser ignorado. O significado teórico dessa redução do Apêndice, principalmente no que toca ao papel do princípio da unidade sistemática, é que ele pode servir de paralelo ao procedimento adotado na filosofia *crítica*, isto é, na própria *Crítica da razão pura*. Kant não indica explicitamente esta necessidade da *Crítica* obedecer aos mandamentos do método, como já dissemos, pois isto poderia parecer sujeitar a uma investigação metodológica prévia um projeto que tenta apresentar a crítica racional de nossa própria razão e, portanto, também uma metodologia. Essa tensão é significativa e pode ser explorada por nós ao interpretar a obra de Kant, pois ela revela um caráter profícuo com relação ao que viemos tratando: a *Crítica* estipula um método que, mesmo não sendo mandatário, ela mesma acaba tendo de cumprir (ao menos não podendo violá-lo). O método da filosofia transcendental surge da *Crítica* e, ao mesmo tempo, a determina, enquanto (ao menos) parte da filosofia; daí o caráter aporético que havíamos ressaltado.

Este, no entanto, envolve um “*conceito escolástico*” de filosofia, em que esta última torna-se “o sistema de todos os conhecimentos filosóficos” e, portanto, um edifício subjetivo, hipoteticamente realizável através do princípio lógico da redução à unidade sistemática (*KrV* B 866). Em tal compreensão, somos levados a considerar a filosofia em ideia “objetivamente”, “quando por ela se entende o modelo para o julgamento de todas as tentativas de filosofar, devendo servir para julgar todas as filosofias subjetivas, cujos edifícios são, com frequência, tão diversos e cambiantes” (*KrV* B 866). À unidade sistemática da razão, neste sentido, deve haver uma espécie de objetividade, assim como no Apêndice Kant apresenta a necessidade de supor, antes do princípio lógico, um princípio transcendental:

Também não se pode entender, de fato, como um princípio lógico da unidade racional das regras poderia existir, caso não se pressupusesse

um princípio transcendental através do qual tal unidade sistemática é, como inerente aos objetos, admitida *a priori* como necessária. Pois com que direito [*Befugniß*] poderia a razão pretender, no uso lógico, tratar como uma mera unidade oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer, e derivá-la [*abzuleiten*]¹⁰ de alguma força fundamental na medida de suas possibilidades, se ela é livre para admitir como igualmente possível que todas as forças são heterogêneas, e que a unidade sistemática de sua derivação [*Ableitung*] não é conforme a natureza? (*KrV* B 678-9, tradução modificada).

Kant aqui pretende inserir, em relação ao que seria uma forma legítima de proceder cientificamente, a necessidade filosófica, mas também de um realismo com relação às descobertas científicas, de pressupor um princípio transcendental, ao menos pretensamente objetivo, que rege a natureza enquanto uma unidade sistemática. Atribuir o tipo de objetividade teórica semelhante àquela das categorias, no entanto, seria um engano que o próprio Kant não comete: não se trata aqui da constituição dos fenômenos ou de como eles ocorrem, mas apenas da ordenação e unificação de nossos conhecimentos dos fenômenos sob gêneros e, por último, desses gêneros sob princípios. Kant apenas deseja mostrar, portanto, como a razão não pode negar que a unidade sistemática dos conhecimentos tem de estar em acordo com a unidade sistemática da natureza, ainda que sua efetividade permaneça problemática e relativa à experiência.

Não podemos, portanto, negar a origem *a priori* dessa ideia de uma unidade sistemática da natureza e sua necessidade, pois ela estaria de acordo com nossos conhecimentos, concatenados sistematicamente. Da mesma maneira, portanto, “não se pode dizer que ela [a razão] tenha extraído anteriormente, da constituição contingente da natureza, essa unidade segundo princípios da razão” (*KrV* B 679). A origem *a priori* de tal unidade deve ser observada, com isso, pela filosofia, na medida em que sem essa unidade pressuposta, nem mesmo o conhecimento empírico poderia ser dado, segundo Kant, em uma forma científica:

Pois 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, e sem este não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica; e em vista da última,

¹⁰ Para evitar problemas com relação à confusão entre uma dedução metafísica ou derivação subjetiva [*Ableiten*] e uma dedução transcendental ou objetiva [*Deduction*] no âmbito da Dialética Transcendental, reservamos, na tradução, a palavra ‘derivação’ para *Ableiten* e ‘dedução’ para *Deduction* (cf. *KrV* B 393).

portanto, temos de pressupor a unidade sistemática da natureza como integralmente necessária e objetivamente válida (*KrV* B 679).

Esse último passo em relação à unidade sistemática pode parecer demasiado ‘dogmático’ se não observarmos que Kant refere-se aqui a uma necessidade meramente subjetiva, em que relacionamos os conhecimentos do entendimento entre si e não constituímos um novo conhecimento, mas apenas uma ordenação ou explicação; e a uma objetividade válida de maneira “indeterminada” (*KrV* B 697). A primeira depende, como parece, de uma derivação [*Ableitung*] subjetiva de tais princípios, paralela ao que se chamou ‘dedução metafísica das categorias’, em que se apresentou a origem *a priori* dos princípios e conceitos do entendimento (cf. *KrV* B 119), como nos aponta Santos (2008, pp. 140-1).

Tendo Kant mostrado, ao longo de toda a Dialética, a necessidade das ideias da razão, essa derivação conclui tal exposição na primeira parte do Apêndice, na qual Kant está preocupado em garantir, por um lado, a origem *a priori* das ideias transcendentais e sua necessidade (ou não arbitrariedade) e, por outro, um uso imanente delas que aponte para o princípio que rege a redução da multiplicidade a uma unidade: o princípio da unidade sistemática. Essa última, sendo uma característica propriamente objetiva das ideias, no entanto, depende de uma dedução [*Deduction*] transcendental, que Kant apresenta na segunda parte do Apêndice e que não discutiremos aqui.

Em algumas passagens do Apêndice Kant revela que, mesmo que ele apresente uma perspectiva de pesquisa científica relativa à ciência natural, em que este princípio da sistematicidade atuaria, a filosofia também parece depender, assim, das ideias: “Nós também encontramos essa pressuposição transcendental [da unidade sistemática], surpreendentemente, nos princípios dos filósofos, muito embora eles nem sempre a tenham reconhecido ou admitido para si mesmos” (*KrV* B 679, tradução modificada). Essa pressuposição transcendental, devemos esclarecer, está presente no proceder filosófico que admite ser sistemático e em que, dada uma investigação de nossas faculdades, podemos relacionar suas representações. Tal investigação filosófica inclui, no caso de Kant, a filosofia transcendental e a *Crítica*, que não pode, se quisermos assim apresentar, escapar, como um juiz estrangeiro, do ambiente de embates teóricos da metafísica, mesmo sustentando ser o tribunal último para a querela da razão. Nesse mesmo sentido, podemos ler a seguinte passagem:

Gostaríamos de acreditar, talvez, que isso seria um mero artifício econômico da razão, para economizar o máximo possível de esforço, e uma tentativa hipotética que, se bem-sucedida, tornaria provável, justamente através dessa unidade, o fundamento pressuposto da explicação. Mas esse propósito egoísta pode ser facilmente distinguido da ideia pela qual qualquer um pressupõe que essa unidade da razão seja adequada à própria natureza, e que a razão aqui não mendiga, mas ordena – ainda que sem poder determinar os limites dessa unidade (*KrV* B 681).

A razão, mesmo em relação à filosofia, demanda que certa unidade seja constituída. No caso da ciência da natureza, essa unidade é uma demanda da razão e de sua visão da natureza (na experiência), o que não implica haver algum tipo de conhecimento objetivo determinado, mas apenas a forma geral de ordenação dos conhecimentos (provenientes da experiência, possibilitando hipóteses explicativas). Em filosofia, como não há referência a nada para além do conceito, precisamos direcionar essa unidade de nossa razão para ela mesma: a instituição da consciência de uma razão unitária e sistemática é uma demanda dela mesma sobre si, isto é, sobre as nossas capacidades como um todo. A *Crítica*, portanto, passa a ser essencialmente ligada a essa (auto) normatização teórica da razão, isto é, a esse dar-se a si mesmo sua ordem, na medida em que se constitui da investigação de nossas faculdades.

4. Conclusão

Por conseguinte, gostaríamos de propor uma leitura da primeira parte do Apêndice em que alguns dos avanços teóricos possíveis na ciência da natureza (o que acreditamos ser o essencial dessa compreensão) também são pensáveis no âmbito filosófico. Vejamos em que sentido Kant avança e desdobremos, por fim, essa compreensão da filosofia enquanto sistema. Em um primeiro momento, Kant passa a expor os três princípios¹¹ da sistematicidade, que constituem uma ordem hierárquica entre si:

¹¹ As palavras utilizadas por Kant são *Princip* e *Grundsatz*. Tomaremos ambas como sinônimos, dado uma ser de origem latina e outra alemã, e o seu uso parecer apresentar essa identidade. Kant também utiliza da palavra ‘lei [*Gesetz*]’ para falar destes princípios. Consideramos reduzir apenas ao termo ‘princípio’ para fins de exposição, sendo portanto pressuposto sua indiferença para este trabalho.

- o princípio da homogeneidade, que indica haver em pressuposto uma homogeneidade “no diverso de uma experiência possível (mesmo que não possamos determinar *a priori* o seu grau)” (*KrV* B 682);

- o princípio da especificação, que “não exige, das coisas que podem tornar-se nossos objetos, uma infinitude real concernente às diferenças”, “mas apenas impõe ao entendimento que busque subespécies para cada espécie que nos aparece, e diferenças menores para cada diferença” (*KrV* B 684);

- o princípio da continuidade, que opera a ligação dos dois primeiros em uma “concatenação sistemática”, ordenando encontrarmos afinidades “de todos os conceitos”, em “uma passagem [*Übergang*] contínua” de um conceito a outro (*KrV* B 685-6).

Esses três princípios são unificados sob a égide da sistematicidade, na medida em que esta pressupõe uma homogeneidade dos conceitos em questão, os quais devem ser de mesmo tipo (incentivando a dinamização da unificação sob um mesmo princípio ordenador), mas também a especificação dos conceitos, em que cada uma de suas marcas características é investigada e as diferenças significativas em relação aos demais é apresentada, aumentando o campo de abrangência do conjunto completo dos conceitos. Esses dois princípios transcendentais, no entanto, encontram guarida apenas quando reunidos, na pressuposição de que podemos relacionar esses diferentes conceitos em uma ordem que leve em conta uma continuidade entre eles.

O primeiro princípio “impede a dispersão na diversidade de diferentes gêneros originários e recomenda a homogeneidade”, o que entra em uma relação conflituosa com o segundo princípio, pelo qual se “limita essa inclinação à concordância e ordena a distinção das subespécies antes que se passe aos indivíduos com os conceitos universais” (*KrV* B 688). Ambos permanecem em tensão enquanto não forem, no entanto, unificados pelo terceiro, em que se prescreve, “face à suprema diversidade, a homogeneidade através da passagem [*Übergang*] gradativa de uma espécie à outra, o que indica uma espécie de afinidade entre os diferentes ramos, na medida em que brotam todos do mesmo tronco” (*KrV* B 688). Essa organização transcendental dos conceitos e de nossos conhecimentos por princípios que pressupomos enquanto transcendentais e, portanto, objetivos, é exemplificada por Kant através da ilustração do horizonte:

A unidade sistemática sob os três princípios lógicos pode ser ilustrada do seguinte modo. Pode-se considerar cada conceito como um ponto que, como ponto de vista de um espectador, possui seu horizonte, i. e., uma variedade de coisas que podem ser representadas a partir dele e, por assim dizer, abarcadas pelo olhar. Dentro desse horizonte, uma variedade de pontos pode ser dada ao infinito, tendo cada um deles o seu próprio e mais estreito campo de visão; i. e., toda espécie contém subespécies segundo o princípio de especificação, e o horizonte lógico consiste apenas de horizontes menores (subespécies), e não de pontos que não tenham extensão (indivíduos). Como derivado dos diferentes horizontes, contudo, i. e., dos diferentes gêneros que são determinados por outros tantos conceitos, pode-se pensar um horizonte comum a partir do qual, como de um ponto central, eles sejam todos abarcados pela visão: esse horizonte é o gênero mais elevado, até que enfim o gênero supremo seja o horizonte universal e verdadeiro, determinado a partir do ponto de vista do conceito supremo e compreendendo sob si toda a diversidade de gêneros, espécies e subespécies (*KrV* B 686-7).

Somente chegamos a cada um dos membros inferiores dessa ordenação (os quais apresentam a maior variação possível), através do segundo princípio da especificação, o qual suscita uma diferenciação cada vez maior de cada um dos conceitos, diminuindo a visão particular de cada um deles, isto é, restringindo seus horizontes. No entanto, essa imensa variedade conceitual deve ser reunida, e assim pressupomos, em um recolhimento das suas características comuns em amplitudes de visão cada vez mais abertas, algo que se proporciona pelo princípio da homogeneidade. “Como desse modo, no entanto, não há nada de vazio no inteiro âmbito de todos os conceitos possíveis, e fora dele não se pode encontrar nada, surge então, daquele campo de visão universal, e de sua divisão completa, o princípio” de que “não há diferentes gêneros, originários e primeiros, que fossem como que isolados e separados uns dos outros”, mas “sim, meras divisões de um gênero único, supremo e universal” (*KrV* B 687), ou seja, o terceiro princípio, da continuidade, que permite estabelecer a relação entre os diferentes conceitos, ao menos uma passagem possível.

Na *Crítica*, mas também na filosofia transcendental como um todo, deve-se investigar, segundo o primeiro princípio, o parentesco e o nível de homogeneidade (pressuposta) entre as faculdades humanas. Essa investigação se complementa e contrapõe a outra, que leva a cabo o segundo princípio da sistematicidade, o da especificação, explorando as particularidades de cada faculdade, de modo a tornar completamente certo qual o tipo de procedimento a ser tomado naquele ponto, que tipo

de representação cada faculdade envolve. Por fim, o princípio de continuidade ou passagem nos permite pensar a necessidade de uma ligação concatenada e efetivamente sistemática de nossas faculdades, em um todo organizado da ciência. Não devemos esquecer, no entanto, o nível em que tal sistema atua: o das ideias, em que o único uso legítimo e imanente é o regulativo, em que não se trata de tomar como dado o sistema completo do conhecimento, mas apenas como algo a ser perseguido e, em última instância, almejado, ainda que o saibamos inalcançável. Kant reafirma este ponto no Apêndice, mostrando sua fidelidade às ideias apresentadas ao longo de toda a *Crítica*:

Vê-se com facilidade, porém, que essa continuidade das formas é uma mera ideia para a qual não pode ser mostrado, de maneira alguma, um objeto congruente na experiência: *não apenas* porque as espécies, na natureza, são efetivamente divididas e, por isso, têm de constituir um *quantum discretum* (sendo que, se a progressão gradativa na sua afinidade fosse contínua, a natureza teria de conter também uma verdadeira infinitude dos membros intermediários localizados entre duas espécies dadas, o que é impossível), *mas também* porque não podemos fazer nenhum uso empírico determinado [constitutivo] dessa lei, já que ela não indica a mínima característica da afinidade a partir da qual soubéssemos como, ou o quão longe, devemos procurar a sequência gradativa de suas diferenças, mas apenas nos dá uma indicação geral de que devemos procurá-la (*KrV* B 689).

Não se pode apresentar um objeto na experiência para esse princípio da sistematicidade pois, em última instância, ele permanece refém de um uso que é regulativo e que não pode indicar nem mesmo até onde podemos investigar, mas apenas como devemos fazê-lo. Essa faceta do Apêndice levanta novamente o que parece constituir a conclusão de uma dedução metafísica das ideias, isto é, a apresentação de sua origem como necessariamente *a priori*, de maneira não arbitrária, mas fundada na razão humana. Assim como as categorias do entendimento tiveram de ser derivadas da própria natureza lógica de nossa razão, as ideias assim também são fornecidas pela “forma dos silogismos” que, “se empregada na unidade sintética das intuições em conformidade com as categorias, venha a conter a origem de conceitos peculiares *a priori* que possamos denominar [...] *ideias transcendentais*”, as quais poderiam até mesmo “determinar o uso do entendimento segundo princípios no todo da experiência conjunta” (*KrV* B 378). Neste mesmo sentido, lemos a seguinte passagem do Apêndice:

O que é admirável nesses princípios, e a única coisa que nos interessa, é que eles parecem [*scheinen*] ser transcendentais, e, mesmo que contenham apenas ideias para regular o uso empírico da razão – ideias que o último só pode, por assim dizer, seguir assintoticamente, i.e. por mera aproximação e sem alcançá-las jamais –, eles ainda assim possuem, como proposições sintéticas *a priori*, uma validade objetiva, ainda que indeterminada, e servem de regra à experiência possível, podendo inclusive ser empregados como princípios heurísticos, com sucesso, na efetiva elaboração da mesma; sem que se possa, contudo, levar a efeito uma dedução [*Deduction*] transcendental dos mesmos, o que é sempre impossível, como visto acima, no que diz respeito às ideias (*KrV* B 692).

Aqui fica evidente o caráter metafísico das ideias e dos princípios suscitados pela razão, o qual comporta, entretanto, ilusoriamente, um uso objetivo determinado se não for seguido o parâmetro correto relativo às ideias. Somente uma “validade objetiva, ainda que indeterminada” pode ser legítima no caso das ideias, impedindo um uso especulativo tal qual se fazia na metafísica tradicional e que Kant aqui realoca e retifica, observando um impedimento que deve permanecer inalterado e inviolado pelo Apêndice.

A unidade sistemática, portanto, nos permite conferir como a própria organização científica da investigação da razão, isto é, da própria *Crítica*, deve obedecer ou pressupor esses princípios da sistematicidade em seu concatenamento das faculdades. Além disso, e em acordo com o que havíamos trabalhado sobre as hipóteses, a unidade sistemática é parte de nosso conhecimento do limite da filosofia especulativa. A razão é incapaz de, sem a experiência, proceder tal qual a matemática ou a física. Mas ainda assim deve obedecer uma estrutura *a priori* que reúne nossos conhecimentos. A própria análise consciente desta estrutura, a *Crítica*, passa portanto, a ser um conhecimento, mesmo que apenas de nossos limites racionais do conhecer.

5. Referências

- ALLISON, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* (edição revista e ampliada). New Haven/Londres: Yale University Press.
- BRANDT, R. (2006). Philosophical Methods. In: Haakonseen, K (Org.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

BUTTS, R. E. (1961). Hypothesis and Explanation in Kant's Philosophy of Science. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43(2), pp. 153-70.

CAIMI, M. (1995). Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen. *Kant-Studien* 86 (3), pp. 308-20.

_____. (2008). Quatro chaves para a leitura da dedução transcendental. In: PERES, D. T. et al. (Orgs.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Esfera Pública Singular, pp. 121-30.

_____. (2012). Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana* v. 10, n. 13, p. 5-16.

CHANCE, B. A. (2013). Kant and the Discipline of Reason. *European Journal of Philosophy* n. 23, v. 1, pp. 87-110.

GRIER, M. (2001). *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press.

HEIMSOETH, H. (1971). *Transzendente Dialektik: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Teil 4: Die Methodenlehre. Berlin: De Gruyter.

KANT, I. (1902-). *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter. Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>, acesso em 23/01/2020.

_____. (1988). *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. (Edição bilíngue espanhol-alemão). Edição, tradução, comentários e notas por Mario Caimi. Epílogo de Norbert Hinske. Madrid: Ediciones Istmo S. A.

_____. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

_____. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

LEBRUN, G. (2002). *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

MARTÍNEZ, L. (2017). ¿Por qué no es posible definir las categorías, de acuerdo con la Crítica de la Razón Pura? *Kant e-Prints*. Série 2, v. 12, n. 3, pp. 6-18.

_____. (2019). El tema de la “Doctrina transcendental del método”. *Cadernos de Filosofia Alemã* v. 24, n. 1, pp. 83-99.

MATTOS, F. C. (2009). *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*. São Paulo: AM Produções Gráficas.

NADAI, B. (2017). *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. São Bernardo do Campo, SP: EdUFABC.

SANTOS, P. L. dos. (2008). Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura. *Studia Kantiana*, n. 6, v.6/7, pp. 135-178.

SMITH, N. K. (2003). *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. New York: Palgrave Macmillan.

TREVISAN, D. K. (2015). *O Tribunal da Razão: Um Estudo Histórico e Sistemático sobre as Metáforas Jurídicas na Crítica da Razão Pura*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Artigo recebido em: 14.02.2020

Artigo aprovado em: 11.08.2020

O MÉTODO TRANSCENDENTAL DE PROVA NAS INTRODUÇÕES À CRÍTICA DA FACULDADE DE JUÍZO TELEOLÓGICO*

The transcendental proof method in the introductions to the Critique of the Power of Teleological Judgment

Alexandre Teles

Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Prefeitura Municipal de Porto Alegre
selettelesa@gmail.com

Resumo: Neste artigo é proposto que Kant, na Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico (CFJT), utiliza um mesmo método de prova, ou tipo de argumento transcendental, que pode ser identificado na Dedução Transcendental das Categorias da *primeira Crítica*. Por isso, uma estrutura argumentativa similar pode ser encontrada na Crítica da Razão Pura e na CFJT. Neste artigo, será discutido o método transcendental de prova em questão e sua aplicação junto à temática própria da CFJT, que é a filosofia da natureza. Como amostra da viabilidade dessa interpretação, será apresentada uma análise de dois argumentos transcendentais, cuja temática é a filosofia da natureza, que podem ser encontrados nas Introduções à Crítica da Faculdade do Juízo, relativos à filosofia da natureza.

Palavras-chave: Kant; dedução transcendental; método de prova; filosofia da natureza.

Abstract: In this paper it is proposed that Kant, in the Critique of the Power of Teleological Judgment (CPTJ), uses the same method of proof, or type of transcendental argument, which can be identified in the Transcendental Deduction of the Categories of the first Critique. For this reason, a similar argumentative structure can be found in the Critique of Pure Reason and in the CPTJ. We will discuss the transcendental method of proof in question and its application along the CPTJ's own theme, which is the philosophy of nature. As a sample of the viability of this interpretation, an analysis of two transcendental arguments, whose theme is the philosophy of nature, will be presented, which can be found in the Introductions to Critique of the Power of Judgment related to the philosophy of nature.

Keywords: Kant; transcendental deduction; proof method; philosophy of nature.

1. Introdução

Neste artigo, proponho uma leitura do que seria o método transcendental de prova na segunda parte da *terceira Crítica*. Aqui, embora venha a delinear e discutir o que seria um argumento que perpassa toda a *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica*, me limitarei a abordar como toda a temática pertinente à (CFJT)¹ tem, nas duas

* Gostaria de agradecer a Prof. Dra. Silvia Altmann pelo dedicado trabalho de orientação e revisão do texto da tese de doutorado que deu origem a esse artigo. O presente artigo deriva-se da tese de doutorado defendida em 2018, intitulada: *O Método de Prova da Dedução Transcendental e sua aplicação na Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico*.

¹ Neste artigo utilizo as seguintes abreviaturas CJ = Crítica da Faculdade do Juízo, CRP = Crítica da Razão Pura, CFJT = Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica, DT = Dedução Transcendental. Para as citações das obras de Kant utilizo: *EEKU* (Primeira Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo); *KU* (Crítica da Faculdade do juízo); *KrV* (Crítica da Razão Pura); *Br* (Cartas).

introduções, suas noções mais gerais introduzidas através de argumentos transcendentais. Proporei que o modo de argumentação da CFJT seja pensado de uma forma peculiar, uma forma de argumentação similar à Dedução Transcendental da *primeira Crítica*, já esboçada e discutida por mim em trabalhos anteriores. (TELES, 2008, 2009 e 2018). Realizo esse desafio interpretativo inspirado em dois fatores: um textual e outro extratextual. O fator textual é a afirmação de Kant, no Apêndice à Dialética Transcendental, segundo a qual há uma Dedução Transcendental das Ideias Regulativas. O fator extratextual é a afirmação de Kant, em carta a Herz, que teria pausado a redação da *terceira Crítica* para responder às questões de Salomon Maimon sobre o argumento da Dedução Transcendental (DT). O teria feito pelo fato de ter sido o adversário que melhor o teria compreendido.

2. Sobre a ideia de um argumento transcendental das Ideias da Razão

No Apêndice à Dialética Transcendental, Kant afirma que as ideias da razão recebem uma dedução transcendental (*KrV* A 669-671/B 697-699). Na sequência do texto do apêndice, Kant desenvolve o que poderíamos considerar um esboço das ideias que receberão uma exposição detalhada e sistemática na *Crítica da Faculdade do Juízo* (Doravante: “*Crítica do Juízo*”) (*KU* §61-78), a saber: precisamos conceber a natureza *como se* fosse um todo criado por Deus com um propósito determinado. E essa seria, segundo Kant, a única maneira de fundamentar a teleologia na natureza. Ora, isso sugere que se possa encontrar na *Crítica do Juízo* um argumento transcendental, melhor desenvolvido que na *primeira Crítica*, para fundamentar a teleologia no sistema da natureza.

Realizarei aqui ao menos uma pequena parte deste trabalho. Tratarei de importar uma interpretação do método de prova da DT, avaliar e testar sua aplicação em parte do texto da *terceira Crítica*, sendo mais específico: no texto das introduções. Minha hipótese é que pode ser sustentado que há um tipo de argumento transcendental comum à DT das categorias e à fundamentação da teleologia na natureza. Mostrarei ser possível conceber um método de prova comum a essas duas tarefas. Para essa empreitada, será necessário rever o papel que a definição de experiência joga no argumento da Dedução Transcendental das Categorias, como já delineei em trabalhos anteriores TELES (2008, 2009 e 2018). Inspirado na correspondência trocada por Kant e Maimon em 1789,

propus nesses trabalhos uma interpretação alternativa às leituras que Strawson e Ameriks fizeram do método de prova da dedução.

Tomemos inicialmente essas afirmações de Kant na CRP a respeito das ideias regulativas e, especialmente, sobre a ideia de Deus. O principal ponto a destacar aqui é a afirmação de Kant que há uma *Dedução Transcendental* das ideias regulativas da razão.

Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se derivassem a sua existência de uma inteligência suprema. Deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral. Desde que se possa, então, mostrar que, apesar das três espécies transcendentais (psicológicas, cosmológicas e teológicas) não poderem referir-se diretamente a nenhum objeto que lhes corresponda, nem à sua determinação, todas as regras do uso empírico da razão conduzem, no entanto, à sua unidade sistemática, mediante o pressuposto de um tal objeto na ideia, e dilatam sempre o conhecimento da experiência, sem nunca lhe poder ser contrárias; proceder de acordo com essas ideias será, por conseguinte, uma máxima necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa, não enquanto princípios constitutivos da ampliação do nosso conhecimento, mas enquanto princípios reguladores da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, que desse modo melhor se corrige e consolida nos seus limites próprios, do que sem essas ideias e pelo simples uso dos princípios do entendimento (*KrV* A 671/B 699)².

Podemos observar que a descrição do que seria essa Dedução Transcendental das ideias regulativas parece envolver algo que pode ser entendido como um pragmatismo sistêmico, de sorte que nosso conhecimento se disporia de forma mais organizada e útil com essas ideias do que sem as mesmas; isto é, um pragmatismo relacionado com o

² „Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen. Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreierlei transscendentalen Ideen (psychologische, kosmologische und theologische) direct auf keinen ihnen correspondirenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntniß jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu Verfahren. Und dieses ist die transscendentale Deduction aller Ideen der speculativen Vernunft, nicht als constitutiver Principien der Erweiterung unserer Erkenntniß über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als regulativer Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen, durch den bloßen Gebrauch der Verstandesgrundsätze, geschehen könnte“ (*KrV* A 671/B 699).

modo de como o sistema deve ser concebido. Essa posição será retomada ao final do artigo quando veremos que a conclusão dos argumentos transcendentais são similares a esse, mas mais precisos e definidos. No caso, o tipo de conclusão não será mais carregada desse pragmatismo, mas terá um caráter mais assertivo: não é possível conduzir uma investigação da natureza sem determinados pressupostos.

Vejamos agora o final do texto do que se costuma chamar de “primeira Introdução” da *terceira Crítica*. Trata-se de um texto que fora enviado por Kant a seus discípulos mais próximos. Seria a introdução ao texto da CJ, mas acabou sendo modificado na versão que acabou sendo publicada. Neste texto, podemos conferir que há a promessa de uma dedução transcendental dos princípios que regem o propósito objetivo da Natureza, coisa que não encontramos, ao menos explicitamente, no texto publicado.

A crítica do juízo reflexionante, com respeito à natureza, consistirá, portanto, de duas partes, a crítica da *faculdade-de-julgamento estética* e a da *teleológica* das coisas da natureza.

(...)

A segunda parte contém, igualmente, dois livros, dos quais o primeiro tratará sob princípios o julgamento das coisas como fins naturais quanto a sua *possibilidade interna*, e o outro o juízo sobre sua *finalidade relativa*. Cada um desses livros conterà, em dois capítulos, uma *analítica* e uma *dialética* da faculdade-de-julgamento.

A analítica, em outras tantas partes, procurará executar, primeiramente, a *exposição*, e em seguida, a *dedução* do conceito de uma finalidade da natureza (*EEKU* 20: 251)³.

Com efeito, temos menções de Kant à referida DT concernente ao tema do propósito natural da natureza, embora não seja muito claro o que de fato seria essa dedução: seja porque, na CRP, não haja um desenvolvimento sistemático (ao contrário

³ „Die Kritik der reflectirenden Urtheilskraft in Ansehung der Natur wird also aus zwey Theilen bestehen, aus der Kritik des ästhetischen und der des teleologischen Beurtheilungsvermögens der Dinge der Natur.

(...) Der zweyte Theil enthält eben so wohl zwey Bücher, davon das erste die Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke in Ansehung ihrer innern Möglichkeit, das andere aber das Urtheil über ihre relative Zweckmäßigkeit unter Principien bringen wird.

Jedes dieser Bücher wird in zweyen Abschnitten eine Analytik und eine Dialektik des Beurtheilungsvermögens enthalten.

Die Analytik wird in eben so vielen Hauptstücken, erstlich die Exposition und dann die Deduction des Begriffs einer Zweckmäßigkeit der Natur zu verrichten suchen“ (*EEKU* 20: 251). Cabe mencionar que a tradução inglesa usa o termo “purposiveness” (Kant, 2000, 51) para traduzir “Zweckmäßigkeit”, que seria, em português, intencionalidade, ou propósito, enquanto a tradução brasileira que utilizamos traduz por finalidade, o que nos parece correto. Outro ponto a mencionar é a ocorrência nessa passagem de “faculdade-de-julgamento”, que é apenas uma variação da tradução utilizada.

do caso da DT das categorias), seja porque, na CJ, não tenhamos uma seção intitulada com a expressão “dedução transcendental”, como havia sido esboçado por Kant na época em que redigiu a primeira versão da Introdução da CJ. Indiscutivelmente, o texto de Kant, na CRP, menciona uma dedução transcendental das ideias da razão, mas o que ele apresenta como sendo essa dedução parece ser algo muito exíguo em comparação ao que fora realizado em relação às categorias do entendimento. Em razão do caráter conciso do que seria esta dedução das ideias e da promessa de uma Dedução Transcendental na primeira edição da Introdução da *Crítica do Juízo*, nos parece adequado encarar a tarefa a qual Kant se propõe de fundamentar a causalidade final na *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica* – segunda parte da *terceira Crítica* – como o local em que Kant teria, de fato, desenvolvido o *insight* esboçado no Apêndice à Dialética Transcendental da CRP. Resumidamente, podemos dizer que Kant nos entrega nesta parte da *Crítica do Juízo* a fundamentação do princípio transcendental da finalidade na natureza, o qual é o fio condutor da investigação científica, quando se trata das ciências da natureza.

Uma vez que aqui minha análise se volta para o método de prova concebido por Kant para a sua filosofia da natureza dentro do sistema crítico, tratarei agora de tomar outra passagem da CRP em que Kant é específico quanto ao papel da ideia de Deus como unificador de um sistema de fins naturais.

Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas conforme a um fim, e o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática. O pressuposto de uma inteligência suprema, como causa absolutamente única do universo, embora simplesmente na ideia, pode sempre ser benéfico à razão e nunca lhe seria prejudicial. Pois se, relativamente à configuração da terra (redonda embora um tanto achatada) e a das montanhas e dos mares, pressupomos sábias finalidades de um criador supremo, podemos fazer uma série de descobertas segundo essa via [...] (*KrV* A 686-688/B 715-717)⁴.

⁴ „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossenwäre. Ein solches Princip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue

Nessa passagem vemos que a ideia de Deus tem um papel de unificar o sistema, o que parece ser mais um indício do caráter pragmático desse modo de conceber o sistema, pois Kant sugere ser melhor para as descobertas científicas proceder concebendo o universo como um todo unificado por um sistema de fins do que não o fazer. Cabe notar que esta é uma passagem no texto da CRP, mas que já é um esboço importante do que encontramos na *Crítica do Juízo*, quando Kant em algumas passagens parece pressupor e em outras argumentar em favor da necessidade de pensarmos a natureza como um todo sistematicamente unificado como se tivesse sido assim criado por um entendimento suprassensível, seja nas duas versões da introdução ou na Analítica e na Dialética da *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica*. Agora, se formos tratar de resgatar o que poderia haver de comum no argumento desta *Dedução Transcendental* com a densa DT das categorias, podemos caracterizar da seguinte forma: se a DT da *primeira Crítica* está envolta com o problema das condições de possibilidade da experiência, um argumento similar na segunda parte da *terceira Crítica* estaria às voltas com as condições de possibilidade da teleologia ou, com a pergunta: como são possíveis juízos teleológicos⁵?

Com efeito, a interpretação que proponho é articulada a partir da afirmação de Kant de que há uma DT das ideias regulativas da razão e visa apresentar uma contribuição para a leitura do Apêndice à Dialética Transcendental em conjunto com a CFJT, isto é, meu propósito é oferecer uma contribuição para a literatura a respeito da temática da filosofia da natureza dentro do sistema crítico⁶. Poder-se-ia dizer que parto

Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich bloß in der Idee kann also jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden. Denn wenn wir in Ansehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten)*), der Gebirge und Meere etc. lauter weise Absichten eines Urhebers zum voraus annehmen, so können wir auf diesem Wege eine Menge von Entdeckungen machen“ (*KrV* A 686-688/B 715-717).

⁵ Faz-se necessário esclarecer que os elementos apresentados por Kant no texto da CRP a respeito do tema não são suficientes para a formulação da questão que acabamos por propor. O que o texto da CRP nos fornece é a pista para o insight de que pode ser procurado um argumento transcendental para a fundamentação da teleologia na CFJT pelo fato de mencionar a expressão “dedução transcendental das ideias regulativas” e por atribuir o mesmo papel à ideia de Deus que é conferido a esse conceito na CJ. Os elementos para a formulação do problema “como são possíveis juízos teleológicos” aparecem quando examinamos o texto da CJ.

⁶ Sobre a leitura da CFJT apresentada aqui, levando em conta outros trabalhos, cabe ressaltar o trabalho de Horstmann (1989), que examina se considerar que há um princípio transcendental na CFJT – o princípio de que há uma finalidade na natureza – é contraditório com afirmações do Apêndice à Dialética

de onde McLaughlin⁷ (2014) parou: tratarei de discutir como seria possível pensar um argumento transcendental na CFJT e, por fim, examinar o texto das duas introduções da CFJT e avaliar se lá é possível encontrar um argumento transcendental – ou pelo menos parte de um argumento transcendental – para fundamentar a teleologia na natureza, a qual constava no projeto da primeira introdução como “Dedução Transcendental”, e que fora abandonado na versão definitiva.

O fato é que, na primeira edição, Kant apresenta um esboço esquemático no qual tanto na primeira parte – dedicada ao juízo estético – como na segunda parte – dedicada ao juízo teleológico – haveria uma seção dedicada a oferecer uma Dedução Transcendental dentro da parte Analítica da CFJT. Na versão definitiva do texto da CJ, a Analítica do juízo teleológico não contém uma seção dedicada a isso e, como sugere McLaughlin (2014), a referida DT haveria sido aparentemente abandonada.

Minha contribuição para a questão será a de propor uma leitura das introduções da CFJT de forma tal que lá possa ser encontrado um argumento transcendental do mesmo tipo presente na DT das categorias. Diante disso, argumentarei agora a partir de

Transcendental da CRP. Mais precisamente, está em questão para ele examinar se Kant é coerente com o que afirma no Apêndice à Dialética Transcendental e a respeito da distinção traçada entre princípios lógico-transcendentais e regulativos. Ele, então, se dedica a analisar se há harmonia entre a Introdução à CJ, a CRP e a CFJT. O trabalho de Horstmann não chega a ser conclusivo, mas, assim como McLaughlin (2014) nos estimula em nossa empreitada, pois afirma que uma DT da ideia de Deus na CJ é necessária porque há um princípio transcendental: o de que a natureza deve ser julgada como tendo um propósito. Gingsborg (2001) analisa se há contradição na noção de organismo de Kant. Ela crê que Kant precisa mostrar que essa noção não é contraditória, apenas. A isso se resumiria o papel da analítica da CFJT. Adiante, em notas, debateremos com essa posição mostrando que algo além está em questão na CFJT.

⁷ Em um texto recente sobre a temática da fundamentação da teleologia em Kant, intitulado “Transcendental Presuppositions and Ideas of Reason” (McLaughlin, 2014), McLaughlin mostra que Kant propôs em diferentes passagens que haveria uma DT da ideia de Deus e que teria seu desenvolvimento esperado na Crítica do Juízo teleológico. Estou propondo uma leitura da Crítica do Juízo Teleológico como um todo segundo a qual é possível encontrar um argumento transcendental que possui a mesma forma do argumento que encontramos na DT das Categorias. Muito embora aqui eu precise restringir à análise dos argumentos transcendentais presentes nas duas Introduções à CFJT, faço algumas considerações nessa nota que abrangem a motivação de uma investigação mais ampla, que inclui o restante do texto da CFJT. Parto basicamente do seguinte insight: na carta em que responde às questões de Maimon sobre a DT, Kant revelou ter pausado a redação da Crítica do Juízo para responder às questões de Maimon, as quais giram em torno de como procede a prova da DT. Sendo assim, minha leitura da CFJT visou procurar neste texto um método de prova que pudesse estar presente também na DT das categorias. Seguindo esse insight, acredito ter obtido sucesso e, aliás, acredito que a investigação pode iluminar a leitura da DT das Categorias através do estudo dos argumentos transcendentais na CFJT. Isso pode ser afirmado devido ao fato de que muitas vezes parece que na CJ Kant chega a ser explícito quanto ao papel da definição de organismo no argumento, bem como a avaliação dos sistemas candidatos a fundamentar a teleologia na natureza, ao fim do argumento na Dialética da Faculdade de Juízo Teleológica: Kant ali mostra explicitamente que aqueles sistemas estão sendo rejeitados pelo fato de não alcançarem requisitos que a definição de organismo e fatos muito básicos que a atividade científica supõe. Esses requisitos são encarados como condições de possibilidade da teleologia e jogam papel fundamental no argumento transcendental, a exemplo dos requisitos extraídos da definição *endoxa* de experiência.

algumas analogias para situar a leitura de um argumento transcendental na CFJT, tratando de importar, por assim dizer, uma interpretação do método de prova da dedução transcendental das Categorias para ser aplicado na temática relativa à CFJT.

3. Objeto e Material de Prova

Inicialmente, tomando a questão de forma geral, a primeira analogia se dirige ao objeto e ao material da prova. Podemos considerar que na DT das categorias do entendimento o objeto de prova são as próprias categorias e o material de prova são as condições de possibilidade da experiência, ou a concepção do que a própria experiência é. Já no caso do argumento transcendental da CFJT, o objeto de prova será um princípio transcendental unificador da natureza como um sistema (o qual será identificado, ao longo da investigação, com a ideia de uma inteligência suprema) e o material dessa prova são as condições de possibilidade da teleologia na natureza ou a própria concepção do que são juízos teleológicos. Assim, se, de acordo com as pretensões da DT das categorias, as categorias acabam sendo provadas como as condições de possibilidade da experiência, no argumento transcendental que pretendo atribuir à CFJT um princípio unificador da natureza é provado como condição de possibilidade da teleologia na natureza e desempenha o papel de fundamentar o propósito objetivo da natureza, mesmo que de uma forma heurística. Neste último ponto, aliás, está a diferença significativa do argumento da DT das categorias e do argumento transcendental da CFJT.

