Studia Kantiana

REVISTA

DA SOCIEDADE

KANT BRASILEIRA

Volume 16

Número 3

Dezembro de 2018

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFSC
Campus Universitário,
CFH.
Florianópolis, SC, Brasil
CEP: 88040-900

Tel.: (48) 3721-4457
E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Heiner Klemme
Martin Luther Universität –
Halle/Wittemberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Studia Kantiana

Volume 16
Número 3
Dezembro de 2018
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos
[Articles]

7 **O que exatamente o "eu penso" tem que poder acompanhar? Revisitando a dedução transcendental das categorias**
[What exactly the "I think" must be able to accompany? Revisiting Kant`s transcendental deduction of the categories]
Pedro Costa Rego

27 **Representações sensíveis e apercepção originária**
[Representations of the senses and original apperception]
Sílvia Altmann

47 **A Intuição Formal na Dedução Transcendental B**
[The Formal Intuition in the B-Deduction]
José Luciano Verçosa Marques

75 **Sobre a Bipedia e Destinação da Razão: Rousseau entre (contra?) Kant e Moscati**
[On Bipedalism and Destination of Reason: Rousseau between (against?) Kant and Moscati]
Leonardo Rennó Ribeiro Santos

95 **Kant versus Constant: Sobre um suposto direito de mentir**
[Kant versus Constant: On an alleged right to lie]
Joel Thiago Klein

127 **Note sur deux moments de la finalité de la nature chez Kant**
[Remark on the two Moments of the Kantian Finality of Nature]
Vinicius de Figueiredo

135 **O círculo na Fundamentação da metafísica dos costumes**
[The Circle in the Groundwork for the Metaphysics of Morals]
Marília Espírito Santo

160 **Informações aos autores**

161 **Information for authors**

O que exatamente o "eu penso" tem que poder acompanhar? Revisitando a dedução transcendental das categorias.*

[What exactly the "I think" must be able to accompany? Revisiting Kant`s transcendental deduction of the categories]

Pedro Costa Rego[1]

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

Como é bem conhecido, a frase inaugural do §16 da Dedução Transcendental da Crítica da Razão Pura (CRP)[2] afirma que "o eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações". E explica: uma representação que não pudesse ser acompanhada pelo Eu penso seria "ou bem impossível, ou pelo menos não seria nada para mim" (B131-2). A literatura costumou sublinhar, como parece devido, que Kant nunca pretendeu, e muito menos aqui, negar a possibilidade de representações inconscientes. É um fato que no sistema da epistemologia kantiana não há nada que se oponha à ocorrência de modificações da subjetividade à margem dos atos de uma consciência atual explícita e conceitual. Sentimentos e desejos poderiam ser seus casos menos controversos. Mas nenhum motivo para excluir da lista intuições sensíveis e associações imaginativas. O ponto em torno do

* Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

[1] Professor Associado do Departamento do Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), pesquisador bolsista do CNPq.

[2] Como referência para as citações da *Crítica da Razão Pura*, utilizarei a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Venunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indicarei no corpo do texto apenas a paginação das edições originais de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para as demais obras de Kant, utilizarei a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

qual giraria o argumento seria, antes, o modal "können". Em uma frase, não a atualidade da consciência das representações, mas sua potência. A tese de Kant nos parágrafos da Dedução que seguem o 16 – e a rigor, a conclusão fundamental da seção como um todo – seria a de que representações que são minhas devem necessariamente ser pensáveis por mim segundo conceitos e em juízos nos quais se expressa a unidade originária do Eu que pensa. Se é fato que provar a validade objetiva das categorias – objetivo em princípio inconteste da Dedução – equivale a provar que elas se aplicam a nossas representações especificamente sensíveis, a prova consistiria na demonstração de que tudo aquilo que nos é dado na sensibilidade, faculdade distinta e independente do entendimento, é, não obstante essa independência, necessariamente pensável segundo as regras desse entendimento.

Essa leitura amplamente difundida parece traduzir adequadamente muito do §16 e dos parágrafos conclusivos da Dedução. Mas ela esconde problemas quando confrontada com as premissas, com as estratégias, com os fins declarados e com os objetivos plausíveis da Analítica Transcendental. No que segue, gostaria de começar propondo uma breve análise semântico-gramatical dessa frase inaugural do §16 e da reductio que Kant formula para os adversários dela. E gostaria, em seguida, de apresentar alguns motivos de ordem metodológica e de ordem sistemática para sustentar a posição de que Kant, em algum sentido, não acha o Eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações.

Cito então a passagem na íntegra: "o eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Não fosse assim, algo seria representado em mim que não poderia, de modo algum, ser pensado, o que é o mesmo que dizer que a representação ou bem seria impossível, ou pelo menos nada seria para mim" (B131-2).

Duas leituras tendem a dividir a compreensão da tese do §16 e sua subsequente explicação, correspondentes a duas maneiras possíveis de se interpretar a disjunção formulada por Kant nessa explicação. Na centro da controvérsia, o "e*ntweder..., oder wenigstens...*" (ou bem... ou pelo menos...).

A primeira e mais difundida, antecipada há pouco, seria a de que Kant estaria aqui simplesmente negando a possibilidade de uma representação impensável pelo seu sujeito, ou a possibilidade de que algo seja ao mesmo tempo minha representação e algo de que não posso

ter consciência. Isso seria consequência do uso do quantificador universal "todas" (...as minhas representações), junto com o operador modal "têm que". Esse uso justificaria a explicação subsequente: uma representação minha de que não posso ter consciência seria "impossível", e seria impossível justamente *na medida em que...*, *porquanto...* "não seria nada para mim". Sendo nada para mim, seria impossível no sentido de que não seria uma representação. Kant teria então defendido aqui que só *entendemos o que significa* ser uma representação se entendemos que isso que o conceito de representação designa é, entre outras coisas, "algo para mim". Isso conduz na direção de uma leitura do conceito de representação que identifica nele a referência necessária à consciência possível, ou a "pensabilidade" como expressão privilegiada do modo de "ser para" que conecta de modo necessário a mim uma representação minha. "Pensável" seria assim um conceito parcial e nota característica (*Merkmal*) do conceito mesmo de representação, identificável por análise desse conceito (sem prejuízo da hipótese de ter sido aí introduzida por uma síntese). *Vorstellung* designaria uma regra de reconhecimento de algo que atualmente, ou pelo menos potencialmente, *está para a consciência*, de modo que *Vorstellung* não-passível de apropriação consciente seria logicamente impossível.

Eis então o que chama a atenção: se na frase a expressão "ser nada para mim" é uma explicação de "ser impossível" como representação, por que Kant teria escolhido a locução "pelo menos" (*wenigstens*) para relacionar as duas expressões? Por que a *reductio* na explicação da tese não consistiu no argumento de que uma representação que não pode ser acompanhada pelo Eu penso é impossível, *isto é, ou seja*, não é nada para mim? A escolha de uma locução adverbial de intensidade para o papel que, em princípio, caberia a um simples conectivo explicativo do tipo "ou seja" é uma escolha estranha. Seja como for, chamarei essa leitura da tese do §16, que considero estranha, de leitura explicativa da locução "pelo menos", porque segundo ela, ao afirmar que a representação seria "ou bem impossível, ou pelo menos nada para mim", Kant estaria querendo dizer que a representação seria "impossível, isto é, seria nada para mim".

Considere-se então o "*wenigstens*". Diferentemente do advérbio de intensidade "menos", que apenas diminui comparativamente o termo ou ato que ele introduz, a expressão adverbial "pelo menos" situa a

intensidade desse ato ou termo numa posição média. Ela pressupõe a inicial negação de uma intensidade (seja essa intensidade positiva ou negativa) para, em seguida, também negar a negação absoluta de toda intensidade, e assim encontrar o *meio termo* entre o mais e o nada. Mais concretamente: quando dizemos que João "pelo menos" sabe escrever, em primeiro lugar, pressupomos a negação de um "mais" que escrever, que João não alcança – por exemplo, ser um literato. Pressupomos portanto a asserção: João não é um literato. Em seguida, retiramos João dessa primeira negatividade inqualificada (não ser um literato). Para fazer isso, asserimos uma concessão: João pelo menos sabe escrever. E com isso entendemos que João é menos do que... um literato; no entanto, é mais do que... algo (por exemplo) analfabeto.

O que importa dessa análise para a *reductio* do §16, que tem, ademais, uma estrutura disjuntiva: "ou bem impossível, ou pelo menos nada para mim"? O segundo juízo da disjunção ("pelo menos, ser nada para mim") pressupõe a negação da tese do primeiro, a saber, a negação de que uma representação que não pode ser acompanhada pelo Eu penso é impossível. Pressupõe portanto que uma representação que não pode ser nada para mim é uma representação possível. Mas o "pelo menos" impede que a negação da impossibilidade da representação (portanto, que a afirmação da possibilidade da representação) signifique uma afirmação absoluta ou inqualificada de sua possibilidade de existência. Também aqui, o termo introduzido pelo "pelo menos", o ser da representação, recebe uma intensidade ou localização intermediária entre o impossível (máximo de intensidade) e o possível *tout court* (mínimo de intensidade). A representação em questão se afasta do predicado da impossibilidade. Mas, sendo "menos" que impossível, não chega ao extremo oposto do impossível, ao simplesmente possível. Ela compartilha alguma intensidade com aquilo de que ela é dita menos intensa. Ou seja, ela é um tanto impossível, porque afinal é impossível para mim. Mas também é um tanto possível, porque ser impossível para mim não é ser de todo impossível.

Para os nossos fins, o resultado parece ser o seguinte: no segundo segmento da disjunção do §16, a se levar a sério o uso da locução adverbial, Kant concede que representações minhas que, por alguma razão, não podem ser algo para mim, ainda que não possam ser algo para mim, podem ser representações minhas, ou, não são impossíveis como representações minhas. Portanto, a concessão contida nesse juízo

contradiz a interpretação explicativa, segundo a qual a tese de Kant no §16 e, a rigor, em toda a Dedução Transcendental, seria a de que a referência necessária a uma consciência possível é um predicado necessário do conceito mesmo de representação, e de que, portanto, uma representação minha que pode ser nada para mim seria uma noção contraditória. Em vez disso, seria agora possível termos representações que não são, por hipótese, “acompanháveis” pelo Eu penso. Assim, se Kant usa o “pelo menos” do modo como a gramática espera que o use, o Eu penso simplesmente não tem que poder acompanhar todas as minhas representações: apenas algumas delas, a saber aquelas representações que podem ser algo para mim.

A fim de tornar esse antagonismo hermenêutico mais filosófico do que gramatical, gostaria de considerar mais de perto o que cai na extensão do conceito de representação tal como é empregado nessa frase inaugural. Não gostaria de entrar numa longa discussão conceitual sobre a definição kantiana de representação porque, no fundo, não é o que conta. Considero aqui a extensão desse conceito somente para confirmar a ligação entre o início do argumento dedutivo no §16 e o fim último da Dedução no §26.

Um dos poucos consensos sobre a Dedução – se não for uma temeridade falar aqui em consenso – é que ela visa a estabelecer a conexão entre a unidade da apercepção originária e dados da nossa intuição, que é sensível e espácio-temporal. Se o §16 anuncia esse projeto final de validade objetiva, então parece claro que entre os elementos que Eu penso do *incipt* tem que poder acompanhar devemos contar, ao menos como uma intenção do projeto dedutivo, *dados da sensibilidade*. Assim, fenômenos, entendidos como meras ocorrências em nossa receptividade espácio-temporal, constituiriam, para a Dedução, o sub-conjunto verdadeiramente relevante das representações que o Eu penso tem que poder acompanhar.

Mas gostaria de evitar aqui alguma confusão inspirada pela muito citada *Stufenleiter der Benennungen* da Dialética Transcendental (B376-7). Nessa tábua de definições, “intuição” aparece como um caso de cognição e é chamada de “percepção objetiva”. Não acredito que haja alguma dúvida sobre que o Eu penso tenha que poder acompanhar todas as minhas percepções objetivas. Afinal, o Eu penso será mostrado ao fim e ao cabo como o fundamento mesmo da objetivação de percepções e intuições. Exatamente por isso, o termo “intuição” é

ambíguo para designar o verdadeiro alvo e o desafio do projeto dedutivo, isto é, aquilo que pode conferir plena validade objetiva aos nossos conceitos puros. Se o Eu penso tivesse que poder acompanhar apenas representações *já tomadas de saída como objetivas*, o projeto da Dedução perderia toda a dramaticidade anunciada na longa justificação da sua necessidade, notadamente no §13. Lá, o desafio da Dedução aparece como sendo o abismo do heterogêneo, e não uma analítica de representações já categoriais. Aquilo que os conceitos puros não criam, aquilo de que eles não provêm e que no entanto lhes confere legitimidade cognitiva não são intuições como percepções objetivas; são, antes, coisas que, devendo ser contadas entre as minhas representações, ocorrem numa instância de fato estranha ao e independente do domínio do Eu penso. A Estética Transcendental chama essa instância de forma *a priori* da intuição sensível, e explica sua radical heterogeneidade na fórmula "grandeza infinita atualmente dada" (B39). O que ocorre nessa instância estranha, diz Kant, ocorre sem unidade, sem ligação, sem recognição e sem consciência. Mas é exatamente algo pertencente a esse domínio que, não obstante, o Eu penso do §16 tem que poder acompanhar. Isso porque é a alteridade desse estranho que fornece decidibilidade para as pretensões cognitivas que se erguem do "lado de cá", no domínio de nossa familiar e próxima consciência proposicional.

A escala da Dialética nos ajuda então a *escolher o que deve ser aqui* sublinhado como representação que o Eu penso deve poder acompanhar: "O termo genérico, diz Kant, é a representação em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*)" (B376-7). Sublinhamos então o outro termo implicado na subordinação, que Kant infelizmente não batiza: a representação sem consciência. E juntamos a ele o que Kant diz da representação em geral na Analítica B242: Uma "determinação interna do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo". Eis então, em resultado, o que tem que constar entre as representações do §16 se esse parágrafo é, como parece, um anúncio do projeto dedutivo sobre a validade objetiva das categorias: entre todas as minhas representações está também aquilo que ocorre temporalmente em mim, para além da minha consciência proposicional. O que a interpretação tem que decidir é se à Dedução cabe provar que realmente *tudo* isso que não precisa do Eu penso para aparecer *tem que* poder ser acompanhado pelo Eu penso.

Para não restar dúvida de que são esses os termos em que a questão deve ser discutida, gostaria de começar citando três passagens curtas do §13. Nelas, Kant diz quais são essas representações independentes do entendimento, explica no que consiste sua independência e antecipa o alvo da Dedução: aquilo a que as categorias têm que poder se aplicar são nossas intuições sensíveis não como percepções objetivas, mas sim como dados independentes numa sensibilidade independente.

Em B122, Kant afirma que "podem-nos certamente aparecer objetos sem que eles precisem se referir necessariamente às funções do entendimento..."; imediatamente em seguida, reforça: "...certamente podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento"; e na página seguinte, enfatiza: "a intuição não necessita de modo algum (*auf keine Weise*) das funções do pensamento" (B123).

As expressões "não precisam se referir a", "podem ser dados sem" e "não necessitam de modo algum das" funções do pensamento ocorrem nessas passagens para dar a medida do desafio da Dedução. Explicar que as funções do pensamento (ou as categorias descobertas a partir delas) têm validade objetiva ou se aplicam ao dados sensíveis é uma tarefa particularmente dura (e o §13 é uma explicação dessa dificuldade) precisamente porque esses dados sensíveis *ocorrem* sem nenhuma referência necessária ao pensamento. Parece ser isso que significa a independência da sensibilidade em relação à espontaneidade, na base de tudo que o kantismo constrói.

Mas vimos que, segundo a leitura explicativa do §16 – que ignora os termos da disjunção que o completa, e que ignora particularmente a concessão introduzida pela locução adverbial "pelo menos" –, essa mesma Dedução, que é particularmente difícil porque precisa ligar ao pensamento o que ocorre independentemente dele, precisaria provar que o Eu penso tem que poder acompanhar *todas* as minhas representações, sem exceções ou concessões. Deveria provar, portanto, que o entendimento tem que poder acompanhar também tudo aquilo que é representação e não obstante "pode ser dado" sem ele (entendimento), tudo aquilo que "não precisa se referir a ele (entendimento)" para ocorrer e tudo aquilo que "não necessita dele (entendimento) *de modo algum*" (*auf keine Weise*).

Há uma passagem no final da Dedução que soa como a mais forte confirmação dessa leitura que recusa o valor concessivo do "pelo

menos" do §16. Expressando orgulho pelo suposto sucesso da Dedução que acaba de se completar, Kant afirma no §26, B160, que "tudo o que [vem] a ocorrer aos nossos sentidos (*alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag*) [tem] que estar sob as leis que se originam *a priori* unicamente no entendimento" (B160). Receio que podemos traduzir isso nos seguintes termos. Para o Kant de B160, dados da nossa sensibilidade, que como vimos não precisam do Eu penso para ocorrer na nossa sensibilidade, ao ocorrerem, necessariamente se acham sob a sob a condição de o Eu penso os poder pensar. Não sei se essa paráfrase está correta, mas se está, temos que voltar ao §13.

Ao que tudo indica, o que leva Kant à conclusão de B160 é tudo o que foi pensado e dito no §24 sob o título de "síntese transcendental da imaginação". De relevante para nosso assunto, a tese de que o entendimento, por intermédio da faculdade produtiva da imaginação, "determina *a priori* o sentido quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção" (B151-2). É então porque, *a priori*, isto é, necessariamente, a forma da nossa receptividade, o tempo como forma da nossa intuição, é determinado *a priori* pelas leis do entendimento, é somente por isso que, nos termos do §26, tudo o que ocorre aos nossos sentidos, portanto no tempo, está necessariamente submetido ao pensamento (ou ao pensamento potencial). Em termos mais diretos, e acho que precisos: só sabemos que é de modo necessário que tudo o que ocorre aos sentidos é pensável porque sabemos que a forma mesma da receptividade sensível carrega em si a marca das determinações do pensar. Essa tese é particularmente delicada porque sabemos que nela está em jogo toda a dedução transcendental. Se o entendimento com suas leis não estivesse presente na condição formal da receptividade, não haveria nenhuma garantia de que os dados recebidos seriam pensáveis. Num cenário de verdadeira autonomia da sensibilidade, o pensamento teria sempre que, *a posteriori*, se esforçar por sintetizar um dado que nasceu livre e independentemente dele. E nessa circunstância, nada eliminaria a possibilidade de que um ou outro desses dados sensíveis se dispersasse no impensável, isto é, simplesmente fosse refratário ao ato da ligação conceitual.

Resumidamente, então: se a afirmação de B160 é uma afirmação correta, o que ocorre aos nossos sentidos é necessariamente pensável – ou o Eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações sensíveis – porque a condição sensível das ocorrências

contém as determinidades da intelecção. De tal modo que, se algo ocorre aos sentidos, ele já ocorre sob as condições intelectuais da pensabilidade. Ou ainda: a pensabilidade deve constar entre as condições necessárias da *ocorrência* sensível de dados.

Perdoem-me a insistência a propósito desse último ponto, mas é importante sublinhar, contra leituras que mitigam seu peso: não se trata, segundo essa leitura do §16, de que uma ocorrência sensível permaneceria meramente inconsciente ou desconhecida se fosse refratária ao pensamento. Trata-se de que ela não *seria* uma ocorrência. A pensabilidade está sendo apresentada nessa passagem de B160 como uma condição necessária para que algo *seja sensivelmente dado*, e não para que algo sensível dado seja conhecido. E como vimos insistentemente que uma ocorrência meramente sensível é uma representação, o que Kant confirma em B160 é o que a leitura explicativa (anticoncessiva) do §16 defende sem concessões: que todas as minhas representações, inclusive as mais distantes e independentes do entendimento ou do Eu penso, só são representações na medida em que são acompanháveis pelo Eu penso.

Se juntarmos agora o §13 com o §26, temos um estranho resultado. Segundo B160, descobrimos que o sucesso da Dedução depende da prova de que *todos* aqueles dados sensíveis que podem ser “dados sem...”, que “aparecem sem referência ao...” e que “não necessitam de modo algum do...” entendimento para ocorrer estão necessariamente sob as leis do entendimento porque esse entendimento, segundo o §24, comparece na forma *a priori* da sua recepção sensível. Isso significa que aquilo cuja ocorrência não se refere de modo algum ao entendimento só pode ocorrer sob as leis do entendimento. Ou simplesmente, que aquilo que não precisa do entendimento para acontecer, precisa do entendimento para acontecer. Isso é uma aporia.

Gostaria de recusar de saída e sem muita explicação a solução para o problema proposta por aqueles que acham que o cenário de independência entre as faculdades descrito pelo §13 é apresentado como uma hipótese cética a ser superada na segunda parte da Dedução. Contra isso, defendo que negar no final da Dedução as teses independentistas iniciais do §13 não é de modo algum refutar o ceticismo epistemológico. É refutar o próprio kantismo no que ele tem de mais basilar. O que um cético em matéria de conhecimento propõe contra o kantismo não é a possibilidade da independência entre

recepção e ligação espontânea. O desafio da Dedução é provar que é possível encontrar no dado recebido independentemente uma lógica de conexões necessárias sem desmontar a independência da recepção. Não se trata portanto de refutar o §13 no §26[3].

O que sobra então, pergunta-se, para um leitor que não se conforma com o abandono da radicalidade da Estética[4] e da tese independentista do §13 da Dedução; que acha que introduzir nas formas da intuição sensível as marcas das funções do entendimento descaracteriza espaço e tempo como grandezas infinitas atualmente dadas; e que, finalmente, ainda acredita que as categorias possuem uma dedução transcendental?

Talvez tudo devesse recomeçar com uma leitura um pouco heterodoxa daquele *incipt* do §16. Não vou dizer mais literal, porque soa ingênuo e provocativo diante de tudo o que já se produziu sobre a Dedução. Mas é um fato que Kant não disse que "o Eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações" *tout court*. O início da história é certamente esse. Antes do "pelo menos", a frase certamente expressa a ideia de que toda e qualquer representação minha é necessariamente por mim pensável, seja porque seria analiticamente contraditório e apenas logicamente impossível o conceito de uma representação minha que não posso saber que tenho, seja porque seria sinteticamente contraditório que um espaço e um tempo intelectualmente representados fornecessem dados resistentes à uma consciência intelectual possível. Mas a mesma ambiguidade que acomete o comércio do §26 com toda a Estética Transcendental se pré-concentra na indecisa e concessiva explicação que Kant fornece para

[3] Com efeito, a introdução do entendimento na condição formal da receptividade, que parece ser defendida em B160, é *uma* maneira de evitar a hipótese do caos do sensível ou da contingência final de suas associações, e assim consumar o projeto dedutivo. Mas ao dar um tiro de canhão para acertar numa pulga, ela aniquila, junto com o alvo da contingência das sínteses, o que parece ser um dos pilares da epistemologia transcendental. Se ao final da Dedução Kant torna a forma pura da intuição sensível exposta na Estética Transcendental uma representação do entendimento, o preço que paga pela fundamentação da objetividade é uma estranha criatura da psicologia transcendental, uma faculdade receptivo-ativa, uma afetabilidade organizante, uma sensibilidade logificada. Muitos dos intérpretes que aceitam a versão não-concessiva do Eu penso do §16 e sua explicação pela tese de B160 acreditam também que a Dedução assim entendida não atenta contra o pilar da independência entre as faculdades. Vejo entretanto uma grande dificuldade em sustentar que a forma pura da intuição, da Estética, é um produto representacional do entendimento e que a sensibilidade, não obstante, continua sendo uma faculdade independente cujos dados não precisam se referir de forma alguma (*auf keine Weise*) às funções do entendimento.

[4] Para usar a expressão consagrada de Michel Fichant (Fichant, 1997; 2004, p.531).

essa frase. Essa explicação começa resolutamente intelectualista, sob a inspiração *avant la lettre* de B160. Mas ao se deter na breve análise daquilo que aconteceria a representações que não pudessem ser acompanhadas pelo Eu penso, Kant descobre duas espécies do gênero "representações impensáveis", e não apenas uma, como quer a interpretação explicativa. Representações minhas resistentes ao Eu penso seriam "*entweder*" (ou bem) representações impossíveis – isto é, pseudo-representações, possivelmente representações auto-contraditórias –, "*oder*" (ou bem) – e aqui vem o mais importante – representações que ainda que sejam possíveis como representações, pelo menos, "*wenigstens*", nada são para mim, isto é, para o Eu que pensa. Essa segunda espécie é evidentemente a que nos interessa e desafia, porque é a possibilidade delas que assegura a verdadeira independência da sensibilidade em relação ao entendimento: a espécie das representações que continuam sendo representações, e mais, continuam sendo minhas representações, ainda que jamais possam vir a ser por mim pensadas. E é importante destacar que é a gramática da *reductio* kantiana do seu adversário no §16 que autoriza a possibilidade de representações minhas por mim impensáveis. São as preposições escolhidas por Kant que estabelecem a distinção entre representações em mim (*in mir*) e representações para mim (*für mich*)[5].

Pergunta-se então: se o Eu penso não tem que poder acompanhar *todas* as minhas representações, mas evidentemente tem que poder acompanhar alguma representação minha, e sobretudo sensível, sob pena de não existir dedução, então de que tipo seriam *aquelas* representações minhas que o Eu penso tem que poder acompanhar? A gramática da disjunção presidida pelo "*wenigstens*" indicou um caminho claro. O Eu penso tem que poder acompanhar todas *aquelas as minhas representações que podem ser algo para mim*.

Com alguma má vontade, certamente se há de objetar que tamanha trivialidade jamais seria a frase-anúncio da Dedução Transcendental. Afinal, se o "ser para" mim é sempre ser para o meu pensamento, o que acabo de dizer é que, para Kant, o Eu penso tem que poder acompanhar todas as representações... que o Eu penso pode acompanhar. E que tipo de dedução trivial isso anuncia?

---

[5] "*Denn sonst würde etwas* ***in mir*** *vorgestellt werden…*"; "*…die Vorstellung würde* (…) ***für mich*** *nichts sein*." (B131-2, meu grifo).

Acredito que as coisas podem começar a fazer mais sentido com a hipótese de que a frase inaugural do §16 não pretende antecipar o triunfo do entendimento sobre a sujeitada sensibilidade no §26, mas apenas estabelecer as bases do que poder ser uma premissa do argumento dedutivo. Todos conhecem bem os temas elaborados nos quatro principais parágrafos da primeira parte da Dedução, a começar pelo 16: a unidade transcendental da apercepção, a objetividade que Kant pretende daí derivar, a quase muda relação entre apercepção objetiva e apercepção subjetiva e, finalmente, a essência, digamos, objetivante do ato judicativo. Considerando essa evolução temática, é bastante possível e razoável que, pelos caminhos tortuosos e controversos que também conhecemos, Kant esteja buscando concluir a possibilidade do conhecimento objetivo partindo de uma premissa tão mínima quanto possível, aceitável pela maior parte dos interlocutores empiristas ou céticos desconfiados do apriorismo epistêmico. E parece também razoável que um bom candidato a essa premissa seja um ato de consciência de si, mais precisamente, um ato de consciência de ter representações, que não envolve nenhum compromisso aparente com objetividade, necessidade e normatividade apriorística.

Escolhendo o Eu penso como ponto de partida metafísica e epistemicamente deflacionado, Kant pretenderia retomar em algum sentido o ponto zero do cartesianismo, compatível com solipsismo e ceticismo, do qual as Meditações teriam decolado para a construção da metafísica, pelas escolhas do dogmatismo e do realismo transcendental. Do mesmo modo, o Eu penso kantiano formulado no início do §16 aparece como um convite ao debate argumentativo, que Kant acredita irrecusável, pelo simples motivo de que debater e formular desconfianças metafísicas ou epistêmicas supõe a capacidade de saber que e o que se está fazendo. Mais precisamente, supõe nossa capacidade de reconhecer e recuperar sempre num instante representacional *presente* as diversas representações *passadas* que, reunidas com a atual, constituem o pensamento complexo que se expressa como dúvida ou desconfiança epistêmica. Ainda que não se trate mais, evidentemente, de derivar uma prova da existência de Deus para legitimar uma regra geral de verdade, o procedimento da Dedução é formalmente equivalente: extrair consequências de caráter epistêmico do dado factual e aparentemente anódino do simples Eu penso, da simples consciência de si por ocasião do reconhecimento de representações

sucessivas como minhas[6]. Esse tipo de consciência de si do §16, Kant nomeia "unidade subjetiva da apercepção", que segundo creio, deve ser entendida como uma espécie de híbrido que toma emprestado do sentido interno[7], a intuitividade, e da apercepção lógica[8], a judicatividade. O caráter judicativo da unidade subjetiva da apercepção aparece nessa estratégia como o elemento decisivo, porque é nele que repousa, do lado do sujeito, o princípio de objetivação tão caro ao argumento da validade objetiva. É porque a indubitável consciência *intuitiva* que tenho de minhas representações *sucessivas* como minhas, mais do que o mero sentido interno, é um juízo, e como tal se expressa segundo formas lógicas necessárias e universais, é por isso que nesse auto-reconhecimento[9] tenho que admitir algum nível de objetivação

[6] Um breve esclarecimento sobre os meus três últimos grifos no corpo do texto: o fato de a tese do §16 valer para representações em geral não retira dele o compromisso com uma certa natureza específica dos itens unificados. Ainda que Kant não mencione na primeira parte da Dedução com todas as letras a espácio-temporalidade como o domínio do acompanhável pelo Eu penso, o diverso sintetizado é por diversas vezes apresentado como intuitivo ("a identidade total da apercepção de um diverso *dado na intuição*" – B133), sensível ("o nosso [entendimento] só pode pensar e necessita de procurar a intuição nos *sentidos* – B135) e caracteristicamente "nosso" ("porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição…" B132, meus grifos), elementos que reunidos sugerem fortemente que o Eu penso da apercepção transcendental do §16 é mais que o sujeito lógico dos Paralogismos. Mais a esse respeito, cf. nota 10.

[7] Kant denomina "sentido interno" um tipo não proposicional e não conceitual de consciência que temos de estados representacionais como internos a nós, e dele afirma que apresenta apenas a ordenação pré-categorial em que volições, desejos, sentimentos, pensamentos e intuições externas se oferecem e se associam na instância do nosso *Gemüt*. A não-conceitualidade dessa forma de consciência reflexiva explica por que a *Antropologia* define o sentido interno numa oposição à apercepção, aí entendida como um ato reflexivo-judicativo (Cf. *Anth*, AA 7: 161).

[8] Bastante discutida por Kant tanto na construção de sua gnosiologia, quanto na crítica da Dialética Transcendental à metafísica da subjetividade, a consciência de si presente na apercepção pura, diferentemente do sentido interno, que não possui conteúdo conceitual, é a consciência proposicional e não-cognitiva (no sentido estrito, que envolve a exigência de intuições sensíveis) de mim mesmo como de um "sujeito lógico" (A350). O Eu que assim se pensa seria, nos termos de Kant, uma "mera consciência que acompanha todos os conceitos" (A346/B404), o "veículo de todos os conceitos em geral" (A341/B399) e conteria "a forma de todo juízo do entendimento em geral e acompanha[ria] todas as categorias como seu veículo"(A348/B406).

[9] Da reunião entre sentido interno e apercepção lógica resulta o que Paton denominou "conhecimento dos nossos estados mentais" (Paton, 1965, p.402), ou autoconhecimento. Em desacordo com as ambições da psicologia racional, o autoconhecimento em sentido propriamente crítico não promove a substancialização do Eu aperceptivo, consistindo apenas no reconhecimento reflexivo-conceitual de estados de coisas identificados como internos, a saber, como pertencentes ao Eu; mas a um Eu cuja natureza não conheço para além de seu caráter de unidade lógica. No final da Dedução, Kant refere-se a esse modo de "saber de si", ao sustentar que "posso ser em geral para mim mesmo objeto, e precisamente objeto da intuição e das percepções internas", e que "no tocante à intuição interna, *conhecemos* o nosso próprio sujeito [...] como fenômeno..." (B156-7, meu grifo). Ao mesmo assistimos na seção dos Paralogismos da edição de 1787 da *Crítica*:

daquilo que aparecia de saída como um saber de si privado e idiossincrático. Acredito que esse seja o sentido mais razoável para a tese do §18 de que a unidade subjetiva da apercepção é derivada da unidade objetiva da apercepção, isto é, extrai do princípio objetificante do juízo sua capacidade de auto-reconhecimento subjetivo. É claro que a objetividade dos estado subjetivos submetidos ao Eu penso como ato judicativo deve ser distinguida da objetividade do mundo espacial objetivo. Kant luta muito por essa distinção, notadamente na discussão do Quarto Paralogismo da edição A da *Crítica* contra o idealista material e, no limite, na Refutação do Idealismo da edição B, contra o ceticismo ontológico. Mas para a Dedução, explicitar essa diferença é menos importante do que investir, metodologicamente, no parentesco judicativo das duas apercepções, a subjetiva e a objetiva. E se isso é correto, até o final da primeira parte da Dedução, tudo o que sei é que o Eu penso tem que poder acompanhar alguns estados internos meus, notadamente, aqueles que posso saber que tenho, e não tudo que pode ocorrer na minha sensibilidade.

Cabe então à segunda parte da Dedução explicar de que modo o princípio judicativo categorial chega nos dados sensíveis, apesar de toda heterogeneidade qualitativa que os separa. Essa explicação do acesso do pensamento puro a dados temporais, do caminho pelo qual a lógica se aplica aos eventos é no fundo a explicação de um "como". A rigor, o "quê", o fato dessa aplicação ao tempo já está posto e, indubitavelmente, na premissa da apercepção subjetiva, isto é, da minha consciência judicativa de estados internos em sucessão temporal[10].

"conheço-me (...) se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento" (B406); e: "o que é objeto [nesse caso] não é a consciência de mim próprio determinante, mas apenas determinável, isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento" (B407). Convém registrar o batismo que Gerold Prauss (Prauss, 1971, p.292) propõe para esses estados subjetivos que se fazem alvo do conhecimento objetivo de mim tal como me apareço: "objetos subjetivos" (Cf. a distinção entre "*der tranzendental-objektive Gegenstand*" e "*der tranzendental-subjektive Gegenstand*": Prauss, 1971, pp.292-321, bem como a leitura de Allison a respeito dela: Allison, 1983, p.136). Tratei noutra parte da controvérsia sobre a possibilidade da assimilação entre o autoconhecimento assim caracterizado e o que Kant chama nos *Prolegômenos* de juízo de percepção (Costa Rego, 2011).

[10] Admito que haja muito de controverso em atribuir esse peso metodológico à premissa da unidade subjetiva da apercepção, ou do autoconhecimento, anunciada no §16. A interpretação aqui pressuposta é a de que ter consciência judicativa dos nossos estados representacionais (julgar "*eu penso* que x") equivale a submeter eventos temporais do sentido interno ao princípio formal universal da lógica judicativa. Nisso, em algum sentido, já se cumprem os requisitos, de um lado,

Pergunta-se então: será que nessa explicação, que é a do procedimento da faculdade da imaginação em sua versão produtiva, temos que aceitar que a prova da validade objetiva das categorias desmonta a independência entre as faculdades que ela liga? Pergunto isso porque não é exatamente o que acontece quando Kant afirma, repito, que "tudo o que [vem] a ocorrer aos nossos sentidos (*alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag*) [tem] que estar sob as leis que se originam *a priori* unicamente no entendimento" (B160). Afinal, de que outro modo *todas* as ocorrências sensíveis, sem exceção possível, têm que ser pensáveis senão que a forma mesma da receptividade sensível, o tempo, se ache por antecipação, antes de qualquer ocorrência temporal, referida e subordinada ao pensamento potencial? Mas se assim for, o que fazer com as cristalinas teses independentistas do §13, que também repito: (i) "...certamente podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento"; (ii) "podem-nos certamente aparecer objetos sem que eles precisem se referir necessariamente às funções do entendimento..."; (iii) "a intuição não necessita de modo algum (*auf keine Weise*) das funções do pensamento" (B123).

Gostaria então de começar a concluir pedindo vênia para defender que se a tese do §26, B160, tiver que ser lida ao pé da letra, ela é uma tese falsa, assim como é falso que o Eu penso tenha que poder acompanhar todas as minhas representações *tout court*, e não apenas aquelas que podem ser algo para mim. Mas talvez não tenhamos que ler B160 ao pé da letra, se por "ao pé da letra" tivermos que entender também: ignorando tudo o que acontece em torno dele.

Lembro então que quase todas as vezes em que Kant se refere, na segunda parte da Dedução, ao projeto de validação objetiva das categorias, a sujeição dos dados sensíveis às funções do entendimento é acompanhada de alguma observação restritiva. Mencione-se em primeiro lugar o título do §20. Ele começa com o mesmo tom redutivista e anti-estético da frase que já tanto analisamos: "todas as intuições sensíveis estão sob as categorias". Mas o título prossegue, e

---

de alteridade sensível e afetabilidade, e de outro, de apriorismo necessário e normatividade universal, que são os requisitos necessários e suficientes para a consumação daquele conhecimento de cuja possibilidade se quer duvidar. Como a formulação mesma dessa dúvida supõe aquela consciência de si, a possibilidade do conhecimento objetivo se estabelece a cada vez que é negada. Apresentei os detalhes dessa interpretação do método da Dedução Transcendental no artigo intitulado "O Eu penso e o método da Dedução Transcendental" (Costa Rego, 2017).

explica que, a rigor, não são bem *todas* elas, exatamente como Kant já concedera que não eram bem *todas* as minhas representações que o Eu penso tinha que poder acompanhar. Eis o título completo: "todas as intuições sensíveis estão sob as categorias.... como condições unicamente sob as quais o múltiplo delas pode se reunir numa consciência" (B143). A rigor, o que está sendo dito é que todas aquelas intuições cujo múltiplo pode se reunir numa consciência estão sob as categorias, e não toda e qualquer intuição possível. Não há portanto nada no título do §20 que impeça que haja intuições sensíveis cujo múltiplo não possa ser reunido na unidade de uma consciência. E se as houver, elas simplesmente não estarão sob as categorias.

O mesmo vale para a primeira frase do §20. O começo é sempre redutivista em aparência: "o dado múltiplo numa intuição sensível está necessariamente submetido à unidade sintética originária da apercepção". O leitor que, com pressa, se contenta com essa parte da tese é o mesmo que relega o "pelo menos" do §16. Mas essa frase também continua, porque Kant provavelmente sabe que se parar como está, terá que transformar nos parágrafos seguintes as grandezas infinitas da Estética em produtos representacionais do entendimento. Eis então a frase completa: "o dado múltiplo numa intuição sensível está necessariamente submetido à unidade sintética originária da apercepção... pois unicamente mediante esta [unidade sintética originária] é possível a unidade da intuição" (*loc.cit.*). Segundo entendo, Kant afirma aqui que a unidade originária da apercepção, a mesma que se expressa no Eu penso do §16, é uma condição da *unidade* da intuição. Mas de modo algum que ela é condição da *ocorrência* de intuições. A Estética já havia explicado que no espaço e no tempo como formas puras da intuição, intuições não puras ocorrem sem unidade, porque espaço e tempo não unificam. Se Kant agora está simplesmente analisando condições da unidade da intuição, é porque admite de saída que está lidando com intuições já unificadas, e não tentando provar que todas as ocorrências sensíveis são unificáveis.

Mas os testemunhos não param no início da segunda parte da Dedução. No próprio §26, e na verdade na linha imediatamente anterior à passagem controversa de B160, Kant afirma que as categorias se aplicam sim "aos objetos que podem se oferecer aos nossos sentidos...", mas apenas "no que concerne às leis da sua ligação, e não à forma da sua intuição". Mais uma vez, segundo entendo, trata-se de defender a

tese de que as categorias condicionam a *ligação* dos objetos sensivelmente dados, e assim se aplicam a todos objetos sensíveis... *ligados ou ligáveis*, mas não a todos *tout court*, e muito menos defender que todos os potenciais objetos sensíveis são ligáveis.

Finalmente na linha imediatamente subsequente à passagem polêmica de B160, Kant afirma que o que é "dado *a priori* com e não nas intuições é uma ligação [categorial é claro] com a qual deve estar conforme *tudo aquilo que tem que ser representado de uma maneira determinada* no espaço e no tempo" (meu grifo). Mais uma vez, a forma da ligação categorial não comparece na ocorrência de intuições sensíveis, mas somente como condição da representação conceitualmente determinada daquilo que essa sensibilidade livre, independente, pré-conceitual e indeterminadamente oferece.

Para concluir, gostaria de abordar sumariamente um dos muitos problemas que podem restar da saída interpretativa aqui proposta, a saber, o que fazer com a leitura canônica do resultado da síntese transcendental da imaginação no §24. Sugestão muito concisa: dessa vez, ler ao pé da letra, mas também segundo o espírito concessivo e independentista da teoria kantiana das faculdades, a célebre distinção nesse §24 entre forma da intuição e intuição formal. Porque a Analítica não rescreve e não corrige a Estética Transcendental, as formas da intuição da Estética, grandezas infinitas representadas como dadas, talvez não sejam produtos representacionais do entendimento. Talvez sejam algo que em nós, embora nem sempre aberto para nós, radicalmente independe da espontaneidade, e cuja independência e autonomia a espontaneidade jamais reduz, ao representar intelectualmente como unificado o horizonte da dadidade.

A temporalidade como produto representacional do entendimento – nos termos de Kant, como intuição formal (necessário para a representação unificada de objetos no tempo) – não se justapõe ao tempo originário da Estética – nos termos de Kant, às formas da intuição. E por isso, a intuição formal do tempo não impede que a forma temporal da intuição forneça ocorrências eventualmente refratárias ao pensamento. O tempo pensado não se contrapõe, mas tampouco coincide com a forma temporal do intuído, e seu duplo batismo na Estética e na Analítica pode apenas confirmar a independência entre as faculdades que a Dedução, não obstante, ensina a ligar. Em suma, porque o entendimento comparece na intuição formal, mas não na

forma *a priori* e originária da intuição, o Eu penso não tem que poder acompanhar todas as minhas representações, mas apenas aquelas que, por algum motivo que nos ultrapassa, não resistem às condições do pensar, ou, nos termos concessivos do §16, apenas aquelas que podem ser algo para mim.

Referências bibliográgicas

ALLISON, H. *Kant`s Transcendental Idealism*. New Haven / London, Yale University Press, 1983.

COSTA REGO, P. “O Eu penso e o método da Dedução Transcendental”. *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, volume 12, no 2 (especial), p.193-217, 2017.

COSTA REGO, P. “Apercepção subjetiva e conhecimento objetivo: uma leitura sobre o lugar do §18 na estratégia da Dedução B da Crítica da Razão Pura”. *Revista Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia - CLE/Unicamp*. V.34, n 2, 2011.

FICHANT, M. “‘L’espace est représenté comme une grandeur infinie donnée’: la radicalité de l’esthétique”. In: *Philosophie*, 56, 1997, p.20-48, 1997.

FICHANT, M. “Espace esthétique et espace géométrique chez Kant”. *Revue de Métaphysique et Morale*, 2004/4 n° 44, 2004.

PATON. H. J. *Kant`s Metaphysic of Experience*. New York: George Allen & Unwin LTD, The Humanities Press, 1965.

PRAUSS, G. *Erscheinung bei Kant*. Berlin, de Gruyter, 1971.

Resumo: Partindo de uma análise gramatical da conhecida primeira frase do §16 da *Crítica da Razão Pura*, proponho uma discussão sobre o sentido em que se deve compreender o objetivo do projeto da dedução transcendental das categorias avaliando e contrapondo duas teses interpretativas sobre no que consiste uma prova da validade objetiva das categorias. Em última instância, trata-se de investigar em que medida a prova dessa validade objetiva atenta contra o pilar crítico-idealista da irredutibilidade e independência dos poderes cognitivos receptivo e ativo, e em que medida a salvaguarda desse princípio de independência condena por antecipação ao fracasso o projeto de provar uma conexão necessária e *a prior*i entre receptividade e espontaneidade.

Palavras-chave: Dedução transcendental; entendimento; sensibilidade; representação; intuição.

Abstract: Departing from a grammatical analysis of the widely known first sentence of section 16 of the *Critique of Pure Reason*, I propose a discussion on the meaning of Kant`s goal in his deductive project, assessing and opposing two readings of the objective validity proof. I ultimately investigate the extent to which the proof of the objective validity of the categories threatens the critical idealist cornerstone of the irreducibility and independence of the active and receptive faculties, as well as the extent to which the independence principle dooms to failure the goal of proving a necessary and *a priori* connection between spontaneity and receptivity.

Keywords: Transcendental deduction; understanding; sensibility; representation; intuition

Recebido em: 10/2018

Aprovado em: 11/2018

Representações sensíveis e apercepção originária

[Representations of the senses and original apperception]

Sílvia Altmann*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

O debate sobre a dependência ou independência da intuição humana em relação às funções do entendimento avivaram recentemente o interesse de intérpretes em considerações kantianas sobre a noção de representação em animais não humanos.[1] Defensores da independência da intuição em relação às funções do entendimento costumam aproximar o caso de representações não-humanas com a representação em crianças muito pequenas ou com o que seria o caso das nossas representações se abstrairmos da nossa capacidade de entendimento.[2] A especificidade da representação humana adulta seria conceitualização ou pensamento ou experiência (no sentido técnico kantiano, como cognições ou percepções conectadas), ou no máximo de percepções, novamente em um sentido técnico kantiano, no qual percepção seria mais do que uma intuição consciente de um objeto dado à sensibilidade.[3] Comum a essas diferentes interpretações é a tese segundo a qual nós temos algum tipo de acesso consciente a objetos dados na sensibilidade independentemente das funções do entendimento.[4]

---

* Pesquisadora do CNPq. E-mail: saltmann20@gmail.com

[1] Em especial no debate mais ou menos recente que recebeu o rótulo de não-conceitualismo versus conceitualismo. Para um panorama deste debate, ver, por exemplo, Heidemann (2013) (resenhado por Faggion, 2013). Para uma consideração sobre como cada uma dessas posturas ditas conceitualistas e não-conceitualistas pode acabar por obliterar importantes distinções kantianas, ver, por exemplo, Zöller (2010 e 2013).

[2] Cf., por exemplo, Hanna (2008), McLear, (2011) and Allais (2015).

