



Bruno Cunha
Charles Feldhaus
Diego Kosbiau Trevisan
Emanuel Lanzini Stobbe
Fábio César Scherer
Robinson dos Santos
(Orgs.)



ANAIS

II Congresso Brasileiro
**CHRISTIAN
WOLFF**

IX Simpósio do Núcleo de
**FILOSOFIA
KANTIANA**



ANAIS:
II CONGRESSO BRASILEIRO
CHRISTIAN WOLFF
E
IX SIMPÓSIO DO NÚCLEO DE
FILOSOFIA KANTIANA

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro O. Brito (UNICENTRO/Brasil)

SÉRIE “Estudos do Idealismo”

Editor da série: Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Celso Reni Braidá (UFSC/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UniSALZBURG, Áustria)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

BRUNO CUNHA
CHARLES FELDHAUS
DIEGO KOSBIAU TREVISAN
EMANUEL LANZINI STOBBE
FÁBIO CÉSAR SCHERER
ROBINSON DOS SANTOS
(ORGS.)

ANAIS:
II CONGRESSO BRASILEIRO
CHRISTIAN WOLFF
E
IX SIMPÓSIO DO NÚCLEO DE
FILOSOFIA KANTIANA

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2025

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa
Simone Gonçalves

Capa

Cartaz do evento

Revisão sob responsabilidade dos autores

Concepção da obra

Grupo de Pesquisa “Temas em Teorias da Justiça”
(UEL/CNPq)

Concepção da Série

Grupo de Pesquisa “Estudos do Idealismo”
(UNESP/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

A532 Anais: II Congresso Brasileiro Christian Wolff e IX Simpósio do Núcleo De Filosofia Kantiana / Organizadores Bruno Cunha... [et. al].
Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2025.
328 p.

ISBN: 978-65-88619-82-7 (Digital-PDF)
ISBN: 978-65-88619-81-0 (Digital-ePUB)
Inclui referências

1. Filosofia – Ética. 2. Racionalismo. 3. História da filosofia. I Wolff, Christian. II. Kant, Immanuel III. Cunha, Bruno (Org). IV. Feldhaus, Charles (Org). V. Trevisan, Diego Kosbiau (Org). VI. Stobbe, Emanuel Lanzini (Org). VII. Scherer, Fábio Cesar (Org) VIII. Santos, Robson dos (Org). IX. Título.

CDD: 190

Marcio Carvalho Fernandes – Bibliotecário – CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
www.apolodorovirtual.com.br

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de resumos e textos sobre as filosofias de Christian Wolff e Immanuel Kant. Este volume é resultado de dois eventos ocorridos de forma conjunta, entre os dias 19 e 21 de fevereiro de 2025 no Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. Agradecemos também à Fundação Araucária (Estado do Paraná) pelo apoio financeiro para a realização dos eventos conjuntos.

*Charles Feldhaus
Emanuel Lanzini Stobbe*

“[...] a natureza nos obriga a executar as ações em si boas, e a omitir as ações em si más (§ 9), e também a preferir o melhor ao pior, ou o maior bem ao menor (§ 10). Destarte, uma vez que as ações boas tornam nosso estado interior e exterior mais perfeitos, mas as más os tornam mais imperfeitos (§ 3): assim, a natureza nos obriga a fazer aquilo que torna a nós e ao nosso estado, ou (o que em muito equivale) ao nosso estado interior e exterior mais perfeitos, e, por outro lado, a omitir aquilo que torna a nós e ao nosso estado ou, o que em muito equivale, ao nosso estado interior e exterior, mais imperfeitos. E, assim, temos uma regra pela qual devemos julgar nossas ações, que temos em nosso poder, a saber: FAZ AQUILO QUE TORNE A TI E AO TEU ESTADO OU DE OUTROS MAIS PERFEITOS; OMITI, AQUILO QUE O[S] TORNA MAIS IMPERFEITO[S]”.

(WOLFF, Christian. *Pensamentos Racionais sobre o Agir e o Omitir dos Seres Humanos, para o Fomento de sua Beatitude*, § 12, tradução de Emanuel Lanzini Stobbe)

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	21
---------------	----

1. RESUMOS DAS CONFERÊNCIAS

O REPUBLICANISMO KANTIANO NA CONTEMPORANEIDADE: O DEBATE ENTRE RAINER FORST E PHILIP PETTIT Alberto Paulo Neto	23
DESENVOLVIMENTOS HISTÓRICOS DO DIREITO INTERNACIONAL NO SÉCULO XVIII: A INFLUÊNCIA DE CHRISTIAN WOLFF SOBRE EMER DE VATTEL Alfredo de Jesus Dal Molin Flores Leonardo Simchen Trevisan	24
WOLFF E O DIREITO NA GUERRA Bruno Cunha	25
CHRISTIAN WOLFF E A NOÇÃO DE CIVITAS MAXIMA: CONTRASTES E COMPARAÇÕES COM KANT E KELSEN Charles Feldhaus.....	26
IS KANT’S CRITICISM OF WOLFF’S DEFINITION OF POSSIBILITY AS “CONTRADICTION” JUSTIFIED? David Hereza Modrego.....	27
KANT E O SUSTENTO DOS POBRES: UMA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA Delamar Volpato Dutra.....	29

WOLFF, OS <i>IURA CONNATA</i> E A FINALIDADE DO ESTADO	
Diego Kosbiau Trevisan.....	30
ESTUDO COMPARATIVO ENTRE AS TRÊS ABORDAGENS DA FILOSOFIA PRÁTICA UNIVERSAL DE WOLFF: CONTEXTO, PRINCIPAIS CONCEITOS E ARGUMENTOS	
Emanuel Lanzini Stobbe	30
O MÉTODO CIENTÍFICO DE WOLFF, SEGUNDO WOLFGANG RÖD	
Fábio César Scherer	31
BEYOND KANT'S CONCEPT OF A SPECULATIVE RATIONAL PSYCHOLOGY: WOLFF'S <i>PSYCHOLOGIA RATIONALIS</i> (1734) AND MENDELSSOHN'S <i>PHAEDON</i> (1767)	
Guillem Sales Vilalta	32
COMO É POSSÍVEL UM DEVER JURÍDICO INTERNO? O DIREITO DA HUMANIDADE EM NOSSA PRÓPRIA PESSOA SEGUNDO KANT	
Henrique Morita	33
CHRISTIAN WOLFF ON CONSCIENCE	
John Walsh	
Sonia Schierbaum	34
„GEFÄHRLICHE LEHREN“. ZU CHRISTIAN WOLFFS BRIEF AN AUGUST HERMANN FRANCKE VOM 14. JULI 1721	
Jürgen Stolzenberg	35

ANALOGIAS MATEMÁTICAS, SEGUNDO WOLFF E KANT Luciana Martínez	36
ESTÉTICA E PSICOLOGIA ENTRE LEIBNIZ, BAUMGARTEN, HERDER E KANT Marco Aurélio Werle	37
KANT'S CRITIQUE OF BAUMGARTEN'S AESTHETICS: FROM THE TRANSCENDENTAL AESTHETIC TO THE CRITIQUE OF JUDGMENTS OF TASTE Pablo Genazzano	38
CHRISTIAN WOLFF: VON DER ONTOLOGIE ZUR THEOLOGIE – UND ZURÜCK Robert Theis.....	40
CHRISTIAN GARVE COMO FILÓSOFO DO ILUMINISMO Robinson dos Santos	41
COSA KANT DEVE A WOLFF? Sonia Carboncini	42
WOLFF E KANT SULLA LIBERTÀ DI MOVIMENTO. DIRITTO DI EMIGRARE, OSPITALITÀ E COLONIALISMO Valentina Dafne De Vita	43

2. RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

SOBRE O ESTATUTO ONTOLÓGICO DO PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO NA FILOSOFIA DE WOLFF André Rodrigues Ferreira Perez	45
---	----

AS LIMITAÇÕES DO CONSENTIMENTO E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: UMA ANÁLISE CRÍTICA AO TRABALHO DE PAULINE KLEINGELD	
Angélica Godinho da Costa.....	46
ANTROPOLOGIA E COSMOPOLITISMO: O PROJETO KANTIANO DE SOCIEDADE POLÍTICA PACÍFICA	
Carolina Paulsen	47
SOCIABILIDADE JURÍDICA: DIALÉTICA ENTRE DIREITO E HUMANIDADE NA TERCEIRA CRÍTICA DE KANT	
Claudemir Lopes Bozzi.....	49
A TEORIA KANTIANA DA PROPRIEDADE E SEU CONTRASTE COM ACHENWALL	
Cleiton Marcolino Isidoro dos Santos.....	50
EMOÇÕES E ESFERA PÚBLICA	
Daniela Hruschka Bahdur	
Charles Feldhaus.....	51
A TENTATIVA KANTIANA DE REFUTAR O IDEALISMO CÉTICO NAS <i>REFLEXIONEN</i>	
David Barroso Braga	52
KANT E A DEMONSTRAÇÃO ANALÍTICA DO POSTULADO DAS PARALELAS	
Douglas Lisboa Santos de Jesus.....	52
IMMANUEL KANT E FREDERICO II, ESCLARECIMENTO, EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E DIÁLOGO	
Elizeu Santos Eufrazio.....	54

GRUND, RATIO, FUNDAMENTUM. WOLFF, KANT E O PROBLEMA DE RAZÃO

Felipe Cardoso Silva 55

O PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE COMO ELEMENTO ESTRUTURAL NA OBRA DE WOLFF E KANT

Geovane Campanher dos Santos

João Jorge da Fonseca Alves Neto 57

O ESPAÇO E O TEMPO COMO MODALIDADES DE ORDEM EM WOLFF E KANT

Giovanni Sarto 58

SOBRE A RECEPÇÃO DO *MATHEMATISCHES LEXICON* DE CHRISTIAN WOLFF NOS DICIONÁRIOS DE FILOSOFIA E MATEMÁTICA PUBLICADOS NOS SÉCULOS XVIII E XIX

Guilherme de Oliveira Freitas 59

O AXIOMA WOLFFIANO RECEPCIONADO NA DOUTRINA DA CIÊNCIA POR MEIO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Helio Aparecido Teixeira 60

DO FIM ÚLTIMO DA NATUREZA E DO SER HUMANO EM KANT

Isadora Tabordes 61

A PSICOLOGIA RACIONAL NAS LIÇÕES DE METAFÍSICA DE KANT E NA METAFÍSICA DE BAUMGARTEN

Jacques Augusto de Aguiar Morais Guimarães 63

KANT E OS FUNDAMENTOS DA PAZ PERPÉTUA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA COM SEUS ANTECESSORES E IMPLICAÇÕES PARA O DIREITO INTERNACIONAL Jeniffer Grasiely Galvão Charles Feldhaus.....	63
A UNIDADE SISTEMÁTICA DO CONHECIMENTO E O APÊNDICE À DIALÉTICA TRANSCENDENTAL João Barreto Leite.....	65
A CRÍTICA DE JEREMY WALDRON AO CONCEITO KANTIANO DE DIGNIDADE HUMANA José Eduardo Ribeiro Balera	66
A TOLERABILIDADE DA OBJETIFICAÇÃO DO SER HUMANO: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE KANT E MARTHA NUSSBAUM José Eduardo Ribeiro Balera Lucas Mamoru Rinaldi	67
OS MECANISMOS DA <i>ILUSÃO</i> DA METAFÍSICA TRADICIONAL SEGUNDO KANT E PORQUE <i>CRITICAR</i> É MAIS EFICAZ DO QUE <i>CENSURAR</i> Luhan Galvão Alves.....	69
O PRINCÍPIO DA PUBLICIDADE EM KANT COMO PRESSUPOSTO PARA UMA ESFERA PÚBLICA ALTERNATIVA PÓS-BURGUESA Maria José Goulart Vieira	70
O VALOR INTRÍNSECO DA VIDA HUMANA EM KANT E DWORKIN Mariana do Nascimento	71

A IDEIA DE JUSTIÇA EM KANT: A POLÍTICA SOB A CRÍTICA ÉTICA Nathan D’Avila Silva.....	73
REPENSANDO A ESFERA PÚBLICA BURGUESA: KANT, HABERMAS E FRASER Pamela Pereira Prestupa Charles Feldhaus.....	74
APONTAMENTOS SOBRE O PROBLEMA DO ERRO NA FILOSOFIA DE CHRISTIAN WOLFF Pedro Casalotti Farhat.....	75
O PROBLEMA DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E DA DIGNIDADE HUMANA À LUZ DA FILOSOFIA KANTIANA Rafaella Silveira Sucupira da Costa.....	76
A LÓGICA GERAL DE KANT: SOBRE A FORMALIDADE E O POSSÍVEL CRITÉRIO DE VERDADE Rayane Silva Nunes.....	77
A ASSOCIAÇÃO É UM JUÍZO DE PERCEPÇÃO? Ricardo Dias De Almeida	78
QUÃO ATUAL É UMA ESTÉTICA WOLFFLIANA? Rômulo Eisinger Guimarães.....	79
A INFLUÊNCIA DA ÉTICA KANTIANA EM NOSSA SOCIEDADE Ruan Gabriel Susin.....	81

DA MENORIDADE À LIBERDADE: UM DIÁLOGO ENTRE A MAÇONARIA E O ESCLARECIMENTO DE KANT	
Thiago Vasconcelos da Rocha.....	81
LIBERDADE E IMPUTABILIDADE MORAL NA METAFÍSICA DOS COSTUMES	
Vanderson Lopes Coelho	82
3. TEXTOS COMPLETOS DAS COMUNICAÇÕES	
AS LIMITAÇÕES DO CONSENTIMENTO E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: UMA ANÁLISE CRÍTICA AO TRABALHO DE PAULINE KLEINGELD	
Angélica Godinho da Costa.....	85
SOCIABILIDADE JURÍDICA: DIALÉTICA ENTRE DIREITO E HUMANIDADE NA TERCEIRA CRÍTICA DE KANT	
Claudemir Lopes Bozzi.....	103
A TENTATIVA KANTIANA DE REFUTAR O IDEALISMO CÉTICO NAS <i>REFLEXIONEN</i>	
David Barroso Braga	119
KANT, WOLFF E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO RACIONAL	
Felipe Cardoso Silva.....	141
A TOLERABILIDADE DA OBJETIFICAÇÃO DO SER HUMANO: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE KANT E MARTHA NUSSBAUM	
José Eduardo Ribeiro Balera	
Lucas Mamoru Rinaldi	167

O ESPAÇO E O TEMPO COMO MODALIDADES DE ORDEM EM WOLFF E KANT Giovanni Sarto	189
KANT E OS FUNDAMENTOS DA PAZ PERPÉTUA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA COM SEUS ANTECESSORES E IMPLICAÇÕES PARA O DIREITO INTERNACIONAL Jeniffer Grasiely Galvão Charles Feldhaus.....	209
REPENSANDO A ESFERA PÚBLICA BURGUESA: KANT, HABERMAS E FRASER Pamela Pereira Prestupa Charles Feldhaus.....	229
APONTAMENTOS SOBRE O PROBLEMA DO ERRO NA FILOSOFIA DE CHRISTIAN WOLFF Pedro Casalotti Farhat	252
A LÓGICA GERAL DE KANT: SOBRE A FORMALIDADE E O POSSÍVEL CRITÉRIO DE VERDADE Rayane Silva Nunes.....	265
QUÃO ATUAL É UMA ESTÉTICA WOLFFLIANA? Rômulo Eisinger Guimarães.....	289

PREFÁCIO

Por muito tempo, a filosofia de Christian Wolff (1679-1754) permaneceu escondida aos olhares do leitor e do pesquisador de história da Filosofia. Quando muito, era mencionada de passagem, de modo muitas principalmente crítico, no contexto da filosofia crítica de Immanuel Kant (1724-1804). Ainda que certamente seja difícil retomá-la de um ponto de vista sistemático em sua totalidade, sua relevância histórico-filosófica deve absolutamente ser objeto de reconsideração, principalmente pelo papel de predominância no contexto alemão do cenário filosófico anterior à filosofia de Kant¹. Wolff foi, atesta a literatura secundária hoje florescente, a grande figura da filosofia alemã entre Leibniz e Kant - de modo que, para entender tanto os desdobramentos da filosofia do polímata de Leipzig, quanto os pontos de partida do grande filósofo de Königsberg, salta à vista, hoje mais do que nunca, que precisamos aprofundar nosso entendimento do filósofo de Breslau.

Com muita alegria, apresentamos os *Anais* de nosso II Congresso Brasileiro Christian Wolff, realizado de modo conjunto ao tradicional evento de nosso departamento, o agora IX Simpósio do Núcleo de Filosofia Kantiana, entre os dias 19 e 21 de fevereiro de 2025. Contamos

¹ Sobre ambos esses pontos, ver: KLEMME, Heiner. Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive. In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (hrsg.). *Christian Wolff und die Europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Halle (Saale), 4.-8. April 2004, Teil 3, Hildesheim, Zürich, New York, 2007, p. 163-180.

com a participação de renomados pesquisadores brasileiros - como os professores Bruno Cunha, Diego Kosbiau Trevisan, Delamar Volpato Dutra, Marco Aurélio Werle - como também de nomes de imensa relevância para a pesquisa da filosofia de Wolff em nível mundial, em modalidade híbrida - os professores Jürgen Stolzenberg (da Alemanha), a professora Sonia Carboncini (da Itália), e o professor Robert Theis (de Luxemburgo).

Os presentes *Anais* estão divididos em três principais momentos: (1) resumos das conferências (de professores, doutores e pós-doutorandos); (2) resumos das comunicações (de graduandos, mestrando, doutorandos e doutores); e (3) textos completos das comunicações. Os resumos e textos estão elencados em ordem alfabética do nome próprio do respectivo autor ou autora.

Agradecemos novamente a todas aquelas e todos aqueles que participaram dos eventos conjuntos, tanto por apresentarem conferências ou comunicações, quanto na modalidade de participação como ouvinte. E agradecemos mais uma vez à Fundação Araucária (Estado do Paraná) pelo apoio financeiro para a realização.

Esperamos que o presente volume contribua para a maior difusão do interesse pela filosofia de Christian Wolff, assim como para o aprofundamento da pesquisa em tópicos da filosofia kantiana - e ficamos já na expectativa de próximos eventos relacionados.

*Charles Feldhaus
Emanuel Lanzini Stobbe*

Março de 2025

1. RESUMOS DAS CONFERÊNCIAS

O REPUBLICANISMO KANTIANO NA CONTEMPORANEIDADE: O DEBATE ENTRE RAINER FORST E PHILIP PETTIT

Alberto Paulo Neto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo: A filosofia política de Kant pode ser caracterizada como embasada em referenciais republicanos. Na filosofia kantiana é possível identificar a defesa do ideal de República, a separação das funções políticas, o exercício da vontade popular e os meios de redirecionamento das decisões dos representantes políticos à conformidade com o interesse comum. No contexto contemporâneo, Rainer Forst tem defendido uma perspectiva republicana a partir dos referenciais kantianos. Ele enfatiza o direito à justificação como sendo a maneira de aquisição de normatividade às decisões políticas. O direito à justificação é forma como o sujeito de direito pode reivindicar a justiça e a igualdade de consideração e respeito perante as instituições políticas. Essa perspectiva política direciona para o sentido deontológico, a consideração da humanidade como fim em si mesmo, como sendo a maneira de estabelecer a justiça social e política. Em contrapartida, a concepção republicana de Philip Pettit assegura que a sua teoria política tem se configurado como defensora da liberdade perante as possíveis formas de dominação privada e pública. Ele distingue o senso de justiça aplicado às relações sociais e a o sentido da legitimidade democrática, orientado para as ações estatais e seus/suas cidadãos/ãs. Nesse sentido, o debate

Forst-Pettit está em curso e possibilita uma melhor compreensão sobre a potencialidade de resolver os conflitos atuais a partir dos referenciais da filosofia kantiana, assim como ele enseja o resgate do sentido de cidadania ativa e crítica defendida pelo filósofo de Königsberg.

DESENVOLVIMENTOS HISTÓRICOS DO DIREITO INTERNACIONAL NO SÉCULO XVIII: A INFLUÊNCIA DE CHRISTIAN WOLFF SOBRE EMER DE VATTEL

Alfredo de Jesus Dal Molin Flores
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Leonardo Simchen Trevisan
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo: Em perspectiva histórica, o direito internacional (ou, na expressão antiga, o “direito das gentes”) conheceu um grande desenvolvimento teórico ao longo do século XVIII. A presente investigação busca desvendar essa evolução com base em dois grandes textos daquele período: *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum* de Christian Wolff, de 1749, e *Le droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* de Emer de Vattel, de 1758. A obra do jurista suíço Emer de Vattel foi um marco na história do direito internacional, influenciando, entre outros, os chamados “pais fundadores” dos Estados Unidos da América; repercutiu fortemente também no Brasil, onde era trabalhada como o livro-base da disciplina de direito internacional nas faculdades de direito durante o Império. Em seu “Direito das Gentes”, Vattel, em grande medida, toma por base a concepção de direito internacional desenvolvida pelo filósofo alemão Christian Wolff, de tal modo que o próprio Vattel declara-

se discípulo de Wolff, a quem dedica uma série de elogios, sem, no entanto, deixar de apontar alguns distanciamentos importantes. De um modo geral, é possível afirmar que a concepção de direito internacional de Wolff é dependente de sua teoria do direito natural, tornando-a complexa e de difícil acesso a um público mais amplo, problema que Vattel procurou solucionar. O objetivo desta investigação, assim, é contrastar as obras de Wolff e de Vattel acerca do direito internacional, expondo suas principais congruências e incongruências, e, mais além, explicitar a contribuição de cada um desses autores no âmbito da evolução histórica da disciplina.

WOLFF E O DIREITO NA GUERRA

Bruno Cunha

Universidade Federal de São João del-Rei

Resumo: Uma das partes fundamentais das assim chamadas doutrinas da guerra justa é aquela relacionada ao direito na guerra. Em seu escrito sobre a *Paz Perpétua*, Kant rejeita, de um modo geral, as doutrinas da guerra justa, mas concede algum espaço para o direito na guerra especialmente em seu sexto artigo preliminar que versa sobre os artifícios desonrosos na guerra. Dois anos mais tarde, Kant apresenta uma abordagem mais explícita sobre o direito na guerra, na *Doutrina do Direito*, posicionando-se contra as guerras punitivas, de extermínio e de subjugação. Seu argumento dirige-se ainda, de acordo com sua posição anterior, contra os meios desonrosos na guerra, tais como o uso de espões, assassinos, envenenadores, atiradores, uma vez que tais meios obstruem a possibilidade da paz. Considerando estes aspectos, meu objetivo é apresentar algumas considerações sobre a doutrina do direito na guerra

de Christian Wolff. Argumento que Wolff assume uma posição intermediária em relação a Kant, posicionando-se contra as guerras de punição, subjugação e extermínio, mas aceitando o emprego de todos os meios possíveis como artifícios válidos em uma guerra justa, tais como o emprego de espíões, assassinos, balas envenenadas, entre outros.

CHRISTIAN WOLFF E A NOÇÃO DE CIVITAS MAXIMA: CONTRASTES E COMPARAÇÕES COM KANT E Kelsen

Charles Feldhaus

Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Quando trata do direito internacional em sua obra *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Christian Wolff defende, no parágrafo 10, que existe um estado supremo (em latim: a “*civitas maxima*”) do qual os Estados nacionais individuais são membros. A questão da existência ou até mesmo a defesa de um Estado mundial como solução aos problemas do direito internacional clássico é um tema recorrente, e até pensadores como Immanuel Kant, em seus pequenos escritos políticos e em *À paz perpétua*, se devotam a este tipo de questão. Em seus primeiros escritos, Kant ainda defendia um Estado mundial ou uma república mundial, embora recusasse um tipo específico de Estado mundial, a saber, o que ele chama de uma monarquia universal. Ao defender um estado supremo ou uma *civitas maxima*, compreendo que Wolff não está se comprometendo necessariamente com a monarquia universal criticada por Immanuel Kant, mas também não está se comprometendo com um Estado mundial no sentido advogado por Kant como uma república mundial. É claro que

Wolff até mesmo atribui um tipo de forma de governo específica ao estado supremo, a forma democrática, que Kant erroneamente havia excluído como uma forma de governo que poderia ser governada de forma republicana. Se comparamos a ideia de *civitas maxima* ou estado supremo de Wolff com a ideia de Estado mundial em Kant (na versão da república mundial e na versão da monarquia universal), então chegamos às seguintes conclusões: primeiramente, o estado supremo ou a *civitas maxima* não é um estado mundial no sentido proposto por Kant, nem na forma de uma república mundial, nem na forma de uma monarquia universal, porque o que Wolff chama de *civitas maxima* ou estado supremo não é exatamente um Estado mundial com todas as suas funções, mas uma pressuposição para entender melhor a relação entre o direito na esfera nacional e na esfera internacional. É desta maneira que Wolff é recebido no pensamento de Kelsen, que defende uma continuidade, e não uma ruptura, entre a esfera doméstica do direito e esfera internacional. Acredito que a recepção de Kelsen da posição de Wolff está em congruência com a posição de Herbert Hart no final de *O conceito de direito*, quando busca defender a juridicidade do direito internacional contra aqueles que advogam que o direito internacional nem poderia chamar-se de direito.

IS KANT'S CRITICISM OF WOLFF'S DEFINITION OF POSSIBILITY AS "CONTRADICTION" JUSTIFIED?

David Hereza Modrego
University of Zaragoza

Abstract: The concept of "possibility" is undoubtedly one of the central ideas in Wolff's metaphysics. In both *German Metaphysics* (§§ 12 ff.) and *Ontology* (§§ 28 ff., 79 ff.), Wolff

provides an explicit treatment of possibility [*possibilitas*, *Möglichkeit*] in the introductory sections, culminating in his foundational definition of the possible as “that which contains no contradiction [*nullum contradictionem involvit*]” (§ 85). This definition serves as the basis for all subsequent developments in his system. However, various critiques have been raised against this definition, Kant’s being particularly notable. In his lectures (AA XXIX: 811–12), Kant argues that Wolff “falsely” defines the concept of possibility, for “contradiction” functions as a criterion for mere thought (logical possibility) rather than for the real possibility of things. Kant sees this definition as an expression of the excessive rationalism characteristic of Wolffian metaphysics, which conflates pure thought with reality. In this talk, I aim to demonstrate that Kant’s criticism is inaccurate. Specifically, I will argue that Wolff’s use of the term “contradiction” in his definition diverges fundamentally from Kant’s understanding of the term. For Kant, contradiction refers to the logical conflict between two opposing predicates, leading him to conclude that Wolff’s definition pertains solely to formal, abstract thinking. Wolff, however, uses “contradiction” to denote the conflict that arises within the rules of an axiomatic system, such as occurs in mathematics. In this sense, Wolff understands contradiction as the criterion for the real possibility of things, not merely for logical possibility, as Kant assumes. Therefore, Kant’s criticism of Wolff is flawed, as it is based on a misinterpretation of Wolff’s conceptual framework.

KANT E O SUSTENTO DOS POBRES: UMA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA

Delamar Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: O presente texto faz dois movimentos interpretativos a respeito do sustento [*Versorgung*] dos pobres na RL. O primeiro movimento visa a responder a seguinte questão: por que o Estado tem que sustentar os pobres? Para responder a esta questão, busca-se indicar, no texto de Kant, um espelhamento do *Leviatã* de Hobbes. Desse modo, pretende-se avançar a hipótese de que a posição kantiana reflete aspectos importantes da perspectiva hobbesiana, no sentido de que certos traços, os quais comporiam o que se poderia nominar como determinações metafísicas do direito, seriam explicáveis pela posição naturalizada de Hobbes, mormente no referente a certos caracteres que se poderiam remeter à natureza humana. Esse movimento permitirá uma leitura do texto em consonância com a interpretação dita instrumental ou prudencial, não obstante, agora pensada de modo peculiar. O segundo movimento visa responder à seguinte questão: por que os pobres são excluídos por Kant da cidadania ativa? Para responder a esta questão, usa-se da distinção entre liberdade, igualdade e independência, feita no texto *Contra Hobbes*. Intenta-se, com isso, tornar coerentes os posicionamentos de Kant sobre a desigualdade de propriedade e sobre a distinção entre cidadania ativa e cidadania passiva. Tal estratégia determinará uma interpretação da situação dos pobres em termos de liberdade e de igualdade, mas não de independência. A maior vantagem desse posicionamento consiste em não confundir o princípio da liberdade com o princípio da independência, algo que alguns comentadores fizeram, como aqueles da Escola de Toronto.

WOLFF, OS *IURA CONNATA* E A FINALIDADE DO ESTADO

Diego Kosbiau Trevisan
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: A conferência discutirá como Wolff fundamenta e expõe os *iura connata* no interior de seu direito natural tardio. Os *iura connata*, para Wolff, decorrem de uma obrigação natural fundada na essência humana e caracterizam-se como verdadeiros direitos sociais que, por serem necessários para o cumprimento do dever de todo ser humano de autoaperfeiçoamento, devem ser protegidos pelo Estado. Tal concepção substancial de direitos inatos, característica de teorias eudemonistas do absolutismo esclarecido como a de Wolff, será contraposta às teorias liberais ou protoliberais, como a de Kant, de proteção jurídica de uma esfera individual de liberdade no interior do *status civilis*.

ESTUDO COMPARATIVO ENTRE AS TRÊS ABORDAGENS DA FILOSOFIA PRÁTICA UNIVERSAL DE WOLFF: CONTEXTO, PRINCIPAIS CONCEITOS E ARGUMENTOS

Emanuel Lanzini Stobbe
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: O presente estudo busca oferecer uma comparação, concernente aos principais conceitos e argumentos, entre as três abordagens feitas por Christian Wolff quanto à disciplina da *philosophia practica universalis*: seu escrito de habilitação de 1703 (com grandes influências de Pufendorf e Descartes); seu desenvolvimento posterior em língua alemã, na assim chamada *Deutsche Ethik* de 1720 (já dentro

de seu grande sistema filosófico, deixando de lado as influências anteriores, e abraçando uma herança leibniziana); e sua abordagem madura da disciplina em sua *Philosophia Practica Universalis* tardia, nos dois volumes de 1738 e 1739 (que serve mais como um desenvolvimento de sua abordagem em alemão do que um contraponto). Aqui, pretendemos colocar em evidência tanto os principais conceitos e argumentos de cada um dos três momentos nos quais Wolff trata da Filosofia Prática Universal, bem como seu respectivo contexto histórico-biográfico; mas também dialogar com a crescente literatura secundária acerca do tema.

O MÉTODO CIENTÍFICO DE WOLFF, SEGUNDO WOLFGANG RÖD

Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Em seu escrito *Geometrischer Geist und Naturrecht*, de 1970, Wolfgang Röd investiga o uso do método na filosofia do Estado nos séculos XVII e XVIII, com destaque para Hobbes, Grotius, Pufendorf, Leibniz, Wolff e Thomasius. Entre eles, nos interessa particularmente o capítulo dedicado a Wolff, no qual Röd se propõe a expor a construção do conceito de Estado segundo o método científico. Essa tarefa é dividida em quatro partes: o método científico de Wolff, a dedução da lei natural, o sujeito de direito natural e deveres, e o conceito de Estado. Nesta conferência, apresentarei a tradução da primeira parte, dedicada ao método científico. De forma complementar, buscarei apontar, sempre que pertinente, os aspectos divergentes destacados na recepção desse texto de Wolfgang Röd.