4. Fundamentação e delimitação

Servindo-nos agora de outra analogia para pensar o problema central em questão: se na DT das categorias o problema central é como são possíveis juízos sintéticos *a priori* e qual é o seu escopo de validade, no argumento transcendental da CFJT o problema central se resume a como são possíveis os juízos teleológicos e qual é o seu escopo legítimo. No caso, a empreitada crítica mostrará que os juízos teleológicos conduzem a uma forma de pensar a natureza e que a inferência, no campo da metafísica, de um argumento do *design* é inválida, pois a ideia de um ser inteligente como organizador da natureza é apenas um princípio heurístico próprio de nosso modo de pensar.

Ora, até aqui temos duas questões ou tarefas da argumentação transcendental ou empreitada crítica, condizente com a temática da filosofia da natureza: a da fundamentação dos juízos teleológicos e a da delimitação do seu escopo. Na *Crítica da Razão Pura* a última questão é tomada como corolário da primeira, ou, pelo menos, as duas questões estão intimamente ligadas.

Essa última questão, a de delimitação, se colocará, na CFJT, da seguinte forma: os juízos teleológicos e o princípio suprassensível que os fundamenta – a ideia de Deus – constitui um conhecimento da natureza ou diz respeito ao nosso modo de sistematizar e ampliar nosso conhecimento da natureza? A terminologia empregada por Kant na *Crítica do Juízo* a respeito desse tema se dá na dicotomia entre princípios constitutivos ou regulativos⁸. Tomar os princípios que fundamentam a concepção da natureza como um sistema como se fossem constitutivos é algo que pode ser considerado uma prática dogmática, pré-crítica, enquanto que tomá-los como princípios regulativos é um dos resultados da empreitada Crítica que Kant está a realizar na CFJT. Na *Crítica da Razão Pura* essa dicotomia delimitativa do escopo do nosso conhecimento se dá nos termos de se o conhecimento dos princípios do entendimento diz respeito às coisas em si mesmas ou se diz respeito ao nosso modo de conhecer as coisas. E essa seria, por sinal, uma das grandes novidades da filosofia crítica a qual empreenderia a revolução copernicana em filosofia. Assim, se estivermos corretos em nosso raciocínio, na CFJT também há uma revolução Copernicana que é resultado da aplicação sistemática do modo transcendental de prova e legitimação de princípios.

Completando as analogias organizadoras da questão: se na Analítica Transcendental pode ser vislumbrada uma tentativa de fundamentar a física Newtoniana, na CFJT vislumbramos uma tentativa de fundamentação da biologia nascente no período⁹.

⁸ Essa distinção aparece já na *Crítica da Razão Pura*, no Apêndice à Dialética Transcendental, e nas Analogias da Experiência. Mas o próprio Kant é claro a respeito da peculiaridade dessa distinção, quando o caráter regulativo diz respeito às ideias regulativas da razão e não aos Postulados do Pensamento empírico. Nesta seção, estamos a destacar o caráter delimitador da empreitada crítica que é simultâneo ao seu caráter explicativo, segundo o qual se estabelece as condições de possibilidade de algo e os seus limites de uso válido.

⁹ Cf. LENOIR (1989) e HUNEMAN (2006) para uma contextualização histórica que mostra que o trabalho de Kant na CFJT a respeito da teleologia não só estava em sintonia com a Biologia nascente, mas influenciou diretamente o destino das discussões a respeito do papel da teleologia na investigação científica do vasto campo da filosofia da natureza, que envolve biologia, fisiologia, ecologia e influencia diretamente a medicina. RICHARDS (2002) oferece maiores detalhes sobre a ciência da biologia que nascia no período. Richards dá especial ênfase à contribuição de Goethe no cenário intelectual para o

5. O método transcendental de prova na CFJT

Após apresentar aspectos centrais de como poderia ser concebido o argumento CFJT através de analogias com o projeto da DT das Categorias, passo a delinear e discutir brevemente como compreendo esse argumento transcendental¹⁰. A inspiração para a compreensão do argumento está no debate de Kant com Maimon, em cartas do começo de 1789 (cf. TELES, 2008, 2009 e 2018). Ora, durante esse debate, Kant mencionou ter interrompido a redação da *Crítica do Juízo* para debater com Maimon a respeito do método de prova da DT das categorias. A ideia de importação do método de prova transcendental para a CFJT que proponho aqui tem no horizonte esse debate entre Kant e Maimon e é inspirada pela seguinte hipótese: teria Kant se servido do debate com Maimon acerca do método transcendental e aplicado esse método de forma madura na CFJT?

5.1. Importando o método de prova do argumento das Categorias

Retomo a leitura da DT das categorias que já delineei e desenvolvi alhures TELES (2008, 2009 e 2018). Destacarei aqui o essencial dessa interpretação da DT das categorias para, na sequência do artigo, mostrar como o mesmo tipo de argumento pode ser encontrado nas duas introduções à CFJT.

A interpretação teve origem no debate entre Maimon e Kant, intermediado por Marcus Herz, através de cartas. Maimon apresenta um manuscrito contendo não só uma leitura da filosofia transcendental, mas também apresentando um sistema alternativo. Junto do manuscrito, que mais tarde seria publicado sob o título de *Versuch über Transzendentalphilosophie*, Maimon endereça quatro perguntas a Kant, entre elas está uma objeção ao argumento da DT das categorias, precedida de uma reconstrução do que seria o argumento. Nessa reconstrução, a DT assume uma forma circular, com a seguinte estrutura, tal como sistematizado por Paul Franks:

amadurecimento da biologia, mas em sua reconstrução histórica, fica evidente o papel de Kant nesse processo e sua interlocução com Jacobi, Herder e Goethe.

¹⁰ Essa interpretação foi desenvolvida de forma ampla e detalhada em minha tese de doutorado (TELES, 2018, pp. 10-86). No presente artigo retomo os pontos cruciais do argumento para poder sugerir que um argumento do mesmo tipo pode ser encontrado na CFJT.

- (1) Realizamos juízos de experiência particulares, e.g. “o sol esquentando a pedra”, que afirmam conexões necessárias e universais entre aparências sensíveis.
- (2) Mas não importa quantas vezes alguém repita juízos particulares de um determinado tipo, a repetição nunca pode justificar uma crença em um princípio universal: que *todo* evento é *necessariamente* o efeito de uma causa da qual se segue de acordo com uma lei.
- (3) No entanto, não poderíamos realizar juízos de experiência, da forma como de fato realizamos, sem pressupor princípios universais.
- (4) Portanto, os conceitos puros do entendimento podem ser legitimamente aplicados, com universalidade e necessidade, a objetos dados sensivelmente (Franks, 2005, 179-80, tradução minha)¹¹.

Diante dessa reconstrução circular da DT, Kant oferece uma resposta, após reconstruir a objeção de Maimon:

Ora, o Sr. Maimon pergunta: como eu explico a possibilidade da harmonia entre intuições *a priori* e os meus conceitos *a priori* se eles são distintos quanto a origem; embora essa harmonia seja dada como um fato, sua legitimidade ou a necessidade do acordo de dois tipos de representação tão heterogêneos não pode ser compreensível; e o reverso: como eu posso prescrever a lei à natureza (i.e. para os objetos eles mesmos) usando meus conceitos do entendimento (por exemplo o meu conceito de causa) quando a própria possibilidade deles é ela mesma problemática. E, finalmente: como eu posso provar a necessidade dessas funções do entendimento quando a existência deles no entendimento é, novamente, meramente um fato (uma vez que a necessidade delas precisa, certamente, ser pressuposta se nós vamos submeter as coisas a essas funções, não importa como elas nos apareçam).

A isso respondo: *tudo isso ocorre em relação a um conhecimento empírico que é apenas possível para nós sob essas condições*, e, assim, deste ponto de vista é subjetiva, mas ao mesmo tempo é objetivamente válida porque os objetos não são coisas em si mesmas, mas meras aparências de tal forma que na medida que elas são dadas, dependem também de nós (*Br* 11: 48-54)¹².

¹¹ Paul Franks faz sua leitura a partir de duas passagens de Maimon (1790, pp. 5-6, 186-187).

¹² “Nun fragt Hr. Maymon: Wie erkläre ich mir die Möglichkeit der Zusammenstimmung der Anschauungen a priori zu meinen Begriffen a priori, wenn jede ihren spezifisch verschiedenen Ursprung hat, da dieselbe zwar als Factum gegeben, aber ihre Rechtmäßigkeit oder die Nothwendigkeit der Ubereinstimmung zweener so heterogenen Vorstellungsarten nicht begreiflich gemacht werden kann und umgekehrt, wie kann ich durch meinen Verstandesbegrif z. B. der Ursache, dessen Möglichkeit an sich doch nur problematisch ist, der Natur, d. i. den Objecten selbst, das Gesetz vorschreiben, zuletzt gar, wie kann ich selbst von diesen Functionen des Verstandes, deren Daseyn in demselben auch bloß ein Factum ist, die Nothwendigkeit beweisen, die doch vorausgesetzt werden muß, wenn man ihnen Dinge, wie sie uns immer vorkommen mögen, unterwerfen will. Hierauf antworte ich: dies alles geschieht in Beziehung auf ein uns unter diesen Bedingungen allein mögliches Erfahrungs-Erkenntnis, also in subiectiver Rücksicht, die aber doch zugleich objectiv gültig ist, weil die Gegenstände nicht Dinge an sich selbst, sondern bloße Erscheinungen sind, mithin ihre Form, in der sie gegeben werden, auch von uns (...) abhängen...“ (*Br* 11: 50 -52)

Não nos interessa aqui abordar o conteúdo de todas as questões presentes no debate, mas destacar o fato de que, na resposta, Kant encaminha a solução para todas as questões conjuntamente, quando afirma: “*tudo isso* ocorre em relação a um conhecimento empírico que é apenas possível para nós sob *essas condições (...)*”. Na sequência da resposta, vemos que temos uma argumentação que basicamente repete o que pode ser encontrado na primeira parte da DT da 2ª edição da CRP. Com efeito, atentemos aqui somente para o modo como Kant encaminha a resposta agrupando todas as questões, a saber: (i) a possibilidade da harmonia entre intuições e conceitos a priori, (iii) a necessidade das funções do entendimento e (ii) o regramento da natureza através dos conceitos puros do entendimento. Todos esses itens são provados como condições da possibilidade da experiência. Agora, se compararmos essa resposta de Kant com a reconstrução do argumento da DT, de acordo com a leitura de Maimon, a diferença está na “pressuposição do fato indubitável de que há princípios universais e necessários que regulam nossas percepções”, que aparece na leitura de Maimon e contrasta com a ênfase de Kant, segundo o qual “tudo ocorre em relação a um conhecimento ou experiência que são *meramente possíveis* para nós sob essas condições”. Ou seja, a diferença é que, na leitura de Maimon, Kant precisaria aceitar que *temos experiência*. Kant responde que isso não seria necessário porque “tudo isso se relaciona a um conhecimento-*experiência meramente possível* sob essas condições¹³”.

O ponto de partida não é o fato de que temos experiência, o que colocaria Kant no problema de circularidade. Assim, (i), (ii) e (iii) devem ser entendidos como

“Now Mr. Maimon asks: How do I explain the possibility of harmony [Zusammenstimmung] between a priori intuitions and my a priori concepts if they have a specifically different origin; although this harmony is given as a factum, its legitimacy or the necessity of the agreement [Übereinstimmung] of two such heterogeneous kinds of representation cannot be made comprehensible; and the reverse: how can I prescribe the law to nature (i.e. for objects themselves) using my concepts of the understanding (for example my concept of cause) when their possibility in itself is merely problematic; and finally: how can I prove the necessity of these functions of the understanding when their existence in the understanding is again merely a fact (since their necessity must certainly be presupposed if we are to subject things, no matter how they appear to us, to these functions).

To which I reply: all this happens in relation to an experiential cognition [Erfahrungs-Erkenntnis] that is possible for us only under these conditions, and so from this point of view it is subjective; but at the same time it is objectively valid because the objects [of cognition] are not things in themselves but mere appearances so that the form in which they are given is also dependent on us...” (Maimon, 2010, pp. 232-3).

¹³ É preciso deixar claro que estou usando um variante de tradução segundo a qual o “*allein*” se refere ao “*mögliches*” da frase “*dies alles geschieht in Beziehung auf ein uns unter diesen Bedingungen allein mögliches Erfahrungs-Erkenntnis*” e o “*allein*” aqui estou traduzindo como ‘*meramente*’. A versão inglesa traduz o “*allein*” como qualificando “*Bedingungen*”.

provados como condições necessárias de uma experiência que é tomada problematicamente. O ponto de Kant parece ser que sem (i), (ii) e (iii) a experiência não seria possível e que todo o argumento não depende da pressuposição de um fato, como Maimon compreendia.

O ponto para o qual quero chamar atenção aqui é que a diferença significativa da formulação de Kant e a de Maimon em relação ao método de prova da DT está na omissão por parte de Kant do que seria o primeiro passo, de acordo com Maimon, a saber: pressupor que a experiência é efetiva ou real e que, conseqüentemente, há princípios que regulam a experiência. Na formulação de Kant, porém, há, igualmente, uma regressividade em relação à possibilidade da experiência. Em Maimon, essa regressividade é entendida como algo que deve ser derivado de um fato tomado como verdadeiro. Diante disso, é fundamental nos perguntarmos: é possível conceber uma argumentação desse tipo? É possível examinar as condições de possibilidade da experiência sem pressupor que a experiência seja real? Ou, em termos gerais, é possível determinar as condições de possibilidade da existência de x sem pressupor a existência de x?

Naturalmente, a resposta é positiva. Desde que tenhamos uma definição de x ou, em outras palavras, saibamos determinar minimamente o que x é ou as condições de sua possibilidade. Dessa forma, (i) o arranjo das faculdades cognitivas, (ii) a imposição das regras à natureza (ou a determinação do objeto da experiência pelas faculdades humanas ou o que se costuma chamar de Revolução Copernicana) e (iii) a necessidade do nexo entre os fenômenos oriunda dos princípios do entendimento podem ser provadas como condições de possibilidade da experiência, mesmo sem que tenhamos estabelecido que há experiência. Ou, como sugerimos em nossa leitura: são condições necessárias da instanciação de uma definição básica de experiência.

A partir desse debate, retirei uma lição para a leitura do método transcendental de prova: se o argumento da DT for entendido como um argumento regressivo, deve ser entendido como sendo como um argumento que opera a partir de um conceito de experiência, de uma definição e não do fato de que “temos experiência”, como é o caso da interpretação de Maimon e de Karl Ameriks, por exemplo (1978).

A interpretação de Maimon também possui elementos para se pensar que a DT envolve uma resposta ao ceticismo de Hume, como uma alternativa, uma resposta ao

problema da indução, coisa que inspira uma característica peculiar da definição de experiência: para poder contemplar uma resposta a Hume, a definição de experiência que é o ponto de partida da DT precisa poder ser admitida também por um eventual adversário cético que nega a efetividade da experiência. Assim, a noção básica de experiência com a qual a DT opera precisa ser de tal maneira que mesmo um cético que negue a efetividade da experiência aceitaria, isto é, mesmo Hume, supondo que seja o interlocutor ao qual o argumento da DT se dirige, estaria de acordo como o conjunto de notas que compõe a concepção de experiência da empreitada crítica. Nesse caso, a definição de experiência da qual a DT parte precisa ser compreendida como uma definição *endoxa*¹⁴.

Tendo reconstruído o debate entre Kant e Maimon, temos condições agrupar os elementos centrais do método de prova da DT que proponho. (i) O ponto de partida é uma definição *endoxa* de experiência, a qual estabelece, através de suas notas, os requisitos *sine qua non* da experiência: as “condições de possibilidade da experiência”. (ii) O ponto de chegada consiste no estabelecimento de que esses requisitos são alcançáveis, que podem ser satisfeitos pelas faculdades cognitivas que dispomos. (iii) A demonstração ou prova transcendental, meio através da qual o ponto de chegada é alcançado, é concebido como a demonstração de que, supondo que temos determinados poderes cognitivos e que eles se relacionam de uma forma determinada com o objeto de conhecimento, podemos instanciar aquela definição *endoxa* de experiência. Assim, a estratégia de que concebi foi que, ao explicar como podemos alcançar os requisitos contidos naquela definição, obtemos a demonstração da possibilidade da experiência, isto é, concluímos que aquela definição inicial é instanciável. Além disso, a interpretação proposta conta como indispensável para o argumento da DT a suposição de uma determinada teoria das faculdades. Ao passo que, se nossas faculdades fossem tais como os empiristas como Locke e Hume supunham, aquela definição *endoxa* não poderia ser instanciada.

¹⁴ Cf. (MACAGNO, 2009). Nesse artigo, Macagno discute o papel das definições em argumentos e a possibilidade de diálogos. Fica claro que a possibilidade de qualquer diálogo frutífero depende que haja uma definição *endoxa*: uma definição que é partilhada pelos interlocutores e a comunidade científica em questão.

6. As duas versões da Introdução à CJ: o ponto de partida da CFJT

Nas duas introduções encontramos basicamente os mesmos temas, sendo que a segunda e definitiva edição é mais enxuta e tem formulações mais claras e precisas. Fazendo *jus* ao caráter introdutório dos textos, ambas as introduções iniciam com distinções que acabam por fundamentar o domínio de investigação da *terceira Crítica*.

Nas duas introduções, tem centralidade o conceito de natureza como uma experiência toda unificada em um sistema de leis empíricas, a partir do qual será desenvolvido o argumento que essa natureza deve ser pensada em harmonia com nossas faculdades, como se nossas faculdades e a natureza tivessem sido criadas por um entendimento (não humano) para que pudéssemos conhecer essas leis e assim estivéssemos aptos a sistematizá-las de forma ordenada. Nisso podemos vislumbrar o desenvolvimento de uma linha argumentativa que Kant já esboçava na CRP: os princípios lógicos de homogeneidade e especificação precisam estar ancorados em um princípio transcendental regulativo, isto é, a possibilidade de organizar as leis empíricas da natureza de forma taxonômica pressupõe que a natureza deve ser pensada de uma determinada maneira¹⁵.

Cabe destacar que, ao ancorar esses princípios lógicos em princípios transcendentais regulativos, Kant se distingue explicitamente da tradição que atrelava os princípios lógicos de uma unidade sistemática do conhecimento de leis naturais em um princípio ontológico que então acabava por estabelecer como as coisas são.

Nas seções subsequentes abordarei, inicialmente, as distinções utilizadas por Kant para introduzir o objeto da *terceira Crítica* e em seguida passo a abordar os argumentos transcendentais que podemos encontrar no texto das introduções.

¹⁵ Cf. (*KrV* A 650/B 678 - A 659/B 687). Em especial, destaco as passagens: “O princípio lógico dos gêneros supõe, pois, um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (entendendo aqui por natureza só os objetos que nos são dados). Segundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (embora não possamos determinar a priori o seu grau), porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível” (A 654/B 682). “Esta lei da especificação também não pode pedir-se à experiência, pois esta não pode proporcionar perspectivas tão vastas. A especificação empírica em breve se detém na distinção do diverso, se não for guiada pela lei transcendental da especificação, que precedendo-a como princípio da razão, a leva a procurar essa diversidade e a supô-la sempre, muito embora se não revele logo aos sentidos” (A 657/B 685).

7. A faculdade de juízo reflexionante e a empreitada Crítica

Kant situa a empreitada da *Crítica da Faculdade do Juízo* como uma tarefa ainda pendente, visto que as duas Críticas anteriores – a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática* – tiveram como objeto domínios distintos, sendo que um terceiro domínio ainda deveria ser explorado. Se a *primeira Crítica* abordou a filosofia teórica e a segunda a filosofia prática, a terceira deve abordar um domínio intermediário no qual está a Faculdade de Juízo, que é responsável pela ligação entre a filosofia prática e teórica.

A divisão da filosofia entre teórica e prática se dá por seus conceitos: a primeira lida com conceitos da natureza e a segunda com conceitos da liberdade. Na primeira impera a necessidade e, na segunda, há contingência. A natureza é o domínio legislado pelos princípios *a priori* do entendimento, o qual opera subsumindo o que é dado na sensibilidade às regras do entendimento. No domínio a cargo da filosofia prática, a legislação é da vontade, a qual atua por conceitos da razão, enquanto no domínio da natureza impera o mecanismo e o instinto, mais especificamente: a causalidade mecânica – reino inorgânico – e a ação determinada por estímulos e instinto – reino animal. O domínio que será abordado pela CFJT é constituído pelo reino orgânico, no qual há necessidade, mas há contingência também¹⁶. Por sinal, será objeto principal da análise que faremos o trabalho de fundamentação de um tipo especial de causalidade: a causalidade final.

Kant aborda a definição de juízo para então traçar uma distinção e assim introduzir uma nova função. O juízo é definido como a faculdade de pensar o particular como contido no universal e distinguido em dois tipos de operação: juízo determinante e reflexionante. Na função de juízo determinante, temos o regramento e a própria constituição da natureza no seu aspecto formal, pelo entendimento, que foi objeto da *primeira Crítica*: subsumir intuições sensíveis às categorias (*KU 5: 179*).

¹⁶ A contingência em questão diz respeito às formas naturais, que é, na verdade uma característica própria das espécies naturais, como exemplo dado por Kant temos a anatomia dos pássaros que poderia ser de inúmeras formas distintas. No entanto, há uma regularidade anatômica que é objeto de uma ciência. Diante disso, o campo da filosofia da natureza exige uma determinada articulação entre um tipo de necessidade e um tipo de contingência que um sistema filosófico precisa estar apto a explicar. Isso pode ser encontrado no núcleo da CFJT como elemento central do que se pode chamar de uma dedução do conceito de causas finais. Deixo aqui já esboçada, com efeito, o projeto de uma leitura da CFJT a ser desenvolvida futuramente.

As regras com as quais o entendimento opera regulam a experiência em um nível geral, que é justamente o nível de determinação dos objetos estabelecido pelas categorias. Por outro lado, a natureza como um todo possui regramentos que, embora estejam de acordo com as regularidades que são condição da experiência e por isso mesmo são cognoscíveis *a priori*, são descobertas através da experiência. Essas são leis empíricas, de caráter *a posteriori*, e muitas delas, por sinal, só são descobertas através de investigações científicas. Cabe notar que essas leis podem nunca virem a ser descobertas e as que são, por vezes são reformuladas. Agora, essas leis constituem um sistema da natureza, de sorte que Kant concebe como função do juízo “julgar o particular como contido sob universal e subsumi-lo sob o conceito de *uma natureza*”, isto é, organizar o sistema dessas leis empíricas em um sistema taxonômico (ênfase adicionada) (*EEKU* 20: 202-3). Essa segunda função do juízo é distinguida da determinante e ganha o nome de reflexionante. O juízo reflexionante trata de inserir o particular dado em um “sistema segundo leis empíricas” (*EEKU* 20: 203), “tal como o conceito de uma natureza exige” (*KU* 5: 181).

Assim, se por um lado o juízo atua dando unidade ao que é dado na intuição, subsumindo o material sensível às categorias do entendimento, por outro lado, o juízo também atua na direção oposta procurando situar o particular dado em um sistema taxonômico de leis empíricas. Contudo, é preciso destacar que na base dessa distinção que é fundamental para toda a argumentação que transcorre na CFJT está o conceito de natureza como um sistema unificado. Ora, isso podemos perceber também na caracterização da necessidade da faculdade de juízo reflexionante possuir um princípio transcendental.

O Juízo Reflexionante, que tem a obrigação de ascender do particular na natureza ao universal, precisa, por conseguinte, um princípio, o qual o juízo não pode tomar de empréstimo à experiência porque tal princípio deve fundar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, porém mais elevados e, assim, a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos uns aos outros (*KU* 5: 180)¹⁷.

¹⁷ „Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Principien und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll“ (*KU* 5: 180).

Kant argumenta que é preciso haver um princípio que regule a passagem entre o particular e o universal no sistema taxonômico de leis naturais e que esse princípio seja um princípio não derivado da experiência, que seja *a priori*. Como antecipamos anteriormente, essa tese já constava na CRP¹⁸. No entanto, na CRP não havia ainda a distinção entre juízo reflexionante e juízo determinante, embora o princípio transcendental em questão já estivesse dimensionado como um princípio regulativo, meramente heurístico, atrelado a uma ideia da razão.

Destaco agora uma sequência de texto em que podemos vislumbrar um esboço da justificativa para a própria empreitada da CFJT.

Ora, esse princípio - uma vez que leis universais da natureza têm seu fundamento em nosso entendimento, que as prescreve à natureza (mesmo que somente segundo o conceito universal dela como natureza) não pode ser outro que: as leis empíricas particulares, em vista do que nelas foi deixado indeterminado por aquelas leis naturais, têm de ser consideradas segundo uma unidade tal *como se um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado para bem de nossas faculdades de conhecimento*, a fim de tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza. Não é como se, dessa maneira, um tal entendimento devesse ser admitido (porque trata-se apenas do juízo reflexionante, ao qual essa ideia serve de princípio para refletir, não para determinar); mas sim essa faculdade dá somente a si mesma, e não à natureza, uma lei (KU 5: 180)¹⁹.

Nessa passagem está dimensionada a forma crítica de abordar o sistema de filosofia da natureza, a qual, por sinal, é reiteradamente destacada por Kant como o modo de nossas faculdades conceber a natureza. Destaco também que o conceito de uma natureza como um sistema de leis, as quais são ordenadas por princípios lógicos de gênero e espécie, são tomados como demandando um princípio transcendental que os fundamente. Assim, a obra se organiza tomando como ponto de partida o dado que

¹⁸ Vide nota 14.

¹⁹ „Nun kann dieses Princip kein anderes sein als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen giebt sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz“ (KU 5: 180).

temos leis empíricas que dão forma a um sistema organizado em um sistema taxonômico – isto é, temos um sistema conceitual que se organiza através de princípios lógicos – e direciona-se para a busca de um fundamento para esse sistema em um princípio transcendental. A fundamentação desse princípio será objeto da CFJT.

Na passagem seguinte passa a ser delineado um outro aspecto a ser fundamentado nesse sistema da natureza: um tipo especial de regramento ao qual os objetos estão submetidos e que não foi objeto das duas *Críticas* anteriores e que precisa ser fundamentado.

Porque aqui o conceito de um objeto, na medida em que contém ao mesmo tempo o fundamento da realidade desse objeto, chama-se *fin*, e porque a concordância de uma coisa com aquele caráter das coisas somente possíveis segundo fins chama-se finalidade da forma das mesmas, o princípio do juízo, em vista da forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a finalidade da natureza em sua multiplicidade, i.e., a natureza é representada de tal maneira por esse conceito como se um entendimento contivesse o fundamento do múltiplo das leis empíricas.

A finalidade da natureza é portanto um conceito *a priori* especial, que tem sua origem unicamente no juízo reflexionante (*KU* 5: 180-1)²⁰.

Os objetos passam a ser analisados não apenas como submetidos aonexo causal examinado na CRP – o nexoda causas eficientes. Cada objeto, antecipo, enquanto espécie natural, está submetido a uma forma natural, a qual será fundamentada através do mesmo princípio que fundamenta todo o sistema da natureza. Assim, a empreitada da CFJT se dirige para uma fundamentação de um princípio da finalidade na natureza que atua em dois níveis: o da harmonia da unidade do sistema como um todo e o da determinação dos objetos enquanto espécies naturais. Como todo o sistema da natureza é concebido através do juízo reflexionante, a fundamentação desses dois níveis de determinação será alcançada por um princípio regulativo: toda a natureza – e suas espécies naturais – é concebida *como se* tivesse sido criada por um ser inteligente de tal forma que nossas faculdades pudessem apreender suas regularidades. Agora, o modo

²⁰ „Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form desselben heißt: so ist das Princip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen gesetzen überhaupt die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (*KU* 5: 180-1).

como se dará essa fundamentação proponho ser o mesmo tipo de argumentação que encontramos na DT das categorias.

8. Dois argumentos transcendentais nas duas Introduções

Como afirmei acima, Kant, no texto das duas versões da introdução da CJ, apresenta a necessidade de que a Faculdade do Juízo tenha um princípio transcendental e *a priori* para o uso distinto do juízo que é objeto da terceira e última *Crítica*: a faculdade de juízo reflexionante.

Parece indiscutível que o texto das introduções contém, em cada uma de suas versões, argumentos transcendentais frente a indícios textuais que podem ser identificados²¹. Agora, se esses argumentos são idênticos, se são apenas prévias do argumento que estará no texto da CFJT ou se provam aspectos distintos do que será objeto de prova no corpo do texto da CFJT, parece ser algo discutível. O que eu farei aqui será apenas destacar elementos do método de prova transcendental delineado acima.

Nos argumentos transcendentais das duas versões parece haver uma sutil diferença: cada uma delas aborda aspectos distintos dos conceitos centrais de toda a linha argumentativa que encontramos no texto da CFJT. A primeira versão da introdução tem o seu argumento transcendental operando com o tema da anterioridade do todo em relação às partes de uma forma natural, a qual extrapola a noção de mecanismo e demanda a introdução da causalidade final. Já a segunda versão da Introdução à CFJT explora o ponto da necessária harmonia entre a unidade da natureza e nossas faculdades cognitivas.

O que farei agora será identificar as passagens em que se pode encontrar tais argumentos e passar a identificar o que seria uma forma comum de argumentação:

²¹ Na segunda versão da introdução há indícios textuais explícitos: “Assim, a finalidade na natureza para nossas faculdades de conhecimento e seu uso, finalidade que se distingue manifestamente a partir dessas faculdades, é um princípio transcendental dos juízos e, portanto, precisa também de uma dedução transcendental, por meio da qual o fundamento de assim julgar tem de ser buscado nas fontes de conhecimento *a priori*” (*KU* 5: 182). “Para convencer-se da justeza dessa dedução (*Deduction*) do conceito em questão e da necessidade de aceitá-lo...” (*KU* 5: 183). Essas passagens nos indicam que entre elas foi apresentado um argumento transcendental. Na primeira versão da Introdução aparecem indícios textuais análogos, porém, não explícitos: “[...] (e assim atribuir à natureza finalidade, e até mesmo fins) é um conceito particular, que não podemos encontrar na experiência e que somente o juízo, em sua reflexão sobre objetos, coloca, para, segundo sua instrução, instaurar experiência segundo leis particulares, ou seja, as da possibilidade de um sistema” (*EKU* 20: 235).

Podemos e devemos, tanto quanto está em nosso poder, esforçar-nos para investigar a natureza em sua vinculação causal segundo suas leis meramente mecânicas, na experiência: pois nestas se encontram os verdadeiros fundamentos-de-explicação físicos, cuja conexão constitui o conhecimento científico da natureza pela razão. Encontramos, porém, entre os produtos da natureza, gêneros particulares e muito extensos que contêm em si mesmos uma tal vinculação das causas eficientes, que em seu fundamento temos de colocar o conceito de um fim, mesmo se quisermos instaurar apenas *experiência*, isto é, observação segundo um princípio adequado e sua possibilidade interna. Se quiséssemos julgar sua forma e a possibilidade da mesma meramente segundo leis mecânicas, em que a ideia do efeito tem de ser tomada, não como fundamento da possibilidade de sua causa, mas inversamente, seria impossível obter, da forma específica dessas coisas naturais, *sequer um conceito-de-experiência*, que nos colocasse em situação de, a partir de sua disposição interna como causa, chegar ao efeito, porque as partes dessas máquinas, não na medida em que cada uma por si tem um fundamento à parte, mas somente na medida em que todas juntas têm um fundamento comum de sua possibilidade, são causa do efeito visível nelas. Ora, *como é inteiramente contrário à natureza das causas físico-mecânicas que o todo seja causa da possibilidade das partes*, mas, antes, estas têm de ser previamente dadas para se conceber a partir disso a possibilidade de um todo, que precede a possibilidade das partes, é uma mera ideia, e esta, se é considerada como o fundamento da causalidade, se chama fim: é claro então que, se há tais produtos da natureza, é impossível sequer investigar sua índole e a causa desta (sem falar em explicável pela razão), sem se representar sua forma e causalidade determinadas segundo um princípio dos fins (*EEKU* 20: 235-6, ênfase adicionada)²².

²² „Wir können und sollen die Natur, so viel in unserem Vermögen ist, in ihrer Caussalverbindung nach bloß mechanischen Gesetzen derselben in der Erfahrung zu erforschen bemühet seyn: denn in diesen liegen die wahren physischen Erklärungsgründe, deren Zusammenhang die wissenschaftliche Naturkenntniß durch die Vernunft ausmacht. Nun finden wir aber unter den Producten der Natur besondere und sehr ausgebreitete Gattungen, die eine solche Verbindung der wirkenden Ursachen in sich selbst enthalten, der wir den Begriff eines Zwecks zum Grunde legen müssen, wenn wir auch nur Erfahrung, d.i. Beobachtung nach einem ihrer inneren Möglichkeit angemessenen Princip, anstellen wollen. Wollten wir ihre Form und die Möglichkeit derselben bloß nach mechanischen Gesetzen, bey welchen die Idee der Wirkung nicht zum Grunde der Möglichkeit ihrer Ursache, sondern umgekehrt genommen werden muß beurtheilen, so wäre es unmöglich von der specifischen Form dieser Naturdinge auch nur einen Erfahrungsbegriff zu bekommen, der uns in den Stand setzte, aus der innern Anlage derselben als Ursache auf die Wirkung zu kommen, weil die Theile dieser Maschinen, nicht so fern ein jeder für sich einen abgesonderten, sondern nur alle zusammen einen gemeinschaftlichen Grund ihrer Möglichkeit haben, Ursache von der an ihnen sichtbaren Wirkung sind. Da es nun ganz wider die Natur physisch-mechanischer Ursachen ist, daß das Ganze die Ursache der Möglichkeit der Caussalität der Theile sey, vielmehr diese vorher gegeben werden müssen, um die Möglichkeit eines Ganzen daraus zu begreifen; da ferner die besondere Vorstellung eines Ganzen, welche vor der Möglichkeit der Theile vorhergeht, eine bloße Idee ist, und diese, wenn sie als der Grund der Caussalität angesehen wird, Zweck heißt: so ist klar, daß, wenn es dergleichen Produkte der Natur gibt, es unmöglich sey, ihrer Beschaffenheit und deren Ursache auch nur in der Erfahrung nachzuforschen (geschweige sie durch die Vernunft zu erklären), ohne sie sich, ihre Form und Caussalität, nach einem Prinzip der Zwecke bestimmt vorzustellen“ (*EEKU* 20: 235-6).

Aqui temos um argumento em favor da necessidade da análise dos objetos como fins e assim de não os analisar apenas como submetidos a causas eficientes. Esse seria, então, um argumento para justificar que a análise de objetos não seja restrita ao que Kant chama, ao longo da CFJT, de mero mecanismo. Como seria possível acompanhar em uma análise cuidadosa do texto da CFJT, Kant, na sequência do que desenvolve nessa introdução, terá como parâmetro de análise do que são os organismos e da natureza em geral o que pode ser chamado de requisito *antirreducionista*, que já está sendo introduzido no texto da primeira introdução, fazendo *jus*, portanto, ao que deve se esperar de uma introdução. O aparecimento do argumento já na introdução parece ter o caráter de apresentar uma justificativa para a necessidade de se introduzir o supramencionado requisito *antirreducionista* e assim justificar a necessidade de uma fundamentação da causalidade final. O posterior abandono desse ponto na segunda versão do texto seria justificável pelo fato de que a primeira versão da introdução acabou se tornando um texto deveras longo para uma introdução, aliado ao fato de que Kant poderia ter identificado nessa temática uma considerável redundância em relação ao que se encontra no texto da CFJT. No entanto, se faz necessário frisar que qualquer avaliação a respeito disso, demanda uma análise detalhada dos textos em questão.

Ao adentrar nos detalhes do argumento, é possível notar que a causalidade eficiente e o domínio da mecânica, são insuficientes para atender a demandas contidas em notas do conceito de experiência que Kant supõe: apenas as causas eficientes não seriam capazes de explicar a anterioridade do todo em relação às partes de uma forma natural. Por isso, se faz necessária uma análise das formas naturais que utilize o conceito de fim natural e assim se introduza a causalidade final.

Ainda é importante destacar o quanto a argumentação depende de um conceito básico do qual se depreendem exigências ou requisitos e o quanto tais exigências e requisitos acabam por nortear toda a investigação que se seguirá. No caso, na passagem acima, Kant afirma “se quisermos instaurar apenas experiência” e então explica o que entende por experiência: “observação segundo um princípio adequado e sua possibilidade interna”. Ora, é exatamente a análise desse conceito de experiência que está permitindo a Kant afirmar que é necessário introduzir o juízo das coisas em relação a uma finalidade, pois, sem isso, “seria impossível obter, da forma específica dessas coisas naturais, sequer um conceito-de-experiência” (*EEKU* 20: 235). Esse, por certo,

não é o mesmo conceito de experiência da *primeira Crítica*. Na CFJT, o conceito básico a partir do qual se dará a argumentação transcendental diz respeito à prática científica das ciências biológicas.

A análise do argumento que encontramos na segunda versão da introdução nos dá condições de progredir na análise do argumento transcendental e identificar um conceito que pode ser considerado ponto de partida de toda a argumentação da CFJT, que é o conceito de natureza ou de experiência desta natureza de forma orgânica.

Passemos ao intervalo de texto da segunda versão da Introdução. Como se trata de uma sequência relativamente longa de texto a ser citado (embora relativamente curta na medida em que condensa um argumento transcendental em um intervalo de duas páginas), comentarei os trechos a fim de situar a argumentação.

Nos fundamentos da possibilidade da experiência, por certo encontramos, primeiramente, algo de necessário, a saber, as leis universais, sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não pode ser pensada; e estas baseiam-se nas categorias aplicadas a condições formais de toda intuição possível para nós, contanto que esta seja igualmente dada *a priori*. O juízo é determinante em presença dessas leis; pois ele nada tem a fazer senão subsumir sob leis dadas. Por exemplo, o entendimento diz: toda mudança tem suas causas (lei universal da natureza); o juízo transcendental não tem nada mais a fazer senão indicar *a priori* a condição de subsunção sob o conceito dado do entendimento; e isso é a sucessão das determinações de uma mesma coisa (*KU 5: 182-3*)²³.

Kant inicia retomando a atribuição do entendimento como a faculdade de determinar a legislação *a priori* da “natureza em geral”, nos termos do que fora objeto da *Crítica da Razão Pura*, e que na *Crítica do Juízo* passa a ocupar a dimensão de uma das funções do juízo, que é justamente a função determinante. Tal função consiste na aplicação das categorias. Na sequência, introduz a função reflexionante do juízo:

²³ „Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Nothwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorieen, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls *a priori* gegeben ist. Unter diesen Gesetzen nun ist die Urtheilskraft bestimmend; denn sie hat nichts zu thun, als unter gegebenen Gesetzen zu subsumiren. Z. B. der Verstand sagt: Alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz); die transscendentale Urtheilskraft hat nun nichts weiter zu thun, als die Bedingung der Subsumtion unter dem vorgelegten Verstandesbegriff *a priori* anzugeben: und das ist die Succession der Bestimmungen eines und desselben Dinges“ (*KU 5: 182-3*).