[3] A versão mais desenvolvida que conheço do primeiro caso (sustentando que categorias são necessárias somente para cognição (ou conhecimento) ou experiência é a de Allais (2015) (cf. por exemplo, pp. 261-2). Tolley, diferentemente, reconhece as que categorias valem para algo em algum sentido menos que cognição, a saber, para as percepções, mas defende que não são necessárias a para intuição, ainda que intuições sejam representações conscientes relacionadas a objetos (Tolley, 2013 e 2018).

[4] Uma visão que, pelo menos em algumas versões, pode ser descrita como o que James Conant (2016) chamou de concepção "torta-em-camadas" ("*layer cake*") de nossas capacidades cognitivas. Para exemplos da leitura dita "conceitualista", inspirada, assim como Conant, sobretudo em McDowell, ver, por exemplo, Ginsborg (2008), Griffith (2010) e Land (2011).

Stud. Kantiana v.16, n.3 (dez. 2018): 27-45
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico: 2317-7462

Meu propósito não é o de "tomar um lado" nem mesmo de examinar esse debate adequadamente.[5] Meu objetivo, ensejado por algumas considerações mais ou menos recentes, será examinar algumas observações kantianas sobre as capacidades cognitivas com vistas a explicar por que mesmo nossos sentidos podem ser ditos especificamente humanos em função da sua relação com a capacidade de apercepção, em particular, devido à relação entre percepção e unidade originariamente sintética da apercepção.

Na primeira parte do texto, introduzirei algumas passagens kantianas que sugerem uma aproximação entre representações sensível humanas e as de animais não humanos.[6] Deixarei para a sequência do texto tratar delas mais detidamente, limitando-me nessa seção inicial a ressaltar que Kant atribui representações a animais simplesmente na medida em que animais são seres vivos. Na segunda parte tratarei da razão pela qual Kant nega aos animais cognição[7]: animais não têm cognição pois lhes falta consciência ou apercepção. A terceira parte trata das consequências de Kant negar consciência ou apercepção aos animais para o que Kant entende por *percepção*. Por fim, caberá deter-se na relação entre percepção e unidade originariamente sintética da apercepção.

1. Representação e animais

Algumas passagens poderiam à primeira vista ser tomadas como evidência de que Kant atribui consciência a animais. Uma passagem que sugere que partilhamos representações conscientes com os demais animais e que nossas representações só diferem das deles quando *conhecemos* (ou "*cognoscemos*") algo é, por exemplo, essa da *Lógica de Jäsche*[8]:

---

[5] Embora muito do que segue seja inspirado por contribuições de autores dos dois "lados" desse debate, creio que, como é talvez inevitável com rótulos, adotar algum deles tenderia mais a obscurecer diferenças do que a esclarecer. Por essas razões, prefiro formular o ponto no qual o que segue se cruza com esse debate em termos mais específicos, a saber, sobre se, para Kant, nossa representação sensível depende ou não das funções do entendimento. Parte do que pretendo sugerir aqui é que, se por representação sensível entendemos algo que envolve consciência no sentido no qual Kant utiliza esse termo, devemos aceitar que a representação sensível depende das funções do entendimento, embora isso não seja necessariamente o mesmo que dizer que depende de conceitos, do pensamento ou de juízos. Deixarei em aberto a questão sobre se o que Kant chama de intuição (abstração feita da consciência delas), depende das funções do entendimento. Cabe ressaltar ainda que limitar-me-ei aqui a considerar somente o que reconheço ser uma pequena amostragem da bibliografia relevante, deixando também de lado interpretações mais abrangentes e desenvolvidas do argumento kantiano que, embora não diretamente envolvidas nesse debate específico, seriam, me parece, incontornáveis no caso de uma pretensão mais ambiciosa sobre o tema. Como consequência dessa limitação, apenas suporei uma certa interpretação da dedução transcendental das categorias, que será resumida aqui, mas não defendida.

[6] Doravante, simplesmente "animais".

[7] Usarei muitas vezes o termo "cognição", ao invés de "conhecimento" para "*Erkennentnis*", de modo a guardar a especificidade do sentido técnico do termo, como uma representação consciente referida um objeto (KrV A320/B276-7). Fiz as substituições equivalente nas traduções brasileiras utilizadas.

[8] Utilizarei aqui diversas notas das chamadas "Lições" (*Vorlesungen*) de alunos de Kant, procurando restringir-me ao período crítico e a observações que são recorrentes nessas notas e compatíveis com os textos publicados. Em

> Com respeito ao conteúdo objetivo de nosso conhecimento [cognição] em geral, podem-se pensar os seguintes *graus* segundo os quais ele pode ser intensificado deste ponto de vista:
>
> O *primeiro* grau do conhecimento é: *representar-se* algo;
>
> O *segundo*: representar-se algo com consciência ou *perceber* (*percipere*).
>
> O *terceiro*: notar <*kennen*> (*noscere*) algo ou representar-se algo em comparação com outras coisas tanto no que toca à identidade <*Einerleiheit*> quanto no que diz respeito à diferença.
>
> O *quarto*: notar algo com *consciência*, quer dizer, conhecer <*erkennen*> (*cognocere*). Os animais também notam <*kennen*> objetos, mas não conhecem. (*Log*, AA 9: 64-5)[9]

Parece natural concluir que, se os animais têm o terceiro grau, teriam também o segundo, podendo perceber e comparar (identificar e distinguir) representações conscientes; eles só não seriam capazes de refletir em conceitos as representações conscientes comparadas. Eles seriam então capazes de representar, perceber e notar, só não teriam conhecimento ou cognição. Como a percepção envolve consciência, animais seriam seres conscientes.

Se essa passagem sugere que animais têm consciência, uma passagem da *Antropologia*, por sua vez, parece aproximar o caso de crianças muito pequenas ao caso dessas supostas percepções de animais não-racionais:

> Que nesse espaço tempo [até cerca de quatro meses], [uma criança] comece a seguir com os olhos objetos brilhantes a ela apresentados é o começo ainda rudimentar do avanço das *percepções* (apreensão da representação sensorial), que serão ampliadas em *cognições* dos objetos dos sentidos, isto é, da *experiência*. [...] A *lembrança* dos anos da infância não chega, porém, nem de longe a essa época, porque não foi a época das experiências, mas simplesmente a época de percepções dispersas ou ainda não reunidas sob o conceito do objeto. (*Anth*, AA 7: 127-8)

Parece então que animais e crianças muito pequenas partilham representações conscientes, isto é, percepções. E como Kant fala em percepções anteriores à unificação sob o conceito do objeto, isso parece evidência em favor da tese segundo a qual as funções do entendimento são necessárias somente para cognição, não para a representação consciente de um objeto na percepção.

---

razão da sua peculiaridade, essas notas dificilmente podem ser decisivas para qualquer interpretação, mas podem e, creio, devem ser usadas, desde que somente como contribuição para a compreensão das obras publicadas.

[9] Como é usual, mencionarei somente a abreviação da Academia para as obras de Kant e a paginação das edições A e B, no caso da *Crítica da razão pura*, e da edição da Academia no caso das demais obras. Salvo indicação em contrário e quando de tradução disponível em português, segui a tradução especificada na bibliografia. No caso dessa passagem, alterei a tradução de Guido de Almeira de *kennen* para "notar" (ao invés de "conhecer") e de *erkennen* para "conhecer" (ao invés de reconhecer). Embora a solução do tradutor seja com certeza melhor isoladamente, quis preservar a relação de *erkennen* com conhecer. No caso das demais *Vorlesungen*, assim como da correspondência utilizada, a responsabilidade da tradução do alemão para o português é minha (foram também consultadas as traduções da *Cambridge Edition* para o inglês, que constam na bibliografia.)

Deixando por enquanto de lado a discussão dessas passagens e antes de considerar a especificidade da representação humana, vejamos por que devemos atribuir aos animais algo pelo menos muito similar ao que chamamos em nós de representação. Isso é inevitável, segundo Kant, na medida em que animais são seres vivos, animados, com alma, com funções irredutíveis à matéria:

> *Viver* significa, propriamente falando, ter uma capacidade de levar a cabo ações em conformidade com suas representações. Dizemos que um animal é vivo porque tem a capacidade de alterar seu próprio estado como consequência de suas representações. (*V-Met/Volckmann*, AA 28:449)

> Alma é o princípio que anima um animal. A matéria não pode viver por si mesma. (*V-Met K2/Henize*, AA 28:753)

> *Vida* é a faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade da apetição. A *faculdade da apetição* é a faculdade do mesmo ente de ser, mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações. (*KpV*, AA 5: 9)

No entanto, animais não têm cognição, porque para isso é necessário entendimento. Vejamos então por que Kant nega que os animais tenham entendimento e, portanto, lhes nega cognição.

2. Cognição e apercepção

Os animais não conhecem porque o entendimento é necessário para o conhecimento ou cognição. Dado que cognição envolve conceitos e que o entendimento é a faculdade de pensar objetos por conceitos, é bastante óbvio que, sem entendimento, os animais não são capazes de cognição. O ponto interessante, contudo, é examinar a *razão* pela qual, segundo Kant, animais não têm entendimento: porque lhes falta *consciência*.

> Nós percebemos em nós mesmos um traço específico do entendimento e da razão, a saber, a consciência. (*V-Met/Volckmann*, AA 28:449)

> […] A faculdade da consciência não pode ser atribuída a animais. (*V-Met L2/Pölitz*, AA 28: 584)

Para compreender em que sentido a cognição depende da consciência, devemos considerar o que é consciência e o que é cognição. De um lado, temos que consciência é uma "representação de nossa representação" (*V-Log/Dohna*, AA 24: 701) ou "uma representação de que outra representação está em mim" (*Log*, AA 9:33) (ainda que se trate de uma consciência bastante fraca, sequer suficiente para

memória[10]). Por outro lado, para cognição, é necessário relacionar algo como representação a algo como um objeto dessa representação. Isso é explícito, por exemplo, quando Kant escreve que "não posso permanecer nessas intuições caso devam tornar-se cognições, mas tenho antes que referi-las, enquanto representações, a algo como objeto" (KrV B XVIII).

Ora, se conhecer envolve referir algo como representação a algo como um objeto, isso envolve representar uma representação. E se estar consciente é representar uma representação, é fácil perceber que ter cognição depende da consciência. Conhecer (ou ter cognição de) uma mesa, por exemplo, não é simplesmente ter em mim algo que, por assim dizer, "toma o lugar" da mesa e interage com minhas inclinações ou outras representações. Se conheço a mesa, estou consciente, estou representando que tenho algo em mim que representa ou toma o lugar da mesa e serve para conhecê-la: eu tomo uma representação como fundamento de cognição do objeto.

É importante observar que isso implica a dependência do entendimento em relação à consciência mesmo quando se trata somente de pensar algo, não de necessariamente conhecer. Pensar é sempre por conceitos e conceitos são representações universais. Esta universalidade, por sua vez, funda-se em tomarmos uma representação parcial como fundamento de cognição de algo.[11] Assim, mesmo que utilizemos conceitos somente para pensar, estamos nos representando algo como fundamento de cognição de alguma coisa, como podendo servir para conhecer. Donde a dependência do entendimento em relação à capacidade de representar representações.

O último passo aqui para notar a dependência da cognição em relação à apercepção é notar que consciência (representação de representação) depende de algum sentido percebermos a nós mesmos. Encontramos a estreita relação entre consciência e apercepção em notas recorrentes de alunos de Kant:

> Um tipo de representação pode acompanhar todas nossas representações, e essa é a representação de nosso eu. A representação de nosso eu é chamada de consciência, apercepção <apperception>. (*V-Met L2/Pölitz*, AA 28: 584)

> Consciência é o princípio da possibilidade do entendimento, não da sensibilidade. […] O eu subjaz como fundamento à consciência e é o que é particular a um espírito. (*V-Met Mron II*, AA 29:878)

> […] nós supomos que os animais poderiam durar e aumentar seus poderes por uma eternidade e ainda assim não alcançariam o entendimento, porque então uma peça

[10] Cf. *KrV* B 414-415n.
[11] Cf. *Log*, AA 09: 95.

> essencial precisaria ser acrescentada à sua sensibilidade, unicamente através da qual o entendimento é possível, a saber, a apercepção. (*V-Met Mron II*, AA 29: 906)

Somente um espírito tem um eu que subjaz à consciência. Seres animados somente com alma, dotados de sensibilidade, mas não de entendimento, não são espíritos. Ser consciente é sempre, em algum sentido, perceber a si mesmo, o que não é surpreendente, se consciência é alguma espécie de representação da representação. É claro que, se quisermos usar a palavra consciência para algo tão simples como representações ou estados mentais, bem como a interação entre tais estados mentais e suas influências no comportamento de um ser vivo, então poderíamos dizer que a consciência é possível sem entendimento e apercepção. No entanto, parece não ser esse o sentido kantiano.

Vimos até agora que a cognição depende do entendimento que envolve consciência que depende de apercepção. Como Kant nega aos animais apercepção, lhes nega consciência e, sem poder representar suas representações, animais jamais poderiam relacionar algo como representação a algo como objeto, isto é, conhecer.

3. Percepção e apercepção

Embora a dependência da cognição em relação à apercepção seja razoavelmente clara, na medida em que conhecer é relacionar algo como representação a algo como objeto, a situação fica mais obscura se lembrarmos que nem toda representação humana envolvida numa cognição é ela mesma uma cognição. Consideremos novamente a passagem já citada da *Lógica de Jäsche* sobre os "graus" envolvidos na cognição:

> Com respeito ao conteúdo objetivo de nossa cognição em geral, podem-se pensar os seguintes graus segundo os quais ele pode ser intensificado deste ponto de vista:
>
> O primeiro grau da cognição é: representar-se algo;
>
> O segundo: representar-se algo com consciência ou perceber (percipere).
>
> O terceiro: notar <kennen> (noscere) algo ou representar-se algo em comparação com outras coisas tanto no que toca à identidade <Einerleiheit> quanto no que diz respeito à diferença.
>
> O quarto: notar algo com consciência, quer dizer, conhecer <erkennen> (cognocere). Os animais também notam objetos, mas não conhecem. (*Log*, AA 9: 64-5)

Perceber, portanto, não é ter uma relação conscientemente relacionada a um objeto, embora envolva consciência. E, como já mencionado, essa passagem parece sugerir que animais também percebem. Antes de analisar o caso das nossas percepções (humanas), vejamos se essa passagem pode ser compatibilizada com as recorrentes afirmações kantianas segundo as quais animais não têm consciência.

Embora pareça natural pensar que a passagem em questão implica que animais têm o segundo grau (uma vez que têm o terceiro), convém antes de mais nada ressaltar que se trata, afinal, de uma descrição dos graus da cognição *humana*. Mais importante, contudo, é ressaltar que se trata de uma descrição dos graus possíveis de intensificação de nossa cognição *quanto ao seu conteúdo objetivo*. Ou seja, não se trata necessariamente de uma descrição de etapas de desenvolvimento cognitivo. Tudo que a passagem implica é que, no nosso caso (humano), quando se trata de explicar o *conteúdo objetivo* de um conhecimento, parece que poderíamos adotar algo como a seguinte descrição.[12] A afecção por um objeto gera uma representação (um "estado da alma" ou "estado mental"). Dado que somos seres capazes de apercepção, somos capazes de perceber, representar essa afecção. Animais, ao contrário, como não são capazes de apercepção, não são capazes disso. Mas animais, mesmo sem percepção, mesmo sem serem capazes de consciência de seus estados, podem ter o equivalente ao terceiro grau: podem discriminar objetos graças às representações geradas pelos objetos, mas sem representar suas representações. Para poder discriminar objetos, eles têm de ter algo equivalente a representações: têm de ter algo que "toma o lugar" do objeto para interagir com outras representações de tal modo que essas representações possam, para usar uma formulação da primeira introdução à *Crítica do Juízo*, ser *instintivamente* comparadas "em relação a alguma inclinação" (*HN*, AA 20: 210). Mas isso não necessariamente exige que eles *representem* essas representações.[13] Eles podem perfeitamente ter algo equivalente aos graus um e três, sem o segundo.[14]

Consideremos agora o caso de representações humanas e o nosso "segundo grau". Um passo importante é levar em conta a especificidade do sentido kantiano de percepção. Dada a familiaridade do termo hoje e o modo como usamos essa expressão, muitas vezes no próprio debate sobre Kant ela é utilizada como significando simplesmente a representação de algo dado à sensibilidade, o que, uma vez que animais têm representação e sensibilidade, também teriam. No entanto, como já apontado,[15] percepção envolve essencialmente um ato de tomar consciência de algo, embora, como fica claro pela passagem da *Lógica de Jäsche*, envolva mais do que meramente representar-se algo, ainda seja distinto de conhecer algo. A

[12] Como ficará claro mais adiante, essa descrição é demasiado simplificada (pois ainda não leva em conta o papel da unidade da apercepção), mas ela é suficiente para já indicar a relação entre percepção e apercepção.

[13] É claro, mais uma vez, que, se quisermos dizer que qualquer interação de representações envolve consciência, podemos faze-lo, mas esse não parece ser o sentido kantiano de consciência, e meu interesse aqui é compreender a especificidade das capacidades cognitivas humanas tendo em vista essa consciência que Kant atribui só a seres humanos.

[14] C. McLear (2011) reconhece que a passagem trata da cognição humana e considera a possibilidade de os animais terem somente os graus um e três, mas descarta essa interpretação como artificial, em parte por tomar a citação como descrevendo etapas no desenvolvimento cognitivo e em parte apoiando-se outros textos (que, contudo, também não me parecem decisivos).

[15] Para uma retomada da importância da consideração da especificidade da noção kantiana de percepção, bem como para uma contextualização histórica da utilização do termo, cf. Tolley 2018.

diferença e a relação entre perceber e conhecer é explícita em muitas notas de aula como, por exemplo, as seguintes:

> Se alma é consciente de si para si mesma, sem ser consciente de seu estado, isso é apercepção. Se é também consciente de seu estado, então isso é sensação ou percepção. (*V-Met Mron II*, AA 29: 882)

> A representação pode ser combinada também com apercepção – a consciência da representação. Uma representação combinada com consciência é chamada percepção, perception. Essa percepção se torna cognição na medida em que a representação é relacionada com consciência a um objeto. (*V-Log Dohna Logic*, AA 24: 752)

Na primeira Crítica, lemos que "a primeira coisa que nos é dada é o fenômeno, que se denomina percepção quando ligado à consciência" (*KrV* A 119-120), que a síntese da apreensão é a "a composição do diverso em uma intuição empírica pela qual se torna possível a percepção, i. e., a consciência empírica da mesma (como fenômeno)" (*KrV* B 160) e que "a experiência é uma cognição empírica, i.e., uma cognição que determina um objeto por meio de percepções" (*KrV* B 218).

É necessário, portanto, distinguir a apreensão consciente da matéria de uma intuição empírica, a mera consciência de sermos afetados de certo modo (uma percepção), que não é necessariamente cognição. Tendo isso em vista, poderíamos ser tentados a dizer que uma vez que as categorias são conceitos de um objeto em geral, elas só são necessárias para cognição ou experiência. No entanto, sabemos que, ao contrário, é porque as categorias necessariamente se aplicam à percepção que valem para a experiência possível (*KrV* B 161). Devemos, por conseguinte, examinar mais detidamente a relação entre percepção e apercepção.

4. Percepção e unidade objetiva da apercepção

O exame da relação entre representação e apercepção nos conduz inevitavelmente à consideração da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento.[16]

Lá encontramos que "a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito" (*KrV* B 133) e, por essa razão, de modo a poder saber que tenho tais representações, tenho de "acrescentar uma representação à outra e ser consciente da sua síntese" (*KrV* B 133) pois, caso contrário, teria um eu "tão multicolor e diverso quanto tenho

[16] A dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento é um (se não o) texto central para o debate sobre a dependência ou independência de representações em relação às funções do entendimento. Por essa razão, é de consideração inevitável. Mas também por ser tão central e complexo, é impossível aqui sequer tentar defender uma interpretação. Assim, limitar-me-ei a supor a reconstrução que segue para examinar algumas consequências sob essa suposição.

representações das quais sou consciente" (*KrV* B 134), o que equivaleria a dizer que não haveria representação do eu. No entanto, o ato originário de acrescentar uma representação à outra e ser consciente da sua síntese é expresso pelas funções lógicas do juízo e as categorias são expressão universal das mesmas funções aplicadas a representações dadas.[17] Como consequência, temos como princípio de possibilidade da intuição à sujeição à unidade originariamente sintética da apercepção, o que, por um lado, condiciona qualquer dos meus pensamentos particulares. No entanto, não são só meus pensamentos que estão submetidos a esse princípio. Uma vez que a consciência empírica de uma percepção tem de ser conforme às formas puras do espaço e do tempo e uma vez que as intuições puras do espaço e do tempo são representados com a determinação da unidade de seu diverso, uma ligação a priori é dada com as representações do espaço e do tempo, ligação essa que condiciona a apreensão e, portanto, a percepção. Como se trata de uma ligação originária, só pode ser, diz Kant, a unidade sintética "da ligação, numa consciência originária e conforme as categorias" (*KrV* B 161): a unidade transcendental da imaginação. Temos, assim, que a unidade originária da apercepção, a síntese transcendental da imaginação, conforme às categorias e aplicada ao múltiplo a priori do espaço e do tempo, condiciona a própria percepção:

> A unidade objetiva de toda consciência (empírica) em uma consciência (da apercepção originária) é, assim, a condição necessária até mesmo de toda percepção possível; e afinidade de todos os fenômenos (próxima ou remota) é a consequência de uma síntese na imaginação que se funda a priori em regras. (*KrV* A 123)

Vimos que na percepção uma aparência que nos é dada é combinada com consciência (*KrV* A 119-120), que, na percepção, a alma é consciente de si com consciência de seu estado (*V-Met Mron*, AA 29:882), que percepção é a consciência empírica de algo como fenômeno (ou aparência) (*KrV* B 160). Ora, o que está envolvido em ser consciente de algo como fenômeno, como um aparecer? Temos de ter consciência de que algo é oferecido de certo modo à nossa sensibilidade, temos a apreensão de um múltiplo sensório espaço-temporalmente ordenado que nos aparece de certo modo particular. Apreender esse aparecer tal como aparece não é atribuir esse aparecer tal como a aparece a algo como um objeto. Um prato redondo visto de lado aparece como oval, mas nem por isso determinamos ou classificamos o objeto como oval. Para a determinação do objeto, levamos em conta as condições da experiência possível, determinamos o objeto não conforme nossas condições particulares de percepção, mas conforme aquelas conexões que podem ser atribuídas a algo que não é redutível ao ponto de vista subjetivo particular, mas conforme regras

[17] O que não implica necessariamente que esse "colocar" representações sob a unidade da apercepção seja julgar ou conceituar. Tudo que é dito é que se trata da mesma função expressa em juízos e nos conceitos de objeto em geral (categorias).

da experiência possível.[18] No entanto, se temos consciência da ovalidade como um aparecer, temos consciência dela como uma perspectiva possível de algo que aparece e que assim aparece (como oval) por estar no espaço e no tempo. Se a representação disso que aparece como algo no espaço depende das condições de representação do espaço, e essa última por sua vez depende da unidade sintética originária da consciência, a consciência empírica da aparência será conforme às condições que tornarão possível a determinação do objeto por meio de conceitos. Ao relacionar as representações representadas na percepção como representações a algo como objeto que é então determinado por meio dessas representações percebidas, temos uma cognição empírica. Isso só é possível, contudo, porque a percepção ela mesma está sob as condições que permitem a cognição, e a percepção está sob essas condições em razão da forma da nossa intuição. [19]

Assim, porque a experiência consiste em percepções conectadas e a aplicação das categorias por meio da síntese da imaginação condiciona a própria percepção, as categorias condicionam a experiência:

> Toda síntese, por conseguinte, pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é o conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condição de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência. (*KrV* B161)

Mas, se é assim, se as funções do entendimento, condição para unificação em uma consciência una, condicionam a própria percepção, como seria possível falar de percepções dispersas? É importante ter mente que a síntese transcendental da imaginação *precede* a experiência e fundamenta as demais aplicações do entendimento.[20] Nos termos de uma formulação da *Antropologia*, temos o seguinte:

> A imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou *produtiva*, isto é, uma faculdade de exposição original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por consequinte, antecede a experiência, ou *reprodutiva*, uma faculdade de exposição derivada (*exhibitio derivativa*) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente. – As intuições puras do espaço e do tempo pertencem à primeira exposição, todas as restantes supõem

[18] Na mera percepção, teríamos simplesmente um aparecer, ou aparência ou fenômeno ou objeto intedeterminado (Erscheinung nesse sentido), em oposição a uma aparência ou fenômeno no sentido de um objeto determinado de cognição (Erscheinung nesse outro sentido ou Phaenomenon). Para a necessidade dessa distinção e uma sugestão das implicações da aparência no primeiro sentido estar no espaço e no tempo, ver Fonseca, 2017.

[19] Como antecipei, deixarei aqui em aberto a questão sobre a dependência da intuição em relação às funções do entendimento. Observo somente que, embora a unidade da intuição não possa ser outra senão a que a apercepção originária lhe confere (*KrV* 144-5), isso não é demonstrado exclusivamente por estar sob as categorias ser condição para o acolhimento na consciência possível, mas também de algum modo em função da forma da nossa intuição. Mesmo se aceitarmos que a intuição enquanto tal é independente da percepção (do acolhimento consciente), no mínimo sua forma é tal que permite que sua unidade não seja outra que a da categoria, o que garantiria que tudo que possa aparecer aos nossos sentidos está conforme às categorias (*KrV* B 143 e B 160).

[20] É por isso que a "unidade sintética da apercepção é, assim, o ponto mais alto a que se tem de elevar todo uso do entendimento" (*KrV* B 133n).

> uma intuição empírica, que, quando se une ao conceito do objeto e se torna, pois, conhecimento empírico, se chama *experiência*. (*Anth*, AA 7: 167)

De acordo com essa passagem, temos uma exibição ou apresentação originária do objeto sem a sua presença, o que antecede a experiência, graças à faculdade produtiva da imaginação responsável pelas intuições puras do espaço e do tempo. Cada percepção empírica particular (como tal, no espaço e no tempo) será conforme às condições dessa apresentação originária. Quando, além da percepção conforme às condições dessa apresentação originária, conectamos a aparência que percebemos com o conceito do objeto, temos uma cognição empírica, isto é, experiência. Antes disso, temos uma associação pela imaginação conforme a síntese reprodutiva. Sendo essa síntese reprodutiva associativa, ela só possui validade subjetiva. A reprodução associativa está ainda assim de acordo com a unidade objetiva da apercepção que fornece as representações do espaço e do tempo como unidades, isto é, de acordo com essa apresentação originária de um objeto em geral que precede a experiência.

Se é assim, o que assegura que percepção e, portanto, experiência estão sob as categorias é o fato de a síntese produtiva da imaginação ocorrer mediante a mesma função lógica que é expressa em juízos, e as categorias são expressão universal dessas funções lógicas quando aplicadas ao diverso da intuição. Segundo Kant, um conceito puro do entendimento expressa uma condição formal e objetiva da experiência.[21] Isso é compatível com dizer que as aparências estão sob as categorias sem serem universalmente (conceitualmente) expressas. Kant diz também que "aquela ação do entendimento [...] pela qual o diverso de representações dadas [...] é posto sob uma apercepção em geral é a função lógica dos juízos (*KrV* B 143) – e que as funções do entendimento podem ser encontramos ao exibirmos as funções do juízo (*KrV* A 69/B 94). Isso não é necessariamente dizer que trazer representações à unidade da apercepção é julgar ou conceituar (embora seja algo que torna sempre possível julgar e conceituar).[22]

Que as aparências estejam sob as categorias é, portanto, uma consequência necessária das condições para a autoconsciência porque, dada nossa forma da

[21] "Um conceito que expressa de forma universal e suficiente essa condição formal e objetiva da experiência se denomina um conceito puro do entendimento." (*KrV* A 96)

[22] Buscando defender um tipo de conceitualismo e ao mesmo tempo fazer justiça à anterioridade da intuição em relação a pensamento e juízo, Thomas Land procura oferecer uma caracterização do entendimento como "uma capacidade para um tipo de síntese que opera por meio de uma representação anterior de unidade", uma caracterização "que serve como o gênero do qual tanto juízo quando síntese sensível podem ser legitimamente ditos espécies" (Land, 2011, p. 231), recusando assim que todos os atos do entendimento sejam juízos. Como sua pretensão é somente de esboçar essa ideia, alguns aspectos da sua sugestão não me são claros. Em particular, tenho dificuldade em compreender como sua afirmação (se bem compreendi) segundo a qual a síntese sensível é um um caso de uso de conceito (embora não seja juízo ou pensamento) é compatível com a afirmação kantiana segundo a qual o entendimento não pode fazer nenhum uso de conceitos exceto julgar através deles (*KrV* A 68/B 93). Eu tenderia a concordar que podemos encontrar uma caracterização do entendimento que envolva unificação de acordo com certa representação de unidade sem ser necessariamente juízo, mas, por outro lado, não parece possível dizer que isso envolve usar um conceito. Para uma tentativa de explicar de que modo categorias operam na percepção diferentemente de em juízos e na conceitualização, cf. Torres, 2008.

intuição, essas são as mesmas condições que possibilitam tornarmo-nos conscientes de um múltiplo no espaço e no tempo. Representações que não estivessem conforme a essas condições seriam tais que sequer poderíamos saber que as temos:

> Pois as diversas representações que podem ser dadas em uma intuição não seriam todas elas minhas se não pertencessem todas elas a uma autoconsciência; i.e., elas têm de ser, como minhas representações (mesmo que eu não seja consciente delas como tais), necessariamente conformes à única condição sob a qual *podem* reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não pertenceriam inteiramente a mim. (*KrV* B 132-3)

Como consequência, toda intuição que pode ser algo para mim está sob as condições necessárias para a cognição:

> A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, e não uma de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição de estar *para tornar-se um objeto para mim*, pois de outro modo, e sem essa síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência. (*KrV* B 138)

Embora essas passagens digam somente que é só para "ser algo para mim" que essas condições são necessárias, não parece possível dizer que isso significa simplesmente que "ser algo para mim" é ser algo "classificado" ou representado "como objeto"[23], mas, ao contrário, algo mais forte: sem essas condições, em algum sentido as representações não seriam nada. Kant chega a dizer que sem satisfazer essas condições seria como se essas representações sequer existissem:

> Todas as representações têm uma referência necessária a uma *possível* consciência empírica: pois se elas não a tivessem, e fosse impossível tornar-se consciente delas, isso significaria simplesmente que elas não existem. Toda consciência empírica, no entanto, tem uma referência necessária a uma consciência transcendental (antecede a toda experiência singular), qual seja, a consciência de mim mesmo como a apercepção originária. (*KrV* A 117n)

[23] Cf. Allais, 2015, pp. 151-3, 261-2. Dizer que conceitos são necessários somente para cognição ou classificação de objetos parece ignorar completamente que é somente devido às funções do entendimento que "uma representação é algo para mim" (*KrV* A 117, B 138). Não surpreende que Allais deixe esse ponto de lado, uma vez que nas suas considerações sobre a dedução transcendental ela reconhece dizer muito pouco sobre o papel da autoconsciência ou unidade transcendental da apercepção (Allais, 2015, p. 260). Pedro Rego, no artigo publicado nesse volume ("O que mesmo o Eu penso tem que poder acompanhar?") apresenta uma leitura que procura sustentar a independência da intuição em relação a qualquer função do entendimento levando em conta o papel da autoconsciência no argumento kantiano (embora, creio, com dificuldades para justificar a afirmação kantiana segundo a qual a dedução transcendental deve mostrar que "tudo que pode apresentar-se a nossos sentidos tenha de estar submetido a leis que somente surgem a priori do entendimento" (*KrV* B 160)). Parece-me que parte dessa dificuldade consiste em não considerar que talvez a dita primeira parte da dedução prove a necessidade das categorias para uma intuição "que denomino minha", mas que a segunda parte prove, ao contrário, que pelo mero fato de ser dada tal como nos é dada, a intuição está necessariamente está sob as categorias. Para uma reconstrução da dedução transcendental ressaltando a especificidade dessa segunda parte para o debate sobre a relação entre representação sensível e entendimento, conferir o texto de José Luciano Verçosa Marques publicado nesse volume ("A intuição formal na dedução transcendental B").

Falar de representações sem referência a uma possível consciência empírica equivaleria a dizer [*so viel sagen*] que essas representações sequer existem.[24] E a possibilidade dessa consciência empírica depende da consciência transcendental. Uma carta de Kant a Marcus Hertz também insiste que representações que não se conformassem às condições tanto da sensibilidade quanto do entendimento seriam não só inúteis para o conhecimento, mas sequer poderíamos saber que as temos:

> [...] todos os outros conceitos de coisas (que não estão sob essas condições [forma da sensibilidade e funções do entendimento]) são para nós vazios e radicalmente inúteis para conhecimento, mas além disso todos os dados dos sentidos para uma cognição possível jamais representariam objetos; eles sequer alcançariam aquela unidade da consciência requerida para a cognição de mim mesmo (como um objeto do sentido interno). Eu sequer jamais seria capaz de saber que os tenho; consequentemente, para mim, como ser cognoscente, eles não seria absolutamente nada. Poderiam (se em pensamento me faço um animal) desenvolver "seu jogo" de maneira ordenada, como representações conectadas de acordo com leis empíricas de associação, e assim até ter uma influência nos meus sentimentos e desejos, em mim, sem eu ser consciente (supondo que eu seja mesmo consciente de cada representação individual, mas não da sua relação com a unidade da representação de seus objetos, por meio da unidade sintética da sua apercepção), sem que com isso eu conhecesse qualquer coisa, sequer esse meu estado. (*Br* AA, 11: 52)

Cabe aqui deter-se um pouco nessa passagem. Ela parece implicar a possibilidade de uma consciência (de representações individuais) sem relação com a unidade originariamente sintética da apercepção, contrariamente ao que parece ser a lição da dedução transcendental. No entanto, a passagem não necessariamente implica a possibilidade da consciência de representações individuais sem relação com a unidade da representação de seu objeto por meio da unidade da sintética da percepção. Ela implica no máximo a possibilidade da consciência de representações individuais sem consciência de tal relação com a unidade da representação do objeto.[25]

Sobre o papel dessa suposição (da mera consciência individual) nas considerações kantianas em questão aqui, é esclarecedor levar em conta o contexto na carta a Marcus Hertz em que a passagem se insere. Kant está contrapondo sua própria caracterização da faculdade do entendimento à concepção de Salomon Maimon:

> A teoria do senhor Maimon consiste fundamentalmente no seguinte: na alegação de um entendimento (na verdade, o entendimento humano) não simplesmente como uma

[24] É claro que "ser como dizer" pode ser diferente de simplesmente "dizer" que não existem, mas é importante observar que o sentido em que não seriam nada para mim não é o de simplesmente não representarmos algo como objeto. Creio que o ponto central que, sem essa referência, não haveria sentido no qual elas pudessem ser representações de um "eu", mas não cabe desenvolver esse ponto aqui.

[25] E isso no máximo, uma vez que a formulação é bastante cautelosa, já que Kant escreve "*supondo* que eu seja mesmo consciente de cada representação individual, mas não da sua relação com a unidade da representação de seus objetos, por meio da unidade sintética da sua apercepção" (ênfase minha).

> capacidade de pensar [...] mas de fato como uma capacidade de intuição, onde pensar é somente um modo de trazer o diverso da intuição (que é obscura por causa das nossas limitações) a uma consciência clara. Eu, ao contrário, atribuo o conceito de um objeto em geral (que jamais poderia ser encontrado na nossa intuição mais clara) ao entendimento como uma capacidade específica, a saber, a unidade sintética da apercepção, unicamente através da qual o diverso de uma intuição (cada um dos quais posso ser afinal particularmente consciente), em uma consciência unificada, pode ser levado à representação de um objeto em geral (cujo conceito é então determinado por esse diverso).[26] (*Br* AA, 11:50)

Na medida em que o está sendo comparado são duas concepções do entendimento, o ponto de Kant pode ser simplesmente o de insistir que o entendimento é originariamente a capacidade de referência a um objeto, o que não poderia, segundo o argumento da dedução transcendental, jamais ser explicado pela concepção maimoniana do entendimento como mera consciência particular, já que essa suposta consciência meramente particular jamais tornaria possível a representação de um "eu" (*KrV* 134). Esse "trazer o diverso de uma intuição ao conceito de um objeto em geral" é possível porque, uma vez que esse diverso está no espaço e no tempo, está de acordo com as condições que as categorias expressam universalmente. Sem o que essas condições tornam possível (a unificação pelo conceito de um objeto em geral), eu sequer poderia saber que tenho essas representações. Se nós só representássemos nossas representações, se nós fossemos somente conscientes de representações individuais, mas não nos tornássemos conscientes da relação das representações à unidade da representação de seu objeto, as representações sequer alcançariam a unidade da consciência necessária para a cognição de meu estado. Aceitando contudo os resultados da dedução transcendental das categorias quanto à necessária conformidade da mera percepção às funções do entendimento graças à síntese transcendental da apercepção, podemos concluir que, mesmo quando não conhecemos nossos estados, se percebemos algo no espaço e no tempo, percebemos de acordo com as representações de espaço e tempo e assim através da síntese transcendental da imaginação e portanto de acordo com as condições necessárias para cognição. Por outro lado, a síntese das percepções que permitirá a cognição não está na percepção, e por isso experiência ou cognição (mesmo de nossos estados) envolve mais do que percepção. No entanto, embora

[26] O texto publicado na *Akademieausgabe* é o seguinte: "Die Theorie des Hrn. Maymon ist im Grunde: die Behauptung eines Verstandes (und zwar des menschlichen) nicht blos als eines Vermögens zu denken, wie es der unsrige und vielleicht aller erschaffenen Wesen ist, sondern eigentlich als eines Vermögens anzuschauen, bey dem das Denken nur eine Art sey, das Mannigfaltige der Anschauung (welches unserer Schranken wegen nur dunkel ist) in ein klares Bewustseyn zu bringen: dagegen ich den Begrif von einem Obiecte überhaupt (der im klärsten Bewustseyn unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande, als einem besonderen Vermögen, zuschreibe, nämlich die synthetische Einheit der Apperception, durch welche allein das Mannigfaltige der Anschauung (deren jedes ich mir besonders immerhin bewust seyn mag) in ein vereinigtes Bewustseyn, zur Vorstellung eines Obiects überhaupt, (dessen Begrif durch jenes Mannigfaltige nun bestimmt wird) zu bringen". A versão da Felix Meiner acrescenta "<ist>" ao final.

envolva mais, esse "mais" é tornado possível pela especificidade de nossa percepção humana em razão da sua ligação com a apercepção.[27]

Com essa anterioridade da percepção em relação à experiência em mente, podemos agora retomar a passagem da Antropologia na qual Kant diz que uma criança muito pequena não pode se lembrar do tempo de meras percepções, porque era o tempo do mero jogo da imaginação. Consideremos novamente a passagem em conjunto com outra citação da Antropologia sobre a diferença entre memória e imaginação:

> Que nesse espaço tempo [até cerca de três meses], [uma criança] comece a seguir com os olhos objetos brilhantes a ela apresentados é o começo ainda rudimentar do avanço das percepções (apreensão da representação sensorial), que serão ampliadas em cognições dos objetos dos sentidos, isto é, da experiência. [...] A lembrança dos anos da infância não chega, porém, nem de longe a essa época, porque não foi a época das experiências, mas simplesmente a época de percepções dispersas ou ainda não reunidas sob o conceito do objeto. (*Anth*, AA 7: 127-8)

> A memória se diferencia da imaginação meramente reprodutiva porque, sendo ela capaz de reproduzir voluntariamente a representação passada, a mente não é um mero jogo desta. (*Anth*, AA 7: 182)

Sem a unificação sob o conceito de um objeto, a criança não pode reproduzir voluntariamente representações passadas. Assim, ela ainda não tem conhecimento de seus próprios estados. Para haver conhecimento de nossos estados, precisamos não só associar percepções, mas precisamos estar conscientes da regra de associação. Sem associar de um certo modo (de acordo com a unidade sintética da apercepção) e sermos conscientes da associação, não podemos nos reconhecer como um "eu".

Por outro lado, no entanto, é importante observar que isso não significa que a criança não tenha o necessário para perceber a si mesma, isto é, para apercepção. Kant escreve que crianças muito pequenas não pensam a si mesmas, mas elas, ainda assim, sentem a sim mesmas:

> Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma pessoa [...], porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo [...]. Pois essa faculdade (a saber, a de pensar) é o entendimento.
>
> Mas é notável que a criança que já sabe falar suficientemente bem comece no entanto bastante tarde a falar por meio do eu (talvez bem depois de um ano), tendo até então falado de si na terceira pessoa (Carlos quer comer, andar etc.), e uma luz parece se acender para ela, quando começa a falar por meio do eu: a partir desse dia nunca mais

[27] E, como procurei sugerir, embora esse ponto ultrapasse minhas pretensões aqui, pelo menos parte do que autoriza essa conclusão sobre a percepção é uma característica da intuição: isto é, embora percepção em algum sentido envolva mais do que intuição, é em parte baseado na forma da intuição que sabemos que as aparências estarão sempre de acordo com as condições para percepção. Cf. nota 20 acima.

> volta a falar daquela outra maneira. – antes simplesmente sentia a si mesma, agora pensa em si mesma. (*Anth* AA 7: 127)

Na medida em que uma criança sente a si mesma e na medida em que é capaz de aperceção, ela pode perceber seus estados, mas até a unificação no conceito do objeto, ele não poderá ter essa lembrança. A mente da criança é ainda somente um mero jogo da imaginação, e parece ser por isso que ela não tem memória, ela não pode voluntariamente reproduzir representações passadas. Mas a criança sente a si mesma, tem apercepção, e poderá ser consciente dessas representações.[28] Isso permitirá à criança que, com o desenvolvimento, ela se torne consciente da associação de representações e, com a unificação da percepção no conceito de um objeto, passar de percepções dispersas para experiência.

Conclusão: sentido humanos e apercepção

O objetivo deste texto foi procurar compreender a especificidade de nossas capacidades cognitivas em razão da sua relação com a capacidade de apercepção.

Vimos que trivialmente cognição depende da apercepção, pois envolve consciência da relação de algo como representação a algo como objeto. Vimos que, embora a percepção não seja por si só a determinação de algo como objeto por meio de um conceito, ela envolve a apreensão consciente de algo como um aparecer. Na medida em que se trata da apreensão de algo no espaço e no tempo, essa apreensão está conforme à unidade originariamente sintética da apercepção.

Assim, perceber, ter uma representação sensível consciente, é algo especificamente humano em razão da relação dos nossos sentidos com a apercepção. Dada essa relação entre sentidos e apercepção, talvez não deva surpreender uma passagem de notas de aluno segundo a qual, propriamente falando, deveríamos ter denominações diferentes para todas as faculdades cognitivas (incluindo para os sentidos) no caso de seres humanos e de animais:

> Todas essas três faculdades cognitivas [sentidos, capacidade reprodutiva da alma ou imaginação e faculdade de antecipação] podem ser acompanhadas de apercepção ou não. Quando o são, então pertencem somente aos seres humanos; quando não, então os animais também as têm. Nós deveríamos, portanto, ter dois nomes diferentes para elas, mas isso só há para uma, a saber, para a capacidade reprodutiva da imaginação; pois essa é chamada de memória quando acompanhada de apercepção. (*V-Met Mron II* AA, 29: 883-4)[29]

[28] Sobre uma consciência que não é suficiente para a memória, cf. *KrV* B 414n.

[29] O texto da Academia é o seguinte: Alle diese 3 Erkenntnis Vermögen [Sinn, Reproductions Kraft der Seele oder der Imagination, Facultas praevisionis] können mit Apperception begleitet werden oder nicht. Sind sie es, so gehören sie bloss dem Menschen zu, wo nicht – so haben sie auch die Thiere. Wir sollten daher von iedem 2 verschiedene Namen haben, aber das ist nur von einem, nehmlich der reproductiven Einbildungskraft; denn diese heisst, mit

Referências Bibliográficas

ALLAIS, L. *Manifest reality: Kant's idealism and his realism*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

CONANT, J. "Why is Kant not a Kantian", In: *Philosophical Topics*, 44(1), 2016, pp. 75-125

FAGGION, A. "Bookreview: Kant and Non-Conceptual Content". *Manuscrito* – Rev. Int. Fil., 36 (2), 2013, pp. 343-354

FONSECA, R. D. "Percepção Objetiva, Espaço Egocêntrico e Não-Conceitualismo Kantiano: Uma Primeira Aproximação", In: *KANT E-PRINTS* (ONLINE), v. 12, p. 104-130, 2017.

GINSBORG, H. "Was Kant a nonconceptualist?", In: *Philosophical Studies* 137(1), 2008, pp. 65-77

GRIFFITH, A. "Perception and the categories: a conceptualist reading of Kant's Critique of pure reason". *European journal of Philosophy* 20(2), 2010, pp. 193-222

HANNA, R. "Kantian non-conceptualism", In: *Philosophical Studies*, 137(1), 2008, pp. 41-64

HEIDEMANN, D. H. (ed.) *Kant and Non-Conceptual Content*. London, Routledge: 2013.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

KANT, I. "Letter to Marcus Hertz, May 26th 1789". trad. A. Zweig, *Correspondence* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant), Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valeiro Rohden, Martins Fontes, 2015.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando C. Mattos, Editora Vozes, 2012.

KANT, I. *Lectures on logic* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant), Trad. J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, I. *Lectures on Metaphysics* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). Trad. K. Ameriks and S. Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, I. *Lógica de Jäsche*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

LAND, T. "Kantian Conceptualism", In: ABEL, G. & CONANT, J. (eds) *Rethinking Epistemology*. De Gruyter, 2011, p. 197-239

Apperception begleitet, Gedächtniss. Agradeço a Werner Stark pela a seguinte pequena correção na transcrição do manuscrito para a segunda frase: „Wir sollten dafür v. iedem 2 besondere Namen haben aber das ist nur v. einem nehmlich der reprod. Einbildkr; denn dieß heißt, mit Apperception begleitet Gedächtniß" (where v. =: von / vor [i.e. für]). Eu gostaria também agradecer a Pedro Rego, Paulo Licht, Renato Fonseca, Giovana Dalmás, Gabriel Hickmann e Fernando Silva e Silva por discussões e sugestões a versões anteriores desse texto

McLEAR, C. “Kant on animal consciousness”. *Philosophers’ Imprint*, 11(15), 2011, pp. 1-16

TOLLEY, C. “The meaning of perception in Kant and his historical context”, In: WAIBEL, Violetta, RUFFING, Margit, WAGNER, David. *Acten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, pp. 3243-3252.