**BEYOND KANT'S CONCEPT OF A SPECULATIVE
RATIONAL PSYCHOLOGY: WOLFF'S *PSYCHOLOGIA
RATIONALIS* (1734) AND MENDELSSOHN'S
PHAEDON (1767)**

Guillem Sales Vilalta

(Instituto de Filosofía, Spanish National Research Council)

Abstract: This talk aims to defend two theses concerning the relationship between Kant's critique of Rational Psychology and the contributions to this discipline made by Christian Wolff and Moses Mendelssohn, namely: (1) that Wolff's *Psychologia Rationalis* (1734) does not align with Kant's definition of Rational Psychology as a purely speculative discipline; (2) that Mendelssohn's *Phaedon* (1767), which Kant regarded as a prime example of Rational Psychology, also fails to conform to Kant's characterization. Wolff's systematic approach was firmly rooted in the observational foundations of Empirical Psychology (GW II.5, 1-3 | PE § 2-10), offering an empirically grounded procedure that Kant's critique, as outlined in the Paralogisms of Pure Reason (A 341-403 / B 398-425), fails to adequately address. A few decades later, Mendelssohn's approach to Psychology also integrated empirical and rational elements, while departing from Wolff's strict systematicity to prioritize moral concerns. His *Phaedon* underscores the ethical significance of inquiring into the human soul, presenting this inquiry as indispensable for moral praxis (JubA 3.1: 122-23). Furthermore, that moral dimension anticipates aspects of Kant's practical philosophy, highlighting the continuity between Mendelssohn's and Kant's moral concerns. By re-examining the contributions of Wolff and Mendelssohn, this paper seeks to show that Kant's critique

misrepresents the earlier, most paradigmatic expressions of Rational Psychology. It calls for a reassessment of the intellectual richness of the Rational Psychology tradition within the German enlightenment, which might be better seen as influencing (rather than succumbing to) Kant's critical philosophy.

COMO É POSSÍVEL UM DEVER JURÍDICO INTERNO? O DIREITO DA HUMANIDADE EM NOSSA PRÓPRIA PESSOA SEGUNDO KANT

Henrique Morita
Universidade Estadual do Paraná

Resumo: Este trabalho parte do tema da relação entre direito e ética para procurar compreender o direito da humanidade na nossa própria pessoa (*Recht der Menschheit in unserer eigenen Person*), uma expressão usada por Kant desde a obra *Zum Ewigen Frieden* em 1795, mas cujo completo tratamento se dá apenas em 1797, tanto na *Rechtslehre*, quanto na *Tugendlehre*. O trabalho se afasta de uma interpretação ética que recai numa contradição entre um sentido forte e um sentido fraco para o imperativo categórico, mais particularmente para a fórmula a humanidade, segundo a qual a proibição de exércitos permanentes no terceiro artigo preliminar à paz perpétua seria apenas uma aplicação fraca do respeito à dignidade da pessoa humana. Procura construir a explicação para o direito da humanidade na nossa própria pessoa a partir da noção de dever jurídico. Assim, levanta as diversas especificações feitas por Kant na *Metafísica dos Costumes* em torno da diferenciação entre deveres jurídicos e deveres de virtude (éticos). Termina por indagar como pode o direito da humanidade na nossa própria pessoa ter sido enquadrado por Kant na categoria

dos deveres jurídicos internos, procurando compreender essa categoria a partir da primeira fórmula pseudo-ulpiana do *honeste vive*, argumentando no sentido de que o enquadramento do direito da humanidade na nossa própria pessoa é coerente com a ideia de constituição do sujeito moral de direito, o que preserva a relação de complementaridade entre direito e moral no sistema dos deveres que constitui a metafísica dos costumes.

CHRISTIAN WOLFF ON CONSCIENCE

John Walsh
 Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
 Sonia Schierbaum
 Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Abstract: Recently, scholars have begun to focus on Wolff's practical philosophy. However, little work has investigated Wolff's conception of conscience, "the judgment about whether our actions are good or evil" (DE, § 73). This is surprising, since Wolff devotes an entire chapter to it in Part I of the *German Ethics*, claiming at one point that "the law of nature can also be called a law of conscience" (DE, § 137). The aim of this paper is to fill this lacuna by presenting a novel interpretation of Wolff's conception of conscience. We argue that conscience is indispensable to Wolff's conception of moral agency by manifesting the agent's first-person practical reasoning: Wolff uses "conscience" to cover practical judgment spanning the full range of considerations relevant to moral action, from the agent's perspective. To do so, we first outline the general relationship between cognition and judgment (§2), before focusing on conscience as moral judgment (§3). We thereby show that conscience is both action-guiding and

action-evaluating. We examine the action-evaluating function of conscience in greater detail by discussing error cases (§4), showing that, depending on the kind of cognitive error, this function either exculpates or accuses the agent. This investigation shows that, as a kind of practical reasoning, conscience is grounded in reason, not the will.

**„GEFÄHRLICHE LEHREN“. ZU CHRISTIAN WOLFFS
BRIEF AN AUGUST HERMANN FRANCKE VOM 14.
JULI 1721**

Jürgen Stolzenberg
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Zusammenfassung: Am 14. Juli 1721, zwei Tage nach Wolffs berühmter Rede über die Praktische Philosophie der Chinesen aus Anlass der Übergabe des Prorektorats an Joachim Lange, sandte Wolff einen Brief an August Hermann Francke, der ihn um das Manuskript seiner Rede gebeten hatte. Wolffs Brief erlaubt einen direkten Einblick in die Auseinandersetzung Wolffs mit den Halleschen Pietisten, die schließlich zu seiner Vertreibung aus Halle geführt haben. Unter Hinweis auf die Bespitzelung seiner Vorlesungen und die gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen des Atheismus und unter Verweis auf die Statuten der Universität, die eine mündliche Schlichtung von Streitigkeiten vorsahen, verweigerte Wolff die Aushändigung seiner Rede. Im Anschluss an die Skizze des atmosphärischen und universitätspolitischen Hintergrunds von Wolffs Rede skizziert der Vortrag die Geschichte der Entdeckung der chinesischen Kultur in Europa durch Juan Gonzáles de Mendoza, Alessandro Valignano und Matteo Ricci sowie die Bedeutung von Leibniz' Plädoyer für das Studium des Neukonfuzianismus und des chinesischen Staatswesens

für die Wissenschaft und Kultur Europas. Der sachliche Hintergrund für Wolffs Sympathie für die Ethik der Chinesen ist seine Ethik. Schlüsselbegriff ist der Begriff der Vollkommenheit. Er beschreibt die durch die Vernunft einzusehende Grundstruktur der Natur, zu der die Seele des Menschen sowie seine Absichten und Handlungen gehören. Das Streben nach Vollkommenheit ist daher das Grundprinzip der Ethik Wolffs. Der Beitrag zeigt, dass Wolffs Argument, dass die hypothetische Notwendigkeit der Existenz der Welt die innerweltliche Freiheit des menschlichen Willens nicht ausschließt, nicht überzeugend ist: Die Kontingenz der Welt als ganzer hebt die Notwendigkeit der Begebenheiten innerhalb der Welt nicht auf. Daraus leitete Joachim Lange den Vorwurf eines für die Ethik verhängnisvollen Fatalismus ab. Wolffs weitere These ist es, dass das Gesetz der Natur seinen Grund zwar im göttlichen Verstand hat, die unbedingte Gültigkeit des Naturgesetzes dessen Existenz aber auch unabhängig von der Existenz Gottes garantiert. Für die Begründung der Gültigkeit des Naturgesetzes und seine ethische Funktion sind daher keine theologischen Prämissen erforderlich. Daraus folgt, dass das von der Vernunft gebotene Gute auch für Atheisten verbindlich ist. Der Beitrag endet mit einem Blick auf die Ethik Kants.

ANALOGIAS MATEMÁTICAS, SEGUNDO WOLFF E KANT

Luciana Martínez
Universidade de Lisboa

Resumo: Na *Crítica da Razão Pura*, Kant introduz a noção de “analogias da experiência” e salienta que esta noção não deve ser confundida com a utilizada na matemática, na qual a primeira se inspira. Como na matemática, os princí-

pios de entendimento correspondentes às categorias de relação, precisamente chamadas de “analogias da experiência”, estabelecem relações legais entre pares de elementos. No entanto, somente no caso da matemática é possível construir *a priori* o quarto desses elementos, em virtude do fato de que essa ciência lida com quantidades e as constrói em pura intuição. Nesta contribuição, pretendemos examinar o significado que a noção de analogia tem na matemática, conforme essa ciência é considerada na filosofia crítica. Minha hipótese é que também a noção de analogia como um procedimento matemático assume um novo significado na filosofia crítica de Kant, compreensível apenas graças à nova concepção de espaço e tempo como formas puras de nossa intuição. Para explicar essa novidade, compararei a noção de analogia assumida na “Analítica dos Princípios” da *KrV*, à luz da noção técnica de construção matemática, com a noção de analogia que pode ser encontrada nos textos matemáticos de Christian Wolff. Nos textos matemáticos de Wolff, consultados por Kant e usados na elaboração de seus cursos, as analogias são apresentadas como um tipo específico de proporção que envolve a semelhança entre duas relações. O objetivo dessa comparação é mostrar o impacto da nova compreensão do espaço e do tempo na explicação dos procedimentos construtivos da matemática e, especificamente, no uso de analogias para o cálculo.

ESTÉTICA E PSICOLOGIA ENTRE LEIBNIZ, BAUMGARTEN, HERDER E KANT

Marco Aurélio Werle
Universidade de São Paulo

Resumo: Trata-se de realizar uma abordagem da concepção de alma e, por conseguinte, do ser humano como ser

sensível e estético, no pensamento alemão que se estende de Leibniz a Kant, passando por Baumgarten e Herder. Para Leibniz a alma é pensada para além de uma *res cogitans*, envolvendo o que é obscuro e o que é confuso. Mas, o confuso é um momento do que é claro. Baumgarten fundará a estética baseada na clareza extensiva, o que será aprofundado pela concepção de poesia como energia em Herder e por sua teoria da linguagem. Por fim, Kant compreenderá por estética uma teoria da sensibilidade e uma teoria do gosto.

KANT'S CRITIQUE OF BAUMGARTEN'S AESTHETICS: FROM THE TRANSCENDENTAL AESTHETIC TO THE CRITIQUE OF JUDGMENTS OF TASTE

Pablo Genazzano
Universität Potsdam

Abstract: Baumgarten's foundation of aesthetics within the framework of empirical psychology raises a critical issue: what delineates the boundaries between psychology and aesthetics? This paper seeks to clarify the limits of these two fields by examining the subjective dimension that Kant employs to define the aesthetic. It is argued that Kant's aesthetic theory transcends empirical psychology by reflecting on the objective sources of perceptions and feelings, thereby delineating a purely subjective domain irreducible to empirical psychology. As Kant puts it, "What is merely subjective in the representation of an object, i.e., what constitutes its relation to the subject, not to the object, is its aesthetic property." Kant accomplishes this distinction through two principal strategies: first, by establishing the *a priori* conditions of possibility for sensibility (space and time); and second, by positing an *a priori* principle of

taste. In so doing, Kant formulates a metapsychological conception of the aesthetic, designating a transcendental domain of perceptions and feelings. Consequently, Kantian aesthetics can be characterized as a ‘metapsychology,’ a science concerned with the transcendental conditions of possibility for cognitive processes such as perceptions and feelings, independent of empirical reality. The structure of the exposition unfolds as follows: 1. *Kant’s Critique of Baumgarten’s Aesthetics in the First Edition of the Critique of Pure Reason (1781)*. Kant introduces the Transcendental Aesthetic as the science of the a priori principles of sensible knowledge. Within this framework, he rejects Baumgarten’s empirical approach to aesthetics, arguing that reliance on empirical data prevents aesthetics from achieving the status of a genuine science. Kant’s critique of Baumgarten thus marks the point where the aesthetic becomes conceptually independent from empirical psychology. 2. *Kant’s Revision of his Critique of Baumgarten’s Aesthetic in the Second Edition of the Critique of Pure Reason (1787)*. Kant surprisingly concedes that aesthetics – particularly the theory of taste – derives its “most notable” rules from empirical psychology and might find a place in speculative philosophy, albeit without achieving scientific rigor. Therefore, by 1787, aesthetics acquires not only a transcendental but also a psychological dimension. This development prompts the question: what does Kant mean by “psychological”? For him, the psychological pertains exclusively to the empirical, as opposed to the transcendental. Thus, while the psychological dimension of aesthetics lacks scientific status, it nonetheless invites transcendental investigation, which Kant further elaborates in his critique of judgments of taste in 1790. 3. *The Aesthetics of the Critique of Judgment (1790)*. In this work, aesthetics, as the critique of taste, receives a fully transcendental treatment. The principle of “purposiveness of nature” emerges as the subjective dimension of aesthetic

representation, as it is accompanied by the feeling of pleasure or displeasure. Notably, this investigation entirely discards the empirical-psychological dimension of the aesthetic. While pleasure involves an empirical representation, the representation itself is not the foundation of pleasure. Rather, the foundation of pleasure resides in the subjective dimension of representations, specifically the purposiveness of nature. In both instances – whether in the transcendental aesthetics or in the critique of judgments of taste – objects themselves, as elements of empirical reality, remain wholly indeterminate within Kant’s inquiries. In conclusion, Kant consistently conceives of the aesthetic as referring to a dimension beyond the explanatory reach of empirical psychology – that is, beyond the study of empirical predicates of the human mind. Instead, the aesthetic pertains to a transcendental domain that provides the a priori conditions for empirical knowledge. For this reason, Kant’s concept of the aesthetic is best described as a metapsychology: a science concerned with the conditions of possibility for both empirical perceptions and feelings.

CHRISTIAN WOLFF: VON DER ONTOLOGIE ZUR THEOLOGIE – UND ZURÜCK

Robert Theis
Universität du Luxembourg

Zusammenfassung: Die These des Vortrags besteht darin, dass der Grundbegriff der Wolffschen Ontologie, der Begriff des Möglichen, seine ontologische und metaphysische Bedingung in etwas Wirklichem, genauer in einer ersten und höchsten Wirklichkeit, Gott genannt, hat. Der Vortrag gliedert sich in vier Schritte: 1. wird Wolffs Metaphysikbegriff geklärt; 2. wird der Begriff des Möglichen in seiner ontologischen Bedeutung und seiner metaphysischen

„Erweiterung“ rekonstruiert; 3. wird gezeigt, dass der Grundbegriff des Möglichen mit Notwendigkeit auf eine theologische Voraussetzung führt; 4. wird präzisiert, inwiefern das Mögliche, das in der Ordnung des Erkennens das erste ist, in der Ordnung des Seins selbst in seinem ontologischen Gehalt in einem wirklich Existierenden gründet.

CHRISTIAN GARVE COMO FILÓSOFO DO ILUMINISMO

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas/CNPq

Resumo: O nome de Christian Garve (1742-1798) está indissolúvelmente ligado ao de Immanuel Kant, de quem foi contemporâneo, leitor, crítico e profundo admirador ao mesmo tempo. Isso pode ser verificado tanto pelo episódio originado pela *resenha Garve-Feder*, quanto pela própria correspondência na qual se pode perceber, para além das discordâncias, uma relação de profundo respeito entre eles. Se, por um lado, isso já nos oferece subsídios suficientes para investigar e esmiuçar as razões da contenda e a posição de cada autor, é igualmente verdadeiro que nos revela muito pouco sobre o *status* e o papel de Garve como pensador no contexto do Iluminismo alemão, bem como sobre sua atividade literária, publicitária, bem como seu trabalho considerável enquanto tradutor e filólogo. O Garve presente em Kant parece ter permanecido até o presente como uma caricatura de filósofo. Dito de modo resumido: fazer justiça ao pensamento de Garve exige que se considere o conjunto de sua obra e a multiplicidade de aspectos que a compõe e, portanto, que se examine a natu-

reza, o contexto e o propósito de sua atividade como literato, tradutor, filólogo e filósofo, ultrapassando o episódio da controvérsia com Kant. A fim de contribuir para isso, me parece que três questões fundamentais precisam ser respondidas: a) em que medida a presença de Garve pode ser tratada meramente como um episódio de menor importância no trajeto da filosofia crítica ou deveria, antes, ser considerada um contraponto importante para o aperfeiçoamento da mesma? b) o lugar e o papel de Garve na história da Filosofia alemã moderna é apenas aquele que lhe restou depois de ter “fracassado” nas controvérsias com Kant? e, c) afinal, por que ler Garve hoje?

COSA KANT DEVE A WOLFF?

Sonia Carboncini

Abstract: Sono noti gli aspetti della filosofia wolffiana che Kant ha confutato nella *Critica della Ragion Pura* e come abbia sviluppato la propria filosofia critica in opposizione al dogmatismo metafisico. Con le nuove conoscenze dei testi wolffiani, di cui disponiamo oggi, è giunto il momento di chiederci cosa Kant, nonostante tutto, debba a Wolff. È possibilmente rivedere il giudizio secondo il quale il filosofo di Königsberg ha avuto solo una conoscenza indiretta dell'*opus metaphysicum* wolffiano. Nell'affrontare tale argomento nell'ambito teoretico della filosofia kantiana, propongo un'analisi comparata dei testi programmatici, riguardante sia questioni metodologiche generali, come i concetti stessi di metafisica, filosofia, conoscenza; sia temi specifici quali “tribunale della ragione”, “rivoluzione copernicana”, “critica”, Illuminismo, “minorità”, “*connubium rationis atque experientiae*”. In tutti questi temi l'influenza di Wolff sul pensiero kantiano è più che evidente, fornendo spesso il punto di partenza del ragionamento critico.

WOLFF E KANT SULLA LIBERTÀ DI MOVIMENTO. DIRITTO DI EMIGRARE, OSPITALITÀ E COLONIALISMO

Valentina Dafne De Vita

Leucorea (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)

Riassunto: Che ruolo ha la libertà di movimento per lo sviluppo e il perfezionamento morale? E come si è evoluto questo diritto all'interno del XVIII secolo? Il presente intervento si propone di analizzare e comparare il diritto all'emigrazione di cui Wolff parla nelle *Institutiones* e il dovere all'ospitalità di cui parla Kant ne *La Pace Perpetua*. Interessante è infatti la proposta di Wolff, il quale afferma che il diritto a emigrare debba essere garantito perché appartiene alle caratteristiche della volontà una serie di libertà che devono essere tutelate. Fra queste Wolff annovera anche la volontà di trasferirsi (*Institutiones*, § 1103-1107). Forse intende Wolff garantire questo diritto perché ritiene che una restrizione del libero arbitrio possa danneggiare un certo moto di perfezionamento dell'individuo? O la tutela di questo diritto è da intendersi in chiave espansionistica (dato che Wolff parla di questo diritto all'interno del capitolo dedicato ai diritti/doveri verso se stessi in riferimento al popolo)? In parte sembra tutelare anche Kant attraverso il suo diritto di ospitalità la libertà di movimento, imponendo agli stati di trattare ogni ospite senza ostilità. In che modo e perché deve essere garantita la libertà di movimento secondo i due autori? In che modo viaggiare può contribuire al percorso di miglioramento morale e al raggiungimento della felicità? E in che modo giova la garanzia di questa libertà al percorso di perfezionamento dell'individuo e dei popoli? In primo luogo analizzerò le basi morali e politiche di questi diritti e cercherò

di ricostruire continuità e discontinuità fra il diritto di emigrare wolffiano e il diritto all'ospitalità di Kant. Che ruolo ha questo diritto nelle *Institutiones* di Wolff all'interno dello *ius gentium*? Come interpretare il diritto all'ospitalità formulato invece da Kant? Che ruolo hanno i movimenti colonialisti ed espansionistici nell'Europa del XVIII secolo per la formulazione di questi diritti? Per questo motivo analizzerò il contesto storico e le motivazioni che hanno spinto i due autori a trattare di tali diritti nelle loro opere politiche e di filosofia del diritto. Infine proverò a testare l'attualità di queste due proposte. Per questo motivo proverò ad inquadrare questi doveri e diritti nell'ambito del colonialismo del 700 e infine analizzerò la categoria della *productive disarmony* proposta da Karoline Reinhardt in riferimento al diritto all'ospitalità di Kant.

2. RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

SOBRE O ESTATUTO ONTOLÓGICO DO PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO NA FILOSOFIA DE WOLFF

André Rodrigues Ferreira Perez
Universidade de São Paulo
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
(bolsista FAPESP)

Resumo: Wolff apresenta o princípio de não-contradição como o princípio primeiro da Ontologia. Alguns autores de renome, como W. Risse, interpretaram tal princípio como orientado apenas a proposições, à pensabilidade, alocando o conhecimento daquilo que é efetivo ou atual ao domínio do princípio de razão suficiente. Este tipo de interpretação retira suas bases de uma organização posterior a Wolff que reconhece ao princípio de contradição apenas o terreno da lógica subjetiva, da mera forma do pensar. Ao contrário, o *ens* enquanto objeto da ontologia de Wolff já não é o *ens participiale*, o *Seiendes* (seria errôneo equivaler *ens* e *öy*), senão o *ens nominale*, a *res*, concebida irrespectivamente à sua existência. Ora, enquanto ciência das coisas em geral, é de suma importância à Ontologia reconhecer que nem todas as coisas existem ou são atuais, i.e., que existência não é, de modo algum, uma nota característica essencial dos objetos; mas o é a não-contraditoriedade, a nota essencial do possível. Do mesmo modo em que, dora-vante, não faz sentido falar em um objeto impossível – ele é nada *ex definitione* –, é um pleonasma falar em objeto possível. Disto, sob um outro ângulo de ataque, poder-se-ia pensar que se passa da não-contraditoriedade à atualidade

da coisa via análise de suas notas (como se o ser-pensado de algo determinasse seu ser-dado, aos moldes da crítica de Kant), o que, para Wolff, seria absurdo, pois a possibilidade das coisas seria determinante da atualidade. Neste sentido, gostaríamos de mostrar que o princípio de não-contradição, para Wolff, abarca tanto a repugnância de predicados opostos ao sujeito da proposição, como a repugnância de determinações contraditórias ao mesmo *ens*; ao mesmo tempo que a não-repugnância em contrair a existência, a possibilidade em virtude da não-contraditoriedade, não significa que a existência é determinada pela possibilidade, como se assentasse sobre um princípio de análise. Pretendemos defender, com isso, que o princípio de não-contradição é um princípio ontológico sem que acarrete uma tese da analiticidade da verdade.

AS LIMITAÇÕES DO CONSENTIMENTO E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: UMA ANÁLISE CRÍTICA AO TRABALHO DE PAULINE KLEINGELD

Angélica Godinho da Costa
Universidade Estadual de Maringá (bolsista CNPq)

Resumo: Este artigo apresenta uma análise crítica da interpretação de Pauline Kleingeld, da década de 2020, sobre a proibição kantiana de usar outros meramente como meios. A análise de Kleingeld centra-se nas condições sob as quais essa violação ocorre, enfatizando a importância do consentimento genuíno e das intenções do agente. Sua interpretação reformula o imperativo categórico como uma restrição moral ao raciocínio do agente, argumentando que a verdadeira moralidade exige o reconhecimento dos outros como fins em si mesmos. No entanto, seu trabalho gerou críticas significativas de estudiosos como Claudia Blöser, Irina

Schumski e Oliver Sensen. Esses autores questionam a suficiência do consentimento como critério único, especialmente em contextos em que a autonomia pode ser comprometida por pressões sociais ou assimetrias de poder. Blöser argumenta que Kleingeld negligencia as complexidades éticas de garantir a autonomia genuína, enquanto Schumski critica sua abordagem como excessivamente rígida, sugerindo uma compreensão mais pluralista do raciocínio moral. Sensen amplia a discussão ao enfatizar que o respeito kantiano exige mais do que evitar tratar os outros como meios, incluindo o reconhecimento ativo da dignidade intrínseca e o compromisso com o bem-estar alheio. O estudo revisa os principais argumentos de Kleingeld, as evidências textuais de Kant e as implicações mais amplas de sua interpretação. Ao integrar as críticas, o artigo explora como a ética kantiana pode responder a questões contemporâneas, especialmente em contextos de ética médica, autonomia e responsabilidade moral. A pesquisa destaca a necessidade de contextualizar a filosofia moral de Kant para refletir as complexidades dos desafios éticos modernos. As conclusões contribuem para uma compreensão mais rica do imperativo categórico e sua aplicação em diversos cenários morais, reforçando sua relevância nos debates éticos atuais.

ANTROPOLOGIA E COSMOPOLITISMO: O PROJETO KANTIANO DE SOCIEDADE POLÍTICA PACÍFICA

Carolina Paulsen
Universidade Federal de Pelotas (bolsista CAPES)

Resumo: O presente trabalho busca analisar o conceito de ser humano na obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798). Essa é uma das questões essenciais da filosofia kantiana, com profundas implicações morais e políticas. A tese aqui esposada é que, na *Antropologia*, Kant apresenta uma visão de ser humano conforme o seu projeto cosmopolítico, que busca harmonizar a convivência humana segundo leis que garantem a existência de uma comunidade política pacífica. No contexto da filosofia kantiana, essa é a única comunidade em que as capacidades humanas podem florescer plenamente. Há, aqui, uma profunda imbricação entre a antropologia e a filosofia da história de Kant, sendo ambas cosmopolitas, com o propósito de desenvolver “cidadãos mundiais” por meio do conhecimento pragmático do mundo. A *Antropologia* se ocupa do ser humano como ser racional no mundo, habitante da Terra em relação mútua e constante com os demais habitantes do planeta. Trata-se de um conhecimento mundano, destinado a formar cidadãos do mundo. E mundo aqui deve ser compreendido não somente como o mundo físico, mas também a sociedade e as complexas relações que nela se travam, além do significado dessas relações para os seres humanos. As tensões e rivalidades inerentes a esse processo (a famigerada *sociabilidade insociável*) levam ao desenvolvimento da nossa humanidade por meio do modo de pensar cosmopolita, que se contrapõe ao egoísmo, o modo de pensar centrado no “eu”. O conceito de ser humano em perspectiva cosmopolita é, destarte, um conceito relacionado à moral e ao desenvolvimento das capacidades humanas, por meio do cultivo e moralização da espécie. A culminação desse processo seria a sociedade civil mundial (chamada por Kant de *cosmopolitismus*), em que os seres humanos, convivendo pacificamente, seriam capazes de regular-se segundo leis emanadas de si mesmos, garantindo o progresso constante da espécie humana.

SOCIABILIDADE JURÍDICA: DIALÉTICA ENTRE DIREITO E HUMANIDADE NA TERCEIRA CRÍTICA DE KANT

Claudemir Lopes Bozzi
Universidade Federal de Rondônia

Resumo: Trata-se de compreender, analisar e perquirir sobre a questão da Sociabilidade jurídica e/ou legal e como ocorre esta dialética entre *direito* e *humanidade* na terceira *Crítica* de Kant. Assim, no conceito de sociabilidade jurídica ou legal é pensada a própria capacidade do homem realizar-se em sociedade com outros homens, realizando, assim, a sua própria humanidade, à qual ele é chamado pela sua liberdade. A proposta do texto de a “Crítica da Faculdade do Juízo”, especificamente em seu parágrafo 60, é que, antes dessa realização, a sociedade se autoreconheça não apenas esteticamente, mas movida já por *ideias morais*. Entretanto, ocorre que a ideia de moralidade pertence à cultura (cultivamo-nos pela arte e pela ciência), e o uso dessa ideia culmina na aparência moral que constitui a civilização (somos civilizados por toda espécie de boas maneiras e decência societal). Para tanto, analisar-se-á a seguinte tese fundamental e fundante: o Direito é pré-condição para a vida em sociedade. Ademais, Kant inverte a tese aristotélica que colocava o fundamento do Direito na inclinação do homem à sociedade. Para Kant, neste sentido, o conceito de Direito é condição de possibilidade da sociedade (sociabilidade), ou seja, o homem não é originalmente social, mas, outrossim, sociável, e isso por conta de sua capacidade de impor a si mesmo (de forma racional, livre e moralmente universal) uma obrigação racional: ca-

pacidade de viver em sociedade (o Direito). Assim, portanto, nos sentirmos moralizados, reconhecendo-nos mutuamente como homens, ou seja, segundo Kant: “Todo bem que não se expande até uma atitude moralmente boa não é senão ilusão e cintilante miséria.”

A TEORIA KANTIANA DA PROPRIEDADE E SEU CONTRASTE COM ACHENWALL

Cleiton Marcolino Isidoro dos Santos
Universidade Estadual de Londrina (bolsista CAPES)

Resumo: Em minha comunicação, proponho como problema central investigar como Kant desenvolve uma teoria da aquisição privada em contraste com Achenwall, destacando a transformação da propriedade de um direito natural individual para uma relação política fundada na vontade geral. Minha hipótese é que Kant reformula a concepção de propriedade, rejeitando a fundamentação em uma vontade unilateral individual, característica de Achenwall, e substituindo-a pela necessidade de uma vontade pública que legitime os direitos de propriedade. Para sustentar essa hipótese, exploro os temas centrais do direito de propriedade que ora se mostram similares, ora contrastantes entre Kant e Achenwall. Entre eles, destaco: os direitos de propriedade como políticos e não naturais; a posse comum originária da terra; a provisionalidade e a tensão normativa no estado de natureza; e a vontade geral e autoridade pública. Com isso, pretendo demonstrar, em síntese, como Kant redefine os direitos de propriedade como intrinsecamente políticos, rompendo com sua fundamentação no direito natural unilateral de Achenwall.

EMOÇÕES E ESFERA PÚBLICA

Daniela Hruschka Bahdur
Universidade Estadual de Londrina
Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Este estudo aborda e busca enfatizar a relevância do cultivo das emoções para que uma esfera pública numa sociedade democrática contemporânea seja pulsante e funcione adequadamente. Em *À paz perpétua: um projeto filosófico*, Kant apresenta a publicidade, a ideia que inspira muitos teóricos contemporâneos como Habermas e Rawls a defenderem a esfera pública como um tipo de critério normativo e como um procedimento de tomada de decisão numa sociedade democrática contemporânea na tradição liberal. A tradição liberal, da qual se pode dizer que Kant, Habermas e Rawls de alguma maneira são partidários, costuma atribuir pouco ou nenhum papel às emoções na filosofia prática. Há até mesmo quem acuse Kant de se comprometer com uma visão moral rigorista e mesmo repugnante porque não dá o devido valor às emoções no valor moral das emoções. Em *Emoções políticas: Por que o amor importa para a justiça*, Martha Nussbaum defende que cultivar emoções é algo extremamente relevante para a manutenção de uma interação política saudável e se poderia dizer altamente relevante para fomentar uma esfera pública em que os argumentos racionais tenham a capacidade de motivar as pessoas no debate político a respeito de questões de relevância política. Esta é a razão pela qual este estudo pretende reconstruir brevemente a maneira como Nussbaum reconta a história do liberalismo, não como uma concepção

avessa ao cultivo das emoções, mas como uma visão em que cultivar as emoções é favorável à democracia e buscar mitigar ou eliminar as emoções desfavoráveis à democracia é algo não apenas desejável, mas praticamente um imperativo prático.

A TENTATIVA KANTIANA DE REFUTAR O IDEALISMO CÉTICO NAS *REFLEXIONEN*

David Barroso Braga
Universidade Federal da Bahia
Instituto Federal do Piauí

Resumo: Tendo em vista que as tentativas de Immanuel Kant (1724-1804) de refutar o idealismo cético na *Crítica da Razão Pura*, especificamente, no Quarto Paralogismo de 1781 e na Refutação do Idealismo de 1787, foram consideradas malsucedidas pelos seus contemporâneos, ele tenta complementar ou melhorar esses argumentos nas *Reflexões* que elaborou entre 1788 e 1793. Nessas *Reflexões*, ele apresenta três argumentos centrais que estão intimamente atrelados aos argumentos da Refutação do Idealismo: 1) a impossibilidade de o objeto permanente ser um produto da imaginação, 2) a passividade original e 3) a dependência da sucessão em relação à simultaneidade. A presente comunicação tem por objetivo analisar cada um desses argumentos, articulando-os com os argumentos já apresentados na *Crítica da Razão Pura*.