No tocante à natureza em geral (como objeto da experiência possível), essa lei é reconhecida como simplesmente necessária - entretanto, os objetos do conhecimento empírico, para além daquela condição temporal formal, são ainda determinados de muitas maneiras ou, tanto quanto se pode julgar *a priori*, determináveis, tal que naturezas especificamente diferentes podem ainda ser causas de modos infinitamente múltiplos para além do que elas têm em comum; e cada uma dessas maneiras tem de ter (segundo o conceito de uma causa em geral) sua regra, que é lei e portanto implica necessidade ainda que nós não possamos, de modo algum, discernir essa necessidade segundo o caráter e os limites de nossas faculdades de conhecimento. Portanto, *temos de pensar na natureza* - em vista de suas leis meramente empíricas - uma possibilidade de leis empíricas infinitamente múltiplas, as quais, para nosso discernimento são, contudo, contingentes (não podem ser conhecidas *a priori*), e em vista das quais nós julgamos a unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade da unidade da experiência (enquanto sistema de leis empíricas) como contingente. Mas já que *uma tal unidade tem de ser necessariamente pressuposta e aceita - senão nenhuma concatenação do conhecimento empírico dar-se-ia com vistas à totalidade da experiência*, uma vez que leis universais da natureza na verdade alcançam uma tal concatenação entre as coisas segundo seu gênero, enquanto coisas da natureza em geral, mas não especificamente, enquanto seres particulares da natureza - : o juízo, por isso, tem de supor como princípio *a priori* para seu próprio uso que o contingente para o discernimento humano nas leis particulares (empíricas) da natureza contém, não obstante, uma *unidade legal* (imprescindível para nós, mas pensável) *na ligação de seu múltiplo com uma experiência possível em si*. Por conseguinte, como a unidade legal de uma ligação - que na verdade conhecemos como adequada a um propósito necessário (uma carência do entendimento), mas ao mesmo tempo, ainda, conhecemos como contingente em si - é representada como finalidade dos objetos (aqui, da natureza): por isso, o juízo, que em vista das coisas sob leis empíricas possíveis (ainda por descobrir) é meramente reflexionante, tem de pensar a natureza em vista das leis empíricas segundo um *princípio da finalidade* para nossas faculdades de conhecimento, princípio que é então expresso nas máximas já mencionadas do juízo (KU 5: 183-4, ênfase adicionada)²⁴.

²⁴ „Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings nothwendig erkannt. Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntniß außer jener formalen Zeitbedingung noch auf mancherlei Art bestimmt, oder, so viel man a priori urtheilen kann, bestimmbar, so daß specifisch=verschiedene Naturen außer dem, was sie als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können; und eine jede dieser Arten muß (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Nothwendigkeit bei sich führt: ob wir gleich nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnißvermögen diese Nothwendigkeit gar nicht einsehen. Also müssen wir in der Natur in Ansehung ihrer bloß empirischen Gesetze eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind (a priori nicht erkannt werden können); und in deren Ansehung beurtheilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen) als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit nothwendig vorausgesetzt und angenommen werden muß, da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung statt finden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als

Novamente vemos Kant introduzir o conceito de finalidade através de um argumento transcendental, no entanto, aqui o conceito de finalidade tem um alcance mais geral, por assim dizer. Não diz respeito unicamente ao modo como devem ser julgados os objetos da experiência, mas que toda a experiência deve ser concebida como tendo sido criada de forma a harmonizar-se com nossas faculdades de conhecimento. Em outras palavras, Kant sustenta que deve ser pressuposto que as formas naturais foram concebidas para serem conhecidas por nossas faculdades de conhecimento. Para isso, ele argumenta que, do contrário, “não teríamos nenhuma ordenação da natureza segundo leis empíricas, por conseguinte, nenhum fio condutor para uma experiência e investigação da natureza a ser feita com essas leis empíricas segundo toda a sua multiplicidade” (*KU* 5: 185).

O argumento de Kant sustenta, em linhas gerais, que não é possível, de forma legítima, conceber um ser natural como pertencente a uma espécie, a qual, por sua vez, seria concebida como parte de um gênero – da forma como usualmente se faz na prática científica e até mesmo no senso comum – sem que seja *pressuposto* que aquilo que é conhecido pelo entendimento humano como contingente, na natureza, possui uma “unidade legal” no sistema da natureza, “segundo um *princípio da finalidade para nossas faculdades de conhecimento*”. Ora, isso se dá de modo tal que uma porção de inferências lógicas se tornam possíveis a partir dessas relações entre gênero e espécie dentro de um sistema taxonômico, o qual não seria possível sem que fosse pressuposto, *a priori*, um princípio que estabeleça a unidade sistemática da natureza, bem como a harmonia da natureza e de nossas faculdades de conhecimento. O que está em pauta é a legitimidade de um dado objeto dos sentidos passar a ser integrado no sistema de leis naturais, as quais, embora estabeleçam nexos necessários entre eventos, possuem um caráter contingente. Isso é assim, pois, além de serem descobertas através da

Naturdingen überhaupt, aber nicht specifisch, als solchen besonderen Naturwesen, an die Hand geben: so muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte. Folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer nothwendigen Absicht (einem Bedürfniß des Verstandes) gemäß, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objecte (hier der Natur) vorgestellt wird: so muß die Urtheilskraft, die in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen bloß reflectirend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Princip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urtheilskraft ausgedrückt wird“ (*KU* 5: 183-4).

experiência e, inclusive, algumas delas poderem nunca vir a ser descobertas pelo ser humano, essas leis são tais que poderiam ser totalmente distintas do que são.

Cabe destacar que esse ponto será retomado ao longo da argumentação da CFJT: a contingência das leis naturais e sua unidade legal têm o estatuto de cláusula *sine qua non* e acabar por ser utilizada como critério de exclusão de sistemas de filosofia da natureza que não possuem condições de explicar esse requisito. Isso ocorre na parte conclusiva do argumento, na Dialética da CFJT, mais precisamente no §78.

Muito bem, eu quero destacar que o argumento acima não ocorre sem que sejam extraídas exigências de um conceito básico, o qual seria o ponto de partida: um ponto pacífico e partilhado por todos que se dedicarem a meramente reconhecer o domínio de investigação de uma possível filosofia da natureza. O conceito de uma natureza articulada de forma a compor um sistema de leis empíricas. Ora, o ponto é que a chegada até a conclusão do argumento, que é a conclusão que não é possível não pressupor algo como uma causalidade final – no caso do texto da primeira introdução – ou que não é possível não pressupor que nossas faculdades devem ser pensadas como aptas a conhecer a natureza – no caso da segunda introdução – não ocorre sem o que poderíamos chamar de demonstração através da explicabilidade das notas do conceito básico do qual se partiu. De forma que não seria possível explicar o conceito de uma forma natural, que é algo indissociável do conceito de uma natureza, sem extrapolar o domínio da mecânica e passar a supor que há uma causalidade final. Assim, podemos identificar os três elementos do argumento transcendental das categorias elencados acima: (i) o ponto de partida, que seria o conceito de uma natureza (a qual contém espécies naturais que podem vir a ser conhecidas por nós e compor um sistema de leis empíricas), (ii) a demonstração através de um apelo à instanciabilidade ou explicabilidade das notas do conceito e (iii) a conclusão como a necessidade de uma causalidade final ou da articulação harmônica de nossas faculdades cognitivas com a natureza.

9. Considerações Finais

Ao longo deste artigo, esboçamos o projeto de ler a CFJT como contendo uma estrutura argumentativa transcendental, similar a que pode se encontrada na DT. Fizemos isso percorrendo diferentes indicações textuais e extratextuais de que essa

empreitada seria possível. Fizemos isso no mundo de uma proposta de leitura do argumento da DT já esboçada alhures. Diante dos resultados, é nossa expectativa, em trabalhos futuros, demonstrar a aplicabilidade do mesmo método de prova para o restante do texto da CFJT.

Referências

KANT, I. (2008). *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände: III, IV, V, XI, XX, Bonn (korpora.org): Elektronische Edition.

_____. (1970). *Critique of Pure Reason*. St. Martin's Press, Translation: SMITH, N.K.

_____. (1993). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1995). *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. TERRA, R. (org.) São Paulo: Editora Iluminuras.

_____. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1988). *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura: Que Queira Apresentar-se como Ciência*. Lisboa: Edições 70.

AMERIKS, K. (1978). "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument". *Kant-Studien*, 69: 3, pp. 273-287.

BRANDT, R. (1989). "The Deductions in the *Critique of Judgment*: Comments on Hampshire and Horstmann". In: FÖRSTER, E. (ed.) *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, pp. 177-192.

FRANKS, P. (2005). *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.

GINSBORG, H. (2001). "Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes," In: Watkins, E. (ed.). *Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press, pp. 231-258.

_____. (2006). "Kant's Biological Teleology and its Philosophical Significance". In: Graham Bird (ed.). *The Blackwell Companion to Kant* (Oxford: Blackwell Publishing).

HINTIKKA, J. (1972). “Transcendental Arguments: Genuine and Spurious”. *Noûs*, v. 6, n.3, 00, pp. 274-281.

HORSTMANN, R. (1989). “Why Must Be a Transcendental Deduction. In: *Kant’s Critique of Judgment?*. In: FÖRSTER, E. (ed.). *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, pp. 157-176.

HUNEMAN, P. (2006). “From the Critique of judgment to the hermeneutics of nature: Sketching the fate of philosophy of nature after Kant”. *Continental Philosophy Review*, v. 39: 1–34.

_____. (ed.) (2007). *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press.

LENOIR, T. (1989). *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*. Chicago: Chicago University Press, 1989.

MACAGNO, F. (2009). “The Dialectical-Dialogical Definition”. *L’analisi Linguistica e Letteraria*, Vol. 16, No. 1, pp. 443-461.

MAIMON, S. (1790). *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*. Berlin.

_____. (2010). *Essay on Transcendental Philosophy*. London: Continuum International Publishing Group.

McLAUGHLIN, P. (1990). *Kant’s Critique of Teleology in Biological Explanation. Antinomy and Teleology*. Lampeter: Edwin Mellen Press.

_____. (2014). “Transcendental Presuppositions and Ideas of Reason”. *Kant-Studien*, Volume 105, Issue 4, pp. 554–572.

RICHARDS, R.J. (2002). *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. (2000). “Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding”. *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, Vol. 31, No. 1, pp. 11–32.

STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s “Critique of Pure Reason*. London: Methuen.

TELES, A. (2008). *O argumento da dedução transcendental de Kant*. In: I Jornada Regional de Pesquisa de Pós-Graduação em Filosofia: Comunicações. Passo Fundo: IFIBE, v.1, pp. 35-45.

_____. (2009). O Requisito Fundamental da Definição de Experiência: A Reciprocidade das noções de Sujeito e Objeto. *Intuitio* (Porto Alegre), v.2, pp. 124-130.

_____. (2018). *O Método de Prova da Dedução Transcendental e sua Aplicação na Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico*. Tese de Doutorado, UFRGS, Porto Alegre.

Artigo recebido em: 31.03.2020

Artigo aprovado em: 24.08.2020

“MÉTODO TRANSCENDENTAL”: DO LEGADO KANTIANO À FILOSOFIA JUVENIL DE ERNST CASSIRER NO CONTEXTO DA ESCOLA (NEOKANTIANA) DE MARBURGO

“Transcendental Method”: on the Kantian legacy to the early philosophy of Ernst Cassirer in the (Neo-Kantian) Marburg school context

Lucas Alessandro Duarte Amaral*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
lucasalessandro@hotmail.com

Resumo: Pretendemos neste artigo expor, avaliar e discutir os aspectos centrais da noção de “método transcendental”. Para isso, desenvolveremos nossa argumentação da seguinte maneira: primeiramente, trataremos de responder qual foi legado de Kant e sua filosofia transcendental aos representantes do movimento neokantiano da escola de Marburgo, no intervalo que se deu entre o primeiro e os segundos. Feito isso, direcionaremos particular atenção ao pensamento de Ernst Cassirer: mostrando seu lugar dentro da mencionada escola e suas diferenças com relação a seus antecessores. Num próximo passo, faremos uma comparação entre o “método transcendental” com outros dois métodos em voga naquele mesmo período. Concluiremos este trabalho expondo e discutindo o caráter *sui generis* da proposta metodológica cassireriana e do kantismo presente em sua epistemologia juvenil.

Palavras-chave: Método transcendental; Kant; neokantismo; Cassirer.

Abstract: In this article we aim to expose, to evaluate and to discuss the central features of the concept of “transcendental method”. In order to fulfill such task, we’ll develop our argumentation in the following way: firstly, we’ll answer the question about the legacy of Kant’s transcendental philosophy to the members of the Neo-Kantianism of Marburg, in the framework context among them. That made, we’ll focus our attention particularly on Ernst Cassirer’s thought: showing his place inside the mentioned school and his differences in relation to his antecessors. In a next step, we’ll make a comparison between the “transcendental method” and two other methods in use at that time. We’ll conclude this work exposing and discussing the *sui generis* character of Cassirer’s methodological approach and the Kantian features in his early epistemology.

Keywords: Transcendental method; Kant; Neo-Kantianism; Cassirer.

1. Introdução¹

* Pós-doutorando (bolsista CAPES/PNPD) em filosofia na PUC-SP.

¹ Quando abreviadas, as obras de Cassirer, Cohen e Natorp aparecem a partir das iniciais que possuem na língua em que foram escritas.

1. Cassirer:

DI: Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik

EGLD: Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie

EP: Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit

ERT: Zur Eisteinschen Relativitätstheorie

KMM: Kant und die Moderne Mathematik

LKW: Zur Logik der Kulturwissenschaft

PSF I: Philosophie der Symbolischen Formen – Der Sprache

PSF II: Philosophie der Symbolischen Formen – Das mytische Denken

O que a *Crítica da Razão Pura* intencionava não era corrigir o conhecimento filosófico uma vez por todas, em um determinado sistema dogmático de conceitos, mas abrir o “caminho estável da ciência”, no qual pode haver pontos de detenção e repouso sempre relativos, nunca absolutos².

A razão de iniciar este artigo com essa passagem do neokantiano Ernst Cassirer, escrita na década de 1920, se dá pelo fato de que ela ilustra bem o nosso ponto de partida. Dessa forma, vale iniciar o nosso trabalho com algo que pode soar em princípio bem simples, mas que está longe de ser uma trivialidade qualquer: não é pelo fato de que os neokantianos tiveram seu marco de referência estabelecido em torno de um movimento de volta a Kant que eles sejam kantianos; quer dizer, no sentido de afirmar simplesmente que eles defenderam aquelas mesmas teses do filósofo de Königsberg. Se esse fosse o caso, então os vários acontecimentos ocorridos no século dezenove haveriam de ser deixados de lado e os neokantianos soariam como meros repetidores de Kant³ e não pensadores que possuem originalidade própria na história da filosofia.

Algo que foi, de fato, decisivo aos marburgueses, e isso eles realmente são devedores de Kant, é o seu modo de fazer filosofia. A filosofia é entendida enquanto uma atividade essencialmente reflexiva⁴. Com efeito, essa nota foi decisiva aos neokantianos, condicionando parte do desenvolvimento teórico deles.

No hiato entre Kant e Cassirer muito se passou no campo das ciências e da filosofia. A fim de levarmos a efeito alguns desses acontecimentos e sua relevância

PSF III: *Philosophie der Symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis*

SF: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*

2. Cohen:

KTE: *Kants Theorie der Erfahrung*

3. Natorp:

LGW: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*

² ERT, p. 355.

³ Lembremos de que a epistemologia kantiana teve como objeto de investigação a ciência da época de Kant (e seus modelos de ciência eram: a geometria euclidiana, por lado, e a mecânica newtoniana, por outro – cf., p.ex., o “prefácio à 2ª edição” da *Crítica da Razão Pura*). Por sua vez, a epistemologia neokantiana teve como objeto de investigação a ciência de seu tempo (para não deixar essa lista demasiada extensa, vamos limitar, por enquanto, a nomear os seguintes acontecimentos: (i) termodinâmica; (ii) as geometrias não-euclidianas; (iii) logicização da aritmética; (iv) eletromagnetismo; (v) a teoria da evolução das espécies. Sendo assim, se a situação da ciência é distinta em cada um, então não pode ser o caso de que eles falem simplesmente das mesmas coisas.

⁴ Veremos durante este trabalho que tal concepção de filosofia adotada pelos neokantianos faz frente a outras concepções de filosofia daquele tempo.

dentro do contexto epistemológico cassireriano, devemos voltar a meados do século dezenove. Façamos um breve apanhado com respeito a ele⁵.

Nesse momento da história, a relação entre filosofia e ciência é um tanto quanto delicada. Se, por um lado, os inovadores resultados que vinham surgindo no campo científico são inegáveis, por outro, as ciências humanas vinham ganhando força e ocupando um lugar de destaque. Tanto é assim que uma das tarefas que se encontravam na ordem do dia referia-se, justamente, naquela de distinção metodológica e justificação epistêmica de dois campos do conhecimento, a saber, as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*⁶. Em tal distinção, retomemos, as chamadas disciplinas particulares (como, por exemplo, a psicologia) buscam investigar seus métodos e objetos próprios de estudo⁷, em busca de alcançar sua autonomia, no sentido de obter sua emancipação da alçada da filosofia.

A filosofia, por outro lado, que havia atingido o estatuto de disciplina fundamental (se se pensar como referência um autor como Hegel), é posta em questão. Mais ainda, a aspiração da filosofia enquanto um sistema no qual são trabalhados os diversos âmbitos do saber vai se tornando uma tarefa pouco viável. É, pois, com intuito de restituir o diálogo entre ambas, que surge o movimento neokantiano⁸.

A alternativa proposta pelos autores que inauguraram o movimento neokantiano se inicia por meio de um diálogo crítico com a filosofia de matriz hegeliana; esse

⁵ Cf. o livro de BEISER (2014) sobre as origens do neokantismo, *The Genesis of Neo-Kantianism – 1796-1880*. Nele, a proposta do autor é a de iniciar sua investigação sobre o tema já a fins do século XVIII, analisando os contemporâneos de Kant e suas decisivas importâncias ao movimento.

⁶ Distinção esta problematizada por W. Dilthey (Cf. sua *Introdução às ciências do Espírito*, de 1883) e retomada por Cassirer (Cf. *Ensaio sobre o homem*, de 1944, especialmente na Parte II, *homem e cultura*, os itens ‘10. História’ e ‘11. Ciência’). No entanto, o termo *Geisteswissenschaften* foi levado a cabo por Cassirer nesse momento de sua carreira diferentemente. O filósofo opta pelo termo *Kulturwissenschaft*. Cf., a propósito em sua obra, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, de 1942, particularmente o primeiro estudo ‘Der Gegenstand der Kulturwissenschaft’. Cf. a propósito, o artigo de Christian Mœckel: *O problema da forma nas ciências. Ernst Cassirer e as analogias metodológicas nas ciências da cultura e na biologia*. In: Kairos. Revista de Filosofia & Ciência 3: 2011, Lisboa, pp. 53-79.

⁷ Nesse sentido, vale lembrar aqui do caso de Franz Brentano, que em 1874 publica seu livro *Psicologia do ponto de vista empírico*, em que seu autor deixa expressamente dito que sua tarefa básica é investigar qual o objeto e qual o método da psicologia.

⁸ Seria preferível falar aqui em ‘neokantismos’, dado o caráter não monolítico desse movimento, já que existiram escolas dentro do mesmo com orientações bastante diferentes. Ademais, tenha-se presente que o mesmo foi de inestimável importância a algumas escolas que surgiriam nessa mesma época, e.g., tanto representantes da fenomenologia e da hermenêutica quanto aqueles da filosofia analítica dialogaram e polemizaram com essa vasta geração de autores. As três escolas de maior destaque e seus principais expoentes foram: 1. A escola de Marburgo: com H. Cohen, P. Natorp e E. Cassirer; 2. A escola de Baden: com W. Windelband, H. Rickert e E. Lask e 3. A escola realista: com A. Riehl.

diálogo foi tematizado em várias frentes, sendo o neokantismo uma delas⁹. Nesse sentido, tornou-se um clássico o apelo de Otto Liebmann por uma ‘Zurück zu Kant!’ em seu livro *Kant und die Epigonen*, de 1865¹⁰. Sua abordagem – iniciando com os idealistas (Fichte, Schelling, Hegel), seguindo com as vertentes realistas (Herbart), empiristas (Fries) e por fim, com Schopenhauer – sugere que o que se seguiu da filosofia de Kant não foi algo consequente, mas, em verdade, um retrocesso. Daí o motivo do surgimento da exortação.

2. O método transcendental

A noção mais central do neokantismo da escola de Marburgo é a de “método transcendental”. Embora ela possa ter uma tendência natural de ser relacionada com o nome e a filosofia de Kant, em realidade, ele jamais se valeu de tal expressão¹¹. Todavia isso não quer dizer que ele não tenha influência alguma sobre ela, como já vimos algo a respeito no item anterior. Levemos em conta agora o lugar na escola de Marburgo e o uso que Cassirer fez dessa cara noção a esses filósofos.

O trabalho de Cassirer está intimamente relacionado ao seu compromisso com os ideais do neokantismo de Marburgo. Dito de outra forma, o legado de Hermann Cohen e Paul Natorp representa o arcabouço básico do projeto intelectual de Cassirer – e não apenas biograficamente, mas também com relação ao desenvolvimento de todo o seu pensamento. E ainda, apesar das importantes diferenças que surgiram gradualmente em seu caminho – *i.e.*, desde o início dessa escola até a publicação de sua obra maior, a *Filosofia das Formas Simbólicas* –, Cassirer sempre permaneceu fiel à premissa

⁹ Mencionamos isso de passagem pelo fato de que, nos dias de hoje, autores como Beiser (2014) vem estudando a gênese do neokantismo. Embora o trabalho seja de extrema qualidade e pertinente ao tema, não podemos simplesmente concordar com tudo que é dito por ele. Para que se tenha presente apenas um dos pontos que divergimos com Beiser, retenha-se o seguinte: em sua abordagem ele faz um uso demasiado flexível do termo neokantismo. Nele, ele identifica enquanto neokantiano todos aqueles autores que, a partir da morte de Hegel (1831), se mostraram anti-idealistas. Embora seja correto que as escolas de Marburgo, Baden e o Realismo de Riehl são reações ao idealismo especulativo hegeliano, não é certo que elas sejam unicamente isso. Nesse sentido, somos mais inclinados a posição de um autor como Köhnke (1991), que vê e categoriza com razão, a nosso ver, os neokantismos enquanto os representantes das três escolas alemãs mencionadas acima.

¹⁰ Nele, ao fim dos capítulos, Liebmann concluía com a exortação ‘*Also muss auf Kant zurückgegangen werden*’. Outro autor importante nesse contexto é Eduard Zeller. Este, em uma polêmica com o hegeliano Michelet, faz, pela primeira vez, em 1862, o uso da expressão ‘neokantiano’. Porém, segundo a tradição, é Liebmann quem leva a efeito o programa de um ‘Retorno a Kant’ de maneira mais expressiva.

¹¹ Cf. a respeito BAUM (1980).

metodológica desse movimento que aquele primeiro havia iniciado e o segundo dado continuidade com um matiz diferente¹².

De acordo com Cohen, a filosofia transcendental repousa sobre o *Faktum* da ciência matemática da natureza¹³. E esse fato exige uma análise que descubra as condições de sua possibilidade, revelando assim os princípios e os fundamentos epistemológicos da própria ciência matemática. Sendo assim, “parte-se da ciência enquanto algo ‘dado’, e, por uma reflexão explicitadora, eleva-se ao estabelecimento de suas condições lógicas de possibilidade”¹⁴.

Já a partir dessa primeira afirmação, Cohen sugere uma mudança com relação à filosofia moderna – em particular, contra alguns filósofos antes de Kant (*e.g.*, Descartes e Locke) –, que acaba sendo pressuposta por todos na escola de Marburgo, a saber, que a expressão “Teoria do Conhecimento” (*Erkenntnistheorie*) comumente usada é problemática¹⁵, na medida em que a descrição apropriada do projeto reformulado de Kant seria “Crítica do Conhecimento” (*Erkenntniskritik*).

A filosofia transcendental não lida com a constituição do sujeito humano – como era pensado naquele período, com um forte apelo subjetivo, *i.e.*, em que o ponto de partida seria o sujeito e, eventualmente, suas vivências –, nem com sua capacidade de conhecer. Trata-se, portanto, de uma reflexão de segunda ordem sobre as condições *a priori* do conhecimento científico, e isso quer dizer que não há lugar para qualquer lastro subjetivo, no sentido de considerar a ciência unicamente enquanto uma classe de proposições, ou de um sistema mesmo: aquele referente à “experiência científica”.

Cassirer leva essa concepção coheniana do método transcendental aplicando este método para aos novos “facta” fornecidos pelos avanços ocorridos no campo das ciências físico-matemáticas¹⁶. Nesse sentido, ele entende que, a partir de uma orientação

¹² No próximo item, nos ocuparemos com uma diferença entre Cohen e Natorp no que se refere ao *Faktum* da ciência.

¹³ Cf. no livro de Cohen, de 1877, *Kants Begründung der Ethik*, especialmente as páginas 24-25, a passagem canônica do “*Faktum* da ciência”.

¹⁴ PORTA (2011), p. 48.

¹⁵ Logo em seguida diremos a razão para isso.

¹⁶ O neokantismo de Marburgo dedicou-se também a uma investigação da história da matemática, por exemplo, (i) a análise histórica do método infinitesimal – como encontrado no livro de Cohen [*Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, de 1883. A propósito do contexto desse livro, cf. o artigo de Marco Giovanelli (2016): *Herman Cohen’s “Das Prinzip der Infinitesimal-Methode”: The history of an Unsuccessful book*. In: *Studies in History and Philosophy of Science Part A* Vol. 58. pp. 9-23], (ii) a lógica moderna e as profundas transformações na física na passagem do século dezenove/vinte – como nos casos de Natorp [Cf. *Die logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, 1910] e Cassirer [Para citar apenas alguns

matizada de kantismo, é possível e necessário levar a investigação filosófica além do estágio alcançado por Kant. Este avanço, insiste Cassirer, é apenas uma reafirmação do espírito da filosofia de seu antecessor, pois de acordo com o que vimos na citação de abertura¹⁷ deste artigo, o neokantiano afirmava que o projeto da “Crítica do conhecimento” visa descobrir as pressuposições e fundamentos *a priori* do pensamento científico, começando com o “fato” historicamente determinado da ciência natural. E Cassirer localizou a única tarefa duradoura de uma investigação crítica baseada no “Método Transcendental” de acordo com um:

exame continuamente renovado dos conceitos fundamentais da ciência, (...) o qual simultaneamente envolve um auto-exame subjetivo completo da própria crítica¹⁸.

Dado que o “fato” da ciência é “em sua natureza um fato historicamente em desenvolvimento”¹⁹, então a reflexão filosófica acerca das formas de conhecimento subjacentes a esse “fato” e torná-lo possível deve ser caracterizada por um dinamismo fundamental – um dinamismo intrínseco à formação do método transcendental e também possibilita sua extensão a todas as áreas de formas objetivas culturais. Quanto a isso, em sua “Introdução” ao primeiro volume de *O Problema do Conhecimento*, Cassirer escreve:

O “fato” da ciência é, e naturalmente permanecerá, em sua natureza, um “fato” historicamente em desenvolvimento. Se esse *insight* ainda não aparecer explicitamente em Kant, se suas categorias ainda puderem aparecer como “conceitos centrais da razão” em número e conteúdo, o desenvolvimento moderno da lógica crítica e idealista tornou este ponto perfeitamente claro. Pelas formas de julgamento entendem-se as motivações unificadas e ativas do pensamento que percorrem as múltiplas formações particulares e são continuamente utilizadas na geração e formulação de novas categorias²⁰.

ensaios de Cassirer sobre a ciência, leve-se em conta: 1. *Kant und die moderne Mathematik* (KMM), 1907; 2. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (SF), 1910; 3. *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (ERT), 1921; 4. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (PSF Vol. III), 1929; 4. *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (DI), 1936.]. Tais mudanças condicionaram o chamado *Faktum* ao qual a filosofia transcendental se refere.

¹⁷ ERT, p. 355.

¹⁸ KMM p. 37.

¹⁹ EP Vol. I., p. 14.

²⁰ Idem, p. 14-15.

Assim, a reconstrução efetuada por Cassirer em *O Problema do Conhecimento*, do ponto de vista histórico e sistemático, é o resultado de sua formação neokantiana e, ao mesmo tempo, a prova de sua abordagem original à reflexão epistemológica sobre o *Faktum* da ciência com o qual o método transcendental lida.

A ideia principal de Cassirer é que ciência e filosofia devem estar mutuamente conectadas: na modernidade, filosofia e ciência constituem um todo único, sendo que a compreensão do problema do conhecimento deve considerar tanto filósofos, como Descartes, Spinoza ou Leibniz, quanto cientistas, como Galileu, Kepler ou Newton.

De acordo com Cassirer, a história tradicional da filosofia negligenciou, em grande parte, as formas essenciais pelas quais a ascensão da ciência moderna contribuiu para as profundas mudanças que ocorreram no pensamento filosófico.

No início da era moderna, cientistas e filósofos trabalharam juntos em uma nova imagem da natureza e do universo, o que também implicou uma ruptura radical com a concepção anterior de ser humano. Para Cassirer, o resultado último dessa história (*i.e.*, a modernidade) é a filosofia crítica de Kant²¹.

Agora, quanto ao projeto levado a cabo por esse grupo de autores, leiamos as palavras do próprio Cassirer, na qual ele trata tanto da proposta metodológica quanto do projeto da “Crítica do conhecimento”:

A tentativa de apresentar a totalidade da cognição em uma unidade sistemática termina em conceitos formais finais que trazem à expressão os tipos possíveis de relação entre os conteúdos em geral. Nessas relações fundamentais são dados os invariantes finais aos quais a cognição é capaz de avançar; portanto, também a posição “objetiva” do ser está fundamentada neles. Porque a objetividade é – de acordo com a análise crítica e significado deste conceito – em si apenas uma outra designação para a validade de determinadas conexões combinatórias que precisam ser descobertas e investigadas separadamente em sua estrutura. A tarefa da crítica do conhecimento [*Erkenntniskritik*] consiste em voltar da unidade do conceito geral do objeto [*Objektbegriff*] à multiplicidade de condições necessárias e suficientes que o constituem. Nesse sentido, a coisa que a cognição chama de seu “objeto” é resolvida [em primeiro lugar] em uma rede de relações que são mantidas juntas através das mais altas regras e princípios. E o que é válido aqui em geral prova-se ainda mais nos

²¹ Cassirer pretendia continuar o projeto que o jovem Natorp havia esboçado em seu livro sobre a teoria do conhecimento de Descartes. Em 1882, Natorp escreveu sua tese doutoral sobre a filosofia cartesiana: *Descartes' Erkenntnistheorie: Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, escrito no qual Natorp tematizou a pré-história da filosofia crítica de Kant por meio de um exame histórico-filosófico de suas fontes na filosofia e no pensamento científico de Descartes, Galileu, Kepler e Leibniz.

conceitos especiais com os quais as ciências especiais, bem como a intuição comum operam. Esses conceitos também são indispensáveis como pontos de parada e primeiros pontos de partida: mas, assim que se analisa mais de perto o sentido, reconhece-se que não são formas absolutas, “além” das formas lógicas de cognição, mas sim uma relação funcional deve ser trazida dentro dessas formas e por meio delas trazidas à expressão²².

2.1. Uma diferença entre Cohen e Natorp

Cassirer segue Cohen (e em amplo sentido do Kant) no que diz respeito à tarefa básica da filosofia transcendental: reflexão sobre a ciência. Porém, ele sempre enfatiza o caráter histórico-sistemático dela, levando em conta que a mudança é algo recorrente e sobre o qual devemos refletir.

Isso é extremamente relevante para compreendermos a tese de Cassirer em sua obra que coroa o primeiro momento de sua carreira intelectual, a saber, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Entretanto, essa ideia de que a ciência trata-se de algo que eventualmente muda não é de Cassirer, mas da figura intermediária da escola de Marburgo: Paul Natorp.

A ideia coheniana de “*Faktum* da Ciência” é levada a efeito por Natorp de um modo bastante peculiar e decisivo: não enquanto um *Faktum*, mas enquanto um *Fieri*, ou seja, um fazer ou um devir. Dessa forma, o dado – que é objeto de investigação filosófica (transcendental) – não se trata de um saber fixo ou predeterminado, mas sempre e quanto ao devir histórico da ciência. Por tal razão, essa análise histórica da ciência traz elementos importantes do ponto de vista sistemático. Nas palavras do Neokantiano temos:

Então o *Faktum* da ciência pode ser compreendido tão só enquanto *Fieri*. Depende daquilo que é feito e o que não é. Unicamente o *Fieri* é o *Faktum*: tudo aquilo que a ciência procura investigar nas ciências deve-se dissolver no fluxo do devir. Desse, e somente desse, pode-se afirmar: ele é²³.

Essa posição de Natorp o coloca em uma distância considerável se o comparamos com seu predecessor, Cohen, na medida em que ele passa a considerar as ciências (físico-matemáticas) de seu tempo a partir de uma perspectiva diferente: ele

²² EGLD, p. 13.

²³ LGEW, p. 14.

continua seguindo o ideal neokantiano, qual seja, o de sempre mostrar uma continuidade entre matemática e física – como fez inicialmente Cohen –, mas de acordo com os novos “facta” da ciência de seu tempo²⁴.

3. Resultado negativo de tal proposta metodológica

Já sabemos que “Método Transcendental” é a característica mais marcante da escola de Marburgo. E que, embora a matriz desses autores remonte a Kant e sua filosofia transcendental, ele nunca se valeu dessa expressão. Vimos que segundo Hermann Cohen, a investigação transcendental é metodológica, ou seja, ela não se volta aos conteúdos do conhecimento, senão que à “nossa maneira de conhecer objetos na medida em que esse modo de conhecimento é possível *a priori*”.²⁵ É por tal motivo que Cohen interpreta e compreende a proposta filosófica de Kant enquanto uma teoria da experiência, como sugere o título de sua obra: *Kants Theorie der Erfahrung*. Também vimos que, na ideia básica de Cohen reza a tese de que a filosofia deve partir do *Faktum* da ciência e, a partir dele, refletir sobre as suas condições de possibilidade.

Já diante desse primeiro pressuposto metodológico do neokantismo marburguês, podemos contrapô-lo a, pelo menos, outros dois²⁶ modos de investigação em filosofia naquela época:

1. a um fundacionalismo, do tipo daquele encontrado em um autor como Frege;
2. a um revisionismo, da estirpe dos positivistas vienenses.

O “Método Transcendental” segue em sentido contrário aos propósitos daqueles que prezam por uma justificação ou fundamentação da ciência, como encontramos nas ambições de Frege e seu projeto fundacional de redução da aritmética à lógica. E esse anti-fundacionalismo se deve a importantes fatores.

Em primeiro lugar, é conveniente retomarmos outra vez mais àquilo que adiantamos em nossa introdução, a saber, a própria ideia que os neokantianos possuem de filosofia: a filosofia trata-se de uma atividade unicamente reflexiva. E tal aspecto,

²⁴ Outro livro alinhado nesse ideal de tratar os temas científicos da época, também publicado nesses anos, é o texto do ano de 1911 do neokantiano Bruno Bauch (da escola de Baden): *Studien zu Philosophie der Exakten Wissenschaften*. Em seu texto, Bauch cita com certa frequência os feitos de Cassirer (em *SF*) e Natorp (em *LGEW*).

²⁵ *KTE*, p. 180.

²⁶ E não somente aos dois que iremos expor a seguir, senão que a outros métodos daquele tempo. Faremos menções a eles também.

como vimos, é relevante não só do ponto de vista específico do nosso trabalho, mas do ponto de vista da história da filosofia também: se abirmos o panorama teórico e retomarmos quem foi o grande filósofo que precede o movimento neokantiano e sucede Kant, teremos a figura de Hegel²⁷ – como também já vimos – enquanto o maior expoente desse período. E ele, como se sabe, entende que a filosofia não poderia se ocupar, como Kant antes dele acreditava, com a reflexão da ciência – e no caso daquela época: da mecânica de Newton e da geometria de Euclides. A filosofia é, pois, a ciência por excelência: ela é a fundadora e soberana de todas as demais disciplinas.

Todavia, as diferenças entre um neokantiano e um filósofo analítico, não param por aí. Quanto às divergências entre eles, é preciso mencionar aquelas existentes em relação:

- (i) às concepções de lógica;
- (ii) às formas de logicismo;
- (iii) à aceitação ou não de objetos abstratos;
- (iv) ao tipo de platonismo;
- (v) ao tipo de conhecimento *a priori*.

Segundo Porta²⁸, tanto Frege quanto os neokantianos acreditam que conhecimento *a priori* é possível. No entanto, há uma diferença fundamental quanto a isso, qual seja, para o primeiro é possível conhecer *a priori* objetos não empíricos, para os segundos, o único conhecimento *a priori* possível é aquele referente às condições de possibilidade do conhecimento empírico – e este aspecto consiste precisamente no caráter básico daqueles que trabalham no projeto de uma “filosofia transcendental”²⁹.

²⁷ Claro deve ficar que não estamos aqui fazendo qualquer paralelo entre Hegel e Frege, mas, como dissemos, trata-se de mostrar outros modos de proceder em filosofia naquele momento. A menção ao autor da *Fenomenologia do Espírito* se fez no intuito de ilustrar o ponto negativo em sua relação com Cassirer. Do lado positivo, o ímpeto hegeliano de constituir uma filosofia de caráter de “sistema” é bem quista por Cassirer; ele seria um dos últimos, senão o último, filósofo a fazer isso, na qual se aborda as inúmeras esferas da cultura. E a própria filosofia analítica é um exemplo do abandono de uma filosofia desse tipo. Do lado negativo, a metodologia de que cada um dos autores se valia é bem diferente, sendo o método especulativo um daqueles que o método transcendental fez frente. Em suma, a filosofia não teria mais início a partir de especulações metafísicas ou como vinham trabalhando nas vertentes da psicologia daquele tempo (em que o método psicológico – seja pela introspecção, seja pela fisiologia – é característica).

²⁸ Cf. PORTA (2006).

²⁹ Nesse sentido, vale mencionar que isso já havia ocorrido na história da filosofia, a saber, no caso de Leibniz e Kant: ambos poderiam se enquadrar “platônicos” (visto que ambos defendem que conhecimento *a priori* é possível); e o primeiro (assim como Frege) acreditava que era possível conhecimento *a priori* de objetos não empíricos; já o segundo (como os neokantianos) acreditava que o único conhecimento *a priori* possível era aquele referente a objetos empíricos.

O motivo pelo qual nunca será possível a um neokantiano afirmar a possibilidade de objetos supra-empíricos repousa no fato, aludido anteriormente, de que seu compromisso ao legado anti-metafísico jamais poderia ser quebrado. Por outro lado, sob o prisma de Frege, em vez do “transcendentalismo” neokantiano – bandeira a qual não foi levada a cabo por este autor –, seu pressuposto de base é a noção de irrestrita universalidade. Segundo ele, um conhecimento *a priori* possui um caráter lógico e, assim, é possível para quaisquer tipos de objetos, incluindo os não empíricos. Portanto, conhecimento destes objetos é possível segundo o filósofo de Jena³⁰.

E, além disso, os neokantianos lutaram contra um adversário diferente daquele do caso de Frege, a saber, o materialismo. Eles travam, portanto, uma disputa com os defensores de uma mesma causa: a discussão gira em torno não com respeito à possibilidade da ciência, mas sim o fato de se ela refuta ou não refuta o idealismo. Dessa maneira,

Segue-se que o objetivo primário do método transcendental não foi o de mostrar a possibilidade da verdade e, sim, que a verdade do conhecimento sobre o “real” supõe um “ideal” (*KBE*, 116). Dentro desse contexto, a estratégia argumentativa dos neokantianos é legítima: a espontaneidade do “espírito” (*Geist*) (ou seja, a presença de um elemento “ideal”) tem que ser provada (e isto contra o materialismo) na própria ciência³¹.

³⁰ Ainda que não seja nosso interesse neste momento tematizar o caráter “platônico” em cada um dos casos, retomemos que:

“Tanto Frege quanto los neokantianos marburgueses pueden ser considerados ‘platónicos’. El problema es, nuevamente, el tipo de platonismo presente en cada caso.

La lectura neokantiana de la teoría platónica de las ideas insiste en su dimensión lógica, rechazando el ‘chorismo’ y toda interpretación metafísica (PI, 74ss.; PIM, 344ss.). Las ideas son independientes de la subjetividad. No obstante, ellas no son entidades que subsistan en un mundo inteligible autónomo; ellas son ‘hipótesis’. ‘Hipótesis’ es el nombre de un vínculo funcional: la idea existe únicamente en su función de ser fundamento de algo diferente de Ella (PI, 40, 135, 154ss., 192ss., 206ss., 216, 243, 382ss., 469ss.; PIM, 342ss., 361-362).