TOLLEY, C. “The non-conceptuality of the content of intuitions: a new approach”, In: *Kantian review* 18(1), 2013, pp. 107-136

TORRES, J. C. B. “Determinação categoria e síntese da apreensão”, In: *Studia Kantiana*. V. 6, n 6/7, 2008.

ZÖLLER, G. “Of empty thoughts and blind intuitions, Kant’s answer to McDowell”, In: *Trans-/Form/Ação*. 3 (1), 2010, pp. 56-96

ZÖLLER, G. “Not Seeing and Seeing Nothing. Kant On the Twin Conditions of Objective Reference" (Não vendo e vendo nada. Kant sobre as duplas condições de referência)”, In: *Kant e-Prints*, Series 2, 8 (2), 2013, pp. 1-21.

Resumo: Embora seja bastante claro que Kant atribua a animais não-racionais algo pelo menos bastante próximo do que em nós chamamos de representação, bem como uma faculdade da sensibilidade, ele lhes nega entendimento e cognição ou conhecimento. Mais relevante, contudo, é observar que Kant nega aos animais não-racionais a possibilidade de cognição porque, segundo ele, eles não têm capacidade de consciência. Meu propósito nesse texto é examinar algumas observações kantianas sobre capacidades cognitivas visando a explicar por que mesmo nossa faculdade dos sentidos pode ser dita especificamente humana em função da relação dos sentidos com a apercepção, em particular, em razão da relação entre percepção e unidade originariamente sintética da apercepção.

Palavras-chave: sentidos; consciência; percepção; entendimento; apercepção

Abstract: Whereas Kant attributes something at least very similar to representations and the faculty of sense to non-rational animals, he denies them the faculty of understanding and cognition. Moreover, he denies them the faculty of understanding because he denies them consciousness or apperception. My purpose in this paper will be to examine some of Kant's remarks about cognitive capacities to explain why even our faculty of sense can be said to be specifically human given the relation of our sense with apperception due to the relation between perception and original-synthetic unity of apperception.

Keywords: sense; consciousness; perception; understanding; apperception

Recebido em: 09/2018

Aprovado em: 11/2018

A Intuição Formal na Dedução Transcendental B*

[The Formal Intuition in the B-Deduction]

José Luciano Verçosa Marques*

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil)

1. Introdução

O presente artigo tem o objetivo de apresentar a função da noção de intuição formal na economia argumentativa da dedução transcendental B. A intuição formal é a definição que Kant dá às representações de espaço e de tempo como intuições mesmas (*KrV*, AA B160-161n.[1]). As representações de espaço e tempo como intuições são um ponto crucial da prova da validade objetiva das categorias, no entanto, o modo como são definidas acarreta em problemas interpretativos para economia da *Crítica da Razão Pura*, especialmente no que diz respeito à relação da dedução transcendental com a Estética transcendental. Neste artigo, porém, busca-se responder a uma questão

---

* O presente artigo é fruto dos trabalhos desenvolvidos ao longo da realização da bolsa PDSE-CAPES (edital nº47/2017) na Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg. O texto em questão é fruto das discussões desenvolvidas no Grupo Crítica e Representação da UFSCar, sob supervisão do Prof. Dr. Paulo R. Licht dos Santos, e no Oberseminar: Grundprobleme der Philosophie der Neuzeit na MLU-Halle, sob supervisão do Prof. Dr. Heiner F. Klemme. Agradeço à CAPES pela bolsa concedida. Agradeço ao PPGFil-UFSCar, que me deu os meios para realização dos trabalhos aqui apresentados. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Paulo R. Licht dos Santos, ao Prof. Dr. Heiner F. Klemme e a todos os membros do Grupo Crítica e Representação e do Oberseminar: Grundprobleme der Philosophie der Neuzeit, pelas críticas e sugestões.

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, São Carlos-SP.

[1] No presente artigo, todas as citações dos textos de Kant seguem as normas da Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutemberg-Universität Mainz. Seguindo esse modelo, as citações da *Crítica da Razão Pura* seguem o protocolo padrão, em que as citações da 1ª edição são assinaladas com a letra "A" e as citações da 2ª edição são assinaladas com a letra "B". Em passagens que ocorrem nas duas edições, são apresentadas as referências nas duas edições. Demais citações de Kant seguem a numeração da Akademie-Ausgabe, apresentado-se o volume e o número da página, separados por dois pontos.

mais primária, da qual se necessita qualquer conclusão posterior acerca das implicações da intuição formal para a Estética Transcendental. Essa questão consiste em esclarecer a razão pela qual as representações de espaço e tempo como intuições são necessárias para que a prova da validade objetiva das categorias seja suficiente para justificar a sua aplicação à intuição sensível.

O presente artigo está dividido em três partes. Na primeira parte, é apresentado o debate contemporâneo acerca da intuição formal, que se concentra na questão das implicações dessa noção para a Estética Transcendental e se divide entre interpretações conceitualistas e não conceitualistas. Nessa parte, é demonstrado que a questão do papel desempenhado pela intuição formal na dedução transcendental B é um problema anterior a qualquer problema que envolva a articulação da intuição formal com demais partes da *Crítica da Razão Pura*. Na segunda parte, é apresentado o motivo da necessidade da intuição formal para conclusão do segundo passo da prova da dedução transcendental B. Nela é demonstrado que, embora o primeiro passo tenha concluído que todo múltiplo de uma intuição dada tenha de estar necessariamente sob as categorias, fato que garante a validade objetiva das categorias em relação ao pensar objetos, ainda é preciso demonstrar no segundo passo que 1. a unidade engendrada no múltiplo pela síntese tem de estar conforme às categorias e 2. essa síntese tem de acontecer em concomitância com a intuição de espaço e do tempo. Na terceira parte, é feita investigação do motivo de se afirmar que a síntese do múltiplo sensível tem de ser dada em concomitância com as intuições de espaço e de tempo e não nelas, o que permite esclarecer alguns pontos fundamentais acerca da natureza do espaço e do tempo, bem como permite antecipar algumas conclusões acerca da relação da intuição formal com demais partes de *Crítica da Razão Pura*.

2. Intuição formal e suas implicações na economia do argumento da *Crítica da Razão Pura*.

A intuição formal é apresentada por Kant na nota B160-161 por meio da sua distinção em relação à forma da intuição.

> O espaço representado como objeto (como realmente se requer na geometria) contém mais do que a mera forma da intuição, a saber, a reunião [*Zusammenfassung*] do múltiplo dado pela forma da sensibilidade em uma representação intuitiva, de modo que a forma da intuição dá o mero múltiplo [enquanto], porém, a intuição formal dá a

> unidade da representação. Na Estética, havia considerado [*gezählt*] essa unidade na mera sensibilidade para assinalar que ela precede todo conceito, uma vez que pressupõe uma síntese que não pertence aos sentidos, por meio da qual, porém, todos os conceitos de espaço e tempo tornam-se possíveis em primeiro lugar. Portanto, visto que por meio dela (na medida em que [*indem*] o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são dados como intuições, então a unidade dessa intuição pertence a priori ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento (§24). (*KrV*, B160-161n.)[2]

Segundo a nota, é preciso distinguir dois modos do espaço e do tempo. De um lado, espaço e tempo são formas da intuição, em que o múltiplo é dado. Por outro lado, são representações intuitivas que contêm a unidade do múltiplo. A unidade do múltiplo pressupõe uma síntese que não é dada na sensibilidade e que ao mesmo tempo precede todo conceito. Essa distinção encerra uma dupla acepção de espaço e tempo[3], pois espaço e tempo não são apenas formas da intuição, mas também intuições mesmas. Essa dupla acepção traz consigo problemas interpretativos para compreensão da *Crítica da Razão Pura*.

Atualmente, o debate acerca da intuição formal detém-se nas implicações dessa concepção para a compreensão da Estética Transcendental. Na medida em que distingue forma da intuição da intuição formal, Kant afirma que espaço e tempo como intuições, isto é, como intuições formais, pressupõem uma síntese que dá as suas unidades. Essa síntese, prossegue Kant, foi considerada na Estética Transcendental, embora não tivesse sido mencionada: "[...] Na Estética, havia considerado [*gezählt*] essa unidade na mera sensibilidade para assinalar que ela precede todo conceito, uma vez que pressupõe uma síntese que não pertence aos sentidos, por meio da qual, porém, todos os conceitos de espaço e tempo tornam-se possíveis em primeiro lugar [...]". Dessa afirmação surge a necessidade de se compreender quais são as implicações da síntese para a exposição do espaço e do tempo, principalmente no que diz respeito à exposição metafísica, em que se afirma sua natureza intuitiva por meio de sua unidade (*KrV*, A24-25/B39-41; A31-32/B47-49).

De acordo com a afirmação da nota B160-161, é possível entender que espaço e tempo, tal como expostos na Estética Transcendental, são produtos de uma síntese, ou seja, embora tenham

---

[2] As traduções de passagens dos textos de Kant são próprias. Em situações em que se usa o auxílio de alguma tradução, ela vem destacada em nota.

[3] Vleeschauwer chama atenção para existência de uma dupla acepção de espaço e de tempo (cf. Vleeschauwer, 1937, t.III, pp.239-240).

sido considerados como representações dadas, espaço e tempo são na verdade representações produzidas na medida em que as suas unidades decorrem de uma síntese e, portanto, assim como toda unidade sintética das representações, suas unidades deveriam ter por fundamento a unidade transcendental da apercepção. Na nota B160-161, Kant caracteriza a representação do espaço como objeto como a representação da intuição formal, em que a unidade é dada por uma síntese. Nesse sentido, a unidade conferida pela síntese é uma unidade objetiva que, segundo o §18 é identificada à unidade sintética da apercepção, que é a condição que permite reunir o múltiplo de uma intuição dada sob um conceito (*KrV*, B139). Assim, espaço e tempo, na medida em que são representados, o que, segundo a nota B160-161, já deve ser considerado na exposição da Estética Transcendental, são representações unificadas sob um conceito. Contudo, na mesma nota, Kant também afirma que a síntese que produz essa unidade é anterior a todo conceito e, embora aconteça na medida em que o entendimento determina a sensibilidade – "[...] Portanto, visto que por meio dela (na medida em que [*indem*] o entendimento determina a sensibilidade)" –, ela produz uma unidade que pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento.

Dessas afirmações acerca da síntese – 1. que ela produz a unidade do espaço e do tempo como representações; 2. que a síntese antecede todo conceito e, portanto, a unidade pertence ao espaço e ao tempo – abre-se possibilidade para dois tipos de interpretação. O primeiro tipo defende que a nota B160-161, na medida em que introduz a intuição formal, traz consigo a necessidade de uma revisão das afirmações contidas na Estética Transcendental, pois espaço e tempo, tal como haviam sido expostos, são na verdade intuições formais, cuja unidade pressupõe uma síntese. Consequentemente, a representação de espaço e de tempo da Estética Transcendental têm de ser consideradas com base na sua relação com a unidade sintética da apercepção. Segundo essa interpretação, as representações do espaço e do tempo, embora tenham sido consideradas como independentes em relação à unidade sintética da apercepção, são originadas ou ao menos acompanhadas por uma

atividade do entendimento[4]. Esse tipo de interpretação recebe o nome de conceitualista[5].

A segunda interpretação vai em sentido oposto e compreende que, embora tenha de se considerar uma síntese na exposição da Estética Transcendental, espaço e tempo caracterizam-se primeiramente como representações não discursivas, ou seja, como representações que não podem ser obtidas a partir de conceitos de objetos segundo as funções lógicas do entendimento (*KrV*, A68-ss./B92-ss.). As funções lógicas do entendimento expressam regras de subordinações de representações que se fundamentam na relação das extensões de conceitos. Desse modo, por meio de tais regras, só seria possível obter características intrínsecas aos conceitos, ou seja, características que podem ser predicadas a partir destes conceitos. Consequentemente, embora se deva considerar a síntese na sensibilidade, essa interpretação entende que existe algo no espaço e no tempo que lhe conferem a sua natureza intuitiva. Tais características são irredutíveis às funções lógicas do entendimento. Esse tipo de interpretação é definida como não conceitualista[6].

---

[4] É possível encontrar exemplos desse tipo de interpretação em Longuenesse e em Dufour. Contudo, a interpretação de Longuenesse é mais radical, na medida em que a intérprete entende que não há distinção representacional entre forma da intuição e intuição formal. Segundo ela, a intuição formal é o resultado do desenvolvimento epigenético da forma da intuição, de modo que a noção de forma da intuição, após a distinção da nota B160-161, tem de ser considerada como intuição formal e sob o registro do entendimento enquanto capacidade de julgar (cf. Longuenesse, 1993, p.235). A interpretação de Dufour, por outro lado, compreende que existe distinção representacional entre forma da intuição e intuição formal. Segundo sua interpretação, é possível considerar uma unidade própria do espaço e do tempo em relação à sua unicidade (*Einigkeit*). Assim, a afirmação de que há uma síntese na Estética Transcendental tem de ser considerada do ponto de vista de que a unicidade do espaço e do tempo tem de corresponder a uma unidade sintética (*Einheit*) que a acompanha (cf. Dufour, 2003, p.74).

[5] É importante destacar que Longuenesse e Dufour, em seus textos, não se definem como conceitualistas. A caracterização de interpretações como conceitualistas e não conceitualistas, que será apresentada a seguir, surgiram com base nas interpretações da filosofia kantiana com vistas à questão do conteúdo cognitivo, em que se questiona se uma representação não conceitual é representacionalmente significativa ou se todo conteúdo cognitivo já é dado conforme às determinações conceituais (cf. Hanna, 2005, pp.248-250). Dentre os intérpretes que compreendem as diferentes interpretações acerca da intuição formal com base na oposição entre conceitualismo e não conceitualismo, é importante destacar o texto de Onof e Schulting acerca do tema (cf. Onof & Schulting, 2014, pp.16-ss.).

[6] Em relação às interpretações conceitualistas, as interpretações não conceitualistas se apresentam de modo mais matizado. Dentre as interpretações não conceitualistas, é importante destacar as interpretações de Fichant, Allison e Onof e Schulting. Fichant, assim como Longuenesse, compreende que a intuição formal é o resultado da evolução epigenética da forma da intuição, porém, entende que é possível permanecer com a distinção representacional entre ambas com base na consideração de que o espaço como forma da intuição consiste em uma camada originária, o que pode ser verificado por meio de uma redução eidética do espaço. Desse modo, a oposição entre forma da intuição e intuição formal pode ser compreendida por meio da oposição entre o espaço estético e o espaço geométrico, em que o espaço estético se refere à camada originária do espaço

Esse debate não é apenas importante, como também é algo que vem sendo debatido desde os primeiros intérpretes da filosofia kantiana. Beck, por exemplo, em correspondência de 11 de novembro de 1791, questiona Kant acerca da relação das intuições com objetos e sua dependência de uma determinação judicativa que possibilite essa relação.

> A Crítica dá o nome de intuição a uma representação que se refere imediatamente a um objeto. Porém, uma representação torna-se de fato objetiva, antes de tudo, por meio da subsunção sob as categorias. E, visto que a intuição também adquire seu caráter objetivo do mesmo modo, ou seja, por meio da aplicação das categorias a elas, desejaria abandonar a definição de intuição, segundo que, ela se refere a um objeto. Acredito que a intuição não é mais do que um múltiplo acompanhado e, de fato, determinado pela consciência (ou pelo mesmo eu penso), no qual ainda não há nenhuma relação a um objeto. Também gostaria de não nomear o conceito de uma representação que se refere mediatamente a um objeto; antes, o diferencio da intuição na medida em que esta é completamente determinada e aquele não é completamente determinado[7]. Pois intuição e conceito adquirem a objetividade primeiramente pela operação da faculdade de julgar que os subsume aos conceitos puros do entendimento. (*Br*, AA 11: 311)

É importante notar que a questão de Beck tem relação com a unidade objetiva da intuição. Esse problema tem relação principalmente com o primeiro passo da dedução transcendental B, cuja uma das

---

e o espaço geométrico se refere ao espaço unificado pela síntese (cf. Fichant, 1997, pp.215-ss.; cf. Fichant, 2004, p.537-ss.). A interpretação de Allison toma por base a distinção entre intuir e intuição. Segundo sua interpretação, a intuição formal distingue-se da forma da intuição na medida em que é uma representação produzida pela imaginação que, por um lado, é anterior ao entendimento, na medida em que ainda carece de uma atividade que chama de "interpretação" e que, por outro lado, se distingue de espaço e tempo como formas do intuir, que não são dados como objetos (cf. Allison, 2004, pp.189-ss.; cf. Allison, 2012, pp.37-ss.; cf. Allison, 2015, pp.411-ss.). Por fim, há também a interpretação de Onof e Schulting, em que os intérpretes compreendem a oposição entre unicidade (*Einigkeit*) e unidade (*Einheit*). Apesar de sua interpretação se aproximar a de Dufour, os autores entendem que a unicidade do espaço e do tempo são representacionalmente significativos independentemente do acompanhamento da unidade da síntese (cf. Onof & Schulting, 2014, pp.54-ss).

[7] Na tradução para o inglês, essa passagem é traduzida por Arnulf Zweig do seguinte modo: "[..] antes, eu diferencio conceitos de intuição pelo fato de que eles são completamente determinados enquanto as intuições não são completamente indeterminadas" (Rather, I distinguish concepts from intuitions by the fact that they are thoroughly determinate whereas intuitions are not thoroughly determinate). Nessa passagem, Kant faz uso de dois pronomes relativos: "diese" e "jener". Como as orações em que estão inseridos são formuladas com o verbo ser, ambos os pronomes estão no nominativo singular. "Diese", portanto, refere-se ao feminino singular ou ao plural e "jener" refere-se ao masculino singular, de modo que "diese" só pode se relacionar à intuição e "jener" ao conceito. Além disso, a própria indicação do pronome reforça essa interpretação: intuição mais próxima a "diese" (esta/estas) e conceito está mais afastado, dando sentido "jener" (aquele).

finalidades é demonstrar que não há unidade objetiva da representação que não seja produzida em conformidade com a unidade sintética da apercepção. Em sua resposta, Kant destaca a necessidade da relação imediata da intuição com o objeto na medida em que este é dado, contudo, destaca que este objeto é pensado sob conceitos e segundo a unidade objetiva do conhecimento (*Br*, AA 11: 313-14). Kant ainda destaca que deve existir conformidade entre o dado sensível e a unidade da apercepção, como pode ser verificado a seguir:

> [...] Para o conhecimento são necessários dois tipos de representações: 1. intuição, por meio da qual um objeto é dado; e 2. conceito, por meio da qual ele é pensado. Para se produzir um conhecimento a partir dessas duas fontes [*Erkentnisstücken*] necessita-se que o múltiplo na intuição dada se componha conforme a unidade sintética da consciência, que o conceito expressa[8]. (*Br*, AA 11: 315-16)

A resposta de Kant engendra a necessidade de conformação entre o dado sensível e o conceito. Esse ponto, contudo, diferente da referência de Beck ao primeiro passo da prova, é estabelecido no segundo passo da dedução transcendental B, em que a validade objetiva é provada em relação ao modo como o múltiplo é dado na intuição. Nesse sentido, a natureza não conceitual do conteúdo intuitivo é mantida por Kant, na medida em que defende que sem intuição, objeto não seria dado, porém esse múltiplo tem de ser dado em conformidade com a unidade sintética expressa pelos conceitos. Essa consideração impõe que se verifique a questão da validade objetiva das categorias em relação ao dado sensível, problema esse que envolve compreender o papel da intuição formal no argumento da dedução transcendental B.

O debate acerca da intuição formal é fundamental para compreensão do espaço e do tempo e essas concepções são ponto central da formulação da filosofia crítica de Kant nas décadas de 1760 e 1770[9]. A Estética Transcendental consiste fundamentalmente em demonstrar que espaço e tempo são representações, cuja natureza caracteriza-se pela sua não-discursividade, pois se tratam de representações que não podem ser obtidas a partir de predicados de conceitos de objetos, pois só é possível a obtenção de características intrínsecas por meio de predicações de conceitos. Desse modo, espaço e tempo são condições da apresentação dos objetos, sem as quais a sua

---

[8] Grifo nosso.

[9] O desenvolvimento da noção crítica de espaço pode ser verificada a partir do ensaio pré-crítico de 1768 *Do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço*, mais especificamente no argumento das contrapartes incongruentes, que será tratado mais adiante (cf. *GUGR*, AA 02: 382).

determinação completa é impossível, pois é a partir do espaço e do tempo que se obtém características como posição, concomitância e sucessão, que são extrínsecas a conceitos[10]. Contudo, com base nessa característica fundamental do espaço e do tempo, um problema semelhante poderia ser colocado, porém, em sentido inverso: uma vez que espaço e tempo são representações cuja a natureza consiste fundamentalmente na impossibilidade de se predicar essas representações do conceito de objetos, como é possível engendrá-las na determinação desses objetos? Essa questão também recai sobre a dificuldade de se compreender a afirmação que Kant faz na resposta a Beck de que o múltiplo de uma intuição dada tem de se compor em conformidade com a unidade sintética da apercepção, pois o modo como o múltiplo é dado, espaço e tempo, tem de se conformar de algum modo às categorias para que o todo do objeto seja determinado.

Com base nessas considerações, é possível notar que a compreensão da conformação do múltiplo da intuição consiste em uma questão primária para as demais; e, nesse sentido, as representações de espaço e tempo como intuições, isto é, como intuições formais, desempenha um papel fundamental.

Para que essa compreensão seja possível é preciso investigar dois pontos acerca da intuição formal na dedução transcendental B. O primeiro ponto consiste em saber por que motivo a representação de espaço e de tempo como intuições são necessárias para o êxito da prova da dedução B. Para isso, é preciso compreender a divisão da prova em dois passos e sua relação com a intuição formal. O segundo ponto é compreender como a intuição formal funciona no segundo passo, mais especificamente, no §26, em que Kant apresenta a conclusão da prova. Esses dois pontos orientam a divisão das seções seguintes.

3. A intuição formal e a divisão do argumento da dedução transcendental B em dois passos de uma prova

Para se compreender a função da intuição formal na dedução transcendental B, é preciso, em primeiro lugar, compreender a função do §26 na economia do argumento. A dedução transcendental B desenvolve-se em dois passos de uma mesma prova. Essa articulação

[10] Esse ponto será tratado mais adiante, quando for abordada a questão da concomitância da síntese de apreensão do múltiplo com as intuições de espaço e de tempo.

do argumento pode ser verificada a partir de duas passagens. A primeira delas encontra-se no §21:

> [...] a categoria indica que a consciência empírica de um múltiplo dado em uma intuição está sob uma autoconsciência pura a priori do mesmo modo que a intuição empírica está sob uma [intuição] sensível pura, que também ocupa lugar a priori. -- Na proposição acima, foi feito o começo de uma dedução dos conceitos puros do entendimento, em que, visto as categorias se originarem simplesmente no entendimento e independentemente da sensibilidade, tive de abstrair da maneira como o múltiplo é dado a uma intuição empírica, para observar que a unidade advém na intuição por meio das categorias, através do entendimento. No que se segue (§26), será demonstrado, a partir da maneira como a intuição empírica é dada na sensibilidade, que sua unidade não é outra senão aquela que a categoria, a partir do que já foi dito anteriormente (§20), prescreve a uma intuição em geral dada; e, por meio da qual, também, que se explica a possibilidade a priori das categorias em vistas de todos os objetos de nossos sentidos. [Só assim] o propósito da dedução pode ser alcançado em primeiro lugar. (*KrV*, B144-145)

A segunda passagem encontra-se no início do §26:

> Na dedução metafísica foi mostrada a origem a priori em geral das categorias por meio de sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensar. Na [dedução] transcendental, porém, apresenta-se a possibilidade delas como cognições a priori dos objetos de uma intuição em geral (§§20,21). Agora, deverá ser esclarecida, por meio das categorias, a possibilidade dos objetos que só podem sempre aparecer em nossos sentidos; de conhecer a priori não a forma de sua intuição, mas as leis de sua ligação (*conjuctio*), portanto, como que a natureza prescreve a lei e os torna possível. Pois, sem isso, sua utilidade não seria esclarecida: [explicar] como tudo o que pode aparecer apenas por meio de nossos sentidos deve estar sob as leis que se originam a priori exclusivamente a partir do entendimento. (*KrV*, B159-160)

Tanto a passagem do §21 quanto a passagem do §26 afirmam que há duas etapas na dedução transcendental B. A primeira etapa compreende-se entre os §§15-20 e a segunda etapa encerra-se no §26. Embora haja concordância por parte dos intérpretes com Henrich de que essas duas etapas constituem dois passos da mesma prova (Henrich, 1969, p. 642), não há concordância em relação ao modo como se deve interpretar e como se articulam os dois passos. A interpretação de Henrich baseia-se na compreensão de que existe uma ampliação do registro de aplicação da validade objetiva. Segundo ele, no primeiro passo, Kant demonstra a validade objetiva das categorias em relação a toda intuição que já possui unidade. No segundo passo, demonstra a validade objetiva em relação à produção dessa unidade (Henrich, 1969, pp.645-646).

Allison destaca que pensar em uma ampliação do segundo passo em relação ao primeiro é algo contra-intuitivo, uma vez que o primeiro passo relaciona categoria à intuição em geral e o segundo passo relaciona categoria à intuição empírica. No entanto, também destaca que não é o caso de uma inferência trivial entre gênero e espécie. Essa relação gera uma dificuldade que deve ser superada com a distinção das funções epistêmicas atribuídas às categorias nos dois passos da dedução transcendental B. O primeiro passo atribui às categorias a função epistêmica do pensar objetos e o segundo passo as relaciona à percepção (Allison, 2004, p.162). Em um texto mais recente, Allison apresenta uma interpretação que parece mais próxima da de Henrich, ao considerar os dois passos a partir da oposição entre consciência da unidade e unidade da consciência (Allison, 2015, p.375). Apesar disso, ambas as interpretações são convergentes, na medida em que a questão da consciência da unidade consiste em se ter consciência de representações que já possuem unidade e, assim, pensar objetos; e a unidade da consciência tem relação com a unidade que é produzida na sensibilidade segundo a unidade sintética da apercepção, o que estabelece a relação das categorias à percepção.

Em 1983, Allison ainda havia apresentado uma interpretação diferente, com base na divisão dos passos em função da prova da validade objetiva e da prova da realidade objetiva. Essa interpretação tinha por base a distinção terminológica entre *Gegenstand* e *Objekt*, que, por sua vez, se fundamenta na distinção entre objeto atual e objeto lógico (Allison, 1983, p.135). Ele abandona essa interpretação, mas Blunch busca retomá-la, evitando os problemas encontrados no livro de 1983. Blunch defende que é possível manter a divisão da dedução transcendental B em validade objetiva e realidade objetiva desconsiderando a distinção terminológica entre *Gegenstand* e *Objekt*. Segundo seu comentário, é possível pensar essa oposição com base na oposição entre forma e conteúdo da cognição de objetos (Blunch, 2010, p.79). O primeiro passo, segundo sua interpretação, consiste em demonstrar a validade objetiva das categorias de modo universal, ou seja, com relação à forma do objeto em geral. O segundo passo, por sua vez, tem de demonstrar que o conteúdo da cognição do objeto possui uma unidade que não é outra senão a unidade prescrita pela forma (Bunch, 2010, pp.83-84). Desse modo, o primeiro passo refere-se à intuição em geral para demonstrar o critério universal da validade objetiva por meio da forma, enquanto o segundo passo "empresta" esse mesmo critério para demonstrar a aplicabilidade das categorias ao dado sensível humano; e essa aplicabilidade é mediada pelo intuição formal,

decorrente da sua determinação segundo a imaginação transcendental (Bunch, 2010, p.84)[11] .

Todas essas interpretações seguem um expediente similar, em que o primeiro passo é compreendido por meio de um critério suficiente fornecido pelo entendimento e o segundo passo é compreendido como a aplicação desse critério à sensibilidade. Desse modo, a passagem do primeiro passo para o segundo não consiste em uma passagem trivial, do mais geral para o menos geral, mas na passagem da prova do fundamento objetivo do entendimento para a aplicação deste fundamento à sensibilidade. Assim, tanto é possível afirmar que há uma ampliação do argumento quanto o contrário, pois tanto é possível compreender que se amplia o registro do fundamento objetivo do entendimento ao aplicá-lo à sensibilidade, como também é possível afirmar que se restringe o tipo de representações a que as categorias se referem, pois o primeiro passo possui um registro generalista de intuição, enquanto o segundo se restringe à intuição sensível.

Essas interpretações explicam a articulação dos dois passos na medida em que entendem a unidade sintética da apercepção como condição suficiente da representação de objetos; e, nesse sentido, ela só pode ser entendida como condição suficiente em relação ao pensar objetos. Se ela fosse suficiente para o conhecimento dos objetos, o segundo passo não seria necessário. Em contraposição a esse tipo de interpretação, é possível destacar a de Klemme. Segundo sua interpretação, a unidade que é produzida na intuição já é considerada no §20, quando Kant afirma que todo o múltiplo da intuição já tem de estar necessariamente sob as categorias. Ao segundo passo caberia, portanto, demonstrar como essa unidade, por meio da noção de intuição formal, é empregada na sensibilidade (Klemme, 1995, pp.165-ss.). É possível compreender a interpretação de Klemme segundo uma oposição entre o que e o como da exposição: o primeiro passo demonstra que todo múltiplo sensível está sob as categorias, enquanto o segundo passo demonstra, por meio da subordinação da síntese, como o múltiplo é unificado sob as categorias.

Entretanto, Klemme afirma que o como a síntese é aplicada ao sensível se dá por meio da representação de intuição formal. Essa

[11] Rosales parece fornecer uma interpretação similar à de Bunch na medida em que compreende os dois passos a partir da referência do entendimento à sensibilidade. Segundo ele, existe uma dupla perspectiva da dedução transcendental B: o primeiro passo considera o mero entendimento; o segundo passo considera o entendimento na sua aplicação à sensibilidade (cf. Rosales, 2009, p.313).

consideração se dá por meio de dois pontos. O primeiro ponto consiste no fato de que todo múltiplo é dado pelo espaço e pelo tempo como formas da intuição; e (segundo ponto) espaço e tempo são representados por meio da intuição formal, sujeitos a uma unidade que se encontra sob a diretiva das regras do entendimento (Klemme, 1995, p.170). Essa interpretação, contudo, não considera a afirmação do §26 de que a síntese de apreensão do múltiplo dos objetos devem ser acompanhados de espaço e de tempo como intuição, mas que essa síntese ocorre nas intuições de espaço e de tempo.

Para se entender essa diferença, é preciso compreender o segundo passo da dedução transcendental B a partir de dois pontos. O primeiro consiste em demonstrar que a síntese figurativa opera a síntese do múltiplo sensível segundo as mesmas regras da síntese intelectual em relação à intuição sensível em geral, essa condição é esclarecida no §24. Essa condição, porém, não é suficiente para aplicação das categorias à intuição sensível. Faz-se necessário ainda um segundo ponto que só é realizado no §26 por meio das intuições de espaço e tempo. O segundo ponto consiste na necessidade da representação objetiva do espaço e do tempo em concomitância com a síntese do múltiplo. Do contrário, mesmo que a síntese figurativa reúna o múltiplo sob um conceito de objeto, a representação ainda carece das determinações extrínsecas a ele. Essas determinações só podem ser encontradas na representação do espaço e do tempo, ou seja, na intuição formal. Para isso, é preciso compreender a articulação desses dois passos a partir da oposição entre intuição em geral e intuição empírica, para que, enfim, se possa compreender o papel da intuição formal do espaço e do tempo no argumento.

O ponto central da divisão da prova da dedução transcendental B em dois passos é a relação de cada um dos passos com um tipo de intuição. O primeiro passo é definido por meio da relação das categorias com a intuição em geral: "[...] a partir do que já foi dito anteriormente (§20), [a categoria] prescreve a uma intuição em geral dada [...]" (§21); "[...] apresenta-se a possibilidade delas [categorias] como cognições a priori dos objetos de uma intuição em geral [...]" (§26). O segundo passo, por sua vez, é definido por meio da relação das categorias com a intuição empírica: "[...] [n]o que se segue (§26), será demonstrado, a partir da maneira como a intuição empírica é dada na sensibilidade [...]" (§21); "deverá ser esclarecida, por meio das categorias, a possibilidade dos objetos que só podem sempre aparecer em nossos sentidos [ou seja, aparecer por meio de uma intuição empírica]" (§26). Desse modo, deve-

se compreender a articulação dos dois passos da dedução transcendental B em função desses dois tipos de intuição.

A principal dificuldade de se compreender a intuição em geral corresponde a saber se essa noção é geral o suficiente para conter sob si a noção de intuição não sensível ou se, quando se refere à intuição em geral, Kant se refere apenas a uma intuição sensível em geral. A possibilidade de uma intuição não sensível pode ser assumida a partir da definição de ligação do §15:

> [...] a ligação (*conjuctio*) de um múltiplo em geral nunca pode nos vir por meio dos sentidos e, portanto, tão pouco podem estar contidas nas formas puras da intuição; assim, elas são um ato da espontaneidade da faculdade de representar, que deve chamar-se de entendimento para diferenciá-la da sensibilidade; assim toda ligação, podemos tornar-nos consciente delas ou não, possa ser ela a ligação de uma intuição ou de vários conceitos, e no caso da primeira, seja a intuição sensível ou não sensível, é uma ação do entendimento, que designamos com a denominação geral de síntese [...]. (*KrV*, B130)

A passagem em questão apresenta a ligação como um ato do entendimento a que se submete todo e qualquer tipo de representação: vários conceitos, intuição sensível e intuição não sensível. Apesar da passagem não se dedicar à análise da intuição e seus tipos, é preciso considerar que Kant assume a possibilidade de uma intuição não sensível. Portanto, é possível considerar duas interpretações. A primeira diz respeito a um significado de intuição em geral que contém sob si intuições sensíveis e não sensíveis. Com isso, o argumento subsequente da dedução transcendental B deve ser considerado sempre com relação a essa máxima amplitude, o que significaria, ao final do §20, que a unidade sintética da apercepção, como condição formal do conhecimento de objetos, tem seu uso também para registros intuitivos supra-sensíveis, embora não forneça o critério de conhecimento para tais representações. A segunda interpretação é a de que Kant assume a possibilidade de uma intuição não sensível em caráter simplesmente provisório, apenas para fazer notar a amplitude da atividade de ligação: não importa se a representação é dada ou pensada, ela sempre será reunida em um objeto por meio da ligação.

Apesar da primeira interpretação parecer algo possível em relação à definição de ligação do §15, ela não parece se sustentar no restante do primeiro passo pelos seguintes pontos: do §16 em diante, toda referência à intuição é feita com base em uma intuição dada (*KrV*, B132), o que indica o seu caráter sensível; na passagem supracitada do §21, a referência da categoria é feita à intuição em geral dada

(gegebenen Anschauung überhaupt); e tanto o §23 como o §24 restringem a intuição em geral à intuição sensível em geral, quando afirma que a intuição em geral pode ser nossa ou não, mas tem de ser sensível (*KrV*, B148; B150). De acordo com essas passagens, a intuição não sensível do §15 deve ser compreendida como provisória, servindo para demonstrar que a atividade do entendimento possui um registro mais amplo do que aquele definido pelo registro da sensibilidade; e, assim, se fosse possível uma intuição não sensível, ela também teria de ter seu múltiplo ligado por meio de um ato do entendimento.

De qualquer modo, é preciso esclarecer o que Kant compreende por intuição sensível em geral, pois mesmo que se considere a unidade sintética da apercepção como condição necessária e suficiente para ligação do múltiplo de um intuição sensível em geral, o que resulta na conclusão do §20[12], em que todo múltiplo tem de estar necessariamente sob as categorias, o segundo passo, que se restringe à intuição sensível humana, ainda é tido por Kant como necessário.

Acerca da intuição sensível em geral, no primeiro passo da dedução transcendental B, encontram-se duas referências à ela. A primeira está no §18, em que Kant associa intuição em geral à forma da sensibilidade no tempo sem oferecer maiores indicações (*KrV*, B140). A outra passagem é a própria transição dos dois passos feita pelo §21. O §21 permite uma interpretação do que seja intuição em geral com base na sua afirmação de abertura, que faz a transição a partir da conclusão do §20.

O §21 inicia-se do seguinte modo:

> Um múltiplo contido em uma intuição que denomino minha é representado como pertencente à unidade necessária da autoconsciência por meio da síntese do entendimento; e isso acontece por meio da categoria. (*KrV*, B144)

A abertura do §21 afirma que um múltiplo dito meu só pode ser pensado por meio das categorias. Na Estética Transcendental, Kant demonstra a validade objetiva do espaço e do tempo demonstrando que nada pode ser dado sem que o seja por meio das formas da intuição (*KrV*, A42/B59-60). O primeiro passo da dedução transcendental B segue protocolo similar: nada pode ser pensado sem que o seja por meio das categorias. É desse modo que o §21 retoma a conclusão do §20. Allison destaca que há uma diferença entre a conclusão do §20 e o início

[12] Cf. "[...] Portanto, [...] o múltiplo de uma intuição dada está necessariamente sob categorias" (*KrV*, B143).

do §21: Kant opta por "todo múltiplo da intuição dada que chamo minha é representado sob a autoconsciência por meio das categorias" (§21) no lugar de "o múltiplo de uma intuição dada deve estar necessariamente sob as categorias" (§20) (Allison, 2015, pp.374-375). Para Allison, essa diferença é meramente expositiva e cumpre a função de articular os dois parágrafos. O comentador, porém, ao assumir essa diferença apenas no registro expositivo, desconsidera uma restrição importante que §21 impõe à conclusão do §20. A conclusão do §20 é a seguinte: "Portanto, o múltiplo em uma intuição dada também está necessariamente sob as categorias" (*KrV*, B143). É importante notar que, a partir da maneira como está apresentada no §20, a conclusão assume a aplicação irrestrita das categorias para todas as intuições dadas. No §21, Kant acrescenta uma restrição à essa intuição dada: "Um múltiplo contido em uma intuição que denomino minha é representado [...]" (*KrV*, B144). Essa restrição pode ser compreendida a partir da proposição inicial do §16, em que Kant afirma que toda representação dita minha está necessariamente relacionada ao eu penso:

> O eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, haveria algo representado em mim que não poderia ser pensado; o mesmo é dizer que ou as representações seriam impossíveis ou, no mínimo, não seriam nada para mim. Aquela representação que pode ser dada antes de todo pensar chama-se intuição. (*KrV*, B131-132)

O §16 relaciona representações ao eu penso; e, nesse caso, considera-se representações dadas antes de todo conceito: intuições. Segundo afirma Kant, se uma representação é dita minha, ou seja, se é algo pelo menos para mim, então tem de poder ser pensada, o que significa dizer poder ser acompanhada pelo eu penso. A abertura do §21 retoma essa afirmação e acrescenta a categoria. Assim, o §21 complementa o §16 afirmando que toda representação dita minha, isto é, que tem de poder ser acompanhada pelo eu penso, está representada sob categorias. Assim, o §21 retoma a conclusão do §20 restringindo-a a todas as representações que são algo para mim. Em outros termos, a abertura do §21 destaca que ainda não se considerou como essas representações são dadas. Ainda é possível considerar representações que possam ser dadas no espaço e no tempo mesmo que elas não sejam nada para mim.

Assim, de acordo com o texto do primeiro passo, intuição em geral é uma representação dada em algum lugar e que deve ser pensada pelas categorias. É dita "em geral" por ainda não se considerar como ela é dada, mas, uma vez que ela é dada e é algo para mim, tem de poder

ser acompanhada pelo eu penso. O mesmo é dizer que a representação está sob as categorias. A nota que se segue à abertura do §21 serve exatamente para esclarecer esse ponto:

> O fundamento de prova parte da unidade representada da intuição em que um objeto é dado, a qual sempre encerra em si uma síntese do múltiplo dado para uma intuição e já contém a relação deste múltiplo com a unidade da apercepção. (*KrV*, B144n.)

A nota em questão afirma que o primeiro passo da prova, resumido na alínea de abertura do §21, tem como ponto de partida a intuição dada como unidade. Resta ao segundo passo demonstrar como essa unidade é produzida pela síntese e como ela se refere às categorias. A unidade, prossegue a nota, "encerra em si uma síntese do múltiplo dado para uma intuição e já contém a relação desse múltiplo com a unidade da apercepção", ou seja, a unidade representada se refere à intuição a ser pensada por meio das categorias. Portanto, o primeiro passo da prova consiste em demonstrar que a possibilidade de se pensar intuições dadas, isto é, como unidades já representadas, depende da síntese e das categorias.

A relação entre pensar o dado sensível e unificar o múltiplo desse dado segundo as categorias é um dos pontos-chave dos dois passos da dedução transcendental B. Paton utiliza a nomenclatura de intuição em sentido estrito e intuição em sentido relativo para assinalar duas noções de intuição que estão em jogo no argumento. O primeiro sentido corresponde à intuição sem qualquer operação do entendimento. Em outros termos, intuição em sentido estrito corresponde ao múltiplo dado e ainda não unificado pelas categorias. Esse sentido da intuição só entra em questão a partir da segunda metade do §21, quando Kant considera a possibilidade de algo dado que ainda não tenha sido pensado, isto é, que ainda não esteja sob as categorias. O segundo sentido, que é o que corresponde à maneira como Kant se refere à intuição em geral, é o sentido relativo, que consiste na intuição já unificada pelo ato do entendimento (Paton, 1936, Vol.I, p.525).

Allison segue Paton na interpretação acerca da dualidade da intuição e acrescenta outro ponto importante acerca da nota: a reciprocidade entre unidade da consciência e consciência da unidade. Segundo seu comentário, essa reciprocidade é importante para compreender o primeiro passo da dedução transcendental B, pois, sob estas condições, a unidade da apercepção é assumida como condição necessária e suficiente para representação do objeto (Allison, 2015, p.375). A unidade da apercepção é a condição necessária e suficiente

porque ainda não se questiona o modo como o conteúdo do objeto é dado na sensibilidade. Segundo Allison, portanto, a nota que acompanha alínea de abertura do §21 tem a finalidade de demonstrar que a unidade da intuição é a unidade produzida na medida em que se tem consciência da unidade. Nos termos sugeridos por Paton, a nota destaca que se está tratando até o momento da intuição em sentido relativo, ou seja, que já é dada com unidade.

A interpretação de Allison, com o apoio da interpretação de Paton, confere um esclarecimento importante para a compreensão da articulação do argumento da dedução transcendental B e, consequentemente, para a maneira como se deve compreender as noções de intuição em geral e intuição empírica. O primeiro passo apoia-se na consciência da unidade, ou seja, não considera representações que possam estar além do registro da unidade da apercepção, que, nesse passo, é a condição suficiente e necessária do objeto. O segundo passo encontra um resultado similar, porém, ele se faz necessário para demonstrar que toda representação dada tem de poder ser pensada. Ele é dado com base na unidade que a consciência produz no múltiplo por meio da síntese.

A passagem do primeiro para o segundo passo da dedução transcendental não é uma passagem trivial, do mais geral para o menos geral, pois o que está em jogo são concepções distintas de intuição. O primeiro passo estrutura-se em torno da noção de intuição em geral, que nada mais é do que o dado sensível já unificado ou, como nomeia Paton, o dado em sentido relativo. A caracterização dessa intuição como “em geral" se deve à não preocupação por parte de Kant em explicar ainda o modo como múltiplo deve ser unificado sob as categorias. Assim, a restrição que o §21 oferece em relação ao §20 serve exatamente para assinalar essa característica acerca da intuição. A intuição “denominada minha", isto é, a intuição que é algo para mim, tem de poder ser acompanhada pelo eu penso, embora ainda não se pergunte pela maneira como ela é dada na sensibilidade e sua harmonização necessária com as funções do entendimento. Esse resultado, contudo, ainda não é suficiente para estabelecer a prova completa das categorias, pois é preciso demonstrar ainda que tudo que pode ser dado na sensibilidade tem de poder ser pensado sob o entendimento. Por esse motivo, Kant se pergunta acerca da possibilidade de relacionar as categorias com a intuição empírica

A restrição do §21 em relação ao §20 tem a finalidade de introduzir o segundo passo da dedução transcendental B, que, conforme visto mais acima, consiste em demonstrar que tudo que pode ser dado

na sensibilidade tem de poder ser pensado, isto é, tem de poder ser trazido sob as categorias. Kant inicia propriamente o segundo passo com a seguinte afirmação:

> Não consegui abstrair de apenas uma parte da prova anterior, a saber, de que o múltiplo deve ser dado à intuição anteriormente à síntese do entendimento e independentemente dela; mesmo que, nesse caso, ele permaneça indeterminado. Pois, se pretendesse pensar para mim um entendimento que intuísse a si mesmo (como um [entendimento] divino, que não se representasse objetos dados, mas desse os próprios objetos ou os produzisse ao mesmo tempo que os representasse), as categorias não teriam sentido em relação às intuições produzidas por esse entendimento. (*KrV*, B145)

Essa passagem justifica o segundo passo da dedução transcendental B. O conhecimento é possibilitado por duas representações distintas e completamente heterogêneas entre si: intuição e conceito. A intuição é a representação imediata e figurada dos objetos. O conceito é a representação mediata e discursiva. O §15 assume a possibilidade de uma intuição não sensível para assinalar que a ligação, como ato do entendimento, possui um registo de possibilidades mais amplo que o da sensibilidade. O conceito, por se fundar nas funções lógicas do entendimento (*KrV*, A68/B93), assume o mesmo registro, embora seu uso além da sensibilidade não tenha papel positivo em relação ao conhecimento. Com a intuição não pode se dar da mesma maneira. É preciso demonstrar que tudo que pode ser dado na intuição tem de poder ser representado sob as categorias. A inversão no sentido da frase resulta precisamente na proposição do problema: referir as categorias a tudo que pode ser dado.

Mesmo que se recorra à alínea de abertura do §16, em que Kant afirma que uma representação que não pode ser acompanhada do eu penso não é nada para mim, tais representações precisam ser descartadas do registro de possibilidades das representações sensíveis, pois, do contrário, se assumiria objetos que são dados no espaço e no tempo e que não poderiam ser pensados e, assim, a validade objetiva das categorias ficaria comprometida, pois se assumiria um conjunto de objetos aos quais elas não se aplicariam. Como destaca Henrich: "[...] ou as categorias não se aplicam a nenhuma representação sensível ou se aplicam a todas as representações sensíveis (Henrich, 1969, p.647).