KANT E A DEMONSTRAÇÃO ANALÍTICA DO POSTULADO DAS PARALELAS

Douglas Lisboa Santos de Jesus
Universidade do Estado da Bahia

Resumo: As reflexões sobre o método matemático acompanharam Kant durante praticamente toda sua carreira. De fato, já em 1764 ele havia traçado as principais linhas de sua argumentação a respeito da incompatibilidade entre o método sintético da matemática e o método analítico da filosofia. Kant retoma esse tema na Doutrina Transcendental do Método, já na *Crítica da Razão Pura*, de 1781, mantendo inalterado o cerne de suas reflexões anteriores, a saber, que a filosofia não deveria proceder *more geometrico*. Em ambas as ocasiões, Kant estava se insurgindo contra uma tradição filosófica tipicamente moderna que se iniciou no século XVI. Durante a recepção dos *Elementos* de Euclides, alguns comentadores começaram a considerar a possibilidade de que os princípios euclidianos fossem redutíveis às definições. O caso mais notável era a tentativa de reduzir o Postulado 5, o chamado Postulado das Paralelas, a novas definições de paralelismo. Ora, reduzir os princípios às definições é equivalente a dizer que são analíticos (por decomposição). E essa possibilidade não escapou a Leibniz, que no século seguinte considerou essa solução para tratar da teoria euclidiana das paralelas. Na Alemanha do século XVIII, o principal representante desta tese foi Christian Wolff, o qual, assim como o mestre Leibniz, vislumbrou aí uma abordagem à teoria das paralelas. Ao ressaltar o diálogo de Kant com seus predecessores imediatos, i.e., Leibniz e Wolff, esta comunicação pretende apontar para a originalidade de Kant, que rejeita uma tradição já consolidada de reduzir as demonstrações geométricas euclidianas a silogismos científicos mediante análise de conceitos. Por outro lado, considera-se igualmente pertinente mostrar que, embora Kant não ignorasse as reconstruções silogísticas de Wolff e Leibniz, a doutrina kantiana da construção de conceitos não é uma rejeição *per se* da reconstrução silogística. Para entender como Kant tentou compatibilizar in-

tuições e a expressão canônica das demonstrações matemáticas, será usado como caso de estudo a teoria euclidiana das paralelas e a crítica kantiana às tentativas de demonstrações analíticas dela.

IMMANUEL KANT E FREDERICO II, ESCLARECIMENTO, EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E DIÁLOGO

Elizeu Santos Eufrasio
Universidade Estadual do Ceará

Resumo: O presente estudo analisa como o conceito de *esclarecimento*, de que se serve Immanuel Kant (1724-1804), em seu opúsculo *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (1783) conflui para efetivar o ideal moderno de emancipação, sendo Frederico II (1712-1786), em seu despotismo esclarecido, um dos agentes centrais da modernização ao assegurar, com isso, condições de possibilidade para que os indivíduos sejam capazes de se emancipar. Kant é considerado um dos maiores filósofos do mundo moderno, assim como um dos principais expoentes do Iluminismo alemão. No século de Kant, a Alemanha era conhecida como o reino da Prússia, ou seja, ainda não existia uma unidade alemã, mas apenas Estados não unificados. Diversos historiadores advogam que, no século XVIII, não existia uma Alemanha; o que existia eram “Alemanhas”. Realizaremos uma exposição dividida em duas partes: inicialmente, será explicitado o conceito kantiano de *esclarecimento* e, na sequência, abordaremos como o monarca Frederico II, o rei que governou por 46 anos o reino da Prússia, buscou tornar executável, por meio de um *esclarecimento* geral, o processo de emancipação dos indivíduos. O *esclarecimento* não acontece sem condições de possibilidade materiais que tornem possível

efetivá-lo. Frederico II, como um bom leitor de Kant, possuía pleno conhecimento disso. Um reino esclarecido favorece o processo de *esclarecimento* de seus súditos. Assumindo que uma filosofia não é sem consequências para o mundo da cultura, vê-se que o Iluminismo exerceu influência considerável na configuração das instituições do mundo moderno. O conceito kantiano de *esclarecimento* é indispensável para o século das luzes, que pensava ser o coroamento de toda história. A emancipação moderna é realizável apenas pelo alcance da maioria racional em todos os campos de vida humanos, sobretudo na esfera política. Caracteriza-se como uma investigação argumentativa, que se realizou com base em um levantamento bibliográfico.

GRUND, RATIO, FUNDAMENTUM. WOLFF, KANT E O PROBLEMA DE RAZÃO

Felipe Cardoso Silva
Universidade de São Paulo (bolsista CAPES)
Fundação Armando Álvares Penteado

Resumo: Este estudo busca reconstruir as teses de Christian Wolff e Immanuel Kant sobre o conceito de razão (*ratio*, *Grund*) entendido como fundamento (*fundamentum*) do conhecimento (Rudolph, 2007). Wolff escolheu o termo “*Grund*” para traduzir, em alemão, o mesmo que o latino “*ratio*” e o francês “*raison*” (ADM, § 13), prefigurando, em linhas gerais, a posição de Kant, que afirma que o conhecimento pela razão (*Vernunft*) consiste em reconduzir um objeto ao seu fundamento (*Grund*) (Goubet, 2002; Grandjean, 2015). Como se sabe, Kant considera o conhecimento *a priori* como derivado de princípios universais, isto é, justamente, segundo seus fundamentos (*nach ihren Gründen*) (*Logik Dohna XIV-2:730*). Para Kant, o fundamento (*ratio*,

Grund) é o que “determina o sujeito em relação a um predicado” (NV I:391), com cada determinação excluindo o predicado oposto. Ele distingue dois tipos de fundamento: o determinante antecedente (*ratio antecederter determinans*) e o determinante consequente (*ratio consequenter determinans*). O primeiro, chamado de fundamento de ser ou de fazer (*ratio essendi vel fiendi*), precede o determinado e, sem ele, o determinado não é inteligível. O segundo, denominado fundamento do conhecer (*ratio cognoscendi*), depende de uma noção já determinada de outra forma (NV I:392). O primeiro fundamenta o “porquê” da predicação, enquanto o segundo fundamenta o “quê”. Por exemplo, as leis da propagação da luz podem ser conhecidas pelos eclipses dos satélites de Júpiter, mas a luz seguiria suas leis, mesmo sem esses satélites. Essa distinção tem como função recusar o uso irrestrito do princípio da razão suficiente (*principium rationis sufficientis, Satz vom zureichenden Grund*) (NV I:394), que supõe a identidade entre ser e pensar. Como se sabe, Wolff define o princípio como “o que contém em si o fundamento de outra coisa” (*Ontologia*, § 866), e distingue princípio do ser (*principium essendi*), do fazer (*principium fiendi*) e do conhecer (*principium cognoscendi*) (*Ontologie*, §§ 874-875). O princípio do ser contém o fundamento da possibilidade de algo; o princípio do fazer, o fundamento da atualização de algo; e o princípio do conhecer, a proposição que fundamenta a verdade de outra proposição. A relação entre princípio e principiado é necessária, e Kant critica Wolff por confundir o conceito de fundamento em geral com o conceito de fundamento da existência ou atualidade, ou seja, fundamento real (*Realgrund*), rompendo a identidade entre ser e pensar (Codato, 2013).

O PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE COMO ELEMENTO ESTRUTURAL NA OBRA DE WOLFF E KANT

Geovane Campanher dos Santos
Universidade Regional Integrada do
Alto Uruguai e das Missões

João Jorge da Fonseca Alves Neto

Resumo: Este trabalho tem como intento, uma breve exposição acerca do *princípio da razão suficiente*, e suas reverberações na fase crítica da obra Kantiana. Com efeito, em primeiro lugar, exporemos a definição wolffiana do conceito, e a proporcionalidade pensada pelo autor como critério legitimador do *conhecimento metafísico* (WOLFF, 2021). Em sua *Ontologia* (§§ 56–78), Wolff apresenta os princípios *autoevidentes* do pensamento humano, os quais incluem o *princípio de contradição* (PC), o *princípio do meio excluído*, o *princípio da certeza* e o *princípio da razão suficiente* (PRS). O PRS, diferente daqueles, é demonstrável mediante a experiência, pois afirma que “*nada existe sem uma razão suficiente pela qual existe em vez de não existir*”. Wolff argumenta que, sem uma razão suficiente, seria absurdo admitir que o “*nada*” explicasse a existência de algo, o que contraria o PC. Contudo, em Kant, o PRS é um conceito que se manifesta de maneira *implícita*, mediante outras tonais (SOUZA; FILHO, 2024). Na obra *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2018), o PRS é evidenciado na lógica como uma exigência de *coerência formal*, enquanto, no âmbito da *epistemologia*, está ligado ao *princípio causal, essencial e deliberativo* da experiência empírica. Na *Crítica da Razão Prática* (KANT, 2016), o PRS é reinterpretado como a forma da *justificação moral*, refletindo-se no imperativo categórico, o qual estabelece que toda ação considerada moralmente aceitável deve possuir

uma razão suficiente que permita sua universalização, afirmando a autonomia e a dignidade do agente, sempre tendo por pressuposto a liberdade. Finalmente, na *Crítica da Faculdade de Julgar* (KANT, 2016), o PRS orienta tanto o juízo *estético*, entendendo-o como uma harmonia formal subjetiva, quanto o *juízo teleológico*, servindo como um princípio regulador na análise da ordem funcional da natureza. Assim, o tratamento de ambos os autores acerca do conceito implica certa distinção de *aplicabilidade* e *fundamento*. Enquanto em Wolff, o PRS assume certa correlação gnosiológica e epistemológica com termo à metafísica, em Kant atua como um princípio *transcendental*, normativo do sujeito, validador da coerência do conhecimento, e facilitador da universalidade moral, estética e teleológica.

O ESPAÇO E O TEMPO COMO MODALIDADES DE ORDEM EM WOLFF E KANT

Giovanni Sarto

Universidade Estadual de Campinas (bolsista FAPESP)

Resumo: Datada de 1769, a *Reflexão* 3958, feita às margens da *Metafísica* de Baumgarten, assinala uma importante mudança na trajetória intelectual de Kant. Nela o filósofo deixa claro que “a forma dos objetos é pensada segundo espaço e tempo” (Refl, AA 17: 366) e estabelece uma distinção entre a matéria do conhecimento empírico e a sua forma, que é a coordenação, assim como a forma do conhecimento racional é a subordinação. Mais significativa ainda é a referida anotação, se se considera que, um ano antes, no opúsculo sobre a distinção das regiões no espaço, ele havia defendido a concepção newtoniana do espaço absoluto, e que, um ano depois, na *Dissertação* de 1770, ele passa a tratar o tempo e o espaço como intuições puras e como princípios formais do mundo sensível. Todavia, será preciso esperar ainda mais de uma década para a formulação cabal

que denomina o espaço e o tempo como formas puras *a priori* da intuição. Em todo caso, nosso objetivo não é reconstituir o percurso que leva à formulação das teses centrais da *Estética Transcendental*, mas compreender de forma mais abrangente as linhas genealógicas responsáveis pela associação da coordenação ao espaço e da subordinação ao tempo, como modalidades distintas de ordem, buscando, com isso, discernir o que há de original na utilização kantiana desta noção e inquirindo-a, igualmente, acerca de sua robustez (ou fragilidade) conceitual. Nesse sentido, seria permitido falar num conceito kantiano de ordem? Espera-se que o cotejamento comparativo de excertos do *corpus* wolffiano e de momentos-chave nos quais o termo *Ordnung* aparece na *Crítica da Razão Pura* seja capaz de deslindar essa problemática. De um lado, dispomos da coletânea *Espaço e pensamento*, organizada por Márcio Suzuki, na qual diversos desses excertos encontram-se traduzidos e comentados num ensaio de ímpeto bastante elucidativo acerca do tema. Por outro, também recorreremos a Peter Schulthess que, em *Relation und Funktion*, também foi responsável por apontar semelhantes aproximações entre a herança wolffiana e a utilização kantiana da noção de ordem, quando relacionada ao espaço e ao tempo.

**SOBRE A RECEPÇÃO DO *MATHEMATISCHES*
LEXICON DE CHRISTIAN WOLFF NOS
DICIONÁRIOS DE FILOSOFIA E MATEMÁTICA
PUBLICADOS NOS SÉCULOS XVIII E XIX**

Guilherme de Oliveira Freitas
Universidade de São Paulo

Resumo: Neste trabalho analisaremos a recepção do *Mathematisches Lexicon* de Christian Wolff em toda a Europa,

com especial atenção aos dicionários de matemática e filosofia publicados nos séculos XVIII e XIX. Para reconstruirmos esta recepção, nós faremos uso de três principais obras: o *Dictionnaire universel de Mathématique et de Physique* de Alexandre Savérien, publicado em Paris no ano de 1753, tendo sido anunciado em 1749 como contendo termos “tirados dos dicionários de Wolff”; o *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm, desenvolvido por décadas, no qual constam diversos verbetes do *Mathematisches Lexicon*; e o *A New Mathematical Dictionary* de Edmund Stone, publicado pela Oxford University em 1726, em larga medida composto por traduções dos escritos latinos de Wolff. Mais do que apontar a influência das obras de Wolff nesses dicionários, buscaremos remontar o desenvolvimento de certos termos matemático-filosóficos na história da filosofia moderna. Partindo de um diagnóstico dos filósofos dogmáticos e chegando a Immanuel Kant, explicitaremos aplicações dos verbetes wolffianos e compararemos seus significados com o intuito de explicitarmos a importância da produção de Christian Wolff na filosofia da matemática. Transitando entre obras latinas, germânicas, inglesas e francesas – amplitude que por si só elucidaria tal fato – reconstruiremos a recepção positiva do trabalho de Wolff em toda a Europa. Por fim, refletiremos sobre o papel da obra de Christian Wolff na formação alemã, indicada por Kant na *Crítica da Razão Pura* e fundamentada pelo *corpus* documental mobilizado nesta comunicação.

O AXIOMA WOLFFIANO RECEPCIONADO NA DOCTRINA DA CIÊNCIA POR MEIO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Helio Aparecido Teixeira
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O termo grego axioma (ἀξίωμα) possui uma interessante história de semantização no âmbito da filosofia alemã do século XVIII. É introduzido no uso filosófico por meio da obra de Wolff e passa a indicar um laivo cognoscitivo presente anteriormente ao processo de percepção intelectual, algo que pré-formulador de uma intuição inconsciente. Na filosofia de Kant, especificamente na *Crítica da Razão Pura*, o termo ganha *status* transcendental de verificação das possibilidades de conhecimento na estrutura da mente, senda esta analisada em sua profundidade cognitiva como pré-requisito a toda ideia presente na língua e nas suas emoldurações significativas de construtos já presentes em conceitos não verificados no bojo da crítica de uma razão pura. O pós-kantiano Fichte, autodeclarado discípulo do mestre de Königsberg, mas que se afirmava como um pensador dilatador, e não um mero recitador, busca afirmar o axioma para além de uma necessidade constrangedora de estruturação das categorias do entendimento, uma vez que, segundo Kant, tal *órganon* na estrutura cognitiva humana seria impossível de ser demonstrada. Fichte dedica-se desde suas primeiras obras após assumir a cátedra de filosofia fundamental, na Universidade de Jena, no ano letivo de 1794/1795, levando-o ao *status* de fundamento de uma doutrina da ciência, isto é, fundamento de um saber de todo saber possível.

DO FIM ÚLTIMO DA NATUREZA E DO SER HUMANO EM KANT

Isadora Tabordes
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O que o ser humano faz e pode fazer de si mesmo? Eis a indagação considerada o ponto constitutivo

da obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, proposta por Kant entre os anos 1773 e 1798. Entretanto, essa questão exige um passo atrás e conduz ao colossal ponto de interrogação filosófico: o que é o ser humano? Um cidadão do mundo? No prefácio da obra mencionada, o filósofo de Königsberg defende que conhecer o ser humano enquanto espécie é uma tarefa digna de ser intitulada como conhecimento do mundo, ainda que a humanidade componha apenas uma parte dos seres que vivem nele. Essa perspectiva é constituída pela ideia de que a totalidade dos progressos da civilização têm como foco o benefício do próprio ser humano, considerando-o como seu próprio fim. Assim, é desvelada outra grande questão: para que o ser humano? Tal pergunta nos conduz à teleologia da natureza, explorada na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), em que Kant sugere que o ser humano é o fim último da natureza, sem, contudo, colocá-lo como ser central ou privilegiado pela mesma, haja vista que a natureza não favoreceu em nada o ser humano em relação aos demais animais. Por que, então, considerar um ser que não é propriamente privilegiado como o fim último da natureza? A resposta está na capacidade do ser humano de colocar fins para si mesmo através do entendimento. Se a natureza for vista como um sistema teleológico, na qual tudo tem, de algum modo, uma finalidade, a questão que permanece é: para que o ser humano? Desse modo, se vestida de um caráter teleológico, essa pergunta transforma-se em: Qual é a destinação do ser humano? É na ideia de que a investigação antropológica de Kant acerca do caráter e do destino da espécie humana está entrelaçada na sua perspectiva teleológica sobre a totalidade da natureza que se dará o fio condutor do presente trabalho.

A PSICOLOGIA RACIONAL NAS LIÇÕES DE METAFÍSICA DE KANT E NA METAFÍSICA DE BAUMGARTEN

Jacques Augusto de Aguiar Morais Guimarães
Universidade de São Paulo

Resumo: Este projeto investiga a extensão da ruptura de Immanuel Kant com a psicologia racional de Alexander Baumgarten em suas *Lições de Metafísica*. Ao comparar a posição de Kant na seção de psicologia racional de suas *Lições de Metafísica* com a de Baumgarten na *Metaphysica*, a pesquisa explora como Kant utilizou o manual de Baumgarten para ensinar na Universidade de Königsberg e como essa relação revela sua abordagem crítica. A hipótese central é que Kant, embora inicialmente influenciado por Baumgarten, desenvolveu uma abordagem crítica que desafiou os fundamentos do racionalismo dogmático. A análise foca na reavaliação dos conceitos de alma, espontaneidade e imortalidade, propondo que Kant transformou a psicologia racional dogmática de Baumgarten em uma nova síntese filosófica, renunciando a revolução crítica de sua filosofia. O estudo aborda a importância metodológica e filosófica dessas mudanças e suas implicações para o conhecimento metafísico e moral.

KANT E OS FUNDAMENTOS DA PAZ PERPÉTUA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA COM SEUS ANTECESSORES E IMPLICAÇÕES PARA O DIREITO INTERNACIONAL

Jeniffer Grasiely Galvão
Universidade Estadual de Londrina
Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Em seu opúsculo *À paz perpétua. Um projeto filosófico* (1795), o filósofo Immanuel Kant reflete sobre as medidas necessárias à garantia da paz, bem como das condições essenciais para alcançá-la. O autor sustenta que, de forma análoga àquela na qual os indivíduos saem de seu estado de natureza, também os Estados devem abandonar seu estado de natureza, ou seja, sua selvageria, para integrar um corpo internacional, isto é: uma Associação de Estados ou Estado dos Povos. Todavia, há filósofos que sustentam tese oposta, segundo a qual um projeto de paz seria impossível de ser alcançado, uma vez que é da natureza do homem criar situações de conflito, por serem sujeitos antagônicos, pretendem os opositores, criar situações de conflito: o próprio direito das gentes anuía aos Estados o direito de guerra. Tal situação evidencia-se quando, ao mesmo tempo em que a filosofia e a literatura estavam preocupadas com a instituição da paz, simultaneamente crescia a literatura voltada às estratégias de guerra. Diante desse paradoxo da história filosófica moderna, surge a indagação contemporânea: é possível o projeto kantiano? Através de um estudo bibliográfico, bem como de uma análise reconstrutiva e avaliação crítica de obras relevantes ao problema supracitado, sustentamos a hipótese de que seria possível a realização do projeto kantiano. Como será argumentado no desenvolvimento deste trabalho, a busca pela paz resultou em sua institucionalização por meio da criação de órgãos no cenário internacional. Dadas as limitações de um contexto de formação de uma nova cultura global de fomento à paz, observamos que a ONU é a proposta que, no cenário atual, melhor representa a aplicação gradual e inicial do projeto kantiano.

A UNIDADE SISTEMÁTICA DO CONHECIMENTO E O APÊNDICE À DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

João Barreto Leite
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O objetivo da comunicação é investigar o papel da razão no interior das ciências a partir da leitura do *Apêndice à dialética transcendental*. Por meio de tal investigação será possível demonstrar qual a atuação de princípios regulativos na chamada unidade sistemática do conhecimento exigida pela razão. Os princípios expostos por Kant na primeira metade do *Apêndice* são: o princípio da homogeneidade, o princípio da especificação e o princípio da continuidade. Por serem princípios que possibilitam a relação entre a lei de unidade sistemática e a experiência, eles são tidos como fundamentais para a elaboração de qualquer teoria científica e mesmo para a compreensão da realidade como um todo concatenado sob princípios. A partir destes princípios gerais, podem ser elaborados aqueles que Kant usou como exemplos da aplicação do uso regulativo da razão nas ciências ao longo do *Apêndice*. Entre eles, estão as forças fundamentais e as órbitas dos planetas. Além da diversidade de princípios envolvidos no tema também é preciso elucidar de que modo as ideias da razão atuam para propiciar tal unidade sistemática e de que modo elas podem ser utilizadas em um paradigma regulativo precavido pela crítica. Por isso, a comunicação também realiza uma exposição sobre o esquematismo analógico das ideias da razão, momento fundamental para compreender o uso positivo da razão especulativa que fundamenta a relação entre razão e entendimento. A razão realiza também uma forma de esquematismo das ideias transcendentais unificando a diversidade presente nos conceitos empíricos do entendimento, dando ao conjunto de todas as ações do entendimento uma unidade coletiva. Por

isso, embora as ideias transcendentais não tenham um uso constitutivo, elas têm um uso regulativo indispensável.

A CRÍTICA DE JEREMY WALDRON AO CONCEITO KANTIANO DE DIGNIDADE HUMANA

José Eduardo Ribeiro Balera
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Embora tenha se tornado um conceito central na ordem normativa contemporânea, as investigações jusfilosóficas atribuíram diferentes significados à ideia de dignidade humana em interlocução com o pensamento kantiano. Diante deste cenário, o presente trabalho tem por objetivo analisar se, como propõe Jeremy Waldron, a noção de dignidade kantiana poderia ser qualificada como uma mera especulação conceitual ou se haveria uma alternativa interpretativa capaz de esclarecer a atribuição de um caráter intrínseco e infungível a toda pessoa. Para tal propósito, além de retomar as objeções de Waldron, a investigação revisita a obra de Kant e as interpretações propostas por seus comentadores. Segundo Waldron, Kant teria assegurado um valor absoluto a toda pessoa, denominando-o dignidade, em virtude da capacidade moral humana. Contudo, caso essa leitura seja conduzida até suas derradeiras implicações, desconsiderando até mesmo a ideia de autonomia, o respeito derivado do valor inerente aos indivíduos poderia sustentar uma concepção heterônoma de moral. Em substituição à concepção kantiana de dignidade, Waldron propõe que esse conceito seja compreendido por sua relação com os institutos jurídicos da modernidade, visto que influi estruturalmente no ordenamento jurídico, na delimitação dos propósitos dos direitos e no exercício interpretativo de disposições normativas específicas, na maneira de exigí-las e na forma legítima de lidar com os conflitos. A

dignidade não se reduziria a um mero valor moral, mas designaria exigências de deferência, direitos e prerrogativas gozadas em certa comunidade. A dignidade revelaria a posição ou o *status* de uma pessoa em determinada sociedade ou em relação aos demais atores sociais. Na interpretação de Waldron, somente muitos anos após a publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant teria explorado a questão do *status* de maneira a transpor o respeito derivado da capacidade moral humana. A dignidade seria um conceito propriamente relacional e refletiria a posição social assumida por cada indivíduo em dado contexto jurídico-social. Entretanto, a crítica de Waldron deve ser revista, pois imputa um caráter não-relacional à noção kantiana de dignidade e é incompatível com seu ideal de autonomia. Ademais, como lembra Sensen, as afirmações kantianas devem ser interpretadas de acordo com o momento em que as palavras foram empregadas.

A TOLERABILIDADE DA OBJETIFICAÇÃO DO SER HUMANO: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE KANT E MARTHA NUSSBAUM

José Eduardo Ribeiro Balera
Universidade Estadual de Londrina

Lucas Mamoru Rinaldi
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: O comportamento de objetivar ou coisificar pessoas é habitualmente qualificado como errado e imoral. Teóricas feministas, como Catharine MacKinnon, enfatizam a nocividade de anúncios, representações e produções envolvendo mulheres, em especial, na indústria pornográfica.

fica e em intervenções publicitárias. Em face deste contexto, o presente trabalho tem por objetivo, a partir da retomada de reflexões de Kant e Martha Nussbaum, examinar se haveria algum espaço à tolerabilidade das práticas de coisificação ou um critério aplicável à adequada avaliação moral de tais ações. Para este fim, além das obras de Kant e Nussbaum, a investigação faz recurso a investigações e a ensaios que tratam das relações afetivas, do casamento e da objetificação sexual de parceiros sob a perspectiva desses pensadores. A filosofia kantiana não deixa qualquer lacuna aos comportamentos de coisificação, pois pessoas não devem ser reduzidas à condição de coisas e devem ser tratadas como um fim em si mesmas. A instrumentalização da parceira, mesmo episodicamente, é resultante da negação de sua autonomia e, em última hipótese, expressa o desrespeito a sua humanidade. O casamento, nesse sentido, surgiria como condição indispensável ao agir moral e ao respeito mútuo, pois permitiria que os cônjuges passassem a possuir reciprocamente suas capacidades sexuais ao longo da vida. Nussbaum, por outro lado, propõe uma análise mais maleável, tendo em vista diferentes critérios caracterizadores do ato de objetivação. Não é possível, antecipadamente, afirmar que a coisificação seja imoral ou repugnante, pois a correta avaliação moral exigiria a análise de sua compatibilidade com preceitos de igualdade, respeito e consentimento. A identificação dos companheiros com suas partes sexuais, por exemplo, não seria necessariamente desumanizante caso coexistisse com a mútua deferência por sua individualidade. As preocupações, por essa perspectiva, deveriam estar direcionadas à definição de experiências tendentes a restringir ou negar a subjetividade e a capacidade de autonomia e de agência das pessoas. Por mais flexível que essa leitura possa ser, Nussbaum parece negligenciar as estruturas de poder assimiladas pelas instituições sociais e a influência dessas práticas em nível psicológico, permitindo a atribuição de

um cariz moral a práticas irracionais de dominação e sujeição naturalizadas nas interações sociais em prejuízo da efetiva autodeterminação dos indivíduos.

OS MECANISMOS DA *ILUSÃO* DA METAFÍSICA TRADICIONAL SEGUNDO KANT E PORQUE CRITICAR É MAIS EFICAZ DO QUE *CENSURAR*

Luhan Galvão Alves
Instituto de Ensino Superior em Psicologia e Educação

Resumo: A discussão kantiana acerca dos mecanismos da *ilusão transcendental* da metafísica tradicional é um daqueles episódios da história da filosofia em que se altera o modo como se enxerga a razão humana e o regime de confiança que se tem em suas operações. Ao observar a disputa de teses travada entre idealistas x empiristas, racionalistas x céticos, diretamente referidas às discussões da metafísica, Kant reconhece que, em algum lugar, a razão humana dava um passo em falso no curso das suas operações ou na persecução de seus conhecimentos, mas o que não se sabia, exatamente, é o que estava por trás disso, nem porque isso se sucedia continuamente, mesmo com toda a censura (desaprovação e repreensão) que vinha da própria filosofia e de fora dela, das ciências. Era reconhecível que no solo da metafísica tradicional algum princípio ou assunção estava mal fundamentado, mas não se sabia exatamente qual. Na *Crítica da Razão Pura*, ao demarcar as faculdades de conhecimento *a priori* em duas atividades, uma por conceitos subsumidos a intuições (entendimento e sensibilidade) e outra por meras ideias (razão); ao diferenciar os juízos *a priori* em analíticos e sintéticos (sendo os últimos verdadeiros juízos de conhecimento), Kant vai conseguindo, paulatinamente, oferecer uma descrição plausível

do que, do porquê, do como e sobretudo “onde” a razão descaminha. Contudo, o problema só é efetivamente dissolvido quando o filósofo prussiano estabelece o que é e como ocorre a ilusão transcendental. A Dialética Transcendental da primeira *Crítica* é o setor da obra em que Kant se dedica a expor os mecanismos da “lógica da ilusão” que persegue a metafísica tradicional, de Platão a Wolff. O objetivo desta comunicação é indicar os mecanismos dessa lógica da ilusão descrita na Dialética e mostrar porque a *crítica* de Kant teve muito mais êxito na dissolução de certo modo de pensar da metafísica tradicional do que toda a *censura* dirigida contra ela na época moderna.

O PRINCÍPIO DA PUBLICIDADE EM KANT COMO PRESSUPOSTO PARA UMA ESFERA PÚBLICA ALTERNATIVA PÓS-BURGUESA

Maria José Goulart Vieira
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Ao considerar como essencial se promover um raio-X do capitalismo moderno e suas crises a fim de que se possa delinear um mapa global para agir politicamente, a filósofa Nancy Fraser demonstra que as tentativas de interpretação da crise no capitalismo evidenciam as contradições internas da economia, que podem expressar-se por crises de superacumulação, superprodução e subconsumo. Neste processo de acumulação capitalista, Fraser defende a ideia de que tal processo institucionaliza imperativos econômicos incompatíveis mutuamente, resultando em um cenário tendente à desestabilização e de crises econômicas periódicas. Fraser entende ainda que, no período pós-Guerra Fria, os processos sociais ultrapassam as fronteiras territoriais e, cada vez mais, as decisões em um Estado frequentemente impactam as vidas dos cidadãos que

estão fora dele, como também as ações das corporações e organizações supranacionais, tanto governamentais como não governamentais, e ainda, a opinião pública transnacional, que se manifesta na comunicação de massa globais. Por meio desta análise, Fraser critica o modelo de esfera pública burguesa, no sentido de que há uma tendência de inviabilização das mulheres e de outros grupos marginalizados no mundo familiar, cultural e social. Ou seja, os grupos com maior vulnerabilidade em razão de gênero, raça, etnia etc., estariam à mercê de ataques à vida pessoal, familiar e cultural, identificados e caracterizados a partir de unidades institucionais portadoras, na ordem cognitiva e simbólica, de poderes patriarcais. O presente estudo apresenta o princípio da publicidade em Kant como pressuposto à concepção teórica de Nancy Fraser, já que esta autora defende uma proposta de reenquadramento da justiça, com a terceira esfera da justiça sendo a esfera política, evidenciando um ponto de convergência com o filósofo alemão, que, neste princípio, fez uma compatibilização entre a moral e o político.

O VALOR INTRÍNSECO DA VIDA HUMANA EM KANT E DWORKIN

Mariana do Nascimento
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: O presente trabalho tem o objetivo de apresentar diferentes concepções sobre o valor intrínseco da vida humana, principalmente na visão de Kant e Dworkin, direcionando a discussão para a eutanásia e a morte assistida, que muitas vezes são vistas como uma afronta ao aspecto sagrado do valor da vida em si mesma. Existem diversos

aspectos sobre o valor da vida humana, podendo ser diferenciados como instrumental, objetivo e subjetivo. Dworkin (2019, p. 274) separa a questão da santidade da vida, das questões da autonomia e dos interesses fundamentais, e questiona a inviabilidade do exercício da liberdade de escolha sobre a eutanásia e a morte assistida no processo de fim de vida, pelo entrave da questão da santidade da vida e do fator da inviolabilidade da vida em razão de seu caráter sagrado, além de questionar e defender a liberdade individual, incluindo direitos dos que não possuem crença em um deus específico, mas têm convicções a respeito do valor da vida independente disso. Kant, Habermas, Rawls e Dworkin oferecem contribuições valiosas para a compreensão da dignidade humana e o valor da vida humana. Neste trabalho, veremos como as duas coisas estão interligadas. Embora haja um consenso entre eles sobre a importância da vida, divergem quanto à extensão da autonomia individual na decisão sobre a própria morte, diante do significado do sagrado, do que é realmente relevante na valorização da vida e do que a confere um valor intrínseco. A ética kantiana enfatiza a dignidade como valor absoluto, enquanto Habermas a vincula à capacidade de comunicação e interação em uma comunidade moral. A eutanásia coloca em xeque noções tradicionais sobre a inviolabilidade da vida e do corpo humano. A ética do discurso, proposta por Habermas, e a elaboração de diretivas antecipadas da vontade, sugerida por Daldato, são ferramentas importantes para garantir a participação democrática e o respeito aos desejos individuais. A busca por uma solução equilibrada que respeite tanto a dignidade humana quanto a autonomia individual é um desafio constante.