El platonismo fregueano (como su antipsicologismo) posee múltiples niveles (lógico, matemático, semántico), siendo susceptible de interpretaciones diversas que van desde aquellas plenamente ontológicas a aquellas lógico-validativas (*geltungstheoretisch*). (...) aun cuando se conceda una interpretación no-ontológica del platonismo fregueano, él sigue presentando una diferencia irreductible con el marburgués: ‘objetos lógicos’ no son simplemente ‘hipótesis’.

Tanto el platonismo de Frege, quanto el de Cohen o Natorp, remiten a um ‘tercer reino’ (*drittes Reich*) pensado (en algún sentido) en el horizonte del concepto de validez (*Geltung*). Sin embargo, el modo como debemos concebir tal reino presenta características heterogéneas en un caso y en otro. Aunque no se hipostasien las ‘entidades ideales’ y se insista en distinguir ‘realidad’ y ‘objetividad’, ‘objetividad’ no significa lo mismo en Frege y en la escuela de Marburgo. En el primero remite a una validez en-sí; en la segunda, a una condición no-empírica del saber empírico” [PORTA (2006). pp. 166-67].

³¹ PORTA (2006), p. 167.

Por fim, vimos que o logicismo de Frege tinha como nota característica que a prova da aprioridade da matemática não é externa ao programa mesmo, mas coincide com a derivação lógica dos procedimentos de inferência de número e aritmética. Por outro lado, os neokantianos não dispõem de uma lógica formal, quer dizer, de um rigoroso desenvolvimento formal de seu logicismo, e isso porque tal estado de coisas pressuporia a possibilidade de um conhecimento fundacional *a priori*, oriundo de uma fonte especial de conhecimento, diferente da reflexão sobre a ciência. A “Lógica Transcendental” neokantiana lida com a análise das condições de possibilidade da experiência – de modo similar ao que Kant havia proposto na *Crítica da Razão Pura*. Dito de outra forma: ela busca aqueles conceitos e os juízos que constituem as condições necessárias e suficientes de conhecimento e também dos objetos da experiência, e deve legalizá-los em sua origem na razão³². Quanto a ela ainda (a lógica transcendental), leiamos uma passagem bem interessante escrita por Natorp em 1887, no ensaio *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*³³, em que ele diz exatamente isso:

Estamos tomando uma posição basicamente não muito distante da de Kant; de fato, acentuamos a essência de sua visão se negamos que uma lógica exclusivamente “formal” possa servir como uma teoria adequada do conhecimento e não apenas como uma técnica. De acordo com Kant, não existem leis de verdade puramente formais que não tenham suas raízes nas leis da verdade objetiva. Não há, portanto, uma lógica formal que não esteja fundamentada na lógica “transcendental”. Se ambos estão relacionados da mesma maneira que a lei encontrada nas funções analíticas e sintéticas, e se toda análise pressupõe a síntese (porque o entendimento não pode analisar algo que não tenha sido sintetizado), tudo o que a lógica formal pode ensinar deve ser fundamentado transcendentalmente³⁴.

E um fato marcante deve ser notado aqui, acerca dos títulos dos livros que filósofos como Frege, Russell e Cassirer escreveram e neles as intenções de cada um dos autores. Frege escreve um livro intitulado *Os Fundamentos da Aritmética: uma investigação lógico-matemático sobre o conceito de número* e Russell escreve outro que leva o título de *Os Princípios da Matemática*. Em contrapartida, o título completo da

³² Cf. BARONE (1953), p. 194.

³³ „Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz)“, *Philosophische Monatshefte*, 23: 257–286. Doravante NATORP, 1887.

³⁴ NATORP, 1887, p. 557.

obra de Cassirer publicada em 1910 é *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*; trata-se, dessa forma, de uma investigação sobre as questões fundamentais da crítica do conhecimento. Portanto, além de se preocupar, em certo sentido, com os problemas enfrentados por Frege e Russell, Cassirer em sua abordagem não pretende, em primeira linha, fornecer uma “fundamentação”, mas reflexionar sobre diversas questões fundamentais (*Grundfragen*) que vieram à tona em seu tempo – como Kant havia feito, à sua maneira, na *Crítica da Razão Pura* –, além daquelas de ordem matemática, sobre as quais os dois primeiros se debruçaram com maior afinco.

O “Método Transcendental” não é, *stricto sensu*, um método revisionista. Ainda que seja consensual que, pelo menos desde Natorp³⁵, os neokantianos admitem que a ciência muda no decorrer de sua história, sua proposta não pode ser considerada uma abordagem revisionista, comparando-a com os casos dos consagrados autores de orientação neo-positivista, sobretudo a partir dos anos 1920-1930.

De acordo com estudos mais recentes³⁶ foi atribuída essa confluência entre os dois métodos, porquanto ambos apresentarem notas “antissubjetivantes” e “antimetafísicas”. Ademais, seria conferido aos neokantianos, de modo embrionário ainda, a tentativa que posteriormente na história viria a se tornar célebre, a saber, a “análise lógica da ciência”; levada a efeito por autores como Rudolf Carnap e outros que fizeram parte da cena do “Empirismo Lógico”.

Lembremos de que eles também rejeitaram posições filosóficas as quais se mostraram comprometidas com quaisquer tipos de posição “subjetivante”. Isso, no entanto, não é o grande mérito a ser atribuído aos neokantianos, pois, sabemos que outros autores, anteriormente a eles, se propuseram uma tarefa próxima – a saber, a de analisar as condições de possibilidade da ciência. Para dar aqui somente um exemplo disso, leve-se em consideração o nome de Adolf Trendelenburg, autor o qual também pretendeu uma reflexão sobre a ciência, como atestado em suas *Logische Untersuchungen*, de 1840³⁷. Não por acaso, se acompanharmos o desenvolvimento histórico Trendelenburg-Cassirer, retomaremos que Cohen foi aluno de Trendelenburg e Cassirer, aluno de Cohen. Então essa tendência esteve presente nesse cenário antes

³⁵ E a passagem do *Faktum* ao *Fieri* da ciência – que vimos acima – é explícita nesse momento.

³⁶ Por exemplo, RICHARDSON (1998 e 2006) e RYCKMANN (2005).

³⁷ Cf. TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen*. Leipzig, 1840.

mesmo do movimento neokantiano surgir à cena, no último quarto do século dezanove³⁸. Eles, em suas nuances mais diversas, se mostraram muito mais preocupados com essa pauta do que os neokantianos.

Um clássico exemplo contra o monismo metodológico do ideal clássico de partir da base empírica, adotado por parte de alguns vienenses, pode ser encontrado na própria letra de Cassirer. Tanto em *Filosofia das Formas Simbólicas*³⁹, como, de modo mais incisivo ainda, em seu texto de maturidade que data do ano de 1942, intitulado *A lógica das ciências da cultura*, o filósofo sempre se mostrou crítico a uma posição na qual se aceite como algo primário o “dato sensível”.

Desde 1910, ou seja, desde a publicação de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer compreende que a ciência não é uma cópia imediata do real, pois, segundo nosso autor, toda forma de contato com o real supõe uma mediação, que será de natureza simbólica. O tratamento cassireriano das ciências (lógica, matemática e física) – e do neokantismo de Marburgo em geral – é feito de modo tal que ele as considera enquanto um fato, que eventualmente no transcurso de sua história pode mudar, a partir de uma abordagem em que a filosofia é tomada como sinônimo de reflexão e investiga suas condições de possibilidade.

Isso é feito, ademais, porque, a partir do “Método Transcendental”, a preocupação básica deles já não é a de fornecer uma fundamentação da ciência, mas se trata de entender a ciência: esclarecendo o que na prática científica pode parecer muitas vezes confuso e obscuro. Portanto, sua tarefa é basicamente reconstrução racional, não a busca de um fundamento metafísico da ciência mesma.

4. Filosofia e ciência no jovem Cassirer

Neste quarto momento do nosso artigo, trataremos da concepção cassireriana de filosofia da ciência; começaremos com suas considerações no campo da física e depois em sua filosofia da matemática.

³⁸ Cf. a propósito DAMBÖCK (2017).

³⁹ Cf. o volume III, em especial o capítulo 5 da terceira parte, “Os fundamentos do conhecimento científico”.

Cassirer concebe o conhecimento científico como um sistema de relações. No caso da física, o filósofo propõe uma tríplice distinção⁴⁰ entre tipos de proposições: as de medida, as de leis e as de princípios⁴¹.

Os enunciados de medida⁴² constituem o primeiro passo da transição do “mundo dos sentidos” para o “mundo da física”, do mundo do dado para o conhecimento da ciência natural. Este momento do trânsito caracteriza-se porque nele se verifica a conversão dos dados imediatos da percepção em determinações tais que são aptos a ser subsumidos sob conceitos matemáticos. O percebido é representado em termos de medida e número, e a mera apreensão sensível deixa seu lugar para a observação experimental do ponto de vista da extensão do conhecimento, as afirmações de mensuração representam um avanço em relação aos dados de percepção, pois graças ao uso de instrumentos de medida é possível ir além dos limites contingentes de nossos sentidos, como, por exemplo, quando é feito ao estudar a superfície lunar com um telescópio ou células do sangue com um microscópio. No entanto, esse avanço não expressa totalmente o significado do trânsito dos dados percebidos para o conhecimento físico.

Analogamente existe uma expansão da nossa imagem do mundo. Há nesta imagem uma concentração. Com efeito, a variedade de qualidades sensíveis é deixada de lado em favor de algumas determinações fundamentais, a partir das quais se busca explicar a riqueza do dado. E por meio desta concentração, uma modificação fundamental no nosso conhecimento é possível. A multiplicidade de percepções é, em princípio, um agregado: as qualidades sensíveis de uma coisa percebida são simplesmente justapostas. Desta forma, a cor, o sabor, o cheiro, a textura de um alimento são, em princípio, independentes uns dos outros. Essa coleção particular de qualidades é verificada de modo contingente, naquilo que ocorre aqui e agora. Pelo contrário, as propriedades de um objeto da física – como, por exemplo, as de um gás – são organizadas em um sistema, de modo que a modificação de uma delas implica necessariamente a modificação das outras. Assim, temperatura, pressão e volume do gás não são independentes, mas, na determinação de dois deles, o terceiro também é determinado.

⁴⁰ Cf. *DI*, PARTE II, capítulos 1, 2 e 3.

⁴¹ Cf. a propósito PRINGE (2014).

⁴² Cf. *DI*, PARTE II, capítulo 1.

A relação entre as propriedades de um objeto físico que são manifestadas nos enunciados de medida é expressa por um tipo diferente de proposição, qual seja: a de lei.⁴³ Se, por um lado, as proposições dos resultados de medida são caracterizadas por sua individualidade – *i.e.*, pelo “aqui e agora” das coisas –, as proposições de lei, por outro, têm a forma lógica de um “se, então”, por exemplo. Isso significa que elas não podem ser consideradas como expressões sumárias pelas quais um número indeterminado de fatos individuais é afirmado ou negado. De fato, as leis não ligam hipoteticamente magnitudes individuais às quais podemos atribuir um índice espaço-temporal, mas sim classes de magnitude. Então, os enunciados de leis não são alcançados por meio de uma inferência sempre controversa e indutiva que, a partir de numerosos casos, aborda todas elas. Com as proposições de lei, o ponto de vista do mero “aqui e agora” é completamente abandonado e a representação de suas conexões necessárias é alcançada.

Mas com o trânsito das proposições de medida para as de lei, o processo de conhecimento físico não é concluído. Isso ocorre pelo fato de que, assim como a multiplicidade das propriedades de um objeto físico adquire unidade por meio de leis, essas leis, por sua vez, são unificadas sob princípios.⁴⁴ Dessa forma, se as proposições de medida são individuais e as proposições de lei são gerais, as de princípios são, portanto, universais. Eles não se referem a fatos individuais ou a classes de fatos, mas estabelecem sínteses que unificam diferentes domínios do conhecimento físico: na ótica, na mecânica ou na eletrodinâmica, por exemplo.

A distinção desses domínios adquire um caráter relativo ao seu princípio orientador. Este princípio confirma essa diferenciação e, ao mesmo tempo, expressa a unidade que os agrupa⁴⁵. A investigação física não se detém na verificação de uma multiplicidade de leis, mas procura regras cuja variação permita que o pensamento vá de uma lei para outra⁴⁶.

⁴³ Cf. *DI*, PARTE II, capítulo 2.

⁴⁴ Cf. *DI*, PARTE II, capítulo 3.

⁴⁵ Cf. *DI*, PARTE II, capítulo 4.

⁴⁶ Quanto aos tipos de enunciados de ordem diferente, Cassirer ainda expande sua teoria dos invariantes na experiência. Cf. a respeito IHMIG (1997 e 2001). Este autor ainda considera a relação dessa doutrina com o programa de Erlangen, de Felix Klein. Cf. ainda sobre esses dois pontos, os artigos de BIAGIOLI (2018), RICHARDSON (2003) e RYCKMANN (2015). Ademais, Cassirer – especificamente no ensaio de 1938, intitulado *O conceito de grupo e a teoria da percepção* – usa a noção matemática de invariância contra um grupo de transformações para iluminar o problema da psicologia da percepção [Cf. sobre esse tema, em *SF*, o artigo de MATHERNE (2018)], as declarações de valores expressam medições de

Os enunciados da física são então articulados entre si de acordo com o grau de sua invariância. As proposições de medida são invariantes com respeito à subjetividade do observador, mas variam com respeito a leis que permanecem constantes. Por sua vez, a multiplicidade dessas leis contrasta com a invariância dos princípios que as unificam. Mediante essa articulação, verifica-se um condicionamento recíproco entre enunciados, que confere ao sistema seu caráter como um todo. Nem as leis são meros agregados de medidas nem os princípios são meros agregados de leis. O conhecimento físico não se origina de elementos “em si”, que têm significado independentemente de sua relação com os outros e que são acomodados em uma determinada ordem de conhecimento. Pelo contrário, encontramos apenas uma coordenação funcional⁴⁷ da qual todas as declarações fazem parte, de modo que já nos enunciados de tipo “inferior” são vinculados e pressupostos por aqueles de tipo “superior”.

Um último aspecto a ser levado em consideração aqui quanto ao traço característico do neokantismo marburguês, do qual Cassirer é adepto, diz respeito ao caráter da aplicação da matemática na física, de matriz kantiana. A matemática é um instrumento (ou método) para objetivação dos fenômenos. Isso é encontrado, em um primeiro momento, já em Cohen; mas aparece também em Natorp e Cassirer⁴⁸.

As palavras de Barone são pertinentes, neste momento e endossam o que dissemos acima:

O interesse do neokantismo pela matemática é, no entanto, como o de Kant, concentrado na sua função à “física”, e não se detém nas estruturas formais que constituem sua essência interior, independentemente de qualquer aplicação à objetivação de uma multiplicidade sensível. Deste modo, o significado adquirido pela lógica da elaboração de novas técnicas dedutivas dentro da construção

grandezas físicas que não dependem da subjetividade do cientista que realizou o experimento. Por exemplo, ao mesmo tempo e no mesmo lugar, um observador pode perceber calor, enquanto outro observador percebe o frio. Em cada caso, a percepção tem validade meramente subjetiva, variando de observador a observador. Porém, a declaração de medida que expressa a temperatura ambiente permanece invariante, já que seu valor é o mesmo para todos os observadores.

⁴⁷ Cf. agora RYCKMANN (1991).

⁴⁸ Uma precisão deve, contudo, ser feita aqui: é certo que isso aparece tanto em Cohen quanto em Cassirer, porém não da mesma maneira. Um dos fatores de tal diferença diz respeito a outra figura do neokantismo marburguês, do qual Cassirer é ainda mais legatário: Natorp. Por agora, interessa-nos ressaltar uma mudança proposta por ele na filosofia da matemática neokantiana; trata-se da mudança relativa ao conceito-chave em matemática. Natorp propõe que o conceito de relação substitua o de infinitesimal (chave no pensamento de Cohen).

de sistemas formais escapa. O neocriticismo continua a considerar a lógica formal exclusivamente nos esquemas apresentados por Kant⁴⁹.

Quanto a isso ainda, e para finalizarmos este momento, levemos em consideração que o próprio Cassirer, em fases diversas de sua carreira intelectual, retoma – às vezes de passagem, outras vezes com maior afinco – esse exato ponto. Para ilustrar, leiamos quatro trechos escritos pelo autor em dois momentos distintos de seu pensamento.

As duas primeiras podem ser encontradas em seu texto de juventude, publicado em 1907, sobre Kant e a matemática moderna:

1. Se alguém pudesse expressar a relação entre filosofia e ciência de forma contundente e paradoxal, pode-se dizer: O olho da filosofia não deve ser dirigido nem sobre a matemática nem sobre a física; deve ser dirigido unicamente na conexão dos dois reinos⁵⁰.
2. Que as mesmas sínteses fundamentais nas quais a lógica e a matemática apoiam-se também regem a construção científica do conhecimento empírico, que só eles nos permitem falar de um ordenamento rigoroso e legal entre as aparências e com o seu significado objetivo, só então a verdadeira justificativa dos princípios é atingida⁵¹.

E as outras duas passagens que são pertinentes ao presente momento deste trabalho, podem ser encontradas no âmbito de sua filosofia madura, no terceiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*:

1. O mundo da lógica, o mundo da matemática, assim como o mundo dos objetos empíricos, todos eles possuem um fundamento comum, na medida em que todos eles estão enraizados em um mesmo estrato primordial das puras formas relacionais. Sem essas formas, sem as determinações categoriais como a unidade e a diversidade, bem como a identidade e a distinção, não seria possível conceber um conceito genérico de objetos matemáticos ou uma ordem de objetos empíricos⁵².
2. Entretanto, também aqui o sentido objetivo do matemático não consiste no fato de ele possuir na natureza no mundo físico algum tipo de correlato imediato, mas sim no fato de ele construir esse mundo de acordo com sua estrutura e, com isso, de apreender a entendê-lo de acordo com suas regras. Nesse sentido, o objeto lógico aponta para o matemático e o matemático para o empírico-físico – não porque em um sentido inteligível qualquer um possa ser visto como uma cópia ou reprodução do outro, mas porque cada um deles representa determinado estágio da postulação do objeto e porque o princípio da unidade do

⁴⁹ BARONE, 1953, p. 197.

⁵⁰ *KMM*. p. 44.

⁵¹ *Idem*. p. 45.

⁵² *PSF*. Vol. III. p. 653.

conhecimento comporta em si a exigência de que concebamos esses estágios sempre em relação com o outro e não em separado⁵³.

5. Conclusão

Se em suas origens, o neokantismo pretendeu ser uma espécie de retorno ao ideal kantiano de fazer “filosofia transcendental”, tal movimento não o foi exatamente no mesmo sentido, ou endossou todas aquelas teses que foram ditas por seu predecessor⁵⁴. Embora o conceito de filosofia seja basicamente o mesmo, o conceito chave aos neokantianos de Marburgo, o de “Método transcendental”, jamais foi usado por Kant⁵⁵. E tal inovação é mérito exclusivo deles, e precisamente a partir de Cohen.

Quanto ao pensamento de Cassirer, retomemos que ele foi o personagem que representou o ponto de culminação da escola neokantiana de Marburgo. Sendo assim, o modo *sui generis* de sua abordagem metodológica acerca do *Faktum* da ciência é refletido na aplicação da tese básica do “Método transcendental” (de que a filosofia começa pelo *Faktum* da ciência e, dele, investiga as condições lógicas de sua possibilidade) a todos os âmbitos e teorias científicas existentes de sua época. E isso é tão sério que Cassirer aplicaria, num próximo momento de sua carreira, essa mesma tese ao *Faktum* da cultura. Tanto sua *opera magna*, *Filosofia das Formas Simbólicas*, quanto em outras obras, como aquela que mencionamos (cf. item 3., acima): *A Lógica das Ciências da Cultura*. Ambas as obras são exemplos marcantes desse esforço empregado pelo filósofo.

Desse modo, é correto afirmar que Cassirer, de certo modo, amplia o programa de Kant. Entretanto, isso não se dá em uma passagem de um autor a outro, mas através de inúmeras mediações entre autores e temas os quais, cada um à sua maneira, foram decisivos e colaboraram para que Cassirer pensasse e fizesse o que fez. Como vimos neste trabalho, são pelo menos dois os momentos a serem levados em conta nessa mediação: um dentro da escola de Marburgo (e a passagem de Cohen para Natorp e de Natorp para Cassirer); e outro no contexto da filosofia do século dezenove, seja quanto

⁵³ *Idem*. p. 654.

⁵⁴ Outro exemplo disso (i.e., de se fazer filosofia transcendental) seria a própria fenomenologia husserliana. Claro deve ficar que embora Husserl tenha interessantes pontos de contato com Natorp e Cassirer, seu projeto é distinto desses. Trouxemos o exemplo de Husserl neste momento para ilustrar unicamente mais um ponto de vista análogo àquele dos neokantianos, no tocante ao projeto de filosofia transcendental.

⁵⁵ Cf. novamente BAUM (1980).

ao método a ser levado a cabo (transcendental, fundacionalista, revisionista, etc.) seja quanto ao próprio objeto de investigação.

6. Referências

BARONE, F. (1957). *Logica Formale e Logica Transcendentale*. Vol. I-II. Edizioni di filosofia. Torino.

BAUM, M. (1980). „Methode, tranzendentale“. Em: Ritter, J., Gründer, K. (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5, Basel/Stuttgart, Schwabe.

BEANEY, M. (2006). “Frege and the role of historical elucidation: methodology and the foundations of mathematics”. In.: FERREIRÓS, J. GRAY, J.J. (eds). *The architecture of modern mathematics: essays in history and philosophy*. Oxford University Press. pp. 47-66.

BEISER, F. (2014). *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*. Oxford University Press.

BENACERRAF, P. and PUTNAM, H. (1983). *Philosophy of Mathematics*. Second Edition. Cambridge U. Press.

BIAGIOLI, F. (2018). “Articulating space in terms of transformations groups: Helmholtz and Cassirer”. In.: *Journal for the history of analytic philosophy*, vol. 6 n° 3. pp. 115-131.

_____. (2015). “Cassirer’s view of the mathematical method as a paradigm of symbolic thinking”. In.: GIEL, J. (Hrsg.) *Ernst Cassirer: Zwischen Mythos und Wissenschaft*. *Lectiones & Acroases Philosophicae*, VIII, 1. pp. 193-223.

BOURBAKI, N. (1974). *Elements of Mathematics – Part I (Algebra I)*. [1943]. Addison-Wesley Publishing Company.

BOWNE, G. D. (1966). *Philosophy of Logic (1880-1908)*. London.

CANTÙ, P. (2018). “The epistemological question of the applicability of mathematics”. In.: *Journal for the history of analytic philosophy*, vol. 6 n° 3. pp. 94-114.

CARNAP, R. (1931). „Die logizistische Grundlegung der Mathematik“. In: *Erkenntniss*, vol. 2.

CASSIRER, E. (1991). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. B. II*. [1907] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

_____. (1887). *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*. In.: *Zur modernen Physik*. [1937] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

_____. (1993). *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. In: Erkenntnis, Begriff, Kultur.* [1913] Ed. Rainer A. Bast. Hamburg: Meiner. pp. 1-76.

_____. (1953). *Einstein's Theory of Relativity.* [1921] In: Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity. Chicago: Open Court.

_____. (2000). *Ensaio sobre o homem.* [1945] São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo.* México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2001). *Filosofia das formas simbólicas. Primeiro Tomo: A linguagem* [1923] São Paulo: Martins fontes.

_____. (2001). *Filosofia das formas simbólicas. Segundo Tomo: O pensamento mítico* [1925] São Paulo: Marins Fontes.

_____. (2001). *Filosofia das Formas simbólicas. Terceiro Tomo: Fenomenologia do conhecimento* [1929] São Paulo: Martins fontes.

_____. (1907). *Kant und die moderne Mathematik – Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik* [1907] In.: KANT-STUDIEN, Zwölfter band. Berlin, pp. 1-49.

_____. (1953). *Substance and Function* [1910]. In: Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity. Chicago: Open Court.

_____. (1979). "Reflections on the concept of group and the theory of perception". In.: *Symbol, Myth and Culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, Yale University Press. pp. 271-291

COFFA, A. (1991). *The semantic tradition from Kant to Carnap.* Cambridge University Press.

COHEN, H. (1887). *Kants Begründung der Ethik.* Berlin. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

_____. (1871/1885). *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlin. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

COLLINS, J. V. (1889). "An elementary exposition of Grassmann's "Ausdehnungslehre", or Theory of extension". In.: *The American Mathematical Monthly.* Vol. 6, n° 8-9. pp. 193-198.

COUTURAT, L. (1905). *Les Principes des Mathématiques. Avec un Appendice sur La Philosophie des Mathématique de Kant.* Paris: Félix Alcan.

“Método transcendental”: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo

DANBÖCK, C. (2017). *DEUTSHER EMPIRISMUS: Studien zur Philosophie in deutschsprachigen Raum 1830-1930*. Institut Wiener Kreis. Springer.

DEDEKIND, R. (1888). *Was sind und was sollen die Zahlen*. Braunschweig: Vieweg.

EDDINGTON, A. (1939). *The philosophy of physical science*. Cambridge University Press.

EDGAR, S. (2015). “Intersubjectivity and physical laws in Post-Kantian theory of knowledge: Natorp and Cassirer”. In.: In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (eds.) *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 141-162.

EWALD, W. (1996). *From Kant to Hilbert: A source book in the foundations of mathematics. Vol. I-II*. Oxford: Clarendon Press.

FERRARI, M. (2015). “Ernst Cassirer and the history of science”. In.: In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (eds.). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 11-29.

_____. (2010). “Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically speaking?” In.: LUFT, S. And MAKRELL, R. (eds.) *Neo-Kantianism in contemporary philosophy*. Indiana University Press. pp. 293-314.

FREGE, G. (1984). *Collected papers on Mathematics, Logic and Philosophy* – edited by Brian McGuinness. Basil Blackwell Publisher.

_____. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau. Verlag von Wilhelm Koenner.

FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (eds). (2015). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225.

GABRIEL, G. (2013). “Frege and the German background to analytic philosophy”. In.: BEANEY, M. *The Oxford handbook of the history of analytic philosophy*. Oxford University Press. pp. 280-297.

GABRIEL, G. und SCHLOTTER, S. (2017). *Frege und die Kontinentalen Ursprünge der analytischen Philosophie*. Münster: Mentis Verlag.

GARCIA, R. R. (2014). *Genealogia da Crítica da Cultura: Sobre a “Filosofia das Formas Simbólicas” de Ernst Cassirer*. Novas Edições Acadêmicas.

HEIS, J. (2015). “Arithmetic and number in the ‘Philosophy of Symbolic Forms’”. In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (Eds.). *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 123-140.

_____. (2010). “Critical philosophy begins at the very point where logistic leaves off: Cassirer’s Response to Frege and Russell”. *Perspectives on Science*, vol. 18, no. 4, by The Massachusetts Institute of Technology. pp. 383-408.

_____. (2011). “Ernst Cassirer’s Neo-Kantian philosophy of geometry”. In.: *British journal for the history of philosophy*. Vol. 19, nº 4. pp. 759-794.

_____. (2014). “Ernst Cassirer’s ‘Substanzbegriff und Funktionsbegriff’”. In.: *The journal of the international society for the history of science*. Vol. 4, nº 2. pp. 241-270.

IHMIG, K-N. (1999). “Ernst Cassirer and the structural conception of objects in modern science: the importance of the ‘Erlanger Programm’”. In.: *Science in Context*, 12, 4. pp. 513-529.

KANT, I. (1994). *Crítica da Razão Pura* [1ª Ed. 1781 – 2ª Ed. 1787] Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

KATZ, M. And MORMANN, T. (2013). “Infinitesimals as an issue of Neo-Kantian Philosophy of science”. In.: *The journal of the international society for the history of philosophy of science*. Vol. 3, nº 2. pp. 236-280.

KAUARK-LEITE, P. & NEVES, R. P. (2016). “From scientific structuralism to Transcendental structuralism”. In.: *Kriterion*. Vol. 135. pp. 759-780.

KLEIN, F. (1974). „Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen“. [1872] In.: *Das Erlanger Programm*. Ed. H. Wussing. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft Geest & Potig K.-G. pp. 29-73

KÖHNKE, K. (1991). *The Rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. [1986] New York, Cambridge University Press.

LANGE, F. A. (1866). *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker.

LINDGREN, J. R. (1968). “Cassirer’s Theory of Concept Formation”. In.: *New Scholasticism*. Vol. 42, nº 1. pp. 91-102.

MATHERNE, S. (2018). “Cassirer’s Psychology of Relations: From the Psychology of Mathematics and Natural Science to the Psychology of Culture”. In.: *Journal for the history of analytical philosophy*. Vol. 6, Nº 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy. Ed. Scott Edgar and Lydia Paton. University of Massachusetts. pp. 133-162.

MOECKEL, C. (2011). “O problema da forma nas ciências: Ernst Cassirer e as analogias metodológicas da cultura e na biologia.” In.: *Kairos Revista de filosofia & ciência*. Lisboa. pp. 53-79.

“Método transcendental”: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo

MORMANN, T. (2008). “Idealization in Cassirer’s Philosophy of Mathematics”. In.: *Philosophia Mathematica*. Vol. 3, nº 16. pp. 151-181.

_____. (2015). “Mathematics to Quantum Mechanics – On the Conceptual Unity of Cassirer’s Philosophy of Science (1907–1937)”. In.: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (eds) *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, pp. 31-63.

NATORP, P. (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin Druck und Verlag von B. G. Teubner.

_____. (1982). „Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis“, *Philosophische Monatshefte*, 23. pp. 257–286.

OLIVA, L. (2015). “Kant and the Neo-Kantians on Mathematics”. In.: STAITI, A. and WARREN, N. (eds.) *New approaches on Neo-Kantianism*. Cambridge University Press. pp. 285-306.

PARSONS, C. (1990). “The structuralist view of mathematical objects”. *Synthese*, 84. pp. 303-346.

PORTA, M. A. G. (2011). “A teoria do número em Natorp e Cassirer (1898-1910). Uma contribuição histórica ao estruturalismo matemático e às origens do ‘semantic turn’”. pp. 103-144. In. Idem. *ESTUDOS NEOKANTIANOS*. São Paulo: Loyola.

_____. (2011). “De Newton a Maxwell. Uma contribuição à compreensão do projeto cassireriano de uma ‘Filosofia das Formas Simbólicas’” P. 71-102. In. Idem. *ESTUDOS NEOKANTIANOS*. São Paulo: Loyola.

PORTA, M. A. G. (2006). “Frege y Natorp: platonismos, antipsicologismos y teorías de la subjetividad”. *O QUE NOS FAZ PENSAR?* (PUC-RJ), V. 20. pp. 163-184

_____. (2018). “NATUR UND GEIST: A escola de Baden como ‘teoria complementar do positivismo’. A polêmica Bauch-Kroner e seu entorno. *PENSANDO: Revista de Filosofia UFPI*. pp. 174-190.

PRINGE, H. B. (2014). “The principle of causality and the coordination of concepts and spatio-temporal objects in Cassirer’s philosophy”. In.: *Idealistic studies*. Vol. 44, nº 1. pp. 51-66.

PULKKINEN, J. (2001). “Cassirer and Couturat’s Critique of Kant’s Philosophy of Mathematics”. In.: Ralph Schumacher, Rolf-Peter Horstmann & Volker Gerhardt (eds.), *Kant Und Die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. I: Hauptvorträge. Bd. II: Sektionen I-V. Bd. III: Sektionen VI-X: Bd. IV: Sektionen XI-XIV. Bd. V: Sektionen XV-XVIII*. De Gruyter. pp. 315-322.

RECK, E. (2011). “Dedekind’s Contributions to the Foundations of Mathematics”. In.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (originally published in 2008, revised in 2011). pp. 1-32.

_____. (2003). “Dedekind’s structuralism: An interpretation and partial defense”. In.: *Synthese*, 137. pp. 369-419.

_____. (2009). “Dedekind, structural reasoning, and mathematical understanding”, In.: VAN KERKHOVE, B. (ed.), *New Perspectives on Mathematical Practices*, Singapore: World Scientific. pp. 150-173.

RECK, E. and KELLER, P. “From Dedekind to Cassirer: Logicism and the Kantian heritage”. (Forthcoming) In.: POSY, C. and RECHTER, O. *Kant’s philosophy of Mathematics, Vol. II: Reception and development after Kant*. Cambridge University Press.

RICHARDSON, A. (2003). “Conceiving, Experiencing, and Conceiving Experiencing: Neo-Kantianism and the History of the Concept of Experience.” In.: *TOPOI*. Vol. 22. pp. 55-67.

_____. (2017). “On Making Philosophy Functional: Ernst Cassirer’s „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“”. In.: SCHLIESSER, E. *Ten neglected classics of philosophy*. Oxford University Press. pp. 177-194.

_____. (2006). “‘The Fact of Science’ and ‘Critique of Knowledge’: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism”. In: FRIEDMAN AND NORDMANN: *The Kantian Legacy in Nineteenth-century Science*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 211-226.

RUSSELL, B. (2010). *Principles of Mathematics* [1903]. Routledge.

RYCKMAN, T. A. (1991). ‘CONDITION SINE QUA NON?’ Zuordnung in the earliest epistemologies of Cassirer and Schlick. In: *Synthese* Vol. 88, No. 1 pp. 57- 95.

SCHIEMER, G. (2018). “Cassirer and the Structural Turn in Modern Geometry”. In.: *Journal for the history of analytical philosophy*. Vol. 6, N° 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy. Ed. Scott Edgar and Lydia Paton. University of Massachusetts. pp. 182-212.

SCHLIPP, P. A. (1949). *The Philosophy of Ernst Cassirer. The library of living philosophers*, inc.

SMART, H. R. (1943). “Cassirer versus Russell”. In.: *Philosophy of science*. Vol. 10, n° 3. pp. 167-175.

_____. (1924). “Review of “Substance and Function and Einstein’s Theory of Relativity” by Ernst Cassirer”. In.: *The Philosophical Review*. Vol. 33, n° 4. pp. 398-406.

“Método transcendental”: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo

SPOELSTRA, O. (2014). “Ernst Cassirer and the theories of Relativity”. Msc Thesis for the graduate program in History and Philosophy of science at the University of Utrecht.

YAP. A. (2014). “Dedekind and Cassirer on Mathematical Concept Formation”. In.: *Philosophia Mathematica*, pp. 1-21.

Artigo recebido em: 13.02.2020

Artigo aprovado em: 29.06.2020

KANT E O CIENTIFICISMO MODERNO: OS CAMINHOS DA CIÊNCIA NA DISCUSSÃO DE SUAS CONDIÇÕES DE UNIVERSALIDADE

**Kant and Modern Scientism:
the choices of Science for the discussion of its conditions of universality**

Lucas Vollet

Universidade Federal de Santa Catarina
luvollet@gmail.com

Resumo: Kant foi o autor-chave no amadurecimento das questões e respostas da epistemologia que acompanharam os ideais filosóficos do iluminismo e o progresso metodológico da ciência. No presente artigo exploraremos a tese de que esse amadurecimento se deve a um traço constante nos seus escritos: o monitoramento das possibilidades da ciência pós-newtoniana de ocupar o vazio ontológico deixado pelo fim da metafísica. A obra de Kant permite avaliar as pretensões do cientificismo como a forma da candidatura da ciência moderna a saber normativo oficial e substituto da metafísica na construção do conhecimento *a priori*. Nesse artigo pretendemos acompanhar a situação do cientificismo contemporâneo, do positivismo-lógico ao naturalismo de Quine, e discutir se as esperanças de Kant para ela se confirmaram. Acrescentamos ao fim um diálogo com o pragmatismo para estabelecer com mais rigor os limites da universalidade que a ciência almeja e se prevenir contra a infiltração dos irracionaisismos que se aproveitam principalmente da inconsciência desses limites.

Palavras-chave: Kant; Método; Cientificismo; Naturalismo; Pragmatismo.

Abstract: Kant was the key author to develop the epistemological questions and answers that came together with the philosophical ideals of enlightenment and the correlative methodological progress of science. In the present paper we will explore the thesis that this development is due to a constant trace in Kant's writing: he is always monitoring the possibilities of post-Newtonian science to occupy the ontological vacuum left behind by metaphysics. Kant's work allows to judge the claims of Scientism as the philosophical candidacy of modern science to official and normative knowledge and substitute to metaphysics in the construction of *a priori* knowledge. In this article we intend to follow the situation of contemporary Scientism, from logical-positivism to Quine's naturalism, and to discuss if Kant's hopes for science as *a priori* knowledge have been confirmed. We added at the end a dialogue with pragmatism in order to stablish the limits of the universality aimed by science and to prevent our culture against the infiltration of irrationalism.

Keywords: Kant; Method; Scientism; Naturalism; Pragmatism.

1. Preliminares: mitos sobre a dependência de Kant e a Física newtoniana

Um prolegômeno ao curto artigo que segue é recomendável, tratando do tema da qualidade da oposição que o progresso da física teórica pode reivindicar contra a concepção kantiana sobre os princípios de interpretação do movimento, baseados nas puras categorias do entendimento. Segundo a opção interpretativa dominante, à qual pertencem Peter Strawson e G. Buchdahl, a argumentação kantiana a favor de leis

sintéticas *a priori* para interpretar as condições da experiência não é afetada de modo negativo pelo progresso da Física, quer imaginemos que esse progresso tenha englobado as leis de Newton em princípios mais abrangentes, quer imaginemos que essas leis tenham sido refutadas por outras. O sentimento geral entre esses comentadores é que o que há de forte tanto quanto o que há de fraco na teoria idealista transcendental de Kant não está atado a qualquer dependência sobre o que ocorre de fato (*quid facti*)¹ no âmbito da metodologia empírica da pesquisa científica². Além de liberar o conceito de necessidade dos juízos sintéticos de qualquer condicionamento limitado à ocorrência psicológica (ou sociológica) das estratégias metodológicas de Galileu ou de Newton, há um segundo motivo pelo qual a necessidade desses juízos não pode ser condicionado ao sucesso das teorias fundadas por essas estratégias. É que a ciência empírica não está no mesmo nível que os juízos sintéticos *a priori* extraídos das categorias do entendimento. Qualquer ser humano racional, segundo Kant, está limitado a pensar segundo categorias e as formas da intuição. Mas nem toda pessoa está limitada a pensar segundo as leis de Newton. Essas leis são superestruturas, ou projeções. Nas palavras de Michael Friedman (1994, p. 30, nossa tradução), expondo a interpretação de Buchdahl:

Conceitos e leis propriamente científicos somente surgem quando é projetado um nível aprofundado e distinto de estrutura – aquele da ordem da natureza – de um domínio comum de entendimento pelas operações distintivas da faculdade da razão.

Isso condiz com o lugar que o próprio Kant dá às questões de método: não estão no mesmo nível das categorias puras, mas sim na dimensão da razão e dos seus princípios heurísticos. Assim, a imagem da Física teórica defendida por Kant “é muito

¹ Ver *KrV* A 85 / B 117. Todas as referências à *Crítica da Razão Pura* serão dadas pela paginação da primeira (A) e/ou da segunda (B) edições, respectivamente. As abreviaturas utilizadas são *KrV* (*Kritik der reinen Vernunft*) – A/B.

² Seria tornar Kant um alvo muito fácil para o ceticismo de Hume se a sua teoria sobre as condições necessárias e apodíticas do conhecimento empírico dependessem do sucesso de estratégias psicológicas ou da persistência vitalícia da verdade das teorias de Newton. Como observado por Friedman (1994, p. 29), “if Kant is read in terms of what from our present point of view is a naïve and over-hasty commitment to specifically Newtonian physics, then it is hard to see how his transcendental enterprise has any force at all against radical Humean skepticism” (se Kant é lido em termos daquilo que no nosso presente ponto de vista é tido ingênua e apressadamente como um comprometimento específico com a física newtoniana, então é difícil ver como sua empresa transcendental tem qualquer força contra o ceticismo radical de Hume).

mais aproximada aos procedimentos atuais dos físicos de hoje do que qualquer outra descrição que um cientista ou epistemólogo do século XVIII pôde conceber”³.

Nesse artigo adotaremos uma versão interpretativa que converge com a interpretação de Buchdahl e exposta por M. Friedman, mas que avança por caminhos diferentes. Defendemos que, de fato, a ciência empírica é construída em um nível de projeção empírica que depende de mais estrutura do que apenas a dada pelas formas puras da Analítica Transcendental. Mas essa superestrutura não é, ela mesma, transcendente⁴. Isto é, não pertence à categoria de coisas externas, que pudesse por sua vez ser objeto de um juízo sobre o método de fato, como ele ocorreria na psique particular de um sujeito ou um coletivo de sujeitos.