Desse modo, a estratégia argumentativa para relacionar a intuição empírica às categorias consiste em demonstrar que a síntese que unifica o múltiplo da intuição está sujeito às mesmas regras da síntese intelectual, que tem por fundamento a unidade sintética da

consciência. Essa condição é demonstrada explicitando-se no §24 a afirmação do §10 de que a síntese é trazida a conceitos pelo entendimento (*KrV*, A78/B103).

> Os conceitos puros do entendimento referem-se a objetos da intuição em geral pelo mero entendimento, [ficando] indeterminado se ela é nossa ou de algum outro, desde que seja sensível. Porém, [os conceitos puros do entendimento] são por esse motivo mera forma do pensamento, pela qual ainda nenhum objeto determinado é conhecido. A síntese ou ligação do múltiplo neles referiu-se meramente à unidade da apercepção e foi, por esse motivo, o fundamento de possibilidade do conhecimento a priori, na medida em que depende do entendimento; assim, não apenas transcendental, mas também meramente e puramente intelectual. Como em nós reside a priori uma certa forma da intuição sensível por fundamento, as quais dependem da receptividade da faculdade de representação [*Vorstellungsfähigkeit*] (sensibilidade), então o entendimento, como espontaneidade, pode determinar o sentido interno de acordo com a unidade sintética da apercepção por meio do múltiplo de representações dadas e, assim, pensar a priori a unidade sintética da apercepção do múltiplo da intuição sensível como condição sob a qual todos objetos de nossa (humana) intuição devem estar necessariamente; em virtude de que as categorias, como meras formas do pensamento, adquirem realidade objetiva, isto é, [adquirem] aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas apenas como fenômenos; pois só somos capazes de intuição a priori destes. (*KrV*, B150-151)

A prova da validade objetiva das categorias em relação a intuições empíricas exige relacionar a unidade sintética da apercepção às formas da intuição, que são as únicas condições em que o conteúdo empírico pode ser dado. O passo fundamental da passagem é dado na afirmação de que o entendimento é capaz de determinar o sentido interno (tempo), segundo a unidade sintética da apercepção, por meio do múltiplo de representações dadas: "[...] o entendimento, como espontaneidade, pode determinar o sentido interno de acordo com a unidade sintética da apercepção por meio do múltiplo de representações dadas [...]". Essa afirmação contém alguns pontos que precisam ser explicitados.

O primeiro ponto diz respeito à referência exclusiva dessa passagem em relação ao sentido interno – tempo. Segundo Kant, como condição do sentido interno, o tempo não apenas fornece o dado sensível em relação aos estados do sentido interno da sensibilidade, mas também relaciona objetos exteriores a esses estados interiores (*KrV*, A33/B49-50), de maneira que oferece um registro de possibilidades mais amplo que o do espaço, ou seja, tudo que é dado no espaço é dado no tempo, mas nem tudo que é dado no tempo é dado no espaço. Assim,

quando se pergunta acerca da possibilidade das representações empíricas possíveis, Kant se restringe a analisar a possibilidade de ligar o múltiplo temporal segundo a unidade sintética da apercepção.

O segundo ponto diz respeito à ordem com que a passagem relaciona o múltiplo e o sentido interno. Segundo a afirmação de abertura do §24, o sentido interno se apresenta como uma questão limitante do uso das categorias. As categorias, pela sua natureza, têm de se aplicar ao múltiplo sensível e possuímos, por meio do sentido interno (assim como pelo sentido externo), a condição sensível por meio da qual os objetos são dados. Contudo, a passagem parece supor uma inversão de sentido. Apesar de afirmar que o entendimento é capaz de determinar a priori o tempo, ou seja, que é capaz de o determinar anteriormente a qualquer presença de conteúdo na sensibilidade, a passagem parece pressupor que esse conteúdo seja dado, para, enfim, poder ser unificado como tempo: "[...] então o entendimento, como espontaneidade, pode determinar o sentido interno de acordo com a unidade sintética da apercepção por meio do múltiplo de representações dadas e, assim, pensar a priori a unidade sintética da apercepção do múltiplo da intuição sensível como condição sob a qual todos objetos de nossa (humana) intuição devem estar necessariamente; [...]". Esse ponto é esclarecido quando Kant introduz a noção da imaginação produtiva que, a partir da síntese transcendental da imaginação, é capaz de produzir representações também sem a presença do conteúdo.

> No entanto, quando se dirige à unidade sintética da apercepção, isto é, a essa unidade transcendental, que é pensada na categoria, a síntese figurativa se chama síntese transcendental da imaginação, à diferença da mera ligação intelectual. Imaginação é a capacidade [*Vermögen*] de representar um objeto também sem [*auch ohne*] sua presença na intuição. Agora, como nossa intuição é sensível, a imaginação, que encerra a condição subjetiva sob a qual apenas pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento, pertence à sensibilidade; porém, na medida em que sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante e não, como o sentido, meramente determinado, [e que] portanto pode determinar conforme a unidade da apercepção, então a imaginação é uma capacidade [*Vermögen*] que determina a priori a sensibilidade e sua síntese das intuições, conforme às categorias, tem de ser a síntese transcendental da imaginação, que é um efeito do entendimento na sensibilidade e sua primeira aplicação (e ao mesmo tempo o fundamento de tudo que resta) é aos objetos da intuição possível para nós. (*KrV*, B151-152)

Segundo a definição, a imaginação é a capacidade de representar objetos também sem que esses objetos sejam dados. A atividade da imaginação divide-se em duas: produtiva e reprodutiva. A imaginação

reprodutiva foi tratada por Kant no primeiro passo argumentativo, mais especificamente nos §§18-19, em que Kant atribui a essa faculdade a operação da associação de representações (*KrV*, B139-140). A imaginação produtiva, em contrapartida, dá a unidade das representações por meio da síntese transcendental da imaginação de maneira anterior a todo conteúdo empírico.

A maneira como Kant define imaginação produtiva consiste na retomada de uma das passagens-chave da dedução metafísica, apresentada no §10:

> A mesma função que dá a unidade de diferentes representações em um juízo dá também a mera síntese de diferentes representações em uma intuição, que, exprimida universalmente, se chama conceito puro do entendimento. Portanto, o mesmo entendimento, e pela mesma operação segundo a qual, por meio da unidade analítica, produziu a forma lógica de um juízo nos conceitos, traz também, por meio da unidade sintética do múltiplo de uma intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações; razão pela qual se chama conceito puro do entendimento que se refere a priori a objetos, o que não pode corresponder à lógica geral. (*KrV*, A79/B104-105)

A imaginação, como efeito do entendimento na sensibilidade e como capacidade de representar objetos mesmo sem sua presença, é a faculdade responsável por fornecer o conteúdo transcendental a uma intuição a partir da unidade sintética da apercepção[13]. Desse modo, quando afirma que o entendimento pode determinar a priori o tempo, Kant pressupõe o papel da imaginação produtiva.

A determinação a priori do tempo (e do espaço) então, depende da imaginação produtiva para cumprir a tarefa de garantir que todo conteúdo dado tenha de estar necessariamente sob as categorias. Segundo o §24 e com referência ao §10, as categorias são as condições por meio das quais a imaginação produtiva dá a unidade do dado sensível, como efeito do entendimento, determinando a unidade sintética do múltiplo de uma intuição.

Após a introdução da noção de imaginação produtiva surge então o questionamento do porquê o argumento do §24 não ser suficiente para prova completa da validade objetiva das categorias em relação à

[13] Neste ponto, é importante destacar que existem dois sentidos de conteúdo na *Crítica da Razão Pura*. O primeiro sentido é o material, que consiste na sensação do fenômeno. O outro sentido é o formal. Esse sentido consiste na coordenação de representações sob uma unidade. Esse sentido estabelece uma distinção fundamental em relação às formas lógicas do juízo, apresentadas no §9 e as categorias, apresentadas no §10. Ambas têm por fundamento as funções lógicas do entendimento, porém as categorias são a aplicação dessas funções a uma unidade sintética, ou seja, são regras que coordenam representações sob um conceito de objeto.

intuição sensível. A resposta para essa questão é dada no §26 por meio do argumento da concomitância da síntese com as representações de espaço e de tempo como intuições, isto é, da intuição formal.

3. A concomitância da síntese de apreensão com a representação do espaço e do tempo como intuições.

Tal como destaca Blomme, a Estética Transcendental impõe uma premissa para a dedução transcendental (Blomme, 2017, p.75). Esta premissa é a de que o espaço e o tempo são formas da intuição que acompanham todo o dado sensível e que fornecem aos objetos uma característica que não pode ser obtida a partir de conceitos.

A investigação acerca do desenvolvimento da noção kantiana de espaço demonstra que espaço (e também tempo) contém características que não estão nem na extensão nem na intenção de conceitos de objetos. Esse ponto pode ser verificado a partir do argumento das contrapartes incongruentes no ensaio *Do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço*, de 1768:

> Nomeio um corpo que é completamente igual [*gleich*] e semelhante [*ähnlich*] a outro, se ele não pode ser encerrado nos mesmos limites, de sua contraparte incongruente. Agora, para mostrar a sua possibilidade, assuma-se, portanto, um corpo que não consiste de duas metades que são simetricamente ordenadas em oposição a um plano de intersecção, mas algo como uma mão humana. Prolongue-se a partir de todos os pontos de sua superfície linhas perpendiculares sobre um contra-plano de referência e prolongue elas para trás deste [contra-plano] à mesma distância da qual estes pontos lhe são distantes; então os pontos finais das linhas prolongadas, se são ligados, formam o plano de uma figura corpórea que é a contraparte incongruente da original, isto é, se uma mão direita é dada, então sua contraparte é uma esquerda. A imagem [*Abbildung*] de um objeto no espelho consiste precisamente nos mesmos fundamentos. Pois o [objeto] sempre aparece precisamente à mesma distância do plano do espelho que se encontra e, a partir dele, a figura de uma mão direita sempre será uma esquerda. Que o objeto consiste de duas contrapartes incongruentes, como o corpo humano, se for separado por meio de um plano vertical da frente para trás, então, a sua imagem lhe é congruente, como é possível reconhecer se deixa-se fazer uma meia volta em pensamento; pois a contraparte da contraparte de um objeto lhe é necessariamente congruente [a esse objeto]. (*GUGR*, AA 02: 382)

Embora o Ensaio de 1768 utilize o argumento das contrapartes incongruentes em função da prova do espaço absoluto, o que ele

apresenta é uma característica que está no fundamento da exposição do espaço e do tempo como formas da intuição, a saber, que a determinação completa dos objetos não pode ser obtida por meio exclusivo da determinação conceitual (*GUGR*, AA 02: 381). Prova desse ponto é dada pelo fato desse mesmo argumento ser utilizado em obras que consideram o espaço e o tempo como formas da intuição[14].

Embora este argumento não esteja explícito na *Crítica da Razão Pura*, é possível referi-lo ao argumento 1 da exposição metafísica do espaço e do tempo:

> O espaço não é nenhum conceito empírico que tenha sido extraído da experiência externa. Pois, para que certas sensações serem referidas a algo fora de mim (isto é, a algo em um outro lugar do espaço daquele que me encontro) [e], do mesmo modo, para que como exteriores e ao lado umas das outras; e, portanto, para que possa representá-las não apenas como diferentes, mas como em lugares diferentes, então, para isso, o representação de espaço tem de estar como fundamento. Por esse motivo, a representação de espaço não pode ser obtida a partir das relações do fenômeno externo por meio da experiência, mas essa experiência externa só pode, primeiramente, ser ela própria possível por meio da representação pensada. (*KrV*, A23/B28)

Segundo o argumento 1, é possível verificar que espaço é fundamento da posição dos objetos em relação a nós mesmos e a outros (tempo é fundamento da sucessão e do simultâneo), ou seja, ele é fundamento de características que não estão contidas em conceitos. Tais características têm por fundamento a forma da intuição e elas precisam ser representadas para que a determinação completa dos objetos seja possível.

Nesse sentido, na medida em que os objetos são dados segundo as características do espaço e do tempo, não é simplesmente suficiente que a síntese do múltiplo sensível seja realizada por meio da imaginação. É preciso também que espaço e tempo sejam representados como intuições formais em concomitância com essa síntese do múltiplo. Esse ponto só é esclarecido no §26, quando Kant apresenta a conclusão do segundo passo da prova:

> Possuímos a priori formas da intuição sensível tanto externa quanto interna nas representações de espaço e de tempo e a síntese de apreensão tem sempre de ser conforme a elas, pois só pode acontecer segundo

[14] Buroker chama atenção para esse ponto (cf. Buroker, 1984, p.4). As obras são: *Forma e Princípio do Mundo Sensível e Inteligível* (cf. *MSI*, AA 02: 403); *Prolegômenos a toda Metafísica Futura que queira se apresentar como Ciência* (cf. *Prol*, AA 04: 285-286); e *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (cf. *MAN*, AA 04: 483-484).

> essas formas. Porém, espaço e tempo não são representados a priori meramente como formas da intuição, mas como intuições mesmas (que contêm um múltiplo), portanto, com a determinação da unidade do múltiplo nelas [...]. Portanto, a própria unidade da síntese do múltiplo já é dada em concomitância [*zugleich*] com (não em) essas intuições, fora de nós ou em nós, por meio das quais uma ligação de tudo que deve ser determinado no espaço e no tempo tem de ser conforme, a priori como condição da síntese de toda apreensão. Essa unidade sintética, porém, não pode ser outra além da que a ligação do múltiplo de uma dada intuição em geral em uma consciência originária, conforme às categorias, apenas aplicada a nossa intuição sensível. Consequentemente, toda síntese, por meio da qual a própria percepção é possível, está sob categorias e, visto que que a experiência é o conhecimento por meio da de percepções ligadas [*verknüpfte*], então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem, assim, a priori para todos os objetos da experiência. (*KrV*, B160-61)

A conclusão do segundo passo estabelece que a unidade da síntese de apreensão, por meio da qual o múltiplo do objeto tem de ser ligado, acontece em concomitância com as intuições de espaço e de tempo: "a própria unidade da síntese do múltiplo já é dada em concomitância [*zugleich*] com (não em) essas intuições". Esse requisito é necessário, porque espaço e tempo, conforme visto mais acima, dão condições que não são dadas no múltiplo do objeto, mas devem dar o contorno de possibilidade segundo a qual esse múltiplo aparece, pois, do contrário, a determinação completa do objeto não seria possível. Em contrapartida, a síntese de apreensão, na medida em que não é dada na intuição de espaço e de tempo, ela não é um mero recorte da representação do espaço e do tempo, mas simplesmente possui uma relação com a intuição formal na medida em que está sujeita, por um lado, ao espaço e ao tempo como formas da intuição e, por outro, é acompanhada pela determinação dessas formas segundo a unidade sintética da apercepção, ou seja, é acompanhada pela unidade objetiva do espaço e do tempo.

Desse modo, é possível compreender a afirmação de Kant de que o múltiplo da intuição tem de se compor em conformidade com a unidade sintética da consciência. Esse múltiplo é reunido por meio de uma síntese sob um conceito, conforme a unidade sintética da apercepção e, simultaneamente, ele é dado no espaço e no tempo, que também são representados como intuições. A síntese que engendra a representação do múltiplo também serve para engendrar a unidade do espaço e do tempo como intuições formais, de modo que tanto a síntese desse múltiplo é possível no espaço e no tempo como formas da intuição, como a determinação completa, que exige a síntese das

características extrínsecas a esse múltiplo, é determinada no espaço e no tempo representados como objetos, que contêm uma síntese própria e que os representa como intuições formais.

4. Conclusão

A partir do que foi apresentado, é possível compreender como a intuição formal desempenha sua função no argumento da dedução transcendental B. Na medida em que a Estética Transcendental estabelece que espaço e tempo são fundamentos de características extrínsecas aos objetos, isto é, que espaço e tempo não podem ser obtidos por meio dos predicados de um conceito, é preciso considerar que essas representações têm de ser elas próprias representadas como objetos. Essa representação é a intuição formal. A intuição formal, desse modo, serve a dois propósitos. O primeiro é permitir, por meio da concomitância com a síntese de apreensão do múltiplo sensível, a determinação completa dos objetos, isto é, permitir que os objetos sejam determinados a partir das representações que lhe são intrínsecas, que são reunidas sob o conceito de objeto, e a partir também das representações que lhe são extrínsecas, que são reunidas em função da intuição formal do espaço e do tempo.

Por fim, cabe notar, em relação ao argumento da Estética Transcendental, que a intuição formal, como representação do espaço e do tempo como intuições, não anula as suas características não-discursivas. Ela simplesmente representa essas características a par da representação de objetos, a fim de possibilitar a sua determinação completa. Esse aspecto, contudo, não é suficiente para solucionar os problemas da noção de intuição formal para a compreensão da espaço e tempo na Estética Transcendental, mas pode fornecer um primeiro passo para demonstrar, por exemplo, que a introdução dessa noção na nota B160-161 não implica necessariamente na revisão do que foi apresentado no capítulo da sensibilidade.

Referências Bibliográficas

ALLISON, H. Kant's Trancendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary, 1ª edição, Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALLISON, H. Kant's Trancendental Idealism: An Interpretation and Defense, 2ª edição, New Havem e Londres: Yale University Press, 2004.

ALLISON, H. "Where Have all the Categories Gone? Reflections on Longuenesse's Reading of Kant's Transcendental Deduction", In: Essays on Kant, 1ª edição, Oxford: Oxford University Press, 2012.

BLOMME, H. "Die Rolle der Anschauungsformen in der B-Deduktion", In: Mota, G. Thiel, U. Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins, 1ª edição, Berlim: De Gruyter, 2017.

BUNCH, A. "'Objective Validity' and 'Objective Reality' in Kant's B-Deduction of the Categories", In: Kant Review, Vol. 14, nº 2 (2010), pp. 67–92.

BUROKER, J. V. *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, 1ª edição, Dordrecht: Springer-Science+Business, B. V., 1984.

DUFOUR, E. "Remarques sur la note du paragraphe 26 de l'Analytique transcendentale: les interprétations de Cohen e de Heidegger", In: *Kant-Studien*, Vol. 94 (2003). pp.69-79.

FICHANT, M. "Espace esthétique et espace géometrique chez Kant", In: *Revue de Métaphysique et Morale*, Nr. 2 (2004). pp.530-550

FICHANT, M. "L'Espace est Représentér comme uni Grandeur Infinie Donné: la Radicalité de L'Esthétique". In: *Philosophie*, Nr. 56 (1997). pp.20-48.

HANNA, R., "Kant and Nonconceptual Content", In: *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, nº 2 (2005), pp. 247–290.

HENRICH, D. "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", In: *The Review of Methaphysics*, Vol. 22, Nr. 4 (1969), pp. 640–659.

KANT, I. "Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível" (Tradução de Paulo R. Licht dos Santos) In: *Escritos Pré-Críticos*, 1ª edição, São Paulo: EDUNESP, 2005.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

KANT, I. "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", In: *Akademie-Ausgabe*, Vol. 4, Berlim: Georg Reimer, 1912.

KANT, I. "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", In: *Akademie-Ausgabe*, Vol. 4, Berlim: Georg Reimer, 1912..

KANT, I. "Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768)", In: *Akademie-Ausgabe*, Vol. 2, Berlim: Georg Reimer, 1912.

LONGUENESSE, B. *Kant et le Pouvoir de Juger*, 1ª edição, Paris: Presse Universitaires de France, 1993.

ONOF, C.;SCHULTING, D. "Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's Crítique of Pure Reason", In: *Philosophical Reviews*, Vol. 124, Nr. 1 (2014). pp.1-58

PATON, H. J. *Kant's Metaphysics of Experience*, 2 Vols. Londres: George Allen Unwin ltd., 1936.

ROSALES, A. *Ser y Subjetividad en Kant: sobre el Origen Subjetivo de las Categorias*, 1ª edição, Buenos Aires: Biblos, 2009.

VLEESCHAUWER, H. J., *La Déduction Transcendentale dans l'Oevre de Kant*. Antwerpen, Paris e 'S Gravenhage: De Sikkel, Librarie Ernest Leroux e Martinus Nijhoff, 1937.

Resumo: A intuição formal é a definição que Kant dá às representações de espaço e de tempo como intuições mesmas (KrV, B160-161n.). Na literatura de comentários de Kant, trata-se mais amplamente das implicações dessa definição para a compreensão da economia argumentativa da Crítica da Razão Pura, mais especificamente da relação entre a Estética Transcendental e a dedução transcendental B (2ª edição). Contudo, mesmo que se busque investigar essa questão, é preciso que se questione a função que a intuição formal tem na dedução transcendental B, a fim de se verificar por que as intuições do espaço e do tempo são necessárias. O presente artigo tem o objetivo de esclarecer essa função, demonstrando que a prova da validade objetiva das categorias depende das representações de espaço e de tempo como intuições formais, pois, sem elas, a determinação completa dos objetos da sensibilidade humana não seria possível. Esclarecer esse ponto não apenas permite a compreensão da prova contida na dedução transcendental B, mas confere um primeiro passo para solucionar os problemas argumentativos da Crítica, uma vez que se compreende o papel do espaço e do tempo na aplicação das categorias aos objetos sensíveis.

Palavras-chave: Kant; Crítica da Razão Pura; Dedução Transcendental B; Intuição Formal

Abstract: The formal intuition is the definition that Kant gives to the representations of space and time as intuitions (KrV, B160-161n.). At the kantian literature, the problem that is most debated is the consequence of this definition to the argument of the Critique of Pure Reason, more specifically, to the relation between the Transcendental Aesthetics and the transcendental deduction B (2nd edition). However, there is a more primary problem, i. e. the function of the formal intuition in the B-Deduction, by which it is possible to verify why the intuitions of space and time are necessary. This article has the goal to elucidate this function, by showing that the proof of the objective validity of the categories depends on the representations of space and time as formal intuitions, without which the complete determination of the objects of human sensibility is not possible. To elucidate this point not just allows to comprehend the proof of B-Deduction, but also gives a first step to elucidate the argumentative problems of the Critique, because it helps to comprehend the role of space and time in the application of categories to sensible objects.

Keywords: Kant; Critique of Pure Reason; B-Deduction; Formal Intuition

Recebido em: 11/2018

Aprovado em: 12/2018

Sobre a Bipedia e Destinação da Razão: Rousseau entre (contra?) Kant e Moscati[1]

[On Bipedalism and Destination of Reason: Rousseau between (against?) Kant and Moscati]

Leonardo Rennó Ribeiro Santos[2]

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

A resenha sobre uma obra de Pietro Moscati, *RezMoscati*[3], ocupa uma posição de algum modo peculiar na produção de Immanuel Kant durante o período conhecido como a 'década silenciosa'. O que aqui pode causar estranheza não é o fato de Kant ter escrito poucas resenhas durante sua intensa atividade intelectual, mas porque o tema específico que o seu texto aborda não é de imediata identificação com os problemas tradicionalmente atribuídos a esse período de preparação da *KrV*[4]. Longe, mas não tanto, das questões epistemológicas que justificavam a clivagem entre as fontes do conhecimento humano, o entendimento e a sensibilidade, na *MSI* (1770)[5], também rondava as ideias de Kant nessa época o problema da classificação natural dos seres humanos, que o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*[6] de Jean-Jacques Rousseau havia aprofundado com

---

[1] Desenvolvo aqui uma hipótese de leitura proposta no artigo Santos (2017) e cujo argumento central foi discutido no *I Congresso Internacional Rousseau x Kant*, UFMA, em 27 de junho de 2018.

[2] E-mail: leo.renno@gmail.com. Pós-doutorando em filosofia no Departamento de Filosofia do IFCH/Unicamp. Bolsista de Pós-Doutorado Júnior do CNPq e membro do grupo de Filosofia Política da Unicamp.

[3] Salvo quando indicado na bibliografia, é minha a tradução das passagens das obras de Kant, que serão referenciadas segundo a lista de abreviações recomendada pela *Kant-Forschungsstelle* e citadas segundo a *Akademie-Ausgabe*: *Br – Correspondência; NTH – História Natural Universal e Teoria do Céu* (1755)*; BGSE – Notas às Observações sobre o Sentimento do Belo e Sublime* (1765-68); *MSI – Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível* (1770); *RezMoscati – Resenha do Escrito de Moscati: Da Diferença Corpórea Essencial entre a Estrutura dos Animais e a dos Homens* (1771); *V-Anth – Lição sobre Antropologia* (1772-); *VvRM – Das Diferentes Raças de Seres Humanos* (1775); *AP – Ensaios a respeito do Philanthropinum* (1776, 1777); *KrV – Crítica da Razão Pura* (1981); *Anth – Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798); *PG – Geografia Física* (1800).

[4] De acordo com o exame de Cassirer sobre um conjunto de anotações de Kant no período que antecede a escrita da *KrV*, "se nós partirmos destes papéis, agrupando-os com outras notas que formam com eles uma unidade devido ao seu conteúdo, obtemos um todo que lança luz sobre os mais diversos ângulos para os quais o pensamento de Kant havia se estendido neste período. Não podemos examinar essas notas em detalhes aqui, que só são compreensíveis partindo do tratamento do problema e dos conceitos fundamentais contidos na *Crítica da Razão Pura*" (Cassirer, 1981, p. 139).

[5] Cf. Kant, 2005, § 3, p. 235 (*MSI*, AA 2: 392).

[6] A partir daqui, *Segundo Discurso*.

Stud. Kantiana v.16, n.3 (dez. 2018): 75-94
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico: 2317-7462

sua rejeição da razão como critério essencial para a classificação da espécie humana. Ao manter do sistema classificatório de Buffon apenas a singularidade da marcha bípede, Rousseau desjungiu o vínculo natural entre razão e civilização, caro tanto ao naturalista francês como ao filósofo alemão. É esta a questão de fundo à qual a leitora ou o leitor da *RezMoscati* era lançada ou lançado inadvertidamente em suas duas páginas não assinadas.

Como de praxe para a editoração da época, este arrazoado sobre as ideias principais do médico e anatomista italiano foi publicado sem qualquer menção ao seu autor, informação posteriormente suprida por Rudolf Reicke a partir de uma atestação circunstancial de Christian J. Kraus. De acordo com o testemunho deste aluno talentoso de Kant durante a década de 1770, e que se tornaria tempos depois um dos seus amigos mais íntimos[7], "os autores mais originais, por paradoxais que eles pudessem ser, eram os seus autores preferidos. Por isso ele aceitou a resenha em defesa do próprio Moscati" (Reicke, 1860, p. 15). Seguindo as palavras de Kraus poderíamos ser tentados a concluir que a divulgação das ideias de Moscati entre os eruditos alemães resumiria o objetivo de Kant com a publicação da resenha. Tratava-se, afinal, de uma tese atrativa em antropologia física digna de discussão. Considerada com mais cuidado, porém, o cerne da explicação de Kraus destaca não propriamente o resultado almejado com a resenha, mas, antes, o interesse de Kant na sua preparação. É menos o atiçamento da atenção do público para a obra de Moscati do que das suas próprias ideias a partir dela o que Kant teria buscado com esse exercício de pensamento sob a forma de resenha. É o que Kraus conclui sobre essa *Wissbegirde* de Kant: "Pensar, e tanto quanto possível algo sempre novo que ultrapassasse com o pensamento os conceitos comuns, era para o seu espírito ativo uma necessidade. Daí seu amor por todos os escritos, mesmo se tão paradoxais".

A tese sustentada pelo italiano, de que o caráter não natural da bipedia acarretou diversas doenças contra as quais estavam protegidos os antepassados dos seres humanos, é de fato inusitada, sobretudo se a atividade intelectual for tida como pivô deste processo. Para a sua demonstração, Moscati mobiliza alguns dos intelectuais mais representativos dos saberes positivos, ora enunciando as alianças contra as quais ele se opõe, a defesa da bipedia humana sustentada por Buffon e Rousseau, por exemplo, ora silenciando as talvez excessivamente afins que ele próprio firma, como na sua anuência parcial à quadrupedia com a qual Lineu classifica os seres humanos ou em sua adesão ao programa científico de investigação proposto por Rousseau sobre as patologias da civilização. Em vista destes diálogos, velados ou não, que uma leitura devidamente instruída saberia detectar, cabe questionar da explicação de Kraus se, a rigor, o que Moscati afirmava em seu estudo era em si mesmo e em termos propriamente kantianos paradoxal, isto é incomum ou

[7] Cf. Kuehn, 2001, p. 228.

sem apoio nos especialistas[8]. Fiando-nos apenas na conclusão de Kraus, é igualmente possível a suposição de que Kant não teria examinado a tese de Moscati devido ao seu suposto teor *paradoxal*. Ao contrário, ele poderia muito bem tê-la aproveitado para esquadrinhar alguns reais paradoxos, os quais foram oportunamente evidenciados no equacionamento *original* das questões que o italiano buscava solucionar. Nestes termos, o exame kantiano das ideias de Moscati aparece prioritariamente como um meio para a consideração de outras ideias.

Uma pista para a identificação destas ideias e dos seus autores é oferecida pelas próprias fontes teóricas que alimentam a obra de Moscati e que Kant conhecia muito bem. Mas nesse caso é preciso averiguar a acomodação desta base material nos textos de Kant da década de 1770 e, mais importante, a existência de algum tema ou conjunto de problemas capaz de unificá-los, o que teria o efeito imediato de desfazer a impressão inicial de desconcerto que uma primeira leitura da RezMoscati pode suscitar[9]. Além disso, se confirmada, a afinidade temática ou conceitual entre os escritos também auxilia na identificação do verdadeiro interesse de Kant em examinar a tese central defendida por Moscati, alegadamente contrária ao Segundo Discurso. O pensamento do genebrino neste caso não seria nem um pouco incidental, como o enquadramento da questão na RezMoscati leva a pensar. Um exame mais detalhado deste texto parece evidenciar que Rousseau é uma presença constante se não no estudo de Moscati, ao menos nas considerações que Kant fez a partir da obra do italiano. Para demonstrar esse ponto em específico, após a detecção da matriz teórica que respalda as publicações de Kant na década de 1770, a obra de Moscati será examinada em seus objetivos gerais e em seguida contraposta a sua apresentação na RezMoscati. Com isso, será possível avaliar não apenas como cada um fez uso a sua maneira do pensamento de Rousseau, como também o conjunto de dificuldades próprias dos saberes positivos que Kant visava dirimir nesta época.

***

[8] Segundo os dois primeiros conjuntos de registros da lição de Kant sobre antropologia, inaugurada pouco depois da resenha sobre Moscati, "os textos paradoxais se opõem aos princípios gerais admitidos" (*V-Anth/Collins*, AA 25: 27), cujo agrado com a leitura, assim elucida Kant, decorre de "esperarmos obter com eles uma outra perspectiva sobre essa ou aquela ciência e talvez descobrir muitas coisas desconhecidas" (*V-Anth/Parow*, AA 25: 254). Cf. também Kant, 2006, p. 29 (*Anth*, AA 7: 129).

[9] Esta minha proposição, circunscrita a uma melhor compreensão da resenha sobre Moscati, é reformulada nos seguintes termos por Zammito: "Resumindo, a longa passagem da *Dissertação Inaugural* para a primeira *Crítica* – o que foi chamada de 'década silenciosa' – sugere que apenas concebendo a emergência da filosofia crítica como uma sequência de difíceis rupturas, em vez de um único momento transfigurador, pode se adequar à evidência histórica" (Zammito, 2002, p. 259).

Além da *RezMoscati*, de 1771, e de um anúncio para os seus cursos universitários do semestre de inverno de 1775-1776, *VvRM*, pouco depois publicado sob a forma de artigo, Kant apresenta dois outros pequenos ensaios em 1776 e 1777, *AP*, o primeiro deles também anônimo, ambos em defesa do *Instituto Filantrópico de Educação* instituído por Johann B. Basedow. Uma divisão natural destes textos seria a sua separação em dois blocos. De um lado, a *RezMoscati* e o *VvRM*. De outro, os *AP*. No primeiro caso, ambos encontrariam seu princípio de unificação numa temática própria do naturalismo, ao passo que o segundo grupo se organizaria ao redor de questões pedagógicas[10]. De certo modo, esta divisão temática está correta, mas ela impede, porém, a detecção de uma raiz mais profunda que parece alimentar os quatro textos. Sem nunca declarar textualmente, os *AP* que compõem o segundo bloco se apoiam no endosso entusiasmado de Kant sobre a pedagogia rousseauísta[11]. Quanto ao primeiro bloco, ao menos um dos dois textos anuncia a intenção de examinar no âmbito da História Natural uma tese contrária a alguns princípios do *Segundo Discurso*. Rousseau, portanto, aparece como horizonte teórico de ao menos três dentre os quatro escritos publicados por Kant na década de 1770; algo de modo algum inesperado se considerado o entendimento de Stark (2014)[12] a respeito da matriz rousseauísta que propiciou nessa mesma década a inauguração das lições de Kant sobre antropologia. Também não convém perder de vista o fato de ter sido Kant o primeiro intelectual a reconhecer a unidade do pensamento de Rousseau que emerge das suas teses aparentemente paradoxais[13], informação que reforça seu interesse em explorar as teses do genebrino nos âmbitos os mais diversos da atividade filosófica.

Resta, ainda, considerar a posição do *VvRM*. Rousseau não é enunciado em momento algum desse anúncio, o que sugere de saída a inexistência ali de qualquer problemática própria do genebrino. Por outro lado, sua presença na *RezMoscati* é

---

[10] A explicação para esta defesa de Kant das ideias de Basedow é apresentada por Munzel, para quem "o apoio de Kant ao programa escolar de educação era inequívoco. Ele usou o *Methodenbuch* de Basedow como a base para o seu próprio primeiro conjunto de lições sobre pedagogia" (Munzel, 1998, p. 251).

[11] Explorando a explicação oferecida por Munzel (1998), Zammito observa que "este impulso para a reforma educacional na Alemanha, dentre a qual figurava proeminentemente o movimento 'Philanthropin' – conduzido por Basedow e Campe –, deriva parcialmente de Rousseau sua inspiração teórica, e este era certamente o caso com Herder. A questão que não deve ser abandonada muito rapidamente é que foi Kant quem enfatizou e inculcou precisamente este aspecto de Rousseau no tempo em que Herder passava com ele" (Zammito, 2002, p. 147).

[12] Segundo a posição assumida pelo especialista a respeito do projeto geral das lições de Kant sobre antropologia: "Kant não só mostra que ele é um sucessor imediato do genebrino Jean-Jacques Rousseau, com também que ele embarcou na longa estrada da observação empírica do ser e dos seres humanos" (Stark, 2014, p. 17).

[13] Num conjunto de notas manuscritas tomadas alguns anos antes da resenha, Kant descreve uma sequência de impressões despertadas com a leitura da obra de Rousseau: *surpresa*, causada pela descoberta de "um espírito de rara perspicácia" e *aturdimento*, decorrente das "opiniões estranhas e absurdas" (*BGSE*, AA 20: 43). Havia ainda um terceiro sentimento, raramente experimentado com a leitura de Rousseau, mas o texto é neste ponto interrompido. Pode-se ter uma ideia deste último sentimento, no entanto, com a seguinte confissão de Kant: "Rousseau me endireitou" (idem, p. 44).

suficiente para advertir a leitora ou o leitor para o interesse de Kant em questionar certas proposições naturalistas apresentadas no *Segundo Discurso*. Fato é que os naturalistas que serão examinados no anúncio são nada menos que os expoentes máximos da História Natural, Lineu e Buffon, segundo seus distintos sistemas classificatórios e suas funções específicas na compreensão da unidade e diversidade da espécie humana. O que Kant deixa de fora do *VvRM* é justamente uma questão crucial e debatida à exaustão entre os naturalistas, e que provavelmente o teria estimulado a resenhar a obra de Moscati: o ser humano é por natureza bípede ou quadrúpede? Ou, mais especificamente, qual a nota característica física da espécie humana? Problema esse que de modo algum seria indiferente à problemática tratada no anúncio. Colocados ambos os textos lado a lado, é possível supor que, em surdina, Kant teria aproveitado a obra de Moscati para refletir sobre a fusão essa sim paradoxal realizada por Rousseau das classificações antropológicas de Lineu e de Buffon, testando inclusive a amplitude do álbum de família da humanidade defendido no *Segundo Discurso*. O vínculo, então, entre a *RezMoscati* e o *VvRM* seria estabelecido pelo problema da classe à qual pertencem os seres humanos, que o primeiro texto se encarregaria de questionar e o segundo, uma vez decidido, de pressupor na consideração da diversidade física das raças humanas[14]. Em caso afirmativo esse vínculo não só destaca o eixo teórico entre o anúncio e os três outros textos publicados na década de 1770, como também descortina uma linha de argumentação ainda inexplorada sobre a intenção de Kant com a sua resenha da obra de Moscati, permitindo com isso o esclarecimento sobre a função que Rousseau desempenha num âmbito da reflexão antropológica de Kant raramente reconhecedora da importância do genebrino.

Conhecemos sobre Pietro Moscati (1739-1824) suas atividades como médico e professor de anatomia na Universidade de Pavia, além de divulgador científico entre os italianos da escola browniana de medicina[15]. Mas sua defesa do brownianismo ocorreria tempos depois do texto que Kant julgou valer a pena resenhar, *Da Diferença Corpórea Essencial entre a Estrutura dos Animais e a dos Homens* (1770)[16]. Neste estudo, Moscati busca primeiramente mostrar que "mais duvidoso do que a postura horizontal é que a perpendicular convenha ao homem" (Moscati, 1770, p. 14|15). Demonstrada esta hipótese, a postura bípede da espécie

[14] Após explicar a diferença entre o sistema classificatório *escolar* de Lineu e *natural* de Buffon, Kant afirma sobre o segundo que "todos os homens sobre a vasta Terra pertencem a um único e mesmo gênero natural, pois, ainda que diferenças também possam ser encontradas na sua feição, procriam sem exceção filhos fecundos" (*VvRM*, AA 2: 429).

[15] Segundo Häser, a escola browniana de medicina identificava no estímulo [*Reize*] a nota característica capaz de diferenciar o corpo animado do inanimado, do que se seguia a compreensão do fenômeno da vida como "um estado compelido pelo estímulo" (Häser, 1881, p. 753).

[16] As passagens da obra de Moscati serão citadas a partir da paginação do original em italiano (1770), seguida da paginação da tradução em alemão utilizada por Kant (1771).

humana, por contrariar a conduta cuidadosa da natureza, "talvez seja um produto gerado pela arte de algum homem". O segundo objetivo da obra, mais específico, é comprovar que a *transmissão hereditária deste artifício* acarretou "um número muito maior de danos físicos do que de vantagens". Haverá certamente ocasião para Moscati considerar algumas destas vantagens, dentre as quais a mais importante é a capacidade racional: "a estrutura orgânica do cérebro é a primeira origem ou a causa material da aptidão física para raciocinar" (idem, p. 51|81). Esta aptidão, no entanto, é explicada em termos funcionais, visto que, anatomicamente considerada, "a diferença observável nos fenômenos entre os animais e o homem em relação ao corpo cerebral e aos nervos não é uma diferença substancial, pois apenas consiste na mesma faculdade de sentir, mais ou menos intensamente" (idem, p. 58|93). Desta proximidade substancial entre os seres humanos e os animais, Moscati julga "sensato duvidar se esta diferença fisicamente observada apenas no material cerebral depende de um refinamento da fábrica ou de uma imperfeição orgânica". O modo como o médico italiano examina as patologias geradas com a marcha humana bípede é suficiente para indicar sua escolha em seguir a segunda linha de interpretação, que é inclusive ampliada quando Moscati passa a examinar os efeitos físicos da bipedia humana "fomentados, ou aumentados, ou multiplicados pelo modo citadino de viver, de se vestir, de morar, de se alimentar" (idem, p. 31|45). Chamayou sintetiza em dois pontos centrais todos estes elementos da argumentação de Moscati: o problema da especificidade *física* do ser humano como o pano de fundo da discussão em anatomia comparada, ao que se adiciona o interesse propriamente médico sobre as doenças específicas de um "quadrúpede contrariado" (Chamayou, 2007, p. 254n2).

A julgar pelo modo como Kant preparou a resenha sua leitura pode deixar a impressão de que estes dois assuntos principais do texto de Moscati são enfrentados em manifesta oposição ao pensamento de Rousseau. "Aqui nós temos o homem natural novamente de quatro, para cuja postura o reconduz um perspicaz anatomista, o que não quis dar certo para o arguto *Rousseau* enquanto filósofo" (*RezMoscati*, AA 2: 423). Não parece ser este, porém, o tom de algumas considerações do *Segundo Discurso* que são encontradas na obra de Moscati. Rousseau é enunciado neste ensaio em três momentos, duas vezes em nota de rodapé, usado para esclarecimento do argumento central, e apenas uma vez no corpo do texto. A primeira das notas simplesmente acompanha o posicionamento do anatomista italiano em relação aos casos notáveis de crianças que foram encontradas vivendo com animais selvagens e que marchavam sob quatro apoios, remetendo seu leitor à nota três do *Segundo Discurso*, em que Rousseau considera ao seu modo essa temática recorrente da época[17]. "Todos estes fatos", diz a nota de Moscati, "encontram-se brevemente descritos no discurso do Sr. Rousseau *sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*,

[17] Cf. Douthwhaite, 2002, Capítulo I "Wild Children" e de Fontenay, 1998, pp. 453-62.

n. 3" (Moscati, 1770, p. 16n7|18n7). A segunda nota, mais específica, responde ao argumento usual em favor da bipedia humana, o da desproporção entre a extensão dos membros superiores em relação ao dos inferiores. Aqui, Rousseau é colocado ao lado de Buffon, ambos sendo corrigidos por Moscati. "Já mostramos acima que esta arrogada proporção variaria bastante caso as extremidades inferior e superior fossem igualmente utilizadas" (idem, p. 34n23|51n23). Já no corpo do texto, "o ilustre e imaginativo filósofo Jean-Jacques Rousseau" (p. 46|71) aparece no momento em que Moscati considera, a propósito da perfectibilidade, a capacidade humana de apropriação de todos os instintos dos animais, causa, portanto, de sua diversidade física em comparação com a regularidade identificada nos outros animais.

Claro está que estes elementos do *Segundo Discurso* são questionados pelo italiano. Trata-se, no fim das contas, de assegurar o caráter natural quadrúpede da marcha humana, sem o que o diagnóstico de Moscati sobre os poucos ganhos resultantes *da arte humana* face aos grandes prejuízos físicos trazidos com ela não se sustentaria. Já no caso de Rousseau, o problema a ser enfrentado é algo diferente, a natureza bípede da marcha humana em sua relação essencial com a atividade racional. Entre ambas as teses se posicionam precisamente as classificações antropológicas de Lineu e de Buffon. Esta disputa de interpretações no texto de Moscati, no entanto, não contém um valor notadamente polêmico, ao menos não no sentido produzido por Charles Bonnet[18] com a sua refutação das considerações naturalistas de Rousseau. Tudo indica que o objetivo do italiano é mais direcionado, examinar os resultados mais avançados na literatura naturalista, razão suficiente para colocar Rousseau e Buffon em pé de igualdade, sem que as correções necessárias e novas proposições (certamente polêmicas no campo da medicina[19]) colocassem os ganhos reconhecidos dos adversários em descrédito, o que se vê no elogio, ao que

[18] Publicada anonimamente no *Mercure* em outubro de 1755, Bonnet ataca a obra de Rousseau já na abertura da carta: "Fiquei admirado com o colorido deste estranho quadro, mas não pude igualmente admirar o desenho e a representação. Eu enalteço os méritos e os talentos de M. Rousseau, (...) mas lamento que ele tenha adotado ideias que me parecem tão opostas ao que é verdadeiro e tão pouco próprias a produzir o bem" (Bonnet, 1783, p. 134). Ao que Rousseau concluirá sua réplica no mesmo jornal nos seguintes termos: "Eis, senhor, minhas respostas. Note, de resto, que neste assunto como naquele do primeiro *Discurso* eu sou sempre o monstro que sustenta que o homem é naturalmente bom, e que meus adversários são sempre as pessoas honestas que, para a edificação pública, se esforçam para provar que a natureza não produziu senão celerados" (Rousseau, 1964, p. 236).

[19] No ano seguinte à resenha de Kant, a obra de Moscati recebeu uma nova resenha, inteiramente crítica, publicada pelo médico Johann A. Unzer na *Allgemeine deutsch Bibliothek*. Unzer recusará, dentre outras explicações do italiano, as duas conclusões principais de Moscati, sobre a inexistência de uma diferença essencial notável entre a estrutura cerebral do ser humano e do animal, o que, para Unzer, impossibilita a explicação da harmonia mais perfeita entre os poderes representativos humanos quando comparada com a dos outros animais (Unzer, 1772, p. 152). E sobre a pouca diferença músculo-esquelética entre os seres humanos e os animais, resultado evidente, segundo Unzer, da ausência de consideração detida sobre a "destinação natural do ser humano para a marcha ereta" (idem, p. 155). Contrariamente à recepção favorável de Kant, Unzer vê no trabalho da tradução alemã um dos poucos atributos do estudo de Moscati: "A tradução da obra pelo Sr. Prof. Beckmann nos parece irreparável e, ainda que o trabalho do Sr. M. não nos tenha provocado nenhum juízo favorável, a obra é notável o suficiente para valer uma tradução" (idem, p. 158).

tudo indica sincero, a Rousseau. É Kant quem faz Moscati aparecer como adversário feroz do genebrino na arena filosófica, e é preciso considerar, portanto, o seu verdadeiro interesse com essa reencenação da famigerada querela entre Rousseau e Voltaire.

***

São poucos os estudos que concentraram as atenções neste pequeno texto de Kant. Gerland (1905) tece três ordens de razões sobre a sua importância: (i) o singular conteúdo fisiológico da concepção de ser humano que Kant admite na resenha; (ii) a expressão "destinado para a sociedade" (Gerland, 1905, p. 519), pela qual o filósofo apreende a concepção histórico-social do ser humano; (iii) mais importantemente, trata-se da primeira ocorrência nas obras kantianas da "história do organismo, a história do desenvolvimento do ser humano". A rigor, talvez por ausência de material geográfico disponível para consulta[20], o comentador erra em detectar na *RezMoscati* uma singularidade na concepção fisiológica de ser humano. A preocupação do jovem professor em oferecer já nas suas primeiras lições sobre geografia física uma explicação fisiológica para o problema da diversidade de cores da pele humana[21] basta como prova de que a abordagem física da antropologia kantiana não é singular e nem se limita ao período pré-crítico, como confirmará o tratamento desta questão específica no interior dos escritos de Kant sobre as raças.