A IDEIA DE JUSTIÇA EM KANT: A POLÍTICA SOB A CRÍTICA ÉTICA

Nathan D'Avila Silva
Universidade Federal de Pelotas (bolsista CAPES)

Resumo: Este trabalho tem por objetivo discorrer sobre a ideia de *justiça* presente na filosofia de Kant, seu pertencimento à ética e sua importância para seus escritos políticos e jurídicos. É preciso compreender, primeiramente, que a justiça servirá como critério de validade para o direito e para a política. Ele se expressa como o *princípio universal do direito* e, como consta na *Doutrina do Direito*, será justa toda a ação (e, portanto, uma atividade *externa*) que permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal. Ora, se a coação coincide com a liberdade no momento em que *é correta* toda ação que impede um obstáculo à liberdade, isso significa que ela é justa, ao contrário do obstáculo à liberdade, que é injusta. É através do princípio da justiça que será possível determinar a compatibilidade das leis e das ações externas com a razão prática pura e, desta forma, com a liberdade. É neste sentido que não se aparta da ética, ainda que não se confunda com a moral, ou a *Doutrina da Virtude*. A justiça nunca irá se referir às máximas, não pertencendo a um juízo interno, mas às ações externas e à liberdade externa. Ela trata tão somente das *relações entre diferentes arbítrios*, e tem por objetivo garantir que um não se sobreponha ao outro. Neste mesmo sentido, Höffe, em sua *Justiça Política*, empreendeu um retorno a um juízo ético crítico da política através da justiça. Ela é como um imperativo categórico do direito, ainda que esteja sujeita à lei suprema do imperativo.

REPENSANDO A ESFERA PÚBLICA BURGUESA: KANT, HABERMAS E FRASER

Pamela Pereira Prestupa
Universidade Estadual de Londrina
Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Este estudo pretende reconstruir e comparar as considerações a respeito da esfera pública burguesa de Kant, no Apêndice de *À paz perpétua: um projeto filosófico*, de Habermas a respeito da posição de Kant no parágrafo 13 de *Mudança Estrutural da Esfera Pública - Investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa* e de Fraser no capítulo 3 de *Justiça Interrompida*. No primeiro texto, Kant busca mostrar como a publicidade pode ajudar a resolver a tensão e conflito entre a moral e a política, ou seja, a exigência de que os atos dos governantes sejam públicos e não baseados em razões de Estado ou razões secretas pode servir como um critério para fomentar a moralidade da conduta dos governantes e, com isso, também reduzir as guerras (o tema central da *À paz perpétua: um projeto filosófico*). No segundo estudo, Habermas situa a proposta de Kant de uma esfera pública burguesa no contexto de surgimento do espaço público como uma esfera de deliberação, discussão e crítica na história da esfera pública na Europa e no movimento Iluminista e a distinção entre uso público e uso privado da razão. Por fim, no último estudo, Fraser contra Habermas, com Habermas e para além de Habermas busca mostrar algumas limitações do conceito de esfera pública burguesa como um critério normativo nas democracias contemporâneas. Este estudo pretende reconstruir este debate e apontar em que medida a esfera pública burguesa pensada por Kant ainda oferece um critério normativo plausível para sociedades atuais.

APONTAMENTOS SOBRE O PROBLEMA DO ERRO NA FILOSOFIA DE CHRISTIAN WOLFF

Pedro Casalotti Farhat
Universidade de São Paulo (bolsista FAPESP)

Resumo: A proposta neste trabalho é abordar o problema do erro na filosofia de Christian Wolff, isto é, como ele considera o erro e por quais razões o mesmo deve (e como pode) ser evitado. Tendo em vista a importância deste tema tanto em algumas fontes de Wolff quanto nas fileiras filosóficas do crepúsculo do wolffianismo, parece justo supor que se trata de uma questão cuja relevância não seria pequena em um esforço coletivo de compreensão da própria filosofia wolffiana, mas também do desenvolvimento histórico do conceito de erro e de assuntos a ele adjacentes. Levando-se em conta as dificuldades de analisar todo o arco de desenvolvimento em que este filósofo implica seus conceitos, a estratégia neste trabalho será traçar um esboço acerca de como a noção de erro aparece na *Deutsche Logik*, publicada inicialmente em 1713, para depois elaborar alguns apontamentos acerca de outros momentos em que esta noção aparece nas obras de Wolff. Em especial, precisa ser melhor elaborada a questão em torno da definição do erro fornecida em termos modais: se erramos quando consideramos possível algo impossível ou impossível algo possível, isso parece ressoar em noções como a de “ente”, isto é, aquilo que é ou pode ser, que está incluído na esfera do possível. Sem a pretensão de explorar exaustivamente o desenvolvimento destes problemas, deseja-se principalmente apontar para a relevância de considerá-los dentro da produção de um autor cuja marca distintiva poderia, em uma leitura superficial, ser considerada a mera não admissão do erro na filosofia. Ao apontar a filosofia como um

conhecimento que deve seguir a ordenação e o procedimento dedutivos, qual lugar poderia ser reservado para o erro senão aquele do que deve ser excluído e eliminado? Nesse sentido, pretende-se ao menos indicar que um conceito desviante como “erro” não só pode, mas deve ser considerado relevante para compreender uma filosofia que, ao menos aparentemente, preocupa-se mais com noções que se relacionam com a “verdade”.

O PROBLEMA DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E DA DIGNIDADE HUMANA À LUZ DA FILOSOFIA KANTIANA

Rafaella Silveira Sucupira da Costa
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O presente trabalho trata do problema da mutilação genital feminina e da dignidade humana à luz da filosofia kantiana. Mais especificamente, pretendemos investigar, a partir dos princípios expressos na filosofia kantiana, se a prática da mutilação genital feminina (MGF) se configura como um desrespeito à dignidade humana e, conseqüentemente, aos direitos humanos. Para esse fim, almejamos: (I) determinar a definição conceitual de dignidade humana na filosofia kantiana, (II) investigar se o conceito de dignidade humana elaborado por Kant fundamenta os direitos humanos na atualidade e (III) refletir acerca das contribuições e limites da filosofia kantiana para se pensar o problema da mutilação genital feminina. Ou seja, nossa investigação consiste em uma reflexão de cunho filosófico sobre o problema do multiculturalismo e relativismo cultural e o problema de conciliar a implementação dos direitos humanos e a soberania dos Estados. Nossa hipótese é que a prática da mutilação genital feminina deve ser considerada uma conduta universalmente imoral, visto

que tal prática fere a integridade física e psicológica das mulheres, jovens e crianças que passam por isso. Além disso, admitimos que, do ponto de vista kantiano, os direitos humanos não podem ser considerados, de fato, direitos, visto que não têm força de coação efetiva e, portanto, a única coisa possível que poderíamos pensar à luz da filosofia kantiana é o incentivo às práticas educativas de conscientização, trazendo resultados na história ao longo de gerações. Sendo assim, consideramos que, embora a filosofia kantiana nos ofereça paradigmas essenciais para pensarmos a dignidade humana e diretrizes para fundamentar os direitos humanos, a soberania dos Estados parece prevalecer em detrimento da autonomia individual. Portanto, consideramos que, quando se refere à esfera política e jurídica, a filosofia kantiana ofereceria apenas conselhos de prudência, na espera de um melhoramento moral na história ao longo de gerações. Sendo assim, nosso trabalho busca demonstrar não apenas as contribuições e relevância da filosofia kantiana para pensarmos os direitos humanos na atualidade, como também os seus limites.

A LÓGICA GERAL DE KANT: SOBRE A FORMALIDADE E O POSSÍVEL CRITÉRIO DE VERDADE

Rayane Silva Nunes
Universidade Federal de Uberlândia

Resumo: A Lógica, em seu sentido amplo, é alvo de menção por Kant como objeto de estudo e discussão desde o prefácio da primeira *Crítica* (*KrV*). Ora, estima-se que os escritos e estudos de Kant sobre a lógica colaboraram significativamente para a constituição de sua trilogia crítica.

O tema geral da investigação que esta apresentação pretende abordar e, porventura, responder é o estudo sobre a definição e a estruturação do conceito de Lógica Geral conforme proposto por Kant e suas implicações mais fundamentais. Para tanto, pretendo confrontar as definições de Lógica Geral (primeiro a exposta na *Crítica (KrV)* e posteriormente no *Manual (MCLG)*), e abordar as possíveis nuances entre elas, ou seja, semelhanças, diferenças, complementariedade; argumentar sobre a divisão que o autor de Königsberg coloca entre lógica analítica e lógica dialética e como tal argumentação culmina em uma perfeição lógica, ou seja, na constituição de um possível critério de verdade. Nessa perspectiva, a presente apresentação será composta por três etapas: (i) a comparação entre as definições de Lógica geral em ambas as obras supracitadas; (ii) as divisões elaboradas por Kant no tocante à Lógica geral; (iii) como tal argumentação se relaciona com o critério de verdade conforme exposto por Kant. Logo, a questão central é a seguinte: se a Lógica Geral tem um caráter puramente formal, então, é possível ela comportar um critério de verdade? Posto de outro modo: da concepção kantiana de Lógica Geral, bem como a de perfeição lógica, é possível uma aproximação entre ambas? Esta é, portanto, a problemática da pesquisa que pretendo aqui apresentar.

A ASSOCIAÇÃO É UM JUÍZO DE PERCEPÇÃO?

Ricardo Dias De Almeida
Universidade Federal do Ceará
Universidade Federal do Cariri

Resumo: No parágrafo 19-B, Kant distingue duas espécies de relações de representações: a relação de representações segundo leis da imaginação reprodutiva, dotada de validade subjetiva, isto é, a associação, e o juízo, que “não é

senão o modo de levar nossos conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção” (B141). Na tentativa de conciliar essa lição com a distinção entre juízos de percepção e juízos de experiência estabelecida nos *Prolegômenos*, Longuenesse e Allison evitam, por estratégias diferentes, o paralelo da associação com os juízos de percepção e do juízo com os juízos de experiência. Segundo eles, a definição de juízo no parágrafo 19-B compreende tanto os juízos de percepção quanto os juízos de experiência, porque, em alguma medida, eles realizam a validade objetiva implicada na forma lógica de todo juízo. Como a associação não é um juízo em sentido próprio e é meramente subjetiva, então ela não pode ser identificada a um juízo de percepção. Em contraposição às leituras de Longuenesse e Allison, pretende-se mostrar a legitimidade do paralelo da distinção entre juízo e associação do parágrafo 19-B com a distinção entre juízo-de-percepção e juízo-de-experiência dos *Prolegômenos*. Além disso, evidencia-se que as diferenças terminológicas entre os dois textos têm a ver com uma modificação de natureza conceitual na própria definição de juízo. Conclui-se com a tese de que a associação nada mais é do que um juízo de percepção sob a luz da definição do parágrafo 19-B, que não o reconhece como juízo em sentido próprio.

QUÃO ATUAL É UMA ESTÉTICA WOLFFLIANA?

Rômulo Eisinger Guimarães
Universidade Federal do ABC

Resumo: Com sua *Crítica do Juízo*, Kant rompe não apenas com uma estética empirista humeana – pontuando que “não há [...] nenhuma demonstração empírica capaz de co-

agir o juízo de gosto alheio” (KU, AA 05: 284) –, mas também com uma estética racionalista wolffiana – ao considerar que o “o juízo de gosto [não só] é inteiramente independente do conceito de perfeição” [KU, AA 05: 226], mas de quaisquer conceitos determinados (cf. KU, AA 05: 227; EEKU, AA 20: 226 ss.). A não-identificação da beleza de um objeto com determinadas qualidades objetivas, e incapacidade (ou mesmo a impossibilidade) de determinar conceitualmente o que seja o “belo” – as quais, por sua vez, impulsionando a atividade reflexiva-produtiva do fruidor – são aspectos centrais da experiência estética como entendida hoje e que, quer queira, quer não, repousam em argumentos que Kant oferece (ou, pelo menos, alicerça) em sua terceira *Crítica*. Assim, seja a consideração de Roman Ingarden de que uma obra de arte possui uma “quantidade infinita de pontos de indeterminação que ficam quase todos por preencher” (INGARDEN, 1965:273), seja a afirmação de Wolfgang Iser de que tais indeterminações implicam ou provocam um “reforço da atividade de composição do leitor” (ISER, 1979:110), catalisando o efeito estético de um objeto ou obra de arte, ou a ainda a tese de Umberto Eco de que toda e qualquer obra de obra de arte, “ainda que produzida em conformidade com uma explícita ou implícita poética da necessidade, é substancialmente aberta a uma série virtualmente infinita de leituras possíveis” (ECO, 2012: 62-3): tudo isso depõe a favor da atualidade (de ao menos parte) da estética kantiana. Nada obstante, se, apesar disso, inconsistências ou “furos” narrativos, “pontas soltas”, elementos que não concordam ou pareçam não contribuir para o todo de uma determinada obra podem, ainda hoje, ser considerados “falhas” desta última, isso, pode-se argumentar, demonstra que ainda não abandonamos completamente algumas concepções estéticas do filósofo de Wrocław.

A INFLUÊNCIA DA ÉTICA KANTIANA EM NOSSA SOCIEDADE

Ruan Gabriel Susin
Centro Universitário Católico Ítalo Brasileiro

Resumo: Este trabalho tem por objetivo dar uma contribuição a questão da ética kantiana e a sua influência em nossa sociedade. Analisamos a biografia do autor, o conceito de ética e moral em sentido universal, como também na compreensão do pensador de Königsberg, a concepção de virtude no aspecto moral, os pilares da ética Kantiana, a compreensão do Imperativo Categórico, em um contato com as obras do autor que tratam de maneira profunda a problemática da moral, apresentando os argumentos de Immanuel Kant que influenciam nossa sociedade.

DA MENORIDADE À LIBERDADE: UM DIÁLOGO ENTRE A MAÇONARIA E O ESCLARECIMENTO DE KANT

Thiago Vasconcelos da Rocha
Universidade Estadual do Ceará

Resumo: Este trabalho propõe uma análise comparativa entre o pensamento de Immanuel Kant, expresso em seu ensaio “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”, e os ideais da Maçonaria. A pesquisa busca identificar as convergências e divergências entre ambos, com o objetivo de analisar a possível influência da Maçonaria no movimento iluminista e, conseqüentemente, no pensamento de filósofos como Kant. A Maçonaria, com seus valores de liberdade, igualdade, fraternidade e tolerância, apresenta notável alinhamento com os ideais iluministas defendidos por Kant. A busca pela razão, a autonomia individual e a

emancipação, presentes no pensamento kantiano, encontram eco nos princípios maçônicos. A pesquisa investiga a possibilidade de Kant ter sido influenciado pela Maçonaria, analisando suas obras e o contexto histórico em que viveu. Embora a comprovação de uma filiação direta seja desafiadora, a presença de ideias comuns e a influência do ambiente intelectual da época sugerem uma possível conexão. Ao explorar essa relação, o trabalho contribui para o debate sobre o papel da Maçonaria na disseminação dos ideais iluministas e na formação do pensamento filosófico moderno. A maçonaria que vemos nos moldes atuais se consolidou na Europa no período de Kant e teve grande influência nas revoluções que ocorreram naquele período. A pesquisa busca usar o texto de Kant sobre o esclarecimento e traçar um paralelo com os ensinamentos que a maçonaria proporciona aos seus filiados. A pesquisa demonstra a importância de considerar as diversas influências que moldaram o pensamento de filósofos como Kant e a complexidade das relações entre filosofia, sociedade e movimentos intelectuais.

LIBERDADE E IMPUTABILIDADE MORAL NA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Vanderson Lopes Coelho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Resumo: Neste texto, pretende-se abordar a questão da liberdade interior do arbítrio e a imputabilidade moral em Kant, problematizando-as. Na seção I da Introdução de sua *Metafísica dos Costumes*, Kant sustenta que o homem é um ser dotado de razão, que é uma faculdade legisladora, e de arbítrio, que é uma faculdade de praticar ou se abster de certas ações. O arbítrio humano, segundo o filósofo, é um

livre arbítrio, entendido em dois sentidos: liberdade negativa, que consiste em ser afetado, mas não determinado por instintos e inclinações; e liberdade positiva, ser determinado pela razão. A razão prescreve leis para determinação do arbítrio humano na forma de imperativos de comando ou proibição, que se resumem a um só: “age apenas segundo uma máxima (uma regra subjetiva que o arbítrio forja para si, segundo a qual vai proceder) que possa simultaneamente valer como lei universal”, sendo este o princípio da moralidade. Como é exposto na seção IV, segundo tais leis ou imperativos as ações segundo certas máximas são permitidas ou proibidas, e algumas ou suas contrárias são obrigatórias. Kant vem, então, a defender, ainda na mesma seção, que todo ser dotado de razão e livre arbítrio, toda pessoa, pode ser imputada quando age contrariamente ao que determina o imperativo categórico, contrariamente à moral. Entretanto, o filósofo sustenta também que a liberdade do homem não pode ser definida como a capacidade de escolher contra ou a favor de sua razão legisladora, ainda que a experiência dê exemplos frequentes de ações contrárias a ela; que a liberdade, a determinação do arbítrio sensível pela razão, é uma faculdade, ao passo que se desviar de sua legislação é uma incapacidade, é algo que Kant, já na *Doutrina do Direito* (322), afirma simplesmente não poder ser explicado. Então, como pode alguém ser responsabilizado por agir imoralmente, se isto é uma incapacidade? A imputabilidade moral não pressupõe que o sujeito é capaz de escolher agir ou não imoralmente, e por isso é responsável quando o faz? Talvez, para salvar a responsabilidade moral, teria de se representar o homem como capaz de escolher a favor ou contra a lei.

3. TEXTOS COMPLETOS DAS COMUNICAÇÕES

AS LIMITAÇÕES DO CONSENTIMENTO E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: UMA ANÁLISE CRÍTICA AO TRABALHO DE PAULINE KLEINGELD

Angélica Godinho da Costa¹

1. Introdução

O debate contemporâneo em torno da ética kantiana permanece vibrante, especialmente quando se trata da interpretação do imperativo categórico e do conceito de respeito pela dignidade humana. Pauline Kleingeld, em seu artigo de 2020, oferece uma interpretação robusta sobre como compreender o uso de alguém “meramente como um meio” dentro da moralidade kantiana. Sua leitura do imperativo categórico ressalta a limitação moral imposta às decisões do agente e a relevância do consentimento genuíno na determinação da moralidade de uma ação. No entanto, essa interpretação tem sido alvo de críticas por filósofos que questionam sua suficiência e aplicabilidade em contextos morais complexos. Este ensaio está estruturado nas seguintes seções principais:

¹ Mestre em Filosofia (PPGFIL UEL 2021-2023). Doutoranda em Administração (PPA UEM 2024-2028). E-mail: angelica.godinho@gmail.com.

Na Seção 2, apresentamos a interpretação de Kleingeld sobre a proibição kantiana de usar outros meramente como meios. Discutimos os principais argumentos da autora, as evidências textuais que sustentam sua leitura e as implicações contemporâneas de sua abordagem, especialmente no que diz respeito ao papel do consentimento na moralidade kantiana.

Na Seção 3, exploramos as críticas ao trabalho de Kleingeld, destacando três principais objeções. Primeiramente, analisamos a crítica de Claudia Blöser, que questiona se o consentimento real é suficiente para garantir que uma pessoa não esteja sendo instrumentalizada. Em seguida, abordamos a perspectiva de Irina Schumski, que argumenta que Kleingeld reduz excessivamente a moralidade kantiana a uma abordagem focada nas razões dos agentes. Por fim, examinamos a posição de Oliver Sensen, que sugere que a noção kantiana de respeito exige mais do que simplesmente evitar tratar alguém como um meio, incluindo deveres positivos de reconhecimento e promoção da dignidade humana.

Na Seção 4, apresentamos a resposta de Pauline Kleingeld às críticas levantadas por Blöser, Schumski e Sensen em seu artigo de 2024. Kleingeld reafirma sua interpretação, defendendo a centralidade do consentimento genuíno na moral kantiana e argumentando que sua abordagem resolve uma série de ambiguidades na literatura. Analisamos os principais pontos de sua réplica e avaliamos em que medida suas respostas atendem às objeções levantadas.

Por fim, concluímos com uma reflexão sobre os desafios e contribuições da interpretação de Kleingeld no contexto da ética kantiana. Consideramos em que medida sua leitura enriquece a compreensão do imperativo categórico e quais questões permanecem abertas para investigações futuras.

Com essa estrutura, o ensaio busca oferecer uma análise abrangente da proposta de Kleingeld, situando-a dentro do debate filosófico contemporâneo e avaliando criticamente seus méritos e limitações.

2. A Interpretação da Proibição Kantiana de Usar Outros Meramente como Meios

Pauline Kleingeld, em seu artigo “How to Use Someone Merely as a Means” (2020), apresenta uma nova interpretação da proibição kantiana de usar outros meramente como meios. Seu objetivo é esclarecer as ambiguidades existentes na literatura e propor critérios mais precisos para determinar quando essa violação ocorre. Para isso, a autora examina quatro leituras distintas dessa proibição e argumenta que a chave para compreendê-la corretamente está no conceito de “uso” em vez de “tratamento”. A seguir, analisamos seus principais argumentos, a fundamentação textual de sua abordagem e suas implicações para os debates éticos contemporâneos.

2.1. A Estrutura da Argumentação de Kleingeld

Kleingeld inicia sua análise discutindo as limitações das interpretações tradicionais da proibição kantiana. Em sua leitura, o problema central não está apenas em “tratar” uma pessoa de determinada maneira, mas no “uso” efetivo que o agente faz dela. Essa distinção é crucial porque altera o foco da análise moral: a questão não é apenas se alguém está sendo instrumentalizado, mas se isso ocorre sem o devido reconhecimento do outro como um fim em si mesmo.

A autora propõe que a proibição kantiana deve ser compreendida como uma restrição moral aplicada ao raciocínio prático do agente. Assim, um agente moralmente

responsável deve garantir que o uso de outras pessoas seja condicionado ao consentimento genuíno e informado delas. Isso implica que o consentimento não pode ser meramente presumido ou hipotético, mas deve ser atual e refletir a autonomia do indivíduo.

2.2. Fundamentação Textual na Obra de Kant

Para sustentar sua interpretação, Kleingeld recorre a passagens da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Kant. Ela observa que Kant divide seus exemplos morais em dois conjuntos: um em que o agente usa outra pessoa meramente como meio e outro em que ele falha em promover a humanidade como um fim em si mesmo. Segundo Kleingeld, essa distinção não faria sentido se a proibição kantiana fosse entendida apenas como um chamado para promover o bem-estar dos outros.

A autora também argumenta que a moralidade de uma ação deve ser avaliada a partir da perspectiva do agente. O que o agente “quer” e “tem em mente” ao agir são elementos fundamentais na determinação de sua conduta. Kleingeld ilustra essa ideia com um exemplo curioso: uma pessoa que, sem saber, senta-se sobre um homem em coma. Nesse caso, a ausência de intenção de instrumentalizar o outro faz com que essa ação não constitua uma violação moral no sentido kantiano.

2.3. Implicações Contemporâneas da Abordagem de Kleingeld

A leitura de Kleingeld tem impactos relevantes nos debates filosóficos atuais, especialmente em temas como ética médica, consentimento e autonomia. Sua ênfase no consentimento genuíno ressoa com preocupações contemporâneas sobre a dignidade humana e a autodeterminação.

Em campos como a bioética, sua interpretação oferece um critério útil para avaliar práticas médicas e experimentações envolvendo pacientes.

Além disso, Kleingeld levanta uma questão interessante sobre a moralidade do uso de si mesmo como meio. Ela explora a possibilidade de auto tradição moral, isto é, situações em que um indivíduo pode, de forma ética, utilizar-se como meio para fins específicos. Essa discussão expande o escopo da filosofia kantiana e permite novas reflexões sobre responsabilidade moral e agência individual.

2.4. Conexões com o Debate Contemporâneo

A interpretação de Pauline Kleingeld representa uma contribuição significativa para a compreensão da proibição kantiana de usar outros meramente como meios. Seu enfoque na importância do consentimento e na intenção do agente oferece uma nova perspectiva sobre a moralidade kantiana e seus desdobramentos éticos. No entanto, como será discutido na próxima seção, sua abordagem não está isenta de críticas. Filósofos como Claudia Blöser, Irina Schumski e Oliver Sensen argumentam que sua leitura é insuficiente para capturar a complexidade do imperativo categórico e da noção kantiana de respeito. Essas críticas serão examinadas em detalhe na seção seguinte.

3. Críticas sobre o texto de 2020

Sobre a proibição kantiana de usar outros meramente como meios, a perspectiva de Pauline Kleingeld propõe uma abordagem centrada no consentimento genuíno e na intencionalidade do agente. Para Kleingeld, a moralidade do uso de outra pessoa depende da presença de um consentimento real e informado, além do reconheci-

mento dessa pessoa como um fim em si mesma. Essa leitura busca resolver ambiguidades na aplicação do imperativo categórico, fornecendo critérios mais claros para avaliar quando uma ação viola a dignidade humana. No entanto, sua abordagem foi amplamente debatida na literatura filosófica, suscitando objeções que questionam a suficiência do consentimento, a interpretação das razões morais e a própria noção de respeito kantiano.

A primeira crítica significativa vem de Claudia Blöser, que argumenta que o consentimento efetivo, por si só, não é suficiente para garantir que uma pessoa não esteja sendo usada meramente como um meio. Em situações nas quais há assimetrias de poder, pressões sociais ou coerções sutis, o consentimento pode ser concedido de maneira questionável, sem que isso assegure um tratamento moralmente adequado. Já Irina Schumski critica Kleingeld por reduzir a ética kantiana a uma abordagem excessivamente focada nas razões que justificam as ações. Para Schumski, a moralidade não pode ser avaliada apenas com base no raciocínio do agente, pois o imperativo categórico exige uma consideração mais ampla das condições contextuais e da pluralidade de razões envolvidas na tomada de decisão.

Por fim, Oliver Sensen amplia a discussão ao argumentar que o respeito kantiano não pode ser reduzido apenas à proibição de usar alguém como um meio. Para ele, a dignidade humana requer um compromisso ativo com o bem-estar dos outros, indo além do critério do consentimento. Sensen sugere que a interpretação de Kleingeld simplifica a noção de respeito em Kant, deixando de considerar exigências éticas mais amplas que incluem deveres positivos em relação aos outros. Diante dessas críticas, torna-se evidente que a abordagem de Kleingeld, embora inovadora, enfrenta desafios significativos ao tentar sistematizar a aplicação do imperativo categórico. A seguir, serão exploradas em detalhe as objeções apresentadas por

cada um desses autores e suas implicações para a compreensão da ética kantiana.

3.1 A Crítica de Claudia Blöser: Limitações do Consentimento Real

Claudia Blöser, em seu artigo “On the Limits of Actual Consent: A Comment on Pauline Kleingeld’s ‘How to Use Someone Merely as a Means’” (2024), questiona a centralidade do consentimento real na abordagem de Kleingeld. Ela argumenta que, embora o consentimento seja um elemento importante na avaliação moral de uma ação, ele não é suficiente para garantir que uma pessoa não esteja sendo tratada meramente como um meio. Para Blöser, há situações em que um indivíduo pode consentir voluntariamente em ser instrumentalizado, o que revela que o consentimento real pode não refletir, por si só, o respeito pela dignidade humana que a Fórmula da Humanidade de Kant busca proteger.

A crítica de Blöser enfatiza que o consentimento pode ser concedido sob condições que comprometem a autonomia do indivíduo, como assimetrias de poder, pressões sociais ou coerções sutis. Nesses casos, o consentimento, ainda que formalmente real, pode ser questionável ou até inválido do ponto de vista moral. Assim, Blöser sugere que a abordagem de Kleingeld falha em capturar plenamente as exigências éticas do respeito kantiano ao tratar o consentimento como um critério suficiente para determinar a moralidade de um ato. Para ela, a consideração da humanidade de uma pessoa deve estar ligada à sua natureza racional, e não apenas à sua capacidade de consentir.

A crítica de Blöser também dialoga com a perspectiva de Oliver Sensen, que em “How to Treat Someone with Respect” (2021) argumenta que o respeito kantiano

envolve mais do que simplesmente evitar o uso instrumental dos outros. Sensen sugere que o respeito exige um reconhecimento ativo do valor inerente dos indivíduos, o que pode nem sempre coincidir com o consentimento expresso por eles. A incorporação dessa perspectiva reforça o argumento de Blöser de que o consentimento, por si só, não é um critério suficiente para assegurar o tratamento ético de uma pessoa. Assim, sua crítica aponta para a necessidade de uma compreensão mais complexa do consentimento, que leve em conta não apenas sua presença formal, mas também as condições contextuais que afetam a autonomia individual.

3.2 A Perspectiva de Irina Schumski: O Imperativo Categórico Focado em Razões

Irina Schumski, em seu artigo “How Reasons-Focused Is the Categorical Imperative?” (2024), questiona a interpretação de Pauline Kleingeld sobre a proibição kantiana de usar outros meramente como meios. Schumski argumenta que a leitura de Kleingeld enfatiza excessivamente as razões do agente, tornando o imperativo categórico um critério moral excessivamente focado na perspectiva interna do agente. Para Schumski, essa abordagem pode não capturar adequadamente a complexidade da moralidade kantiana, especialmente no que diz respeito a violações de deveres perfeitos que não envolvem diretamente a instrumentalização de outra pessoa.

A crítica de Schumski se estrutura em torno do que ela chama de “dupla ênfase nas razões” na abordagem de Kleingeld. Primeiro, ela distingue duas formas possíveis de interpretar a centralidade das razões do agente na moralidade kantiana: (1) a ideia de que a avaliação moral de uma ação depende parcialmente das razões do agente (foco moderado nas razões), e (2) a ideia de que a moralidade de uma ação é inteiramente determinada pelas razões

do agente (foco radical nas razões). Schumski sugere que, embora seja incomum adotar uma interpretação radicalmente focada nas razões, essa abordagem pode ser uma maneira produtiva de aprofundar o debate sobre o imperativo categórico.

No entanto, Schumski alerta que essa leitura pode apresentar limitações. Ao enfatizar exclusivamente as razões do agente, Kleingeld corre o risco de excluir do escopo do imperativo categórico casos em que uma ação é moralmente errada, mas não envolve a instrumentalização direta de outra pessoa. Por exemplo, Schumski cita o caso do motorista imprudente, em que um indivíduo, ao dirigir de forma irresponsável, causa danos a outra pessoa sem necessariamente usá-la como um meio para seus próprios fins. Segundo Schumski, a abordagem de Kleingeld teria dificuldade em classificar essa ação como moralmente errada dentro da estrutura do imperativo categórico, pois o agente não estaria instrumentalizando ninguém intencionalmente.

Dessa forma, a crítica de Schumski aponta para uma possível limitação da interpretação de Kleingeld: ao focar excessivamente nas razões do agente, sua abordagem pode não ser capaz de acomodar certos tipos de transgressões morais que não envolvem a instrumentalização de terceiros. Isso levanta questões sobre a necessidade de uma interpretação mais equilibrada do imperativo categórico, que leve em consideração não apenas as razões do agente, mas também as condições externas e estruturais que influenciam a moralidade das ações.