O curso desse raciocínio revela que só podemos conceber a transição para a certeza apodíctica e necessária de superestruturas projetadas sobre a realidade empírica – almejada pelas leis de Newton – na esfera da própria condição formal intuitiva assim constituída, e não no plano das coisas transcendentais. Não poderíamos passar para o plano do absoluto e transcendente somente através de um enquadramento simbólico-matemático abstrato. No âmbito das provas sintéticas *a priori*, o autor reitera que

nelas a razão, mediante seus conceitos, não deve se orientar diretamente para os objetos (...). Se devo sair *a priori* do conceito de um objeto, isso não é possível sem um fio condutor. (...) Na matemática é a intuição *a priori* que guia a minha síntese (*KrV* A 783/ B 811).

Não se pode, seguindo esse fio condutor, reconstruir uma teoria científica com base em um mapeamento externo de propriedades superestruturais que permitiriam a um astrólogo aprender ou reproduzir a teoria newtoniana copiando os seus passos demonstrativos *sem* um fio condutor sintético. Nenhuma codificação, linguagem, mapeamento ou instrumento pode dar uma base de comparação convencional para especificar a fórmula da reprodução de teorias verdadeiras. Por consequência, não pode haver uma fórmula geral da ciência. Nem faz sentido correlacionar a física do século XVII com toda a ciência a partir de qualquer convenção.

³ Ver Vittorio Mathieu (1994, p. 159).

⁴ Ver Kant na “Tratando-se de princípios extraídos da razão pura, todo trabalho é inútil, pois a razão sem dúvida que os possui, mas, como princípios objetivos, são todos dialéticos e podem apenas ser válidos como princípios reguladores” (*KrV* A 787 / B 815).

Isso adquire a forma de uma objeção à ideia de tempo-espaço absoluto. Essa explicação coincide, dessa forma, com uma oposição subestimada da posição de Kant contra Newton, que já é encontrada em sua concepção formal de espaço e de tempo na *Estética Transcendental*. Assim como Leibniz insistiu, contra Clarke (e as pressuposições newtonianas do movimento absoluto), que as leis do movimento precisariam de princípios metafísicos para atestar a racionalidade suficiente presente em cada uma de suas relações, direções e posições, Kant também precisou refletir sobre os elementos formais subjetivos que preenchem o vazio matemático do espaço newtoniano. Leibniz afirma, na sua *resposta à segunda réplica de Clarke*, que “se o espaço fosse um ser absoluto, sucederia alguma coisa de que seria impossível possuir uma razão suficiente”⁵. Como, em Kant, a própria matemática seria sintética, ele não precisa se preocupar, como Leibniz, com o fato dos números serem anexados à contingência das coisas como distinções indiciais abstratas e vazias, sem *a priori* uma razão suficiente. A matemática, considerada como ciência composta de juízos sintéticos, não consiste de leis que seriam projetadas aos objetos de fora; elas nascem e se desenvolvem no interior da esfera formal e *a priori* permitida pelo roteiro sintético do espaço e tempo da intuição dos objetos. Cada superestrutura científica, inclusive a da matemática – que nisso não está acima da ciência natural – está entrelaçada a um modo de codificar a necessidade de suas próprias proposições. Para Kant, o desafio digno de ser estudado e respondido é o que diz respeito à natureza da construção dos espaços de projeção para a intuição.

2. Uma hipótese sobre o projeto central de Kant: justificativa do curso de investigação e discussão adotado no artigo

Se o último capítulo afirma uma proposição correta, Kant não estava preocupado com o conteúdo específico da teoria newtoniana. Acrescentamos agora que, para o autor, era muito mais digno de consideração especular sobre as maneiras como a Física pretende universalizar sua pretensão de saber, isto é, as maneiras (as três opções de sua época: dogmáticas, céticas ou transcendentais) como ela pretende se afirmar metafisicamente. O que mais preocupou o filósofo são as consequências da ausência de metafísica. Em outras palavras, sua preocupação era com as formas como o vazio de

⁵ Ver Leibniz (1988, p. 243).

metafísica poderia ser ocupado, de maneira reflexiva ou irrefletida, de modo dogmático ou cético, dependendo do grau de consciência crítica da razão. E foi a procura incansável por um modelo de ciência empírica à altura de substituir essa metafísica que orientou seu trabalho. Essa substituição teria de ser avaliada não apenas pela capacidade de gerar juízos necessários, mas pela capacidade da ciência assumir seu posto de avaliadora da pretensão de universalidade de seus próprios juízos necessários. Uma discussão direta da questão da metodologia em Kant, assim, não será senão uma linha de reflexão continuada sobre o problema da queda da metafísica, e o subsequente projeto de substituí-la com um saber que não falhe em ocupar o lugar de protagonismo crítico que uma vez foi da filosofia.

Chamaremos de cientificismo ao estado do culto filosófico à ciência que nasceu com os sucessos da metodologia moderna e a subsequente consciência do valor universal da ciência. O cientificismo chegou ao seu ponto de impasse fundamental quando os próprios entusiastas da ciência moderna perceberam as limitações de sua presunção de universalidade e a superestimação positivista – muitas vezes artificial – de sua pretensão de diferença com a metafísica. Popper foi uma presença marcante durante esse processo, mas a amarga resposta de Albert Einstein ao convite para participar do volume sobre Carnap da *Library of Living Philosophy series* mostra com ainda mais evidência como os cultos e fascinações em torno da ciência haviam afastado os verdadeiros cientistas dessa expressão estereotipada de sua prática⁶. É claro que desde o início o problema se estendia ao longo dos caminhos e opções eleitas pela ciência para se firmar como modelo de saber protagonista da formação cultural. E essa questão remonta, em seu estado original, a Kant.

Para levar essa discussão, observaremos o caminho do cientificismo desde o positivismo lógico ao naturalismo de Quine, resgatando por fim um diálogo com o pragmatismo a partir de Dewey, onde poderemos avaliar a conexão com o ideal kantiano de universalidade da ciência e as metas práticas-heurísticas que reconectam a reflexão aos problemas que a geraram. Esse curso de exposição segue o seguinte raciocínio: a crítica de Quine ao positivismo e ao ideal de universalidade das hipóteses analíticas – e aos conceitos essencialistas que o acompanham – sugere uma volta ao

⁶ “Entre nous I think that the positivist nag, which originally appeared so frisky, after the refinements which it had of necessity to undergo, has become a somewhat miserable skeleton and has become addicted to a fairly dried-up petty-foggery” (in: Aghassi, J. 1994, p. 90).

pragmatismo, onde a verdade, em cada caso onde é possível ser avaliada, é condicionada pelo modo como se ajusta ao sistema científico. Como a técnica é a forma como a ciência moderna entende sua universalização como valor, o pragmatismo é a doutrina que, com mais sucesso, permite discutir o modo como a reflexão científicista volta a si mesma, iluminando os problemas que a geraram. Esse curso de exposição nos permitirá esclarecer como o ideal kantiano-transcendental de universalidade científica é estabelecido em conexão com a possibilidade da ciência voltar a si mesma, em um círculo autorreflexivo onde as condições subjetivas de acesso à experiência coincidem com as necessidades práticas que geraram essas categorias científicistas – isto é, esse culto à técnica.

Guardamos, por último, uma justificativa para essa escolha. Poderíamos ter optado por discutir esse tópico através da interpretação de Fichte do ideal autorreflexivo das condições universalizantes da consciência kantiana, ou, nas suas palavras em *O Princípio da Doutrina da Ciência* (1980), o “retorno de teu pensar a ti mesmo”, enfocando os modos como o processo de descobertas da autoconsciência coincidem com o próprio amadurecimento da universalidade científica e sua coordenação com a filosofia⁷. Poderíamos também citar o progresso dessa discussão em Hegel, até chegar ao modo como o debate, esfriado com o tempo, amadureceu na avaliação do valor histórico da ciência na escola de Frankfurt. Poderíamos, ainda nessa linha, passar a analisar as filosofias que revisaram o valor transcendental da codificação linguística da experiência, notadamente em K. O. Apel (2000, p. 360): “caso se levem a sério no campo das ciências humanas as referências dialéticas à linguagem como paradigma da identidade entre sujeito e objeto, só então se coloca de maneira adequada a pergunta sobre a relação entre linguagem e reflexão”. Estamos percorrendo os caminhos que esse artigo poderia ter seguido com um propósito. Sobretudo, queremos deixar claro que isso não seria de modo algum indesejável, posto que esse curso de investigação liga Kant diretamente a uma reflexão sobre o problema do valor da ciência. Mas estaria em

⁷ Duas citações serão suficientes para mostrar como Fichte continua a tradição transcendental no sentido mencionado. A primeira no *O Princípio da Doutrina da Ciência*: “Será sempre em vão que se procurará um elo entre sujeito e objeto, se ambos originariamente já não tiverem sido apreendidos em sua unificação. Por isso, toda filosofia que não parta do ponto em que ambos estão unificados é, necessariamente, fútil e incompleta, e não é capaz de explicar o que deveria explicar; logo, não é uma filosofia” (1980, p. 82). E em outra obra: “A hipótese realista (...) tinha de ser pensada (...). (...) a um tal pensamento nada de fora pode corresponder, que é um pensamento totalmente vazio e deve ser rejeitado como pensamento de um sistema transcendente, não transcendental” (*A Doutrina da Ciência de 1794*, 1980, p. 116)

desacordo com o projeto do artigo, que é investigar as estratégias que o cientificismo moderno usou para discutir a si mesmo como problema, e observar até onde ele foi “consciente” dele como problemático – o que é parte do problema. A inconsciência da questão dos modos como a universalidade da ciência é auto-avaliada constitui uma dificuldade por si mesma, que em muitos aspectos se deve à aceitação cega e sem reflexão da técnica como forma última do procedimento científico. O culto à técnica é de tal forma inconsciente no cientificismo moderno, que ele sequer é admitido como culto. A nosso ver essa determinação do problema caracteriza de modo mais fiel o desafio do cientificismo. E para esclarecer esse problema o curso produtivo é encontrar na tradição americana o elo perdido com o kantismo. O projeto do artigo, assim, se coaduna a um esforço de aumentar o diálogo entre as tradições não continentais e Kant.

3. O ultimato condicional de Kant à ciência: como a *Crítica da Razão Pura* eleva o padrão normativo de ambição da ciência empírica

O universo intelectual em que encontramos a *Crítica da Razão Pura* é o da crise de um método de saber que esgotava as relações de confiança e de reconhecimento epistêmico de uma época. Na dramaturgia dos tratados e das discussões que movimentam esse cenário, o saber em crise ficou marcado com a qualificação de “metafísico”. Com essa designação ampla se mostra também a extensão da crise. Não foram apenas a alquimia e as causas finais aristotélicas que foram eliminadas. Foi todo o campo de saber centrado no estudo de Deus, da Alma e do Cosmos que foi alvejado. A ciência empírica se preparava para receber a qualificação de ciência exclusiva por oposição ao metafísico. Para amadurecer essa diferenciação, as características da nova coordenação entre matemática e observação que se desenrolava desde Galileu precisava de uma delimitação mais rígida, uma identificação de seu fundamento metodológico.

A questão do método na modernidade nasceu de dificuldades, paradoxos e dilemas que encorajaram e influenciaram a formulação da questão-chave kantiana a respeito da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. A consciência científica posterior a Galileu precisava entender qual tipo de fundamentação do conhecimento estaria disponível para substituir o modelo metafísico e escolástico. Havia uma suspeita difundida de que a “experiência” era o centro da solução, mas entre os filósofos que se debruçaram sobre o tema de normatizar a experiência, o resultado foi formar um bloco

anti-racionalista que redundou – ao ser defendido por David Hume – em um ceticismo mais radical que o dos acadêmicos e o de Pirro de Élis (364-275 ac). Para evitar incorrer no hábito corrente de expor a forma como o desafio de Hume ao conceito de causalidade influenciou a formulação do problema de Kant, optamos por outra estratégia⁸. Mostraremos como esse desafio se repete em tempos recentes.

Os paradoxos da confirmação, elaborados por filósofos da ciência moderna, mostram exatamente a situação de desafio que Kant enfrentou. Nelson Goodman (1983) demonstrou, com uma sagacidade que o coloca em destaque, que a ideia de confirmação tende a levantar paradoxos sempre quando usada irrestritamente como evidência ou suporte de uma hipótese, embora sem o cuidado científico para estabelecer como essa evidência transmite credibilidade-apoio às suas possíveis predições: “a confirmação de uma hipótese ocorre somente quando uma instância comunica à hipótese alguma credibilidade que é transmitida às outras instâncias” (1983, p. 69, nossa tradução). O caso clássico de paradoxo é a previsão ironicamente traçada por Hempel de que “todos os corvos são pretos” deriva do apoio de instâncias de coisas que não são um corvo e nem pretas, por exemplo, essa maçã vermelha. O fato de que em circunstâncias formais é tão fácil conseguir apoio a uma hipótese deveria ser vista com suspeita: “a perspectiva de ser capaz de avaliar teorias ornitológicas sem precisar sair na chuva é tão atraente que deve haver um preço [a catch] por trás dela” (Goodman, 1983, p. 70). E, no entanto, essa perspectiva é um passo natural a todas as teorias epistemológicas – como a dos positivistas lógicos – que acreditam que a “forma” é tudo o que basta para sustentar a verdade de uma hipótese científica. Popper, que acredita nessa última tese, mas desconfiou da primeira, fez uma ampla crítica ao critério de confirmação dos positivistas e chegou à conclusão de que a única conexão formal possível entre observação e hipótese é a produzida pelo *modus tollens*. De outro modo, não haveria como distinguir – e essa distinção é altamente desejada – os eventos observacionais que recusam apoio a uma teoria (os indiferentes a ela) dos que confirmam a teoria a ela oposta-contraditória (que não são indiferentes a ela). D.C.Stove, talvez o mais sagaz dos

⁸ A passagem da *Crítica da Razão Pura* que se engaja mais diretamente com esse diálogo está na edição A da Dedução Transcendental: “Locke, por falta destas considerações e por ter encontrado na experiência conceitos puros do entendimento, derivou-os desta (...). David Hume, (...) não podendo de maneira alguma explicar que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objeto, conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, (...) foi compelido a derivá-los (...) de uma necessidade subjetiva” (*KrV* A 94/B 128)

três, é um anti-humano que acredita que a relevância da confirmação para a hipótese existe, embora não tenha nada de “formal”. Isto é, essa relevância não depende da classe de variáveis intersubstituíveis que poderia apoiar a predição que o próximo corvo será negro na ausência de corvos observados: “o que grue (o paradoxo de Goodman) quebra é a crença sem a qual as teorias da confirmação nunca teriam sido construídas: que a lógica não dedutiva é puramente formal” (Stove, 1986, p. 139, nossa tradução). A forma não pode substituir o peso concreto da observação, pois o apoio às nossas teorias não está dissociado das condições concretas do caminho argumentativo que essa ciência constrói para justificar suas provas. Stove responde com a tese de que corrigir a necessidade de um argumento envolve julgamentos concretos de validade, e não de formalizações de argumentos⁹.

A solução de Stove, a de que “cada caso é sua regra [cases rule]” (ver 1986, p.115), coincide, a nosso ver, com a solução kantiana: a de que as verdades necessárias da ciência empírica não dependem de uma prova formal ou abstrata, pois a ciência está envolvida sinteticamente – isto é, esquematizando seus próprios caminhos intuitivos – na construção dos códigos que permitem argumentar a favor de suas verdades e contra as suposições de verdade das teorias a ela contraditórias. Mas mais importante do que avaliar com precisão o quanto essas soluções coincidem é notar que a natureza da dificuldade era parecida, à época de Kant, e na epistemologia recente. A falta de um horizonte normativo capaz de distinguir o projetável do não-projetável faz com que os fundamentos usados para apoiar a prova de uma proposição possam ser usados para construir um modelo de apoio igualmente à proposição oposta.

Kant entendeu mais cedo que seus contemporâneos que, se a ciência baseada na experiência deveria prosperar, era preciso dar à experiência uma condição normativa¹⁰.

⁹ Ver Stove, 1986, p. 115: “I will call propositions of this kind judgments of validity or invalidity. I count something as a proposition of logic, the, if and only if (...) it says categorically, of some concrete argument or other, that it is valid or that it is invalid” (eu irei chamar proposições desse tipo julgamentos de validade ou invalidade. Eu conto algo como uma proposição da lógica se, e somente se (...) ela afirma categoricamente, de algum argumento concreto, que ele é válido ou inválido).

¹⁰ Sem dúvida, um dos antecessores de Kant nessa tentativa de demonstrar a racionalidade dos princípios de inferência a partir da experiência foi Francis Bacon. Segundo este autor *no Novum Organon*, LIVRO II XV (1979, p. 123): “Objetivo e ofício destas três tábuas é o de fazer uma citação de instância perante o intelecto (como usualmente as designamos). Uma vez feita a citação, é necessário passar-se à prática da própria indução. É necessário, com efeito, descobrir-se, considerando atentamente as tábuas e cada uma das instâncias, uma natureza tal que sempre esteja presente quando está presente a natureza dada, ausente quando aquela está ausente, e capaz de crescer e decrescer acompanhando-a; e seja, como já se disse antes, uma limitação da natureza mais comum”.

Para isso, era preciso evitar as consequências nocivas do empirismo puro e do indutivismo, que não prestava atenção suficiente ao condicionamento formal da experiência, e postulava suas regras como simples hábitos psicológicos ou incidências gratuitas de eventos do mundo. Uma forma de conhecimento não-dedutivo, embora normativo – não necessariamente formal – era necessário. A alternativa kantiana, a saber, a normatização da experiência, correspondia às necessidades científicas da época. Era preciso encontrar uma estrutura de suportes que pudesse selecionar seu apoio a modelos científicos que construía a experiência possível através de suas leis. Os juízos sintéticos *a priori* foram a resposta de Kant. A experiência tem de ser possível segundo leis *a priori*. É uma proposta que cai em um formato condicional: se é possível a ciência, ela é possível através de sínteses *a priori*. Assim ele se expressa no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*: “a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos” (*KrV* B XIII), e “só assim a física enveredou pelo trilho certo da ciência, após tantos séculos em que foi simples tateio” (*KrV* B XIV). Não falaremos detidamente da Dedução que permitiu Kant acreditar ter provado essa tese¹¹. Para os propósitos desse artigo, basta pensar essa estratégia argumentativa também como uma manobra de incentivo ao cientista: Kant pressiona a ciência da época, ainda não inteiramente madura a respeito de sua expressão como saber dominante, a aceitar e reivindicar esse lugar de elite com toda pretensão possível a conhecimentos *a priori*. Ele a pressiona a aceitar seu papel normativo e paradigmático. O pensador alemão sugere ao subconsciente dessa nova personalidade metodológica que ela não precisa se subestimar.

4. Os problemas da demarcação entre ciência e não ciência: como a ciência empírica assume seu lugar no topo do saber através de uma retórica convencionalista

¹¹ O que o enfoque de uma prova – ou dedução – transcendental acrescenta à avaliação do juízo necessário não é somente a contribuição sintética do sujeito, mas a consolidação-normativa (*quid juris*) das fronteiras dos atos judicativos desse sujeito. Ao sujeito do conhecimento acompanhar a aquisição da matéria conceitual e intuitiva com seu juízo, ele promove um limite ou fornece uma fronteira jurídica entre o sim e o não, acrescentando um lastro normativo consistente e substancial às leis da lógica geral que computam as chances de verdade derivadas dessa linha. Como, segundo Kant, essa conversão normativa do ato psicológico de conhecer é inevitável na própria prática que acompanha o ato de julgar, a argumentação da Dedução Transcendental consiste em afirmar que mesmo Hume estaria apenas dissimulando não reconhecer o caráter *a priori* e necessário das condições do conhecimento empírico. Pois o cético precisa pressupor essas condições para negá-las.

Vimos que a tese kantiana cai em um formato condicional: é a concepção de ciência posterior a Galileu que existe sob a condição de que existam sínteses *a priori*. Negar as últimas envolveria, portanto, no mínimo alguma revisão retrógrada do conceito de ciência. Se este deve ser entendido como um campo paradigmático e estrutural, onde nenhuma relação entre os eventos possa romper ou se desconectar da cadeia empírica em que eles estão inseridos, deve também estar à altura da função de produzir conhecimento *a priori* e necessário. A metafísica acaba sendo pintada como a alternativa retrógrada de contraste, aquilo que se quer evitar se não quisermos voltar a uma visão da ciência onde o seu progresso é frequentemente revertido ao ponto de início, e onde opiniões contrárias são antinomicamente asseguradas por fundamentos equivalentes. Em sua versão mais aguda, a acusação contra a metafísica a identifica a um estereótipo do contra-científico, como se ela fosse um modelo do que não é “positivo” no saber. Não é apenas por ser uma forma de organizar o conhecimento através de superstições e as suposições das causas finais, mas por ser em seu perímetro total o modelo do contrafluxo à ciência, ou da fuga ao campo paradigmático, que a metafísica não pode resistir aos estigmas que lhe são atribuídos.

A opção metodológica de Kant permanece popular porque, onde quer que a ciência pretenda delimitar uma esfera de objetos e fundamentar uma conexão estrutural entre as consequências e as causas dos eventos dessa esfera, é preciso admitir um estágio de pré-condicionamento. Isto é, a experiência e as condições de possibilidade da experiência estão ligadas como os fatos e a esfera técnica em que esses fatos podem ser admitidos como teste ou prova. A discriminação dos elementos técnicos que distinguem uma esfera de objetos filtra as interpretações possíveis dentro dessa esfera e permitem ao cientista trabalhar no interior de seu sistema. Em sua fase mais sólida, os elementos desse sistema foram elaborados pelo positivismo lógico. Em 1923 Carnap substitui a noção de sintético *a priori* pela noção de convenção. Em 1934, em *A Sintaxe Lógica da Linguagem*, o autor expande essa noção para afirmar o caráter arbitrário, relativo e convencional da própria lógica. Em outro texto, Carnap afirma que “Não está entre nossos problemas o de traçar proibições. A lógica não tem moral” (1964, pp. 51-52, in: Peacocke, C. 1994, p. 62, nossa tradução)¹².

¹² “It is not our business to trace prohibitions, but to arrive at conventions. Logic has no Morals”.

Temos uma espécie de instrumentalismo, ou convencionalismo, não completamente dissociado do kantismo. Não está claro nos escritos de Carnap como a natureza de uma convenção pode servir de substituto às sínteses *a priori*, porque o pensador não coloca em discussão como e em que região científica se pode revisar, apoiar ou discordar de uma convenção. É uma discussão feita na sociologia, na psicologia? Claro que esses campos precisam ter, por seu turno, novos quadros referenciais e isso geraria um círculo de justificação. A opção de Carnap é desconsiderar a própria questão externa, ou levá-la em conta apenas como uma evidência de interferência metafísica ou infiltração de problemas supérfluos no interior da ciência. Como solução, essa serve, mas não é satisfatória à luz do progresso da discussão, pois se o próprio autor quisesse manter a divisão epistêmica entre verdades empíricas e analíticas, seria um ponto forte a seu favor que as últimas não fossem revisáveis ou dependentes de alguma contingente estabilidade convencional (quer social, quer psicológica). Se, contudo, como parece apontar o seu trabalho, a decisão sobre o que será analítico e o que será empírico é feita de modo pragmático, a falta desse ponto forte se torna um latente ponto fraco: torna-se impossível distinguir o sintético do analítico. Pois então a codificação da linguagem e seleção dos testes empíricos não são duas coisas separadas, que ocorreriam uma *a priori* e a outra *a posteriori*. A escolha dos códigos e o seu uso seriam feitos intermitentemente, em uma mesma prática de delimitação e estreitamento do que vale conservar no reino do significado e o que pode ser descartado como contingente. Esse ponto fraco acabou sendo admitido como situação normal, mais tarde, como veremos.

O positivismo lógico é um movimento intelectual que depende intrinsecamente da divisão entre ciência e metafísica para se manter convincente. Essa é, sobretudo, a sua legenda publicitária, a articulação de significantes mais produtiva para promover o seu caso e financiar a propulsão de seus argumentos. Por isso também a ideia neo-kantiana de que certas categorias estruturais devem antecipar os limites técnicos do que é reconhecido por estado de coisas tem grande crédito no interior desse movimento. Mas foi Popper o primeiro a desconfiar de que o ideal de restrição técnica do empirismo lógico aproveitava do sistema kantiano apenas o seu esqueleto formal, sem problematizar criticamente a questão da demarcação, mas apenas a pressupondo como uma definição pronta em cada esfera empírica e seu correlato modelo. A rigor, a crítica

de Popper ao convencionalismo feita na *Lógica da Investigação Científica* se dirige a Poincaré e Duhem. Nossa extensão dessa crítica a Carnap se justifica como uma porta de objeção que daria a Popper acesso a objeções mais fundamentais à teoria dos positivistas, inclusive contra seu sistema de indução que, para este autor, coincidiria com um critério empírico imperfeito ou francamente falho. A conexão entre o convencionalismo e a teoria da indução pode ser feita assim: como para ambos o critério de demarcação é puramente convencional, as teorias que forem mais bem protegidas pelas convenções e hipóteses auxiliares poderiam passar, convenientemente, por mais prováveis – embora essa probabilidade seja adquirida pelo preço suspeito de expor a teoria menos aos experimentos cruciais. Nas palavras de Popper (1978, in: 1986, p. 148, nossa tradução),

O principal argumento contra o paralelismo, defendido por Carnap, entre lógica dedutiva e a assim chamada lógica indutiva, é que enquanto a lógica dedutiva pode ser racionalmente criticada pela procura de contra-exemplos, não há um critério semelhante para a validade de nenhuma suposta regra de lógica indutiva¹³.

Como vimos, a demarcação normativa, para Carnap, era uma convenção. Mas a própria ideia de convenção parece enfraquecer a ciência, e Popper não deixa de afirmar sua insatisfação com esse convencionalismo em diversas oportunidades na *Lógica da Investigação Científica*:

Segundo a concepção convencionalista, não é possível dividir os sistemas de teorias em falseáveis e não falseáveis; ou melhor, tão divisão será ambígua. Como consequência, nosso critério de falseabilidade acabaria tornando-se inútil como critério de demarcação (1980, p. 46).

Convenções são necessárias como o são hipóteses. Mas Popper acredita que não se deve ter apego cego a elas “sugerindo *ad hoc* a adoção de algumas hipóteses auxiliares ou, talvez, de algumas correções em nossos instrumentos de mensuração”. Ao invés de manter ativo e crítico o policiamento demarcador anti-metafísico, o positivista

¹³ “the main argument against the parallelism, defended by Carnap, between deductive and so-called inductive logic, is that while deductive logic can be rationally criticized by the search of counter examples, there is no such a criterion for the validity of any alleged rule of inductive logic”.

demarca suas fronteiras como um forjador preguiçoso que usa o mesmo molde sem testar sua durabilidade. Para Popper,

os enunciados probabilísticos, exatamente porque são completamente indecidíveis, são metafísicos, (...). (...) – observando-se que eles não excluem nada e que são, portanto, compatíveis com qualquer enunciado básico - , poder-se-ia dizer que todo enunciado básico arbitrariamente escolhido é corroborado (1980, p. 108).

Ao pressupor o campo técnico paradigmático como fechado *a priori*, e relegar o que foi excluído à metafísica, a ciência empírica interpretada pelo positivismo-lógico não apenas formaliza a experiência e esvazia a ideia de confirmação (gerando os paradoxos demonstrados na seção anterior deste artigo), mas também restringe a plasticidade inerente a esse modelo de correlação a um cânon *a priori* e possivelmente dogmático. Ela se torna uma cama de Procuro ao conhecimento. Se o que caracteriza a metafísica na retórica da ciência moderna é a sua natureza dogmática, nada impede que ela renasça justamente no tecnicismo estrutural do empirismo-lógico. A experiência-técnica já é também anódina e inofensiva. Não tem poder de maximizar o teste de nossas hipóteses. Prende-nos ao *status quo*.

A alternativa do critério de falseamento de Popper revisa o critério de demarcação. O que é interessante nessa fase da discussão é o modo como a objeção de Popper ao convencionalismo – e, colateralmente, ao positivismo – e à sua demarcação forjada reinstala a discussão sobre as primícias da reflexão metodológica kantiana. Para Kant, a experiência é apenas a fase do processo cognitivo em que a sua ocorrência psicológica corresponde à sua validade normativa. Os modos de identificar essa correspondência são um desafio. Em diversos momentos de sua obra, desde a *Análítica Transcendental* até o artigo *O que é o esclarecimento?*, Kant deixa claro que o juízo não pode ser ensinado por fórmulas ou preceitos lógicos vazios¹⁴. Não há uma maneira simples ou uma fórmula convencional para que se diga quando uma peça de cognição tem valor normativo, quando ela legitima a experiência e a subsume em um juízo. A própria ideia de convenção como elemento legitimador é desafiadora: o que comumente consideramos como uma convenção reconhecida? Esse é um tema de sociologia? De psicologia? A dramaturgia do reconhecimento e da consolidação dos objetos

¹⁴ Ver *KrV* A 135 / B174: “a lógica geral não pode fornecer preceitos à faculdade de julgar”.

normativos-sociais é um tema da filosofia hegeliana que não é tocado nem de perto pelas tradições kantianas-positivistas. Esses apenas supõem que são necessárias convenções, e que é a partir dessas codificações lógicas que damos estabilidade e significado às nossas relações com o mundo natural. Uma vez que se tenha atingido esse estágio lógico, não seria racional pensar em experiências ilusórias. Nem haveria experiências que não orientam o pensamento a um ou a outro lado de uma linha técnica-protocolar que corta o corpo teórico e distribui a diferença entre o contingente e o necessário, e entre o verdadeiro e o falso. É um estágio que, por axioma transcendental, é ultraregulado. Pareceria a Kant um grande embuste falar em experiências indiferentes, que, como na mitologia humeana, não apoiassem nem falassem contra a possibilidade de o sol nascer amanhã.

Mas Popper acrescenta, em seu excesso de zelo, um comentário rico de oposição: é uma petição de princípio dizer que a ciência válida é aquela que é amparada nas convenções que a validam. O que frequentemente se diz na retórica do empirismo é apenas que não podemos reconhecer como científico o que não é experimentável. Mas isso é uma retórica circular, pois já definimos experiência como uma cognição normativa validada cientificamente. Essa circularidade fica abertamente clara quando se pretende avaliar a probabilidade a teorias:

com relação à própria avaliação, pode-se afirmar que ela é verdadeira, ou que é, por sua vez, provável. (...). Se a consideramos provável, então precisamos de uma nova avaliação. Se a consideramos verdadeira, então ela deve ser um enunciado sintético verdadeiro que não foi empiricamente verificado – um enunciado sintético que é verdadeiro *a priori* (...). Porém isso significa que somos apanhados em uma regressão infinita (1980, p. 110).

O filósofo transcendental, assim como o positivista, está protegido subrepticamente contra acusações e sugestões de revisão, pois qualquer que seja o resultado, ele sempre coincidirá com o que ele definiu *a priori* como ciência. Mas, Popper acrescentaria, se quisermos ter um critério de seleção para hipóteses capaz de separar nossas conquistas científicas da pseudociência, não podemos privilegiar teorias que afirmam sua cientificidade *a priori* e sem discussão. Essa exigência é enunciada por ele de maneira mais clara em suas discussões sobre o método nas ciências sociais: “a objetividade da ciência não é uma matéria dos cientistas individuais, porém, mais

propriamente, um resultado de sua crítica recíproca” (1999, p. 22)¹⁵. Temos de ter retóricas de acusação e de refutação que podem monitorar e avaliar justamente o quanto essa cientificidade pré-assumida tem o direito (*quid juris*) de se manter. É preciso algum sistema de filtro da convenção; não basta assumir essa como um dado. As características dogmáticas que faziam parte do ritual de acusação à pré-ciência e a metafísica podem ser aplicadas por transferência, portanto, à própria ciência técnica positiva e suas manobras de autorrevisão, paliativos e ajustes.

O rigor exacerbado com que Popper concebeu a substituição do critério de confirmação técnico mostra o pecado do zelo incontido. Ele está correto em observar as limitações dos fundamentos convencionais. Mas não parece razoável ao subestimar o poder normativo das convenções para adquirir conhecimento. Além disso, como observado por D.C. Stove, é falso afirmar que inferências indutivas não podem ser criticadas:

Uma vez que o absurdo da identificação inicial de Popper é percebido, nós vemos, ao contrário do que ele diz, que é perfeitamente possível criticar um típico enunciado de probabilidade lógico (...). Mas o contra-exemplo (...) seria evidentemente um enunciado de probabilidade lógico também (1986, p. 153, nossa tradução).

O dedutivismo de Popper, avaliado até suas consequências mais extremas, o escraviza a um modelo de projeção correlativa, uma mistura de teoria da corroboração (pragmática) com a alta sensibilidade de projeção das hipóteses que, em última análise, coincide com a crença mágica no poder autoregulador inerente dos fatos. Tudo se passaria como se a correção de altas generalizações científicas fosse feita procurando contra-exemplos, e o mundo os daria prontamente sempre que fossemos corajosos o bastante para expor nossas teorias a críticas¹⁶. Essa crença mágica em um ecossistema de críticas recíprocas onde o “teste de fogo” seria feito em situação competitiva máxima, sendo assim capaz de impulsionar a produtividade científica, está presente, sobretudo, em suas manifestações na discussão metodológica das ciências sociais: “o

¹⁵ Ver Popper, *Lógica das Ciências Sociais*, 1999, p. 22.

¹⁶ Ainda em *The Rationality of Induction*, Stove levantou uma forte objeção contra essa crença popperiana: “It is ridiculous (as well as ungrammatical) to speak of a ‘rule of inference’, or of any generalization, being ‘criticized by trying to find a counter example’ (...). Rational criticism, and even criticism, is hardly so easy as that! A person who is engaged in trying to find, or in searching for, a counter-example to a generalization, is trying to find a criticism of it. He is not criticizing it. (1986, p. 153).

que falta à sociologia do conhecimento é nada menos do que a própria sociologia do conhecimento – o aspecto social da objetividade científica e sua teoria” (1999, p. 2)¹⁷. Tudo o que nos restaria seria construir hipóteses que fossem radicais o bastante para que a sua projeção aos fatos esteja sempre no seu máximo de sensibilidade. E o resto os fatos fariam. Vemos que a crença de Popper em uma ciência forjada pela testabilidade máxima coincide, pelo menos em parte, com sua crença em um universo sócio-acadêmico preparado para quebrar convenções irracionais e debater suas teorias em um estado de concorrência inclemente. Mas a crença em que os fatos existem para nos salvar das más teorias é uma superstição que também pressupõe um conceito de “experiência” tipicamente moderno. Nesse quadro histórico, o caráter fundamental da experiência seria a ultra-contingência: fatos seriam sempre os momentos de desafio máximo do saber. Popper, pressupondo esse conceito sem problematizá-lo, acha normal montar um critério ultra-produtivo de alavancamento para a ciência, e acaba sacrificando a segurança técnica e transformando fatos em elementos de periculosidade contingente máxima. Mas se nunca pudermos manter um estágio paradigmático mais ou menos conservador e convencional, jamais teremos tempo de nos acostumar com as verdades disponíveis.

Seja como for, essa luta entre o falseacionismo e o positivismo lógico nos mostrou uma vulnerabilidade da própria modernidade. Mostrou que a ciência constrói a legitimidade de seu saber conjuntamente a uma retórica superestrutural ou supracientífica e filosófica para excluir *a priori* o que não se conforma aos limites de suas convenções técnicas. Essa era a função da própria retórica transcendental, absorvida como uma ideologia de fundo da ciência anti-metafísica. Popper percebeu isso, embora, para evitá-lo, tenha nos carregado para uma ideologia ainda mais cega: a de que a correção científica ocorreria através dos valores universalizados pela própria competição crítica da ciência com a ciência. Na esperança de corrigir e solidificar o critério de demarcação que, em todos os aspectos, ainda é o ponto de conexão com nossa origem moderna, Popper mostrou o zelo excessivo da própria divisão demarcadora, e abriu as portas para um primeiro afrouxamento do ideal de saber que nos dominou por tanto tempo. A era pós-positivista contém traços desse afrouxamento,

¹⁷ Ver Popper, *Lógica das Ciências Sociais*, 1999.

incluindo uma perene reserva contra o policiamento excessivo das linhas – empíricas e lógicas – que distinguem o *a priori* do *a posteriori*.

5. O cientificismo pós-positivista: o retorno do sonho kantiano de uma ciência empírica com densidade metafísica

O principal expoente da crítica ao empirismo clássico que dá espaço à nova cultura de relaxamento demarcatório foi Quine. Havia uma prolífera disseminação de pensadores com interesses análogos, mas foi o brilhantismo da argumentação certa e elegante nos *Dois dogmas do Empirismo* que assinalou esse filósofo como referência de um cientificismo divorciado de amarras com dogmas persistentes. Em sua base, a argumentação de Quine se contrapunha às teses do empirismo clássico, segundo o qual existiria uma separação de princípio entre o que é contingente e o que necessário em nossos sistemas teóricos. Essa tese era mantida, embora em formatos mais consistentes com problemas semânticos, no empirismo-lógico. Para convencer de que sua tese é correta, o pensador americano argumenta que a divisão entre contingente e necessário somente se sustenta mediante o apelo a alguma designação filosófica circular, quer seja sobre a sinonímia, a analiticidade, a construção de modelos (distribuição de estados), regras semânticas ou convenções, regras de substituição não analógicas ou figurativas (permutabilidade *salva veritate*) e, podemos acrescentar: o apelo a linguagens artificiais capazes de exibir funções de proposições. Essa peça de argumentação pode servir de matriz para entender a coordenação entre as suas demais teses, espelhadas por outros artigos. Elencaremos brevemente esses componentes de seu sistema de pensamento. 1) Quine acredita em uma ontologia austera e limitada, de inspiração nominalista e temente às advertências da navalha de Occam. Entidades como proposições, classificações, universais e mesmo apenas as ideias de “comum” e “igualdade” são incluídas no sistema sempre com muita cautela. 2) Quine defende que as nossas operações consideradas repetíveis e, por isso, baseadas em um significado que mantém uma posição estável na nossa cadeia linguística, não são divorciadas de um estudo empírico e natural sobre seu uso. Ele escolhe o behaviorismo para regular empiricamente nossa noção de normatividade semântica. 3) Para o filósofo, a filosofia não está acima ou abaixo da ciência. Não é nem uma instância de julgamento transcendental e nem uma porta-voz do submundo excluído pelo reino proposicional da

transparência científica. A filosofia está em uma relação de contiguidade com a ciência que permite avaliar um intercâmbio proveitoso entre ambas, assim como a política pode ajudar nossos raciocínios jurídicos quando esses encontram obstáculos. É claro, porém, que tanto a política quanto a filosofia podem atrapalhar também, promovendo o caos e transformando o debate em uma arena sem regras. Nesse sentido, a filosofia muitas vezes se torna uma reflexão ociosa, que não respeita os limites do jogo de linguagem. E esse parece ser o caso a maior parte das vezes, a julgar pela tradição wittgensteiniana e positivista de que Quine não se divorciou completamente. 4) O holismo de Quine é baseado no modo como julgamos as evidências empíricas. Segundo o filósofo, fazemos compensações no todo de nossos sistemas teóricos quando precisamos adaptar proposições a eles. A própria linguagem e as sentenças lógicas estão sujeitas à revisão, embora em posição de menor vulnerabilidade que as sentenças diretamente sensíveis à observação. 5) O significado e a interpretação são indeterminados. Em outras palavras, a determinação do significado e da interpretação é um problema empírico como outros determinados em suas esferas científicas (3), que um tradutor tem de enfrentar usando esquemas e modelos científicos a fim de delimitá-lo; o que envolve, subsequentemente, sua capacidade de entender a personalidade holística das línguas (os traços típicos de repetibilidade de seus códigos)¹⁸ (4) e generalizar o modo como elas reagem a substituições e permutações de significantes no seu interior (2).