A segunda e a terceira ordem de razões apresentada por Gerland são reformuladas por Sturm (2015) quando sugere que, após apresentar a tese central de Moscati, Kant teria proposto uma tese própria sobre a dualidade estrutural da natureza humana (animal e racional), formulada no terço final da resenha:

> Aquela postura, que é a mais apropriada à sua estrutura interna, à posição do feto e à preservação nos perigos, era a *quadrúpede*; mas que também foi depositado nele um germe [*Keim*] da razão, através do qual, caso tal se desenvolva, ele é destinado *para a sociedade*, e por meio da qual ele assume permanentemente a postura mais apropriada para essa destinação, a saber, a *bípede*. (*RezMoscati*, AA 2: 425)

Com a primeira parte desta explicação, Kant acompanha os pontos principais defendidos por Moscati a respeito da marcha natural quadrúpede, o funcionamento

---

[20] O trabalho de Adickes (1911) sobre a geografia física de Kant foi publicado seis anos após a série de lições oferecidas por Gerland, o que pode explicar que as considerações de Kant sobre os seres humanos, que figuram no início da segunda parte da *PG*, não tenham sido tomadas pelo especialista como representativas da fase inicial do período pré-crítico, orientando, portanto, a abordagem física da antropologia durante as décadas de 1760 e 1770. Cf. Adickes (1911, pp. 278-79).

[21] Cf. Kant, 2009, p. 90/ Kant,*V-PG/Holstein*, AA 26: 90.

harmônico dos órgãos, a ausência de pressão sobre o feto e a proteção mais eficaz contra os perigos. Por sua vez, Kant enfatiza na segunda parte a reciprocidade entre vida social e atividade racional, o que não destaca, segundo Sturm, a razão como poder anímico mais forte, mas sim "como instrumento para a ação social" (Sturm, 2015, p. 1974). Esta explicação de Sturm é confirmada pelo próprio texto de Moscati. Em nenhum momento da sua argumentação o médico italiano afirma algo de semelhante a respeito da razão. O mais próximo de uma explicação sobre o abandono da posição quadrúpede é oferecido no início do texto, pouco antes introduzir sua hipótese de trabalho sobre a maior dúvida referente à suposta bipedia original da espécie humana. O caráter protetivo da marcha quadrúpede, supõe Moscati, não teria sido forte o suficiente para impedir a emersão da inteligência: "esta estrutura das pernas [que] havia retardado muito os efeitos da indústria humana não parece, contudo, que teria sido capaz de impedi-la ou destruí-la" (Moscati, 1770, p. 11|9). Se retornarmos neste ponto à explicação de Sturm, não é difícil perceber que Kant teria deslocado o eixo principal da argumentação de Moscati com o intuito de examinar um outro elemento que lhe interessava mais com toda essa discussão: a atividade racional não como causadora de enfermidades e desconfortos, mas socialmente reabilitada devido ao seu caráter civilizatório. É esta nova configuração da razão introduzida por Kant que marca, de acordo com Sturm, a posição fronteiriça do texto no *corpus* kantiano, entre os escritos produzidos até a década de 1770 sobre história natural e seus textos de antropologia e de história a partir da década de 1780.

O exame de Zammito sobre a resenha também enfatiza a tensão que Kant identificou na obra de Moscati entre "as determinações biológica versus cultural" (Zammito, 2002, p. 302). No entanto, o uso que Kant fez desta tensão se restringiu, assim afirma o especialista, "a enfatizar a delimitação do humano a partir do resto do reino animal". É ainda o problema classificatório que Kant teria em vista com sua leitura de Moscati. Mas quando Zammito chama a atenção do leitor na sequência da sua argumentação para o investimento de Kant nesta mesma época em compreender o problema da geração biológica tal como formulado por Buffon, não lhe ocorre a pergunta se esse interesse na antropologia buffoniana não poderia de algum modo ter também orientado a questão enfrentada na *RezMoscati*.

O que nenhum destes comentadores considerou é que este arranjo peculiar entre a nota característica física da espécie humana, de um lado, e, de outro, o entrelaçamento entre razão e civilização já se encontrava formulado na antropologia de Rousseau, no campo dos saberes positivos em resposta direta à posição do humano nos sistemas classificatórios da história natural propostos por Lineu e por Buffon. A comprovação de que este problema foi seriamente considerado por Kant é fornecida por um conjunto de anotações dos alunos que frequentaram as suas lições sobre antropologia durante a década de 1770. Segundo os registros *V-Anth/Parow* (1772-73), Kant examinou em sala de aula, a propósito da diferença antropológica entre animalidade e racionalidade, as teses de John Locke e de Moscati sobre a

quadrupedia original da espécie humana. "Locke e um outro médico italiano querem de fato afirmar que os seres humanos seriam inclinados a andar sobre quatro e não dois pés" (*V-Anth/Parow*, AA 25: 246). Como atestam os editores destas lições, é certo que esta enunciação a Locke diz respeito à nota doze do *Segundo Discurso*, em que Rousseau refuta a tese do filósofo inglês sobre o caráter natural da família[22]. No entanto, mais importante que esta refutação (em nenhum momento da nota Rousseau afirma que Locke sustentaria semelhante tese que importa a Moscati provar) é o fato de Kant pensar pouco depois da edição da resenha a proximidade entre ambas as teses em vista do pensamento de Rousseau.

O mesmo referencial a Rousseau será claramente enunciado na *V-Anth/Fried* (1775-76), cujo anúncio, *VvRM*, pertence aos quatro textos que Kant publicou na década de 1770. Na parte final sobre o *caráter geral da natureza humana* o professor explica sobre a disputa de teses atinentes à marcha natural do ser humano que, "porque o ser humano devia ter razão, ele é destinado a andar sobre dois pés, visto que a razão é com isso mais bem cultivada" (*V-Anth/Fried*, AA 25: 676). Já o esclarecimento desta destinação é apresentado com a linguagem: "porque a fala é cultivada pela razão, o ser humano deve ser constituído de tal forma que ele possa produzi-la para si". Aqui, Kant responde ao desafio lançado por Rousseau na primeira parte do *Segundo Discurso* sobre o problema da origem humana da linguagem[23]. Segundo afirma o professor, o ser humano está destinado a viver em sociedade, o que só pode ocorrer com o auxílio da comunicação. Sem enunciar aos seus alunos, Kant recorre neste caso à antropologia buffoniana para a proposição de uma solução. Além disso, dando andamento a sua lição, Kant conjetura como o ser humano poderia ter sido sem a razão e a linguagem e é neste momento que o professor sugere a leitura da obra de Moscati, repassando com seus alunos os pontos gerais sobre anatomia comparada em relação à compleição física dos seres humanos e dos macacos.

Em vista desta acomodação das questões atinentes à classificação natural da espécie humana entre os quadrúpedes ou bípedes na primeira metade da década de 1770, as quais são comprovadamente examinadas por Kant a partir do pensamento rousseauísta[24], torna-se evidente a oportunidade que se apresentou com a resenha da obra de Moscati momentos antes da inauguração das suas lições sobre antropologia. Mais do que defender a tese do anatomista italiano, importava a Kant compreender melhor o sentido negativo que a antropologia de Rousseau atribuía à interação entre

---

[22] Cf. *V-Anth/Parow*, AA 25: 246n11.

[23] De acordo com a conclusão do excurso sobre a linguagem na primeira parte do *Segundo Discurso*, diz Rousseau: "Quanto a mim, atemorizado com as dificuldades que se multiplicam e convencido da impossibilidade quase demonstrada de que as línguas puderam nascer e se estabelecer por meios puramente humanos, deixo a quem desejar empreender a discussão deste difícil problema" (Rousseau, 1964, p. 151).

[24] A respeito do caráter geral da natureza humana Kant afirma aos seus alunos que "muito autores se aventuraram a escrever sobre esta matéria, dentre os quais o mais notável é Rousseau". (*V-Anth/Fried*, AA 25: 675).

indivíduo e sociedade, ou ainda, o seu uso paradoxal dos saberes positivos disponíveis na época, quando a literatura naturalista, sobretudo a de Buffon, apontava numa outra direção, que Moscati oportunamente assinalou em resposta ao *Segundo Discurso*.

***

A leitura da primeira parte do *Segundo Discurso* não deixa margem alguma para dúvidas. A perfectibilidade é a nota de corte *metafísica* da natureza humana, o termo essencial que singulariza os seres humanos no reino animal. "Faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, residindo entre nós tanto na espécie quanto no indivíduo" (Rousseau, 1964, p. 142). Por sua vez, o correlato *físico* desta faculdade singular é expresso na sua postura bípede, cuja marcha atende aos critérios mínimos[25] de desenvoltura e robustez que a independência característica dos animais no estado de natureza exige. Na nota seis que acompanha a consideração sobre a diferença física entre o ser humano natural e o civilizado, Rousseau explica sobre o verdadeiro selvagem que "seu saber e sua indústria se limitam a saltar, correr, lutar, lançar uma pedra, escalar uma árvore. Mas, se ele só sabe essas coisas, em compensação as sabe muito melhor do que nós" (idem, p. 199n6). Para a descrição rousseauísta do estado de pura natureza ser bípede implica experimentar o desimpedimento dos membros superiores para a execução das mais diversas atividades, desde a imediata proteção e autoconservação até a emulação das ações de todos os outros animais que as circunstâncias variadas podem requisitar e que apenas um ser perfectível é capaz de atender. Elucidando sua tese central sobre a bipedia humana, Rousseau destaca sua vantagem em relação à marcha necessariamente desajeitada do ser humano sobre quatro apoios: "vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, *no conjunto*, organizado de modo mais vantajoso do que todos" (idem, p. 134. Itálico adicionado). Ao correlacionar desta maneira perfectibilidade e bipedia, a antropologia de Rousseau mantém tensionadas as exigências científicas de Lineu e de Buffon, ao mesmo tempo em que redefine o significado e a função da faculdade de razão.

Seguindo a cartilha do *Sistema da Natureza*, Rousseau parece concordar com Lineu quando o naturalista explica que "até o momento a história natural não conseguiu extrair a partir de princípios científicos nenhuma característica que

[25] Este procedimento de Rousseau no campo da História Natural assinala, segundo Moran III, "o tipo de critério que ele usará ao longo de sua descrição do homem natural – isto é, que ele definirá o homem natural em termos de traços mínimos necessários para classificar um ser como humano" (Moran III, 1993, p. 50).

distinga *homo* de *simia*" (Lineu, 1746, p. 4)[26]. Ocorre que, de acordo com o naturalista, "a nobilíssima razão ultrapassa absolutamente o ser humano enquanto animal selvagem", mas do ponto de vista estritamente científico, avaliada apenas a natureza animal da espécie humana, não há motivo algum para não classificá-la entre os quadrúpedes e ao lado dos símios sob a rubrica *Anthropomorpha*. Eis uma conclusão de Lineu que Moscati teria julgado irresistível, não fosse pela divergência de tratamentos a respeito da atividade racional. É possível que este reconhecimento da superioridade da razão num estudo que, a rigor, não a toma em consideração por motivos científicos seja um acautelamento de Lineu contra a censura que poderia receber da Igreja. Numa carta de fevereiro de 1747[27], após reafirmar a limitação disciplinar da história natural, Lineu revela o seguinte ao explorador e naturalista alemão Johann G. Gmelin: "tivesse eu chamado o ser humano de símio ou vice-versa e teria atraído contra mim todos os teólogos em grupo". Seja como for, nesse debate de ideias é Moscati quem radicaliza com suas observações sobre as patologias acometidas pela postura humana o que Lineu afirma de modo protocolar sobre a classificação quadrúpede da espécie humana, ao passo que Rousseau se limita a aproveitar[28] da discussão do naturalista sueco o que lhe parecia a melhor estratégia para detectar a verdadeira natureza do ser humano.

Fato é que Rousseau segue o entendimento de Lineu de que a razão não pode servir de parâmetro para a determinação de uma classe específica para os humanos. Mas acaba aqui o mútuo entendimento, pois, de acordo com o genebrino, a capacidade de aperfeiçoamento é radicalmente singular nos seres humanos, a ponto de não só converter-se na nota característica dos seres humanos, como também de expandir sobremaneira a própria família humana, convidando a que um curioso grupo de espécimes antropomorfos seja reavaliado. A incrível variedade de seres que as expedições tornavam conhecidos suscita, segundo Rousseau, a desconfiança de que algumas dentre essas criaturas, frequentemente mal observadas pelos viajantes, pudessem ser "verdadeiros homens selvagens, cuja raça dispersada antigamente nos bosques não encontrara ocasião de desenvolver qualquer de suas faculdades virtuais" (Rousseau, 1973, p. 208n10). Não é, portanto, a fronteira da animalidade, mas sim a da humanidade que Rousseau alarga ao desalojar a razão. Não só com o auxílio de Lineu, como sobretudo com a ajuda de um dos mais ilustres defensores da razão. É Buffon quem confirma na *História natural do homem* a bipedia como a nota

---

[26] É esta a fonte naturalista que os editores das lições de Kant sobre antropologia não conseguiram identificar. Cf. para referência *V-Anth/Fried*, AA 25: 675n126.

[27] Lineu, 1747, carta n. L0783, de fevereiro de 1747.

[28] De acordo com de Fontenay, contrariamente à rejeição buffoniana do sistema classificatório de Lineu, "La Mettrie, Maupertuis, Diderot, Condillac e mesmo Rousseau, a despeito de sua admiração por Buffon, vão tirar proveito disso para recusar melhor as pretensões do humanismo teológico e examinar livremente, com satisfação inclusive, as experiências – reais ou imaginadas – de uma história natural cuja sistematicidade *a priori* estabeleceu entre animais e homens uma grande confusão de viventes atípicos" (Fontenay, 1998, p. 453).

característica *física* da espécie humana segundo argumentos rigorosamente extraídos da anatomia e da anatomia comparada. Após uma série de considerações, dentre as quais justamente a dissimetria entre os membros superiores e inferiores que Moscati vai rejeitar, Buffon conclui que "o ser humano é o único que se sustenta numa postura retilínea e perpendicular" (Buffon, 1855, p. 62). O naturalista, no entanto, ultrapassa o campo disciplinar dentro do qual Rousseau se abriga estrategicamente ao levar em conta a capacidade racional, bem como as habilidades com as quais ela se expressa naturalmente nos seres humanos (a linguagem, a invenção, o aperfeiçoamento) para a classificação da espécie: "é porque eles (os animais) não podem juntar nenhuma ideia que pensam e falam que eles, pela mesma razão, não inventam e aperfeiçoam nada" (idem, p. 7), e, mais adiante, "o ser humano é um animal racional, o animal é um ser sem razão" (idem, p. 9).

A recusa rousseauísta desta extrapolação de Buffon será categórica no *Segundo Discurso*. Nada na constituição natural do ser humano permite semelhante constatação a respeito da dominância congênita da razão. Diferentemente do que Buffon julgava, o caráter espiritual do ser humano não decorre da sua capacidade intelectual, mas do caráter livre da sua vontade ou, algo irrefutável, da sua natureza essencialmente perfectível. Esta é a explicação filosófica sobre a verdadeira natureza da espécie humana, que ganha inclusive respaldo científico com seu uso da literatura naturalista. Rousseau, assim, inverte os termos da formulação buffoniana, classificando todas essas faculdades como virtuais, dentre as quais a razão, ao mesmo tempo em que as subordina à nota específica dos seres humanos, enquanto espécime *e* espécie. Cláusula essencial, aliás, porque com ela Rousseau consegue bloquear qualquer atração inescapável do espírito sobre a diversidade de trajetos que os seres humanos eventualmente trilharão. De acordo com a explicação de Duchet sobre a resposta de Rousseau ao emprego buffoniano da história, "a história do homem não se confunde com a história da razão humana. Não basta a reconstituição da 'cadeia de conhecimentos' para compreender a passagem decisiva da natureza para a cultura" (Duchet, 1971, p. 334). Para o autor do *Segundo Discurso*, é preciso reconhecer que a ativação da razão depende de fatores que excedem as características originárias da espécie humana, que, nessa medida, os resultados da atividade racional são consequências das interações diversas entre os indivíduos e os ambientes, o que certamente desabilita a lógica unificadora do progresso[29], embora mantenha de pé, sobre dois, aliás, mas não como Buffon planejara, uma abordagem histórica da razão.

A história da razão que respalda o método genealógico do *Segundo Discurso* é uma história de "queda", como bem assinalou o estudo de Salinas (1976, p. 62). Um dos fatos empíricos deste decaimento vertiginoso é a *doença*, assim como,

[29] Segundo Salinas, "Rousseau descreve *o que ele não gostaria de dizer: que* o progresso *se faz tanto em direção do pior como em direção do melhor. Ao mesmo tempo. O que anula a escatologia e a teleologia*" (Fortes, 1976, p. 61).

afirma Goldschmidt, o serão a *linguagem* e o *amor* para os aspectos metafísico e moral que, em conjunto com o físico, perfazem a investigação antropológica sobre o ser humano no estado de pura natureza. Segundo o especialista, cada um destes três fatos constitui "um problema preciso e propriamente científico" (Goldschmidt, 1983, p. 271), todos eles desempenhando a função doutrinal de denunciar, sob a aparência de natural, seu caráter notadamente social. Ao pensar nas únicas mazelas que os verdadeiros selvagens conhecem, a ferida e a velhice, Rousseau pondera, "fica-se bastante inclinado a crer que com facilidade se faria a história das doenças seguindo a das sociedades civis" (Rousseau, 1964, p. 138).

Vistas sob esta perspectiva, não devem causar espécie as considerações de Moscati sobre o caráter civilizatório das doenças, as quais se inscrevem, a partir da leitura de Goldschmidt, numa linha de argumentação inicialmente moralizante e alimentada pelos clássicos[30], mas que será convertida por Rousseau num programa de estudo cientificamente abalizado. O que difere em relação a Moscati, que Kant acompanha com os olhos fixos no texto do genebrino, é seu modo de explicar semelhante concomitância entre razão e sociedade. Se no *Segundo Discurso* a saúde "não resulta de uma resistência à doença" (Goldschmidt, 1983, p. 271), sendo, nesse sentido, "um estado que naturalmente não possui um contrário", é porque o ser humano é propriamente humano antes mesmo do surgimento da razão; é porque o amor de si que mobiliza suas ações não traz consigo a própria causa da sua degradação, seja física ou moral. Ao torcer a configuração destes elementos, respondendo inclusive à insuficiência disciplinar da anatomia comparada denunciada no *Segundo Discurso*[31], Moscati retrata o início da espécie humana, tal como Rousseau, ocorrendo antes da inteligência, mas também da postura bípede. Com isso, a explicação de Moscati sobre a concomitância entre atividade intelectual e marcha bípede, embora reforce seus danos mais do que os ganhos, deixa de fato em aberto a possibilidade de um sistema compensatório segundo o qual o soerguimento sobre as duas pernas a que a ação da inteligência incita acarreta consequências deletérias à compleição física, mas cujos efeitos seriam contrabalançados pelos ganhos civilizatórios da atividade intelectual. Que semelhante modelo explicativo tivesse em vista um melhor entendimento da natureza animal da espécie humana, bem como da etiologia de certas doenças, a solução de Moscati certamente não pareceu menos perspicaz a um Kant não tão interessado na defesa da quadrupedia natural da espécie humana – ele chegará a

[30] De acordo com a explicação de Goldschmidt (1983), "sem dúvida Rousseau encontrou a oposição entre a saúde robusta das primeiras épocas e o desenvolvimento da arte médica provocado pela corrupção dos costumes em Platão, que ele cita, em Sêneca sobretudo ou ainda em Montaigne", p. 261.

[31] Posicionando-se em relação às hipóteses sobre as características pré-históricas dos seres humanos (garras, pelos, marcha quadrúpede), Rousseau afirma que "a anatomia comparada fez ainda muito pouco progresso, as observações dos naturalistas são ainda excessivamente incertas para que se possa estabelecer sobre semelhantes fundamentos a base para um raciocínio sólido" (Rousseau, 1964, p. 134).

recusar essa tese em *V-Anth/Mensch* (1781-82)[32] –, quanto numa saída alternativa para a tensão entre natureza e sociedade que Rousseau inscreveu em termos vigorosamente antropológicos e que, ao seu modo, também apostava as fichas, mas não todas, na razão[33].

***

Pelo que foi mostrado, o que a *RezMoscati* oferece de inovador a respeito do pensamento de Kant não resulta imediatamente das ideias do italiano, mas sim do modo como Kant passou a organizar suas próprias ideias no campo da antropologia a partir deste conjunto de problemas frequentemente discutidos pelos naturalistas e sobre o qual ele topara com uma solução inteligente. Embora reconhecida, não há no decorrer da discussão de Moscati um elogio deliberado da atividade racional humana, seus ganhos, poucos, sendo apresentados numa conformidade trivial com a cartilha das Luzes[34]. Sob este pretenso endosso, porém, Moscati é surpreendentemente próximo de algumas considerações chave de Rousseau, muito mais do que a *RezMoscati* permite pensar. No entanto, face às razões aduzidas pelo médico italiano era possível aceitar (contra Buffon e também contra Rousseau e, talvez, com um pequeno empurrão de Lineu) que os primeiros ancestrais dos seres humanos pudessem ter sido quadrúpedes e que este arranjo de coisas tivesse funcionado como uma precaução da natureza para com a conservação da espécie humana. A partir de semelhante explicação, pensar a marcha bípede dos seres humanos como comportando prejuízos e vantagens simultâneos e decorrentes de um impulso advindo da faculdade de razão não era uma hipótese menos coerente. Parecia, aliás, a sua conclusão mais natural. Mas, para que esta interpretação pudesse ser sustentada, o que de fato carecia de explicação não era simplesmente algum dado de anatomia, funcional ou patológica, ou mesmo alguma habilidade específica do ser humano em relação aos animais, pontos de desacordo com a resenha nada elogiosa do médico alemão Unzer. A questão crucial para Kant era sobre a possibilidade da perda de uma característica tão essencial quanto a marcha quadrúpede tal como retratada pelo anatomista italiano, algo que ameaçava a própria noção de natureza providente, e para o que Moscati não apresentava nenhuma solução clara ou interesse específico em resolvê-la, o que se vê nos seus comentários bastante técnicos à literatura naturalista.

---

[32] Cf. *V-Anth/Mensch*, AA 25: 1194, bem como sua confirmação em *Anth*, AA 7: 323.
[33] Cf. Derathé, 1979, pp. 176-179.
[34] Cf. Moscati, 1770, p. 53|85.

Neste sentido, não é difícil identificar o objetivo de Kant com sua estratégia em deslocar a discussão das teses de Moscati do âmbito mais circunscrito da Anatomia e Medicina para o mais geral da História Natural com o intuito de disputar no campo dos saberes positivos sobre os princípios filosóficos em questão. É só assim que o italiano e o genebrino podiam aparecer como reais adversários. É só assim, também, que o infundado do sistema compensatório extraído de Moscati autorizava a imputação de paradoxal, oportunamente assinalada na resenha como um convite à proposição de uma solução não menos original. Para Kant, a proposição da noção de *germe* é suficiente para desfazer o paradoxo em que Moscati inadvertidamente ou não se via enredado, tornando agora crível a possibilidade de que o desenvolvimento de alguma característica inata pudesse mitigar até sua anulação completa uma outra que já se desenvolvera. Sem justificar, porém, o recurso a semelhante noção[35], Kant afirma em bloco contra Rousseau e Buffon que na ausência da ativação do germe da razão os seres humanos teriam sido quadrúpedes e que esta seria a marca animal da sua associabilidade. Que, por sua vez, elevar-se sobre dois pés deve equivaler a sua humanidade (princípio defendido por Rousseau), mas também necessariamente a sua sociabilidade (tese cara a Buffon). Com este novo sistema de contrapesos arrematado pela noção de germe Kant consegue avançar algo de fundamental para a restituição da ideia de um progresso necessário enquanto articulação estrutural entre a razão e a sociedade. Uma articulação que, aos seus olhos, Rousseau havia tornado excessivamente instável, eivada de *détours*, em resposta à antropologia, talvez excessivamente confiante, de Buffon.

Tão importante quanto esta satisfação dada aos seus autores preferidos, no entanto, é o programa de pesquisa empírica que as poucas considerações de Kant na *RezMoscati* permitem identificar. A dupla abordagem da natureza humana, animal e racional, delineia em termos bastante nítidos e já no início da década de 1770 as duas linhas de investigação antropológica que serão inauguradas no ano seguinte com o *Conhecimento do Mundo*, conhecimento da *natureza* e do ser *humano*, de que se incumbirão respectivamente as disciplinas de geografia física e de antropologia[36]. Em ambos os casos, a antropologia rousseauísta aparece como mais do que uma mera

---

[35] Kant já havia recorrido ao termo *germe* [*Keim*] em *NTH* para explicar figurativamente a força de atração de um ponto num dado espaço sobre as partículas elementares circunvizinhas como expressão do crescimento, "por assim dizer, gradualmente rápido de um germe infinitamente pequeno" (*NTH*, AA 1: 265). É na *RezMoscati*, no entanto, que, mesmo sem justificar, Kant faz pela primeira vez um emprego conceitual do termo, o que aponta para uma densidade teórica para a noção de germe, que a obra de Moscati ajudou a alimentar, mas que Kant só conseguiu formular apropriadamente em 1775 no ensaio *VvRM*: "Os fundamentos de um determinado desenvolvimento, que residem na natureza de um corpo orgânico (da planta ou do animal), chamam-se *germes*, se esse desenvolvimento concerne a partes particulares" (*VvRM*, AA 2: 434).

[36] De acordo com a carta de Kant a Marcus Herz de dezembro de 1773, "estou preparando no meu tempo livre um estudo preliminar para os estudantes a partir deste estudo empírico bastante agradável, uma análise da natureza da habilidade (prudência) e mesmo da sabedoria que, junto com a geografia física e distinta de todos os outros aprendizados, pode ser chamado de conhecimento do mundo" (*Br*, AA 10: 146).

fonte material para consulta, como uma leitura muito rápida da *RezMoscati* pode suscitar. Ao lado de Buffon, Rousseau estabelece, segundo o uso que Kant faz das suas teses, os parâmetros decisivos a partir dos quais a possibilidade da antropologia como ciência deverá ser pensada. Não por outro motivo os alunos que frequentarão as aulas de Kant nos anos de 1775 e 1776 serão apresentados, ao que tudo indica, no semestre de verão às noções de *germe* e de *disposição natural* como suporte conceitual para o conceito de raça que a lei buffoniana da reprodução tornava viável, assim como no semestre de inverno às questões essenciais acerca do caráter geral da natureza humana sob a autoridade inquestionável de Rousseau.

Referências Bibliográficas

ADICKES, E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen: Mohr, 1911.

BONNET, C. "Oeuvres d'Histoire Naturelle et de Philosophie". In: Collection Complète des Oeuvres de Charles Bonnet. Tomo XVIII. Neuchâtel: Samuel Fauche, 1783.

BUFFON. "Histoire Naturelle de l'Homme". In : Oeuvres Complètes de Buffon. Vol. II. FLOURENS, M. (Org.). Paris: Garnier Frères, 1855.

CASSIRER, E. Kant's Life and Thought. James Hade (Trans.). New Haven: Yale University Press, 1981.

DERATHÉ, Robert. Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau. Genève: Slatkine Reprints, 1979.

DOUTHWAITE, J. The Wild Girl, Natural Man and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment. Chicago: The Chicago University Press, 2002.

DUCHET, M. Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot. Paris: François Maspero, 1971.

FONTENAY, Elisabeth. Le Silence des Bêtes : La Philosophie à l'Épreuve de l'Animalité. Lonrai: Fayard, 1998.

GERLAND, G. "Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeite", Kant-Studien, vol. 10 (1905), pp. 1-43 e 417-547.

GOLDSCHMIDT, V. Anthropologie et Politique: Les Principes du système de Rousseau. 2 ed. Paris : Vrin, 1983.

HÄSER, H. Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten. Bd. II. 3 Aufl. Jena: Gustav Fischer, 1881.

KANT, I. Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Band I. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1942.
KANT, I. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabnen. Band XX. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1942.
KANT, I. "Das Diferentes Raças Humanas", Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5 (2010), p. 10 - 26.
KANT, I. "Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível". Trad. Paulo Licht. In: KANT, I. Escritos Pré-Críticos. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.
KANT, I. Écrits sur le Corps et l'Esprit. Trad. Gregoire Chamayou. Paris: GF Flammarion, 2007.
KANT, I. Gesammelte Schriften. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
KANT, I. Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen. Band II. Berlin: Georg Reimer. Trad. Alexandre Hahn, "Resenha do Escrito de Moscati", Kant e-Prints, vol. 7, n. 2 (2012), pp. 4-6.
KANT, I. Vorlesungen über Anthropologie. Band XXV. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
KANT, I. Vorlesungen über physische Geographie (Handschrift Holstein). Band XXVI. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
KUEHN, M. Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
LINEU. Fauna Svecica. Lugdunum Batavorum: Conradum & Georg Wishoff, 1746.
LINEU. The Linnaean Correspondence. Disponível em <http://linnaeus.c18.net/Letter/L0783>. Acesso em: 24/07/2018.
MORAN III, Francis (1993). "Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse", Journal of the History of Ideas, vol. 54, n. 1, pp. 37-58.
MOSCATI, P. Delle Corporee Differenze Essenciali che Passano fra la Struttura de'Bruti, e la Umana. Milano: Galeazzi, 1770.
MOSCATI, P. Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen. J. Beckmann (Trad.). Götingen: Wittwe Vandenhoeck, 1771.
MUNZEL, G. F. "Menschenfreundschaft: Friendship and Pedagogy in Kant", Eighteenth-Century Studies, vol. 32, n. 2, pp. 247-259.
REICKE, R. Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften. Königsberg: Theile's Buchhandlung.

ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes. Pléiade. Paris : Gernier-Flammarion, 1964.
FORTES, L. R. Salinas. Rousseau: Da Teoria à Prática. São Paulo: Ática, 1976.
SANTOS, L. R. R. "A Raiz Rousseauísta da Antropologia Física de Kant", Estudos Kantianos, vol. 5, n. 2 (2017), pp. 125-146.
STARK, Werner (2014). "Kant's Lectures on Anthropology: Some Orienting Remarks". In: COHEN, A. (Org.). Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press.
STURM, T. Kant-Lexicon. Marcus Willascheck (Hg.). Berlin, Boston: De Gruyter, 2015.
UNZER, J. A. "Recencion", Allgemeine deutsch Bibliothek, vol. 16 (1772), pp. 150-158.
ZAMMITO, J. Kant, Herder, and the Birth of Anthropology. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

Resumo

Trata-se de examinar a suposta rejeição de Kant da tese rousseauísta sobre a bipedia humana na sua resenha, publicada anonimamente, da obra do anatomista e médico italiano Pietro Moscati. Após uma apresentação sucinta sobre o contexto da recensão, será interrogado o real interesse de Kant em contrapor um dos pilares do *Segundo Discurso* de Rousseau à tese do italiano sobre a origem quadrúpede da espécie humana. Ao trazer para o primeiro plano da exposição o antagonismo entre animalidade e racionalidade que de algum modo parece sustentar a argumentação de Moscati, Kant estaria na verdade avaliando os dois grandes sistemas classificatórios da História Natural que ganharam um arranjo paradoxal nas mãos de Rousseau: os de Lineu e Buffon. Com isso, é possível ampliar a importância de Rousseau na filosofia de Kant demonstrando que o pensamento do genebrino também funciona como matriz teórica para a estruturação kantiana da sua antropologia física.

Palavras-chave: Bipedia; Quadrupedia; Razão; História Natural; Antropologia.

Abstract: The article examines the alleged Kant's rejection of the Rousseaunian thesis on human bipedalism, present in his anonymously published review of the Italian anatomist and physician Pietro Moscati's work. After a brief presentation on the context of the review, it will question Kant's real interest in countering one of the pillars of Rousseau's *Second Discourse* to the Italian's thesis on the quadruped origin of the human species. In bringing to the forefront the antagonism between animality and rationality that somehow seems to support Moscati's argument, Kant was actually evaluating the two great Natural History's classificatory systems that gained a paradoxical arrangement in the hands of Rousseau: those of Lineu and Buffon. With this, it is possible to broaden Rousseau's importance in Kant's philosophy by demonstrating that Rousseaunian thought also functions as a theoretical matrix for the Kantian structuring of his physical anthropology.

Key words: Bipedalism; Quadrupedalism; Reason; Natural History; Anthropology

Recebido em: 09/2018

Aprovado em: 11/2018

Kant versus Constant: Sobre um suposto direito de mentir

[Kant versus Constant: On an alleged right to lie]

Joel T. Klein[1]

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

As divergências e disputas em torno do famoso e criticado ensaio de Kant *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797) são centrais para se compreender tanto a teoria moral kantiana, quanto as posições morais adversárias. Trata-se de um dos capítulos mais centrais na história da filosofia moral, o qual apresenta uma disputa ainda em aberto. Esse ensaio de Kant não é, portanto, apenas um texto adjacente e de menor relevância, mas é um texto polêmico no qual ele defende os princípios de sua filosofia moral frente a uma interpretação que ele considera perniciosa e à luz de um problema de ética prática. Assim, a forma como se interpreta esse ensaio reflete o modo como se interpreta o próprio cerne da teoria moral kantiana. Entretanto, a meu ver, na longa história de debate em torno desse ensaio ainda não se apresentou uma leitura que conseguisse harmonizar os seguintes três aspectos que parecem necessários para uma interpretação bem-sucedida:

1. *Fidelidade à letra do texto*. As interpretações não tendem a fazer justiça ao texto kantiano. As interpretações tendem em geral ou a desconsiderar completamente o ensaio, sustentando que o texto retrata a posição de Kant (ainda que supostamente um Kant senil), mas não a verdadeira posição kantiana que pode

[1] Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista produtividade CNPq (2). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Esse trabalho também recebeu apoio da Alexander von Humboldt Stiftung.

ser derivada dos princípios da filosofia kantiana,[2] ou constroem sua interpretação ressaltando alguns aspectos e passagens e desconsiderando completamente outros.

2. *Coerência com os fundamentos da filosofia moral kantiana*. Para fazer justiça à filosofia moral kantiana, é preciso discutir a questão da mentira levando em conta que: a) existe sim um certo tipo de rigorismo, isto é, a tese de que as leis morais não admitem exceções; b) os diferentes princípios morais possuem uma coerência interna, ainda que se apliquem a diferentes âmbitos; c) a teoria moral kantiana não é uma teoria simplista do agir moral, mas envolve um desdobramento e uma complexidade entre os âmbitos de justificação dos princípios e o âmbito do ajuizamento moral.

3. *Concordância com o senso moral comum*. A teoria moral kantiana não pretende apresentar um novo critério moral para corrigir o senso moral comum, mas apenas esclarecer e justificar filosoficamente um princípio que desde sempre está presente na intuição moral do senso comum.[3] Nesse caso, podem haver pequenas discordâncias, mas não uma separação profunda entre aquilo que o senso comum normalmente considera como correto a ser feito e aquilo que se segue de um princípio que tem como um dos seus principais objetivos ser apenas a regra implícita nesses julgamentos.[4]

Em geral, o debate acerca da questão da mentira tende a descartar ou desconsiderar um, as vezes dois ou mesmo todos esses três aspectos. Apresenta-se nesse artigo uma interpretação nova, a qual pode ser considerada um tanto heterodoxa, mas que, entretanto, satisfaz aos três critérios acima. Argumenta-se neste artigo que a teoria moral kantiana considera a mentira sempre como imoral (tanto de uma perspectiva ética, quanto jurídica), enquanto que, ao mesmo tempo, é possível dizer que em certos casos a mentira pode ser a ação moralmente correta de um agente moral prudente. Essa posição pode ser sustentada na medida em que a teoria moral kantiana não se reduz a uma simples aplicação do imperativo categórico, mas também envolve uma série de outras considerações e perspectivas no âmbito do julgamento moral, o que envolve uma teoria da ação moral. Essa interpretação nos

[2] Exemplos de autores que defendem que Kant aplicou mal a sua própria teoria no ensaio contra Constant: Paton (1953), Matson (1954), Korgaard (1986); Herman (1993); Timmermann (2000), Grünewald (2008), Cholbi (2009), Mahon (2006). Cada autor apresenta suas próprias razões, mas todos concordam que a solução do texto poderia ser outra segundo os pressupostos da própria teoria moral kantiana.

[3] *GMS*, AA 04: 403f., e *KpV*, AA 05: 08n. Todas as obras de Kant são citadas segundo as normas da Akademie Ausgabe. As traduções utilizadas para o português são indicadas na bibliografia.

[4] Autores que descartam a posição apresentada por Kant no ensaio não por que ela não se segue dos pressupostos da sua própria filosofia, mas por que ela contradiz a intuição moral comum, são, por exemplo, Williams (1973), Donagan (1984), Marcus (1987, 192) Nusbaum, (2001), Cholbi (2009), Mertens (2016).

permite, por um lado, compreender os princípios morais como simples e possuindo uma validade *a priori*, enquanto que, por outro lado, possibilita explicar a complexidade envolvida quando se está lidando com casos paradoxais ou casos difíceis. Nesse sentido, este artigo procura responder a seguinte questão: o que, segundo a filosofia moral kantiana, um indivíduo moral prudente teria feito no exemplo proposto por Constant? Essa pergunta é distinta da seguinte: existe um direito de mentir por amor à humanidade? Ambas as questões estão fortemente ligadas, mas uma não se reduz à outra.

Esse artigo abrange a maior parte das obras de Kant dedicadas à filosofia moral, mas se foca mais especificamente no ensaio *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797). Divide-se a argumentação em cinco seções. Na primeira, apresenta-se os pontos de concordância e discordância entre Kant e Constant. Na segunda, apresenta-se os argumentos de Kant para considerar a veracidade um dever incondicional. Na terceira, mostra-se como, segundo a filosofia moral de Kant e com relação ao exemplo proposto por Constant, a mentira pode ser vista como a ação realizada por um agente moral prudente. Na quarta seção, faz-se uma comparação entre a posição de Kant com aquela de Constant. Finalmente, na quinta seção, apresenta-se uma breve síntese do artigo indicando como ele satisfaz os três critérios indicados acima.

1. Kant versus Constant

O primeiro aspecto importante a ser destacado é o de que Kant escreveu o ensaio *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* com o *exclusivo* propósito de refutar uma crítica feita por Constant. Nesse sentido, nesse ensaio Kant não desenvolve um novo aspecto de sua teoria moral, nem faz qualquer reformulação. Ele apenas se propõe a defender sua filosofia contra o que ele considera uma posição contrária. Há discordâncias acerca do fato de que Constant de fato defendeu a posição que Kant lhe atribuiu e se Kant não estaria lutando contra um inimigo imaginário. Entretanto, essa é uma questão irrelevante tendo em vista os objetivos deste artigo, uma vez que, para entender a posição de Kant, não importa qual era de fato a posição de Constant, mas qual a posição que Kant supunha que ele possuía. Além disso, essa posição foi exatamente aquela que se tornou objeto da crítica tradicional que considera a teoria moral kantiana como rigorista, num sentido negativo do termo.

O ponto contencioso do ensaio já é indicado claramente pelo título, a saber, a suposta existência de um direito de mentir por amor à humanidade. Mas analisando-se o ensaio em detalhe, encontram-se quatro pontos de discordância:

1. Kant discorda de Constant de que uma sociedade guiada rigidamente pelo princípio de veracidade seria em última instância impossível. Ao contrário, sua posição é a de que a possibilidade da coexistência moral humana se funda sobre o princípio da veracidade. A cooperação social e o direito seriam impossíveis sem esse princípio. Nesse caso, para Kant, a sociedade pode sobreviver apesar da existência de mentiras (pelo menos em certo grau), mas jamais pela sua ajuda.

2. Para Kant não existe *direito* a mentira. Kant nega a legitimidade moral da mentira sob o fundamento de que não existe um direito a ela, pois ela sempre causa dano, ainda que esse dano não seja a alguém em particular. A mentira causa dano a humanidade em geral na medida em que corrompe a fonte da lei moral.

3. Para Kant também não existe um *dever* de mentir. A veracidade não é um dever que se dirige à indivíduos particulares, mas é um dever incondicional que vale em todas as circunstâncias e condições e se refere à humanidade.

4. Para Kant, a lei não se curva à política, ao contrário, é a política que deve prestar reverência à lei. Nesse sentido, Kant retoma uma das teses desenvolvidas no ensaio *À paz perpétua* de que a política moral se opõe ao moralismo político. Enquanto que a primeira busca atualizar os princípios da lei na prática política, a segunda procura derivar os princípios da lei de uma prática política duvidosa.

Entretanto, apesar dessas importantes diferenças, também é necessário apontar para três grandes pontos de concordância:

1. Os dois filósofos concordam acerca da tese de que são necessário princípios intermediários para uma correta aplicação dos princípios superiores. Esse é um tópico que Kant acentua claramente no início do ensaio *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria mas não serve para a prática*[5]. Esse é também o fio condutor ao longo de toda a Metafísica dos costumes, o que fica indicado quando Kant assevera que a derivação dos deveres do direito e da virtude necessita a assunção de uma série de princípios que são derivados da Antropologia[6]. No ensaio contra Constant, isso pode ser percebido quando Kant fala do princípio da política, a qual precisa considerar o conhecimento que é extraído da experiência.

2. Kant concede a Constant que não existe um dever de veracidade *para com o assassino*, enquanto uma pessoa particular, ou seja, da perspectiva jurídica, o

[5] Cf. *TP*, AA 08: 275ff.
[6] Cf. *MS*, AA 06: 216f.

assassino não possui um direito a veracidade[7]. Nesse sentido, o argumento acerca do dever de veracidade será desenvolvido por outro caminho.

3. Kant reconhece a existência de mentiras "bem-intencionadas" ou de mentiras feitas por "boa disposição" [8]. Esse ponto será fundamental para a interpretação que será desenvolvida neste artigo e até onde se pode averiguar na literatura secundária, trata-se de um aspecto que passou *completamente despercebido* na *Kantforschung*. Além disso, não há razão para se supor que essas passagens possuam um tom irônico ou que elas devam ser desconsideradas. É preciso notar que a indicação de mentiras bem-intencionadas ou de boa disposição claramente faz referência a um aspecto moral que ainda pode estar presente no ato da mentira.

2. A veracidade como um dever moral incondicional e perfeito

A refutação de Kant acerca da posição de Constant sobre um suposto direito de mentir, mesmo sob circunstâncias extremas, é consistente com o dever de veracidade enquanto um dever perfeito e incondicional, o qual é sustentado ao longo de toda a sua obra. No que segue, apresento os argumentos de Kant para rejeitar a mentira, fazendo breves referências a algumas interpretações, primeiro a partir de um ponto de vista ético e, num segundo momento, a partir de um ponto de vista jurídico. Em seguida, faz-se algumas considerações sobre a impermissibilidade moral da mentira.

Existe um grande debate na literatura acerca do escopo do ensaio, a saber, se os argumentos lá desenvolvidos de desenrolam eminentemente ou *exclusivamente* de um ponto de vista jurídico ou se eles também possuem um aspecto ético. De um lado, entre os autores que defendem uma leitura exclusivamente jurídica estão: Wagner (1978), Weinrib (2008), Grünewald (2008), Esser (2008), Geismann (2010), Varden (2010), Wood (2011), Mertens (2016). Por outro, autores que pensam que o ensaio também lida com questões éticas estão: Korsgaard (1986), O'Neill (1989: 45), Herman (1993), Timmermann (2000), Höffe (2002), MacIntyre (2006: 129), Cholbi (2009). Uma vez que minha intenção aqui não é realizar uma sistematização das diferentes leituras, mas discutir como a teoria moral kantiana lida com o famoso caso

[7] Um argumento parecido também é feito por Kant em outro lugar (*V-Mo/Collins*, AA 27: 434f..) Isso também é reonhecido por Weinrib (2008, 154).

[8] Cf. "Diese gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (casus) strafbar werden nach bürgerlichen Gesetzen (...)" (*VRML*, AA 08: 426. 36f.); "(...) so gutmüthig er dabei auch gesinnt sein mag (...)" (*VRML*, AA 08: 427. 18.).

da mentira a um potencial assassino que se encontra a porta, pretendo assumir que os argumentos de Kant se aplicam a ambos os domínios, da ética e do direito, por conseguinte, como abrangendo o campo total da moral. Além disso, há razões para supor a partir do que Kant menciona em uma nota de rodapé, que a sua resposta seria a mesma, também se a questão fosse levantada de uma perspectiva ética[9].

2.1) Perspectiva ética

De uma perspectiva ética, a máxima da não-veracidade não passa no teste de universalizabilidade imposto pelo imperativo categórico[10]. Dessa forma, agir de acordo com uma máxima que contradiz o imperativo categórico significa descumprir uma regra que estabelece quais ações são morais, por conseguinte, significa agir imoralmente.

Afirmações inverídicas ou falsas não passam no teste da universalizabilidade na medida em que a representação da intenção do agente se contradiz. O ponto não é se representar a dificuldade de pensar em uma sociedade na qual ninguém se preocupasse em dizer a verdade, nem a probabilidade de que alguém desejasse mentir para satisfazer algum interesse do amor-próprio. A questão aqui é a de que o agente que quer a mentira quer, ao mesmo tempo, que ela seja aceita e não aceita. Em outras palavras, no momento em que alguém faz uma falsa promessa para receber um empréstimo, por exemplo, o próprio ato da promessa está pressupondo que ele pretende ser verdadeiro, pois do contrário tal ato não surtiria efeito e não funcionaria como promessa. O mentiroso realmente não quer (da perspectiva de uma vontade racional) que a mentira seja percebida como tal, isto é, como uma norma que deveria ser tomada como referência para todas as relações que envolvam promessas e isso também para o caso específico no qual o mentiroso se encontra, pois ele não quer nem que o credor descubra a sua máxima, nem que ele assuma a sua máxima[11].

---

[9] *VRML*, AA 08: 426n.

[10] Mahon (2006) nega que exista um direito perfeito de veracidade para com os outros, pois, segundo ele, nem a fórmula da lei universal, nem a fórmula do reino dos fins consegue justificar a imoralidade da mentira como um dever perfeito para com os outros. Não é possível entrar aqui em uma resposta detalhada, entretanto, de modo geral, o problema da sua argumentação é o de que ele assume a tese de que as máximas a serem avaliadas podem ser máximas muito específicas, o que eu nego aqui, pois isso levaria a uma espécie de micrologia moral. Máximas devem ser abrangentes e não devem ser especificadas para um conjunto de situações muito específicas.