3.3 Oliver Sensen e a Discussão sobre Respeito e Uso dos Outros

Oliver Sensen, em “Respect and Using Others Merely as Means” (2024), questiona a abordagem de Pauline

Kleingeld sobre como derivar deveres concretos a partir da Fórmula da Humanidade de Kant. Ele argumenta que as três condições propostas por Kleingeld para determinar se alguém está sendo usado meramente como um meio — (i) o uso da outra pessoa como um meio causal, (ii) a ausência de consideração pelo consentimento do indivíduo e (iii) a exigência de consentimento real — podem não ser suficientes para caracterizar uma ação como moralmente errada. Para Sensen, a interpretação de Kleingeld tem valor analítico, mas pode ser insuficiente como critério definitivo para limitar a liberdade individual e estabelecer um fundamento ético universal.

A crítica de Sensen à interpretação de Kleingeld baseia-se em uma concepção mais ampla do respeito kantiano. Em “How to Treat Someone with Respect” (2021) e em seu artigo de 2024, ele explora a noção de respeito como um princípio central da moralidade kantiana. Sensen sugere que Kleingeld simplifica esse conceito ao focar exclusivamente na proibição de instrumentalizar os outros, deixando de lado outros aspectos fundamentais do respeito na filosofia kantiana. Segundo ele, o respeito não se limita a evitar o uso instrumental das pessoas, mas exige um compromisso ativo com a promoção de sua dignidade e bem-estar.

Sensen propõe que o respeito kantiano impõe não apenas obrigações negativas — como a proibição de tratar os outros meramente como meios —, mas também deveres positivos, que incluem agir em prol dos outros sempre que possível. Sua crítica sugere que a leitura de Kleingeld, ao se concentrar no consentimento real e no raciocínio do agente, pode negligenciar a dimensão mais ampla da ética kantiana, que exige um engajamento moral mais ativo com a dignidade humana.

3.4 Revisando as Limitações do Consentimento: Uma Visão Integrada

A análise de Claudia Blöser, apoiada pelas contribuições de Oliver Sensen e Irina Schumski, apresenta uma objeção ao modelo de Kleingeld, questionando se o consentimento real é um critério suficiente para garantir o tratamento ético dos indivíduos. Blöser argumenta que uma pessoa pode dar consentimento real e informado e, ainda assim, estar sendo usada meramente como um meio, o que revela uma limitação da abordagem de Kleingeld. Para ela, o que deve ser protegido pela Fórmula da Humanidade não é apenas a vontade expressa do indivíduo, mas sim sua humanidade, ou seja, sua natureza racional. Assim, o respeito kantiano exige que o consentimento não seja apenas um ato volitivo, mas também uma expressão autêntica da racionalidade do agente. Essa distinção leva Blöser a defender que um modelo baseado exclusivamente no consentimento real ignora o fato de que, em algumas circunstâncias, indivíduos podem consentir com sua própria instrumentalização devido a coerções estruturais ou limitações em sua autonomia.

Sensen complementa essa crítica ao enfatizar que o respeito, na ética kantiana, vai além da simples exigência de não instrumentalizar os outros. Para ele, Kleingeld restringe excessivamente a aplicação da Fórmula da Humanidade ao consentimento, sem considerar a necessidade de um reconhecimento ativo da dignidade intrínseca das pessoas. Ele questiona se os três critérios propostos por Kleingeld — uso como meio, ausência de consideração pelo consentimento e necessidade de consentimento real — são realmente suficientes para delimitar a fronteira entre o que é moralmente aceitável e o que não é. Sua análise sugere que, embora o modelo de Kleingeld forneça orientações claras para muitos casos, ele pode ser insuficiente para abranger toda a complexidade do imperativo categórico, particularmente em situações em que o consentimento ocorre, mas

sem o devido reconhecimento da dignidade do indivíduo.

Schumski amplia o debate ao questionar se a abordagem de Kleingeld, focada nas razões do agente, captura adequadamente a universalidade do imperativo categórico. Para ela, a moralidade kantiana não pode ser reduzida apenas às máximas do agente, pois o imperativo categórico também avalia as ações externas e suas consequências morais. Schumski sugere que uma interpretação mais equilibrada deveria considerar tanto as razões do agente quanto as condições contextuais e estruturais que influenciam a autonomia e o consentimento. Sua objeção destaca que, ao enfatizar um critério estritamente baseado nas razões do agente, Kleingeld pode estar negligenciando casos de violações não-instrumentalizadoras de deveres perfeitos, como formas de negligência moral que não envolvem o uso direto de outra pessoa como um meio.

Dessa forma, a revisão das críticas de Blöser, Sensen e Schumski evidencia que, apesar das vantagens da leitura de Kleingeld, há desafios significativos para uma interpretação kantiana que se apoie exclusivamente no consentimento real. Os argumentos apresentados sugerem que, para uma compreensão mais robusta da proibição kantiana de usar outros meramente como meios, é necessário um modelo que vá além do consentimento e leve em consideração a dignidade, a racionalidade e as condições estruturais que afetam a autonomia dos indivíduos.

4. A resposta de Pauline Kleingeld diante das críticas de Claudia Blöser, Irina Schumski e Oliver Sensen ao texto de 2020, sobre a Proibição Kantiana de Usar Outros Meramente como Meios

No ensaio “Agents, Actions, and Mere Means: A Reply to Critics” (2024), Pauline Kleingeld apresenta uma

defesa detalhada de sua interpretação da proibição kantiana de usar outros meramente como meios. A autora reafirma a centralidade do consentimento real e argumenta que sua leitura evita certos problemas éticos enfrentados por outras interpretações. Além disso, responde diretamente às objeções levantadas por Claudia Blöser, Irina Schumski e Oliver Sensen, abordando questões sobre a suficiência do consentimento, a ênfase na razão prática do agente e a necessidade de uma concepção mais ampla de respeito kantiano.

4.1. Resposta a Blöser: O Consentimento Real é Suficiente?

Claudia Blöser argumenta que o consentimento real, mesmo quando presente na máxima do agente, pode não ser suficiente para garantir que um indivíduo não esteja sendo instrumentalizado. Seu principal ponto é que há casos em que uma pessoa consente voluntariamente com sua própria instrumentalização, o que sugere que a proibição kantiana exige algo além do consentimento formal para proteger a dignidade humana. Blöser sustenta que o verdadeiro critério moral deve ser se o consentimento reflete a racionalidade do agente, e não apenas sua manifestação volitiva.

Em resposta, Kleingeld reconhece a complexidade do problema, mas reafirma que o consentimento real continua sendo um critério essencial na ética kantiana. Ela argumenta que, sem o consentimento, o uso de outra pessoa como meio seria necessariamente uma violação moral. No entanto, admite que há casos limítrofes onde o consentimento pode ser dado sob condições adversas, o que exige uma análise mais detalhada das circunstâncias em que o consentimento é obtido. Apesar dessa ressalva, Kleingeld mantém sua posição de que a inclusão do consentimento

real como um elemento central no raciocínio moral kantiano é uma leitura mais fiel ao texto de Kant.

4.2. Resposta a Schumski: O Papel das Razões do Agente

Irina Schumski critica a interpretação de Kleingeld por ser excessivamente focada nas razões do agente, sugerindo que isso pode limitar a universalidade do imperativo categórico. Em sua visão, a moralidade kantiana não deve ser reduzida à perspectiva do agente, pois há ações moralmente erradas que não envolvem diretamente a instrumentalização de outra pessoa. Schumski sugere que uma leitura mais equilibrada do imperativo categórico deveria levar em conta tanto as razões do agente quanto as condições externas e estruturais que influenciam a moralidade das ações.

Kleingeld responde reafirmando que sua abordagem não ignora as condições contextuais, mas insiste que a avaliação moral kantiana deve partir das máximas do agente. Para ela, a distinção entre violações que envolvem o uso de outros como meios e outras formas de transgressão moral é essencial para evitar confusões conceituais. Kleingeld também sugere que sua interpretação não impede a consideração de outros fatores morais, mas busca oferecer um critério mais preciso para identificar quando alguém está sendo usado meramente como meio. Dessa forma, sua resposta mantém o foco na razão prática do agente, mas sem negar a relevância das preocupações levantadas por Schumski.

4.3. Resposta a Sensen: O Respeito Kantiano Vai Além do Consentimento?

Oliver Sensen argumenta que o respeito kantiano não pode ser reduzido apenas à exigência de consentimento real, pois a ética kantiana exige um compromisso ativo com a dignidade humana. Ele questiona se os três critérios propostos por Kleingeld – uso como meio, ausência de consideração pelo consentimento e necessidade de consentimento real – são realmente suficientes para cobrir toda a complexidade do imperativo categórico. Para Sensen, o respeito implica não apenas evitar instrumentalizar os outros, mas também reconhecer e promover sua dignidade.

Em sua resposta, Kleingeld defende que sua abordagem já captura os elementos essenciais do respeito kantiano, pois impede que uma pessoa seja usada contra sua vontade e reforça a centralidade da autonomia. No entanto, ela rejeita a ideia de que a proibição kantiana de usar outros meramente como meios deve ser interpretada como um princípio que impõe obrigações positivas amplas. Segundo Kleingeld, sua interpretação respeita os limites da filosofia kantiana ao focar na proibição de instrumentalização sem expandir indevidamente suas implicações morais.

4.4. Reflexões Finais sobre a Resposta de Kleingeld

Kleingeld, ao responder às críticas de Blöser, Schumski e Sensen, fortalece sua interpretação como uma abordagem rigorosa e consistente da ética kantiana. Sua defesa do consentimento real e da centralidade das máximas do agente oferece um modelo claro para entender quando uma ação viola a dignidade de outra pessoa. No entanto, as críticas apontam desafios importantes, como a necessidade de considerar fatores estruturais na formação

do consentimento, a relação entre razões do agente e universalidade moral, e a amplitude do conceito de respeito kantiano.

Apesar de Kleingeld ter reforçado muitos de seus argumentos, o debate permanece aberto. Questões como a suficiência do consentimento efetivo, o equilíbrio entre razões do agente e condições externas, e a possível necessidade de um compromisso mais amplo com a dignidade humana continuam sendo temas de disputa dentro da ética kantiana. Assim, sua resposta não apenas reafirma a importância de sua interpretação, mas também evidencia a complexidade do imperativo categórico e a necessidade de investigações adicionais sobre sua aplicação em dilemas éticos contemporâneos.

Conclusão

As críticas de Claudia Blöser, Irina Schumski e Oliver Sensen ao trabalho de Pauline Kleingeld destacam aspectos fundamentais do debate sobre a proibição kantiana de usar outros meramente como meios, questionando a centralidade da aceitação voluntária e a ênfase nas máximas do agente. No entanto, a resposta de Kleingeld em 2024 reforça sua posição, argumentando que sua leitura evita problemas enfrentados por outras interpretações. Ela esclarece que o consentimento deve ser entendido como uma restrição moral baseada na valoração da humanidade como um fim em si mesmo, e não como uma simples formalidade. Além disso, Kleingeld defende que sua abordagem, ao focar no raciocínio do agente, ainda permite avaliar o status moral das ações externas, respondendo assim à objeção de que seu modelo negligencia os deveres perfeitos e os casos de exploração estrutural.

Embora Kleingeld tenha conseguido refinar sua argumentação e oferecer respostas a algumas das objeções,

certos desafios permanecem. Blöser, por exemplo, insiste que um modelo baseado exclusivamente no consentimento real pode ser insuficiente para lidar com casos de exploração em que indivíduos consentem sob coerção ou necessidade extrema. Schumski, por sua vez, questiona se um modelo tão centrado no agente é compatível com a universalidade do imperativo categórico. Já Sensen continua a argumentar que a proibição kantiana implica um compromisso mais amplo com a dignidade humana do que Kleingeld reconhece. A resposta da autora, embora esclarecedora, não dissipa completamente essas preocupações, o que sugere que sua interpretação ainda pode evoluir.

Portanto, o debate em torno da interpretação de Kleingeld demonstra a riqueza e a complexidade da ética kantiana. Sua defesa do consentimento real e da centralidade das máximas do agente traz contribuições importantes, mas não esgota o tema. As críticas levantadas indicam a necessidade de um modelo que consiga equilibrar o foco no raciocínio do agente com uma compreensão mais ampla das condições sociais e estruturais que influenciam o consentimento e o respeito à dignidade humana. Assim, a discussão permanece aberta, incentivando novos desdobramentos teóricos sobre a aplicação contemporânea do imperativo categórico.

Referências

Artigos de Pauline Kleingeld:

KLEINGELD, Pauline. How to use someone 'merely as a means'. *Kantian Review*, v. 25, n. 3, p. 389-414, 2020. DOI: 10.1017/S1369415420000229.

KLEINGELD, Pauline. Agents, actions, and mere means: a reply to critics. *Journal for Ethics and Moral Philosophy*, 2024. DOI: 10.1007/s42048-024-00181-6.

Críticas ao trabalho de Kleingeld:

BLÖSER, Claudia. On the limits of actual consent: a comment on Pauline Kleingeld's 'How to use someone merely as a means'. *Journal for Ethics and Moral Philosophy*, 2024.

SCHUMSKI, Irina. How reasons-focused is the categorical imperative? A reply to Kleingeld. *Journal for Ethics and Moral Philosophy*, 2024.

SENSEN, Oliver. Respect and using others merely as means. *Journal for Ethics and Moral Philosophy*, 2024.

Outros autores pesquisados (bibliografia complementar)

DICKERT, Neal W. et al. Revisiting the concept of consent. *American Journal of Bioethics*, v. 17, n. 11, p. 25-30, 2017.

KUKLA, Rebecca. Autonomy and non-ideal theory: reflections on the limits of consent. *Ethics*, v. 131, n. 2, p. 290-311, 2021.

SENSEN, Oliver. How to treat someone with respect. In: *Respect: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 99-117.

VELLEMAN, J. David. Love as a moral emotion. *Ethics*, v. 109, n. 2, p. 338-374, 1999.

SOCIABILIDADE JURÍDICA: DIALÉTICA ENTRE DIREITO E HUMANIDADE NA TERCEIRA CRÍTICA DE KANT

Claudemir Lopes Bozzi¹

Nosso trabalho objetiva compreender, analisar e perquirir sobre a questão da Sociabilidade jurídica e/ou legal e como ocorre esta dialética entre direito e humanidade na Terceira Crítica de Kant. Assim, no conceito de sociabilidade jurídica ou legal é pensada a própria capacidade de o homem realizar-se, em sociedade com outros homens realizando, assim, a sua própria humanidade, à qual ele é chamado pela sua liberdade. A proposta do texto de a “*Crítica da Faculdade do Juízo*”, especificamente em seu § 60, é que antes dessa realização a sociedade se autoreconheça não apenas esteticamente, mas movida já por ideias morais. Entretanto, ocorre que a ideia de moralidade pertence à cultura (nós cultivamo-nos pela arte e pela ciência), e o uso dessa ideia culmina em a aparência moral que constitui a civilização (somos civilizados por toda espécie de boas maneiras e decência societal). Para tanto, analisar-se-á a seguinte tese fundamental e fundante: o Direito é pré-condição para a vida em sociedade. Ademais, Kant inverte a tese aristotélica que colocava o fundamento do Direito na inclinação do homem à sociedade. Para Kant, neste sentido, o conceito de Direito é condição de possibilidade da sociedade (sociabilidade), ou seja, o homem não é originalmente social, mas, outrossim, sociável, e isso por conta de sua capacidade de impor a si mesmo (de forma racional,

¹ Professor SEED/PR, advogado militante, mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), área de concentração em Ética e Filosofia Política, na linha de pesquisa em Ética e Filosofia Política Moderna. E-mail: claudemir-bozzi@yahoo.com.br e lopesbozziadv@hotmail.com.br.

livre e moralmente universal) uma obrigação racional: capacidade de viver em sociedade (o Direito). Assim, portanto, nos sentirmos moralizados, reconhecendo-nos mutuamente como homens, ou seja, segundo Kant: “Todo bem que não se expande até uma atitude moralmente boa não é senão ilusão e cintilante miséria.”

Pois bem! Intenta-se perquirir sobre sociabilidade jurídica: dialética entre direito e humanidade na Terceira Crítica de Kant, ou seja, trata-se de uma relação entre direito, política e sociedade. Para tanto, seguiu-se a intuição e os passos da pesquisa desenvolvida pelo professor Valério Rohden.²

Assim, trata-se da *relação* entre *Direito* com a *Política* (não Direito Político) e com a *Sociedade*. Ou seja, trata-se da análise do Direito e sua relação com a vida sob o poder constituído de um Estado Civil (também Direito, Ético e Democrático), observando que o *Direito é pré-condição para a vida em sociedade, conforme tese de Rohden*.

Em termos de Introdução deve-se considerar que o tema central da discussão proposta por Rohden gira em torno do conceito de sociabilidade legal em Kant. Nesse sentido, a reflexão proposta se dá na conhecida terceira crítica de Kant, ou seja, na obra *Crítica da Faculdade do Juízo*.

A *Crítica da Faculdade do Juízo* é uma obra de 1790. Terceira das três críticas publicadas. É nesta obra que Kant apresenta e discute o conceito de *juízo estético*. A Primeira Crítica, *Crítica da Razão Pura*, examina os limites da razão quanto às possibilidade *a priori* do conhecimento. A Segunda Crítica, denominada *Crítica da Razão Prática*, discorre sobre os limites dos princípios morais já fundamentados *a priori* na razão. Nesta terceira *Crítica*, Kant investiga os limites daquilo que podemos conhecer pela nossa

² Professor Titular na Universidade Luterana do Brasil. O texto compõe a obra *Kant e o Direito*, coordenada pelo Professor Alexandre Travessoni.

faculdade de julgar, que leva em consideração não apenas a *razão*, mas também a *memória* e os *sentimentos*.

Assim, conforme Rohden, Kant *inverte a tese aristotélica* que colocava o fundamento do Direito na inclinação do homem à sociedade. Para Kant, neste sentido, o *conceito de Direito é condição de possibilidade da sociedade* (sociabilidade), ou seja, o *homem não é originalmente social*, mas, *outrossim, sociável*, e isso por conta de sua capacidade de impor a si mesmo (de forma racional, livre e moralmente universal) uma obrigação racional: sua capacidade de viver em sociedade (o Direito).

Para Kant, *humanidade* significa o universal sentimento de participação e a faculdade de comunicação íntima e universal, sendo o que distingue o homem do animal. Dessa formulação surge o conceito de sociabilidade legal, pelo qual um povo constitui uma coletividade duradoura, capaz de conciliar liberdade, igualdade e coação. Esse conceito implica uma compreensão ampliada do conceito de humanidade. A partir de tal hipótese, poder-se-ia entender também a sociabilidade legal como um pré-requisito para uma constituição política, no sentido de uma capacidade e disposição para se deixar guiar por princípios do direito. Nesse sentido, o direito se constitui na forma da sociabilidade legal e na possibilidade de expressá-la concretamente. O *objetivo* deste texto é examinar em que sentido essa interpretação do conceito de sociabilidade legal se desenvolve no pensamento kantiano.

Assim, Rohden, interpretando a referida obra de Kant, apresenta reflexões delimitadas e distintas, contextualizando duas dimensões definidas conceitualmente, a saber: a sociabilidade legal como predisposição para uma ética humanitária e a sociabilidade legal como predisposição para o Direito. Portanto, é uma análise da questão humana e jurídica sob o prisma de uma propedêutica estética humanista.

Numa primeira compreensão, tem-se a *sociabilidade legal como predisposição para uma compreensão da humanidade* – que se abre como extensão conceitual da sociabilidade comunicativa (fonte para a *Teoria da Ação Comunicativa* de Habermas?), própria da humanidade e denominada de *Humaniora* (que em última análise pode ser traduzida como humanidade).

Ora, sabe-se o quanto é importante para Kant a universalização da compreensão do conceito de Humanidade. Logo, o substrato suprassensível da humanidade se manifesta numa conexão traduzida na *liberdade, igualdade* e numa *coerção* estética da ética, isto é, no imperativo de uma sociabilidade legal assumida como valor.

Já uma segunda compreensão, tem-se a *sociabilidade legal como predisposição para o direito* – que remete à perspectiva da submissão a uma coexistência humana sob o domínio das leis positivas *universalmente válidas e aplicáveis* e, ao mesmo tempo, correspondente *aos interesses individuais da validade da aplicação da mesma*, pois teleologicamente, assegura que o roubo, a mentira, a violência não prevaleça sobre a consciência de que a humanidade se tornaria impossível se admitisse uma racionalidade de tais ações. Isso significa que o direito tem uma validade universal e uma validade singular, donde o conceito de sociabilidade se assenta sobre uma base racional internalizada como valor.

Pode-se dizer que a estética da sociabilidade legal, no pensamento kantiano, é proposta desde uma racionalidade prática e procedimental, donde a decidibilidade sobre a mesma se impõe como juízo demarcado pelo dever humanístico e não como medo coercitivo. Em síntese, a opção da sociedade por uma tábua de *valores* que se impõem *não* pode ser mediada pelo *medo*, pela *sanção*, pela *coerção* ou pelo interesse egoístico, mas *pelo dever*, isto é, por uma racionalidade e pela compreensão de que a não adesão aos valores levaria a sociedade ao abismo, à inviabilidade.

Como bem expressa Kant:

A época e os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade legal, pela qual um povo constitui uma república duradoura, lutou com grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo) [...]. (Apud Rohden, 2009, p. 608).

Ora, para superar a ineficácia da submissão ao direito apenas por medo à coação, Kant sugere a necessidade de um projeto *pedagógico* e *cultural* de progresso para a moralidade (cunho estético), qual seja, que a *classe culta* (não necessariamente rica) e a *classe menos culta* (não necessariamente pobre) inventassem antes uma *comunicação recíproca unindo* e ampliando, assim, o *refinamento* de uma com a *simplicidade* e *originalidade* da outra (a menos culta) (impossível não pensar na *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas”, ou na tese do “*intelectual orgânico*” de Gramsci, ou ainda na tese do engajamento de Bertolt Brecht, ou mesmo no trabalho junto às bases das origens do PT e dos movimentos sociais – MST, MTST, e mesmo das CEBs, bem como o próprio método da *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire?).

Apenas por curiosidade deve-se lembrar a significativa diferença entre Kant e Fichte sobre o povo (Fichte) ou classe menos culta (Kant). Segundo Fichte:

Pois o povo se funda na pura insciência de seu próprio ponto de vista, porque não conhece outro, não tem o contrário, o único que toma possível toda distinção. Mas quem conhece o contrário, o combate e se apresenta positiva-

mente como o que está certo, é plebe, e sua essência, orgulho de camponês. *Quem cultiva a gleba e vive com os animais não pode ter a elasticidade dos membros e o hábito de asseio que convêm; mas quem exigirá isso dele? Mas se ele põe nessa grosseria, nesse mergulho no lodo, a ponto de respingá-la por todos os lados, a honra e a bravura, se ele o exagera propositadamente, despreza os brandos e asseados, contrapondo-os a si como efeminados; então isso é plebeísmo, assim também aqueles que se orgulham precisamente de sua cegueira espiritual e de sua total insciência.* (FICHTE, 1980: 311). (Grifo meu)

Mas volvemos a Kant:

Uma tal época e um tal povo teriam que inventar primeiro a arte da comunicação recíproca das Ideias da parte mais culta com a mais inculta, o acordo da ampliação e do refinamento da primeira com a natural simplicidade e originalidade da última e, deste modo inventar primeiro aquele meio-termo entre a cultura superior e a simples natureza, o qual constitui também para o gosto, enquanto sentido humano universal, o padrão de medida correto que não pode ser indicado por nenhuma regra universal. (Apud Rohden, 2009, p. 609).

Assim, nos passos de Kant, a terceira *Crítica* – com o juízo do gosto – caminha-se para uma direção política preliminar: apontar a reflexão política com a sociabilidade do juízo do gosto. Ou em outros termos, nas palavras de Da Matta: “*só se consegue transformar um país a partir do momento em que se gosta dele*” (Roberto da Matta).

Pois bem!

São condições prévias para um projeto concreto de humanidade: a sociabilidade legal, através da comunicação, coloca a perspectiva de alguns pré-requisitos tanto da arte como da sociedade e da política, o cultivo de ideias morais. (Lembre-mo-nos da poesia de Bertold Brecht, do teatro do Oprimido de Augusto Boal e tantos outros elementos de estética).

Pois bem, o problema levantado por Rohden numa perspectiva kantiana visa a seguinte questão: *como se concebe a sociabilidade legal nas perspectivas do Direito e da Ética?*

Pela “sociabilidade legal” um determinado povo constitui uma república duradoura.

Assim, torna-se pré-requisito para uma constituição política. Como, então, conciliar liberdade, igualdade e coerção por respeito e submissão ao dever ao invés de submeter-se por medo?

Trata-se, outrossim, de uma predisposição moral a um Estado de Direito. Mas como seria possível tal intento?

- (1) preparação moral;
- (2) inaugura/funda uma sociabilidade legal;
- (3) constitui uma coletividade duradoura.

Neste intento, como já anotamos, Kant sugere um agir pedagógico (tradição humanista), qual seja: inventar primeiro a arte da comunicação entre a parte mais culta (não no sentido econômico, mas cultural) e a inculta.

Ao observar a *Doutrina do Direito*, destaca Rohden, encontra-se nela que “não só a sociedade em sentido estrito assenta sobre conceitos como autonomia, contrato, vontade, veracidade, responsabilidade, como que nascendo a vontade de ingressar nela, de uma vontade comum”. (ROHDEN, 2009, p. 610).

Como também:

A coexistência humana sob leis positivas universalmente válidas e aplicáveis, além de corresponder tanto ao interesse de qualquer um, pela compreensão de que o roubo, a mentira e a violência tornam-se em médio prazo a sociedade inviável, como corresponde à consciência moral de que as leis positivas justas têm que ser respeitadas, independentemente da coerção legal, simplesmente porque elas permitem a realização da liberdade e da justiça, cuja realização constitui obrigação moral. (ROHDEN, 2009, p. 610).

Segundo Kant: “Respeita o Direito, mesmo onde não haja nenhum direito de coerção” (Refl 7.081, AA. 244). (Grifo meu).

Neste diapasão, observa-se que a diferença fundamental, segundo Rohden, entre *moral* e *direito* é de *motivação*, ou seja:

A moral contém uma motivação interna. De atitude pessoal face aos outros, e o Direito uma motivação externa, de coerção. A Ética diz que é bom, isto é, necessário, a partir de razões internas (livres). Agir justamente. A moral não é mais do que o ponto de vista do Direito, livremente assumido. (ROHDEN, 2009, p. 610).

A Ética é o espírito da lei, de acordo com a formulação de Kant em Reflexão (acima expressa).

Pode-se inferir, assim, que do ponto de vista da *norma e do conceito de liberdade*, como bem expressa Rohden, não há separação entre moral e direito, pois o conceito de *sociabilidade* revela-nos uma base racional da sociedade. Portanto, a *sociabilidade* refere-se à possibilidade da *sociedade* que assenta sobre *regras racionais do Direito*.

Ora, ao observar a prática de pessoas com condutas “insociáveis” (roubo, não cumprimento de contrato, mentira, etc.) tem-se consciência da injustiça. Razão pela qual o justo exige o cumprimento das leis para que a justiça seja, de fato, fundamento de possibilidade da sociedade.

Pois se universalizar, como máxima, “enganar o outro”, “mentir em vantagem própria”, etc. teria, como consequência lógica, a impossibilidade do convívio social e de qualquer moralidade ou direito, logo estaria minada qualquer possibilidade de sociabilidade.

Pois bem!

Poder-se-ia apresentar uma complementação necessária do conceito racional de obrigação – a busca de uma posição fora de si mesmo (BUSCH, 1979: 77) – exemplo: a própria suposição de alguém em não ajudar uma pessoa com fome, pode chegar (pela lógica) à consciência dessa obrigação, estando ele próprio com fome, desejaria para anto a ajuda de outros?

Assim, o ponto de vista *ficício* (imaginação) é um importante *meio heurístico* (palavra grega “*heuristiké*”, a heurística é a capacidade de descobrir e inventar quando se encontra em situações de incerteza) mesmo da moral; assim, a obrigação liga-se a pontos de vista, de modo que a comparação com o pensamento de outros liga-se a todos os âmbitos de ações, esclarece Rohden.

Assim, se o Direito positivo, conforme Werner Busch, “não é uma vontade presumível, mas uma vontade expressa (Kant), então o direito racional refere-se de forma independente de um legislador real, à vontade presumida, ou seja, ao que, com base em minha reflexão, represento em outros” (apud ROHDEN, 2009, p. 611).

Ainda mais, a conquista de um ponto de vista formal, ou seja, independente do conhecimento de objetos empíricos, permite a ação livre, um *conceito crítico de liberdade e de direito*. Ainda de acordo com Werner Busch (apud

Rohden, 2009, p. 612): “As determinações da vontade pura, pelas quais a liberdade torna-se possível, assentam sobre as condições da sociedade de entes sensíveis racionais”.

Portanto, neste sentido, a *liberdade* é compreendida mediante *leis racionais da sociabilidade*, cuja violação tomaria a liberdade uma aberração, que suprimiria toda a sociedade, aponta Rohden.

Assim, neste diapasão, o conceito de *vontade* de um *homem racional* é, conforme esclarece Rohden, o de uma *vontade comum*. Pois, se os conceitos jurídicos assentam sobre essa *regra suprema da sociabilidade*, que implica: *lealdade, justiça, veracidade*, a sociedade assenta sobre aspecto recíprocos, sobre a manutenção da palavra dada, enquanto a *mentira* é, assim como o *roubo*, o *estupro* e o *assassinato*, o *vício capital*, porque *impede* a própria noção e possibilidade de *sociedade*.

Ainda com base na tese de Busch, Rohden observa que Kant destaca/privilegia a *veracidade* como *condição de sociabilidade*.

Ademais, Kant discorda de *Aristóteles*, uma vez que o autor grego compreendia o fundamento do direito na inclinação do homem à sociedade:

Não menos estranho seria fazer do homem feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que *o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade*. Por isso, mesmo o homem bom viverá em companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza. (ARISTÓTELES, Livro IX da obra *Ética a Nicômaco*: 1973, IX, 9, 1169 b 18/20). (Grifo meu).

Ou ainda conforme *Aristóteles*:

Fica evidente, portanto, que a cidade participa das coisas da natureza, que *o homem é um animal político, por natureza*, que deve viver em sociedade, e que aquele que, por instinto e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem". (ARISTÓTELES, *Política*, primeiro Livro, cap. 1, § 9.). (Grifo meu).

Ora, diferentemente de Aristóteles, Kant viu o *conceito de Direito* como condição de possibilidade da sociedade: "O Direito é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unificado com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade" (RL, AB 33/AA 230).

Ou seja, o homem não é originariamente social, mas sociável, ou seja, é graças à sua capacidade de impor-se uma obrigação racional que o homem é capaz de sociedade. A racionalidade, neste sentido, é uma capacidade de sociedade e é idêntica à sociabilidade. Pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, o homem tem condições de vida coletiva. Assim, a capacidade de vida em sociedade fundada no Direito é a capacidade de agir segundo regras e princípios de convivência. Sem essa capacidade e disposição de deixar-se guiar por eles, argumenta Rohden, a sociedade é impossível. Clarifica, assim, o sentido de sociabilidade legal, isto é, ela é a capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do Direito.

Neste sentido, a sociabilidade em *Aristóteles* (*zoon politikon*) beira a um "determinismo natural" – seguir um "código genético" - (como a sociabilidade das formigas, das abelhas: vivem em sociedade, se comunicam, mas cumprem um "destino" natural, não se tem o elemento da consciência de sua condição e nem de sua liberdade e de convivência social), como bem destaca Savater (1993, p. 31):

Ao contrário de outros seres, animados ou inanimados, nós homens *podemos inventar e escolher*, em parte, nossa forma de vida. Podemos *optar pelo que nos parece bom*, ou seja, conveniente para nós, em *oposição* ao que nos parece mau e inconveniente. Como *podemos inventar e escolher*, podemos nos enganar, o que *não acontece com os castores, as abelhas e as térmitas* [cupins]. De modo que parece prudente atentarmos bem para o que fazemos, procurando adquirir um *certo saber-viver* que nos permita acertar. Esse saber-viver, ou *arte de viver*, se você preferir, é o que se chama de *ética*. (Grifo meu).