Quine encoraja a ideia de que as divisões entre essência e acidente pertinentes à ciência não são fundadas em um conteúdo teórico independente da própria ciência. Sugere-se que não existe qualquer forma de função mapeadora de valores semânticos que não possa ser expressa por funções extensionais que mapeiem a equinumericidade entre os conceitos. O acréscimo de conteúdo semântico, portanto, depende intrinsecamente do aumento de nosso elenco de mapeamento extensional, adquirido por modelos de pensamento empíricos¹⁹. O extensionalismo acrescenta a condição de que o que há de significativo, em cada caso, não precisa se repetir segundo um critério universal *a priori*. A repetibilidade não é uma propriedade essencial. As diferenças relevantes em qualquer argumentação derivam de algum acréscimo extensional

¹⁸ Em *Dois Dogmas*, Quine defende que a repetição e regularidade própria aos códigos é específica à linguagem como um todo: “a permutabilidade salva veritate não tem qualquer significado até que seja relativizada a uma linguagem cuja amplitude esteja especificada em aspectos relevantes” (1980, p. 237).

¹⁹ “nada nos assegura que o acordo extensional de ‘solteiro’ e ‘homem que não casou’ deva basear-se no significado de preferência a meramente em acidentais questões de fato” (Quine, 1980, p. 238).

proveniente quer dos canais empíricos da ciência, quer de algum enriquecimento lexicográfico, embora esses também precisem da ciência (lexicografia) para se articular em um modelo. Quine parece concluir que o uso de advérbios modais como *necessariamente* é uma conquista pragmática da armadura simbólica da linguagem, um momento da história da língua em que ela já pode definir o predicado “analítico” em seu interior. A atribuição de nomes conotativos equivalentes a essas funções é um passo dogmático ulterior que as coroa com nomes filosóficos célebres – a essência e a analiticidade – que sobrecarregam a lógica de entidades de seu passado pré-laico.

O que o espírito quineano e pós-positivista recomenda é que apesar de existirem diferenças inevitáveis entre os fundamentos codificadores, essas tem que poder ser expressas como diferenças empíricas cientificamente avaliáveis, ou diferenciáveis no uso concreto dessas línguas, ou ainda na história de seu uso (etimologia e filologia). Não há motivo, portanto, para se perder em um culto místico aos significados incomensuráveis.

Há uma inumerável riqueza filosófica nessas teses. Mas como elas têm consequências muito maiores do que as previstas pelo texto de Quine, iremos seguir um caminho independente de exploração da relação dessas teses com a filosofia a ele contemporânea. Com isso esperamos poder dar uma abordagem da relação de Kant com essas novas premissas do cientificismo. Antes de tudo, as premissas quineanas sugerem que a demarcação entre ciência e não ciência não é tão rígida como parecia, quer aos filósofos transcendentais, quer aos positivistas-convencionalistas. Para aplacar nossa ansiedade em comparar esses resultados com Kant, podemos dizer que essa reflexão (quineana ou, em geral, pós-positivista) concorda com o kantismo nisso: as condições transcendentais ou as categorias *a priori* não são complexos de restrição dogmática, mas modelos de administração do material empírico que constrói a história de nossos sistemas normativos. Contudo, a reflexão quineana, nesse aspecto concordante com Wittgenstein, posto que estranha à discussão histórica, falha em garantir a legitimidade normativa das hipóteses analíticas e códigos semióticos, porque vivem sempre no limite do medo de causarem uma volta à metafísica. Como disse Loparic (2016, p. 152) “A concepção de jogo de linguagem do segundo Wittgenstein não pode servir para estabelecer um uso normativo, ainda menos um uso normativo universalmente válido”.

Um desafio para a reavaliação da contribuição de Quine seria, a nosso ver, reconectar sua crítica ao dogmatismo do empirismo a uma reflexão histórica sobre a pretensão de universalidade da ciência. Quando nos propomos a tarefa de universalizar nossas hipóteses de tradução para reconstruir a teoria de Newton em um universo teórico moderno pós-newtoniano, toda a ciência que aconteceu depois de Newton ajuda a consolidar nosso universo semântico e interfere, alterando e expandindo, os códigos que *normatizam* nossas línguas. O que nasce como tecnicismo é adaptado à história da língua até se tornar uma possibilidade de verdade generalizável por qualquer um, independente de seu conhecimento de Física teórica. Podemos suspeitar que esse processo de domesticação de verdades técnicas (estrangeirismos) é o responsável por gerar crenças inatistas, como a crença leibniziana de que essas verdades são reconstruíveis independente de sabermos ou não algo sobre a realidade empírica. Se hoje sabemos que isso não prova tanto (não prova o inatismo), pelo menos provamos algo um pouco mais modesto. Provamos que a ciência não apenas, como diriam os acólitos de Hume, produz aproximações indutivas descartáveis a cada nova experiência. Ela internaliza suas conquistas conceituais e as usa para alavancar mais conquistas: constrói significado, ou recodifica margens de acessibilidade a significados antes inexistentes.

Uma consequência interessante da reflexão de Quine é a seguinte. Um tradutor competente não é apenas aquele que decora normas ou faz hipóteses analíticas, mas aquele que estuda os campos científicos que o autor do texto original poderia conhecer e usar na sua própria normatização de uma estratégia de exposição narrativa. E isso significa que suas hipóteses de reconstrução doméstica do texto estrangeiro envolvem não apenas a analiticidade, mas também o universo sintético da experiência generalizável. Para determinar o valor de uma sentença sobre um fato químico, isto é, mapeá-lo a uma posição verificável e repetível segundo uma função, precisamos de um modelo científico pertinente à Química e às suas colateralidades (emprestadas da Física, da Biologia, etc.). A semântica não pode sozinha e *a priori* desenvolver o meta-modelo para todas as ciências. Certas verdades e designação de valores serão, portanto, baseados em princípios sintéticos, porém não meramente empíricos, pois são lógicas regionais de campos científicos independentes. Nossas teorias da verdade, nossas linguagens artificiais e nossos estudos lexicográficos são parte do que ainda há de

inevitavelmente filosófico em nossa prática ordinária de comunicação, interpretação e tradução. Como disse Davidson: “a teoria da interpretação é o negócio profissional tanto do linguista, quanto o psicólogo e do filósofo” (2001, pp. 141-142, nossa tradução)²⁰. Precisamos de mais do que algoritmos: precisamos de uma visão ampla do ideal de racionalidade que elegemos para responder aos problemas – de comunicação, interpretação, morais, políticos – de uma época.

6. As consequências do estado atual do cientificismo para a discussão da universalidade da ciência

É importante notar que dizer que o significado é um problema empírico, ou que ele está coordenado à ciência, não significa que estamos livres de questões de classificação e de generalização. O nominalismo é uma primeira recomendação de economia da navalha, mas ele tem que explicar como é possível trabalhar com definições recursivas e elementos repetíveis na comunicação e no entendimento. Quando promovemos a simbiose entre ciência empírica e questões de significado, portanto, isso não significa que podemos dispensar toda reflexão aproximadamente filosófica sobre a certeza, a realidade e a correspondência com o mundo. Não significa que a ciência empírica ganhou autonomia para construir suas próprias ilhas semânticas e detê-las ilhadas. É verdade que a reflexão metafísica sobre a verdade foi descredibilizada. Mas isso significa apenas que substituímos a reflexão metafísica pela prática concreta de diminuir a incerteza e eliminar a ambiguidade. É preciso, pois, checar o peso, a densidade e profundidade a que essa prática consegue chegar, e até onde ela substitui o ideal metafísico da razão por uma resignação à superficialidade do instrumentalismo.

Essa é uma discussão que foi carregada pela escola de Frankfurt, mas os caminhos que essa escola tomou nos levaria para longe das conclusões almejadas aqui. Queremos observar as consequências dessa tese pela perspectiva da avaliação dos resultados da filosofia pós-analítica e pós-positivista. E elegemos Quine como referência para discutir essa avaliação porque acreditamos, como Robert Hanna, que ele fecha o ciclo iniciado por essas escolas²¹. Observados por essa perspectiva, o

²⁰ “theory of interpretation is the business of the linguist, psychologist and philosopher”.

²¹ “Se estou correto, então esse era o problema funesto, paradoxal e, em última instância, autodestrutivo da filosofia analítica em 1950 – o ano em que Quine apresentou seus *Two Dogmas of Empiricism* em

cientificismo pós-positivista e pragmatista é – graças a Quine, embora sem seu consentimento – uma volta direta à promessa kantiana de restituir à ciência empírica um lugar de protagonismo na cadeia epistemológica²².

Graças a Quine podemos refazer o universo intelectual de crise epistemológica que gerou a queda da metafísica, em uma versão moderna, onde o que cai são os dogmas do empirismo e da semântica. Podemos, assim, reconstruir as condições críticas que encorajam a ciência a refletir sobre sua própria universalidade. Como todas as maneiras de explicar a divisão clássica entre necessidade e contingência precisam de explicação ulterior, somos levados à intuição de que a única maneira de manter rígida a linha dessa separação é apelar a uma retórica filosófica, dogmas inconfessos, que no fim corresponderiam a mitologias essencialistas e cultos ao “*a priori*”. Esses pertenceriam a uma era primitiva da lógica, quando essa ainda era vista como ciência *a priori* sobre a implicação, isto é, uma ciência sobre o reino dos objetos conotativos, vizinhos de círculos quadrados e unicórnios.

A construção de um espaço de diálogo entre Kant e Quine almejada nesse artigo gera uma identidade de espírito teórico com duas vertentes pós-pragmáticas (ou neopragmáticas) desenvolvidas no século XX: a filosofia da linguagem ordinária e a aplicação de Davidson da semântica de Tarski a uma teoria da comunicação. Para a primeira (Ryle e Austin) não existe uma diferença de tempo ou de prioridade entre o momento da decodificação lógica das nossas convenções de interpretação e o próprio uso performativo desses códigos. Fazemos os dois dentro de um mesmo universo de encenação linguística, teorizando e praticando intermitentemente. Por isso a linguagem técnica da ciência empírica tende a produzir seus próprios meios de recodificar a verdade necessária (sintética). Ryle disse em 1952 em *Linguagem Ordinária* (1980, p. 52): “nas nossas discussões argumentamos a um só tempo com expressões e acerca dessas expressões”. Austin, por sua vez, em *Outras Mentis* (1980, p. 99), disse: “o cientista tende sabiamente a substituir as palavras ‘real’ e ‘irreal’ por seus próprios

público. Nesse sentido, a tradição analítica tem vivido por cinquenta anos com seu prazo de validade vencido” (2001, p. 409).

²² Segundo nossa tese, o pragmatismo permite que essa recuperação de protagonismo científico se insira como capacidade de internalizar as conquistas da ciência segundo os valores de vida para os quais eles servem. Assim, poderia se falar no valor autorreflexivo da ciência na medida em que ela seleciona os valores que ela dá a si mesma para universalizar sua pretensão de verdade: “sobre tudo o que foi denominado conhecimento imediato, ou certeza autossuficiente da crença, seja lógica, estética ou epistemológica, há algo selecionado para certo desígnio” (Dewey, *Experiência e Natureza*, 1990, p. 23).

valores substitutos em moeda corrente”. Em ambos os casos a elucidação do significado não se faz (somente) por recurso à “hipóteses analíticas”, mas se confunde com o sucesso performático que ele tem para diminuir a ambiguidade em uma comunicação, ou para eliminar a incerteza em uma investigação (supondo que o cientista também *performa* questões como experimentos para extrair respostas da natureza).

Davidson, por sua vez, disse em *Radical Interpretation* (2001, p. 139, nossa tradução): “Uma sentença-T de uma teoria empírica da verdade”, por exemplo, a generalização formal de um modelo científico-técnico newtoniano, “somente pode ser usado para interpretar uma sentença, portanto, se for estabelecido que sabemos que a teoria o implica”. A capacidade de um tradutor de Newton de reconstruir todas as sentenças do *Principia* através da suposição teórica de que elas são verdadeiras nos parece, de fato, uma qualidade determinante para contratá-lo para traduzir o *Principia* para o português, ainda que ele não acredite de fato nessa verdade – uma vez que estudou Física contemporânea. Quando constrói essa teoria para codificar suas hipóteses analíticas de tradução, contudo, o importante não é que ela seja perfeitamente precisa, crível ou corresponda a uma “propriedade intencional”, mas que a indeterminação que ela gera esteja dentro de uma margem tolerável, por exemplo, para não transformar as sentenças do *Principia* em argumentos a favor de uma teoria Física aristotélica: “a indeterminação resultante só é tão grande quanto o tolerável para que só as teorias que passem no teste sirvam para produzir interpretações” (2001, p. 139, nossa tradução)²³.

Em resumo, quando pretendemos ensinar alguém a interpretar uma descoberta arqueológica faz tanto sentido familiarizá-lo aos códigos linguísticos construídos tecnicamente por essa ciência – a história lexical da arqueologia – quanto mostrar como esses códigos dependem das pistas dadas pela investigação empírica. Esses não são dois momentos separados um do outro. Aprendemos a ver (sínteses) e a codificar (análise) ao mesmo tempo e em mútua complementaridade normativa. Para Davidson, algo similar ocorre quando pretendemos justificar a verdade de uma proposição. Precisamos ser capazes de derivá-la de uma teoria de verdade, e usar essa teoria para derivar essa

²³ No original: “the resulting indeterminacy is never so great but that any theory that passes the tests will serve to yield interpretations”. Nota sobre a tradução: optamos por usar a perífrase “só é tão grande quanto o tolerável” para substituir o sentido invocado pelo ‘but’, seguindo a hipótese de tradução de que a partícula foi usada na frase para expressar um limite ou contraposição à “indeterminação”. Com isso concordamos com a recomendação de Leibniz em reflexão sobre essa partícula em *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*: “todos esses exemplos assinalam limites, um non plus ultra (...). Também but é um fim, um termo da carreira (...)” (1996, p. 324).

sentença recursivamente. Temos consciência de que essa derivação será incompleta ou inconsistente se ela depender de mais do que a linguagem em que a verdade é expressa está preparada para dar²⁴. O sobrecarregamento de termos técnicos – hipóteses sintéticas como as da Estética Transcendental – será problemático apenas se cria um custo não sustentável à estrutura holística. Mas nem por isso os termos técnicos são inimigos, ou formas artificiais de linguagem. Precisamos criar linguagem para abranger estruturas empíricas, e esse inflacionamento é inevitável. Isso não mostra, em absoluto, um paradoxo inconsolável, nem prova, para o contentamento dos pessimistas, a racionalidade da desesperança. Mostra apenas que na prática da comunicação não temos a felicidade de consultar um sistema *a priori* de correlação de sinônimos. Na medida em que construímos teorias da verdade para aumentar a legalidade das derivações de verdades empíricas e semânticas, estamos enriquecendo a linguagem para resolver problemas de significado conforme surgem os desentendimentos que queremos superar, ou conforme queiramos ensinar a interpretação de uma verdade biológica ou arqueológica, ou etc. Os valores universais, se existem, são provisórios como elementos analógicos (metáforas). Isso é também uma fase heurística do procedimento. Não somos, nessa tarefa técnica, mais filosóficos do que um homem prático decidindo se os fatos e provas apresentados em uma sentença de seu vizinho está à altura das condições que ele mesmo propôs. Não há razão para achar que a ciência empírica não tem jurisdição nas questões de significado. Como perfeitamente dito por Austin em *Outras Mentes* (1980, p. 99), o cientista “não pergunta ‘é real?’, mas, de preferência, ‘é desnaturalizado?’, ou ‘é uma forma alotrópica?’”. Se não está claro como isso se entrelaça à herança kantiana: Kant foi o primeiro a competentemente engajar a ciência empírica na construção de seus próprios códigos técnicos de interpretação, seus significados e verdades necessárias. A própria ideia de juízos sintéticos *a priori* é um tributo à autonomia da ciência empírica contra o império da intelectualização metafísica de todo o pensamento possível.

Existe certamente um sentido em que ensinar um religioso fanático dos custos Físicos, Biológicos e etc. da hipótese de que Jesus andou sobre águas envolve conduzi-lo *a priori*, como o escravo do Mênon reconstruindo os argumentos a partir de seus

²⁴ De maneira similar a como Quine observou que a analiticidade é uma consequência circular do modo como uma linguagem se refere à sua riqueza inferencial, ou aos recursos de definição e inferência que ela pode operar.

próprios códigos. Isso significa que ele poderia ter pouquíssimo conhecimento científico e ainda assim não estaria indefeso logicamente para corrigir suas sentenças. Contudo, o religioso fanático não está indefeso tampouco se quiser manter seu fanatismo. Pois se não há um “mundo transcendente” para o qual possamos apontar e corrigi-lo, tudo o que resta são modelos ou teorias da verdade empíricas (sintéticas), muitas vezes intraduzíveis e resistentes ao diálogo. Esse é o caso típico do fanatismo. O que irá falar a favor da unidade da ciência, portanto, na medida em que a universalização reflexiva de sua codificação não é achada *a priori* em um universo metafísico, e nem é independente do esforço empírico e histórico de cada tradição científica, é isso: a capacidade dessa reflexão unificadora iluminar os problemas que geraram a si mesma. O que fará a diferença entre uma metafísica ingênua e uma consciente é a qualidade do seu potencial reflexivo para iluminar os problemas para os quais ela foi acionada. É sobre essa capacidade da ciência refletir sobre a própria universalidade que iremos falar, brevemente, no próximo capítulo.

7. Capítulo final: os novos desafios do cientificismo. O conflito entre as formas históricas e não históricas da reflexão sobre a ciência.

A necessidade de seleção entre os modos de metodologia anti-metafísicos que disputavam espaço no campo deixado pela Física moderna foi uma necessidade histórica do universo intelectual que acolheu a *Crítica da Razão Pura*. Sem os elementos históricos que tornaram esse reconhecimento tão apelativo, não precisaríamos manter a solução kantiana. Ela já não pareceria tão imprescindível. O condicional ameaçador de Kant, segundo o qual, sem um sistema de experiência *a priori*, tampouco teríamos a Física que nos legou o conhecimento das órbitas dos corpos celestes; esse condicional não nos intimidaria. Não sentiríamos qualquer pressão a aceitá-lo. Nesse caso, teríamos que pensar que opção a modernidade poderia ter seguido.

Se a modernidade forneceu uma separação tão rígida e inquestionável entre ciência e não ciência, é razoável pensar a dificuldade de pensar sem contrassenso uma opção de fundamentação que justifique essa distinção. E, de fato, isso ainda parece muito difícil. Como poderíamos ter seguido valores diferentes? O cientificismo que nasceu da modernidade ainda permanece o modelo dessa justificação. E é difícil ver como não seria. Apesar do cientificismo ter passado por várias fases (positivismo,

fisicalismo, naturalismo), não particularmente concordantes entre si, ele mantém uma divisão fixa entre ciência e pseudociência inspirada nas primeiras exclusões da metafísica praticadas na modernidade. Se, em uma hipótese rebelde ao cientificismo, imaginarmos um modelo misto de aquisição de saber, onde o que se considera habitualmente como metafísica se misture aos cânones da ciência empírica, teremos grande dificuldade de vender essa versão do conhecimento fora das feiras de submundo onde por mercadorias temos a mísera opinião. A criatividade filosófica baratearia nossa concepção epistemológica. Seja como for, nossa imaginação não irá resolver o problema sozinho. Isso mostra que o problema está em aberto: ainda nos movemos no interior da esfera de transição da coroa, da ciência que circula em uma figura histórica, para a ciência que circulará em outra, destacando que a referência de contraste para essa transição é o seu modelo de oposição ao que se convencionou difamar como “dogmático”, “dialético”, “metafísico” ou “escolástico”.

É preciso lembrar que, nem sempre para o seu benefício, Kant se situava nas margens do início da discussão, em uma época que ainda era sensível a uma formulação condicional forte do tipo: “são necessárias as sínteses *a priori*, a menos que...”. A condição estipulava o preço mais alto: o de que, sem obediência a sua sugestão, perderíamos as mais ricas opções de metodologia recém descobertas pela física teórica. E era também um impulso ou empurrão de confiança para a ciência empírica assumir seu lugar como nova proponente de conhecimentos *a priori*. Estar nesse momento chave de transição nem sempre é bom, porque a sua própria tese não está madura o suficiente como a de seus herdeiros positivistas. Mas é bom para os revisores históricos, porque é possível, ao trabalho do exegeta, ver em Kant os dois lados do muro recém construído. É possível ver o lado da metafísica e o da ciência empírica. A formulação das condições técnicas de acesso aos objetos, ou a normatização da experiência, coincidia com conceitos puros equivalentes aos da antiga reflexão metafísica: a substância, a causalidade, a reciprocidade, etc. A forma da experiência em Kant era também uma metafísica da experiência, na medida em que estipulava as condições de analogia em que a experiência apresenta suas conexões necessárias. A tendência à economia e a entropia, a atração que o semelhante exerce sobre o semelhante, a completude do mundo, todos esses mistérios que a antiga metafísica provava através de cláusulas teológicas sobre o ser primeiro, se tornam uma expressão da própria metodologia do

julgar. A subjetividade tende à espontaneidade máxima. A técnica coincide com o ideal teológico de maximização da perfeição da obra divina. Ela tende à maximização da objetividade. Como disse Adorno, “aquilo que era outrora designado pelo nome mitológico de destino não é menos mítico enquanto algo desmitologizado do que uma secular ‘lógica das coisas’” (2009, p. 265).

O que a *Crítica da Razão Pura* não deixou escapar, portanto, é algo que o positivista que seguiu suas lições deixou para trás: que o novo modelo de saber que a modernidade selecionou com tanto zelo em oposição ao “metafísico”, contém em seu interior todas as pressuposições teológicas e cosmológicas, embora funcionem agora em estado puramente heurístico e técnico, como reguladores de completude estrutural. Reservando o potencial crítico último do saber a uma esfera prática da ciência, Kant deixa exposta uma vulnerabilidade da metodologia empírica que o positivismo nunca explorou: o seu limite paradigmático coincide com uma necessidade prática. Para falar de maneira polêmica: a ciência técnica é a metafísica consolidada em práxis ideológica. Essa conclusão, aparentemente pertencente às reflexões da escola de Frankfurt, está presente também na concepção pragmatista de Dewey, para quem a reflexão filosófica surge em conexão com uma necessidade de dar estabilidade aos resultados empíricos, mas que pode ser usada de maneira produtiva ou ociosa²⁵. No primeiro caso, ela ilumina as possibilidades de seguir as investigações que originaram a reflexão. No segundo caso, se torna uma ociosidade reflexiva ocupada consigo mesma, composta de resultados que “são empreendidos em vista de diversos propósitos não confessados” (1990, p. 24).

O que esse artigo descortinou sobre o cientificismo, em conjunto com um comentário sobre Kant é uma fórmula conhecida nos estudos modernos sobre a ciência, uma acusação da mistura entre a parte investigativa e a reflexiva que ocorre quando a ciência também é “*sua própria*” filosofia. Em seu estado estereotípico mais acabado, o cientificismo é uma abstração da prática científica, ostentada como culto filosófico. O cientificismo, ao estabelecer seus laços com o tecnicismo, completa um ciclo de

²⁵ A insistência de Dewey em reconectar os resultados da reflexão com a iluminação do problema que a originou é, a nosso ver, um dado bruto filosófico que evidencia um elo perdido da filosofia americana e a tradição do idealismo alemão que remonta até Kant: “o problema tem sido sua deficiência no tornar explícitas as necessidades empíricas que geram seus problemas (...) para que aí desenvolvessem todo o seu conteúdo de significação e propiciassem iluminação e direção para as perplexidades imediatas que originalmente propiciaram a reflexão” (1990, p. 24).

alienação que faz a norma – a semântica – passar por cima da lógica, se entrelaçar a ela como um tecnicismo algorítmico, substituindo o próprio pensamento. A idealização reflexiva feita por uma ciência que não revisa ou avalia seus próprios valores é uma idealização no sentido em que se fala, na sociologia e na psicologia, de “ideologia”. Não se trata nem de idealismo transcendental e nem de platônico. É um idealismo entrelaçado ao mundo técnico. Esse conjunto de valores seriam heterônomos no seguinte sentido: seriam seguidos sem serem reconectados a uma necessidade da vida, quer moral, quer simplesmente cultural. Em linguagem kantiana, seriam valores transcendentais; e não transcendentais.

O ideal kantiano de conhecimento colocou pela primeira vez o problema do cientificismo, entendido da seguinte forma: como é possível à ciência se divorciar, quer de sua pré-origem cética, quer de suas ambições dogmáticas, sem perder seu direito legal ao saber último, isto é, sem perder a capacidade de refletir retrospectivamente sobre a própria validade universal? Esse é também o problema chave que caracteriza esse sentido de “ser-último” próprio à modernidade, isto é, o que caracteriza nosso modo de nos tornar presentes, entendido como a opção eleita para suportar o excesso de verdade, nossa dissimulação representativa e nosso esquema de suportes para aguentar o maravilhamento e a aporia. A ciência moderna é uma máquina de quebrar encantamentos. Essa máquina perpetua a pretensão de universalidade moderna através de um ideal de neutralidade técnico.

Se ainda há espaço para uma postura crítica, teremos que observar como, a cada nova expressão da pesquisa científica, ela pretende encarar a meta de equilibrar essa pretensão de universalidade técnica-instrumental e ligá-la à racionalidade cultural de sua figura histórica. Mas para isso a tradição da filosofia não-continental, que deu voz ao cientificismo kantiano em uma expressão não-reflexiva e propositalmente neutra, precisa reconectar-se com os diálogos possíveis com a história da filosofia, que ela voluntariamente abandonou – o que ela fez justamente para dar voz à inconsciência requerida pela ciência técnica e neutra. A respeito dessa inconsciência histórica, concordamos com o que disse Loparic (2016, p. 253):

a filosofia analítica não sabe o que fazer da história da filosofia, razão pela qual confunde facilmente os sentidos historicamente constituídos com usos supostamente intransponíveis, ficando não raramente vítima do relativismo histórico irrefletido.

Robert Hanna (2005, p. 410), que se engajou na mesma tarefa de reconectar o diálogo entre a tradição continental e não continental, reconhece que se os filósofos analíticos reconhecessem a natureza da razão humana como tópico sinóptico, fechariam “o grande círculo histórico, com todos os benefícios da visão crítica retrospectiva”.

Até o momento, temos as seguintes observações documentadas sobre as tentativas de a ciência refletir sobre sua universalidade: o cientificismo positivista é, dentre as opções consideradas, o menos desembaraçado. Preso à sua demarcação puramente convencional, ele deixa de fora qualquer discussão acerca de suas possíveis ampliações paradigmáticas e contrafluxos a suas correntes normativas. As reações popperianas, por sua vez, eram tão rígidas que difamavam qualquer valor menor que o do contato com a contingência absoluta, a exposição a “testes de fogo”. O cientificismo pós-quineano, por último, controla de maneira muito mais flexível e competente a transição da ciência à filosofia e vice-versa. As suas repercussões ainda não foram esgotadas. Contudo, Quine não reconhece a capacidade da razão de refletir sobre suas próprias conquistas históricas e relega a universalidade das regras lógicas à condição de algoritmos técnicos sem interpretação humana (quer fenomenológica, quer cultural e des-transcendentalizadas).

O pragmatismo, contudo, nasceu misturado a certas ambições críticas que foram pouco ressaltadas, e não acreditamos que isso tenha sido fortuito. O motivo é esse: diferente do positivismo e do naturalismo, a reflexão sobre a vocação pragmática da ciência não abandona os recursos de reflexão que reconectam os valores universalizantes da ciência às necessidades práticas e vivas que o geraram. Nesse ponto entendemos a junção produtiva entre pragmatismo e hermenêutica (feita, entre outros, por R. Rorty), da qual não poderemos falar nesse artigo. A escola pragmatista não apenas estabelece um diálogo com as tradições continentais que deram enfoque às características (transcendentais ou dialéticas) da relação entre sujeito e objeto, como também clarifica o modo como esse enfoque é repetido na representação que a ciência moderna consegue fazer de seu substrato ontológico – isto é, os modos como a ciência moderna reflete sobre si e gera suas próprias hipóteses e pretensões de universalidade.

Uma última advertência: nosso artigo também pretende dar voz à identificação de uma tendência, que já foi reconhecida como resultante da personalidade da ciência

moderna. Trata-se da tendência a tirar de discussão, omitir ou esconder abertamente o fundamento de suas condições de possibilidade. O que caracteriza essa estratégia de omissão não é tanto a separação entre ciência e filosofia, porque, a rigor, ela é compatível com uma mistificação da ciência que a apresenta indistinguível de uma filosofia²⁶. A separação de âmbitos de saber que é mais sensível a essa confusão é a diferença entre ciências naturais e humanas, porque para manter escondido – ou omitido – o fundamento da falibilidade de seu discurso, as ciências naturais precisaram reduzir a origem humana de seus resultados a uma simples atitude de neutralidade técnica. O julgamento do futuro terá que levar em conta como a ciência e o cientificismo conseguirá desenvolver antídotos ao vácuo reflexivo que ela mesma cria, ao sucumbir à tendência de esquecimento e inconsciência que é concomitante à sua tendência a se tornar técnica. Acreditamos que, ironicamente, essa campanha contra o tecnicismo será a sua versão do dilema iluminista contra a superstição, que já foi o dilema da filosofia clássica contra a mitologia: sua forma de amadurecer a oposição à in-verdade (e a pós-verdade).

Referências

AGHASSI, J. (2007). *Corroboration Spurious and Genuine, In: The Power of Argumentation*, Amsterdam; New York, NY: Rodopi.

ADORNO, T. (2009). *Dialética Negativa*. Zahar editora.

²⁶ Em outras palavras, a omissão reflexiva de suas condições de possibilidade cria as condições perfeitas para que, mesmo depois de consolidadas as retóricas de separação entre elas, a ciência apareça como filosofia, e, inversamente, para que a filosofia apareça como ciência. A simbiose aparece como discurso amplo sobre as coisas em si, confundindo o naturalismo com um conhecimento transcendente. A reflexão sobre as condições dessa mistura moderna entre filosofia e ciência foi feita em algumas frentes que não poderão ser discutidas nesse artigo, mas convém mencioná-las em uma nota. 1. Husserl desenvolveu sua fenomenologia a partir da reflexão sistemática da diferença entre orientação natural e transcendental, mostrando as consequências da confusão entre características puramente fenomenológicas das representações e as coisas de que elas falam (ver Ideias, 2006, cap. 1). 2. Heidegger ampliou as consequências dessa reflexão mostrando como a naturalização das condições transcendentais funciona como obstáculo persistente à geração de um saber ontológico. O ser que é capaz de questionar essa diferença entre ciência e filosofia, saber ôntico e ontológico, é também aquele que, quando perde sua conexão hermenêutica com a pergunta, deixa de recriar historicamente um saber sobre essa diferença e passa a vivê-la no esquecimento, como se os discursos científicos-técnicos fossem enquadramentos eternos da realidade. Para Heidegger: “a compreensão do ser vaga e mediana pode também estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes de compreensão dominantes” (2002, p. 32) 3. Um pouco fora da tradição fenomenológica, mas ainda dentro da tradição reflexiva continental pós-hegeliana, a escola de Frankfurt aprofunda ainda mais as condições em que esse esquecimento, ou inconsciência, apresenta a ciência-técnica como um misticismo uniformizante que engloba a vida e corta as relações sócio-históricas de sua origem falível-humana.

APEL K.O. (2000). *Transformação da filosofia. v. 1: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola.

BACON, F. (1979). *Novum Organon*. São Paulo: Abril Cultural.

CARNAP, R. (1980). *Empirismo, Semântica e Ontologia*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1980). *Pseudoproblemas na Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural.

DAVIDSON, D. (2001). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press. Oxford.

FITCHE, J.C (1980). *O Princípio da Doutrina da Ciência, A Doutrina da Ciência e outros Escritos*. São Paulo: Abril Cultural.

FREGE, G. (1953). *The Foundation of Arithmetic*. Northwestern University Press.

GOODMAN, N. (1983). *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press.

HABERMAS, J. (2009). *Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico*, Limites da Filosofia.

HANNA, R. (2005). *Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica*. Editora Unisinos.

HEIDEGGER, M. (2002). *Ser e Tempo*. Editora Vozes.

HUSSERL, E. (2006). *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida – SP: Ideias e Letras.

KANT, I. (2013). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. 8.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (1900). *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter.

LEIBNIZ, G. W. (1988) *Correspondência com Clarke*. São Paulo: Abril cultural.

_____. (1996) *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural

LOPARIC, Z. (2016). Ética originária e práxis racionalizada. *Manuscrito: Revista Internacional De Filosofia*, 24(1), pp. 141-228.

MATHIEU, V. (1999). *The Late Kant and the Twentieth Century Phisycs*.

POPPER, K. R. (1980). *A Lógica da Investigação Científica*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1999). *A Lógica das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

QUINE, W.V.O. (1980). *Dois Dogmas do Empirismo*. São Paulo: Abril Cultural.

STOVE, D.C. (1986). *The Rationality of Induction*. Clarendon Press. Oxford.

Artigo recebido em: 10.03.2020

Artigo aprovado em: 09.08.2020

O MÉTODO DE FORMAÇÃO HUMANA EM KANT: IMPLICAÇÕES DA PEDAGOGIA E DA MORALIDADE

The human formation method in Kant: implications of pedagogy and morality

Josailton Mendonça

Universidade do Estado do Rio Grande Norte
josailtonf@gmail.com

Philipe Rego

Faculdade Católica do Rio Grande do Norte
philipe.villeneuve27@gmail.com

Resumo: Considerando a premissa kantiana de que o homem é aquilo que a educação faz dele, o presente artigo busca discutir como o método pedagógico kantiano exerce seu papel de formação do sujeito moral e autônomo. Do estágio inicial do indivíduo, a minoridade, caracterizado pela animalidade, até o estágio maior do desenvolvimento, a maioridade, pautado na autonomia e na razão, busca-se analisar o método pedagógico segundo Kant dentro dos dois parâmetros da educação, física e prática, considerando processos como a disciplina, a instrução e a moralidade, analisando os instrumentos, valores e princípios norteadores na formação do ser humano.

Palavras-chave: Pedagogia; Humanização; Moral.

Abstract: Considering the Kantian premise that man is what education makes him, this article seeks to discuss how the Kantian pedagogical method exercises its role in the formation of the moral and autonomous subject. From its initial stage of the individual, the minority, characterized by animality until the major stage of development, the majority, based on autonomy and reason, we aim to analyze the pedagogical method according to Kant within the two parameters of education, physical and practical, considering processes such as discipline, instruction and morality, analyzing the instruments, values and guiding principles in the formation of human beings.

Keywords: Pedagogy; Humanization; Moral.

1. Introdução

Kant, em seus escritos *Sobre a Pedagogia*, considera como princípio de seus estudos pedagógicos e antropológicos que o ser humano é aquilo que a educação faz dele. Isso significa que, embora um indivíduo esteja configurado biologicamente na espécie humana, a sua humanidade, isto é, a configuração do sujeito à espécie da qual faz parte e a sua identificação como tal, dá-se conforme ele é educado e se educa, tendo em vista que no processo do desenvolvimento humano, ele também é protagonista de sua educação.

Claramente, esta tese se apoia na concepção de que o homem é construtor ativo de si mesmo, tanto na ordem do conhecimento como na ordem da ação. Por este ângulo, e, de acordo com o projeto filosófico de Kant, o qual envolve a epistemologia, a

metafísica, a ética e a antropologia, o homem é o único que não existe em função de outro fim, senão ele mesmo enquanto espécie. E, portanto, é capaz de levantar a pretensão de ser respeitado como dotado de sentido em si mesmo.

Por outro lado, como todo processo pedagógico naturalmente é conduzido segundo um método, qual seria o método de educação do ser humano para Kant? Quais as etapas do processo pedagógico que existem na formação do indivíduo compreendido segundo sua determinação natural-biológica até chegar a sua humanidade, na condição de ser racional e autônomo, social e moral? E se nós consideramos que existem etapas, elas também são conduzidas para estabelecer valores e princípios que gradualmente desenvolvem o indivíduo na constituição de sua humanidade? Que valores e princípios precisam ser observados nas etapas do processo pedagógico e são necessários ao homem, considerando a moralidade universal proposta pelo próprio Kant?

Este artigo terá com base essas questões, buscando compreender em primeiro lugar o sentido da menoridade do ser humano; isto é, sua condição de menor no desenvolvimento humano que precisa ser superada para chegar à maioridade. Em um segundo momento, o artigo irá se deter aos processos da Educação Física com a disciplina e instrução e, posteriormente, a Educação Moral com a etapa da moralidade, buscando abordar as táticas educativas próprias de cada etapa e os valores que devem ser instigados ao educando, estimulando o seu desenvolvimento racional até chegar ao último tópico: a autonomia. Por fim, examina-se o princípio da autonomia e as implicações morais do homem autônomo que vive, age e se relaciona em sociedade.

Toma-se por base, no exame dessas questões, a obra *Sobre a Pedagogia* (Pädagogik – Päd), onde estão os princípios norteadores do método pedagógico kantiano, bem como outros escritos do filósofo, em particular, *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?* (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – WA), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – GMS), *Antropologia do ponto vista pragmático* (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht - Anth).

2. O sentido da menoridade da razão

Antes de qualquer conclusão que se possa obter a partir da ideia de menoridade, é necessário considerar a premissa de que, para Kant, o desenvolvimento do ser humano

está ligado diretamente à evolução de suas capacidades racionais até chegar ao ponto de pensar por si só e conforme a razão, a autonomia. Essa premissa se sustenta em dois pressupostos, os quais estão amplamente justificados na teoria do conhecimento e na ética kantiana: (i) o sujeito é o elemento fundamental no conhecimento e ação humanos. Nesses termos, a subjetividade tem a função construtiva no conhecimento; (ii) a humanização do homem significa sua saída das determinações do mundo fenomenal e descoberta da liberdade, na condição de autônomo, como subjetividade pura.

Dessa forma, a menoridade “é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro” (WA 08: 35), consiste, portanto, em um estágio anterior no qual o homem ainda depende das pessoas para pensar, tomar decisões e emitir juízos, porém não de maneira autônoma e esclarecida.

A menoridade, contudo, não faz referência necessariamente à faixa etária, mas a uma infância de desenvolvimento racional na qual todos aqueles que, sendo menores, são acostumados a ter tutores que os conduzam, determinem e orientem no que devem pensar, conhecer, agir e como devem proceder diante de situações cotidianas, encontrando-se o ser humano condicionado pelo mundo.

Neste caso, a comodidade de depender de outrem se estabelece de forma voluntária no homem e este resiste, como que inconscientemente, a não abandoná-la e, por isso, torna-se culpado, não querendo distanciar-se da sua condição primeira porque implica uma mudança na sua forma de se comportar diante do mundo que o rodeia. Neste sentido, para Kant

[...] o que lhe interessa diretamente é aquela dimensão da menoridade da qual o próprio indivíduo é culpável. Com a auto culpabilidade dessa condição, ele quer destacar, na verdade, a subserviência e a submissão, mostrando que elas são resultados da atitude própria do indivíduo, mais precisamente, de sua preguiça e covardia. Sob esse aspecto, a menoridade é uma das principais características da fragilidade humana, e a coragem de pensar por si mesmo é a principal forma de enfrentá-la (DALBOSCO, 2011, p. 93).

A submissão no período da menoridade não está atrelada apenas à dependência dos outros e das regras externas, sendo isso sinal da completa ausência de autonomia. Mais que isso, o homem se vê vítima de seus instintos naturais e subservientes a eles, não sabendo controlá-los ou decidir-se sobre eles, mas apenas segui-los. Contudo,

[...] por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comunidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza põe para ele (*Anth 07: 324f*).

Dialogando com outras propostas filosóficas anteriores a Kant, a Alegoria da Caverna proposta por Platão na sua obra *A república*, retrata homens que desde seu nascimento estão acorrentados em uma caverna, com suas cabeças inertes, de forma que seus sentidos só conhecem as sombras que se projetam, por meio de uma luz em uma parede frontal, por mercadores que passam conduzindo seus objetos. Um destes, ao livrar-se das correntes, saindo da prisão na qual conhecia o mundo de forma limitada, sai da caverna e lá fora, sob o auxílio da luz do sol, pode contemplar a realidade como verdadeiramente é. Pode-se dizer que ele assumiu uma maioria não apenas ao conhecer o mundo, mas ao gozar da liberdade de pensá-lo sem estar sujeito aos limites impostos pela caverna.