[11] Uma análise mais detalhada e elaborada do argumento de Kant tal como apresentado na Fundamentação, pode ser encontrado em Höffe (2002, 138-149).

Portanto, o mentiroso levanta o problema de uma vontade racionalmente incoerente. Para Kant, a única coisa incondicionalmente boa é uma boa vontade e, uma vez que, a boa vontade é equivalente à razão prática pura, então se segue a exigência para um agente moralmente autônomo que sua vontade seja racional e moralmente coerente. Ser racional e moralmente coerente significa seguir as exigências estabelecidas pelo imperativo categórico, o qual incorpora os critérios racionais de necessidade e universalizabilidade. É por isso que, de uma perspectiva ética, a mentira implica no descumprimento de um requerimento fundamental da autonomia, a qual constitui o valor moral do agente. Assim, a mentira é uma violação de um dever para consigo mesmo, e tem como consequência a própria indignidade. Da perspectiva dos outros agentes, o mentiroso os trata como simples meios para os seus fins, uma vez que eles não são tratados com o devido respeito. A pessoa enganada é considerada como um simples instrumento para os fins do agente enganador. Em resumo, não importando quais sejam os interesses em jogo, de uma perspectiva ética, as mentiras são sempre um mal e o dever de veracidade é um dever perfeito e incondicional, o que significa que ele não possui latitude para a sua execução[12].

Alguns interpretes de Kant tentaram escapar dos problemas da incondicionalidade do dever de veracidade por meio da indicação de que no caso indicado por Constant, poder-se-ia especificar as máximas, ou seja, que o problema da mentira não deveria ser abordado de uma forma genérica. Assim, eles mantêm que a máxima da mentira em si mesma não pode ser universalizada, mas é possível universalizar uma máxima mais específica como "mentir para salvar a vida de um inocente" [13]. Ao meu ver, essa forma de tentar resolver o problema conduz apenas a outros problemas ainda maiores.

Em vários momentos Kant argumenta que o imperativo categórico na formulação da lei universal da natureza é a forma mais básica da lei moral. Se testarmos a máxima "mentir para salvar a vida de um inocente" na formulação da lei universal da natureza, perceberemos que a contradição ainda permanece: se por um lado eu quero que verdade seja tomada como lei universal, mesmo para o interlocutor

[12] Mais acerca da impermissibilidade da mentira na segunda *Crítica* ver: *KpV*, AA 05: 21/69.

[13] Nesse sentido, Höffe assevera que: "If we call a simple maxim – of honesty or dishonesty, readiness to help or indifference – a basis maxim, then the maxim that resolves the priority of conflicts must, to begin with, consist of more than one basis maxim, and each basis maxim involved must already have passed the categorical-imperative test: honesty and the injunction to help will enter into the complex maxim, not dishonesty and indifference. The complex maxim must, second, contain a priority rule for the basis maxims. In contrast to the basis maxims, the priority rule would be formulated as follows: Under conditions A – say, the saving of a human life – a violation of honesty is allowed." (2002, p. 138). Penso que também Korsgaard (1986) endossa essa estratégia.

em questão, eu quero, por outro lado, ao mesmo tempo, um direito a mentira. Se o meu interlocutor, mesmo um potencial assassino, soubesse de minha intenção de enganá-lo, ele não aceitaria a minha máxima e, além disso, minha intenção seria frustrada. Em outras palavras, uma vez que eu quero que minha mentira tenha sucesso, preciso querer que ele assuma que minha mentira seja uma verdade. Portanto, há uma incoerência ao se considerar o desejo da mentira. Kant chama nossa atenção para o fato que, quando alguém escolhe mentir, o que ocorre na realidade não é um querer racional para com a mentira, ou seja, que a mentira se torne uma lei universal, mas ao contrário, deseja-se abrir uma exceção para si mesmo. Essa situação se aplica mesmo para o caso do assassino que se encontra a porta, do contrário, minha própria intenção seria contraditória. Nenhum assassino potencial que estivesse a porta acreditaria em nada que lhe fosse dito, e talvez ele decidisse matar todos que se encontram no recinto.

A interpretação de Korsgaard é distinta. Ela pensa que a formula da lei universal permitira uma mentira que intentasse proteger a vida de um inocente, pois a máxima não se contradiria no teste da universalização.[14] Ela alcança essa conclusão argumentando que mentir nesse tipo de situação não tornaria a máxima *ineficiente* quando universalizada e publicizada. Entretanto, em primeiro lugar, tal como reconstruí o argumento acima, a questão não é acerca da universal eficiência da máxima, mas acerca da universalizabilidade da vontade. Em segundo lugar, o argumento de Korsgaard depende de suposições empíricas e contingentes bastante questionáveis: porque o assassino iria supor que eu não sei qual é seu objetivo? Por que a publicidade não envolve uma real publicidade, a saber, que as pessoas envolvidas saibam das minhas intenções em uma determinada intenção? Terceiro, como argumentarei no que segue, uma máxima não deve ter condições específicas, mas deve ser bastante geral, de outro modo se cai no risco de uma micrologia. Assim, não penso que a máxima de mentir para um assassino pudesse ser qualificada como uma verdadeira máxima e, além disso, eu também não penso que o querer dessa suposta máxima pudesse ser universalizado, porque ele deveria abarcar a todos, inclusive as imorais. Do contrário, cairíamos em uma estranha lógica na qual eu conto como pessoas apenas aquelas que eu considero como morais. Ou usando o ponto de vista da lei universal da natureza, eu diria que algumas leis se aplicam para alguns objetos, mas não para outros. Mas então, eu precisaria de um procedimento

[14] Segundo ela "Kant was wrong in thinking that it is never all right to lie. It is permissible to lie to deceivers in order to counteract the intended results of their deceptions, for the maxims of lying to a deceiver is universalizable. The deceiver has, so to speak, placed himself in a morally unprotected position by his own deception. He has created a situation which universalization cannot reach" (Korsgaard, 1986, 330).

de universalização que seria tanto necessário e universal e ainda pudesse especificar quais sujeitos e sob quais condições eles deveriam ser considerados como fins em si mesmos. É preciso notar que esse ponto foi explicitamente recusado por Kant no debate com Constant, a saber, de que alguns indivíduos *merecem* a verdade e outros não:

> "O filósofo alemão" não aceitará, pois como seu princípio a proposição "dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem *direito à verdade"*. Em primeiro lugar, por causa da fórmula pouco clara do mesmo princípio, uma vez que a verdade não constitui uma propriedade sobre a qual a um indivíduo se pudesse conceder e a outro recusar o direito; em seguida, porém, sobretudo porque o dever de veracidade (do qual apenas aqui se fala) não faz distinção entre pessoas – umas em relação às quais poderíamos ter este dever, ou outras a propósito das quais dele também poderíamos dispensar – mas porque é um dever incondicionado, que vale em todas as condições. (*VRML*, AA 08: 428f.)

Korsgaard também mantém que a mesma máxima "mentir para salvar a vida de um inocente", poderia passar no teste de universalização na formula da lei universal, mas falha ao ser testada na fórmula do reino dos fins. Entretanto, de acordo com ela, "embora a formula da lei universal e a formula da humanidade nos deem resultados diferentes, isso não mostra que elas simplesmente mostram diferentes perspectivas morais. A relação entre elas é mais complexa do que isso." (Korsgaard, 1986, 339) Entretanto, embora as fórmulas possam expressar diferentes aspectos, se uma permite uma ação e outra a proíbe, então isso não indica apenas uma diferença, mas sim uma profunda incongruência. Isso solaparia a tese de que existe apenas uma única lei moral e que as diferentes formulações do imperativo categórico são apenas formas diferentes de tornar compreensível a mesma ideia ou que elas expressam o mesmo princípio.

2.2) Perspectiva jurídica

Da perspectiva legal, a veracidade é a pedra angular da lei, pois sem ela seria impossível representar a ideia de contrato, e sem isso, o direito seria impossível. Seria impossível, pois, nesse caso, ter-se-ia que aceitar que alguém pudesse ter sido inverídico na aceitação do contrato, logo, que os contratantes poderiam ter guardado em segredo um *direito* de não cumprir a lei. Ora, um alegado *direito* de descumprir a lei segundo o entendimento de cada um implicaria o direito de não ser punido por isso, o que, por sua vez, significaria a falência da ideia de direito e coercitividade

nele imbricada. Para Kant, impossibilitar a ideia do direito é uma agressão ao direito da humanidade (Cf. Geismann, 2010, 241ff). Assim, não se pode justificar um direito ou mesmo uma obrigação legal de mentir, uma vez que isso significaria um rompimento completo com a estrutura lógico-moral que suporta a própria ideia de direito e a ideia de contrato que lhe dá suporte. Vale a pena citar aqui Kant:

> A veracidade nas declarações, que não se pode evitar, é o dever formal do homem em relação a quem quer que seja, por maior que seja a desvantagem que daí decorre para ele ou para outrem; e se não cometo uma injustiça contra quem me força injustamente a uma declaração, se a falsifico, cometo, pois, mediante tal falsificação, a qual também se pode chamar de mentira (embora não no sentido dos juristas), *em geral* uma injustiça na parte mais essencial do Direito: isto é, faço tanto quanto de mim depende que as declarações em geral não tenham crédito algum, por conseguinte, também que todos os direitos fundados em contratos sejam abolidos e percam a sua força; o que é uma injustiça causada à humanidade em geral. (*VRML*, AA 08: 426f.)[15]

Dessa forma, Kant está sendo coerente com sua filosofia do direito quando assevera que alguém é responsável por todo o mal e pelas consequências danosas que possam advir de uma mentira, mesmo sendo bem-intencionada, e que ninguém é responsável pelas consequências danosas que possam advir de uma declaração veraz. Alguém pode ser punido pelas consequências de uma mentira, pois o ato da mentira é uma ação que está dentro da esfera de escolha do agente e sua ação contradiz o imperativo categórico do direito. Entretanto, ninguém pode ser punido por ter dito a verdade quando perguntado, e muito menos pelas consequências danosas que esse ato pode permitir ou causar. Segundo Mertens (2016, 44), essa postura pode ser atribuída ao caráter positivista que está presente na teoria do direito kantiana.

2.3) Algumas observações gerais sobre aspectos relacionados ao problema da mentira

Depois dessa breve reconstrução apresentada acima sobre a incondicionalidade moral e jurídica do dever de veracidade e, por conseguinte, da inexistência de um direito a mentira, cabe agora fazer algumas breves observações sobre problemas adjacentes a essa questão. Cada uma das observações feitas neste tópico tem um caráter apenas preliminar e não pode ser desenvolvida em toda sua

[15] Nas Lições Kant fala que o mentiroso com seu ato tende a "abolir a toda comunidade." (*V-Mo/Coll*, AA 27: 444).

complexidade dado os limites de um artigo. Na realidade, cada um desses pontos poderia ser objeto de, pelo menos, um artigo próprio.

a. A questão do rigorismo

De acordo com Höffe, o rigorismo de Kant "é direcionado contra uma moral laxa que faz exceções em função do amor-próprio." Nesse sentido, lê-se no ensaio de Kant: "Ser verídico (honesto) em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e *não admite limitação por quaisquer conveniências*." (*VRML*, AA 08: 427, itálico acrescentado) Mas o "rigorismo do valor moral, ou da disposição, direcionado contra a laxidade precisa ser distinguido do rigorismo legal que proibiria qualquer tipo de exceção ao dever, incluído exceções em virtude de outros deveres morais." (Höffe, 2002, p. 134) Nesse sentido, Höffe continua:

> a relativa intolerância contra exceções, o rigorismo moral, proíbe alguém de mentir para que com isso tire vantagens para si mesmo, ou para escapar de uma imposição como uma punição justificada. Contrariamente à mentira desse tipo, uma mentira que serve para justificar o interesse de outro ou salvar uma vida, por exemplo, não pode ser considerada *eo ipso* como imoral. Apenas um rigorismo legal sustentaria uma tal perspectiva. (Höffe, 2002, 135)

Höffe não leva mais adianta a sua reflexão acerca desse ponto. O que se pretende fazer nesse artigo é seguir *um aspecto* dessa indicação, a saber, que em certas ocasiões um dever pode colidir com outros e nesse caso, descumprir um dever pode ser considerado como a coisa moralmente certa a ser feita. Entretanto, apesar de concordar com Höffe de que Kant não é um rigorista legalista, por outro lado, defenderei que um dever não anula a obrigação contrária e é por isso que se pode falar de um real conflito de deveres, ou mesmo de um paradoxo moral.

b. As máximas e a questão da micrologia

Existem formas de estabelecer princípios intermediários, entre o imperativo categórico e a ação concreta, tal que com isso não se coloque em risco o caráter necessário e universal da moralidade, ou seja, que não se precise apelar para exceções, o que por sua vez, minaria todo o projeto kantiano. É exatamente por isso que o imperativo categórico é, por um lado, o princípio supremo da moralidade, mas

por outro, também um procedimento de teste de máximas. Mas como isso funciona. Surgem algumas questões:

Primeira questão: o que são máximas? Seguindo Bittner (2003), máximas devem ser regras de conduta gerais que possam ser capazes de ser adotadas por todos e por toda a vida. Nesse sentido, máximas não podem especificar contextos ou situações particulares, ou seja, máximas que pudessem ser feitas sob medida para situações muito peculiares, como seria o caso da alegada máxima "mentira para um potencial assassino para salvar a vida de um inocente". Como Kant alerta na MS, isso levaria a uma micrologia que destruiria a própria moralidade (Cf. *MS*, AA 06: 409). Assim, com relação ao problema colocado por Constant, a suposta saída de criar máximas específicas para interlocutores específicos não seria adequada. Princípios intermediários, isto é, as máximas, devem ser gerais.

Segunda questão: como o imperativo categórico determina as máximas? Não no sentido de que somente as máximas que passam no teste *sejam* adotadas de fato pelo agente, senão não haveria diferença entre arbítrio e vontade e todo ser humano seria também um ser moral e virtuoso, mas no sentido de que essas máximas *devam* ser adotadas. O imperativo categórico determina a *validade* das máximas, isto é, estabelece qual delas pode ou não ser considera como moral. Nesse caso, as máximas que são morais, isto é, aquelas que passam no teste do imperativo categórico, podem ser consideradas também como leis morais, isto é, "leis" no plural. Mas o que essas máximas que se tornaram leis estabelecem? Elas determinam um padrão de conduta geral que pode ser adotado por todos os sujeitos e por toda vida, esse padrão de conduta pode ser evitar cometer um certo tipo de ação ou se esforçar para realizar certo tipo de ação. Nesse caso, quando um indivíduo mente, seu padrão de conduta contradiz uma máxima que é considerada uma lei universal e que estabelece o contrário. Mas isso significa *necessariamente* que ele adotou para si uma máxima imoral e, portanto, um caráter imoral? Não necessariamente. Seu ato foi imoral, pois esteve em contradição com uma lei moral e, portanto, pode ser moralmente recriminado, mas isso não significa necessariamente que essa ação seja o resultado de uma máxima imoral adotada pelo indivíduo. Essa possibilidade será explorada e desenvolvida na sequência do artigo.

Terceira questão: quando duas máximas que passaram no teste do imperativo categórico colidem num caso específico, em outras palavras, o que fazer quando

ocorre um conflito de deveres[16] em um caso específico? A resposta a essa questão é discutida na próxima seção. Mas, antes disso, mais uma anotação.

c. A questão de uma teoria de um único nível

Uma das críticas de Korsgaard à ética kantiana é de que ela seria uma teoria de um único nível ("one-level-theory"), ou seja, seria uma teoria que não conseguiria distinguir entre um nível normativo e ideal e outro nível não ideal no qual é preciso resolver problemas reais em contexto não ideias. Ela reconhece que a filosofia kantiana teria um potencial para fazer esse tipo de distinção, porém ela nega que a teoria moral kantiana de fato faça isso. Pretende-se mostrar que Korsgaard está equivocada a esse respeito. A teoria kantiana é uma teoria moral complexa que distingue um contexto normativo ideal e outro onde é preciso levar em conta elementos contingentes que complexificam o âmbito de decisão, ou seja, é uma teoria que trabalha em dois níveis. Esse aspecto fica mais proeminente quando Kant está discutindo questões de filosofia política (os casos das leis permissivas da razão representam um caso típico), mas ele também está presente quando discute tópicos de ética. Na ética isso fica indicado quando Kant está trabalhando com o conceito de virtude. Por um lado, no âmbito da ação do indivíduo, a virtude é pensada como uma "disposição moral em luta"[17], enquanto que no nível ideal ela representa o ideal do homem sábio e virtuoso, que jamais poderá se realizar completamente.[18] Também é preciso notar que é Kant quem estabelece um claro estatuto filosófico ao conceito de ideia e de ideal regulativo, no qual está implícito uma visão de teoria de dois níveis. Isso ficará mais claro com a seguir.

[16] Aqui se coloca outro tema bastante relevante, o fato de que Kant no início da *MS* assevera a impossibilidade de um conflito de deveres. Sobre isso será escrito um artigo em breve. Entretanto, cabe aqui apontar para o fato de que a impossibilidade de um conflito na teoria, isto é, no âmbito da derivação de deveres não significa a impossibilidade de um conflito de deveres na prática, isto é, numa situação concreta. É sobre a hipótese do segundo caso que se trabalha neste artigo.
[17] Cf. *KpV*, AA 05: 84.
[18] Sobre o ideal de virtude ver *MS*, AA 06: 433n.

3. A ação de um agente moral prudente: uma mentira sem um direito de mentir

Não há razão para pensar que Kant estava sendo irônico ou utilizando conceitos de maneira descuidada quando falou de "mentiras bem-intencionadas" ou mesmo "mentiras feitas a partir de uma boa disposição."[19] Mas como essas considerações podem ser encaixadas no contexto da sua teoria moral? Por um lado, a máxima de mentir não passa no teste do imperativo categórico (ético ou jurídico), por outro, a boa intenção ou a boa disposição são caracterizadas exatamente devido ao seu caráter moral, o qual, por sua vez, é definido de acordo com o imperativo categórico. Estaria Kant sendo incoerente ao falar de uma mentira realizada com boas intenções? Na verdade, essa consideração feita por Kant apresenta um forte suporte para a interpretação defendida neste artigo, a saber, que no caso do assassino que se encontra à porta, pode-se dizer que a teoria moral de Kant permite considerar que a mentira seria a ação que um indivíduo moral prudente faria, ao mesmo tempo em que a mentira permanece sendo considerada como imoral. Mas como é possível reconciliar o dever de veracidade com o ato da mentira de um agente moral prudente no contexto da teoria moral de Kant (tanto no seu aspecto ético, quanto jurídico)? Uma resposta satisfatória supõe ao menos seis premissas. Mas antes de apresentá-las, é importante enfatizar que não se está seguindo aqui a estratégia de tentar dissolver o problema através de uma simples distinção conceitual ou de algumas suposições contingentes, as quais tentam mostrar que na realidade uma mentira a um potencial assassino não deva ser considerada, *ipso facto*, uma mentira[20]. Assim, assume-se aqui que existe um problema moral real nessa situação hipotética que levou Kant e Constant a entrarem em conflito, a qual não pode ser diluída com uma simples distinção conceitual. Passa-se agora as seis considerações necessárias para se apresentar uma resposta minimante satisfatória a essa questão.

---

[19] Cf. "Diese **gutmüthige Lüge** kann aber auch durch einen Zufall (casus) strafbar werden nach bürgerlichen Gesetzen (...)" (*VRML*, AA 08: 426. 36f.); "(...) so **gutmüthig** er dabei auch gesinnt sein mag (...)" (*VRML*, AA 08: 427. 18.). Ver também em *MS*, AA 06: 430.

[20] Tentativas nessa direção foram feitas, por exemplo, por Grünewald (2008, 155ff.), quem, a partir do ponto de vista do direito, distinguindo entre uma *mendacium* e um simples *falsiloquium*, e então distinguido entre máximas da mentira e máximas do engano, tentou apontar para uma dissolução do problema. Essa se trata de uma solução engenhosa, mas erra no alvo. Sempre se pode reformular o experimento mental de modo que não se possa escapar com esse tipo de distinção. O próprio Kant aceitou o desafio proposto por Constant, ou seja, supor uma situação na qual o indivíduo pode responder apenas com um "sim" ou um "não". Se o próprio Kant levou a situação a sério, também os seus intérpretes devem encarar o problema de frente e não apenas circundá-lo.

3.1) O caso do conflito de deveres

Na teoria moral de Kant existe uma diferença entre, por um lado, o nível da legitimação dos princípios morais (tarefa desempenhada nas obras *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*) e o nível da derivação dos deveres morais (tarefa desempenhada na *Metafísica dos costumes*), e, por outro lado, o nível de uma teoria moral (a qual Kant nunca desenvolveu de modo completo e sistemático e da qual se encontra apenas fragmentos espalhados nas obras acima e em suas lições de filosofia moral). Uma teoria moral precisa tomar em consideração uma caracterização da estrutura do agir humano juntamente com a pluralidade e complexidade dos elementos que podem estar envolvidos na ação. Uma teoria moral precisa explicar a complexa estrutura que deve estar presente no processo de realização da moralidade. Ela trata daquilo que Aristóteles chama de qualificativos da ação, ou seja, as questões de quando, como, com quem, com que intensidade, ou seja, as questões que definem a peculiaridade de uma ação singular[21].

Tendo isso em vista, defende-se que a conhecida formulação de Kant acerca da impossibilidade de um conflito entre deveres *é valida unicamente para o âmbito da derivação dos deveres*, e não para o âmbito de uma teoria moral que aborda a questão num contexto prático. Aceitar a possibilidade de um conflito de deveres no âmbito da derivação dos deveres teria como consequência aceitar que o imperativo categórico poderia legitimar máximas contraditórias, o que conduziria necessariamente a conclusão de que o imperativo categórico é em si mesmo contraditório e inútil como princípio moral. Em outras palavras, se a fórmula de teste de máximas pudesse simultaneamente legitimar "A" e "não-A", então essa formula seria completamente vazia de conteúdo moral e inútil como regra moral. É precisamente isso que Kant aponta na introdução da *Metafísica dos costumes* (*MS*, AA 06: 224)[22], uma obra desenvolvida para legitimar e derivar deveres que constituem uma metafísica dos costumes. Nessa esfera, quando um fundamento de determinação conflita com outro, então um deles prevalece sobre o outro e apenas um deles se torna dever.

Entretanto, uma vez que se tenha avaliado duas máximas distintas e ambas tenham passado no teste do imperativo categórico, então ambas podem ser consideradas como leis morais. Esse é o caso, por exemplo, da lei moral que assevera

[21] Segue-se aqui a interpretação de Höffe 2002, 136.

[22] Uma análise detalhada dessa passagem, juntamente com uma abordagem da literatura a esse respeito não será feita aqui, mas terá lugar em um artigo futuro. Entretanto, para constar, Timmermann (2013) possui uma leitura completamente divergente daquela aqui apresentada.

o dever de veracidade e a lei moral que assevera prestar socorro a outros em caso de necessidade. Não há nada nessas leis que faça com que elas possam ser vistas como estando em si mesmas em conflito. Entretanto, numa situação particular é possível sim se representar que elas possam conflitar, ou seja, que não se possa realizar ambas ao mesmo tempo. Nesse caso, sugere-se que o agente deve fazer uma escolha, uma escolha que, entretanto, *sempre irá causar um mal*, ou seja, sempre irá descumprir uma obrigação moral. O reconhecimento desse impasse é feito por Kant durante uma de suas lições sobre filosofia moral. Segundo ele,

> É possível cometer uma injustiça sem que haja um pacto regulando a respeito e sem que se cometa injustiça contra uma pessoa qualquer. Toda injustiça se refere na realidade a pessoas, mas em geral aos direitos da humanidade. Se alguém me engana isso me causa sofrimento. Eu reajo e o engano de volta, por exemplo, alguém me vende um cavalo cego e eu lhe pago com moeda falsa. Eu cometo assim uma injustiça, mas não contra o falsário. Se um assaltante me obriga a fazer um juramento e eu não o cumpro, nesse caso eu não cometo uma injustiça jurídica, pois ele não tinha o direito de me coagir. Mas eu cometo uma injustiça contra a humanidade, pois esse é um modo de **escolher um mal menor para se evitar um mal maior**. Eu ofendo assim a liberdade da humanidade. Se isso acontece com frequência, então o assaltante não acreditará no promitente, mas o saqueará e atirará para matar. (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1352, trad. própria, negrito acrescentado)

Note-se que Kant reconhece uma certa legitimidade do ato da mentira em tal situação, mas isso não significa que a mentira seja algo bom. Trata-se do menor dos males, mas ainda assim sempre um mal. Isso é reiterado em outra passagem: "Mas a mentira é uma coisa intrinsecamente sem valor [*nichwürdiges*], sejam suas intenções boas ou más, pois ela é má [*böse*] em sua forma; ela é ainda mais sem valor, quando o mal está também em sua matéria. Assim, *da mentira alguma coisa de mal sempre pode resultar*." (*V-Mo/Collins*, 27: 449, trad. própria, itálico acrescentado)

Retomando-se agora o caso apresentado por Constant, de um assassino que se encontra à porta indagando por um amigo que se se refugiou na sua casa. O conflito surge devido a imoralidade de uma das partes, do assassino, e não por que haja um conflito entre falar a verdade, por um lado, e proteger um amigo, por outro. Kant aceita o desafio de pensar a situação na qual o indivíduo pode responder apenas com um "sim" ou um "não". Assim, toda a discussão sobre estratégias de fugir da situação utilizando-se de "meias-verdades" ou permanecendo em silencio são aqui forma inúteis de escapar do real problema. Também se engalfinhar com o assassino, cometendo um ato heroico não funciona, pois sempre se poderia imaginar uma situação com um esquadrão da SS à porta e, nesse caso, tal solução além de inútil seria estúpida. O próprio Kant não "fugiu" por essa via. Assim, a situação hipotética

exige que a pessoa questionada responda apenas com um "sim" ou um "não". Se a resposta for "sim", então o indivíduo cumpre com seu dever de veracidade e não pode ser punido por ter dito a verdade. Se ele mente e, devido a essa mentira, ele conduz o amigo a morte, então ele é culpado por ter mentido e assume também responsabilidade no assassinato. Por outro lado, a pessoa indagada também possui o dever de tentar salvar a vida da pessoa em risco. Se ele não fizer nada, ele pode ser responsabilizado por conivência com o assassino. Se ele fizer algo, se ele mentir, então ele é culpado por ter mentido, mas não terá culpa de ser conivente com um assassino. Em cada uma das situações envolve o descumprimento de uma lei moral: de um lado o dever de veracidade, de outro, o dever de prestar socorro a alguém em perigo. Note-se novamente que não existe nada que coloque os dois deveres em conflito no âmbito da justificação dos respectivos deveres. Dessa forma, o conflito é o resultado das circunstâncias particulares que envolvem determinada ação e não o resultado da incoerência do princípio moral.

Mas alguém poderia se indagar por que razão Kant não apresenta claramente a defesa de que um indivíduo moral e prudente mentiria naquela situação, tal como está sendo defendido neste artigo. Isso se deve simplesmente ao escopo do ensaio, o qual foi estritamente pensado para refutar a posição de Constant, quem defendia um *direito* de mentir por filantropia. Deve-se notar que Kant não diz nada sobre como um agente moral e prudente se comportaria em tal situação[23], mas se restringe a apresentar argumentos *contra* a existência de um de um *direito à mentira* e a favor da *imputabilidade* moral que está atrelada a toda mentira. Contudo, apesar do silêncio de Kant acerca de como solucionar um tal conflito de deveres, o fato dele fazer referência a uma mentira bem-intencionada sugere que a sua teoria moral aceitaria a mentira como um ato de um agente moral e prudente em uma tal situação, porém, claro, sempre sem a aceitação de um direito de mentir. Em suma, numa situação de conflito moral, não se está trabalhando com o maior dos bens, mas com o menor dos males, ou seja, o mal é inevitável. A questão é: qual será o menor dos males?

[23] Esse aspecto central do texto de Kant também é percebido por Esser (2008, 291).

3.2) Dever de filantropia?

No sistema de deveres apresentados por Kant, um dever perfeito sempre tem precedência sobre um dever imperfeito. A questão é então se na situação delineada por Constant se trata de fato de filantropia? A filantropia, tal como Kant a define é o dever de prestar ajuda a outros indivíduos em necessidade. Entretanto, trata-se de um dever imperfeito na medida em que comporta latitude, ou seja, não é possível determinar *a priori* quanto e como esse dever deve ser realizado. Por sua vez os deveres perfeitos, que se formulam exatamente como uma proibição de realizar determinada ação, não comportam latitude, mas expressam uma proibição absoluta para uma determinada ação.

> Não há nenhum casus necessitais a não ser a ocorrência de haver conflito de deveres, a saber, um *incondicional* e o outro (sem dúvida, talvez importante, mas no entanto) *condicional*; por exemplo, se se trata de desviar uma infelicidade do Estado pela traição de um homem que se encontra a respeito de outro numa relação como, por exemplo, de pai e filho. Desviar o mal do Estado é um dever incondicional, mas desviar a infelicidade de um homem é apenas um dever condicionado (contanto que ele não seja culpado de um criem contra o Estado). Se o filho denunciasse o projeto do pai à autoridade, fá-lo-ia talvez com a maior repugnância, mas compelido pela necessidade (a saber, a moral). (*TP*, AA 08: 300n.)

Note-se que nesse caso, entre o dever condicional do filho de preservar a felicidade do pai e o dever incondicional do filho de proteger o seu Estado contra uma traição do pai, o dever incondicionado dever prevalecer.

A questão, entretanto, é se no caso proposto por Constant, trata-se de fato de um caso de filantropia. O dever de filantropia é definido na *Metafísica dos costumes* e também na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como o dever de ajudar os outros quando estão em necessidade. Mas "necessidade" nessa definição comporta uma gama relativamente bastante ampla de situações. Mesmo sabendo que existem pessoas que estão pelas ruas passando por necessidades inúmeras, às vezes, inclusive de vida e morte, não se segue do dever de benevolência que eu deva abdicar de minha vida e dedica-la para salvar a vida dessas pessoas ou a ajuda-las. Por outro lado, seria um desrespeito ao dever de benevolência se eu nunca fizesse nada para ajudar as pessoas que precisam de ajuda. Exatamente por que a benevolência comporta uma grande latitude, cada indivíduo possui discricionariedade para estabelecer como irá realizar esse dever. Contudo, quando se está numa situação como a descrita por Constant, ou mesmo na qual eu estou vendo um afogamento ou acidente, por exemplo, o fato de eu não prestar socorro não corresponde a uma

situação de benevolência. Trata-se ao meu ver, e eu também diria da sã razão humana ou do comum entendimento humano, que tal caso se refere a um dever perfeito de prestar socorro. No caso brasileiro, não prestar socorro é inclusive um crime previsto no código penal. Assim, eu diria que a própria formulação de um "dever de filantropia" não se aplica adequadamente ao caso descrito por Constant. Naquela situação há uma colisão entre dois deveres perfeitos, de um lado, o dever de não mentir, de outro, o dever de socorrer uma pessoa.

3.3) Raciocínio prudencial

Como se pode chegar da perspectiva da teoria moral de Kant à conclusão de que um agente moral prudente mentiria na situação descrita por Constant[24]? O reconhecimento de que há um conflito de deveres, mais ainda, um conflito de deveres perfeitos, não conduziria a situação de que teríamos que reconhecer uma incapacidade da razão prática em lidar com conflitos morais? A escolha de um dever em detrimento de outro não viria de um critério externo à razão? Não se cairia assim em um ceticismo prático? Não acredito que esse seja o caso, pois mesmo tendo a fundamentação moral kantiana uma natureza estritamente deontológica, disso não se segue que a teoria moral de Kant exclua em certa medida considerações teleológicas e, com isso, um raciocínio consequencialista e prudencial. Existem diversos momentos no próprio cerne do processo de derivação dos deveres no interior da *MS*, nos quais considerações teleológicas são mobilizadas na argumentação. Isso está implicitamente aceito quando Kant reconhece na introdução da *MS* que a aplicação do supremo princípio da moralidade também necessita de princípios intermediários, os quais precisam tomar em consideração a peculiar natureza do homem, a qual somente pode ser entendida a partir da experiência[25]. Da mesma forma como a teleologia serve como mediadora entre os princípios da natureza em geral para as leis empíricas, a teleologia moral entra em cena aqui e permite a aplicação do princípio supremo da moralidade para ajudar a resolver as situações de conflito.

[24] Alguns intérpretes chegam a sugerir que a decisão de mentir no caso do assassino à porta poderia ser tomada não a partir de um princípio moral, mas como resultado de uma avaliação prudencial da situação (por exemplo, Geismann, 2010; Esser, 2008). Entretanto, eles apenas mencionam essa possibilidade *an passam* sem justificá-la e fundamentá-la de maneira sistemática no contexto da filosofia kantiana, utilizando-se também de embasamento textual para isso. Diferente deles, entretanto, a solução apresentada aqui não é exclusivamente prudencial, mas moral prudencial.
[25] *MS*, AA 06: 216f.

Afinal, se a teleologia moral serve como um instrumento para auxiliar a derivação dos deveres na *MS*, ela também pode funcionar como um procedimento racional para resolver qualquer conflito de deveres. O uso desse modelo não é estranho à filosofia prática de Kant. Um dos melhores exemplos para isso se encontra no ensaio *À paz perpétua*, onde Kant sustenta que a prudência moral ordena que se aceite o adiamento das reformas que a moral julga necessárias, caso as circunstâncias sugiram que a reforma naquele dado momento poderia colocar em risco a própria existência do Estado. Naquele contexto Kant fala de leis permissivas da razão. Ora, no caso de um assassino que se encontra a porta, não se estaria em uma situação muito similar? Falar a verdade naquele caso poderia não apenas ofender a humanidade em geral, mas destruir, ainda que indiretamente, a humanidade em uma pessoa.

Uma vez que o dever de veracidade e o dever de prestar socorro entram em conflito numa situação específica, então surge a necessidade de acrescentar considerações teleológicas para decidir qual curso de ação se deve tomar. Tal como compreendo, a intuição moral do senso comum já apresenta uma forte indicação sobre como resolver o problema: a mentira é normalmente a escolhida. Esse é o caso devido ao fato de que os efeitos morais da mentira podem, em geral, ser remediados no futuro, mas os efeitos morais de um assassinato não. Da mesma forma que a prudência moral ordena que um governante adie as reformas para evitar o risco da morte do Estado, o agente moral deve escolher a mentira naquela situação particular para tentar salvar a vida de um inocente. É digno de nota que, nas *Lições de filosofia moral Collins* Kant apresenta exatamente esse mesmo ponto quando ele afirma que às vezes a mentira pode ser usada como uma arma de defesa, mas que jamais seja qualificada como um direito, muito menos como um dever[26]. Algo semelhante

[26] "Ora, entretanto, uma vez que os homens são maliciosos, é verdade que corremos perigo pela observância meticulosa da verdade e, por conseguinte, tem surgido o conceito de uma mentira necessária, a qual é um ponto particularmente delicado para um filósofo moral. Por ver que alguém pode roubar, matar ou enganar por necessidade, o caso de emergência subverte toda a moralidade, uma vez que essa é a alegação, então depende que cada um julgar se ele está em um caso de necessidade ou não; e uma vez que o fundamento não é determinado, sobre quando surge uma emergência, então as leis morais não são seguras. Por exemplo, se alguém que sabe que eu tenho dinheiro me pergunta: você tem dinheiro em casa? Se eu fico em silêncio, o outro conclui que eu tenho; se eu digo sim, ele o toma de mim; se eu digo não, eu falo uma mentira; assim o que eu devo fazer? Na medida em que eu sou constrangido por alguma força usada contra mim a fazer uma declaração e um uso incorreto é feito dela e eu sou também incapaz de me salvar por via do silêncio, **a mentira é uma arma de defesa [*Gegengewehr*]**; uma declaração extorquida, que é então mal usada, permite que eu me defenda, pois seja minha declaração ou meu dinheiro que me seja extorquido, trata-se da mesma coisa. Por conseguinte, **não** existe uma situação na qual a mentira necessária deva ocorrer [*stattfinden soll*], mesmo se [*als wenn*] a declaração me seja extorquida [*abgezwungen wird*] e eu esteja convencido que que o outro intenta fazer um uso ilegítimo dela [*unrechtmässigen Gebrauch*]." [*V-Mo/Collins*, AA 27: 448f, negrito acrescentado, trad. própria]

acontece com o direito de legítima defesa que causa a morte do agressor. Note-se que o direito de defesa não envolve o direito de matar o agressor. Quando isso acontece, o agredido deve provar que a morte foi inevitável e sem intenção, pois na defesa não está implicado um direito de matar o agressor.

3.4) A preservação do dever de veracidade

Essa solução não seria a mesma que defender o direito a mentira em certas circunstâncias? Esse não é o caso, pois mentir não se torna nem um direito, nem um dever, pois a mentira não pode se tornar uma máxima justificada universalmente. Nesse sentido, o sujeito, mesmo optando pela mentira, assume os riscos e responsabilidades que disso possa advir. Se, por exemplo, ele tiver sido enganado e, na verdade, acabou escondendo um criminoso, e à porta não estava um assassino, mas um policial, então, ao mentir para o policial, o sujeito assume parte da responsabilidade por todos os crimes que o criminoso possa realizar após ter escapado do policial. Não caberia aqui ao sujeito que escondeu o criminoso, invocar no tribunal judicial (jurídico) ou no tribunal de *foro interno* (ético) um suposto direito de ter mentido para salvar a vida de um pretenso inocente, ou como ele assim o julgava. É exatamente isso que Kant assevera quando afirma que, se por alguma razão casual, a mentira conduzir ao assassinato, então o indivíduo é corresponsável pelo crime[27]. Mesmo quando o indivíduo mente e salva a vida de um inocente, ele descumpre um dever, ele comete um mal e não é possível simplesmente apagar isso.

3.5) Mentira como uma questão casuísta

Poder-se-ia agora perguntar: essa solução não constituiria uma exceção ao dever de mentir? O ato da mentira é uma solução legítima para uma situação muito específica, por isso ela deve ser enquadrada como uma solução a uma questão de *casuística*. Fica ao encargo do agente avaliar igualmente ambos os deveres e pesá-los um em relação ao outro, com as peculiaridades daquela situação específica e então tomar uma decisão acerca do curso de ação mais acertado. Uma máxima é um princípio geral que levaria a um padrão de conduta para um conjunto de ações consideradas similares. É por isso que "mentir para salvar a vida de um inocente"

[27] Com relação a isso o brilhante ensaio de Sartre *O muro* ilustra de modo bastante criativo essa possibilidade.

não pode se tornar uma lei universal, pois uma série de questões como "quem", "quando", "com quem" transformam cada situação em uma situação singular. É devido a essas particularidades que algumas vezes pode não ser moralmente prudente "mentir para salvar a vida de um inocente". É precisamente aqui que surge a necessidade de fazer considerações teleológicas, as quais tem como característica permitir encontrar uma regra particular para uma situação particular, ou ainda, encontrar uma regra para uma situação sem regra. A prudência moral e teleológica faz com que seja impossível estabelecer como regra que "*sempre devo* mentir para salvar a vida de um inocente", pois pode ser o caso que em certas circunstâncias a mentira não deve ser escolhida, mesmo que salve a vida de um inocente. Por exemplo, se a mentira pode colocar em risco a vida de outras pessoas inocentes ou se pode colocar em perigo uma instituição político-jurídica fundamental para a existência e bom funcionamento do Estado de direito. Nesse sentido, mentir para salvar a vida de um inocente pode ser considerado o melhor ato moral em uma situação, mas não em outra, mesmo havendo muitas similaridades entre elas. Por mais que as situações sejam parecidas, elas não são idênticas e um agente prudente reconhece isso e avalia cada situação, contrabalançando similaridades e diferenças. Portanto, a aceitação moral da mentira em uma situação particular não implica em adotar a máxima da mentira ou ter a pretensão de defender um direito à mentira, pois a legitimidade da máxima da mentira não foi em si mesma estabelecida.

Aqui se poderia levantar uma questão, a saber, que na Doutrina da virtude Kant atribui uma casuística apenas para o âmbito da ética e não para o direito (*MS*, AA 06: 411)[28]. A essa objeção pode-se responder o seguinte: Kant transforma a casuística em um elemento integrante da Doutrina da virtude, ainda que como "escólio", pois ela se torna uma exigência da própria latitude dos deveres éticos. Entretanto, no âmbito da aplicação ou de uma teoria da ação moral, questões casuísticas também podem afetar o direito. Na própria Doutrina do direito, dois casos indicam claramente essa possibilidade, o caso da mãe solteira que não deveria ser punida por ter cometido infanticídio e o caso do duelo (*MS*, AA06: 336). Ora, esses exemplos mostram claramente que se analisarmos a questão da mentira, seja de uma perspectiva jurídica, seja, ética, em ambas as situações pode-se pensar o problema como uma questão casuística, tal como propõe-se nesse artigo.

[28] Agradeço aqui a Jens Timmermann que me colocou essa objeção no Colóquio Multilateral Kant em Halle 2017.

3.6) O perigo de uma "ética laxa"

Com a interpretação aqui proposta, não haveria o perigo de transformar a ética kantiana em uma ética laxa? Não se estaria aproximando a ética de Kant de uma ética utilitarista? Esse não é o caso, pois não se está avaliando o conflito entre inclinação e dever, como nos casos apresentados na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nos quais o indivíduo faz uma falsa promessa com a intenção de se livrar de uma situação difícil ou alcançar alguma vantagem pessoal. Na situação proposta por Constant e da forma como aqui se a interpreta, o que está em conflito naquela situação são duas normas morais, isto é, dois deveres. Nesse caso, não estou sujeitando a moralidade aos interesses da inclinação ou a um cálculo utilitarista da felicidade. Ao invés disso, a teleologia e a reflexão prudencial são mobilizadas, as quais por sua vez incorporam o modo de pensar consequencialista, apenas para responder a uma situação de conflito de deveres. Mas esse raciocínio consequencialista não é utilizado para justificar aqueles deveres mesmos, ou seja, a justificação dos deveres permanece deontológica, mas sua aplicação pode incorporar e levar em conta elementos teleológicos. Por isso não se trata aqui de uma ética utilitarista.

4. Comparando a posição de Constant com a de Kant

Mantendo sua coerência teórica, Kant estava correto em criticar Constant sobre a inexistência de um direito ou de uma obrigação de mentir por filantropia. Não é possível legitimar um direito à mentira nos limites da ética Kantiana. Entretanto, uma mentira pode ser adotada como uma perspectiva prudencial *em benefício de um outro dever no contexto de conflito moral*. Assim, não existe um direito à mentira, mas existe um dever de tentar salvar a vida de uma pessoa inocente juntamente com a perspectiva prudencial de identificar que a mentira pode ser a saída mais recomendável numa dada situação. Nesse sentido, aceitar uma mentira como um princípio e aceitar a mentira como uma consequência secundária são duas coisas bem diferentes[29].

[29] Há aqui uma certa analogia com a forma como Kant define a liberdade do arbítrio na *MS* (*MS*, AA 06: 226). Ali ele afirma que não é possível definir a liberdade do arbítrio como a capacidade de agir contrariamente à lei moral, pois essa seria uma forma equivocada de definir a liberdade. A liberdade consiste aqui na capacidade de seguir a lei moral. Mas essa capacidade no caso humano implica necessariamente na possiblidade de descumprir a lei moral. Ou seja, ainda que a liberdade do arbítrio não seja definida com uma referência negativa à lei moral, há uma

A principal diferença entre tomar a mentira como um princípio válido em si mesmo ou considerar a mentira como uma consequência secundária é que a mentira pode ser considerada como não-punível, mas jamais como uma ação moral e também não como uma exceção legítima à lei[30]. Em outras palavras, dependendo das circunstâncias, ela pode ser legitimada pela teoria moral como uma solução casuística. Assim, nós não deveríamos pensar que a máxima da mentira pode ser universalizada, mesmo que o objetivo seja salvar a vida de um inocente. Nesse sentido, o agente aceita a punibilidade moral e legal que *pode* advir da sua mentira, o que não seria o caso se ele tivesse escolhido ser sincero[31]. Por outro lado, a perspectiva de Constant permitira ao sujeito alegar perante um tribunal jurídico ou mesmo no tribunal *de foro interno* que ele tinha o *direito* de mentir. Isso, entretanto, abriria a possibilidade para uma série de exceções em um sistema de direito, como seria o caso do indivíduo que, por um engano seu, protegeu um assassino ou criminoso de um oficial da lei (como curiosamente sugere o exemplo dado por Kant na Doutrina da virtude, o qual talvez tenha dado ensejo a toda discussão com Constant (*MS* AA 06: 431)). Também no âmbito do *foro interno* (da ética), para Constant o indivíduo poderia se julgar como completamente inocente e não merecedor de qualquer culpa ou remorso, mesmo tendo mentido e sua ação permitido uma série de crimes.

Além disso, a solução apresentada pela teoria de Kant, segundo a interpretação defendida neste artigo, permite defender que qualquer solução para um conflito de deveres é sempre uma solução para um caso específico. Nesse sentido, através de uma avaliação teleológica e prudencial *não se pode estabelecer* que dizer uma mentira será sempre o ato de um indivíduo moral prudente na situação de um

---

implicação dessa possibilidade. Algo semelhante pode acontecer com o ato de mentir. Numa determinada circunstância a mentira não é um dever, nem um direito, mas a mentira pode ser a consequência lógica da realização do dever de salvar a vida de um inocente, assim como a liberdade de não seguir a lei moral é a consequência lógica da definição da liberdade do arbítrio.

[30] Algo parecido é dito com relação ao suposto direito de necessidade: "Portanto, o ato da autopreservação pela violência não deve ser julgado *inculpável* (*inculpabile*), mas apenas como *impunível* (*impunibile*), e essa impunidade *subjetiva* é tomada pelos juristas, numa confusão espantosa, por uma *objetiva* (legalidade)". (*MS*, AA 06:235f.)