Ainda segundo Rohden, sobre “o presumível início da história humana, Kant viu nas boas maneiras sociais de decoro, da honestidade, como base da sociabilidade, *um primeiro aceno ao homem como criatura moral*” (I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschgeschichte*, 1786, A 9/AA 113.)

Aqui Kant faz referência à *mitologia adâmica*, qual seja: que o passo inicial da razão se referiu ao sentido da “folha de parreira”, de recusa, da vergonha, da afronta ao conhecimento. Entretanto, o *último passo da razão* – de idealização, de passagem do apetite animal ao amor, e do agradável ao belo, e que *elevou o homem totalmente acima de uma sociedade de animais* e, portanto, a uma *sociedade entre homens* – deu-se quando o *homem concebeu-se como fim*, e não como simples meio (natural), a partir do que cada homem pôde reconhecer-se em relação ao outro como igual participante dos dons da natureza, observa Rohden (2009, p. 613).

Ainda mais, destaca Rohden, esta *limitação*, que a *razão introduziu na vontade* de cada um com respeito aos outros homens, “foi, muito mais do que a inclinação e o amor, necessária à instituição da sociedade”. (I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786, A II, AA 13).

Uma *limitação da razão* – de um homem não utilizar o outro como meio ou como simples natureza – é, com vistas à igualdade de direitos de cada um, condição necessária da instituição da sociedade.

Portanto, a igualdade entre os homens e a possibilidade da sociedade assentam não sobre uma razão pragmática, mas sobre uma razão prática, que vê cada um na perspectiva do fim terminal e da liberdade, e a partir da qual ninguém tem o direito de dispor do outro a seu bel-prazer, observa Rohden.

É *pela razão* que o homem deixa o suposto “paraíso terrestre”, passando da rudeza à humanidade, trocando o “guia do instinto” pelo da razão, o tutoramento da natureza pelo Estado de liberdade.

O passo mais importante da humanidade, segundo Rohden, significou uma “queda”, porque com ele começa ao mesmo tempo o *mal*, a *mentira*, a *traição*, mas significou também a possibilidade do *progresso* para o *bem*, de, pela *limitação da liberdade* (natural), aceder às condições de sua *concordância universal com o direito de cada um*.

Assim, como observa Rohden (614), “O Direito é a forma de a liberdade exercer-se socialmente de modo racional, ou seja, é a forma da sociabilidade legal, e é também a possibilidade de expressá-la concretamente”.

Rohden (2009, p. 614) ainda busca no texto kantiano – “*Ideia de uma história universal desde um ponto de vista cosmopolita*”, no qual ver-se-á que “a insociabilidade do homem coage-o, pela cultura, a trabalhar por uma constituição civil”.

Ainda de acordo com Rohden:

Á guisa de *conclusão*, de acordo com Rohden (2009, p. 614):

No conceito de *sociabilidade legal* é pensada a própria *capacidade* de o homem realizar, em *sociedade com outros*, a sua *própria humanidade*, à qual ele é chamado pela sua *liberdade*. A proposta do texto da Crítica da faculdade do juízo, em seu § 60, é que *antes* dessa realização a *sociedade se auto-reconheça esteticamente*, mas movida já por *ideias morais*. Só que a ideia de *moralidade* pertence à *cultura* (nós cultivamo-nos pela *arte* e pela *ciência*), e o uso dessa ideia culmina em a *aparência moral* que constitui a *civilização* (somos civilizados por toda espécie de *boas maneiras e decência societal*). Para nos sentirmos moralizados, reconhecendo-nos mutuamente como homens, falta muito: “Todo bem que não se expande até uma atitude moralmente boa não é senão ilusão e cintilante miséria.” (Kant). (Grifo meu).

Assim, ainda nos passos de Rohden: “a elevação à moralização é condicionada por uma transformação das relações políticas”. Portanto, descobre-se na Crítica da Faculdade do Juízo um certo caminho genuíno, mas não o único, para essa transformação, na verdade, perseguida desde a humanidade clássica, de cuja forma a obra de Kant é continuadora direta sob a perspectiva crítica universal do juízo. (ROHDEN, 2009, p. 614).

Referências

- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BUSCH, Werner. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*. Berlin: W. De Gruyter, 1979.
- FICHTE, G. J. *Introdução à Teoria do Estado*. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980).
- KANT, I. *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786, A II, AA 13.
- ROHDEN, V. Sociabilidade Legal – a propósito de uma ligação entre direito e humanidade na Terceira Crítica de Kant. In: *Kant e o Direito*. TRAVESSONI, A. (coord.). BH: Melhoramentos, 2009.
- SAVATER, Fernando. *Ética para meu filho*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TROMBETTA, G. I. *Harmonia e Ruptura: a Crítica da Faculdade do Juízo e os rumos da arte contemporânea*. (Tese doutorado). PUC-RS, 2006.

A TENTATIVA KANTIANA DE REFUTAR O IDEALISMO CÉTICO NAS *REFLEXIONEN*

David Barroso Braga¹

Insatisfeito com as provas para refutar o idealismo cético apresentados na primeira (“Quarto Paralogismo”) e na segunda (“Refutação do Idealismo”) edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant, nos anos posteriores a 1787, especificamente, entre 1788 e 1793, tenta complementar ou melhorar esses argumentos escrevendo diversos textos fragmentários sobre essa temática (GUYER, 1983, p.339-40): “O Idealismo Novamente” (*Wieder den Idealism* (AA XIII 312)), “Contra o Idealismo Material” (*Gegen den (materialen) Idealism* (AA XVIII 312)), “Refutação do Idealismo Problemático” (*Widerlegung des problematischen Idealismus* (AA XVIII 610)), entre outros.

Acompanhado Caranti (2006, p.328), pensamos que esses textos fragmentários das “*Reflexionen zum Idealismus*”, como chamou Adricks (*apud* CARANTI, 2006, p. 318), podem ser sintetizados em três argumentos principais que buscam demonstrar a realidade do mundo exterior, a saber: 1) a impossibilidade de o objeto permanente ser um produto da imaginação, 2) a passividade original do sujeito e 3) a dependência da sucessão em relação à simultaneidade. Enquanto os dois primeiros argumentos são esclarecimentos de argumentos já apresentados, o último é um argumento novo. Começemos a exposição com os primeiros.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor do Instituto Federal do Piauí (IFPI).

1. A Impossibilidade do Objeto Permanente Ser um Produto da Imaginação

Tanto no “Quarto Paralogismo” de 1781 (CRP, A376) quanto na “Refutação do Idealismo” (CRP, B279), Kant tenta demarcar a diferença entre um genuíno objeto exterior e um objeto produzido pela imaginação, afirmando que o último é dependente do primeiro. Nesse contexto, é possível asseverar que somente há objetos produzidos pela imaginação se houver objetos exteriores, uma vez que estes concedem o material imprescindível para a produção daqueles.

Contudo, a diferença fundamental entre um objeto genuíno e um objeto produzido pela imaginação nos textos supracitados recai sobre a *empíria*, quer dizer, sobre as leis que regem a experiência, porquanto essas leis devem ser aplicadas em cada caso particular: se o objeto está de acordo com a percepção/experiência em geral, então é considerado real. Entretanto, como os objetos empíricos exteriores são o que estava em questão pela dúvida cética, Kant não pode recorrer a eles para demarcar a diferença entre o real e o fictício, pois estaria cometendo uma *petição de princípio* (BONACCINI, 2003, p. 300; CARANTI, 2006, p. 324).

Nas *Reflexionen*, porém, a diferença entre esses objetos advém da própria natureza e heterogeneidade das nossas faculdades, as quais não podem permutar as suas funções (AA XVIII 623). Destarte, os objetos reais exteriores são dados no sentido externo e, por isso, estão situados necessariamente no espaço; por outro lado, os objetos produzidos pela imaginação são temporais, portanto, estão sujeitos ao tempo. Por conseguinte, é mister destacar, todos os objetos situados no espaço são passíveis de serem representados temporalmente, mas nem todos os objetos temporais são representações de objetos espaciais, uma

vez que podem existir apenas no tempo, quer dizer, na mera imaginação (AA XVIII 309).

Além disso, a espacialidade dos objetos externos designa que eles são duráveis e, em contrapartida, a temporalidade dos objetos internos (mentais) designa que eles são mutáveis. Assim sendo, não é possível reduzir os objetos espaciais (duráveis) aos objetos temporais (mutáveis), posto que estes são unidimensionais, ao passo que os objetos espaciais são tridimensionais. Conseqüentemente, a constituição desses objetos impede absolutamente que se tome um pelo outro como se fossem objetos congêneres.

O idealista, portanto, assume que é possível que na verdade não tenhamos sentido externo, mas apenas imaginação quando se trata de intuições externas. Mas a crítica agora prova (*beweist*) que isso é impossível. Pois a forma da intuição do sentido interior é o tempo, que contém apenas uma dimensão (*eine Dimension*) da intuição sensível. Portanto, todos os objetos externos teriam que ser tais que, para que minha intuição tivesse três dimensões (*drei Dimensionen*) (como o espaço as contém dentro de si), teríamos que pensar em nossa representação (interna) como estando fora de nós (*außer uns*), o que se contradiz. — Considerar a imaginação de objetos externos como percepção (sonhar) é de fato possível, mas apenas sob a condição de um sentido externo (*äußeren Sinnes*), isto é, que a nossa intuição externa realmente se relaciona com objetos que estão realmente fora de nós (*wirklich ausser uns*), porque caso contrário todas essas intuições, como essencialmente internas, só teriam a forma (e dimensão) de tempo

e não de espaço (AA XVIII 618) (minha tradução).

Destarte, a tentativa do idealismo cético de atribuir à faculdade da imaginação a produção dos objetos do mundo exterior é equivocada e sem sentido, posto que esta faculdade apenas reproduz e combina o que é dado previamente no sentido externo². Isso designa não só a limitação da faculdade da imaginação, como também a incapacidade de uma faculdade humana exercer a função de uma outra faculdade. Por conseguinte, não se pode atribuir à faculdade da imaginação a produção de objetos duradouros, pois isto significaria, em última instância, a transformação de objetos duráveis espaciais tridimensionais em objetos temporais unidimensionais mutáveis.

Experiência é o conhecimento dos objetos que estão presentes aos sentidos. A imaginação é intuição mesmo sem a presença do objeto (*ohne Gegenwart des Gegenstandes*), e essa intuição do objeto é então chamada de fantasma, que pode ser uma produção (poesia) (*Dichtung*) ou reprodução (memória) (*Erinnerung*) de uma intuição previamente realizada. A afirmação de que nunca poderemos ter a certeza se toda a nossa suposta experiência externa não é apenas a nossa imaginação é idealismo (*Idealism*). Portanto, não é exatamente uma afirmação de

² É por esse motivo que Kant afirma que “a imaginação só pode fornecer (*verschaffen*) uma representação do externo afetando (*afficirt*) o sentido externo (no interior do órgão), e não haveria material (*Stoff*) para representações externas na imaginação (*Einbildung*) se não existisse um sentido externo (*ein äußerer Sinn*)” (AA XVIII 614) (minha tradução).

que assim é, mas apenas que não podemos fornecer qualquer prova (*Beweis*) disso e, portanto, podemos sempre (na realidade de uma experiência externa que se supõe ser assim) ainda duvidar disso (AA XVIII 618) (minha tradução).

Esse argumento se coaduna com o que Kant já havia posto na Refutação (CRP B278), isto é, com a tese de que se o objeto externo/permanente for um produto da imaginação, portanto, um objeto ilusório, então a própria experiência interna, a qual o cético considera indubitavelmente real, também seria ilusória, posto que esta experiência dependeria de uma ilusão. Ademais, não teríamos nada em nosso conhecimento que exercesse a função de um objeto externo ou permanente, pois os objetos que teríamos acesso seriam necessariamente mutáveis.

2. A Passividade Original

O segundo argumento diz respeito à maneira como temos acesso aos objetos de nosso conhecimento, quer dizer, aos objetos que aparecem aos sentidos modificados pelo nosso aparato cognoscitivo (fenômenos). Esse argumento mostra-se fundamental na medida que se reporta ao ponto nevrálgico da filosofia teórica kantiana, a saber, ao tradicional problema da afecção e a sua tentativa de resolvê-lo de uma forma indireta, isto é, contornando toda a sua controvérsia (CARANTI, 2006, p. 332).

Esse argumento gira em torno do conceito de passividade original, o qual Kant já havia mencionado na *Crítica*, mas com outros termos. Segundo esse conceito, a intuição humana é sensível, portanto, não pode conceder a si mesma objetos – somente uma intuição intelectual poderia conceder a si mesma objetos por intermédio de sua própria

espontaneidade. Por conseguinte, caracterizar a intuição humana como passiva significa investi-la de uma *determinabilidade* intrínseca à sua própria natureza, ou seja, uma passividade original.

A intuição de uma coisa como fora de mim pressupõe a consciência de uma determinabilidade do meu sujeito (*das Bewusstsein einer Bestimmbarkeit meines Subject voraus*), na qual não sou autodeterminado, o que portanto não pertence à espontaneidade porque o que determina não está em mim (*nicht in mir*). E na verdade não consigo conceber outro espaço senão dentro de mim mesmo. Assim, a possibilidade de representar as coisas no espaço como na intuição baseia-se unicamente na consciência de uma determinação por outras coisas, o que significa nada mais do que a minha passividade original (*Ursprüngliche Passivität*), na qual não sou de todo ativo. O fato do sonho produzir tal ilusão sobre existências fora de mim não prova nada; porque percepções externas sempre tiveram que precedê-lo. Ter uma representação original (*Ursprünglich eine Vorstellung*) de algo fora de mim sem ser realmente passivo é impossível (*unmöglich*) (AA XVIII 307) (minha tradução).

Nesse contexto, pode-se dizer que somos simultaneamente conscientes da determinabilidade de nossa intuição (passividade) e de sua determinação por algo diferente de nós mesmos. Destarte, essa *consciência é imediata*, uma vez que o sentido externo se reportar diretamente a algo que se encontra exterior a mim e do qual preciso para

determinar minha própria existência³. Nesse contexto, pode-se dizer que o sentido externo designa “uma capacidade de se tornar imediatamente consciente (sem uma inferência da razão) de algo que existe fora de nós” (GUYER, 1983, p. 369) (minha tradução).

Entretanto, “o objeto que faz a determinação não pode ser descrito como um objeto empírico. Na verdade, a própria compreensão de determinabilidade do sujeito impõe o pensamento de um objeto determinante antes da determinação” (CARANTI, 2006, p.335) (minha tradução). Assim sendo, a determinabilidade da minha intuição é condição necessária para a aquisição de objetos empíricos externos e mesmo para a minha consciência empírica. Portanto, “o que tenho que representar de uma maneira diferente de mim mesmo está conectado (*verbunden*) à consciência empírica de mim mesmo e, ao mesmo tempo, esta é uma consciência de uma relação externa (*einer äußeren Relation*), sem a qual eu não poderia determinar empiricamente minha própria existência” (AA XVIII 309) (minha tradução).

A legitimidade do conceito de passividade original funda-se na possibilidade de o sujeito desvelar a natureza de nossas faculdades cognoscitivas mediante a reflexão transcendental, assinalando especificamente a funcionalidade de cada uma dessas faculdades. Isso implica dizer que não há faculdade nem funcionalidade que seja oculta ao sujeito, caso contrário, todo o nosso conhecimento seria

³ Compreendemos que essa é a última tentativa kantiana de oferecer uma prova imediata da realidade dos objetos externos. Essa tentativa de prova tem seu germe no enxerto feito de última hora numa nota de rodapé do prefácio à segunda edição da *Crítica* (CRP, BXXXIX, nota de rodapé).

desordenado e sem fundamento, em síntese, seria inconsistente⁴.

Contudo, se, por um lado, é legítimo deslindar a determinabilidade de nossa faculdade sensitiva, por outro, não é possível apontar a natureza do objeto que determina essa mesma faculdade, pois ele não se submete à maneira espaço-temporal pelo qual podemos intuir e conhecer objetos. Em outras palavras: a determinação da passividade original designa a existência de um objeto exterior que não podemos saber o que seja em si, mas apenas como ele aparece aos sentidos.

Para que algo pareça estar fora de nós, algo deve realmente (*wirklich*) estar fora de nós (*ausser uns*), embora não da maneira como temos

⁴ É Descartes (2019, p. 155-6) quem, nas Meditações, introduz a possibilidade de uma faculdade oculta produzir nossas representações externas. Assim, afastar essa possibilidade é um desafio a toda filosofia que pretenda refutar o idealismo cético. Contudo, essa tentativa de Kant de afastar a possibilidade de uma faculdade oculta ser a responsável por produzir as nossas representações externas é vista por alguns comentadores da filosofia kantiana como dogmática ou metafísica (Allison, (1983, p. 302), Guyer (1983, p. 370) e Caranti (2006, p. 334.), só para citar alguns). Nós, por outro lado, compreendemos que no âmbito da reflexão transcendental é absolutamente possível deslindar todas as faculdades de conhecimento humano, bem como determinar a função de cada uma. Nesse contexto, esse modo de proceder não seria dogmático ou metafísico, mas transcendental, uma vez que põe à luz as condições de possibilidade de conhecimento humano. É nesse sentido que entendemos que “a consciência pode acompanhar todas as representações, incluindo as da imaginação, cujo jogo é ele próprio um objeto do sentido interior (*ein Object des innern Sinnes*), e das quais deve ser possível tornar-se consciente delas como tais, porque realmente distinguimos essas representações internas na intuição sensível” (AA XVIII 621) (minha tradução).

representação dele, pois outros tipos de sentido (*andere Sinnesarten*) poderiam fornecer outros tipos de representação da mesma coisa. Pois a representação de algo fora de nós nunca poderia nos ocorrer de outra forma, porque só temos consciência de nossa representação como uma determinação interna e temos o sentido interno para o objeto dela, que distinguimos cuidadosamente do externo (AA XVIII 613) (minha tradução).

Não obstante ser desconhecido, esse objeto que não podemos intuir fica livre para ser pensado pela faculdade do entendimento e, assim, ser representado como “algo em geral = x” (CRP, A104) que é “completamente indeterminado (CRP, A253), isto é, como um objeto transcendental. À vista disso, é mister dizer que esse objeto transcendental está situado apenas no entendimento, embora não possamos saber nada sobre o que ele é em si. Contudo, é possível asseverar que ele é diferente de nós e de nossas representações, se constituindo, assim, como o fundamento dos fenômenos (AA XVIII 612).

[...] deve-se notar que todo objeto significa algo que é diferente da representação, mas que está apenas no entendimento (*nur im Verstande*) e, portanto, no próprio sentido interno, que faz de nós o objeto de nossas representações, (refere-se a) algo de nosso eu (em oposição ao objeto transcendental da apercepção). Se não relacionássemos (*bezögen*) as representações com algo diferente (*verschiedenes*) de nós, elas nunca dariam conhecimento dos objetos; pois no que diz respeito ao significado interno, ele consiste

apenas na relação das representações com o sujeito, quer signifiquem algo ou nada (AA XVIII 312) (minha tradução).

Diante do que foi exposto, pode-se compreender que essa estratégia refutativa de Kant consiste em explorar as nuances que a reflexão transcendental permite fazer sem infringir as leis impostas pelo próprio aparato cognoscitivo humano. Por conseguinte, quando ele lança mão do conceito de passividade original de nossa intuição e do objeto transcendental como fundamento do fenômeno, ele o faz em consonância com o arcabouço conceitual do idealismo transcendental.

Mas o pensamento de um objeto antes de afetar a nossa sensibilidade é o pensamento dele como objeto transcendental. Portanto, é bastante natural que tal objeto seja descrito como estando “apenas no entendimento”. Longe de violar o princípio mais fundamental de sua epistemologia, Kant está simplesmente respeitando o cenário conceitual que a ideia de uma “passividade original” ou “determinabilidade” impõe (CARANTI, 2006, p. 335) (minha tradução).

É nesse sentido que Allison (1983, p. 249) compreende que o problema da afecção pode ser resolvido quando se identifica o objeto afetante com o objeto transcendental, isto é, com o objeto indeterminado que exerce a função transcendental de “uma condição necessária (material) da possibilidade da experiência e, nesse sentido, como parte de uma ‘história transcendental’” (minha tradução). Nesse contexto, o objeto transcendental é apenas a causa

inteligível das aparências em geral na medida em que precisamos ter algo que corresponda à sensibilidade como mera receptividade (CRP, A494/B522).

Destarte, não recorremos a um raciocínio inferencial para demonstrar a realidade dos objetos exteriores, pois esse procedimento é sempre incerto (AA XVIII 615; 618)⁵. Contudo, partindo da reflexão transcendental, impu-
tamos a algo desconhecido que não está em nós mesmos o fundamento de nossas representações. Nessa perspectiva, a realidade do sentido externo (e mesmo dos objetos contidos nele) está assentada na relação imediata (direta) com algo exterior desconhecido. Consequentemente, os conceitos de passividade original e de objeto transcendental se entrelaçam para justificar a aquisição dos objetos de nosso conhecimento (fenômenos) e, assim, resolver o problema da afecção.

3. A Dependência da Sucessão em Relação à Simultaneidade

Embora o terceiro argumento esteja intimamente vinculado com o primeiro argumento e, assim, esteja inserido no contexto da Refutação do Idealismo, ele se configura como um argumento original na medida em que é apresentado apenas nas *Reflexionen*. Esse argumento, o

⁵ Nas *Reflexionen*, Kant continua a conceder ao idealista cético que não é possível provar a realidade dos objetos exteriores a partir de um raciocínio inferencial, por isso, ele tenta provar que a relação da intuição externa com os objetos exteriores é imediata. Por conseguinte, “o fato de mesmo a determinação empírica da própria existência no tempo não ser possível sem a consciência da nossa relação com as coisas exteriores a nós (*Verhältnisses zu Dingen ausser uns*) é a razão pela qual esta é a única refutação possível do idealismo (*die einzige Mögliche Wiederlegung des Idealisms ist*)” (AA XVIII 613) (minha tradução).

qual Guyer (1983, p. 367) caracteriza de epistemológico, parte da concepção de que no sentido interior não há nada permanente, ou melhor, que tudo o que se encontra no sentido interior é sucessivo, portanto, mutável. Desse modo, mesmo o conhecimento que obtemos de nós mesmos (autoconhecimento empírico) enquanto objetos do sentido interno, é caracterizado pela mutabilidade, daí ser necessário assinalar que algo permanente “somente pode ser posto naquilo que é dado pelo sentido externo (*äußern Sinn*)” (AA XVIII 611) (minha tradução).

À vista disso, é possível dizer que somente podemos perceber o que é mutável por meio do que é simultâneo com ele – esse é o argumento novo que Kant introduz nas *Reflexionen*⁶. Ora, o que deve ser simultâneo com o que é sucessivo não pode ser ele mesmo sucessivo, isto é, sujeito ao sentido interno e sua forma temporal, portanto, deve se encontrar num outro sentido, a saber: no sentido externo e sua forma espacial. Consequentemente, o que está no espaço é condição para o que está no tempo, ou melhor, o que é simultâneo com o sucessivo se constitui como condição de possibilidade da consciência da própria sucessão.

Nesse contexto, as representações temporais, as quais são sempre sucessivas, somente podem ser reconhecidas como tais se houver algo que seja concomitante com elas, “porque nós mesmos não podemos ter consciência da sucessão dentro de nós mesmos e, portanto, não poderíamos ter uma experiência interior, se não pudéssemos ao

⁶ Nas “Analogias da Experiência”, a qual a “Refutação do Idealismo” pressupõe, Kant estabelece que a simultaneidade e a sucessão são perceptíveis apenas mediante o objeto permanente (CRP, A183/B226). Nas “Analogia”, portanto, a simultaneidade não é a condição para a sucessão, mas, diversamente, ambas (a simultaneidade e a sucessão) são condicionadas pelo objeto permanente.

mesmo tempo tornar-nos empiricamente conscientes da existência simultânea (*wenn wir nicht zugleich auch des Zugleichseins uns empirisch bewusst werden könnten*)” (AA XVIII 614) (minha tradução). Por conseguinte, é esse algo simultâneo que permite reconhecer a sucessão de nossas representações internas.

Assim sendo, o fundamento para o reconhecimento da sucessão das representações temporais não se encontra no sentido interno, isto é, não pode ser algo mutável – isso inclui a faculdade da imaginação e suas representações, posto que estas pertencem ao sentido interno (AA XVIII 614), o que significa dizer que elas também estão sujeitas à mutabilidade inerente às representações temporais –, mas deve se encontrar no sentido externo, “caso contrário, o que resta não estaria de forma alguma na sensibilidade” (AA XVIII 614) (minha tradução).

A existência simultânea da representação de A e B não pode ser concebida (*vorgestellt*) sem algo persistente. Porque na verdade toda apreensão é sucessiva. Mas na medida em que a sucessão pode acontecer não apenas para a frente, de A para B, mas também (quantas vezes eu quiser) para trás, de B para A, é necessário que A continue. As representações dos sentidos A e B devem, portanto, ter um fundamento diferente (*anderen Grund*) daquele do sentido interno, mas, portanto, em algum sentido, ou seja, no sentido externo (*äußeren Sinne*); conseqüentemente, deve haver objetos dos sentidos externos (*Gegenstände der äußeren Sinne*) (e no que diz respeito aos sonhos, esse objeto que causa a ilusão da presença de vários objetos externos é o próprio corpo) (AA XVIII 614) (minha tradução).

Entretanto, se, por um lado, a sucessão é condicionada pela simultaneidade, como exposto anteriormente, por outro, a própria possibilidade da simultaneidade assenta na existência de algo persistente exterior a nós, haja vista que a capacidade de representar A e B e, inversamente, B e A, somente é possível na condição de haver algo que dure e que funcione como um ponto de referência fixo para toda sucessão. Assim, é em virtude do permanente que podemos retroceder na sucessão das representações internas, e, desse modo, perceber não somente a sucessão A e B, mas também retroagir de B para A. Portanto, a existência de objetos permanentes é uma condição epistemológica para o reconhecimento da simultaneidade (GUYER, 1983, p. 349).

Como reconhecemos que as coisas são ao mesmo tempo, uma vez que as nossas representações se sucedem na sua concepção? Porque podemos entender a diversidade de trás para frente (*dort vor- und rückwärts*). Visto que tudo é sucessivo no sentido interno e, portanto, nada pode ser levado para trás, a base da possibilidade deste último deve residir na relação das representações com algo fora de nós (*etwas ausser uns*) e aquilo que em si não é uma mera representação interna, isto é, forma de aparência, portanto, uma coisa em si (*sache an sich*). A possibilidade disso não pode ser explicada. — A representação do permanente deve centrar-se também naquilo que contém a razão da determinação do tempo, mas não no que diz respeito à sucessão, porque nela não há permanência; Consequentemente, somente naquilo que é ao mesmo tempo deve existir o persis-

tente ou o inteligível, que contém o fundamento dos fenômenos (AA XVIII 312) (minha tradução).

À vista disso, pode-se afirmar a existência real do objeto permanente, posto que no sentido interno – incluindo aqui a imaginação – não se encontra nada permanente que possa exercer a função de referencial fixo e, assim, servir de condição para a simultaneidade, uma vez que o objeto permanente tem de ser diferente (espacial) e simultâneo com as representações sucessivas interiores⁷. Portanto, “o objeto permanente é agora interpretado como aquilo que permite a experiência da simultaneidade, que por sua vez é considerada necessária para a experiência da sucessão de nossos itens mentais” (CARANTI, 2006, p. 337) (minha tradução).

Isso posto, é mister frisar que o sentido interno se refere apenas a representações, porquanto no que diz res-

⁷ Segundo Guyer (1983, p. 357), o reconhecimento da simultaneidade somente é possível quando se correlaciona a sucessão das representações internas com “os estados diversamente sucessivos de algum objeto duradouro” (minha tradução). No entanto, compreendemos que a tentativa kantiana de demarcar a diferença entre o objeto permanente e as representações internas nas *Reflexionen* impede que se possa atribuir ao objeto permanente qualquer mutabilidade, já que esta característica é intrínseca às representações internas. Nesse contexto, a simultaneidade entre o objeto permanente e as representações internas é reconhecida na medida em que o permanente (que é sempre) é concomitante com o sucessivo (que é mutável), o que permite representar A e B e, inversamente, B e A. Portanto, a caracterização do permanente como mutável – como fazem Guyer (1983) e o próprio Kant nas “Analogias da Experiência” – torna as representações externas idênticas às representações internas, impossibilitando que essas representações sejam distinguíveis.

peito ao que é temporal “só somos afetados pelas representações, não pelas coisas externas” (AA XVIII 612)⁸ (minha tradução). Isso implica que o sentido externo fundamenta o sentido interno na medida em que determina empiricamente a consciência, suscitando a experiência interna (o conhecimento de nós mesmos) e, concomitantemente, concede o material para a construção das suas representações. “Assim, o sentido externo tem realidade porque sem ele o sentido interno não é possível (*ohne ihn der innere Sinn nicht möglich ist*). Disto parece decorrer que só reconhecemos a nossa existência no tempo no comércio (*Commercio*) [com as coisas externas]” (AA XVIII 612) (minha tradução).

Mas se a própria alma (*Seele*) é apenas uma aparência e, portanto, a sua intuição empírica é apenas a forma sensível do modo como o seu próprio sujeito é afetado pela apreensão do diverso de uma dada intuição, então esta última deve ser uma intuição diferente da interna, ou seja, externa (*eine andere als innere Anschauung d.i. eine äußere*), de modo que só essa seja imediata (*unmittelbar*) (AA XVIII 615) (minha tradução).

Por outro lado, devemos entender com as representações do sentido externo a “consciência de que somos afetados por coisas externas (*äußeren Dingen afficirt bewusst sein müssen*)” (AA XVIII 613) (minha tradução). Por conseguinte, o sentido externo tem de ser entendido como uma relação *imediata* com objetos externos, ou melhor, como estando “diretamente relacionado a um objeto, embora não

⁸ Essa tese se reporta às alterações que Kant introduziu na segunda edição da *Crítica* para tentar resolver o problema da auto-afecção e, assim, eliminar qualquer equiparação do “eu transcendental” com “a coisa pensante” cartesiana.

saibamos o que ele é em si, mas apenas como nos aparece". Consequentemente, a "nossa intuição externa realmente se relaciona (*beziehe*) com objetos que estão realmente fora de nós (*wirklich ausser uns*)" (AA XVIII 618) (minha tradução).

Decerto pode-se asseverar indubitavelmente que o objeto permanente que condiciona tanto a consciência empírica (autoconhecimento) quanto a percepção da simultaneidade é um objeto espacial, por conseguinte, um objeto numericamente distinto e independente de nós mesmos, mas nem por isso menos real⁹. Portanto, "assim como tenho consciência da minha existência no tempo (*in der Zeit*), devo também tornar-me consciente da existência de coisas externas, embora apenas como aparências (*nur als Erscheinungen*), mas como coisas reais (*als wirklicher Dinge*)" (AA XVIII 616) (minha tradução).

Demarcando a diferença numérica e mesmo ontológica entre um objeto espacial e um objeto temporal, diz Guyer (1983, p. 340-1) que:

[...] um objeto no espaço é representado de uma forma diferente da forma como o eu é representado. Isto não é algo natural de se dizer de algo que é apenas um estado do eu. Além disso, diz-se que tal objeto está numa relação

⁹ Concordamos com Guyer que a "Refutação do Idealismo" não permite designar indubitavelmente qual a natureza do objeto permanente, tornando, assim, incerto assinalar se Kant queria ou não romper com o reducionismo fenomênico apresentado no "Quarto Paralogismo" de 1781. Nas *Reflexionen*, porém, Kant deixa claro que o objeto permanente é um objeto espacial, o qual é numérica e ontologicamente distinto do eu empírico e de suas representações. É por esse motivo que Guyer (1983, p. 339) assevera (inusitadamente) que a intenção de Kant nas *Reflexionen* é romper com o reducionismo fenomênico de 1781, afirmando que o objeto permanente é um objeto espacial.

externa com o eu, o que novamente não é uma coisa natural de se dizer de algo que nada mais é do que uma modificação do eu (minha tradução).