Acontece que um desses, ao ser libertado da caverna e contemplar a realidade, lembra-se das ilusões que resumiam seu campo de conhecimento quando ainda estava na caverna e o condicionava apenas àquilo que lhe era posto. Na hipótese deste homem voltar à caverna e se comprometer a orientar aqueles que ainda estão presos, sobre a verdade que está para além da caverna, resultaria desta atitude segundo Platão o seguinte:

Sócrates – E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? (PLATÃO, 1996, p. 321).

A atitude de rejeição daqueles que ainda estavam na menoridade, acomodados à natureza na qual foram criados, em relação àquele que conseguiu alcançar a liberdade, permite pensar também a dificuldade que custa ao homem abandonar sua menoridade.

Nessa condição, a sua razão ainda não é plenamente desenvolvida e suas ações são determinadas pelas inclinações, na condição de tutelados.

[...] o homem não é dotado de um instinto nos mesmos moldes do instinto animal. Ele possui desejos, mas estes não são regulados e ordenados pelos instintos. Como exemplo disso podemos pensar na atividade sexual dos animais, geralmente determinadas, instintivamente conforme as estações do ano, temperatura, condições climáticas, etc. Os homens não são obrigados pelo instinto a manter uma atividade sexual em apenas determinadas situações naturais. O homem mostra sua liberdade ao afastar-se das determinações instintivas da natureza (PINHEIRO, 2006, p. 1).

Ao ceder aos caprichos da natureza, o homem fere sua liberdade e impede o desenvolvimento de sua autonomia. “Não sou obrigado a refletir, se é suficiente pagar; outros se encarregarão por mim da aborrecida tarefa” (WA 08: 35). Essa resistência se dá porque desde sua infância, o ser humano acostumou-se à realidade que lhe é posta sem questioná-la, e assumi-la de forma crítica, não fazendo o uso adequado de suas capacidades racionais e da liberdade que delas pode ser adquirida.

Desde cedo, as crianças conhecem o mundo e aprendem por meio de seus educadores, mas as suas atitudes e reações, sobretudo sentimentais, são reflexo de uma natureza ainda primitiva que precisa ser contrariada, como será visto adiante, sobretudo, considerando a pessoa que é, ao mesmo tempo, passiva e ativa de seu próprio desenvolvimento. “Neste sentido, se a menoridade é resultado, como indica Kant, da preguiça mental e da covardia pessoal, então é o próprio indivíduo que precisa tomar a decisão de sair desse estado. Ele pode e deve ser ajudado (motivado), mas ninguém poderá decidir por ele” (DALBOSCO, 2011, p. 93).

A humanização é, portanto, um processo que tem início, segundo Kant, com o esforço crescente de superar a menoridade, construindo-se como pessoa inserida num contexto e tendo que se orientar nele. Assim, a menoridade se configura como um estado provisório na busca do que se constitui a grande meta da humanidade, na qual “[...] o homem cria e recria valores. Por esse motivo temos a necessidade de aprender os valores construídos socialmente e, ao mesmo tempo, desenvolver a habilidade de pensar, pois não basta seguir regras pelo hábito” (WEINMAN, 2015, p. 201). Ao atingir

seu estágio superior de Esclarecimento¹, o homem contribuirá também para a sua espécie que educa com vistas a melhorias no futuro.

3. A disciplina no processo pedagógico

Compreendida como fase negativa do processo educativo, a disciplina “submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis. Mas isso deve acontecer bem cedo” (*Päd* 09: 442). Logo, seguindo a perspectiva kantiana, desde os primeiros momentos, o ser humano precisa se deparar com as exigências que as regras de convívio e os princípios da sociedade propõem, seja no modo de falar, de se comportar e de julgar as coisas.

Em uma passagem da obra “Antropologia do ponto de vista pragmático” – *Anth*, Kant alerta para algo que justifica o valor da disciplina como fase do processo pedagógico. Diz ele:

Mas porque a experiência revela também que há nele [*no homem*] uma propensão a desejar ativamente o ilícito, ainda que saiba que é ilícito, isto é, uma propensão para o mal, que se faz sentir tão inevitavelmente e tão cedo quanto o homem comece a fazer uso de sua liberdade, e por isso pode ser considerada inata, o ser humano também deve ser julgado mau (por natureza) segundo seu caráter sensível, sem que isso seja contraditório quando se fala do caráter da espécie, porque se pode admitir que a destinação natural desta consiste no progresso contínuo até o melhor (*Anth* 07: 324).

Assim é preciso que, aos poucos, seus instintos possam ser inibidos e a selvageria, estágio primeiro da natureza humana, possa a ser controlada pelas leis externas. Para que esse processo aconteça e a pessoa possa despertar para um sentimento de respeito à lei moral, é necessário, a partir do processo pedagógico, que a criança desenvolva uma vontade própria a qual “precisa ser formada progressivamente, e sua formação deve iniciar já na infância, período no qual, segundo Kant, se desenvolvem os primeiros germes da moralidade” (DALBOSCO, 2011, p. 70).

¹ O termo Esclarecimento é utilizado em algumas traduções como *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* – Luiz Paulo Rouanet para designar o vocábulo alemão *Aufklärung*. Em outras fontes, como o *Dicionário de Kant*, Howard Caygill traduz este termo como Iluminismo para designar o período do século das luzes, onde “no prefácio da primeira edição de *Crítica da Razão Pura* [grifo nosso], Kant descreve a sua época como uma época de crítica; crítica da religião, da política e até da própria razão” (CAYGILL, 2000, P. 183). Neste trabalho será mantida esta especificidade dos termos, a saber: o termo iluminismo designa o período filosófico da história onde vários pensadores colocaram sob a crítica racional as verdades absolutas pré-estabelecidas; e o termo Esclarecimento para designar, segundo o termo *Aufklärung*, o estágio de desenvolvimento humano da “maioridade compreendida enquanto coragem de pensar por conta própria” (DALBOSCO, 2011, p. 92).

Kant orienta que ao submeter as crianças às regras, haverá resistência porque se confronta a comodidade dos instintos que naturalmente passaram a viver. É importante que “a disciplina não trate as crianças como escravos, mas sim que faça que elas sintam sempre a sua liberdade, mas de modo a não ofender a dos demais” (*Päd* 09: 464). E por que não dizer ofender a elas mesmas? Isso porque os desejos humanos, além de variados, apresentam também uma determinada contradição moral e quando não controlados, podem causar sérios danos a eles mesmos.

Algumas atitudes por parte dos educadores, sobretudo dos pais, não contribuem para o bom êxito da disciplina. Se, em alguns momentos são indiferentes ao pedido dos filhos pensando que estão lhes ensinando, podem acabar revoltando-os. Se, por outros são solícitos demais com tudo que pedem, podem acabar tornando-se reféns do desejo das crianças que aprenderão a usar os gritos como artifício de controle e subordinação dos pais.

Dê-se à criança tudo o que ela precisa e depois seja dito: “Você já tem o suficiente!”. [...] Não se dê atenção aos gritos das crianças e não se condescenda com elas, quando querem obter alguma coisa por esse procedimento; mas, se pedem cordialmente, deve-se dar a elas o que é útil” (*Päd* 09: 464). Assim, o indivíduo aprenderá a se contentar com o necessário e também a melhor forma de se dirigir aos outros para lhes pedir o que realmente precisam.

A disciplina deve gerar um sentido de obediência permitindo que as crianças exercitem a observância dos regimentos de forma ordenada, postos nos grupos sociais. Logo, não se trata de “uma obediência cega e totalmente heterônoma. Muito menos uma obediência a impulsos e desejos imediatos, mas uma obediência às regras racionais autônomas” (PINHEIRO, 2006, p. 2). O mais importante não é que a criança cumpra o determinado, mas que possa controlar seus instintos e inclinações.

De fato, nesta autogênese, a humanidade do homem resulta de uma luta contra os condicionamentos que aprisionam aquilo que ele está destinado a ser: a saber, uma expressão da razão. “Deste modo, a disciplina é a preparação mais adequada para o futuro exercício do respeito pela lei moral. Essa é a razão que conduz Kant a ver na disciplina um núcleo pedagógico importante à formação da criança, diferenciando-a do adestramento” (DALBOSCO, 2011, p. 70).

Para que a selvageria do homem seja controlada, são necessárias ações que venham a coagir a pessoa. Essa coação não visa limitar a liberdade no sentido moral, mas a liberdade proveniente do seu estado selvagem no qual reside uma liberdade sem leis, orientada por instintos e irresponsável, própria de contextos onde dominam a brutalidade, a violência e a total desordem. A liberdade da criança, por exemplo, ao se sentir sob o domínio das relações por meio da via sentimental, acha-se na liberdade de usar seus artifícios (choros, gritos, gemidos) para satisfazer seus desejos ainda que para esses serem realizados, tenha que se burlar regras pré-estabelecidas no convívio social.

Sobre a liberdade no sentido moral, desde cedo as crianças devem aprender as implicações de ser autônomo, de se desenvolver fisicamente com seus próprios esforços e de conhecer o mundo por meio dos sentidos sem que alguém as prive da dor, da tristeza, da decepção, pois isso também contribui no processo educativo. O apetite, por exemplo, não deve ser consequência de estimulantes, mas das atividades e ocupações que a pessoa desempenha, de modo a não criar necessidades errôneas e a dependência de instrumentos que lhe são externos e alheios. O choro é, também, importante e não pode ser privado ou minimizado na criança. “Deixemos, pois, que chorem à vontade, e logo eles mesmos ficarão cansados de chorar. Se cedemos, porém, a todos os seus caprichos, na primeira infância, corrompemos desse modo o seu coração e os seus costumes” (*Päd* 09: 460).

Oferecer prêmios que silenciem a criança ou controlem seu choro, ou ainda, realizar seus desejos os faz ter domínio da situação. “Enquanto precisam apenas chorar e tudo acontece ao redor, eles dominam como verdadeiros déspotas” (*Päd* 09: 460). Mais tarde, quando os pais querem reverter os papéis de controle e obediência não conseguem, pois já se encontram de mãos atadas. “Quando cessa esse domínio, isso os aborrece muito. Porque, mesmo para gente grande que esteve no poder por algum tempo, resulta muito penoso desacostumar-se dele de modo forçado” (*Päd* 09: 460).

Também os primeiros passos não devem ser conduzidos por aparelhos externos. A criança deve aprender a andar por conta própria, mesmo que sofrendo quedas, adquirindo mais segurança, “Visto que isso não faz senão ensinar-lhes a manter-se em equilíbrio e a encontrar um modo de impedir que as quedas as prejudiquem” (*Päd* 09: 461). Ainda que os pais tomem precauções para que não sejam tão feridas, é salutar que o exercício de andar seja pessoal e gradual. “No nosso caso, os instrumentos naturais

são as mãos, que a criança projeta adiante ao cair. Quanto mais são utilizados meios artificiais, tanto mais fica o homem dependente deles” (*Päd 09*: 462).

Muitos pais querem acostumar seus filhos a realizar tudo nos momentos que lhes convém, de forma que isso também se torna danoso ao desenvolvimento da criança e ela pode permanecer no estado infantil de aprendizagem. Agir de modo que confrontem ou contrariem o desejo das crianças é fundamental para que seu agir autônomo seja conduzido de forma mais eficaz e abrir espaço para o agir decididamente moral.

Normalmente, “uma educação rígida fortifica o corpo. Entendemos por educação rígida simplesmente aquela que nos afasta das comodidades” (*Päd 09*: 464). Logo, uma criança que tenha sido educada a partir de dificuldades, desafios e instigada a combatê-los por si mesma, terá mais facilidade de enfrentá-los na fase adulta, diferentemente de uma pessoa cujas vontades sempre foram atendidas e sempre recebeu tudo “de mãos beijadas”.

Até a menoridade, o indivíduo não assume as exigências que lhes são postas de bom grado e não as cumpre livremente, mas pela obrigação da lei sem considerar sua subjetividade. Por vezes, sem que compreenda as razões pelas quais determinadas regras existem e porque devem ser obedecidas. No entanto, é por meio da proposta disciplinadora que o homem, gradativamente, deixa de ser subordinado aos seus instintos, à sua animalidade, e passa a fazer uso da sua razão de maneira autônoma.

Apenas por meio de uma educação baseada na disciplina e na coação será possível postularmos um indivíduo autônomo. Ou seja, a coação e a disciplina possibilitam a cada um fazer uso de sua própria razão, sem medo. E, com isso, abre-se a possibilidade de uma determinação moral da vontade (PINHEIRO, 2007, p. 15).

Uma vez que passa a desenvolver sua razão e edificar aos poucos o que depois será autonomia, o homem, conhecendo o mundo a partir dos seus sentidos, vê seus instintos limitados por parte de seus educadores, mas ao mesmo tempo livre para evoluir com seus próprios esforços. Dentro desse processo, o ser racional é circundado pelas coisas, modificado por elas, e o seu conhecimento se dá ao passo que sua intuição sensível capta a manifestação dos entes externos, no espaço e tempo *a priori*, e regula a natureza dos objetos por meio das categorias da razão.

4. Humanização: Superação da animalidade e desenvolvimento da razão

Se dentro do processo constitutivo da humanidade, a disciplina exerce seu papel negativo, é a instrução a parte positiva da educação. “Por ela o homem se distingue do animal” (*Päd* 09: 466). Ela não se apresenta ao homem de forma ditatorial, mas propositiva para que adentrando na cultura, tendo sentido o confronto disciplinador, o homem possa superar sua natureza primitiva e selvagem, e desenvolver suas capacidades racionais. Sendo assim, “os pais devem criar para os filhos ocasiões favoráveis” (*Päd* 09: 466) em que, sem a dependência de instrumentos, possam estes evoluir enquanto seres humanos, adaptando-se ao meio e tomando domínio sobre as situações que exigem sua atitude de protagonista.

Os instrumentos resultam danosos à habilidade natural. Assim, servimo-nos de uma corda para medir uma certa distância, mas pode-se fazê-lo simplesmente com o olhar; valemo-nos de um relógio para determinar a hora, mas bastaria olhar a posição do Sol; servimo-nos de uma bússola para nos orientar numa floresta, mas podemos sabê-lo também observando o Sol, se é de dia, ou as estrelas, se é de noite. Acrescentemos que, em vez de nos servimos de um barco para atravessar a água, podemos nadar (*Päd* 09: 466).

Não é necessário, pois, ditar a criança tudo quanto ela deve fazer ou deve agir para alcançar seus objetivos, basta guiá-las aos caminhos, indicar-lhes o trajeto, e elas por meio da criatividade que exercem poderão desenvolver por contra própria e para seu uso pessoal instrumentos que permitam auxiliá-las. Dependendo sempre dos outros e de outros equipamentos já prontos, inibe o caráter inventivo da criança e pode no futuro criar no adulto um medo ou sentimento de incapacidade para determinadas provas que lhe são colocadas.

Os jogos e brincadeiras, neste sentido, são de fundamental relevância, pois, além de exercitar e enrijecer o corpo físico das pessoas, também aguçarão seus sentidos. Os “[...] melhores jogos são aqueles que, além de desenvolver a habilidade, provocam exercício dos sentidos; por exemplo, o exercício da visão, ao julgar com exatidão a distância, a grandeza e a proporção [...]” (*Päd* 09: 467). Mais do que dar às crianças instrumentos prontos que possam fazer barulho, pode-se incentivá-las a produzir, por exemplo, de um bambu ou de um balde algo que o som o faça aprender praticando.

Se estão para servir à educação do homem, os jogos e brincadeiras não podem deveras ser levados simplesmente pela brincadeira, mas com objetivos e finalidades a serem buscadas. Caso contrário, não irão contribuir na superação da condição determinada biologicamente e na adição da cultura. Quanto conduzidos com vistas a metas, os jogos irão permitir à criança o aprendizado de conhecer seus defeitos e limites bem como os valores de uma convivência grupal, “para que ela se forme por si mesma, como uma pessoa que deve viver em sociedade, uma vez que, se o mundo é bastante grande para ela, é também para os outros” (*Päd* 09: 469).

A instrução, ainda que influencie nas decisões do homem, não está no âmbito da formação moral, mas da educação da natureza, isso porque é a partir dela que o indivíduo passará a atribuir sentido a alguns de seus comportamentos sem que, no entanto, faça de forma autônoma. É nesta segunda fase que a pessoa, em seu processo de aprendizagem, passará a compreender seu papel em meio à sociedade. Ela deve, segundo Kant, aprender a trabalhar não cedendo à preguiça, mas despertando para o compromisso de lutar por sua sobrevivência para o funcionamento do organismo social. “O homem é o único animal obrigado a trabalhar. Para que possa ter o seu sustento, muitas coisas devem fazer necessariamente para tal” (*Päd* 09: 471).

Obviamente, como dito em linhas anteriores, Kant não faz alusão ao trabalho infantil nos moldes da atualidade nos quais em muitos casos se percebem condições escravas. Ao contrário, o filósofo visa às atividades nas quais as crianças não as façam apenas pelo divertimento, mas assumam responsabilidades e tornem-se comprometidas com o que se quer buscar por meio das tarefas que lhes são propostas. Assim, “A educação deve ser impositiva; mas nem por isso, escravizante” (*Päd* 09: 471). Levá-las a sentir o peso das tarefas também as torna fortes, pois aprendem a conquistar, a perder, a recomeçar, a errar e corrigir, de modo que se dê a “formação do sentimento de prazer e desprazer. [...] O sentimento não deve ser mimado. O gosto pela facilidade é para o homem o mais funesto dos males da vida” (*Päd* 09: 477).

Assumindo o engajamento em suas responsabilidades, o indivíduo irá desenvolver as potências superiores, pois sua maneira de conhecer não será mais desinteressada. As potências a serem desenvolvidas são o entendimento responsável pelo conhecimento do todo, o juízo encarregado da aplicação do conhecimento geral ao

particular e a razão como a faculdade de relacionar os conhecimentos gerais e seus particulares.

Quanto ao entendimento, devem existir regras que possam cultivá-lo. “É também muito útil abstraí-las, para que o entendimento proceda não apenas mecanicamente, mas tenha consciência da regra que segue” (*Päd* 09: 474-475). Quanto ao juízo, ou faculdade de julgar, “é necessária para se compreender bem o que se aprende ou se diz, e para não repetir dos outros o que se não entender” (*Päd* 09: 476). Já em relação à razão, Kant entende como aquela que faz conhecer os princípios, a reflexão em relação às causas e efeitos de cada coisa.

Estas três potências são de fundamental importância na educação, pois é se desenvolvendo e tornando-se consciente de cada uma que a criança poderá não apenas conhecer o mundo pelos sentidos, mas guardar na memória e relacionar os sinais que guarda consigo com a realidade que se experimenta. Trabalhar com imagens, sons, mapas demonstrativos, maquetes e outros recursos didáticos desta natureza é o melhor modo para que a criança possa assimilar o conhecimento que recebe. Quando se trabalha, no entanto, com estes instrumentos, surge a necessidade de instigar a atenção da criança, pois “a distração é inimiga de qualquer educação. A memória supõe atenção” (*Päd* 09: 476).

Ao receber conhecimentos externos, o educando já deve exercitar a sua razão e por isso a reflexão daquilo que recebe. Segundo Kant, o Método Socrático é a melhor maneira de exercer essa reflexão por considerar a humildade de não obter o conhecimento absoluto das coisas e estar sempre aberto a questionar aquilo que lhe é posto. “Devemos proceder de tal modo que busquem por si proceder de forma a perseguir por si mesmas esses conhecimentos, ao invés de inculcar-lhos [sic]” (*Päd* 09: 477).

A timidez e teimosia são pontos também a serem observados e cuidados pelos educadores nas crianças. Não é aconselhado envergonhá-las com palavras fortes, mas conscientizá-las daquilo que não é o correto. “Os pais devem falar de vergonha a seus filhos apenas quando mentem. Assim, eles conservam até a morte esse rubor da vergonha por mentir” (*Päd* 09: 478).

Já a teimosia deve ser combatida não fazendo nada em troca quando a criança também não age de forma agradável. Contrariar a vontade da criança pode gerar um

sentimento de servidão, que também não é útil à educação, mas sim, ela deve sentir que atitudes agressivas não devem encontrar resposta dos educadores para que elas passem a perceber a inutilidade de seu comportamento, e, em vez de revolta, surja a docilidade. “Quando uma criança mente, por exemplo, não se deve punir, mas tratá-la com desprezo, dizer que no futuro não mais acreditaremos nela, e semelhantes” (*Päd* 09: 480).

Surge aqui a compreensão de punições morais que levem o indivíduo a estar ciente de seu ato, das consequências que este pode gerar e assim temer praticar tais atitudes para que no futuro não possa prejudicá-lo. Diferentemente das punições físicas, que devem apenas acontecer em auxílio às punições morais, quando essas forem insuficientes. Quando as físicas são tomadas como única forma de disciplinar a teimosia, os educadores estarão semeando os germes de pessoas agressivas, revoltadas e prepotentes. Em muitos casos, a consequência da atitude é a própria punição que a criança deve receber para que possa compreender a gravidade dos atos, sendo assim não devem ser poupadas de sofrer os efeitos de seus atos.

“A disciplina não gera senão um hábito, que desaparece com os anos. É necessário que a criança aprenda a agir segundo certas máximas cuja equidade ela própria distinga” (*Päd* 09: 480). Isso significa que ao humanizar-se, por meio da educação, o homem é disciplinado no intuito de controlar a selvageria que compreende seu estágio natural, e por isso recebe ordens e regras a serem cumpridas para que seus impulsos não determinem suas atitudes. Aos poucos, é também orientado por meio da instrução a não mais depender de outrem, compreendendo o mundo, os princípios e as razões pelas quais ele age segundo as normas da sociedade até chegar ao ponto em que sua própria razão, componente importante de sua condição humana desenvolvida, será a legisladora do pensar e agir.

Revela-se, assim, que da mesma forma que a sua teoria do conhecimento e a sua ética, a pedagogia é devedora da sua antropologia. Humanizar-se, na linha da leitura que Foucault (2011) faz da antropologia kantiana, significa desvencilhar-se das estruturas da desrazão para que se delineie o homem na sua transcendentalidade.

Portanto, ao passo que sofre a intervenção negativa (disciplina) e a positiva (instrução), o indivíduo começa a desenvolver suas capacidades racionais para que posteriormente possa ser protagonista do seu agir moral. Dotado da razão e no bom uso

desta, no exercício da liberdade em conformar suas atitudes com a razão, o indivíduo age de forma ética seguindo princípios universais, contribuindo na constituição e no progresso da sociedade na qual vive.

5. A autonomia e a constituição do sujeito ético

Tendo visto nos tópicos anteriores as etapas da educação do homem que está pautada nas formas de superar o estado animal (disciplina) e propiciar o exercício da liberdade do homem que começa a ser vivida em meio às regras de convívio social (instrução), convém agora analisar a última etapa da formação do homem que consiste na educação prática.

Nesta o que está em foco é a consolidação do ser humano enquanto tal com o desenvolvimento de sua dimensão racional (inteligível) concomitantemente a sua natureza dos desejos (sensível), de modo, no entanto, que a razão passa a operar de maneira soberana à medida que o homem se torna esclarecido, abandonando sua menoridade e assumindo sua maioridade, pensando por si e agindo segundo os ditames morais.

Dentro da educação prática, ou educação moral, o processo pedagógico norteia-se segundo os três tipos de imperativos do agir humano, a saber: “1. A habilidade; 2. A prudência; 3. A moralidade” (*Päd* 09: 486). Sobre estes não se deterá a atenção propriamente de como eles afetam a ação do homem, mas como orientam e acompanham gradativamente a educação do sujeito que passa a pensar, a agir e a fazer escolhas na vida.

Esses imperativos encontram apoio naquela estrutura triádica tematizada em sua antropologia e que define o homem em sua facticidade:

Entre os habitantes vivos da terra, o ser humano é notoriamente diferente de todos os demais seres naturais por sua disposição técnica (mecânica, vinculada à consciência) para o manejo das coisas, por sua disposição pragmática (de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções) e pela disposição moral em seu ser (de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis), e por si só cada um desses três níveis já pode diferenciar caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes da terra (*Anth* 07: 322).

Assim, habilidade e prudência, enquanto decorrentes da disposição técnica e pragmática da espécie, são princípios que implicam um agir hipotético, contingente, pois neste caso o agir será sempre meio para se alcançar algo. A habilidade que transmite o saber técnico deduz-se naquelas capacidades as quais permitem ao homem os talentos que dão espaço às intenções possíveis, possibilitando realizar ações, com base nas suas artimanhas, para obter os fins propostos. De fato,

A caracterização do ser humano como um animal racional já está contida na simples forma e organização de sua mão, de seus dedos e pontas de dedos, em parte na estrutura, em parte no delicado sentimento deles, porque a natureza não o tornou apto para uma única forma de manejo das coisas, mas para todas indefinidamente, portanto, para o emprego da razão, e com isso designou a capacidade técnica ou habilidade de sua espécie como a de um animal racional (*Anth 07: 323*).

Isso implica que suas habilidades, desde cedo, sejam trabalhadas por meio de técnicas, seja no âmbito teórico das ciências, seja no âmbito prático do trabalho, para que no futuro possa caminhar para a consecução dos fins que lhes forem apresentados.

Convém que, ainda que a habilidade exercite a aptidão do homem para que alcance fins gerais, não é suficiente para que ele determine a escolha de seus fins e os dirija à moralidade. “[...] Além de possuir a habilidade, o homem precisa aprender a pensar e fazer de sua razão a pedra de toque de seu agir. [...]” (BRESOLIN, 2016, p. 105). Desse modo, a educação não pode ser meramente tecnicista, pois resumirá o homem a agir de forma mecânica, servo de suas habilidades, mas não de forma autônoma.

A prudência vem, em seguida, como maneira de direcionar as aptidões com vistas a alcançar os fins que são úteis ao homem, segundo aquilo que Kant enuncia como uma propensão natural da espécie, a saber, “[...] sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior” (*Anth 07: 323*).

No processo pedagógico, a prudência propõe que o educando utilize suas habilidades em vista de construir a felicidade. Mais que um técnico e ser talentoso, aqui o sujeito aprende a ser cidadão, pois terá de, não apenas no ambiente escolar, mas na vida, aprender como na relação com os outros pode utilizar seus talentos para alcançar

seus fins. “[...] a criança deve aprender o uso do mundo e entrar na realidade do jogo da vida” (BRESOLIN, 2016, p. 107). Não de maneira corruptível, o educando deve já nesta fase cultivar seu caráter compreendendo que seus interesses não devem prejudicar os outros, não consistindo em tratar o outro simplesmente como meio, desvalorizando a humanidade do outro.

A propriedade hipotética de ambos os casos (habilidade e prudência) é atestada também no processo educativo. Os fins percorridos não são absolutos ou universais, enquanto em um caso são os fins gerais, no outro são os fins pessoais e, portanto, carregam motivações adversas, aquelas que deveriam vir somente da razão.

Para atender a esta última necessidade apresentada, existe a etapa da moralidade, cujo intuito é “o fortalecimento e a consolidação do caráter, de modo que cada indivíduo possa, por si mesmo, tornar-se autônomo, dono e responsável por seus atos.” (BRESOLIN, 2016, p. 108). É no âmbito da moralidade e, precisamente dentro do imperativo categórico, que se pode conceber a ideia de caráter do homem, em que cabe a este domar suas paixões e desejos pessoais com o intuito de cumprir de forma coerente aquilo que se pensa, “porque um homem que toma uma decisão, e não a cumpre, não pode ter confiança em si mesmo” (*Päd* 09: 487).

Em sua antropologia, Kant entende que “tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade” (*Anth* 07: 285). Consequentemente, caráter “consiste na resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (*Päd* 09: 487), isto é, ser coerente com a moralidade que está na sua razão, que orienta seu agir e não se deixar corromper por interesses vãos.

Para assumir um bom caráter, dentro do desenvolvimento moral, o homem deve estar disposto a fazer recusas e resistências, não mais por interferência de outrem como por meio da disciplina, mas dessa vez por meio de sua própria consciência racional. Kant chama a atenção sobre os sentimentos de compaixão e piedade que são criados nas crianças, quando ou são nutridos de nostalgia ou se resumem a lamentar as coisas.

A compaixão que está no âmbito do sentimento, bem como conduzida pela razão se dará desde cedo quando os pais oportunizarem à criança uma mínima quantia de dinheiro que os permitirá diante da necessidade dos outros usar ou não de forma moral o valor que receberam. Se, no entanto, são generosos apenas com o dinheiro dos pais, não

se trata de generosidade. É um progresso fazer a pessoa passar da cultura da empatia ou da lei dos pais para uma liberdade própria da pessoa que age racionalmente, assim, “não devemos exortar sua compaixão ou simpatia, mas sim, que a considere como semelhante dela, pois fazer o bem às pessoas mais pobres não é um mérito, mas um dever” (BRESOLIN, 2016, p. 113).

Trata-se também de não conduzir uma educação com base em comparações entre as pessoas, em que os valores ensinados podem constranger o educando, atestando que alguém faz certo ou melhor que ela. Desse modo, pode-se incitar a inveja que interfere nas atitudes, fazendo as pessoas não reconhecerem sua dignidade, nem se contentar com ela, mas sempre se valendo da vida e da dignidade do outro. Isso prefigura atitudes imorais nas quais os desejos pessoais podem gerar sentimentos maldosos e que venham a ferir a pessoa do outro.

Excita-se a inveja de uma criança, levando-a a se estimar pelo valor dos outros. Ela deve, ao contrário, estimar-se pelos conceitos da própria razão. [...] ‘Vede como esta ou aquela criança se comporta bem!’ ou expressões semelhantes: falar desse modo à criança provoca nelas certamente pensamentos ignóbeis. Quando o homem se estima pelo valor dos outros, procura ou elevar-se acima deles ou diminuir o valor dos outros. [...] Não se pensa senão em encontrar defeitos nos outros; se o outro aí não estivesse, não se poderiam fazer comparações e aparecer-se-ia com o melhor (*Päd* 09: 487).

Percebe-se, portanto, que a moralidade é o estágio que proverá ao homem tomar consciência de sua natureza sensível e inteligível e conduzir-se pela razão, integrando a espécie da qual faz parte, não agindo apenas como indivíduo ou cidadão particular (PATON, 1971). Ditos, então, os estágios da educação prática do homem, cabe ainda analisar com mais profundidade um fundamento, cuja referência já fora feita ao longo deste artigo, que subsidia a possibilidade de conferir ao homem sua condição de sujeito moral: a autonomia.

O desafio do desenvolvimento humano é que se consiga libertar-se das determinações das inclinações sensíveis, que o faz desviar-se das orientações da razão. Uma vez livre pela conformação à razão, o ser humano assume sua condição de sujeito autônomo que não apenas segue leis morais, mas faz delas, objetivamente universais, parte integral da sua subjetividade. Segue-se, então, que a maioridade, etapa superior de desenvolvimento do homem, admite

[...] o ser humano como autonomia, porém não apenas entendida como auto-legislação moral ou autonomia no agir, mas também como autonomia no uso da própria faculdade racional, isto é, autonomia como maioridade intelectual, enquanto pensar por si mesmo (SANTOS, 2011, p. 202).

Agir de forma moral, segundo Kant é, portanto, doar-se às leis e princípios da razão, fazer com que a autonomia humana seja legisladora das leis, pois, enquanto sujeito, busca fazer da máxima de suas ações leis universais, válidas a qualquer ente racional, não buscando satisfazer interesses pessoais, mas tendo sempre a humanidade, a sua e de sua espécie, como fim em si.

Via-se o homem ligado a leis por seu dever, mas não passava pela cabeça de ninguém que ele estaria submetido apenas à sua legislação própria, embora universal, e que ele só estaria obrigado a agir em conformidade com sua vontade própria, mas legislando universalmente, segundo o <seu> fim natural (*GMS* 04: 432f).

Estar meramente submetido à lei significa que o homem traria consigo algum interesse *a posteriori*, partido de uma atração ou coerção externa que o levava a agir de determinado modo em virtude de algum outro objetivo que não fosse a própria ação. Sujeito a alguma condição, pessoal ou alheia, a pessoa que embora atue subjugado pela lei moral, não estará agindo de forma moral por aqui se considerar uma questão primordial: sua vontade (AMERIKS, 2000).

Eis aqui a necessidade da autonomia como fundamento que garanta ao homem ser protagonista de suas ações, de seu pensar, assumindo sua condição racional, de modo que “nenhuma ação a não ser segundo uma máxima passível de ser uma lei universal, e, portanto, de tal sorte que a vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo como legislando universalmente” (*GMS* 04: 434).

Trata-se, pois, de agir conforme a dignidade de ser racional que não obedece a nenhuma outra lei, seja ela qual for, que não seja aquela da razão a qual doa a si mesmo. “Autonomia é, portanto, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (*GMS* 04: 436). Sob estes parâmetros, o agir do homem não deverá ser guiado por uma vontade má e conseqüentemente não gerará ações imorais, mas antes irá prover ações cuja natureza e espécie sejam respeitadas.

A autonomia compreendida como fundamento está atrelada à dimensão inteligível do homem, isso porque a capacidade de agir segundo a razão se dá antes pela liberdade de qualquer desejo sensível que permitiu a total correspondência com a vontade racional (AMERIKS, 2000). Como, na realidade, o ser humano não é constitutivo só de uma natureza inteligível, mas também sensível, está sujeito a inclinações que podem levá-lo a um agir particular, interesseiro e não moral, agindo, segundo Kant, na *Crítica da Razão Pura* (2008) – KrV B pela heteronomia.

Paradoxalmente a esta, a autonomia moral deduz-se na “[...] qualidade da vontade e só pode ser pensada na medida em que a razão atua como uma espécie de causa determinante das ações. É a razão sendo prática por ela mesma, prescindindo de qualquer outro tipo de mola propulsora” (SANTOS, 2011, p. 208).

Nisto repousa a proposição de que o sujeito ético quando dirige suas ações ao outro, supõe *a priori* uma postura de respeito. “Vale dizer que, ao nos relacionarmos com o outro, o respeito age dando ao outro o estatuto de pessoa humana, de ser de direitos e deveres” (PINHEIRO, 2007, p. 118). Logo, sujeitos cuja garantia de seu agir está na autonomia da razão irão prezar pela igualdade entre os homens, considerando sempre a dignidade do outro, não agindo de maneira a menosprezar, oprimir ou prejudicar o outro.

Atingir sua maioridade, conceito abordado ao longo deste artigo, confere ao homem o seu desenvolvimento racional e sua condição autônoma, agindo como espécie humana. Retomando ideias anteriores, o homem deixa de resumir-se ao uso privado da razão, estando enquadrado aos padrões externos e fechando-se a pensar e agir nos limites que lhe são colocados social ou biologicamente, isto é, sendo passivo da realidade que lhe é imposta. O homem passa então a dispor do uso público da razão de maneira a poder também contestar e contribuir publicamente, não mais resumido ao seu grupo social, mas como constitutivo da sociedade em geral contribuindo no desenvolvimento dela e da própria espécie humana (WA 08: 036).

Notoriamente, as várias sociedades ao longo da história foram constituídas de injustiça, desigualdade, segregação e, sobretudo, falta de diálogo e amor. Da mesma forma, as religiões que subsidiadas pela moral deveriam guiar também a humanidade, a sua plena destinação de fazer do gênero humano uma única família (*Päd* 09: 494) são, no entanto, reflexo de constantes divisões, guerras, mortes e perseguições variadas.

Por trás de uma ideia de progresso social, encontra-se uma lógica de ação nutrida por um agir moral fruto de indivíduos, não esclarecidos, que tratam a humanidade do outro como objeto e não como fim em si, segundo consta no imperativo da moralidade (*GMS* 04: 429). Cotidianamente, no agir moral, as pessoas são instrumentalizadas, tratadas como meio para a obtenção das vontades e desejos, porque não dizer paixões, daqueles que conduzem a sociedade visando ou ao poder ou à imposição de seus ideais.

Para Kant, o ser humano é um fim em si mesmo, ou seja, nossas ações devem ter em vista o ser humano e não o que se pode alcançar a partir dele. É interessante observar que ele nos lembra que nós mesmos, em nossas próprias ações, somos seres humanos e devemos nos considerar como tais. Em outras palavras, o ser humano não é um objeto que possa ser utilizado como um meio para se atingir um objetivo, seja ele econômico, político, social ou de qualquer outra natureza (AIUB, 2008, pp. 4-5).

Sendo assim, o processo educativo para Kant não visa à formação do homem de um sujeito egoísta, mas para que não se conformasse a sua natureza de objeto ou caísse na passividade da aceitação de uma realidade em que ele é apenas marionete social. Isso contrapõe a natureza dos seres racionais que “[...] denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser usado meramente como meio [...]” (*GMS* 04: 428).

Só uma educação empenhada em esclarecer o sujeito, conduzindo-o a uma maioria da razão, tornando-o capaz de pensar por si só e na interação com o outro; empenhada em conduzir os homens a fazerem da humanidade sempre o fim e nunca um meio, ciente de seu papel e da sua natureza enquanto sociedade que busca progredir e melhorar com o olhar para o futuro, poderá constituir uma sociedade justa e de respeito à dignidade humana.

6. Considerações finais

Procurou-se ao longo destas discussões, demonstrar que, na perspectiva de Kant, o processo de humanização não acontece de maneira desordenada, mas está ligado a um método pedagógico específico. Desse modo, é propósito da educação ao humanizar a pessoa, fazê-la desenvolver sua estrutura racional que lhe permitirá não mais agir

conforme as interferências externas, mas a capacidade de pensar por si, livre de impulsos sensíveis, autônomo e agindo conforme a razão.

O ser humano, conforme abordado ao longo do artigo, inicia sua vida em um estágio primitivo, a menoridade, caracterizado por uma realidade de selvageria em que os instintos naturais governam as atitudes. Sobre esse estado primeiro, a educação age de forma negativa quando por meio da disciplina, os educadores que lhe são externos agem de forma coercitiva controlando seus desejos egoístas que visam apenas satisfazer vontades subjetivas. Ao mesmo tempo em que há um controle, há também uma superação de sua condição primitiva como ser determinado biologicamente.

Posteriormente, sobre o indivíduo disciplinado, agirá a educação por meio da instrução, dessa vez com uma conotação positiva. É o momento de o educando tomar conhecimento das regras, valores, juízos e orientações que são comuns aos de sua espécie ou sociedade e são necessários ao convívio social. Neste momento a pessoa compreende o seu lugar e o lugar do outro, direitos e deveres, bem como a tratar seus iguais com respeito.

Nestes dois estágios abordados, pôde-se perceber que, mesmo estimulando o homem a gozar da liberdade de seus instintos e fazendo-o compreender-se enquanto sociedade, ainda assim seu pensar e seu agir são orientados por outrem e não por sua própria consciência. Para que isso seja possível, foi apresentada a etapa da moralidade, ou educação moral, como a última e primordial na etapa da maturação humana, no alcance da maioridade e, portanto, do Esclarecimento.

Ao passo que a razão é desenvolvida, o homem assume sua condição de ser autônomo capaz de pensar por si sem o auxílio de outras pessoas ou instrumentos. Mais que isso, é neste estágio que o homem pode se tornar um ser ético, cujas ações têm suas máximas subjetivas conforme as leis objetivas e universais da razão (DELIGIORGI, 2012). Dessa forma, o homem pensará e agirá não tendo em vista instintos naturais e egoístas, pois já foram superados, tampouco motivações utilitaristas que façam de suas ações meios para a obtenção de alguma meta. Pelo contrário, as ações devem ser necessárias em si, boas em si e, portanto, éticas.

Só uma educação que visa proporcionar a liberdade e autonomia humana com vistas a obter seres esclarecidos, maduros, morais que pensem não apenas os seus desejos egoístas e vontades instintivas, mas sejam capazes de agir com vistas ao outro e

a sua espécie, poderão constituir uma sociedade justa e progressivamente melhor. Esta proposta pedagógica encontra desafios no homem fático, tal como Kant tão bem expõe e analisa em sua antropologia (*Anth 07*), vista que mesmo no processo de esclarecimento, a natureza primitiva continuará interferindo no agir humano. Cabe aos educadores o papel de discipliná-lo e instruí-lo; cabe à pessoa também assumir sua autonomia e deixar-se conduzir pela razão.