[31] "Quem me enganou e mentiu para mim, a essa pessoa eu não causo nenhuma injustiça se eu, em contraposição, lhe engano ou lhe minto, mas, apesar disso, eu cometi uma injustiça em geral contra o universal direito da humanidade. Aquele não pode se lamentar sobre minha conduta, mas eu ainda cometi uma injustiça em geral quando menti. Isso não tem importância quando nós nos vangloriamos de não ter cometido uma injustiça contra alguém, pois de fato nós podemos ter cometido uma injustiça em geral. Na ofensa existe a necessidade de desculpas ou de uma reparação, se isso não for possível, então deve-se seguir uma expiação [*Abbitte*]. Quando se dá provas que se está sofrendo pelo insulto feito, e com isso se fica aflito por ter insultado outrem, mas se ao outro isso não for suficiente, a mim me basta a dignidade, quando eu lhe perdoo. O perdão não é nenhum rebaixamento". (*V-Mo/Collins*, 27: 434f. trad. própria)

potencial assassino à porta. Uma situação de conflito moral não pode ser decidida *a priori*. No contexto de conflito moral, o máximo que a filosofia moral pode oferecer é indicar quais os instrumentos que podem auxiliar a decisão, a saber, o princípio teleológico da prudência associado com o imperativo categórico. Mas cada caso envolve circunstâncias particulares, as quais podem levar a soluções distintas. O ponto é que o agente moral prudente aceita os riscos e a responsabilidade que advêm da sua decisão. Ele não se esconde atrás de truques reflexivos para escapar da culpa ou da responsabilidade.

Assim, pode-se concluir que talvez em um caso de conflito moral, um "agente kantiano" e um "agente constantiano" agissem *externamente* da mesma forma, mas não internamente. O agente kantiano jamais ostentaria sua mentira, ao contrário, ele sofreria e teria vergonha do ato cometido, isto é, da mentira dita. Já o agente constantiano, por outro lado, defenderia que ele não fez nada de errado e poderia inclusive ter orgulho de ter mentido. Para o kantiano, a mentira será sempre moralmente recriminável, para um constantiano ela poderia ser louvada. Kant manteria intacto o princípio da veracidade e da sinceridade de caráter, enquanto Constant abre as portas para aceitar um princípio que gradualmente corroeria o caráter e apagaria a diferença entre vício e virtude.

A perspectiva kantiana aceita a condição paradoxal e complexa da condição humana, a qual pode expressar sentimentos morais antagônicos em uma mesma situação. Assim, por exemplo, uma agente pode sentir-se moralmente satisfeito por ter salvo a vida de uma pessoa inocente, enquanto que, ao mesmo tempo, pode sentir vergonha e culpa por ter mentido, mesmo sabendo que naquela circunstância a mentira era aquilo que um agente moral prudente teria feito. Um agente constantiano não poderia explicar a origem dessa duplicidade de sentimentos, uma vez que segundo a teoria, ele teria agido de modo estritamente moral. Assim, a perspectiva de Constant apaga essa complexidade e esconde a condição paradoxal na qual o ser humano pode se encontrar. A aparente complexidade e maleabilidade da posição de Constant implica uma simplificação do modo como a sensibilidade e a racionalidade moral humana operam, enquanto que a simplicidade da posição moral de Kant permite entender e refletir sobre a complexidade da vida moral humana. A perspectiva kantiana aceita a existência de questões casuístas na moralidade, enquanto que a perspectiva de Constant permite que a própria moralidade seja transformada em uma teoria casuísta. Essa é a diferença entre, por um lado, a mentira

como um ato de um agente moral prudente e, por outro lado, aceitar uma exceção a veracidade e assumir a existência de um direito de mentir por amor a humanidade[32].

A presente interpretação também é consistente com o meta-requerimento moral da sinceridade que abarca toda a filosofia kantiana, inclusive a razão teórica (no sentido de que a razão deve reconhecer os limites das suas aspirações de conhecimento, por exemplo). No ensaio *Sobre o fracasso de todo empreendimento filosófico na teodiceia* Kant chama a atenção para a importância moral da sinceridade, a qual inclui atitudes que podem ser exclusivamente íntimas, como a declaração de fé[33]. Nesse caso, por exemplo, reconhecer os limites da crença em face do conhecimento constitui parte da sinceridade. Querer apagar esses limites ou pretender que eles não existem já constitui um ato de insinceridade consigo próprio. É uma insinceridade similar que estava presente na metafísica dogmática, a qual se desviava da atitude crítica. Nesse sentido, todo o empreendimento da filosofia crítica também pode ser visto como uma campanha pela sinceridade do reconhecimento dos limites da razão, tanto teórica quanto prática. Ora, faz parte do reconhecimento dos limites da razão prática que podem haver situações para as quais uma *solução moral perfeita* não seja possível. As vezes a razão pode oferecer apenas uma saída possível, mas não a saída desejada, ou seja, pode oferecer uma solução moral, mas não uma solução moral perfeita. Obviamente que a melhor solução possível não é a solução perfeita desejada, afinal estamos lidando com um caso difícil ou com um paradoxo moral, o qual sempre envolve um conflito de deveres que, por sua vez, sempre se irá cometer alguma transgressão ao dever e deixar alguma "cicatriz moral", por assim dizer. Em outras palavras, em algumas circunstâncias o mal pode *não ser completamente evitável*. Reconhecer e aceitar isso é reconhecer a existência de paradoxos morais, do contrário eles não existiriam. Se fosse possível apontar para uma saída perfeita, então não estaríamos lidando com um paradoxo, mas com um

[32] A intepretação proposta neste artigo também refuta outras críticas que surgem em torno do debate com Constant, as quais visam a destruição da autonomia moral. De acordo com essa crítica, a autonomia moral estaria sendo subjugada por uma ética cega do simples cumprimento do dever. Assim, o dever kantiano implicaria uma crassa contradição com "saudável razão humana", uma vez que permitiria ao agente agir imoralmente e ainda assim se esconder atrás da desculpa de estar agindo segundo o dever. Essa seria a pior faceta de uma perspectiva rigorista. Zupancic (2011) apresenta muito bem esse ponto. Entretanto, segundo os argumentos apresentados nesse artigo, a teoria moral de Kant aceitaria a mentira (no caso de um assassino a porta) como um ato de um agente moral prudente enquanto também reconheceria que uma transgressão ao dever ocorreu. Nessa perspectiva, o sujeito jamais poderia se esconder atrás da desculpa de estar cumprindo o seu dever (aqui naturalmente vem a mente o caso de Eichmann, tal como descrito por Arendt). Segundo a interpretação aqui defendida, a teoria de Kant faria justiça a liberdade enquanto autonomia, uma vez que o agente entente seu status como o criador da lei moral, enquanto que também aceita a responsabilidade por todas as suas ações livres, sem se esconder atrás de uma suposta lista pré-pronta de deveres.

[33] Cf. *MpVT* AA 08: 269f.; *MS* AA 06: 429.

problema que aparenta ser um paradoxo. Aceitar essa limitação é reconhecer também os limites da racionalidade prática humana e não cometer o autoengano de confundir a razão humana com a divina, a qual poderia encontrar uma solução perfeita para todos os conflitos morais. Defender um direito de mentir (na situação desenhada por Constant) implica a auto ilusão de ter encontrado uma solução perfeita, quando uma não é possível. Dito de outro modo, a solução de Constant assume o caminho que pressupõe ela própria para uma forma de auto engano.

Mas por que o agente kantiano não pode ser considerado como um agente imoral segundo os critérios da própria teoria moral de Kant? Isso ocorre, pois em nenhum momento o agente moral prudente assumiu a mentira como uma máxima para si, ou ainda, como um padrão de conduta que ele irá adotar sempre ou mesmo na maioria dos casos. Como dito acima, trata-se de uma situação casuística. Nesse sentido, a mentira permanece sendo considerada como um ato imoral e merecedor de reprovação, ainda que naquela situação específica tenha de ser considerada como o menor dos males e, portanto, como aquela ação que um indivíduo moral prudente realizaria.

Essa consideração nos leva a um último ponto digno de nota, a saber, o reconhecimento do *caráter trágico* presente na filosofia de Kant. Kant é conhecido e muita vezes até caricaturado como um defensor de uma crença ingênua na razão e no progresso da humanidade. Esse é com certeza uma caricatura. Em primeiro lugar, a crença de Kant na possibilidade do auto esclarecimento da razão anda lado a lado com o reconhecimento de que a razão possui ilusões que ela jamais poderá eliminar completamente, as quais continuamente lhe insinuarão o erro, ou de questões que ela jamais poderá responder, ainda que sejam as questões ela considere da maior importância. Quanto ao progresso na história, esse também vem com muito sofrimento e sem nenhuma expectativa de salvação para o *indivíduo singular*. Além disso, trata-se de uma crença prática e, portanto, deve ser encarada como uma *tarefa* e não como a indicação de um futuro consolador que *aguarda* a espécie humana. Enfim, a filosofia de Kant, ainda que seja muito distante do niilismo, ainda assim abraça o caráter trágico e difícil presente na condição humana, seja epistêmica, seja moral.

5. Considerações finais

A interpretação proposta neste artigo com certeza não se qualificada como uma interpretação ortodoxa, pelo mento tal essa se define até o momento. Entretanto, acredita-se ter mostrado que a interpretação aqui defendida é a que melhor satisfaz os três critérios expostos no início desse artigo. Em primeiro lugar, por que ela faz *juz a letra* do texto de Kant, ou seja, explica por que razão Kant nega a existência de um direito de mentir e ao mesmo tempo explica por que em alguns momentos Kant reconhece um certo aspecto moral na mentira. Em segundo lugar, preserva e aplica os princípios morais fundamentais da filosofia moral de Kant, os quais atribuem necessidade e universalidade às leis morais, o que significa, por sua vez, uma validade incondicional, ou ainda, a não admissão de exceções. Em terceiro lugar, por que satisfaz um dos principais critérios que a própria filosofia moral kantiana se propõe a atender, a saber, uma concordância essencial com o senso moral comum ou da sã razão humana, ou ainda, do saudável entendimento humano, o qual está presente nas pessoas mais simples e que indiscutivelmente indica que no caso desenhado por Constant, a mentira deveria ser escolhida.

Referências bibliográgicas

BITTNER, R. “Máximas”. In. *Studia Kantiana*, v. 5, n. 1, 7-25, 2003.

CHOLBI, M. “The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(1), pp.17-46, 2009.

DONAGAN, A. “Consistency in Rationalist Moral Systems”. *Journal of Philosophy*, 81, 291–309, 1984.

ESSER, A. “Kant on Solving Moral Conflicts”. In *Kant’s Ethics of Virtue*. Ed. M. Betzler. Berlin/New York, 279–302, 2008.

GEISMANN, G. “Das rechtliche Verbot der Lüge”. In: *Kant und Keine Ende: Studien zur Rechtsphilosophie*. Würzburg: Konigshausen & Neumann, 229-248, 2010.

GRÜNEWALD, B. "Wahrhaftigkeit, Recht und Lüge". In: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida u. M. Ruffing, Berlin, New York, 149-160, 2008.

HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge/London: Oxford University Press, 1993.

HÖFFE, O. *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity*. Pensilvania: Univeristy Press, 2002.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Kant I. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. intr. e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. e intr. de Joãosinho Beckenkamp. São Paulo, Martins Fontes: 2014.

KORSGAARD, C. “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”. *Philosophy & Public Affairs*, 15(4), 325-349, 1986.

MERTENS, T. “On Kant’s Duty to Speak the Truth”. *Kantian Review*, 21(1), 27-51, 2016.

MAHON, J. E. “Kant and the perfect duty to others not to lie”. *British Journal For The History of Philosophy*, 14(4), 653-685, 2006.

MACINTYRE, A. *Ethics and Politics: Selected Essays*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MARCUS, R. B. “Moral Dilemmas and Consistency”, in: Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, 188-204, 1987.

MATSON, W. I. “Kant as Casuist”. *The Journal of Philosophy*, 51, No. 25, 855-860, 1954.

NUSSBAUM, M. “Aeschylus and practical conflict”. In: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (pp. 25-50). Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

O’NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PATON, H. J. "An Alleged Right to Lie." *Kant-Studien*, 45: 190, 1953.

TIMMERMANN, J. “Kant und die Lüge aus Pflicht: zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik”. *Philosophisches Jahrbuch*, 107 (II), 267-283, 2000.

TIMMERMANN, J. “Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant’s Ethical Theory”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95(1), pp. 36-64, 2013.

WILLIAMS, B. “Ethical Consistency”. In: *Problems of the Self. Cambridge*, 166–186, 1973.

WEINRIB, J. “The Juridical Significance of Kant's ‘Supposed Right to Lie’”. *Kantian Review*, 13(1), 141-170, 2008.

WOOD, A. W. “Kant and the right to lie”. *Reviewed essay: on a supposed right to lie form philantrophy, by Immanuel Kant (1797)*. Eidos 15, pp. 96-117, 2011.

ZUPANCIC, A. *Ethics of Real: Kant und Lacan*. London: Verso Books, 2011.

VARDEN. H. “Kant and Lying to the Murderer at the Door . . . One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis”. *Journal of Social Philosophy*, v. 41, n.4, p. 403-421, 2010.

Resumo: Neste artigo apresenta-se uma nova interpretação do ensaio de Kant *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797). Sustenta-se que a filosofia moral de Kant em sua totalidade e de maneira mais específica no ensaio escrito contra Constant rejeita, por um lado, definitivamente a possibilidade de se falar de um direito à mentira, por outro lado, permite legitimar a mentira como uma atitude de um agente moral prudente no caso desenhado por Constant.

Palavras-chave: Kant; mentira; conflito de deveres; moral; prudência;

Abstract: This paper presents a new interpretation of Kant's essay *On an alleged right to lie for love of humanity* (1797). It is argued that Kant's moral philosophy in its totality and more specifically in the essay written against Constant rejects, on the one hand, definitively the possibility of a right to lie, on the other hand, it allows to legitimize the lie as an attitude of a prudent moral agent in the case drawn by Constant.

Keywords: Kant; lie; conflict of duties; moral; prudence;

Recebido em: 08/2018

Aprovado em: 11/2018

Note sur deux moments de la finalité de la nature chez Kant

[Remark on the two Moments of the Kantian Finality of Nature]

Vinicius de Figueiredo *

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

I

Dans la dernière section de l'"Introduction à la Logique transcendantale" (*KrV*, A 62-64/B 87-88), Kant présente la division de celle-ci dans une Analytique et une Dialectique. Après avoir évoqué la méthode d´analyse essentielle à l´ensemble de la Critique de la raison pure, qui sera appliquée maintenant au domaine de la pure pensée, Kant anticipe deux points: 1) il soutient que l'usage de la connaissance pure de l´entendement est conditionné par la réceptivité des objets dans la sensibilité; 2) il remarque qu'il est très tentant de faire un usage des connaissances pures de l´entendement "au-delà des limites de l´expérience" (*KrV*, A 63/B 87), en employant le canon de l´usage empirique de l´entendement comme "organon d´un usage général et sans restriction" (*KrV*, A 63/B 88). Voilà instituée la division interne de la Logique Transcendantale dans une analytique et une dialectique: tandis que la première correspond à une "logique de la vérité", la deuxième doit être une critique de l´apparence dialectique, c´est-à-dire "une critique de l´entendement et de la raison", qui envisage de "mettre à découvert l´apparence fausse où conduisent des ambitions sans fondement" (*KrV*, A 63-64/B 88).

Il est facile de mettre en lumière les inconséquences de ce texte. D´abord, Kant ne fait aucune distinction entre entendement et raison, celle-ci n'étant mentionnée qu´à la fin du paragraphe mais sans qu´elle soit singularisée dans ses fonctions de systématisation caractéristiques. Les deux facultés sont comprises sous un usage hyperphysique commun, quand nous savons qu'au contraire, Kant prend bien soin,

* Bolsista Produtividade CNPq. E-mail: berlendis.figueiredo@gmail.com

Stud. Kantiana v.16, n.3 (dez. 2018): 127-134
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico: 2317-7462

dans plusieurs textes, de distinguer deux modalités diverses d´apparence, l´apparence logique et l´apparence transcendantale, concernant respectivement l´entendement et la raison (*KrV*, A 297-298/B 354). En conséquence, il n´y a dans l'"Introduction à la Logique transcendantale" aucune mention de la métaphysique comprise comme disposition naturelle de la raison humaine à chercher pour soi un object inconditionné. En s'en tenant à ce texte, le lecteur ne saurait pas deviner l'originalité représentée par la Critique, ni les raisons qui, selon la lettre de Kant à Garve du 21 septembre 17981, sont à son origine. Il n´y a aucune référence à la doctrine des antinomies, ni aux paralogismes ou à l´idéal de la raison pure; par conséquent, il n´y a pas de référence à la critique de la métaphysique spéciale, une critique qui, au contraire de l´examen de l´ontologie dogmatique, confère aux disciplines rationnelles une fonction positive à l´intérieur de l´épistémologie critique. En effet, l´interdiction de la connaissance théorique de l´âme, de Dieu et du monde va de pair avec la thèse selon laquelle le suprasensible correspond à une référence indispensable à la raison afin de penser aux conditions générales de l´expérience. On connaît le développement de cette argumentation dans l'"Appendice à la Dialectique transcendantale" (*KrV*, A 642-704/B 670-732). La raison, essayant d´offrir une unité systématique à l´ensemble des connaissances particulières de l´entendement, finit par matérialiser cette unité dans les figures de l´inconditionné et une exigence subjective de totalisation finit par être comprise comme principe objectif de la totalité. Ce processus est cependant, une conditio sine qua non de la compréhension de l´expérience comme système des lois empiriques. Si, comme le dit Kant dans l'"Appendice à la Dialectique transcendantale", l´apparence engendrée par la raison, bien que ses implications dogmatiques soient neutralisées par la critique, reste active là où il y a production de connaissance (cf. *KrV*, A 667/B 695); si, donc, l´illusion rationnelle elle aussi représente, à coté de la spontanéité de l´entendement, une contribution indispensable afin de connaître la nature comme système des lois empiriques – et, dans cette mesure, une condition transcendantale de la connaissance de l´expérience -, il faut en conclure que le rapport que la critique établit avec la métaphysique spéciale ne relève pas d'une rupture totale.

Mon but ici n'est pas d´examiner les motifs qui peuvent rendre raison du caractère unilatéral de la rédaction de *KrV* A 63-64/B 87-88. Il suffit d'en tenir compte pour comprendre les interprétations qui négligent le rôle décisif de la téléologie dans l´épistémologie mise en œuvre dans la première Critique; réduisant celle-ci à l´analytique de la vérité dessinée par l´Analytique transcendantale, elles

[1] "Ce n'est pas l'examen de la question de l'existence de Dieu, de l'immortalité, etc., qui a été mon point de départ, mais l'antinomie de la raison pure: ´Le monde a un commencement – ´il n'a pas de commencement´, etc. jusqu'à la quatrième: ´il y a de la liberté en l'homme´ - contre: ´il n'y a pas de liberté, mais tout en lui est nécessité naturelle" (Kant, *Br*, AA 12: 258); voir B. Erdmann (1992); N. Hinske (1987).

ignorent le lien profond unissant la question de la finalité à la métaphysique spéciale. Mon hypothèse de départ consiste à souligner la nécessité non seulement d'accepter l´importance du rôle des idées rationnelles pour la connaissance d´expérience, mais aussi de voir dans la présentation de l´usage régulateur de ces idées une doctrine accomplie et cohérente. Donc, Kant pourrait s´en tenir entièrement aux résultats obtenus à travers l´examen critique du dogmatisme, même si cet examen assigne une valeur positive à la metaphysica specialis.

Kant, pourtant, n´a retenu cette solution (qu´il reprenait dans la deuxième édition de la première Critique) que jusqu´en 1790. Il suffit de lire la "Première Introduction à la Critique de la faculté de juger", pour se rendre compte que le paysage est devenu tout à fait différent. Dans la section V de celle-ci, intitulée "De la faculté de juger réfléchissante", Kant affirme:

> Le principe de la réflexion sur les objets donnés de la nature est le suivant: pour toutes les choses de la nature, on peut trouver des concepts empiriques déterminés, ce qui veut dire tout aussi bien que dans ses produits on peut toujours préssupposer une forme qui est possible" (*EEKU*, AA 20: 211).

La suite du texte désigne ce principe comme transcendantal et l´attribue à la faculté de juger, qui à présent répond par la reconduction de l´hétérogénéité des formes empiriques à des principes communs, sans quoi il n´y aurait ni de comparaison conceptuelle, ni consolidation des lois particulières dans un tout harmonique (*EEKU*, AA 20: 213). Dans la "1ère Introduction" (comme dans la 3ème Critique), la faculté de juger se charge des fonctions que l´"Appendice" de la dialectique spéculative attribuait à la raison dans ses rapports à l´entendement. Il est surprenant que Kant ne se prononce pas sur les motifs de ce remplacement, dont la principale nouveauté est la mise en place du jugement esthétique comme paradigme de la réflexion. En effet, dans le "Préface" de l´œuvre, Kant établit les prérogatives de celui-ci par rapport aux jugements téléologiques:

> c´est la recherche critique d´un principe de la faculté de juger en celles-ci *[i. e.* dans les appréciations esthétiques] qui est la partie la plus importante d´une critique de cette faculté. Car, bien que, en elles-mêmes, elles ne contribuent absolument en rien à la connaissances des choses, elles appartiennent cependant à la seule faculté de connaître et prouvent un rapport immédiat de cette faculté au sentiment de plaisir et de peine selon quelque principe *a priori*, sans avoir à confondre <*vermengen*> celui-ci avec ce qui peut être fondement de détermination de la faculté de désirer, parce que celle-ci a ses principes a priori dans les concepts de la raison" (*KdU*, AA 5: 169).

Le remplacement de la raison par la faculté de juger comme source de la réflexion s'articule avec la thèse selon laquelle, dans sa pureté, la finalité ne comporte pas de référence à l'inconditionné. Au contraire, la finalité, selon l'Analytique du beau, ne réside que dans l´articulation interne entre l´entendement et l´imagination (*KdU*, §9), ce qui suggère à l'exégèse trois questions: 1/ quelles sont les préssupositions du remplacement de la raison par la faculté de juger concernant

les fonctions de systématisation de la connaissance empirique; 2/ quelles sont les conséquences de la mise de côté de la solution présentée dans l´"Appendice à la Dialectique transcendantale"? 3/ en admettant que la *Critique de la faculté de juger* possède une unité interne, comment peut-on expliquer l´articulation entre les éléments apparemment hétérogènes tels que la problématique du goût et le jugement téléologique?

II

Bien sûr, la réponse à ces questions dépend de la façon dont on envisage la pertinence critique de la doctrine de l´Appendice à la Dialectique transcendantale. À mon avis, il ne suffit pas d´admettre la fonction épistémologique des idées, en ajoutant simplement que Kant s´attache encore à la prémisse dogmatique dans la 1ème *Critique*, comme s'il hésitait sur le caractère purement subjectif de la présupposition de l´unité systématique des connaissances empiriques. Sans aucun doute, l´"Appendice" contient des passages qui semblent conférer un statut "réaliste" à l´usage régulateur de la raison concernant la connaissance empirique. Je pense pourtant que l'esprit global du texte est catégoriquement critique: même si la raison, dans son travail de systématisation des connaissances hétérogènes, attribue inévitablement une valeur objective à ses idées, cette attribution est analysée par la critique comme une condition subjective de la connaissance empirique. Donc, l´apparence inévitable de la raison, dans la première *Critique*, est condition transcendantale de l´expérience. La doctrine de l´usage régulateur des idées s'accomplit dans la réinterprétation critique (c'est-à-dire, non dogmatique et plutôt épistémologique) de la métaphysique spéciale.

Prendre en compte le caractère *non objectif* en même temps que *l´orientation cognitive* de l´idée rationnelle dans la première Critique nous permettra de comprendre la nouveauté représentée par le jugement esthétique. On connaît la classification des dénominations appropriées à chaque espèce de représentation présentée au début de la Dialectique Transcendantale:

> Le terme générique est la représentaion en general (*repraesentatio*). En dessous d´elle se tient la représentation avec conscience (*perceptio*). Une perception rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état, est sensation (*sensatio*); une perception objective est connaissance (*cognitio*). La connaissance à son tour est ou *intuition* ou *concept* (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l´objet et est singulière, le second ne s´y rapporte que médiatement, au moyen d´un caractère qui peut être commun à plusieurs choses. Le *concept* est soit un concept empirique, soit um concept pur, et le concept pur, en tant qu´il a sa source uniquement dans l´entendement (non dans une image de la sensibilité) s´appelle *notion*. Une concept

> provenant de notions et qui dépasse la possibilité de l´expérience est l´*idée*, c´est-à-dire le concept de la raison (*KrV*, A 320/B 376-377).

Le texte, instituant d´abord le partage entre la *sensatio* et la *cognitio*, inscrit l´idée rationnelle du côté de la connaissance. Il s´ensuit que le concept de la raison, bien que ne possédant pas de valeur objective, subsiste en tant que *pensée* dont le *Naturforscher* a besoin pour donner à la connaissance son sens systématique. En fait, à travers les idées, je conçois les phénomènes de l´expérience interne sous la prétendue unité de la substance simple; les phénomènes internes et externes de la nature sous l´unité cosmologique et, finalement, je conçois "tout ce qui ne peut jamais appartenir qu´à l´enchaînement de l'expérience possible, comme si celle-ci formait une unité absolue" (*KrV*, A 672/B 700) – sans m'engager sur la réalité des choses en soi. Kant soutient l´orientation cognitive intrinsèque à la définition de l´idée et en même temps nous met en garde de ne pas matérialiser l´absolu conçu par la raison dans un être existant en soi et par soi-même.

La *Critique du jugement esthétique* reprend le partage établi dans ce texte de *KrV*, A 320/B 376-377. Ce qui est sureprenant, c'est que maintenant la réflexion se trouve non plus du côté de la *cognitio*, mais du côté de la *sensatio* (*Empfindung*), entendue, bien sûr, comme détermination du sentiment de plaisir ou de déplaisir (cf. *KU*, AA V: 206), ce qui reprend son ancienne définition comme "perception rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état" (*KrV*, A 320/B 376-377). Cela veut dire que l'une des prémisses de l'entreprise de la 3ème *Critique* était déja annoncée par *Critique de la raison pure*, même si elle ne fut pas exploitée en 1781 ou 1787. Dans les deux éditions de la première *Critique*, en effet, le caractère subjectif de la finalité était conçu dans le cadre de la ré-interprétation critique de la métaphysique spéciale. En d´autres termes, à ce moment là, la neutralisation de la fonction déterminante de la raison s'articulait avec la reconnaissance de l´intention théorique des disciplines rationnelles, destituée de sa valeur objective. Dans l´Analytique du Beau, au contraire, on verra Kant développer la dimension subjective de la *vis repraesentativa* sans faire aucune référence à l'ancienne métaphysique. Comment ne pas conclure que la "Critique du jugement esthétique" correspond à une radicalisation de l'idéalisme kantien? La finalité, opérant comme expression de l´accord interne des facultés de connaissance du sujet, ne résulte que du travail de libre mise en forme des phénomènes par l'imagination, comme si elle était dans le territoire de la pure fiction (*im Dichten*). Le libre jeu émancipe la finalité de sa dépendance initiale par rapport à "l'objet imaginaire <*eingebildeten Gegenstand*>" de l'idée d'une intelligence suprême comme fondement de l'unité systématique de l'expérience (cf. *KrV*, A 670/B 699). De la première à la troisième *Critique*, l'illusion rationnelle devient imagination productive.

Pour accomplir ce bouleversement, Kant a dû approfondir les rapports admis par la représentation et, surtout, il a dû radicaliser le rôle du *Gemüt* dans la dynamique représentative. L'Analytique du beau témoigne de cet

approfondissement dés le début, en définissant deux modalités de référence de la représentation, soit à l´objet, soit au sentiment, selon l'intention du *Gemüt* de prendre ou non en consideration l'existence de l'objet représenté (*KU*, AA 5: 204, § 2). D'où ce fait que le goût résulte d'une considération possible pour toutes les représentations. Il suffit que l'on fasse abstraction de l'existence de l´objet représenté, pour sentir l´effet de sa représentation sur nous-mêmes.

Bien sûr, l´objet d´un jugement de goût existe; pour reprendre l´exemple cher à Kant, la rose *existe*. Mais c'est la représentation en elle-même, non l'objet qu'elle représente, qui est prise en considération dans le jugement de goût. Dans l'Apendice à la Dialectique Transcendantale, comme je l´ai noté, la réflexion était comprise comme une opération rationnelle de deuxième ordre concernant les déterminations obtenues par l'application des catégories de l´entendement à la diversité sensible[2]. La réflexion, en appartennant au domaine de la raison, qui n'a pas de correspondant empirique (l'*idée* est la notion qui dépasse la possibilité de l´expérience, comme nous dit Kant dans *KrV*: A 320/B 377), était la référence de l´expérience au principe inconditionné pensé comme garantie de son unité systématique. Maintenant, la réflexion résulte de la considération purement subjective possible pour toutes les représentations empiriques; elle est devenue *l´autre côté* de chacune des déterminations cognitives. D´un modèle pour ainsi dire "vertical" de la réflexion, on passe à la thèse de la réversibilité entre *réflexion* et *détermination*, suivant l'alternative qui se présente au *Gemüt* devant ses propres représentations.

Quelles conclusions peut-on dégager de ce bref parcours? J'ai remarqué que la finalité avait une pertinence critique à l'intérieur de la première *Critique;* et pourtant elle devient en 1790 un attribut de la faculté de juger. Cette nouvelle attribution s'articule avec l'émancipation de la réflexion par rapport à la métaphysique spéciale. Je n'ai pas examiné ici le jugement téléologique. Le caractère paradigmatique du jugement esthétique suffit cependant à conclure que, dans sa forme pure, la réfléxion s'appuie dorénavant sur le seul jeu des facultés de connaissance, où l´imagination productive acquiert le role principal. Cette solution radicalise une voie qui était ouverte mais non exploitée dans la première *Critique.* La condition de cette radicalisation semble être la reconnaissance par Kant du rôle décisif du *Gemüt* dans le dynamisme de la vie représentative. Il faudrait donc expliquer les raisons qui ont conduit Kant à mettre en évidence les enjeux du *Gemüt* après la rédaction de l'Appendice de la Dialectique transcendentale de la raison pure. Sans doute l'analyse de la deuxième *Critique* et de l'examen des modalités du rapport entre le sujet et ses propres représentations auquel elle donne lieu pourrait-elle nous offrir des indications importantes.

[2] Cela suppose de différencier l'entendement de la raison d'un point de vue logique: cf. *KrV* A 303-305/B 359-361.

Bibliographie

ERDMANN, B. “Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie”, in: Erdmann, B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* <1882-1884>. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992.

KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften.* Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KANT, Immanuel. *Kritik der reiner Vernunft* (ed. W. Weischedel). Franfurt a. Main: Suhrkamp, 1974.

KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure* (trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction de J. Barnis), in: *Œuvres philosophiques I – Des premiers écrits à la Critique de la raison pure* (ed. F. Alquié). Paris: Gallimard, 1980.

KANT, Immanuel, *Critique de la faculté de juger* (trad. J.-R. Ladmiral, M.B. de Launay et J.-M. Vaysse. in: *Œuvres philosophiques II – Des Prolégomènes aux écrits de 1791* (ed. F. Alquié). Paris: Gallimard, 1985.

HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjarige Kant.* Stuttgart: Kohlhammer W., 1982.

Résumé: En dépit de ce qu'affirme Kant dans la dernière partie de l'"Introduction à la Logique transdendantale " de la *Critique de la raison pure* (KrV A 62-64/ B 87/88), la Dialectique Transcendantale investit les idées de la métaphysique spéciale d'une valeur positive, bien que non constitutive, concernant la connaissance empirique. Sans ces idées, il n'y a pas d'unité systématique possible de la nature et donc pas de connaissance empirique. De son coté, la *Critique du Jugement* (1790) à la fois rejette et approfondit cette solution. En radicalisant son côté critico-idéaliste, Kant redéfinit le statut du travail de la pensée sur les données, ce qui aboutit à un nouveau modèle, "horizontal", de la réflexion.

Mots clés: finalité de la nature; *metaphysica specialis;* raison; imagination; réflexion

Abstract In spite of what Kant says at the last part of the "Introduction to the Transcendental Logic" of the Critique of Pure Reason (KrV A 62-64 / B 87-88), the ideas of the methaphysica specialis have a positive (although not constitutive) role concerning the empirical knowledge. Without them, nature and empirical knowledge would not have systematical unity. The Critique of Judgement (1790) refuses and changes this solution. Going deeper into the critic and idealistic way of his thinking, Kant sets up the activity of thinking on the imagination. This results in a new (horizontal) type of reflection.

key words: Finality of Nature; *metaphysica specialis;* reason; imagination; reflection

Received: 11/2018

Accepted: 11/2018

O círculo na Fundamentação da metafísica dos costumes

[The Circle in the Groundwork for the Metaphysics of Morals]

Marília Espirito Santo *

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

Na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant alerta para a "suspeita" (*Verdacht*) de um círculo na relação entre liberdade e moralidade:

> Aqui vem à mostra, deve-se admiti-lo livremente, uma espécie de círculo do qual, ao que parece, não se há de sair. Nós nos tomamos na ordem das causas eficientes como livres, para nos pensarmos na ordem dos fins sob leis morais, e depois disso nos pensamos como submetidos a essas leis, porque nos atribuímos a liberdade da vontade... (*GMS*, AA 04: 450)[1]

Kant então prossegue para explicar as razões desse problema e por que parece ser um círculo:

> (...) pois liberdade e legislação própria da vontade são ambas autonomia, por conseguinte conceitos recíprocos, mas, precisamente por isso, um não pode ser usado para definir o outro e dele dar o fundamento, porém, no máximo, apenas para reduzir, sob o aspecto lógico, a um único conceito representações aparentemente diversas do

* Bolsista PNPD/CAPES. E-mail: mariliae@yahoo.com.br Uma versão preliminar deste artigo, resultado parcial de pesquisa financiada pela Fapesp/SP, foi discutida com Desmond Hogan e Colin Marshall (2013). Uma versão ampliada e modificada, resultado de pesquisa na Indiana University com bolsa Ruth Norman Halls, foi discutida com Allen Wood e Dieter Schönecker, e apresentada no Terceiro encontro bianual da Sociedade Kant Norte Americana (NAKS), na Emory University, tendo como debatedora Melissa Fahmy (2016). Parte da versão aqui publicada foi discutida com Guido de Almeida e apresentada ao PPGLM/UFRJ (2018). Agradeço a esses interlocutores e, em especial, a Luciano Codato, com quem foram discutidas todas as versões.

[1] No original: "Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben... (*GMS*, AA 4: 450). A tradução das passagens mais importantes para nosso argumento são de nossa responsabilidade. Também se fez uso, em várias ocasiões, da tradução publicada pelo professor Dr. Guido Antonio de Almeida.

> mesmíssimo objeto (tal como reduzir diversas frações de igual conteúdo às expressões menores) (*GMS*, AA 04: 450)[2].

Embora não seja o caso de analisar exaustivamente as principais interpretações sobre o círculo e suas variantes, é fácil encontrar na literatura a tese de que a "espécie de círculo" (*Art von Zirkel*) em questão é um círculo vicioso.[3] De acordo com a *Lógica de Jäsche* (§ 92), um círculo vicioso ocorre quando a proposição a ser demonstrada é tomada como premissa de sua prova.[4] Segundo essa leitura, o círculo consistiria em afirmar que somos livres porque somos obrigados pela lei moral, e somos obrigados pela lei moral porque somos livres. Por consequência, não haveria outro motivo para supor a ideia da liberdade a não ser o fim já pressuposto de subordinar-se à lei moral. Entretanto, visto que a liberdade e a moralidade, ambas como legislação própria da vontade, significam autonomia, o conceito de liberdade não pode ser usado para justificar o conceito de moralidade e vice-versa. Se aceitarmos essa leitura, a suspeita de Kant de um círculo indica não apenas uma mera "suspeita", mas um vício de fato na *Fundamentação* III.

Apesar das razões para defender a leitura de um círculo vicioso, esse não parece ser o argumento de Kant. Segundo Kant, nossa obrigação pela lei moral está fundamentada em nossa liberdade, mas nossa liberdade não está fundamentada em nossa obrigação moral. Dieter Schönecker[5] e, depois dele, Henry Allison[6] sustentam que, em vez de um círculo vicioso, o argumento de Kant é uma petição de princípio. De fato, adiante no texto Kant chama atenção para uma petição de princípio (*Erbittung des Prinzips*) no argumento sobre a lei moral na *Fundamentação* III (*GMS*, AA 04: 453). Conforme a *Lógica de Jäsche* (§92), a petição de princípio ocorre em um argumento quando se admite uma proposição como imediatamente certa, embora ainda careça de

---

[2] "(...) denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedne Brüche gleichen Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen" (*GMS*, AA 4: 450).

[3] V., por exemplo, Timmermann (2007, p. 131); Ameriks (1982, p. 203-11); Paton (1967, p. 223-32); Beck (1960, p. 59); Duncan (1957, p. 140). Uma discussão detalhada da literatura encontra-se em Berger (2015, p. 9-81).

[4] V., também, Lógica Blomberg, § 411 (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 289); V-Lo/Hechsel, AA 24: 113; Lógica Dohna-Wundlacken (*V-Lo/Dohna*, AA 24: 778), e Vernunftlehre de Meier, § 411, em que Meier compara o círculo vicioso (circulus in probando) com a petição de princípio (petitio principii). De acordo com Meier: "Se uma conclusão é deduzida de premissas que são tão incertas quanto ela mesma o é, os princípios da prova são peticionados (petitio principii seu quaesiti). Mas se a conclusão for tomada como premissa de sua prova, então esse vício é denominado círculo na prova (circulus in probando)" (Meier's Vernunftlhere, § 411).

[5] Schönecker (1997, p. 189-202); Schönecker & Wood (2015, p. 200-204); Schönecker (2016, p. 334, 336).

[6] Allison (2011, p. 314-5).

prova. O erro, observa Schönecker seguindo a *Vernunftlehre* de Meier (Meier's Vernunftlhere, § 411), é que "a premissa é tão incerta quanto a conclusão que ela está fundamentando"[7]. Segundo essa leitura, pressupomos a idéia de liberdade na *Fundamentação* III por causa da lei moral para fins de argumentação, não por sermos obrigados pela lei moral, como outros comentadores sustentam. Até que se justifique a premissa "somos livres", não se pode concluir que "somos obrigados pela lei moral".[8] Na medida em que Kant oferece uma justificação para a liberdade, não há círculo de fato, mas apenas uma "suspeita" de círculo.

A interpretação de Schönecker, na qual convém insistir devido a sua influência na literatura, parece convincente no que diz respeito à petição liberdade-moralidade na *Fundamentação* III. Mas essa petição, segundo nossa leitura, é apenas parte do problema levantado por Kant. Como outros comentadores, Schönecker parece desconsiderar a importância da *Fundamentação* I e II para o problema do círculo, embora sustente que o círculo poderia se originar como resultado da tentativa de Kant de provar o imperativo categórico mediante uma análise de conceitos. Apesar dessa ressalva, com a interpretação de Schönecker só se pode visualizar metade do círculo – o movimento analítico da liberdade para a moralidade – como uma petição de princípio. Ainda falta considerar o ponto de partida do argumento de Kant na *Fundamentação* I e II, em que se parte da moralidade à liberdade segundo o mesmo procedimento analítico dos passos iniciais da *Fundamentação* III. Só assim é possível desvelar a primeira petição do círculo, a saber, o movimento da moralidade à liberdade que os comentadores desconsideram, inclusive Schönecker.

De nossa parte, parece-nos que, para compreender o problema do círculo, é necessário considerar o texto da *Fundamentação* na íntegra, não apenas o início da *Fundamentação* III. Ao propormos como alternativa a hipótese de *duas petições em um círculo não vicioso*, endossamos parcialmente, de um lado, a interpretação de Schönecker de que há uma petição na *Fundamentação* III. Entretanto, afirmamos que essa é a segunda petição no texto de Kant. De outro lado, endossamos parcialmente a interpretação de que a "espécie de círculo" é um círculo. Entretanto, afirmamos que essa "espécie de círculo" é resultado de duas petições, cuja primeira se encontra na *Fundamentação* I e II. É porque Kant consegue, na

[7] Schönecker (1997, p. 196); Schönecker (2016, p. 338). Cf. Meier, *Vernunftlehre*, §411.
[8] Schönecker (1997, p. 196).

Fundamentação III, solucionar as duas petições que se trata de um círculo não vicioso.

Em nossa leitura, a "espécie de círculo" é uma estratégia de Kant para chamar atenção à necessidade de adotar o procedimento sintético para justificar a moralidade humana. No prefácio à *Fundamentação*, Kant critica explicitamente Wolff, mas sua crítica é mais ampla, visto que o procedimento analítico é meio de prova comum na tradição racionalista alemã, é "o processo corrente em investigações filosóficas" (A 65/B 90). Além disso, é importante enfatizar que só se pode argumentar por um círculo ao considerarmos o texto da *Fundamentação* na íntegra. São necessárias para tanto as duas primeiras seções, o início da terceira, em suas subseções 1 e 2, juntamente com as referências do prefácio à inversão de procedimento e ao fato de que a moralidade é representada como imperativo pelos seres humanos, seres racionais finitos. Dessa perspectiva, qualquer interpretação que identifique o problema do círculo ao considerar apenas a *Fundamentação* III não corresponde ao argumento de Kant.

Convém observar, para fazer justiça ao comentário de Schönecker[9], que ele também termina por reconhecer duas petições no texto de Kant. Entretanto, em sua leitura, as duas petições ocorrem somente na *Fundamentação* III. A primeira diria respeito à justificação da liberdade humana, mais especificamente, ao fato de que até a subseção 3 a liberdade humana ainda não foi justificada. A segunda diria respeito à moralidade, mais especificamente ao fato de que a validade do imperativo categórico não pode ser derivada da tese da analiticidade, isto é, da tese de que "uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa" (*GMS*, AA 4: 447)[10]. A leitura de Schönecker difere da leitura dos que argumentam por um círculo vicioso na medida em que, segundo ele, "Kant não infere moralidade de liberdade e liberdade de moralidade", e "um círculo vicioso ocorre apenas se A é provado a partir de B e B é provado a partir de A"[11]. Nossa leitura difere da de Schönecker, primeiro, porque localizamos uma petição na *Fundamentação* I e II, outra nos passos iniciais da *Fundamentação* III; segundo, porque nos parece duvidoso que aquilo que Schönecker identifica

[9] Cf. Schönecker (1997, p. 200-201), Schönecker & Wood (2015, p. 216) e Schönecker (2016, p. 347).

[10] A tese da analiticidade foi amplamente difundida por Henry Allison como "tese da reciprocidade". As consequências de considerarmos a tese de Kant como tese da reciprocidade ou da analiticidade são objeto de outro artigo em elaboração.

[11] Cf. Schönecker & Wood (2015, p. 216) e Schönecker (2016, p. 339). Cf. Meier, *Vernunftlehre*, § 411 e as notas de Kant sobre "Circulus vitiosus" nas *Reflexões sobre lógica* (*Refl*, AA 16: 775).

como segunda petição na *Fundamentação* III possa ser considerado uma petição nos termos de Kant e nos de Meier. Como o próprio Schönecker explica, uma "petição de princípio é a justificação de uma proposição por premissas que não são fundamentadas (ou não são mesmo ou não são ainda)"[12]. O que é requerido, portanto, é a premissa, porém a validade do imperativo categórico, o segundo problema apontado por Schönecker, seria uma conclusão, não uma premissa. Mantida essa interpretação, mesmo com a liberdade justificada, ainda não se poderia concluir pela moralidade como obrigação para os seres humanos na *Fundamentação* III. Por fim, a interpretação de Schönecker deveria responder ainda a esta questão adicional: por que considerar a validade do imperativo categórico como uma petição no contexto da *Fundamentação* III, se Kant afirma remover a petição da liberdade antes de justificar o imperativo categórico?

Na reconstrução que nos parece corresponder ao argumento de Kant, as duas petições só podem ser identificadas uma em cada análise. Isso se deve não apenas ao fato de que toda análise pressupõe uma síntese, mas também ao modo de procedimento de Kant no início da *Fundamentação* III, em que ele analisa o conceito de liberdade para chegar à moralidade, assim como a seu modo de procedimento na *Fundamentação* I e II, em que analisa o conceito de moralidade para chegar à liberdade. Na passagem da *Fundamentação* III que Kant menciona uma petição de princípio, ele afirma que "está removida agora a suspeita... de um círculo escondido" (*GMS*, AA 4: 453). Essa passagem ocorre na subseção 3, logo antes da dedução transcendental do imperativo categórico, que é desenvolvida na subseção 4. Concordamos com Schönecker que a dedução transcendental do imperativo categórico na *Fundamentação* III deve solucionar a petição relativa à moralidade humana, mas é preciso realocar essa petição para a *Fundamentação* I e II, em que a moralidade aparece de fato como premissa, em vez de na *Fundamentação* III, em que a moralidade aparece como conclusão.

Para defender nossa proposta de *duas petições em um círculo não vicioso*, precisamos explicar por que é necessário substituir o procedimento analítico pelo procedimento sintético a partir da subseção 3 da *Fundamentação* III. Em verdade, a chamada "virada crítica"[13] de Kant na

[12] Schönecker (1997, p. 194; 2016, p. 336).
[13] Expressão de Onora O'Neill para se referir à mudança de ponto de partida exigida pela "transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura" na *Fundamentação* III. Cf. O'Neill (1995, p. 56).

Fundamentação III é necessária para evitar uma inferência falaciosa da liberdade à moralidade no caso de seres racionais imperfeitos. Nas subseções 1 e 2 da *Fundamentação* III, embora por análise Kant possa chegar à moralidade a partir da liberdade, por análise ele não pode justificar uma proposição sintética *a priori* como o imperativo categórico. A lei moral é resultado de análise do conceito de liberdade no caso de um ser racional perfeito. Entretanto, o imperativo categórico é o modo como um ser racional imperfeito representa sinteticamente a lei moral. Nas subseções 1 e 2 da *Fundamentação* III, Kant ainda não apresentou o terceiro termo necessário para estabelecer a síntese *a priori* entre liberdade e moralidade na esfera da finitude. Em verdade, ele sequer estabeleceu que os seres humanos podem se considerar livres, tampouco argumentou pela possibilidade real do ser humano agir como se fosse dotado de vontade autônoma. É nesse contexto que Kant chama atenção para a necessidade de mudar de procedimento, tal como a inversão, indicada no prefácio (*GMS*, AA 4: 392), do caminho analítico da busca (*Aufsuchung*) do princípio supremo da moralidade para o caminho sintético do estabelecimento (*Festsetzung*) desse princípio.