Contudo, embora só possamos ter conhecimento de objetos fenomênicos, é mister salientar que nosso sentido externo está diretamente relacionado a coisas externas que não são fenômenos – o que corresponde ao conceito de passividade original –, mas que devem ser pensados necessariamente na reflexão transcendental, pois eles são o fundamento desconhecido dos objetos de nosso conhecimento – o que corresponde ao conceito de objeto transcendental. Assim, por mais que o conhecimento humano se refira apenas a fenômenos, é preciso distinguir os fenômenos temporais – incluindo o autoconhecimento (conhecimento empírico do eu) e os objetos produzidos pela imaginação, os quais são unidimensionais –, dos fenômenos espaciais – os quais são tridimensionais –, pois eles são numericamente distintos, sendo os últimos a condição de possibilidade dos primeiros.

Considerações finais

Levando em consideração o que foi exposto, pode-se dizer que não há uma faculdade oculta que supostamente poderia produzir os objetos do mundo exterior, porquanto a reflexão transcendental tem a legitimidade de deslindar todas as nossas faculdades, determinando a especificidade e a funcionalidade de cada uma. Por esse motivo, nenhuma faculdade em nosso ânimo pode ser oculta à própria razão, pois, caso contrário, a razão seria inconsistente e inapta para deliberar sobre o que realmente podemos conhecer e, além disso, não poderíamos falar com se-

gurança acerca da distinção de nossas faculdades nem especificar o papel de cada uma na elaboração do conhecimento.

Nessa perspectiva, não podemos falar que nossas representações externas são produzidas pela imaginação, haja vista que aquelas representações são espaciais (tridimensionais), enquanto as representações da imaginação são temporais (unidimensionais). Ademais, as representações externas condicionam as representações internas (incluindo aqui as representações da imaginação) no sentido de conceder o material para a sua construção. Assim, algumas representações internas podem ser reprodução das representações externas, enquanto outras podem ser combinações de representações externas (a montanha de ouro, expressa por Hume), mas todas existindo apenas no âmbito da imaginação.

Nesse contexto, é possível determinar a peculiaridade de nossas representações: as representações do sentido interno estão sujeitas às relações temporais, daí serem mutáveis (sucessivas), enquanto as representações do sentido externo estão sujeitas às relações espaciais, donde serem duráveis. Disso decorre a possibilidade do reconhecimento da sucessão das representações internas, pois esta não seria reconhecida como tal se não houvesse algo diferente, isto é, algo que fosse durável e, assim, simultâneo com ela (a sucessão).

Entretanto, o ponto nevrálgico dessa argumentação é que ela pressupõe que objetos nos são dados, pois parte da concepção de que temos representações externas, as quais são condição de possibilidade das representações internas (incluindo o autoconhecimento e as representações da imaginação). Essa pretensa pressuposição se constitui um problema na medida que se assemelha ao procedimento dos dogmáticos, pois são estes que recorrem a premissas sem explicar como as alcançaram.

Contudo, como uma filosofia que se ocupa das fontes, dos limites e da extensão do conhecimento humano, a filosofia transcendental não pode se furtar a explicar a origem desse mesmo conhecimento¹⁰. É por esse motivo que Kant, recorrendo à reflexão transcendental, lança mão da tese da passividade original, a qual culmina na concepção de que nossa intuição externa está relacionada imediatamente a objetos externos que não podemos conhecer – os objetos transcendentais.

Ora, o argumento da passividade original tem a função de explicar como obtemos nossas representações sem ultrapassar os limites impostos pelas nossas próprias faculdades cognitivas. Todavia, vincular a intuição (externa) humana a objetos que não podemos conhecer, mas que exercem uma função fundamental para o nosso conhecimento, significa se comprometer com a existência e com a realidade de objetos ontologicamente diferentes dos objetos que são dados na intuição (como o próprio Guyer (1983, p. 370) concede, pois estes são condicionados por aqueles.

¹⁰ Levando em consideração que temos representações externas, as quais podem ser consideradas objetos duráveis, Guyer (1983) pensa que não há necessidade de Kant explicar a origem de nossas representações. Por essa razão, ele pensa que o argumento da dependência da sucessão das representações internas dos objetos externos mesclado com a “Dedução Transcendental das Categorias” da primeira edição da *Crítica* seja um argumento propriamente epistemológico e suficiente para refutar o idealismo cético. O problema é demarcar o sentido da durabilidade dos objetos externos, pois, segundo o próprio Kant, o tempo abrange todos os objetos que nos podem ser dados (CRP, A34/B50). Nesse sentido, tanto os objetos internos quanto os objetos externos estariam sujeitos às relações temporais, portanto, a mudanças.

Ademais, designar o objeto que afeta ou determina a nossa sensibilidade como objeto transcendental no intuito de assinalar sua total indeterminação parece uma tentativa de camuflar a necessidade de haver objetos ontologicamente reais que concedem o material para a elaboração das representações externas e internas. Além disso, a própria nuance da estrutura argumentativa kantiana tende a hipostasiar o objeto transcendental, exigindo deste a realidade efetiva – não por acaso, Kant algumas vezes confunde o objeto transcendental com a coisa em si mesma tomada no sentido transcendental. Porém, como a realidade deste objeto exterior somente pode ser inferida, ela sucumbe à incerteza de todo raciocínio inferencial – o que o idealista cético e o próprio Kant admitem.

Diante do que foi apresentado, pode-se notar que a estratégia de Kant para refutar o ceticismo nas *Reflexionen* está fundada em última instância numa relação imediata da intuição externa com objetos exteriores extra-fenomênicos, posto que o argumento da impossibilidade do objeto permanente ser um produto da imaginação está assentado na concepção de que todas as representações do sentido interno estão em constante mudança, donde o objeto permanente ter de ser encontrado no sentido externo; nessa mesma perspectiva, o argumento da dependência da sucessão em relação à simultaneidade estabelece que o objeto permanente – que é simultâneo com o sucessivo – é um objeto espacial, o que remete à pressuposição de que objetos sejam dados; por fim, o argumento da passividade original claramente se refere a um objeto exterior extra-fenomênico como o objeto que lhe afeta – como apresentado na “Estética Transcendental”.

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London, Yale University Press, 1983.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o Problema da Coisa em si no Idealismo Alemão. Sua Atualidade e Relevância para a Compreensão do Problema da Filosofia*. Rio de Janeiro; Relume Dumará, 2003.
- CARANTI, Luigi. Kant's Criticism of Descartes in the "Reflexionen zum Idealismus" (1788-1793). *Kant-Studien* 97. 2006, p. 318-342
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: *Descartes: Obras Escolhidas*. Org. e trad. Guinsburg et. al. São Paulo; Perspectiva, 2019.
- GUYER, Paul. "Kant's Intentions in the Refutation of Idealism". *Philosophical Review* 92, 1983. p. 329-83.
- 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: 1900.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Original Kritik der reinen Vernunft. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. 2001.

KANT, WOLFF E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO RACIONAL

Felipe Cardoso Silva¹

I.

Este artigo busca reconstruir brevemente as teses de Christian Wolff e Immanuel Kant acerca da unidade sistemática do conhecimento racional (*rationale Erkenntnis*). O conhecimento racional, ou também, conhecimento a partir da razão (*Vernunft*), segundo Kant, é o conhecimento “a partir de princípios universais, segundo suas razões (*nach ihren Gründen*)” (*Logik Dohna-Wundlacken*, XIV-2: 730)². Essas razões deverão constituir um todo articulado desse conhecimento em um sistema. Como se sabe, Kant entende por sistema “a unidade de diversos conhecimentos sob uma Ideia” (KrV A832 / B860). A ideia de sistema corresponde ao conceito racional da forma de um todo através do qual o “lugar das partes” (*Stelle der Theile*) e a “extensão do diverso” (*Umfang des Mannigfaltigen*) do todo são determinados *a priori*. Ao determinar a extensão do diverso e o lugar das partes, a ideia de sistema constitui um todo articulado no conhecimento, e não um todo agregado, que depende, para sua realização, de um esquema, isto é, “de uma diversidade e ordem intrínsecas das partes que são determinadas *a priori* a partir do princípio do fim” (KrV

¹ Graduado, Mestre e Doutorando em Filosofia pela FFLCH/USP. Este trabalho se tornou possível graças ao financiamento CAPES.

² Como é habitual, as obras de Kant serão referenciadas conforme a indicação da edição da Academia de Ciências de Berlim. *A Crítica da Razão Pura* será citada de acordo com as edições A (1781) e B (1787), utilizando-se a tradução de Fernando Costa Mattos, sempre modificada quando se considerou pertinente.

A833/B861), o que se realiza sob o governo da razão (*Regierung der Vernunft*) (KrV A832/B860).

A razão (*Vernunft*), definida como “o conjunto do poder superior de conhecer” (KrV A 835/B863), é responsável por fornecer a ideia de um sistema que dá ao todo do conhecimento sua qualidade científica e, portanto, racional. Kant opõe, assim, o racional ao empírico (*das Rationale dem Empirischen*) para a concepção do sistema, oposição perceptível em seus correlatos, como a distinção entre unidade técnica (*technische Einheit*) e unidade arquitetônica (*architektonische Einheit*), e a distinção entre conhecimento histórico (*historische Erkenntnis*) e conhecimento racional (*rationale Erkenntnis*) (KrV A836/B864). No caso da primeira distinção, entre unidade técnica e arquitetônica, deve-se notar que a unidade técnica é formada a partir de um propósito contingente, enquanto a unidade arquitetônica é determinada *a priori* pelos fins essenciais da razão. Quanto a segunda distinção, entre conhecimento histórico e conhecimento racional, deve-se ressaltar que no conhecimento histórico a origem se encontra em dados factuais (*cognitio ex datis*), enquanto no conhecimento racional ela vem de princípios *a priori* da razão (*cognitio ex principiis*) (KrV A836/B864). Kant fornece um exemplo ilustrativo para distinguir o conhecimento histórico do conhecimento racional. Essa distinção não diz respeito à origem objetiva do conhecimento, mas à sua aquisição subjetiva (KrV A836/B864). Nesse sentido, é possível possuir subjetivamente um conhecimento histórico de um conhecimento objetivamente racional, por exemplo, quando se tem conhecimento de um teorema matemático sem saber como prová-lo racionalmente. Kant oferece o exemplo do caso em que, ao aprender um sistema filosófico, como o de Wolff, sem se saber, no caso em que se questiona uma definição, onde procurar uma nova. Trata-se, nesse caso, de

um uso mediado da razão, isto é, atravessado pelo conteúdo histórico da aprendizagem, ou seja, por uma razão alheia (*fremder Vernunft*).

Ao usar o pensamento de Wolff como exemplo de sistema filosófico, Kant fornece uma indicação significativa à compreensão da ideia de sistema, em particular quando aplicada ao conhecimento metafísico, e isso por duas razões principais. *Em primeiro lugar*, porque a distinção entre conhecimento histórico e conhecimento racional tem suas raízes na tríplice distinção, proposta por Wolff, entre conhecimento histórico (*cognitio historica*), conhecimento matemático (*cognitio mathematica*) e conhecimento filosófico (*cognitio philosophica*) (DP, § 1)³. O primeiro consiste na descoberta do que existe, ou seja, no conjunto dos dados factuais disponíveis através da experiência (DP, § 1-2); o segundo tem por objetivo determinar quantidades e graus dos dados factuais descobertos pela experiência (DP, §§ 13-15); por fim, o terceiro é a busca da razão desses dados factuais (DP, §§4-7) (cf. École, 1988). Segundo Wolff, todo conhecimento humano encontra seu fundamento no conhecimento histórico (DP, §22) (cf. Goubet, 2002), de modo que é possível até mesmo ter um conhecimento histórico da filosofia. No entanto, esse conhecimento deve ser considerado de acordo com suas razões, o que é apropriado à filosofia, entendida como a “ciência do possível na medida em que pode ser” (*scientia possibilium, quatenus esse possunt*) (DP, § 29).

³ Diferentemente do usual, as obras de Christian Wolff serão citadas conforme siglas das obras e os parágrafos citados. Embora fosse ideal referir-se à edição das obras completas de Wolff, organizadas por Jean École, a escassez desses volumes e a facilidade de acesso às obras do autor por meio de plataformas digitais tornam mais prática a adoção desse método, o que visa facilitar a localização das passagens citadas.

Como é bem sabido, Kant critica a especificação do conhecimento matemático como conhecimento de quantidades e graus, e o entende, junto com a filosofia, sob o título de conhecimento racional (KrV A873 / B865). No entanto, nota-se que a ideia de um conhecimento histórico de conteúdo racional já está presente em Wolff, com a pertinente observação, que será explorada mais adiante, de seu inevitável enraizamento na experiência.

Em segundo lugar, é necessário insistir na percepção de Kant da filosofia de Wolff, não só como exemplo, mas como modelo de sistemática. No segundo prefácio à *Kritik der reinen Vernunft*, Kant distingue procedimento dogmático (*dogmatischen Verfahren*) e dogmatismo (*Dogmatism*) (KrV Bxxxv). O procedimento dogmático consiste na exigência de um método em filosofia que envolva o legítimo estabelecimento “dos princípios, da clara determinação dos conceitos, da busca de rigor nas provas e da prevenção de saltos audaciosos nas inferências” (KrV Bxxxvi). O exemplo sugerido por Kant de um sistema filosófico que seguiu esse método rigoroso é o de Christian Wolff, “o maior de todos os filósofos dogmáticos”, “o fundador desse espírito de profundidade (*Geistes der Gründlichkeit*)” na Alemanha (cf. Paccioni, 2006). Por outro lado, o dogmatismo propriamente dito consiste no procedimento dogmático desprovido da crítica dos limites da razão.

A crítica é antes a organização provisória necessária para a promoção de uma metafísica fundamental enquanto ciência, a qual tem de ser conduzida de maneira necessariamente dogmática e, segundo a mais estrita exigência, sistemática, portanto segundo os padrões (não populares) das escolas; e tal exigência, uma vez que a metafísica se esforça para conduzir seus interesses inteiramente a priori, portanto com

vista à satisfação completa da razão especulativa, é uma exigência que não pode ser negligenciada. Assim, na execução do plano que a crítica prescreve, i. e., no futuro sistema da metafísica, temos de seguir a partir de agora o método estrito do famoso Wolff [...] (KrV Bxxxvi).

A rejeição, seja do procedimento dogmático ou da crítica da razão, não terá outro resultado, segundo Kant, senão “transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia” (KrV Bxxxvii).

A distinção entre conhecimento histórico, por um lado, e conhecimento racional, por outro, coloca em questão, contudo, a pertinência dessa referência a Wolff. Convém, pois, conferir quais as garantias que existem de que esse recurso não redunde na admissão de uma razão alheia. Para tanto, convém compreender em que medida é possível uma história no âmbito da arquetônica. Ora, a história da razão pura (*Geschichte der reinen Vernunft*) pertence ao conjunto das “condições formais de um sistema completo da razão pura” (KrV A707/B735) e ocupa lugar determinado na arquetônica da própria razão. Como observado, Kant define arquetônica, a arte dos sistemas (*Kunst der Systeme*), como a “doutrina do científico (*die Lehre des Scientifischen*) em nosso conhecimento em geral” (KrV A832/B860). O conhecimento em geral (*cognitio, Erkenntnis überhaupt*), considerado como conhecimento da razão (*Vernunftkenntnis*) (Logik IX: 26), pode ser dividido ou em conhecimento comum (*gemeine Erkenntnis*), isto é, conhecimento do universal *in concreto*, ou em conhecimento científico ou especulativo (*speculative Erkenntnis*), ou seja, conhecimento do universal *in abstracto* (Logik IX: 27). O primeiro se baseia no conceito comum de razão e é determinado *a posteriori*; o segundo, no conceito científico de razão

(*scientifische Vernunftbegriff*) e é determinado *a priori*. O primeiro produz a unidade técnica (*technische Einheit*) do conhecimento; o segundo, a unidade arquitetônica (*architektonische Einheit*). A unidade técnica, empírica, responde aos fins externos à razão; a unidade arquitetônica, *a priori*, a seus fins essenciais ou internos. Portanto, o conceito científico da razão “contém o fim e a forma do todo” (*den Zweck und die Form des Ganzen*) do conhecimento científico, mas não seu conteúdo (KrV A833/B860). Como o conhecimento científico, e mesmo o sistema da razão pura, só pode ser produzido tendo uma “ideia por fundamento (*eine Idee zum Grunde*)” (KrV A832/B860), ele precisa ser proveniente da razão. A história da razão pura consiste, pois, não só em “compreender todos os sistemas da filosofia apenas como a *história do uso da razão* (*Geschichte des Gebrauchs der Vernunft*)” (Logik IX: 26), mas articulá-los segundo seus fins essenciais.

Kant denomina “compreender” (*einsehen*) o conhecimento *a priori* a partir da razão (*Vernunft*). Trata-se, como observado anteriormente, do conhecimento, “a partir de princípios universais, segundo suas razões (*nach ihren Gründen*)” (Logik Dohna-Wundlacken, XIV-2:730). Os fins essenciais da faculdade da razão se dividem em fins subalternos e fim último, os fins subalternos são momentos da realização do fim último; o fim último consiste na “determinação completa do ser humano”, e o faz no âmbito da filosofia moral, que possui por fundamento a ideia de liberdade. Em resumo, a história da razão pura, como parte do sistema da razão, consiste na determinação dos usos da razão com vistas à liberdade, articulando os sistemas filosóficos, empiricamente dados, segundo seus fins essenciais, e dividindo esses fins em subalternos e último, sendo este a “determinação completa do ser humano” fundamentada na ideia de liberdade e, por extensão, na ideia do pensar por si mesmo.

Com essas observações, pode-se indicar a pretensão de *continuidade metodológica* entre o procedimento dogmático e o projeto crítico de estabelecer a metafísica como ciência, que encontrará seu ponto de apoio na ideia de sistema segundo um método rigoroso. Ao nosso entender, a compreensão da filosofia de Kant é substancialmente prejudicada se não nos referirmos a sua relação direta com a *Schulmetaphysik* (cf. Courtine, 1990; Honnefelder, 1990). Para tanto, busca-se analisar a forma pela qual Wolff define o método filosófico como “a ordem que o filósofo deve usar no ensino (*tradendis*) de dogmas” (DL, § 115). Jean École nos recorda que por dogmas, segundo Wolff, não se deve compreender o sentido hodierno do termo, mas seu sentido filosófico corrente à época, “isto é, como ele explica na *Logica*, § 743, como as verdades universais de cada uma das partes da filosofia” (École, 1988, p. 43). Ora, pelas passagens exploradas, se buscará elucidar o que Wolff entende como a ordem do ensino ou tratamento dos dogmas, isto é, das verdades universais de cada disciplina filosófica. Em linhas gerais, se compreenderá que o método rigoroso consiste no seguimento da “lei comum a toda filosofia e a cada uma de suas partes (*Lex communis philosophie toti ac singulis ejus partibus*)”, segundo a qual “deve preceder as [coisas] das quais o conhecimento das seguintes [coisas] depende de alguma forma” (DP, § 134). Trata-se, portanto, de um conjunto de regras que constituem a unidade deste método e que permitem a passagem do antecedente ao conseqüente na medida em que os princípios são dados, os conceitos são claramente definidos e uma demonstração rigorosa é buscada.

Trata-se, pois, de uma busca pelas razões ou fundamentos do conhecimento em dogmas. No entanto, conhecer pela razão (*Vernunft*), como nos lembra Antoine Grandjean (2015), é levar um objeto de volta ao seu fundamento (*Grund*). Assim, devemos buscar a fonte da sistematização

da metafísica no retorno aos primeiros princípios, ou seja, retornar à questão da “essência do fundamento” (*Wesen des Grundes*) em nosso conhecimento metafísico e a relação, nele presente, entre *ratio essendi* – *ratio cognoscendi* (cf. Goubet, 2002; Grandjean, 2015). Em suma, a compreensão dos primeiros princípios de nosso conhecimento e de todas as coisas em geral, os princípios da contradição e da razão suficiente (*principium rationis sufficientis*, *Satz vom zureichenden Grund*), corresponde à própria constituição da *Philosophia prima sive Ontologia* no *Opus metaphysicum*, ao passo que fazer uma avaliação crítica desses princípios fundamentais é estabelecer a *Kritik der reinen Vernunft*. Além disso, na medida em que a filosofia como ciência rigorosa requer a crítica como pressuposto, até mesmo a ciência preliminar da própria metafísica está inscrita nessa lei comum da filosofia. Finalmente, como conhecimento filosófico, será necessário buscar as razões para essa divisão, evitando assim um uso alheio da razão ou, em termos wolffianos, a *libertas philosophandi* contra o *servitus philosophandi* (DL, § 151) e, em termos kantianos, seguir as diretrizes fornecidas pela máxima de pensar por si mesmo (*Selbstdenken*), que descreve um pensar livre de preconceitos (*vorurteilsfreien*).

II.

Como se sabe, Wolff define o método filosófico como a ordem que o filósofo deve usar na exposição das proposições universais verdadeiras que compõem a filosofia (DP, § 115). O conceito de ordem estabelece uma “lei comum” (*lex communis*), aplicável a toda filosofia, segundo a qual as proposições precedentes devem tornar inteligíveis as seguintes, e, portanto, tudo o que é necessário para o conhecimento do que se segue. Wolff usa o conceito de ordem em dois contextos. O primeiro contexto, relativo à ordem das partes da filosofia (*ordo partium philosophiae*)

(DL, § 87), estabelece que as disciplinas precedentes são aquelas que fornecem princípios para as seguintes; o segundo contexto, relativo à lei suprema do método da filosofia (*methodi philosophica lex suprema*) (DL, § 133), determina que as proposições precedentes são aquelas que tornam as seguintes inteligíveis. O conceito de ordem estabelece uma lei comum a toda a filosofia e suas partes (*lex communis philosophiae toti ac singulis ejus partibus*), segundo a qual tudo o que é necessário para o conhecimento do que se segue deve ser estabelecido precedentemente. Ele deve fornecer, portanto, as regras que conferem uma ordem aplicável ao todo da filosofia e é composto por três pressupostos. Jean École os estabelece do seguinte modo: “1. Que os termos sejam definidos, de modo que o significado das proposições seja óbvio (§116); 2. Que se deve utilizar somente princípios suficientemente comprovados e inabaláveis (§117); 3. Apenas se deve usar proposições legitimamente deduzidas de tais princípios (§118)” (École, 1988, p. 43). Aplicado à prova rigorosa própria do método, o conceito de ordem é dividido em três domínios: a ordem das definições (*ordo definitionum*), a ordem das proposições (*ordo propositionum*) e a ordem das demonstrações (*ordo demonstrationum*). Em todos os casos, busca-se definir os antecedentes necessários para a compreensão do consequente, de acordo com uma ordem e uma sequência sistemática concordante com as regras da lógica silogística. Nesse contexto, vale ressaltar que o método matemático e o método filosófico são idênticos, segundo Wolff, não porque aplicamos o método matemático à filosofia, mas sim porque ambos seguem regras lógicas. Nesse caso, uma das transformações significativas que Wolff integra, no contexto da filosofia moderna, é reduzir o procedimento matemático e geométrico às regras lógicas.

A este propósito, convém recordar a distinção entre intelecto sistemático e não sistemático. De acordo com

Wolff, o intelecto sistemático é aquele que “conecta proposições universais umas com as outras” (DD, § 2), enquanto o intelecto não sistemático é aquele que “não conecta proposições universais, mas as considera individualmente como não tendo nada em comum umas com as outras” (DD, § 5). Pode-se, portanto, ver que a distinção entre intelecto sistemático e não sistemático está no conceito de conexão, que pode se referir tanto às proposições, quanto às coisas.

As proposições estão *conectadas* quando algumas são demonstradas por outros como se fossem princípios. Há, de fato, uma conexão entre as proposições, assim como há entre as coisas. As coisas estão ligadas umas às outras se a razão (*ratio*) para a qual uma existe está contida na outra, ou se a existência (*existentia*) ou *actualitas* de uma é determinada pela outra (DD, § 2).

Como mencionado anteriormente, verdades universais ou proposições universais são os dogmas que o filósofo deve demonstrar rigorosamente. A organização dessas proposições de acordo com a relação de demonstração constitui a conexão que, por sua vez, torna possível a própria ideia de sistema, pois, segundo Wolff, “as verdades universais ou proposições universais estão conectadas umas às outras para formar um sistema doutrinário” (*systema doctrinarum*) (DD, § 3).

Nesse ponto, é oportuno que se examine a ideia de sistema na própria divisão da metafísica. Como se sabe, no § 79 do *Discursus praeliminaris*, Wolff define a metafísica de acordo com os tipos de objetos que ela carrega: “a metafísica é a ciência do ser, do mundo em geral e dos espíritos” (*scientia entis, mundi in genere, atque spirituum*). A mesma divisão da metafísica pode ser encontrada em 1712, no § 14

do *Vorbericht*, em que Wolff diz que “a ciência primeira, a doutrina do espírito e a doutrina natural de Deus juntas constituem a metafísica, ou ciência suprema (*Haupt-Wissenschaft*)”. Ora, a divisão e a ordem da metafísica apresentam um plano arquitetônico que certamente não é insignificante, mas se baseia em uma *unidade orgânica do sistema* (cf. Arnaud, 2002). No § 87 do *Discursus praeliminaris*, Wolff afirma que as partes da metafísica “devem ser ordenadas de tal forma que as que vêm primeiro sejam aquelas das quais as outras derivam seus princípios”. Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que a metafísica, segundo Wolff, não inclui a totalidade da filosofia, mas apenas uma de suas partes, composta precisamente pelos campos indicados. Naturalmente, há uma relação de exposição em que determinadas disciplinas podem ser apresentadas primeiro, de acordo com a ordem do método, mas que, de acordo com a ordem de eminência do seu objeto, são posteriores. Esse seria o caso, por exemplo, da relação entre cosmologia e teologia, visto que a eminência do objeto da teologia racional, Deus, é superior à do objeto da cosmologia. Não obstante, a ordem do método é a ordem da *fundação*, não da eminência. Compreendendo *fundação*, nesse contexto, em sua relação imediata com o termo *Grund*, versão alemã proposta por Wolff para *ratio*. É o que se observa, por exemplo, no § 55 do *Discursus praeliminaris*, no qual se discute os fundamentos das diferentes partes da filosofia (*fundamentum partium philosophia*).

Os seres que conhecemos são Deus, almas humanas e o corpo, ou coisas materiais. De fato, se prestarmos atenção a nós mesmos, estaremos conscientes, a cada momento do tempo, das coisas [que estão] presentes fora de nós e excitando nossos órgãos dos sentidos. Na verdade, todos estão conscientes de si mesmos. Aquilo que em

nós é consciente de si mesmo é chamado de alma; as outras coisas, estendidas, diferindo umas das outras em figura e tamanho, que intuimos fora de nós mesmos, são chamadas de corpos. Assim, admitimos um duplo tipo de seres, *corpos e almas humanas*. E assim que julgamos que os corpos e as almas humanas não são seres em si mesmos, isto é, seres nascidos e perseverantes por sua própria virtude, também admitimos um Autor de corpos e almas, em virtude de quem ambos os tipos de seres foram produzidos. [...]. É por isso que os seres que, atentos a nós mesmos, conhecemos antes de filosofar são Deus, almas e corpos humanos (DP, § 55).

Em primeiro lugar, deve-se notar que a divisão da filosofia em três objetos, Deus, a alma humana e os corpos, é derivada da autoconsciência. A autoconsciência é uma experiência, a experiência do efeito dos corpos sobre os sentidos e de si mesmo como um ser perceptivo. Ela pode, portanto, ser designada como uma *apercepção empírica*, um *cogito wolffiano*, ou melhor, um *cogitamo*. Já encontramos a estrutura desse *cogito*, por exemplo, no início da *Deutsche Metaphysik*, onde Wolff trata justamente do conhecimento de que somos ao afirmar que “temos consciência de nós mesmos e de outras coisas, das quais ninguém pode duvidar a menos que seja privado de seus sentidos” (DM, § 1). Mas, como observa Jean-Claude Paccioni, ao contrário do cogito cartesiano, Wolff fará aparecer uma forma silogística no cogito (cf. Paccioni, 2011).

1. Aquele que, de si mesmo e de outras coisas, é consciente, ele é.
2. Estamos conscientes de nós mesmos e de outras coisas.

3. Portanto, nós somos (DM, § 6).

A experiência que temos de nossa própria existência é o fundamento dessa concepção do *cogito* e, portanto, constitui um conhecimento de um dado factual. Como experiência, convém observar que esse cogito precisará passar do conhecimento histórico ao simbólico. Ao dividir o estudo da alma em uma psicologia empírica, que é o inventário das faculdades da alma e das leis de seu exercício, e em uma psicologia racional, que tenta demonstrar a partir da essência do conceito de alma as razões dela possuir determinadas faculdades e delas obedecerem a determinadas leis, Wolff distingue, no que concerne à psicologia empírica, as faculdades sensíveis (*facultas sentiendi* e *facultas imaginandi*) e intelectuais. As faculdades sensíveis respondem por conhecimentos singulares e confusos, produzidos pela afecção dos órgãos dos sentidos pelos objetos e, na sua ausência, reproduzida pela imaginação sob a forma de um fantasma ou fantasia. As faculdades intelectuais referem-se aos diversos aspectos dos objetos percebidos confusamente por afecção, reconhecendo suas similitudes e diferenças em um conhecimento simbólico (DP, §§ 77-82). A conversão do conhecimento sensível em conhecimento simbólico deve-se às operações da atenção e da reflexão. Assim, na base do conhecimento filosófico está o conhecimento empírico ou, nos termos de Wolff, o conhecimento histórico. Como observado anteriormente, Wolff distingue o conhecimento histórico de que as coisas são, o conhecimento filosófico de como as coisas são possíveis e o conhecimento matemático sobre a quantidade de coisas (DP, §§ 1-9). Ora, Wolff é explícito ao afirmar que “o conhecimento histórico é o fundamento do conhecimento filosófico (DP, § 10)”. No contexto dos modos de descoberta da verdade,

percebe-se de imediato que se trata, pois, de verdade a *posteriori* que serve como fundamento de uma verdade a *priori* (cf. *Logica*, § 663).

A partir deste ponto é possível compreender a ordem da divisão da filosofia em geral, que começa com o ser em si, Deus, com o conhecimento que temos de nós mesmos e de nossos estados, psicologia, corpos estendidos, na física, bem como com os domínios que dependem dos anteriores. Assim, por exemplo, a lógica e a filosofia prática dependem da psicologia, pois a alma tem uma dupla capacidade, a de conhecer e a de desejar, e assim por diante. É também por meio desse procedimento que se descobre os dois princípios fundamentais que estão no cerne da “questão da essência do fundamento” (*Wesen des Grundes*) da metafísica: o princípio da não-contradição e o princípio da razão suficiente. De acordo com Wolff, a filosofia é a ciência “do possível na medida em que podem ser” (DP, § 29), porque é uma ciência, ou seja, é um “*habitus* para demonstrar asserções, isto é, inferi-las por uma consequência legítima de certos e imutáveis princípios” (DP, § 30). Ao descrever como uma coisa é possível, se deve indicar que é logicamente possível, isto é, que não contém contradição em seu conceito. Ao explicar como algo pode se tornar ou por que se tornou, deve fornecer razões (*rationem*) ou fundamentos (*Gründe*) para sua atualização. Por exemplo, eu sei historicamente que chove, sei matematicamente o quanto chove e sei filosoficamente as razões da chuva.