7. Referências

- AIUB, Monica. (2008). Pensar por si mesmo. *Revista Discutindo Filosofia Especial Kant*. São Paulo: Escala Educacional, Ano 1, n° 5.
- AMERIKS, Karl. (2000). *Kant and the fate of autonomy: problems in the appropriation of the critical philosophy*. USA: Cambridge University Press.
- BRESOLIN, Keberson. (2016). *A Filosofia da Educação de Immanuel Kant: Da disciplina à moralidade*. Caxias do Sul, RS: EDUCS.
- CAYGILL, Howard. (2000). *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Tradução: Álvaro Cabral.
- DALBOSCO, Claudio A. (2011). *Kant & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 127 p. (Coleção Pensadores & Educação)
- DELIGIORGI, Katerina. (2012). Freedom as constraint: the morality of autonomy. In: *The scope of autonomy: Kant and the morality of freedom*. USA: Oxford University Press.
- FOUCAULT, Michel. (2011). *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: edições Loyola.
- KANT, Immanuel. (1999). *Sobre a Pedagogia (Päd)*. In: *Gesammelte Schriften*, Vol. IX. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter. (Trad. Port. 2ª ed. Piracicaba: Editora Unimep. 107 p.).
- _____. (2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático (Anth)*. In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VII. Königlich Preussischen Akademieder Wissenschaft. Berlin: De Gruyter. (Trad. Port. Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras).
- _____. (2008). *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? (WA)*. In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter. (Trad. Port. Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas).
- _____. (2009). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)*. In: *Gesammelte Schriften*, Vol. IV. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De

Gruyter. (Trad. Port. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla)

_____. (2013). *Crítica da Razão Pura (KrV)*. In: *Gesammelte Schriften*, Vol. V Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter. (Trad. Port. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 8ª ed.)

PATON, H, J. (1971). *The categorical imperative: a study in Kant moral philosophy*. Philadelphia, USA: University Pennsylvania Press.

PLATÃO. (1996). *A República*. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 513 p.

PINHEIRO, Celso de Moraes. (2007). *Kant e a Educação: reflexões filosóficas*. Caxias do Sul, RS: EDUCS. 164 p.

_____. (2006). *A disciplina na pedagogia de Kant*. In: II Seminário Nacional de Filosofia e Educação, 2006, Santa Maria. II Seminário Nacional de Filosofia e Educação - Confluências (2): 2006. Anais[recurso eletrônico]/Artigos Completos. Santa Maria: Editora FACOS-UFSM.

SANTOS, Robinson dos. (2011). Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, N° 11, pp. 201-216.

WEINMAN, Carlos. (2015). O conceito de iluminismo em Kant e sua implicação com a moralidade e a política. *Unoesc & Ciência – ACHS*. Joaçaba, v. 6, n. 2, p. 201-212, jul./dez. Disponível em: <<https://editora.unoesc.edu.br/index.php/achs/article/view/7639>> Acesso em 15 mai. 2018.

Artigo recebido em: 30.03.2020

Artigo aprovado em: 10.08.2020

NOTA SOBRE O LEGADO IMPROVÁVEL DE KANT: A CRÍTICA COMO MÉTODO PARA PRODUÇÃO DE FILOSOFIAS

**Note on Kant's unlikely legacy:
*criticism as a method for producing philosophies***

Suze Piza

Universidade Federal do ABC
suze.piza@ufabc.edu.br

Resumo: Trata-se de apresentar a atitude crítica inaugurada por Kant como recurso metodológico para produção de filosofias, tal como ela foi apropriada por filósofos como Michel Foucault e Achille Mbembe que reativaram a crítica para produzir suas filosofias, sem aderir às doutrinas de Kant. Com isto, espera-se expor aspectos do legado de Kant, menos nas atualizações e aplicações das suas teses pelos filósofos contemporâneos do que na inauguração de uma dada relação metodológica com a modernidade que tem como cerne a identificação de um *acontecimento* (*événement*) que nos obriga a interrogar o tempo presente e a nós mesmos.

Palavras-chaves: Kant; crítica; produção de filosofia;

Abstract: This is a presentation of critical attitude that started with Kant's criticism as methodological resource in order to produce Philosophies, just like Michel Foucault and Achille Mbembe did. These philosophers used the Kant's attitude/method to make their philosophies without adhering to his philosophy. Thus, aspects of Kant's legacy will be exposed not as just updates and applications of your theses by contemporary philosophers, but as an inauguration of a certain methodological relationship with modernity that have as its core an identification of an event (*événement*), such an event that forces us to question the present time and ourselves.

Keywords: Kant; critique; producing philosophies.

A crítica é uma forma apaziguada de luta.

Michel Foucault

Depois de terem primeiramente [os tutores] embrutecido seu gado doméstico e terem preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostraram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas.

Immanuel Kant

É conhecida a forte influência que teve o texto de Kant sobre a *Aufklärung* na filosofia de Foucault¹. Olhando hoje para a vasta produção acadêmica sobre a filosofia de ambos é possível defender sem margem de dúvida que as grandes inquietações

¹ Kant, I. *Resposta à Questão: O que é Esclarecimento? Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

filosóficas de Foucault nasceram em grande parte do contato com este texto, pois os temas e problemas que ele viu apresentados por Kant atravessou de várias e inusitadas formas a sua obra. Foucault leu um texto forte e combativo que convocava para a ousadia do pensamento autônomo, para um inusitado uso público da razão, que enunciava de forma inovadora a sua própria época como interrogadora de seus algozes e como aquela que deveria se livrar de seus tutores legitimados por saberes nunca criticados, leu um texto que convidava ao governo de si e a uma nova forma de governo dos outros.

O que o filósofo francês leu foi interpretado por ele como um embate aberto contra aqueles que queriam manter os homens na chamada “menoridade” e como uma problematização e um enfrentamento da legitimação simbólica de toda uma rede de ideias que sustentava o jugo a que estavam submetidos os homens daquele tempo. Se Kant tinha de fato essas intenções ou se foi apenas Foucault que assim as interpretou, importa pouco agora, já que foi deste mote que surgiu a tradição que queremos tratar aqui. Uma tradição que surge quando alguém se afeta por um discurso como esse e é tão fortemente tocado pela necessidade de tomada consciência sobre quem são os dominadores do povo, sobre quais são as formas de dominação que regem as sociedades, sobre como se retira a autonomia de muitos e, principalmente, sobre quais os mecanismos que foram criados para que este fato se prolongue sem cessar e com a aceitação da maioria.

Foucault defende que a filosofia crítica de Kant simboliza o corte epistemológico que fundamenta a modernidade. Como *acontecimento* a crítica localiza-se historicamente entre os séculos XVIII e XIX e delinea o solo de onde emergirão regras, critérios, valores que farão com que as palavras se vinculem às coisas de forma distinta da maneira como ocorria até então e ganhem novos sentidos. Apesar da obra *Crítica da razão pura* ser o fato originário onde tal corte pode ser datado, Foucault está tratando de algo mais amplo, a saber: da inauguração de um modo de relação com o tempo presente que segundo ele até então não existia².

Apesar desta leitura da crítica ter sido assimilada na academia filosófica como sendo a maneira como Foucault entendia a *crítica*, ele mesmo defendia que essa era a

² Sobre a ponte essa ponte entre a *Aufklärung* do projeto kantiano e a sua respectiva retomada no projeto foucaultiano do governo de si e dos outros ver em especial as obras de Foucault, *O governo de si e dos outros*, *Qu'est-ce que la critique?*, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*.

maneira kantiana de interrogar o presente da qual ele, como pensador, apenas fazia parte ou se inseria. Kant teria inaugurado uma forma de interrogar o próprio tempo e a si mesmo como pertencente a este tempo, e a forma desta interrogação consistiria nomeadamente em pôr em questão os saberes e poderes que sustentam a lógica dominante da atualidade e, portanto, a formas de vida moderna, assim como exposto explicitamente no texto da *Aufklärung*, na *Crítica da razão pura* e em outros textos em que Kant tratará da tarefa da crítica ou da época moderna.

Nas palavras de Kant,

De vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc., mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantêm a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos. Esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o cuidado prévio de retificar os princípios dessas ciências. À falta desta retificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. **A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela.** Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame (*KrV* A XII, nota, grifo meu).

O que Kant chama de *época da crítica*, é mais que um período histórico. Segundo Foucault, a referência é a uma nova forma de vida que tem como imanente a necessidade de interrogar a si mesma. Em termos foucaultianos isso foi traduzido posteriormente e parcialmente como o método arqueológico-genealógico, pois sua filosofia consistiu em uma espécie de semântica transcendental-histórica³ que objetivava interrogar as racionalidades (como campos determinados de saber-poder) que insistem em dominar e exercer poderes sobre as subjetividades ao longo da história; a tarefa da crítica seria um instrumento poderoso para ir contra a usurpação e os abusos dessas razões instituídas (pedagógicas, jurídicas, médicas...).

No geral, nos círculos kantianos, quando se descreve o procedimento crítico se restringindo a letra de Kant, as conclusões não são as mesmas. Há ainda um certo

³ Desenvolvo essa tese no texto *A filosofia de Foucault como semântica transcendental-histórica*.

estranhamento em relação à leitura feita pelo filósofo francês que se resolve no geral afirmando: isso é Foucault, não é Kant. No entanto, a aporia não é tão simples de se resolver. Há um legado certamente improvável oriundo da filosofia de Kant que se observado com atenção nos mostra algumas coisas importantes sobre o fazer filosófico que entendo vale chamar a atenção, principalmente, pelo fato da própria atitude *crítica* estar vinculada a um questionamento sobre o ato de filosofar.

Foucault passou parte significativa da sua vida demarcando e descrevendo campos de saber-poder e mostrando as condições de possibilidade históricas de discursos pretensamente objetivos e com isso explicitou a fonte de muitas das verdades que forjam as subjetividades até hoje. Desta forma, repetidas vezes, fez uma análise arque-genealógica das formações discursivas em diversos campos do saber-poder e, usou como afirma no *Nascimento da clínica*, a crítica como *procedimento* para determinar as condições de possibilidade da experiência:

Nas suas palavras:

A pesquisa aqui empreendida implica, portanto, o projeto deliberado de ser ao mesmo tempo histórica e crítica, na medida em que se trata, fora de qualquer intenção prescritiva, de determinar as condições de possibilidade da experiência médica tal como a época moderna a conheceu (...) trata-se de um estudo que tenta extrair da espessura do discurso as condições de sua história (...) o que conta nas coisas ditas pelos homens não é tanto o que teriam pensado aquém ou além delas, mas o que desde o princípio as sistematiza... (Foucault, 2004, p. XVI).

Independente das distinções entre as filosofias de Kant e Foucault e mesmo dos sentidos da *crítica* nas teorias de um e outro, mesmo que ambos ao perguntar pelas condições, limite e extensão do que é dito (juízos ou enunciados) perguntem por coisas distintas, pois há uma diferença dos conceitos de *condição* e *limite-extensão*, mesmo que Kant comportadamente queira estabelecer os limites para colocar freios na razão e Foucault pareça querer justamente o contrário: mostrar o quão frágeis são os limites impostos pelas racionalidades e, evidenciar quão fácil é transgredi-los⁴, mesmo que um procure condições formais, transcendentais ou lógicas e outro procure condições históricas ou até transcendentais-históricas, ainda que a experiência possível de um não seja a experiência histórica do outro, ambos inegavelmente usam a força da crítica para

⁴ Tornando, inclusive a própria *transgressão* um dos recursos epistêmicos mais fortes de sua caixa de ferramentas para produção de pensamento filosófico.

desmascarar as pretensões incabíveis e os abusos da razão e fazem valer sua capacidade de interrogação para entender seu tempo.

O que almejamos indicar neste ensaio é que a força da crítica está na sua capacidade de produzir pensamento filosófico de uma dada maneira e isso independe dos conteúdos kantianos ou da visão de mundo de Kant, a atitude não está comprometida com a doutrina. Contudo, o legado da *crítica* é o legado de Kant. A *crítica* como método de produção de filosofia submete quaisquer discursos vigentes e portadores de verdade, mesmo quando o intuito não seja estabelecer critérios de verdade ou falsidade ou ainda ditar normativamente quais discursos sejam adequados a um dado saber, até mesmo quando o intuito seja justamente o contrário, ainda assim, ao submeter tais discursos e examiná-los o processo de sua recusa e possível desqualificação, a indicação em cada discurso daquilo que ele tem de usurpador que aprisiona, impeça o progresso, ou qualquer tipo de evolução para uma vida comunitária mais digna, depura e cumpre uma tarefa filosófica fundamental.

Foucault defende que a crítica é uma forma apaziguada de luta, pois ao submeter os discursos a um exame público, ela evidencia suas condições de possibilidade e mostra seus limites, o que possibilita emancipação. Com este ensaio quero apresentar sucintamente um legado improvável da *crítica* de Kant, caso que só é possível avaliar se tomamos o exercício crítico em sua radicalidade: o filósofo camaronês, Achille Mbembe que aceitou a convocação de interrogar o presente e decidiu examinar a lógica da *raça* na construção da modernidade e empreender uma crítica da razão negra, esse legado passa também pela filosofia de Foucault.

Forçando a barra? O papel político da *crítica*

O que Kant vê e descreve como parte da *Aufklärung*, Foucault identifica com o próprio cerne da *crítica*, pelo menos em uma de suas vertentes, aquela que não se identifica com a analítica da verdade. Sem entrar nos pormenores desta identificação feita pelo próprio filósofo e pelas “duas tradições” críticas que se inaugurariam com Kant, apenas para compreender o sentido da leitura que Foucault faz e onde ele se enquadra:

Kant me parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais está dividida a filosofia moderna. Diríamos que em sua grande

obra crítica, Kant colocou, fundou esta tradição da filosofia que coloca a questão das condições sobre as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, toda uma parte da filosofia moderna desde o séc. XIX se apresentou, se desenvolveu como uma analítica da verdade. Mas existe na filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é esta que se viu nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução; ‘O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?’. Não se trata de uma analítica da verdade, consistiria em algo que se poderia chamar de analítica do presente, uma ontologia de nós mesmos e, me parece que a escolha filosófica na qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresenta como uma filosofia analítica da verdade em geral, **ou bem se pode optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade**, é esta forma de filosofia que de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tenho tentado trabalhar (Foucault, 1994, p. 688, grifo meu).

Submeter os saberes-poderes ao exame público em uma articulação à pergunta pela nossa atualidade (uma ontologia do presente) é o que definiria a tarefa da crítica. Em 1978 Foucault dá uma conferência à Sociedade Francesa de Filosofia com o título *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*⁵ e elenca justamente alguns dos problemas que o ocupam como filósofo. O solo da reflexão será a filosofia de Kant, mais uma vez. Partindo da pergunta respondida por Kant sobre a *Aufklärung* apresenta a primeira parte da conferência com observações em torno da filosofia de Kant e o tema da governamentalização.

Foucault busca incessantemente marcar as diferenças e de alguma forma ver até onde se pode multiplicar, dividir, remarcar uns em relação aos outros os temas, deslocar as formas de análises desse problema da *Aufklärung*, que é talvez, apesar de tudo, o grande problema da Filosofia moderna. Isso se faz em um engajamento de certa prática histórico-filosófica, que não tem nada a ver com a Filosofia da história e a história da Filosofia, uma prática que indicaria a arte de não ser governado de determinadas maneiras, ou uma forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar etc. que levaria a esta arte de não ser de tal forma governado.

Deve-se atentar para *Aufklärung* no sentido amplo do termo ao qual se referia Kant, Weber etc. Um período sem datação fixa, com múltiplas entradas já que se pode

⁵ Bulletin de la Société française de philosophie.

defini-lo tanto quanto pela formação do capitalismo, a constituição do mundo burguês, a localização dos sistemas estatais, a fundação da ciência moderna (com todos os seus correlativos técnicos) assim como a organização de cara a cara entre a arte de ser governado e aquela de não ser governado de tal modo. Um processo de *saída*, como diria Kant: *um acontecimento*.

Apesar de não ter uma datação fixa, Foucault defende que a *Aufklärung* está na mesma trajetória iniciada pela *Crítica da razão pura* (o que leva a possibilidade de datação histórica de um *éthos* crítico). Não é possível chegar a nenhum tipo de autonomia, não há como colocar em questão a governamentalização, o governo de si e dos outros, sem antes promover uma volta sobre o próprio ato de filosofar, pois é disso que se trata no fim das contas o exercício crítico e isso foi sistematizado com a primeira *Crítica* de Kant. Afirmações desta natureza são facilmente objeto de fortes objeções em alguns círculos, pois dependem da aceitação da maneira peculiar que Foucault leu o legado kantiano, mas se sairmos do mundo compartimentado da Filosofia (acadêmica) é possível compreender essas articulações metodológicas e suas potências para a produção de um dado tipo de pensamento.

O legado kantiano, sua força crítica, ganha muito quando é percebido como recurso epistêmico atrelado a um contexto histórico, porém descompromissado com doutrinas. Parece que Foucault se vê como parte deste legado justamente por ter se permitido entrar em uma espécie de relação de ensino-aprendizagem que possibilitou fazer sua crítica da razão política ou da razão de Estado e a outros, como Mbembe, empreender outras críticas (como veremos mais adiante) sem ser kantiano no sentido estrito do termo o que significaria em larga medida aceitar suas teses sobre o homem, a sociedade, a moral, o direito, etc...

Nos dois casos, crítica da razão de Estado e crítica da razão negra há um forte componente político, não digo isso apenas por conta dos temas, mas pelo fato da leitura de Foucault permitir que percebamos no próprio procedimento crítico um caráter eminentemente político e de emancipação: forma apaziguada de luta. A pergunta que fica é se essa interpretação do caráter político da *crítica* se sustenta de alguma forma na filosofia de Kant?

É sabido que Kant de fato na *Crítica da razão pura* usa o campo metafórico do poder e da política para tratar da atitude crítica e, sabemos que o uso das metáforas na

Filosofia nunca é sem razão⁶. No Prefácio à 1ª edição da *Crítica da razão pura* quando Kant empreende o início de seu exame da razão e afirma que ela até aquele momento se apoiava em erros, pois, ultrapassava os *limites* da experiência servindo-se de princípios metafísicos, afirma que a metafísica foi durante muito tempo *a rainha* de todas as ciências e, naquele momento, era apenas uma dama nobre repudiada e desamparada.

Nas palavras de Kant,

Inicialmente, sob a hegemonia dos *dogmáticos*, o seu poder era *despótico*. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinais, caiu essa metafísica em completa *anarquia* e os *céticos*, espécie de nômades que tem repugnância em se estabelecer definitivamente em uma terra, rompiam, de tempo a tempos, a ordem social. Como, felizmente, eram poucos numerosos, não puderam impedir que os seus adversários, os dogmáticos, embora sem concordarem num plano prévio, tentassem repetidamente restaurar a ordem destruída. Nos tempos modernos houve um momento em que parecia irremediavelmente terminar todas essas disputas, graças a uma certa *fisiologia* do entendimento humano (a do célebre Locke) e a ser decidida inteiramente a legitimidade dessas pretensões (*KrV A X*).

Para Kant a tarefa mais difícil será justamente a da razão conhecer a si mesma e criar um tribunal que possa assegurar se aquilo que considerar conhecido é legítimo e condenar o que for ilegítimo, tudo em nome de leis, tal tribunal é a própria *Crítica*. O contexto metafórico jurídico-político tão recorrente na *Crítica da razão pura* nos mostra a razão julgando e sendo julgada pelos seus usos e abusos de poder.

A *Crítica* tem um papel eminentemente jurídico-político, já que ela pode cortar o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade, o fanatismo, a superstição, segundo Kant:

Quando os governos acham por bem ocupar-se dos assuntos eruditos, muito mais conforme seria com a sua sábia providência, tanto em relação à ciência como aos homens, que fomentassem à liberdade dessa crítica, a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão, em vez de apoiar o ridículo despotismo das escolas, que levantam grande alarido sobre o perigo público, quando se rasgam suas teias de aranha, das quais o público nunca teve notícia e de cuja perda, portanto, nunca sentirá falta (*KrV B XXXV*, grifo meu).

⁶ Ver a bela obra de Leonel Ribeiro dos Santos, *As metáforas da razão*.

Poucos períodos da história foram tão complexos – política, social e intelectualmente para a Europa – quanto esse que nasceu a *Crítica*. Nesse trecho, acima indicado e extraído do prefácio à 2ª edição da *Crítica da razão pura*, Kant situa politicamente a crítica, fala dos governos que deveriam se ocupar de fomentar essa crítica e indica os benefícios sociais desse tipo de atitude mesmo para um povo que não tinha acesso a ela, pois esta nunca tinha sido acessível a todos.

O filósofo crítico, cada um em seu tempo, teria que colocar freio em quem quer que ultrapassasse os limites e que governasse sem razão: a Metafísica na época de Kant e a Antropologia na época de Foucault (pelo menos assim pensava Foucault). A tarefa que Foucault toma para si é análoga a de Kant: *realizar o dever da Filosofia que é dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida (KrV A XIII)*.

A atitude crítica se opõe à toda ilusão da razão, a crítica cumpre uma função negativa de ser um contrapoder permanente e essa é uma função eminentemente política, epistêmico-política. Neste sentido, a própria filosofia não apenas vigia as práticas efetivas do poder, mas, sobretudo ao perguntar pela sua fonte, pelo seu limite e pela sua extensão desmonta seus mecanismos, seus componentes, seus dispositivos e desvela a economia interna à qual obedecem.

Foucault vai fortalecendo a partir dessas passagens, e de outras do texto kantiano, em vários dos seus ditos e escritos o vínculo entre a *crítica* e a arte de não ser governado na medida em que insiste que o espírito da *Aufklärung* é o “*não querer ser governado*”, e isso implica em poder não aceitar como verdade o que uma autoridade diz ser verdadeiro, ou ao menos não aceitar o que quer que seja sem ter subsídios para julgamentos autônomos, uma capacidade própria de avaliação que permita elencar boas razões para não obedecer ou até para obedecer. É assim que a crítica assume seu ponto de ancoragem no problema da certeza em face da autoridade, é assim que se cruzam verdade e política.

Foucault (1990) afirma que a Bíblia, o direito, a ciência; a escritura, a natureza, a relação a si; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo, todos esses discursos estão no jogo: o jogo da governamentalização e da crítica, uma em relação à outra deram lugar a fenômenos que são, segundo o filósofo, capitais na história da cultura ocidental. O foco da crítica seria essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou

um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. É quando conseguimos puxar o fio da trama que os sustenta que fazemos a ontologia do presente e podemos nos libertar.

A crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (Foucault, 1990).

Kant definiu com clareza essa correlação entre uma autoridade que exerce poder mantendo a humanidade em um estado de “menoridade”, uma autoridade fundada em poderes infundados, excesso de autoridade, portanto e, de outra parte, algo que ele considera uma preguiça ou falta de decisão ou coragem, mas que no detalhe contemporaneamente sabemos que faz parte do próprio processo de internalização do poder que só se sustenta com uma rede de legitimação simbólica usada tanto pelo dominador quanto pelo dominado.

O problema da *crítica*, portanto, já tem conotação política em Kant na forma do tratamento das relações entre poder e conhecimento, e permanecerá em Foucault, mesmo que Foucault reconheça que há uma diferença ou

oposição que haveria em Kant entre a análise da *Aufklärung* e o projeto crítico. Isso seria, eu creio, fácil de mostrar que, para Kant, essa verdadeira coragem de saber que foi invocada pela *Aufklärung*, esta mesma coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que para ele a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos. **Mas disso não fica menos que Kant fixou para a crítica em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento** (1990, pp. 35-66).

Ou seja, mesmo que para Kant autonomia e liberdade não signifique não obedecer aos soberanos, a forma de colocação do problema entre verdade e política, tal como é enunciada nos termos kantianos, é suficiente para Foucault e será suficiente também para outras *críticas*. A trama dos discursos modernos que forjaram nossa forma de vida e historicamente se constituiu em um grande processo de governamentalização da sociedade a partir do século XVIII se deu de muitas formas e parte delas sequer tinha se consolidado ainda nos tempos de Kant, saber como exatamente e por quais

mecanismos toda a sociedade ocidental se construiu é pergunta e tarefa *crítica* que só um filósofo contemporâneo poderia responder, mas a forma da posição da pergunta pode ser a mesma da Kant.

Crítica da razão negra: dissipar a ilusão continua sendo tarefa da filosofia

Na conferência *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung* Foucault pergunta lembrando Kant: *você sabe bem até onde pode saber?* Raciocina tanto quanto querias, mas você sabe bem até onde pode raciocinar sem perigo? O mesmo perigo aparece na aula ministrada por Foucault nos anos 70 *A Ordem do discurso*, onde anuncia: há perigo no discurso. Toda atitude *crítica* exige identificar qual (ou quais) é o discurso perigoso em cada tempo e quão perigosos são determinados discursos. Foucault insiste sobre este aspecto histórico da crítica e não é à toa que tomou para si a tarefa de lutar contra o que ele considerava o discurso-poder de seu tempo: o sono antropológico e seus devaneios.

O processo parece ser contínuo, Foucault alerta em *As Palavras e as coisas* que Kant nos livrou do sono metafísico e seus devaneios, enquanto ele, Foucault, quer livrar-nos do sono antropológico e suas fantasias. Mas, nos entremeios destes discursos, e atravessando a história do século XIX até nossos dias, outros discursos, ou até parte destes discursos anteriores nunca foram criticados, parece que nunca fomos acordados de alguns pesadelos mais profundos. Tal história inconfessada oferece muitos elementos para a continuação do empreendimento crítico.

Foucault chama a atenção para o fato de o exame da razão ser amplo e se inserir a todo o momento nessa proposta ou nessa atitude que não se restringe à um exame das ciências ocidentais, mas também das relações sociais, das organizações estatais e suas artes, das práticas econômicas e seus dispositivos e até o comportamento dos indivíduos no Ocidente. Em suma, defende que o movimento que empurrou a atitude da *Aufklärung* para a questão da crítica ou ainda o movimento que fez revigorar o empreendimento da *Aufklärung* no projeto crítico (que era de fazer com que o conhecimento pudesse fazer de si próprio uma justa ideia) é esse movimento de gangorra que cada hora permite ver algo não visto antes. E lança a pergunta se não seria preciso tentar fazer agora o caminho inverso de colocar a crítica para percorrer esta via, mas num outro sentido. A pergunta posta por Foucault é como nasce, como se forma

essa racionalidade, e o principal, o “inverso do problema da *Aufklärung*”, o que faz com que a racionalização conduza ao furor do poder? Essa é a convocação de Foucault.

A crítica enuncia uma forma própria de relação com a modernidade, essa é a tese fundamental que recebemos desta tradição agora no século XXI. Partamos desta afirmação e das provocações feitas tanto por Kant, quanto por Foucault para entender a novidade teórica produzida pelo filósofo camaronês Achille Mbembe com sua *crítica da razão negra*. As obras de Mbembe se tornaram bastante conhecidas nos últimos anos entre os intelectuais das ciências humanas, seu conceito de *necropolítica*, para citar apenas um exemplo, tem sido cada vez mais usado como chave de interpretação para compreender as formas da gestão da vida e da morte pelos Estados contemporâneos, principalmente neste momento em que vivemos um dos maiores desafios já enfrentados pela humanidade em nossa história recente: a pandemia do novo coronavírus gerida por uma racionalidade instrumental, genocídio permitido e projetos de suicídio coletivo.

No entanto, o pensador africano ainda é pouco conhecido nos meios estritamente acadêmicos da filosofia no Brasil, sobretudo, nos círculos que não tratam especificamente do pensamento ético-político, falta, deste modo, o reconhecimento deste empreendimento particularmente nos círculos kantianos e, em especial, entre aqueles que se dedicam a pensar *método* ou a própria *crítica*, ou seja, quem pensa do ponto de vista da produção de conhecimento.

A obra de Mbembe já é um clássico apesar de ter sido escrita em 2013 e merece ser conhecida por estudiosos da filosofia de Kant, aqueles que porventura não tenham tido contato com a obra certamente perceberão o resultado desta produção filosófica como uma contribuição teórica de peso. A *crítica* do discurso mais poderoso da modernidade europeia, do discurso definidor e formador por excelência da nossa sociedade brasileira, a saber, do discurso que articula as categorias de Negro e Raça com todas as suas implicações foi feita. Sem que esse reconhecimento teórico ocorra, continuará sendo comum ouvir que o título da obra, *Crítica da razão negra*, seja interpretado apenas como paródia ou bravata, referência metafórica à *crítica* empreendida por Kant ou mesmo por Foucault. Não é o caso.

Se há um discurso que merecia o esforço do empreendimento crítico, por cumprir todos os requisitos que elencamos anteriormente e por ser uma representação máxima do que é a modernidade, é o discurso racial. Esta presença espectral do *sentido*

do Negro no mundo moderno com todas as suas implicações só pode ser compreendida no contexto da *crítica* da raça e, por mais incrível que isso possa parecer, isso nunca tinha sido realizado. Mbembe reivindica o pensamento crítico para si já na primeira página do livro, o filósofo se propõe a fazer uma *Crítica da razão negra* que é o que possibilitará avaliar o campo semântico-histórico europeu onde Negro e Raça foram identificados ao longo da modernidade. Mas, não pensemos nesta *crítica* como um exercício regional, local, parcial em oposição à universalidade do que Kant propôs ou fez; pelo contrário, a *crítica* da razão negra revelará a própria fonte da noção de Homem (quarta questão kantiana), pois tal identificação entre Negro e Homem forjou, segundo o filósofo, a própria noção de Homem, de humanidade, e todas as outras concepções metafísico-antropológicas que derivavam delas: a crítica revelará uma espécie de subsolo inconfessado onde se construiu todo o projeto de conhecimento moderno com todas as suas já conhecidas consequências políticas. Segundo Mbembe,

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele, ou de cor, outorgando a pele e a cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos, em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma mesma e única figura e da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas (2014, p. 11).

Mas o que entende Mbembe por *razão negra* e de que forma podemos sustentar que é na continuidade do projeto crítico que este autor se inscreve? Primeiramente, *razão negra* é um conjunto de:

imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação, e, por fim, um complexo psiconírico. Esta espécie de enorme jaula, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos que tem a raça como enquadramento (2014, p. 25).

O racismo e a raça são difíceis de serem ditos, pois a linguagem que os comporta é inadequada, confusa, é um todo de afirmações sem fundamento, é uma forma de “representação primária”, uma linguagem que remete aos “simulacros da superfície”, a raça será um “complexo perverso” que gera “medos e problemas do pensamento”.

(2014, p. 25). É uma “categoria” sem referencial, pois não existe como fato natural ou físico, ela é uma *ficção útil* que só tem sentido em uma racionalidade que tem, sem direito algum, uma certa autonomia e se move no real caprichosamente (sem nenhum vínculo com a experiência concreta dos homens) mas, determina suas existências mantendo-os em estado de extrema subalternidade e submissão levando-os a condição de coisa, criando para sociedades inteiras uma distinção ontológica baseada em uma quimera. Qualquer exame mais preciso sobre as condições de possibilidade desses ditos sobre a raça e sobre o Negro mostrariam que eles não passam juízos vazios, impossíveis.

A razão negra é o conjunto de discursos criados indiscriminadamente sobre o Negro e a raça:

Enquanto objectos de discurso e objectos do conhecimento, a África e o Negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado, numa crise aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação. Aconteceu o mesmo com as relações entre o ser e a aparência, a verdade e o falso, a razão e a desrazão, e até a linguagem e a vida. De facto, sempre que a problemática passa por Negros e África, **a razão, arruinada e esvaziada, não consegue deixar de andar às voltas sobre si mesma e, muitas vezes, perde-se num espaço aparentemente inacessível, no qual, aniquilada a linguagem, as próprias palavras deixaram de ter memória.** Com a extinção das suas funções comuns, a linguagem transformou-se numa fabulosa máquina cuja força vem simultaneamente da sua vulgaridade, de um incrível poder de violação e da sua indefinida proliferação (Mbembe, 2014, p. 30).

A *razão negra* precisava ser criticada pois remete diretamente à nossa capacidade racional de criar ilusões das mais perversas, várias versões de um mesmo enredo, de uma mesma configuração que foi produzida ao longo de séculos, de quem pôde formular o que quer que fosse sem freios, nem necessidade de correspondência alguma com a experiência e teve plateia cativa que os ouvisse, referendasse, reproduzisse e ensinasse. Tais discursos passaram muito tempo longe das suspeitas, pois tinha o senso comum ao seu lado. Mesmo assim, historicamente e em larga medida essa *razão negra* é indissociável de nossa modernidade e daquilo que somos. O que se retira de ditos e de escritos desta “verdade moderna”, Mbembe afirma é “alguma coisa que está de facto em causa neste nome, associada antes de mais ao que nós chamamos o

“homem”, na sua relação com o animal, e a razão, na sua relação com o instinto” (2014, p. 63).

A razão negra

remete para o conjunto das **deliberações acerca da distinção** entre o instinto animal e a *ratio* do homem - sendo o Negro o testemunho vivo da própria impossibilidade desta separação. Pois, se formos fiéis a uma certa tradição da metafísica ocidental, o Negro é um «homem» que nem é verdadeiramente um entre nós nem é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, este não é o seu caso, pois conserva, ainda que de modo ambíguo, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro no nosso mundo, é habitado, ocultamente, pelo animal (Mbembe, 2014, p. 63).

Como já dizia Kant quando alertava sobre a necessidade de criticar a metafísica e a chamada para retomar as próprias condições de possibilidade do conhecimento como um todo, debater a *razão negra* é, do mesmo modo, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição de categorias fundantes do nosso discurso moderno. O uso do procedimento *crítico* permitiu a Mbembe perceber que um dos pilares que sustenta a construção dos discursos raciais e racistas articulados com a categoria de Negro se funda em uma ilusão da razão, a de conceber a identidade como prévia, como ponto de partida e não como construção. O discurso racial

sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-presença) a um mesmo mundo, mas antes na relação **do mesmo ao mesmo**, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho (Mbembe, 2014, p. 10).

Essa lógica pré-crítica não permite que se conceba, por exemplo, uma identidade relacional ou mesmo uma oposição real ou uma negação substantiva: negro – branco. O Negro na lógica racista é concebido como Não-Branco, como negação adjetivada, como falta, como ausência, como imperfeição, como não-ser.

Criado à imagem e semelhança do “mesmo” e de uma noção de identidade sem correspondência na experiência concreta dos homens (pelo menos antes do discurso ter ganhado força nas sociedades) o Negro, como categoria, é uma *ficção*, um conjunto de fabulações elaboradas no seio do capitalismo mercantil e na implantação dos sistemas de *plantation*. A criação da categoria “Negro”, à qual logo se vincularia toda e qualquer

noção de “raça”, teria por finalidade estabelecer uma diferença ontológica entre o europeu branco e esse “outro” do qual não se sabia muita coisa, mas que era passível de tudo que não fosse humano, histórico, cultural e moderno, por conseguinte, era pré-humano, pré-histórico, primitivo, não moderno, governável, colonizável, vendável, escravizável, coisa, mercadoria e para-o-trabalho. Não faltaram discursos filosóficos que legitimassem todas essas fabulações.

Empreender uma crítica exige do filósofo, qualquer que seja sua visão de mundo, integrar um processo de abertura de uma problemática que permita operar a economia interna de uma dada racionalidade que exerça poder no tempo presente:

Como bem define Senellart,

O que é o presente ao qual pertencemos? Que acontecimento - por exemplo, o da Revolução e seu desaparecimento - me obriga a pensar? De que modo eu mesmo estou comprometido por esta pertinência, e através de que vias poderia transformá-la? Para Foucault, tais são as questões que definem a atitude crítica. Compreende-se então por que ela não requer nenhuma transcendência do sujeito. Não é a partir de um ponto de vista universal, o da natureza, de uma pura consciência, ou de um fim da história que se opera a crítica de um estado de coisas, mas a partir do próprio interior da racionalidade que o governa, em seus pontos de tensão ou de fragilidade. A crítica, em outros termos, não pressupõe a existência de um sujeito plenamente consciente de si. Ela não é da ordem de um juízo que sobrevoa a realidade histórica do alto de uma posição ideal de verdade. Procede das crises que atravessam a espessura de uma racionalidade, em suas múltiplas dobras. É por isso que ela não pode, do mesmo modo, pretender romper inteiramente com a racionalidade (1995, p. 6).

Neste sentido, é que podemos afirmar seguramente que Mbembe não faz uma simples história do racismo, nem mesmo que o título de sua obra é mera licença filosófica ou bravata. Procurar as condições de possibilidade de uma ideia a partir da análise da constituição recíproca do sujeito e do objeto constituídos por esses discursos, enquanto se evidencia os limites destas racionalidades e suas verdades e, evidenciar as crises que atravessam as múltiplas dobras dos discursos é fazer crítica.

Como ousar colocar Kant e Mbembe em uma mesma linha ou tradição filosófica considerando que a própria visão de Kant sobre a raça e o Negro é fruto e exemplo do discurso jamais criticado e formador de tudo que é moderno, parte não criticada inclusive da própria obra de Kant? Contradição gritante, como disseram alguns já do movimento feito por Foucault de denunciar implacavelmente os efeitos do poder pela

moderna vontade de verdade e de alguma forma retomar essa vontade para fazer uma crítica emancipadora. Isso é possível? Viável? Creio que o resultado fala por si. A contradição está posta, mas, certamente, não é menos gritante que tantas outras contradições que atravessam nossa formação filosófica.

Sim, a atitude crítica de Mbembe interroga mais uma vez o reino luminoso da razão, se não mais com condições transcendentais, agora, como já foi com Foucault, com condições transcendentais-históricas. Empreender a crítica do seu ponto de vista, sendo ele mesmo resultado deste saber-poder e, portanto, efeito do poder, permitiu destacar: qual *acontecimento* nos obriga hoje a pensar? “Quem somos nós? Quem somos nós enquanto *Aufklärer*, enquanto testemunhos desse século das Luzes? E Mbembe, responde. A obra *Crítica da razão negra* oferece não apenas chaves fundamentais para pensar a modernidade, mas volta à sua maneira a convocar a humanidade a se emancipar, põe novamente o problema da verdade na vinculação com a política e convoca a filosofia a cumprir uma de suas tarefas principais: dissipar as ilusões da razão.

Há uma série de debates que problematizam as aproximações e distanciamentos entre a concepção da crítica em Kant com a crítica em Foucault, o próprio Foucault faz isso diversas vezes. Talvez um dos argumentos mais fortes para distinguir as duas concepções (e não as aproximar como fiz aqui) seja justamente lembrar o uso que Kant faz da imagem da crítica como *tribunal da razão*. A imagem de um tribunal que julgaria alguém e suas pretensões com base em legitimidades implica em ter leis senão eternas, pelo menos seguras que sirvam de parâmetro para o julgamento que leva sempre a alguma normatização. Isso contraria de muitas formas o espírito da filosofia de Foucault. No entanto, a *crítica* no sentido estritamente kantiano opera justamente neste registro:

Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; **é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis.** Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da razão pura* (*KrV* A XII).

No caso da *crítica* empreendida por Mbembe, as querelas acadêmicas em relação às distinções acerca do papel do *tribunal da razão*, se dissolvem. A crítica da razão negra convoca explicitamente uma época para empreender a mais difícil de suas tarefas: colocar a razão para conhecer a si mesma, constituir um tribunal que assegure que seus discursos sejam legítimos e que tenha coragem de condenar (com pena máxima) a todas as suas presunções infundadas e os crimes cometidos por ela ou em seu nome.

Referências

KANT, I. (1993). *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Tradução da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

FOUCAULT, Michel. (1994). «Qu'est-ce que les Lumières?», Magazine Littéraire, n° 207, mai 1984, pp. 35-39. (Retirado do curso de 5 de Janeiro de 1983, no Collège de France). FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, Vol. IV.

_____. (1990). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin.

_____. (2004). *Nascimento da clínica*, Rio de Janeiro: Forense Universitária.

MBEMBE, Achille. (2013). *Critique de la raison nègre*, Éditions de La Découverte 1, Paris. Tradução *Crítica da razão negra*, Lisboa: Antígona, (2014).

SENELLART, Michel. (1995). A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7 (1-2): 1-14, outubro.

SANTOS, Leonel. (1989). *As metáforas da razão ou a economia poética do pensar*. Lisboa: Flul.

Ensaio recebido em: 13.05.2020

Ensaio aprovado em: 18.08.2020