Antes de explicar a estratégia argumentativa de Kant de mudança de procedimento para "estabelecer o princípio supremo da moralidade", precisamos responder a três questões, cada uma correspondendo a uma parte deste artigo:

1) Em que sentido há uma petição de princípio na *Fundamentação* I e II, se o objetivo de Kant nessas seções é apenas buscar o princípio supremo da moralidade, não estabelecê-lo?

2) Em que sentido Kant oferece uma justificação da liberdade na subseção 2 da *Fundamentação* III sem apelar à moralidade, de modo que pode provar o condicional *se liberdade, então moralidade*, sem incorrer mais tarde em um círculo vicioso?

3) Em que sentido o círculo apontado por Kant, embora um problema real, tem solução a partir da subseção 3 da *Fundamentação* III?

1. Petição de princípio na *Fundamentação* I e II

Kant apresenta o duplo objetivo da *Fundamentação* no prefácio: "a presente fundamentação (...) nada mais é do que a busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade, constituindo por si só uma ocupação

que, quanto ao seu objetivo, é completa e a ser separada de qualquer outra investigação moral" (*GMS*, AA 04: 392). De acordo com o primeiro objetivo na *Fundamentação*, a "busca", Kant parte do conhecimento moral comum como um dado na *Fundamentação* I e dirige-se a sua condição, o princípio da autonomia, na *Fundamentação* II.

No conhecimento moral comum, ações moralmente boas são praticadas por dever. Ora, toda ação por dever é uma ação de boa vontade, mas nem toda ação de boa vontade é uma ação por dever. Em termos lógicos, o conceito de boa vontade, como conceito mais amplo, contém extensionalmente o conceito de dever; e o conceito de dever, como conceito mais estrito, contém intensionalmente o conceito de boa vontade (Cf. *Lógica de Jäsche*, § 7-segs.). Isso significa que o conceito que Kant analisa para "buscar" o princípio supremo da moralidade é o conceito de dever. A análise do conceito de dever que revela o princípio da autonomia como imperativo categórico corresponde à inferência moralidade-liberdade na *Fundamentação* I e II. Que fique claro: liberdade, conclusão nessa primeira petição, é liberdade positiva, isto é, autonomia, não liberdade transcendental, isto é, liberdade negativa.

De acordo com Kant, toda análise pressupõe uma síntese. Em verdade, isso é uma questão de senso comum: só se pode decompor o que é composto, não pode haver decomposição sem prévia composição. A síntese que Kant tem de justificar na *Fundamentação* III, ao deduzir o princípio da autonomia como imperativo categórico, é a mesma que ele analisa na *Fundamentação* I e II. Mais especificamente, a síntese que Kant tem de justificar na *Fundamentação* III é a mesma que ele analisa na relação intensional entre os conceitos de dever e boa vontade. Em relação a questões que não dizem respeito diretamente à moralidade, a precedência da síntese à análise pode ser verificada, por exemplo, na introdução à *Lógica de Jäsche* (*Log*, AA 09: 63-4), em que Kant comenta as noções de clareza e distinção, e no § 15 da primeira *Crítica*, em que ele explica "a possibilidade de uma síntese em geral".[14]

Se Kant não pode justificar a síntese contida no conceito de dever senão na *Fundamentação* III, quando apresenta as condições que tornam possível a relação entre lei moral e vontade humana, então há uma petição de princípio no ponto de partida da análise da *Fundamentação* I e II. Não pode haver surpresa nesse resultado. É por isso que até a dedução transcendental do imperativo categórico a moralidade pode ser uma simples ilusão, uma

[14] Cf. também *KrV*, A 77-9/B 102-4; B 130; B 133-4.

"fantasia delirante" ou uma "idéia quimérica sem verdade", como Kant enfatiza ao longo da *Fundamentação* I e II. É por isso que ele declara no final da *Fundamentação* II: "que a moralidade não seja um devaneio (...) exige um *uso sintético possível da razão prática pura*" (*GMS*, AA 04: 445).[15]

Portanto, é somente ao considerar o texto de Kant na íntegra, desde o prefácio, não apenas a *Fundamentação* III, que se pode reconstruir o problema da "espécie de círculo" bem como sua solução. Se Kant mantivesse o procedimento analítico da *Fundamentação* I e II para provar a moralidade humana, ele teria cometido um círculo vicioso. Mas ele dá uma "virada crítica" na subseção 3 da *Fundamentação* III e, como resultado, o risco de círculo é afastado. Isso significa que a suspeita apontada por Kant na *Fundamentação* III é antes uma estratégia para alertar que o procedimento analítico é suficiente para expor o princípio da autonomia como princípio supremo da moralidade, mas é insuficiente para demonstrar o pressuposto da análise, isto é, o ponto de partida da decomposição e para provar o princípio da autonomia como imperativo categórico para os seres humanos.

Uma objeção comum[16] a nossa interpretação é a de que o procedimento analítico na *Fundamentação* I e II não pode conter uma petição de princípio na medida em que o objetivo nessas seções é apenas buscar o princípio supremo da moralidade, não estabelecê-lo. Em outras palavras, o procedimento analítico não apresenta um argumento no estrito senso. Apresenta, em vez disso, a análise de um conceito.

Para responder a essa objeção, parece o caso de explicar a respectiva compatibilidade entre os adjetivos "analítico" e "sintético" quando se trata de argumentos e quando se trata de proposições. Parece também o caso de explicar por que a análise kantiana do conceito de dever na *Fundamentação* I e II pode conter não somente proposições analíticas, mas, também, proposições sintéticas.

De acordo com os *Prolegômenos*, no caso de argumentos, "analítico" e "sintético", significam, respectivamente, "regressivo" e "progressivo": "o método analítico (...) significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se ascende às condições sob as quais unicamente é possível.

[15] Allen Wood, em seu *Kantian Ethics* (2008, p. 117), enfatiza esse ponto: "Como Kant nos lembra nas duas primeiras seções com quase obsessiva regularidade, tudo que ele tem dito sobre a moralidade é apenas provisório ou condicional – a moralidade como ele a tem concebido pode se revelar uma mera ilusão, uma 'fantasia delirante' ou 'um devaneio que se excede a si mesmo por presunção'" (*GMS*, AA 4: 392, 394, 403, 407, 408, 420, 423, 425, 426–7, 429n, 440, 444–5).

[16] Colin Marshall e Allen Wood levantaram essa questão, a propósito de uma versão preliminar deste artigo.

(...) Seria melhor chamá-lo método *regressivo* para distingui-lo do método sintético ou *progressivo*" (*GMS*, AA 04: 276n). Por sua vez, no caso não de argumentos, mas de proposições, "analítico" e "sintético" significam, respectivamente, "explicativo" e "ampliativo".

Embora diferentes, ambos os significados do adjetivo "analítico", a saber, "regressivo" e "explicativo", não são incompatíveis; assim como ambos os significados do adjetivo "sintético", a saber, "progressivo" e "ampliativo", tampouco são incompatíveis, embora diferentes. Por que uma proposição sintética é ampliativa e, no caso da síntese *a priori* na matemática, produtiva? Em resumo, porque se pensa progressivamente no acréscimo de uma parte a outra parte, de modo que nessa composição progressiva o todo é ampliado nos conceitos refletidos e produzido nos conceitos construídos. Do mesmo modo, por que uma proposição analítica é explicativa? Porque se pensa regressivamente no desmembramento do todo nas partes, depois a outras, até que nessa decomposição regressiva o todo em quaisquer conceitos resulta mais claro ou mais distinto. Isso significa que não há incompatibilidade entre os adjetivos "analítico" e "sintético" quando se trata de argumentos e quando se trata de proposições, apesar da interpretação mais comum dessa questão. O procedimento analítico na *Fundamentação* I e II tanto consiste na análise do conceito de dever, a qual pressupõe sua síntese como o conceito de boa vontade, como também apresenta um argumento no estrito senso, em que ocorre a petição na inferência da moralidade à liberdade.

Além disso, a compatibilidade entre os adjetivos regressivo/explicativo quanto à análise e progressivo/ampliativo quanto à síntese não implica que uma argumentação regressiva, mediante o procedimento analítico, só possa conter proposições analíticas, assim como não implica que uma argumentação progressiva, mediante o procedimento sintético, só possa conter proposições sintéticas. A aparente assimetria entre argumentos e proposições parece ser o que tem induzido comentadores a defenderem a incompatibilidade de argumentos "regressivos" com proposições "explicativas" e de argumentos "progressivos" com proposições "ampliativas". Porém, essa suposta incompatibilidade é o que termina por impedir que os comentadores reconheçam a primeira petição do círculo na *Fundamentação* I e II.

Em verdade, proposições sintéticas ocorrem na argumentação analítica na *Fundamentação* I e II. Prova disso é que o ponto de partida no procedimento analítico na *Fundamentação* I é a síntese dos conceitos de dever e boa vontade. O conceito de dever só é finalmente representado

mediante uma proposição sintética *a priori*, o imperativo categórico, na *Fundamentação* II. De todo modo, o procedimento de Kant é analítico, regressivo ou explicativo na *Fundamentação* I e II, na medida em que é necessário expor a síntese que fundamenta a análise do conceito de moralidade e que conduz ao conceito de liberdade. A inferência da moralidade à liberdade na *Fundamentação* I e II permanece uma petição, entretanto, até a virada crítica na *Fundamentação* III. Esse tipo de análise é comum na tradição racionalista alemã. Trata-se do raciocínio dedutivo mediante o qual se distinguem as notas de um conceito, no "tratamento lógico dos conceitos na filosofia em geral" (*KrV*, A 66/B 91).

Convém retomar a primeira questão que propusemos neste artigo: em que sentido há uma petição de princípio na *Fundamentação* I e II, se o objetivo de Kant nessas seções é apenas buscar (cf. *GMS*, AA 04: 392) o princípio supremo da moralidade de acordo com o conhecimento moral comum, não estabelecê-lo mediante uma dedução transcendental do imperativo categórico? A resposta, em suma, é que o pressuposto da análise, a saber, a síntese entre os conceitos de dever e boa vontade, é a mesma síntese entre a lei moral e a vontade humana, síntese que Kant tem de justificar mediante a dedução transcendental do imperativo categórico, na subseção 4 da *Fundamentação* III.

2. Espontaneidade da razão e liberdade da vontade

A segunda petição na *Fundamentação* encontra-se na inferência *se liberdade, então moralidade*. Aqui, liberdade é liberdade negativa, isto é, liberdade transcendental ou metafísica, "a possibilidade de ser causa eficiente independentemente de causas alheias" (cf. *GMS*, AA 04: 446; *KrV*, A 533/B 561). Na subseção 1 da *Fundamentação* III, Kant apresenta a tese da analiticidade: "uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa" (*GMS*, AA 04: 447). Para provar a moralidade em geral, o próximo passo é provar a liberdade como propriedade da vontade racional. Assim, na subseção 2, Kant mostra que "a liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais" (*GMS*, AA 04: 447). Na subseção 3, Kant chama atenção para uma "espécie de círculo" a se revelar a partir do argumento *se liberdade, então moralidade*.

Em relação à origem do círculo, alguns comentadores apontam para uma falha na justificativa da liberdade a partir da racionalidade na subseção 2. Dieter Henrich argumenta que Kant não precisaria enfrentar o problema do círculo "se a derivação da liberdade transcendental a partir da liberdade lógica fosse formalmente convincente" (1975, p. 70; 1998, p. 317). Por "liberdade lógica" Henrich compreende, mais especificamente, "liberdade da razão ou liberdade no julgar" (1975, p. 64-5; 1998, p. 311-12), encontrando-a supostamente na *Reflexão* 5442:

> Liberdade lógica em vista de tudo que são predicados contingentes. Toda contingência no objeto é liberdade objetiva (o contrário do pensar); se o pensamento é suficiente para o ato, também liberdade subjetiva. Liberdade transcendental é a plena contingência das ações. Há liberdade lógica em operações da razão, mas não liberdade transcendental, ou seja, objetiva (*Refl*, AA 18: 183)[17].

Henrich parece compreender "liberdade lógica" como liberdade da razão em seu uso teórico e a contrapõe à liberdade transcendental como liberdade da razão em seu uso prático, fundamentando essa dupla concepção de liberdade na distinção entre seres racionais em geral e seres racionais com vontade (Henrich, 1975, p. 64-5; 1998, p. 311-12)[18]. Essa "liberdade lógica" como liberdade teórica seria a base, segundo ele, de uma transição fracassada à liberdade da razão em seu uso prático e, por fim, à moralidade. No argumento de Henrich, Kant teria reconhecido não poder derivar a liberdade transcendental da "liberdade lógica" devido à hipótese de fatalismo[19], em que se concede a liberdade no discurso, mas se nega a liberdade na ação, reduzindo a vontade na ação humana a mero mecanicismo. Na leitura de Henrich, na medida em que a liberdade transcendental não pode ser justificada pela racionalidade, ela tem de ser justificada pela moralidade, o que levaria Kant ao problema do círculo.

Seguindo essa linha de raciocínio, Guido de Almeida sustenta que "o máximo que o argumento de Kant poderia ter provado é a necessidade de se

---

[17] No original: "Logische Freyheit in ansehung alles, was Zufallige praedicate sind. Alle Zufalligkeit am obiect ist obiective Freyheit (das Gegentheil zu denken); wenn der Gedanke zur That zureicht: auch subiective freyheit. transscendentale Freyheit ist die vollige Zufalligkeit der Handlungen. Es ist ~~transscendentale~~ logische freyheit in Vernunfthandlungen, aber nicht transscendentale, nemlich obiective" (*Refl*, AA 18: 183).

[18] Na verdade, o texto de Henrich parece conter duas linhas de interpretação do que Kant denomina "liberdade lógica": como relativa ao uso teórico da razão ou como relativa a todo e qualquer uso da razão. Para uma reconstrução do argumento de Henrich no primeiro sentido, cf., por exemplo, Allison (2011, p. 327-30). Na sequência voltaremos a esse ponto.

[19] Segundo Henrich, Kant atribui a hipótese de fatalismo aos estóicos (1975, p. 66; 1998, p. 313). Nos termos de Kant: "(...) fatalismo (...) transforma toda conduta humana em mero espetáculo de marionetes e, portanto, afasta-se do conceito de obrigação" (*RezSchulz*, AA 08: 13). Cf. também (*KpV*, AA 05: 98-9). Textos citados por Henrich.

pressupor a validade do princípio moral, não que este princípio seja, de fato, válido" (2009, p. 39). Isso porque, segundo o comentador e também tradutor da *Fundamentação*, a realidade da liberdade transcendental não foi provada, mas apenas foi justificada a necessidade de sua pressuposição a partir da liberdade lógica. Para alcançar a conclusão pretendida, Almeida argumenta que seria necessário pressupor, em primeiro lugar, a validade do princípio moral, para então afirmar que a vontade seja realmente livre; em segundo lugar, seria necessário pressupor a liberdade da vontade, para dela inferir a validade do princípio moral. De acordo com Almeida, visto que Kant não teria conseguido provar nada além da necessidade de pressupor a liberdade transcendental, sob a qual unicamente os seres racionais podem agir, ele teria incorrido em um círculo vicioso. Assim, na subseção 3 da *Fundamentação* III, Almeida defende que Kant deveria fornecer outro argumento a favor da liberdade transcendental.[20] Nessa interpretação, se Kant tivesse encontrado uma prova da liberdade transcendental sem apelar antes à moralidade, ele teria tido a chance não apenas para um argumento não circular a partir da liberdade transcendental, mas também para um argumento decisivo para provar mais que a possibilidade lógica dessa concepção da liberdade humana.

Em suma, Henrich[21] e Almeida[22] sustentam que a tentativa de Kant de justificar a liberdade transcendental a partir da chamada liberdade lógica teria fracassado porque, segundo os comentadores, o argumento de Kant pretenderia estender a liberdade no uso teórico da razão para a liberdade em

[20] Nesse mesmo sentido, cf. Allison (1993, p. 317).

[21] Cf. no texto de Henrich: "Se 'a liberdade tem de ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais', então parece que se pode inferir que não pode haver seres racionais sem liberdade da vontade. Mas essa conclusão não pode corresponder, de modo nenhum, à intenção teórica de Kant. Uma de suas premissas fundamentais é que a faculdade de desejar tem origem independente da faculdade de cognição, portanto, razão não implica vontade" (1975, p. 66-7; 1998, p. 313). Para solucionar o problema do círculo, "Kant apresenta seu segundo argumento em que estabelece a conexão entre razão teórica e razão prática" (1975, p. 71; 1998, p. 317).

[22] Cf. Almeida (1997, p.199-200). Aí o comentador-tradutor se refere à "espontaneidade do poder de julgar como uma faculdade cognitiva" e, ao resumir o argumento de Kant, afirma que "a espontaneidade dos juízos *cognitivos* permite-nos pensar como seres inteligentes (…). Assim, o objetivo do argumento é passar da constatação da espontaneidade do poder de julgar para a liberdade transcendental da vontade (...)". Cf. Almeida (1999, p. 71): "da noção de um agente capaz de julgar teoricamente e de querer com base em imperativos práticos, *mas não em imperativos morais*, é impossível derivar a liberdade no sentido transcendental que é necessário supor para dela derivar em seguida o imperativo moral". Cf. também Almeida (2005, p. 178): "a fraqueza do argumento está na dificuldade de passar da liberdade ao julgar [entenda-se: julgar teórico] para a liberdade ao agir, do conceito 'lógico' para o conceito prático de liberdade". Cf., por fim, na *Introdução à tradução,* 2009, p. 41: "(...) a consciência que ele tem da *espontaneidade* de seus poderes cognitivos, em particular da razão, entendida aqui como poder de pensar (...)". "É, pois, pela consciência da espontaneidade de sua razão que o homem se vê como pertencendo a um mundo inteligível. Naturalmente, a razão de que se fala aqui é a razão teórica, não a prática, ou a vontade" (p. 41). "O problema é que, mesmo que o ser racional se possa colocar nesse mundo inteligível positivamente determinado pela espontaneidade da razão *teórica,* isso não é ainda suficiente para atribuir à razão *prática* a mesma espontaneidade da razão teórica, que é seu passaporte para o mundo inteligível" (p. 47).

seu uso prático. Que seres racionais finitos conheçam objetos não implica que tenham causalidade com respeito a objetos. Desse modo, a passagem da liberdade envolvida no uso teórico da razão para a liberdade no uso prático da razão seria ilegítima, e o argumento de Kant incorreria em círculo vicioso.

É oportuno observar, entretanto, que o texto de Henrich, considerado "denso e obscuro" por Schönecker (2016, p. 352), parece, por vezes, considerar a liberdade lógica não como a liberdade relativa apenas ao uso teórico da razão, mas como a liberdade envolvida em todo e qualquer uso da razão. Nessa linha de raciocínio: "(...) não se pode derivar a possibilidade de ação determinada pela razão da estrutura da razão teórica, mas a pressuposição da liberdade no julgar, válida para todo pensamento, corresponde, não obstante, à pressuposição da liberdade no querer racional" (1975, p. 68; 1998, p. 314). Conforme Henrich: "a hipótese da liberdade no julgar é legítima, porque sem ela nenhum uso da razão seria possível" (1975, p. 69; 1998, p. 316).

É essa concepção da chamada "liberdade lógica" como liberdade pressuposta por todo e qualquer uso da razão que nos parece convir ao argumento de Kant na subseção 2 da *Fundamentação* III. Em nossa interpretação do antecedente do condicional *se liberdade, então moralidade*, o argumento de Kant na subseção 2 não se fundamenta na transição da liberdade da razão em seu uso teórico para a liberdade da razão em seu uso prático. Em vez da falha alegada pelos comentadores, o argumento de Kant se fundamenta no ato de determinação no julgar em geral, que expressa a espontaneidade da razão como tal: "é impossível pensar uma razão que com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação da faculdade do julgar (*Urteilskraft*) a sua razão, mas a um impulso. A razão tem de se considerar como autora de seus princípios, independentemente de influências alheias; ..." (*GMS*, AA 4: 448).

No argumento de Kant na subseção 2, não se pode negar a espontaneidade do julgar sem contradição, porque isso implicaria negar todo e qualquer uso da razão. Em outras palavras, o argumento de Kant supõe que, ao julgar, a espontaneidade da razão reflete as leis pelas quais a razão se autodetermina. O julgar é a atividade da razão já em seu uso lógico, prévio à teoria e à prática, independentemente de objetos. Além disso, como Kant observa no prefácio à *Fundamentação*, "só pode haver uma e a mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa" (*GMS*, AA 04: 391). É também

por isso que se trata de admitir que a razão ela própria, mesmo antes da teoria e da prática, já tem de ser livre. Essa espontaneidade diz respeito à razão em geral. Apesar da sugestão de Henrich e de Almeida, não há transição fracassada da chamada "liberdade lógica" como liberdade supostamente teórica da razão à liberdade da vontade. Em verdade, esse tipo de transição sequer ocorre no argumento de Kant.

Em suma, para provar o antecedente na inferência liberdade-moralidade, não é preciso considerar-se racional em sentido teórico, basta ser capaz de julgar. A razão tem de ser logicamente livre, independentemente de sua matéria ou dos objetos a que se aplica. Em suma, a razão tem de ser livre simplesmente como poder de pensar.[23] Kant justifica a liberdade transcendental e a liberdade da vontade, portanto, pela espontaneidade da razão, que é uma só em seus diferentes usos. Se a razão em geral é ativa como faculdade de julgar, então a liberdade da vontade é a razão em sua atividade prática. É por isso que Kant pode concluir: "por conseguinte, como razão prática, ou como vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre" (*GMS*, AA 04: 448).

É preciso observar que, para a *fundamentação* da metafísica dos costumes, cujo duplo objetivo é "a busca e o estabelecimento do princípio *supremo* da moralidade", não sua aplicação (*Anwendung*) (*GMS*, AA 04: 392), não é necessário nada mais do que a própria a razão. Em outras palavras, para os propósitos de Kant é necessário e suficiente considerar a vontade como vontade de um ser racional, isto é, como razão prática. Da perspectiva de Almeida e de Henrich, a passagem do poder de legislação para o poder de execução exigiria uma prova de que o ser humano é dotado não apenas de razão, mas também de vontade.[24] Em sentido análogo, dessa prova dependeria a passagem do julgar para o querer. Contudo, diversas caracterizações da noção de vontade na *Fundamentação* parecem pôr em questão a necessidade dessa prova exigida pelos comentadores. Kant, na segunda seção, identifica explicitamente a vontade à razão prática no sentido não do legislar, mas do agir:

> Toda coisa da natureza é eficaz segundo leis. Só um ser racional tem o poder de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou tem uma *vontade*. Uma

[23] Registre-se que nossa leitura converge aqui com a interpretação de Mieth e Rosenthal (2006, p. 263) e com a interpretação de Quarfood (2006, p. 293).
[24] Agradeço a Guido de Almeida por insistir neste ponto.

> vez que se exige a *razão* para derivação das ações a partir de leis, então a vontade nada mais é que razão prática (*GMS*, AA 04: 412).

Visto que a vontade se identifica à razão prática e, por seu turno, visto que a razão prática tem de ser considerada livre a partir da espontaneidade da razão em geral, pois negar tal espontaneidade implicaria negar todo e qualquer uso da razão, então a justificativa da liberdade da vontade depende da justificativa da liberdade da razão e tão somente dessa última prova. Em sentido análogo, assim se justificam também a liberdade no julgar e a liberdade no querer.

Convém retomar então a segunda questão deste artigo: em que sentido Kant oferece uma justificação da liberdade sem recorrer à moralidade para provar o antecedente do condicional *se liberdade, então moralidade*? A resposta, em suma, é esta: Kant justifica a liberdade a partir da racionalidade, mais especificamente, a partir da espontaneidade da razão em geral. O argumento de Kant consiste em mostrar que julgar é ser livre. Visto que o poder de pensar (*Vermögen zu denken*) ou, nos termos da *Fundamentação*, a faculdade do julgar (*Urteilskraft*) é o que faz da razão ela mesma razão (em seus usos teórico e prático), e visto que não se pode negar a liberdade da faculdade de julgar sem incorrer em contradição (mesmo o juízo "não sou livre" implica logicamente que eu seja livre), Kant justifica a liberdade a partir da racionalidade. Assim, Kant não precisa recorrer à moralidade para justificar a liberdade, visto que é legítimo inferir a liberdade da racionalidade. Se sou livre, então estou sob a lei moral; sou livre porque sou racional.

3. Procedimento sintético: saída do círculo

Para defender nossa proposta de *duas petições em um círculo não vicioso*, é preciso responder a uma terceira questão: em que sentido a "espécie de círculo" apontada por Kant, embora um problema real, tem uma solução genuína a partir da subseção 3 da *Fundamentação* III?

Os passos iniciais da *Fundamentação* III, até a subseção 2, são necessários para provar que a moralidade decorre da liberdade, e que a liberdade decorre da racionalidade. Esses passos iniciais da *Fundamentação* III não são suficientes, entretanto, para provar que a moralidade decorre da liberdade no caso de todos os seres racionais. Atingimos os limites do procedimento analítico quando pretendemos provar a moralidade humana.

Nesse estágio do argumento de Kant, até a subseção 2, ser livre é ser livre como ser racional. Livre, bem entendido, em sentido transcendental, devido à espontaneidade da razão como faculdade do julgar. Contudo, para provar a moralidade humana, preciso me considerar não apenas racional, mas também sensível. Não haveria nenhum problema em provar analiticamente a moralidade a partir da liberdade no caso de seres racionais perfeitos. O problema ocorre apenas quando se tenta provar analiticamente a moralidade a partir da liberdade no caso de seres racionais imperfeitos, como os seres humanos.

Até a subseção 2 da *Fundamentação* III, é possível afirmar que uma vontade autônoma pura tem uma relação analítica com a lei moral: "se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, segue-se daí, por mera análise de seu conceito, a moralidade" (*GMS*, AA 04: 447). A mesma relação entre liberdade e moralidade, analítica no caso de um ser racional perfeito, é sintética no caso de um ser racional imperfeito. Não se pode mostrar que o ser humano está sujeito ao imperativo categórico apenas porque a lei moral está vinculada analiticamente à ideia de liberdade da vontade pura. Isso significa que a inferência de Kant da liberdade à moralidade permanece uma petição sem a "virada crítica" na subseção 3. A substituição do procedimento analítico pelo sintético, isto é, do argumento regressivo pelo progressivo, corresponde ao título da *Fundamentação* III: "transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura".

Para desfazer a suspeita de círculo, a nova estratégia argumentativa de Kant opera com a distinção crítica entre númenos e fenômenos: "mas ainda nos resta uma saída, a saber, investigar se nós, quando nos pensamos pela liberdade como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos segundo nossas ações como efeitos que vemos diante de nossos olhos" (*GMS*, AA 04: 450). Kant tira proveito da distinção crítica entre númenos e fenômenos como uma suposição que não "exige nenhuma reflexão lá muito sutil", e que também o "entendimento mais comum pode fazer" (*GMS*, AA 04: 450). Esse contraste entre "o entendimento mais comum" e o "ser humano que reflete" (*GMS*, AA 04: 452) sugere que Kant também visa nesse contexto à *Fundamentação* I e II. É do "conhecimento comum" que partimos na *Fundamentação* I.

O primeiro passo na nova estratégia é justificar a liberdade humana. Na medida em que o ser humano é racional, "ele tem de se considerar como pertencendo ao mundo do entendimento", onde tem de "pensar a causalidade

de sua própria vontade (...) sob a idéia de liberdade" (*GMS*, AA 04: 452). É verdade que aí se trata da liberdade transcendental, mas na medida em que o ser humano tem consciência da espontaneidade da razão pura, encontrando "em si a faculdade da razão como auto-atividade pura (*reine Selbsttätigkeit*)", ele tem de pensar a causalidade da vontade sob a idéia de liberdade em sentido positivo, além do sentido negativo da liberdade transcendental. Em outras palavras, mediante a consciência da espontaneidade, a razão opera sobre si mesma e, assim, o ser humano tem de se considerar sujeito às leis que regulam tal ordem racional. Essas leis não estão fundadas na experiência; são antes leis auto-impostas que decorrem da autonomia da vontade.

Para compreender o argumento de Kant é preciso observar que ele mobiliza três acepções de "liberdade": primeiro, trata-se da liberdade como espontaneidade da razão em geral, comum a seus usos teórico e prático, isto é, como faculdade do julgar; segundo, trata-se da liberdade como liberdade transcendental, conceito negativo de liberdade, isto é, propriedade da vontade na medida em que ela "pode ser causa eficiente independentemente da determinação por causas alheias" (*GMS*, AA 04: 446); terceiro, trata-se da liberdade como autonomia, conceito positivo de liberdade, isto é, "propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei" (*GMS*, AA 04: 447).

Em resumo, ao observar que os seres humanos são racionais, embora imperfeitamente racionais, Kant mostra que eles também têm de se considerar espontâneos, isto é, livres, o que não pode ser negado sem contradição. Esse é o primeiro passo para evitar o círculo. A partir da distinção crítica entre númenos e fenômenos na subseção 3, Kant pode passar da espontaneidade da razão à consciência que a razão tem de sua espontaneidade. Enfim, pode passar à razão agindo sobre si mesma no âmbito numênico, além de poder dar início a uma série causal no âmbito fenomênico. Para a razão prática pura nos seres imperfeitamente racionais, agir sobre si mesma é autolegislar o princípio de suas ações no âmbito fenomênico. Por ora, Kant só está apto a justificar a premissa "nós (seres humanos) somos livres" e a desfazer a petição liberdade-moralidade das subseções 1 e 2 da *Fundamentação* III:

> Está removida agora a suspeita, que levantamos acima, de que um círculo escondido estaria contido em nossa inferência da liberdade à autonomia e desta à lei moral, a saber, a suspeita de que talvez tivéssemos tomado por fundamento a idéia da liberdade só por causa da lei moral, a fim de inferi-la por sua vez da liberdade; por conseguinte, de que não teríamos conseguido indicar qualquer razão para essa lei, mas que só poderíamos propô-la como petição de um princípio, que as almas de boa índole hão de nos conceder de bom grado, mas jamais como uma proposição passível de prova (GMS, AA 04: 453).

Desfazer, na subseção 3, a petição liberdade-moralidade das subseções 1 e 2 ainda não é provar a moralidade humana. Por isso, o segundo passo de Kant para evitar o círculo é a dedução transcendental do imperativo categórico na subseção 4, intitulada "como é possível um imperativo categórico?", prova que muitos comentadores julgam fracassada. Com a distinção crítica entre os aspectos numênico e fenomênico do ser racional finito, Kant apresenta o terceiro termo necessário para estabelecer a síntese *a priori* entre a liberdade e a moralidade humanas. Em outras palavras, Kant apresenta o que faltava para justificar não a efetividade, mas a possibilidade real[25] do imperativo categórico como proposição sintética *a priori*. Kant se pergunta no título da subseção 4 não como é efetivo, mas "como é possível um imperativo categórico?". O resumo de Kant da dedução transcendental do imperativo categórico marca a passagem do ser ao dever graças à distinção crítica entre númeno e fenômeno: "a idéia da liberdade faz de mim um membro de um mundo inteligível, daí resulta que, se eu fosse apenas isso, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade, mas, visto que me vejo ao mesmo tempo como membro do mundo sensível, minhas ações devem ser conformes a ela" (*GMS*, AA 04: 454).

No plano geral da *Fundamentação*, o objetivo da dedução transcendental na subseção 4 é justificar o consequente do condicional *se liberdade, então moralidade* no caso dos seres humanos. Uma vez que a inferência é justificada, a dedução transcendental justifica o fundamento sintético da análise do conhecimento racional comum na *Fundamentação* I, a saber, a moralidade.[26] A virada crítica na *Fundamentação* III confirma que toda ação por dever é uma ação de boa vontade, mas nem toda ação de boa vontade é uma ação por dever. Depois de resumir a dedução transcendental, Kant observa: "o uso prático da razão humana comum confirma a correção dessa dedução" (*GMS*, AA 04: 454). Assim, Kant cumpre o que havia anunciado no prefácio, partir do conhecimento comum e a ele voltar:

> tomei o meu método neste escrito de tal maneira que ele fosse, como creio, o mais conveniente quando se quer tomar o caminho que vai analiticamente do conhecimento comum até a determinação do princípio supremo do mesmo e que volta, por sua vez,

[25] A questão, aqui, não possui o mesmo estatuto da questão na dedução transcendental das categorias na primeira *Crítica*. Acreditamos, por isso, que a dedução transcendental do imperativo categórico não tem sido julgada de modo justo. Os comentadores esperam uma prova da validade objetiva do imperativo categórico como demonstração de sua efetividade. Para mais sobre isso, cf. Espirito Santo (2012).

[26] Nesta etapa do argumento, seria possível perguntar: como os seres humanos têm esse conhecimento comum da moralidade? De nossa parte, isso parece ser algo que Kant desenvolve na segunda *Crítica*.

> sinteticamente, do exame desse princípio e das fontes do mesmo até o conhecimento comum, onde se encontra o seu uso (*GMS*, AA 04: 392).

Em verdade, na subseção 4 da *Fundamentação* III, na medida em que a síntese entre a lei moral e a vontade humana é justificada, a petição na análise da moralidade que conduz à liberdade na *Fundamentação* II é removida. Na *Fundamentação* I, a síntese entre os conceitos de dever e boa vontade é o fundamento da análise da moralidade. Na subseção 4 da *Fundamentação* III, essa mesma síntese se encontra entre os conceitos de imperativo categórico e vontade moral humana. De acordo com Kant, "(...) [o] dever (*Sollen*) *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, pelo fato de que à minha vontade afetada por desejos sensíveis se acrescenta ainda a idéia da mesmíssima vontade, porém pertencente ao mundo do entendimento, vontade pura, por si mesma prática, que contém a condição suprema da primeira segundo a razão (...)" (*GMS*, AA 04: 454).

A terceira questão que propusemos neste artigo era esta: em que sentido o círculo apontado por Kant, embora um problema real, tem uma solução genuína? A resposta a ela, em suma, é esta: com a substituição do procedimento analítico pelo procedimento sintético na subseção 3 da *Fundamentação* III, Kant pode justificar a liberdade humana mediante a distinção crítica entre fenômenos e númenos, e a partir daí pode justificar ("estabelecer", "*festsetzen*"), na subseção 4, a moralidade humana mediante a dedução transcendental do imperativo categórico. Esses resultados da virada crítica parecem confirmar, portanto, nossa proposta de *duas petições em um círculo não vicioso*.

Considerações finais

É digno de nota que Kant se refere ao problema do círculo, ao menos, duas vezes depois da *Fundamentação* III e reitera que tal problema tem solução. Ele afirma em *Carta a Kiesewetter* (1790): "(...) o conceito de liberdade, como causalidade, é apreendido na afirmação, e esse conceito de uma causalidade livre é intercambiável, sem circularidade, com o conceito de um fundamento moral de determinação" (*Br*, AA 11: 155). Dois anos antes dessa carta, no prefácio à *Crítica da razão prática* (1788), Kant parece resumir o papel que a análise e a síntese desempenham no problema do círculo:

> para que não se imagine encontrar aqui inconseqüências, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos tornar-nos conscientes da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade (*KpV*, AA 05: 4n).

Em outras palavras, é possível analisar a moralidade para chegar à liberdade, como Kant faz na *Fundamentação* I e II, visto que a moralidade é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Por seu turno, não pode haver moralidade sem liberdade, como Kant argumenta nas subseções 1 e 2 da *Fundamentação* III, visto que a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade. Na medida em que os conceitos de liberdade e moralidade se referem à autonomia, eles são conceitos recíprocos. Em outras palavras, eles têm a mesma extensão, mas não têm a mesma intensão.

Neste artigo propusemos uma alternativa para compreender o problema do círculo na *Fundamentação*. Em nossa leitura, se consideramos a *Fundamentação* I, II e o início da *Fundamentação* III, antes da virada crítica da *Fundamentação* III-3, isto é, desprezando a mudança de procedimento, a "espécie de círculo" é real. Entretanto, visto que a "transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura" permite a Kant solucionar ambas as petições, a "espécie de círculo", que na verdade se compõe de duas petições, é desfeita. O círculo só é uma verdadeira ameaça até a substituição do procedimento analítico pelo procedimento sintético.

Em nossa interpretação, a referência a uma "espécie de círculo" é uma estratégia de Kant para enfatizar que o procedimento analítico, modo de prova comum na tradição racionalista alemã, é suficiente para expor o princípio supremo da moralidade e justificá-lo para seres perfeitamente racionais apenas; mas é insuficiente para justificar a síntese pressuposta pela análise e para justificar a moralidade para seres imperfeitamente racionais, como os seres humanos. Somente a filosofia crítica dispõe dos recursos necessários e suficientes para justificar uma síntese *a priori*. Reinhard Brandt sugere, no mesmo sentido, que o círculo não ocorre no argumento de Kant, mas no procedimento analítico wolffiano: "o círculo é o erro da *filosofia definitiva* [da escola wolffiana], que não concebe a questão sobre a possibilidade do imperativo categórico e a compreende erroneamente como apenas uma relação analítica. Se nossas declarações anteriores procedem, essa é a única explicação possível do círculo na terceira seção da *Fundamentação*" (1988: 186-7). Marcel Quarfood detalha: "pode-se dizer que o círculo representa o caminho que o típico dogmático wolffiano ideal (como visto por Kant) teria

de seguir, ainda que nenhum wolffiano tenha de fato raciocinado nos termos do círculo" (2006, p. 297).

De acordo com nossa proposta de *duas petições em um círculo não vicioso*, Kant pretende provar, portanto, não apenas a relação entre liberdade e moralidade humanas nos condicionais *se moralidade, então liberdade* e *se liberdade, então moralidade*, mas também liberdade e moralidade elas próprias. A *Fundamentação* não visa ao uso lógico da razão; visa a seu uso prático. Assim, a relação entre liberdade e moralidade não é a de uma inferência como o *modus ponens*. Se o fosse, seria suficiente supor o antecedente para inferir o consequente. Em verdade, se fosse apenas lógica, mesmo que o antecedente fosse falso, a inferência seria válida. Entretanto, não se trata de lógica, mas de moralidade. O problema de Kant na *Fundamentação* é justificar como a moralidade é realmente possível para os seres humanos. Por isso Kant tem de provar liberdade e moralidade elas próprias e cada um dos condicionais. Cada um deles se refere a um diferente tipo de relação entre liberdade e moralidade: o condicional da *Fundamentação* III se refere à relação do ser; o condicional da *Fundamentação* I e II se refere à relação do conhecer. Como se sabe, Kant trata de ambas as relações entre liberdade e moralidade na *Crítica da razão prática*. Resta a nós, em um nova etapa, a investigação da compatibilidade entre seus argumentos com os argumentos da *Fundamentação*.

Referências bibliográficas

ALLISON, H. Kant's Preparatory Argument in Grundlegung III. *In* HÖFFE, O. (hrsg von). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993, p. 314-324.

ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a Commentary*. New York: Oxford University Press, 2011.

ALMEIDA, G. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*, v. 2, n. 1, 1997, Rio de Janeiro, p. 175-202.

_____. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, v. 4, n. 1, 1999, Rio de Janeiro, p. 57-84.

_____. Moralidade e racionalidade na teoria moral kantiana. *In* PEREZ, D. (org.) Kant no Brasil, São Paulo: Escuta, 2005, p. 167-180.

_____. Introdução do tradutor. *In Fundamentação da metafísica dos costumes/Immanuel Kant; tradução nova com introdução e notas*. São Paulo: Discurso editorial: Barcarolla, 2009, p. 11-55.

AMERIKS, K. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York: Oxford University Press, 1982.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason.* Chicago: The University Press of Chicago, 1960.

BERGER, L. Der "Zirkel" im dritten Abschnitt der Grundlegung – Eine neue Interpretationen und ein Literaturbericht. *In* Schönecker, D. (Hrsg.) *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III – Neue Interpretationen*. Münster: Mentis, 2015, p. 9-81.

BRANDT, R. Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kant's *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *In* Hariolf Oberer und Gerhard Seel (eds.). *Kant Analysen-Probleme-Kritik*. Würtburg: Königshausen & Neumann, 1988, p. 169-191.

DUNCAN, A. R. C. *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*. London: Thomas Nelson and Sons, 1957.

ESPIRITO SANTO, M. Imperativo categórico e dedução transcendental na *Fundamentação da metafísica dos costumes* III. *In* LOUZADO, G. L. (org.) *Ensaios sobre Kant*. Porto Alegre: Linus, 2012, p. 179-202.

HENRICH, D. Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des Letzen Abschnittes von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. *In* SCHWAN, A. *Denken in Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 55-112.

KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

_____. 1781. *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Meiner, 1990.
_____. 1781. *Crítica da razão pura.* Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
_____. 1781. *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
_____. 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* In: Elektronische Edition der gesammelten Werke Immanuel Kants. Vol. IV. Disponível em http://www.korpora.org/Kant/.
_____. 1783. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Trans. by Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
_____. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Mit einer Einl. hrsg. Von Bernd Kraft und Dieter Schonecker. Hamburg: Meiner, 1999.
_____. 1785. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
_____. 1785. *Foundations of the Metaphysics of Morals.* Trans., with an introduction, by Lewis White Beck. New Jersey: The Library of Liberal Arts, 1997.
_____. 1785. *Groundwork of the Metaphysics of Morals.* Trans. Thomas E. Hill Jr. and Arnulf Zweig. Oxford: Oxford University Press, 2002.
_____. 1785. Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: Mary J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 37-108.
_____. 1788. *Crítica da razão prática.* Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
_____. 1788. Critique of Practical Reason. In: Mary J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 133-271.
_____. 1790. Letter to J. G. C. C. Kiesewetter, April 20, 1790. In ZWEIG, Arnulf (ed and transl). *Kant: Philosophical Correspondence 1759-99*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
_____. 1790. Letter to J. G. C. C. Kiesewetter, April 20, 1790. In Elektronische Edition der gesammelten Werke Immanuel Kants. Vol. XI. Disponível em http://www.korpora.org/Kant/.
_____. 1800. *Logik.* In: Elektronische Edition der gesammelten Werke Immanuel Kants. Vol. IX. Disponível em http://www.korpora.org/Kant/.
_____. 1800. *Lógica*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
_____. The Blomberg Logic. *In* Young, J. M. (trans. and ed.). *Lectures on Logic*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 5-246.

_____. The Hechsel Logic. *In* Young, J. M. (trans. and ed.). *Lectures on Logic.* The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 381-423.

_____. The Dohna-Wundlacken Logic. *In* Young, J. M. (trans. and ed.). *Lectures on Logic.* The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 431-516.

_____. *Reflexionen zur Metaphysik*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften, Vol. XVII-XVIII. Berlim: Walter de Gruyter, 1926-28.

_____. Review of Schultz's Attempt at an Introduction to a Doctrine of Morals for all Human Beings regardless of Different Religions. Part I. *In* GREGOR, M. J. (org.) *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 6-10.

MCCARTHY, M. The Objection of Circularity in *Groundwork* III. *Kant-Studien*, v. 76 (1-4), De Gruyter, jan 1, 1985, p. 28-42.

MEIER, G.F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle, 1752, AA 16: 1-872. Disponível em: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/meier/.

MIETH, C. and ROSENTHAL, J. Freedom Must Be Presupposed as a Property of the Will of All Rational Beings. *In* HORN, C. and SCHÖNECKER, D. (eds.) *Groundwork for the Metaphysics of Morals.* Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 247-284.

O'NEILL, O. Reason and Autonomy in Grundlegung III. *In Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 51-65.

PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. New York: Harper and Row, 1967.

QUARFOOD, M. The Circle and the Two Standpoints. *In* HORN, Christoph & SCHÖNECKER, Dieter (ed.) *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 285-300.

SCHÖNECKER, D. "Die ‚Art von Zirkel' im dritten Abschnitt von Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22, 1997, 189-202.

SCHÖNECKER, D. Kant: *Grundlegung* III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2016.

SCHÖNECKER, D. & WOOD, A. Immanuel Kant's *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. A Commentary. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

TIMMERMANN, J. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WOOD, A. Kantian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Resumo: Na *Fundamentação* III, Kant alerta para a suspeita de um círculo na relação entre liberdade e moralidade. Comentadores discordam se a "espécie de círculo" em questão é um círculo vicioso ou uma petição de princípio, e se Kant soluciona esse suposto defeito lógico ou não. Essas interpretações, entretanto, negligenciam o papel que as seções I e II da *Fundamentação* desempenham no problema do círculo. Neste artigo, pretendemos argumentar que a "espécie de círculo" consiste em *duas petições em um círculo não vicioso*, e que Kant o remove ao substituir o procedimento analítico das seções I, II e início da III pelo procedimento sintético a partir da subseção 3 da *Fundamentação* III. Em nossa interpretação, o papel do círculo é enfatizar a necessidade de mudar de procedimento para justificar a liberdade humana mediante a distinção crítica entre fenômenos e númenos e a moralidade humana mediante a dedução transcendental do imperativo categórico.

Palavras-chave: *Fundamentação;* círculo; liberdade; moralidade; "virada crítica"

Abstract: In Groundwork III Kant warns about a suspicion of circularity in the relationship between freedom and morality. Commentators disagree whether this "kind of circle" is a circulus in probando or a petitio principii, and whether Kant avoids this alleged logical defect or not. These interpretations neglect, however, the role that Groundwork I and II play in the problem of the circle. In this paper, I will argue that the circle consists of two petitiones in one non-vicious-circle, and that Kant removes it by replacing the analytical procedure in Groundwork I, II and beginning of 3 by the synthetic procedure from subsection 3 of Groundwork III on. In my view, the reference to a "kind of circle" is Kant's strategy to emphasize the need of shifting procedure to justify human freedom through the critical distinction between phenomena and noumena, and human morality through the transcendental deduction of the categorical imperative.

Key words: Groundwork; circle; freedom; morality; "critical turn"

Recebido em: 09/2018
Aceito em: 11/2018

Informações aos autores

1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:

1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).

1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).

1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.

2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.

3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.

4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:

4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.

4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.

5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).

6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):

6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.

6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.

6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.

6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.

6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.

7 As submissões que se adéquam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.

8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.

9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/

10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista Studia Kantiana, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.

11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the Studia Kantiana website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe. See page: http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited of modified.

11 For more information, inquire the Editor.