Nesse ponto, convém um passo de recuo. Como observado, Wolff define a filosofia como ciência do possível. Em coerência com o pensamento escolástico tardio, a *Schulmetaphysik* estabeleceu a possibilidade do objeto da metafísica em relação com o princípio de não-contradição. A literatura reconhece a recepção da escolástica tardia ou ibérica na filosofia universitária alemã (cf. Courtine, 1990). Em resumo, a “essencialização” da filosofia primeira em Francisco Suárez teve por efeito separar da teologia natural e

da sobrenatural uma filosofia primeira dissociada de qualquer compromisso com o atualmente existente (Courtine, 1990; Gilson, 1981), graças a fixação do ente dotado de essência real como objeto da metafísica (cf. *DM I*, 1, §26). O conceito de ente não pode ser restrito a nenhuma determinação, ao contrário, deve adquirir uma máxima generalidade, para que possa abarcar a totalidade dos que possuem essência real.

Digo, pois, em primeiro lugar, que ao conceito formal de ente corresponde a um só conceito objetivo adequado e imediato que não significa, expressamente, nem a substância, nem o acidente, nem Deus, nem a criatura, mas que significa todas estas coisas como se fossem uma só, a saber, enquanto são de algum modo semelhantes entre si e convenientes no ser (Suárez, *DM II*, 2, § 8).

Conforme nos recordam os comentadores, o conceito de “ente” (*ens*) se origina do particípio presente do verbo “ser” (*esse*), não obstante, Suárez o entende não como particípio, mas como nome, dado que como particípio, reduziria a filosofia primeira apenas ao que é atualmente existente, sem considerar os possíveis (Suárez, *DM II*, 4, § 1). Percebe-se, assim, como a filosofia primeira, que receberá o nome de ontologia, acaba por se restringir ao possível. Seu objeto torna-se os entes com essência real. E a essência é dita real por não implicar contradição, ser fonte de efeitos reais e poder ser criada por Deus (Suárez, *DM II*, 4, § 7). Não-contradição e ser fonte de efeitos reais (derivados dos *essentialia*) são os atributos que permanecem em Christian Wolff, que identifica o ente ao que não envolve contradição e que tem aptidão intrínseca à existência (*Ontologia*, §§ 132, 134). Como se sabe, há dois sentidos

de possibilidade na filosofia de Christian Wolff. A possibilidade como não-contradição lógica, em que o “possível é o que não envolve contradição, ou, o que não é impossível” (*Ontologia*, § 85), e a possibilidade como aptidão para a existência (*Ontologia*, § 133). Como algo só pode existir se for logicamente possível, admite-se uma dependência da ontologia em relação à lógica em Wolff. Da mesma forma, a lógica como parte da filosofia depende de uma definição ontológica de possibilidade: “a filosofia (*Welt-Weisheit*) é uma ciência de todas as coisas possíveis, de como e por que são possíveis [...] chamo possível a tudo o que pode ser, independente se realmente seja ou não” (*Vorbericht*, §§ 1-3). Não obstante, pode-se estabelecer o paralelo, por um lado, entre o possível e o contraditório e, por outro lado, entre o possível e o não-existente. O segundo sentido de possibilidade define o objeto da metafísica. O ente é o que pode existir por não repugnar a existência. A existência é o complemento de sua possibilidade lógica (*Ontologia*, § 134). De modo geral, a não-contradição e a não-repugnância à existência correspondem à coordenação harmônica dos componentes de uma coisa em geral (*ens ut sic*, *Ding überhaupt*). No plano lógico, trata-se da não-contradição entre as notas internas de uma noção; no plano ontológico, da não-repugnância mútua dos atributos (os *essentialia*) que compõem em conjunto uma essência (cf. École, 1996).

Ora, como as notas internas de uma noção correspondem aos *essentialia*, a possibilidade intrínseca de uma essência consiste na não-contradição. Deste modo, lógica e ontologia encontram-se vinculadas. A impossibilidade, o irrepresentável, o nada e o não-ser são identificados ao contraditório. No entanto, se há uma correspondência próxima entre possibilidade lógica e possibilidade real na filosofia de Wolff, a passagem da mera possibilidade para a existência ou efetividade é condicionada exteriormente. A existência é o complemento da possibilidade e deve ser acrescentada à essência (possibilidade real) para que esta

se efetive. Dado que a existência é um dos predicados que compõem de modo não-contraditório a noção do *ens realissimum*, apenas em Deus vinculam-se essência e existência de maneira necessária. Para que a existência seja anexada à essência nos seres contingentes, Deus deve atualizá-la em acordo com a compossibilidade total dos seres no universo. Numa palavra, Deus, a razão suficiente de tudo o que é, atualiza apenas o que é compossível no melhor dos mundos possíveis. Em resumo, os critérios da possibilidade são lógicos, mas os critérios da efetivação são de ordem ontoteológica, quer dizer, vinculam-se ao princípio do fundamento ou da razão suficiente.

Porque do nada nada se pode pensar, então tudo o que pode ser tem um fundamento (*Grund*) suficiente (ou uma *raison*) a partir do qual se pode ver por que é, bem como por que não é (*Vorbericht*, § 4).

Wolff remete essa passagem aos parágrafos correspondentes aos temas de ontologia, ou, propriamente, aos primeiros princípios do conhecimento humano e à todas as coisas em geral (*allen Dingen überhaupt*) presentes na *Deutsche Metaphysik*.

O que é o fundamento (*Grund*) e o que significa fundado (*gegründet*). Quando uma coisa A contém em si algo pelo qual se pode entender por que B é, sendo B algo em A ou fora de A; chama-se o que é encontrado em A o fundamento (*Grund*) de B, A chama-se a causa (*Ursache*) e se diz de B que é fundado (*gegründet*) em A. Nomeadamente, o fundamento é aquilo pelo qual se pode entender por que algo é, e a

causa é uma coisa que contém em si o fundamento de outra. (DM, § 29).

Trata-se da aplicação lógica e ontológica do princípio de contradição, responsável pela delimitação do impossível e do possível. Impossível é o que envolve contradição, possível, é tudo o que não a envolve, isto é, “tudo o que pode ser, independente se efetivamente é ou não, nós chamamos uma coisa (*ein Ding*)”, acrescido do critério da razão suficiente, que possibilita a efetivação da coisa. A filosofia wolffiana marca-se por uma estreita relação entre lógica e ontologia no campo da possibilidade, mas os critérios de efetividade são de natureza ontoteológica.

A crítica da metafísica se valida, justamente, pela cisão entre lógica e ontologia, cisão que se torna conceitualmente compreensível na mudança, operada por Kant, em sua concepção de lógica. Trata-se da passagem de uma concepção de *extensão-intensional*, na qual o predicado está contido na noção do sujeito, para uma lógica de *extensão-extensional*, na qual o conceito-sujeito está contido sob o conceito-predicado (Schulthess, 1981, pp. 111-112; Codato, 2006, p.128). Trata-se, pois, da diferença entre a extensão (*Umfang*) e o conteúdo (*Inhalt*) de um conceito (*Logik*, §§ 7-8; IX: 95-96). No primeiro, versa-se sobre a relação intensional de inclusão do conceito-predicado no conceito-sujeito. No segundo, passa-se a considerar da relação extensional de subordinação do conceito-sujeito ao conceito-predicado. Em ambos o predicado é nota característica do sujeito, no primeiro caso, assumindo a função de conceito parcial (*Teilbegriff*) do conceito total, no segundo caso, operando como fundamento de cognição (*Erkenntnisgrund, ratio cognoscendi*). Como conceito parcial, a nota característica está contida na esfera da outra e pode ser encontrada por critérios analíticos ou lógicos, isto é, pela aplicação do princípio de não-contradição. Como fundamento de cognição, a nota característica é concebida como contendo sob si a

esfera do sujeito, podendo ou não ser descoberta pelo princípio de não contradição. Assim, por exemplo, o conceito de corpo contém em si, como conceito parcial, o conceito de extensão, mas não contém em si o conceito de peso. Toda extensão implica uma intensão e vice-versa. Essa correspondência também demarca a passagem do discurso lógico para o discurso metafísico (*Refl.* 4295 XVII: 499).

A relação (*Verhältnis*) é dupla: a) lógica, em que considero os conceitos segundo a relação das esferas (*Verhältnisse der Sphären*); b) metafísica, se as noções são representadas segundo estão contidas uma na outra. O sujeito está contido sob (*enthalten unter*) o predicado, quer dizer, sob sua esfera (*unter seiner Sphäre*), mas o predicado está contido no (*enthalten im Subjekt*), quer dizer, como um constituinte do conceito (*constitutivum des Begriffs*) (*Logik Philippi* XXIX-1:473).

Há três consequências que se seguem dessa mudança da concepção de lógica, fundamentais para a construção da crítica da metafísica. A primeira consequência é a desvinculação na noção de ser entre predicação e existência. Assim, sob a hipótese de que o ser supremo pode analisar completamente uma noção individual, não é contraditório que algo efetivamente existente seja pensado apenas como possível, assim a existência não seria um predicado ou posição relativa, mas a posição absoluta de uma coisa, que não pode ser encontrada apenas na simples análise da noção. Portanto, não se pode atribuir, como predicado necessário de Deus, a existência, pela simples razão de que a existência não é um predicado.

O conceito de posição (*Position oder Setzung*) é extremamente simples e equivale ao conceito de ser em geral (*Sein überhaupt*). Ora, algo (*Etwas*) pode ser posto apenas relativamente, ou antes, pode ser pensada apenas a relação de algo (*respectus logicus*) como uma nota característica a uma coisa; assim, o ser, ou seja, a posição dessa relação, é apenas a cópula (*Verbindungsbegriff*) em um juízo. Se não considera apenas essa relação, mas a coisa posta em si e para si, então o ser significa existência (*Dasein*) (*Beweisgrund* § 2, II, p. 73).

A segunda consequência é a distinção entre oposição lógica e oposição real. A oposição em geral é o conflito entre dois predicados em uma coisa (*Etwas*) pensável (*cogitabile*). A oposição lógica se funda na contradição, a oposição real não se funda na contradição. Em ambas, a dupla predicação conduz à supressão de algo. Na primeira, a supressão resulta no nada como irrepresentável (*nihil negativum*) em um conceito contraditório; na segunda, resulta no nada como privação ou ausência (*nihil privativum*), como na contraposição de forças que anulam o movimento. Como recorda Gérard Lebrun (1972) o não-ser não é mais concebido, apenas, como o “outro em geral” (*Anderes überhaupt*). A ideia de uma oposição sem contradição desfaz a unidade entre o ser e o pensar, não pela inclusão do impensável no plano do possível real, mas antes por recusar ao princípio de não-contradição exclusividade como critério ontológico.

O oposto um ao outro é quando um suprime aquilo que é posto pelo outro. Essa oposição é dupla: ou lógica, pela contradição, ou real, isto é, sem contradição. A primeira oposição, vale dizer, lógica, é a única para a qual até agora se

dirigiu a atenção. Ela consiste no seguinte: de uma única e mesma coisa, afirma-se e nega-se algo ao mesmo tempo. A consequência dessa conexão lógica é absolutamente nada (*nihil negativum irrepraesentabile*) como o exprime o princípio de contradição [...]. A segunda oposição, vale dizer, a real, é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo a consequência é algo (*cogitabile*) [...]. A consequência disso é também nada, porém num outro sentido que o de contradição (*nihil privativum, repraesentabile*) (*Versuch* § 2. II: 171; 57-58).

A terceira consequência é a separação entre regras sensíveis e intelectuais de representação. Como as regras intelectuais fundam-se na análise e as regras sensíveis fundam-se na síntese, é possível que algo irrepresentável segundo uma legislação, mas possível segundo outra legislação, de modo que irrepresentável e impossível não são mais sinônimos. A possibilidade real, bem como a efetivação, poderá ser constatada, como posição absoluta, pela observância às regras sensíveis de representação, vinculadas com a possibilidade da representação singular. Assim, a posição absoluta será identificada com o efetivamente dada. Sem depender, portanto, de Deus como essência possuidora da existência como predicado analítico e doador desse predicado aos possíveis.

Pois tudo o que contradiz as leis do entendimento e da razão é forçosamente impossível; não o é, porém, aquilo que, por ser objeto da razão pura, tão-somente não está sob as leis do

conhecimento intuitivo. De fato, esse desacordo entre a faculdade sensitiva e a intelectual [...] não indica senão que a mente muitas vezes não pode executar in concreto e converte em intuições as ideias abstratas que recebeu do entendimento (*Dissertatio*, §1. II: 389, 229).

Dessas três consequências se pode compreender as modificações entre os âmbitos do possível e do impossível segundo critérios lógicos e segundo critérios metafísicos, mas sem critérios *ontoteológicos*, o que resultará em uma desmontagem da amplitude da aplicação do princípio de razão suficiente.

Ora, Kant define a razão (*ratio*, *Grund*) como o que “determina o sujeito em relação a um predicado” (NV I: 391). Toda determinação deve, portanto, pôr o predicado com a exclusão do predicado oposto. Kant distingue razão determinante antecedente (*ratio antecedenter determinans*) e razão determinante consequente (*ratio consequenter determinans*). A razão determinante antecedente, também denominada razão de ser ou de fazer (*ratio essendi vel fiendi*), é aquela cuja noção “precede o determinado”, isto é, sem a qual o “determinado não é inteligível”. A razão determinante consequente, também denominada razão do conhecer (*ratio cognoscendi*), é aquela que não seria posta, a menos que a noção determinada por ela já não fosse posta de outro modo (NV I: 392). A primeira descreve, portanto, a “razão do porquê” (*ratio cur*) da predicação; a segunda, a “razão de que” (*ratio quod*) da predicação. Assim, por exemplo, pode-se conhecer as leis de propagação da luz pelos eclipses dos satélites de Júpiter, mas a luz preservaria suas respectivas leis, mesmo sem a existência desses satélites. Elas são, portanto, fundamento de conhecimento dessas leis.

Como observado, essa distinção recupera uma tópica da *Schulphilosophie* e tem por função recusar o uso ir-restrito do princípio de razão suficiente (*principium rationis sufficientis, Satz vom zureichenden Grund*) (NV I: 394). Wolff define princípio (*principium*) como “o que contém em si a razão de outra coisa (*in se continent rationem alterius*)” (*Ontologia*, § 866). Todo princípio deve, pois, preceder o principiado (*principium praecedit principiatum*), por conter em si o fundamento do próprio principiado (Wolff, *Ontologia*, §§ 867-868). Wolff distingue princípio do ser (*principium essendi*), princípio do fazer (*principium fiendi*) e princípio do conhecer (*principium cognoscendi*) (*Ontologia*, §§ 874-875). O princípio do ser “contém em si o fundamento da possibilidade de outra coisa”, isto é, a essência (*essentia*), que contém o fundamento de sua possibilidade. O princípio do fazer contém em si “a razão de atualização (*rationem actualitatis*)” de outra coisa, ou seja, a causa, que contém o fundamento de sua “existência ou atualidade” (*existentia sive actualitas*). O princípio do conhecer contém “a proposição pela qual conheço (*intelligitur*) a verdade de outra proposição”, quer dizer, a premissa maior, que contém em si a razão da verdade de sua demonstração. Como o princípio contém a razão do principiado, eles se relacionam por um nexos (*nexus*) necessário, segue-se que, dado o principiado, também é dado algum princípio (*si datur principiatum, datur aliquod principium*) e, em sentido contrário, posto o princípio, põe-se também o principiado (*posito principio ponitur principiatum*) (*Ontologia*, § 879). Portanto, as noções de princípio e principiado dependem da razão suficiente (*rationis sufficientis*) do próprio princípio, pois, “como é impossível que algo exista sem uma razão suficiente”, razão que define porque algo é, ao invés de não o ser, “os entes têm entre si uma relação que é o próprio princípio em relação ao principiado (*principii ad principiatum*)” (*Ontologia*, § 879).

Kant considera a definição de Wolff inconveniente por confundir o conceito geral de fundamento ou razão, vinculado ao conceito de determinação em geral, com o conceito de fundamento ou razão da existência ou atualidade. Em outras palavras, Wolff confunde fundamento ou razão em geral (*Grund überhaupt*) e fundamento ou razão real (*Realgrund*).

Em resumo, para Wolff, bem como para toda a *Schulmetaphysik*, as razões pelas quais algo é o caso ao invés de não ser serão diversas segundo os contextos. Não obstante, todas elas serão subsidiárias de razões superiores até o ponto em que não existir ou bem mera identidade predicativa, ou bem a identidade entre essência e existência em um único ente responsável por justificar um certo arranjo de possibilidades entre os existentes. Assim, Deus, única razão suficiente última de tudo o que é pela identidade entre essência e existência, precisará atualizar os possíveis segundo um critério originado de sua própria bondade. Por sua bondade, Deus só pode sustentar na existência o melhor dos mundos possíveis, único espelho de sua perfeição. Ora, a distinção entre possibilidade analítica e possibilidade sintética, esta última fundada sobre as regras da sensibilidade, permitirá que a articulação entre possível e efetivo que sustenta essa concepção ontoteológica seja substituída. Em Kant permanece a contradição, mas se pode pensar em um não-ser como contraparte do possível metafísico (cf. *Refl.* 4398 XVII: 529). Assim, o impossível lógico se restringe à contradição, ao passo que se torna possível à metafísica abarcar o que é, ao mesmo tempo logicamente possível, mas irrepresentável segundo regras sensíveis. É nessa base que Kant constrói a primeira elaboração do ponto de partida dos conceitos fundamentais da ontologia ao dizer que “algo (*Etwas*) em sentido lógico é um objeto, em sentido transcendental é algo ou nada (*Etwas oder Nichts*), ou seja, possível ou impossível” (*Refl.*

5137, XVIII: 101). Ora, na medida em que esse algo em sentido lógico se tornará, pois, o objeto em geral, bem como a ontologia será reduzida à analítica do entendimento puro, ele só se torna representável por critérios sensíveis, sem recurso a critérios *ontoteológicos*. Em outras palavras, o conhecimento racional será, pois, racional, não mais em virtude das funções de um Deus que garantiria ao filósofo conhecer da razão (*ratio*, *Grund*) do que é, seu ponto máximo de alicerce, mas antes por sua adequação, agora sim, à própria faculdade da razão (*Vernunft*) e os limites que são a ela inerentes.

Referências

- ARNAUD, T. Le critère du métaphysique chez Wolff. *Archives de Philosophie*, v. 65, n. 1, pp. 35-46, 2002.
- CODATO, L. Lógica formal e transcendental: Kant e a questão das relações entre intuição e conceito no juízo. *Analytica*, v. 10, 2006, pp. 125-145.
- COURTINE, J. F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris : PUF, 1990.
- GILSON, É. *L'être et l'essence*. Paris : Vrin, 1981.
- GOUBET, J.-F. Fondement, principes et utilité de la connaissance. Sur la notion wolffienne de système. *Archives de Philosophie*, v. 65, n. 1, pp. 81-103, 2002.
- GRANDJEAN, A. Le support e(s)t l'abîme : Kant et la question du fondement. *Philosophie*, v. 127, n. 4, pp. 84-97, 2015.
- HONNEFELDER, L. *Scientia Transcendens: die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Meiner, 1990
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998.

- KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes
- PACCIONI, C. *Cet esprit de profondeur : Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*. Paris : Vrin, 2006.
- PACCIONI, C. Wolff, la formulation syllogistique du cogito et la "norme de toute évidence".
- SCHULTHESS, P. *Relation und Funktion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.
- SUAREZ, F. *Disputes métaphysiques – I, II, III*. Paris : Vrin, 2008.
- WOLFF, C. *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hamburg: Meiner, 2008.
- WOLFF, C. *Philosophia rationalis sive logica*. Hildesheim: Olms, 1988.
- WOLFF, C. *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Hildesheim: Olms, 1988.

A TOLERABILIDADE DA OBJETIFICAÇÃO DO SER HUMANO: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE KANT E MARTHA NUSSBAUM

José Eduardo Ribeiro Balera¹
Lucas Mamoru Rinaldi²

Introdução

Ordinariamente, indivíduos e grupos sociais são relacionados a coisas e a animais não-humanos em filmes, anúncios e veiculações publicitárias. Na mídia norte-americana, por exemplo, mulheres são representadas a partir de diferentes parâmetros coisificantes, geralmente comparando-as a objetos sexuais, enfatizando suas características, seus corpos ou apenas partes deles. Enquanto asiático-americanas são representadas com base na ideia do exótico e com um perfil subserviente, mulheres afro-americanas são comparadas a animais (Fredrickson; Roberts, 1997, p. 176).

A vida cotidiana repete as comparações e as representações midiáticas, reforçando rótulos e padrões de objetificação. Diante desse cenário, a partir do estabelecimento de uma interlocução entre o pensamento de Kant e

¹ Doutor em Filosofia, com concentração em Ética e Filosofia Política, pela Universidade Estadual de Londrina; Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná; Especialista em Filosofia e Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Bacharel em Direito e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina; j.ribeiro-balera@gmail.com.

² Pós-graduado em Direito de Família e Sucessões pelo Instituto Damásio de Direito; Pós-graduado em Filosofia Jurídica e Política pela Universidade Estadual de Londrina; Pós-graduado em Direito Processual Civil; Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Maringá; lucasmamoru@gmail.com.

Martha Nussbaum, o presente trabalho objetiva examinar se haveria algum espaço à tolerabilidade das práticas de coisificação ou um critério aplicável à adequada avaliação moral de tais ações.

Para tanto, a investigação retoma ensinamentos de Kant apresentados nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Lições de Ética*, na tentativa de compreender a coisificação operacionalizada em relações íntimas e de afetividade. Complementarmente, resgatam-se algumas ponderações tecidas por Martha Nussbaum, principalmente em seu ensaio “Objectification”, de 1995, e em sua atualização no primeiro capítulo da obra *Citadels of Pride*, em 2021.

Por isso, o trabalho é dividido em duas seções. A primeira é destinada à compreensão da inadmissibilidade moral das práticas de coisificação, especialmente de ordem sexual, conforme o pensamento kantiano e por qual razão o matrimônio seria a única alternativa para o livre exercício das capacidades sexuais sem resultar, fatalmente, na redução do outro a mera coisa.

Na segunda parte, por seu turno, é apresentada a leitura de Nussbaum quanto às práticas de coisificação e a possibilidade de adoção do equivalente cuidado como critério para a admissão do agir episódico de objetificação. Assim, apoiado nas reflexões dos dois pensadores, torna-se viável compreender pontos de aproximação e de distanciamento para uma avaliação mais concreta dos comportamentos de coisificação reiterados na contemporaneidade.

1. Kant, a inadmissibilidade da coisificação humana e a solução matrimonial

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant revela, de antemão, as dificuldades de se tolerar o tratamento objetificante do ser humano. O homem deve ser

considerado um fim em si mesmo e não pode sequer dispor da própria pessoa, mutilando-se ou mesmo degradando-se, pois não é coisa ou simples meio para a realização de qualquer fim (Kant, 2019, p. 74). Enquanto a coisa possui um preço e pode ser substituída por qualquer outra tida como equivalente, o ser humano está acima de todo preço e tem dignidade (Kant, 2019, p. 82). Por sua capacidade de agir e julgar racionalmente segundo a própria vontade, ou melhor, pela capacidade de exercer sua autonomia, deve-se reconhecer o respeito e a dignidade ao ser humano³.

Na obra *Lições de Ética*, por sua vez, Kant (2018) aprofunda suas explicações quanto ao processo de objetivação dos indivíduos nas relações afetivas em razão dos impulsos sexuais. Esses impulsos são inclinações dirigidas a outras pessoas como objeto imediato de seu prazer. O desejo sexual caracteriza-se pelo instinto animalesco, isto é, pelo apetite de desfrutar de outro ser humano.

Nesse momento, Kant anuncia que não se trata de um desejo orientado pelo “trabalho” ou pelo “serviço” outro, mas dirigido diretamente ao próprio ser humano. Embora seja possível fazer uso das forças e das partes de alguém, como de seus pés e mãos, para a realização de serviços ou mesmo para a assistência, respeitado seu livre-arbítrio, o impulso sexual é direcionado ao tratamento do outro como objeto de seu prazer e para a satisfação do próprio apetite (2018, p. 359). A inclinação

³ Como expressão do Imperativo Categórico, a Fórmula da Humanidade serve de referencial para a avaliação dos processos de coisificação, pois traduz um dever para consigo, mas também para com os outros. Bem sintetiza em seu postulado “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio”.

sexual revela-se, em última análise, intrinsecamente objetificadora, pois o outro passa a ser desejado e vislumbrado como um mero objeto disponível à satisfação e à realização dos prazeres do agente objetificador.

Por essa razão, o amor não se confunde com o desejo sexual ou com o impulso de prazer pelo outro instrumentalizado, mas qualifica-se pela promoção e pela realização da felicidade de seu parceiro⁴. Afinal, no âmbito das inclinações sexuais, “tão logo a pessoa é possuída e o apetite saciado, ela é descartada tal como se joga fora um limão depois de extrair o suco” (Kant, 2018, p. 359).

Em tais ponderações, esclarece Papadaki (2007), Kant adota uma conotação neutra de ser humano, entendida como uma unidade constituída por um corpo e um eu (*self*). Nesse sentido, o indivíduo como objeto do apetite do desejo é aquele compreendido como uma coisa, despidida da humanidade que deveria ser respeitada e é convertido a mero instrumento de satisfação sexual⁵.

⁴ Nesse sentido, enquanto o amor-apetite está fundado tão somente no impulso ou na inclinação sexual, o amor-afeição se alicerça no vínculo afetivo independentemente de qualquer outro fato. Assim, afirma esclarece Kant (2018, p. 359): “Diz-se que uma pessoa ama a outra quando tem inclinação por ela. Se consideramos esse amor como filantropia [*Menschenliebe*] – se uma pessoa é amada por verdadeira filantropia –, não deve haver qualquer tipo de distinção em relação a ela. Ela pode ser velha ou jovem. Só assim uma pessoa pode amar o outro por verdadeira filantropia. Mas se alguém ama o outro apenas em virtude da inclinação sexual, isto não pode ser amor, mas apetite. O amor como filantropia é o amor de benevolência [*Wohltollens*], de afeição [*Gewogenheit*], da promoção da felicidade e do deleite na felicidade alheia”.

⁵ Como esclarece Herman (2018), os seres humanos, na filosofia kantiana, não podem equivaler ao tipo de coisa que qualquer sujeito ou pessoa pode ter o poder ou direito de disposição.

Por esse motivo, a instrumentalização do outro, em relações de concubinato e prostituição, são ofensivos à humanidade e ao respeito merecido por todo ser humano⁶. O dinheiro gera a falsa impressão de superioridade e de vitória de um sujeito em relação aos outros e, no caso da prostituição, descarta-se a própria liberdade mediante a troca da humanidade por um ganho financeiro (Kant, 2018, p. 286). No concubinato, por seu turno, há apenas a satisfação recíproca de seus desejos e impulsos sexuais e os parceiros:

não têm como propósito qualquer interesse além daquele em que cada um serve para satisfazer a inclinação do outro [...] não tenho nenhum direito em relação à pessoa por completo, mas apenas a uma parte dela, a saber, aos *organa sexualia*” (Kant, 2018, p. 364).

Segundo o pensamento kantiano, conquanto o impulso sexual deva ser contido, pois a busca pela satisfação do próprio apetite resulta no sacrifício da humanidade e aproxima o indivíduo à natureza animal, isso não significa que o exercício da sexualidade deva ser suprimido e relegado. Pelo contrário, a sexualidade e tais desejos, por mais que aproxime os indivíduos dos animais, é condição fundamental à inteireza do ser humano. Nas palavras de Kant (2018, p. 360-361):

⁶ “Os *crimina carnis* são contrários ao dever para consigo mesmo porque eles vão contra os fins da humanidade. *Crimen carnis* é o abuso do impulso sexual. Qualquer uso do impulso sexual além da condição do casamento é um abuso dele e, portanto, um *crimen carnis*” (Kant, 2018, p. 369-370).

É verdade que uma pessoa que não possui uma inclinação desse tipo seria um indivíduo imperfeito, posto que se poderia acreditar que lhe faltam os órgãos necessários para isso – que seria uma imperfeição de sua parte como ser humano. Mas, apesar disso, as pessoas têm buscado conter essa inclinação, já que ela degrada o homem.

Deve-se, portanto, buscar uma alternativa que fundamente esse agir e satisfaça essa inclinação sem que se coloque em risco a humanidade própria de cada pessoa. Para tanto, Kant recorre à mutualidade assegurada pelo direito aos contratos e passa a justificar a especial contribuição do vínculo matrimonial.

Ainda em *Lições de Ética*, o agir moralmente admissível, nesse caso, dar-se-ia pelo casamento monogâmico, pois este seria o tipo de relacionamento distanciado do processo de objetificação. O matrimônio, na perspectiva kantiana, seria

[...] um contrato entre duas pessoas no qual elas outorgam reciprocamente os mesmos direitos uma à outra e aceitam as condições de que cada qual transfira sua pessoa inteiramente ao outro de modo que cada uma delas adquira, dessa forma, um direito integral à totalidade da pessoa do outro (Kant, 2018, p. 365-366).

Caracterizado pela igualdade e pela reciprocidade de entrega, por meio do casamento os cônjuges estabelecem uma interação de recebimento e doação mútua. Por esse contrato, “Se agora uma pessoa se dedica a outra, dedica-se não apenas ao seu sexo, mas ao todo de sua pessoa, duas coisas que não se podem separar” (Kant, 2018, p. 366).

Em termos simples, um se entrega ao outro em sua completude, trazendo todas as boas ou más circunstâncias, doando-se ao outro e obtendo o outro como uma forma de restituição, assegurando-se a própria pessoa. Assim,

ao me doar ao outro como uma propriedade, eu o tomo da mesma forma como minha propriedade e então me recupero de volta, já que obtenho a pessoa para quem me doei como propriedade. Com isso, ambas as pessoas constituem uma unidade da vontade” (Kant, 2018, p. 366-367).

Portanto, o matrimônio vincula, igualmente, as partes e permite que uma possua a outra com a segurança de não ser descartada após ser consumida, distinguindo-se do uso episódico do corpo do outro:

Essa obrigação legal de entregar a pessoa ao cônjuge é o que torna o casamento diferente de um relacionamento entre dois parceiros solteiros. Os últimos podem entregar suas pessoas completamente um ao outro, desde que sintam vontade, mas não há nada externo para garantir que tal entrega recíproca dure. Na ausência de uma obrigação legal de continuar entregando suas pessoas um ao outro por toda a vida, há sempre o risco de que um dos dois parceiros deixe o outro. A natureza legal do relacionamento conjugal, então, dá a cada uma das duas partes segurança na propriedade da pessoa do outro (Papadaki, 2007, p. 338, tradução nossa).

É a lei, como fator externo à relação⁷, que assegura o direito, autoriza e vincula os cônjuges de tal maneira que possam usar um ao outro para sua satisfação sexual. Como ambos possuem, com um status de igualdade, a obrigação e a autorização de se satisfazer com o corpo do outro, nenhum dos dois corre o risco de ser abandonado e, por consequência, não se sujeitam a objetificação. À vista disso, “o casamento monogâmico se destaca claramente como um contexto moralmente seguro e sem problemas” (Papadaki, 2007, p. 338, tradução nossa).

A submissão aos desejos e inclinações sexuais, pura e simplesmente, desvinculados do casamento, por outro lado, resultam na objetificação, aqui entendida como um processo de perda de humanidade e da atribuição de um valor meramente instrumental ou relativo ao indivíduo coisificado⁸.

Curiosamente, embora o pensamento feminista contemporâneo tenha, em grande medida, fortalecido suas críticas às práticas de coisificação a partir das reflexões kantianas, essa convergência não resultou no impassível reconhecimento legítimo do casamento como solução às

⁷ A estrutura conjugal monogâmica e conforme determina o direito não é mera coincidência. Pela monogamia, garante-se que a doação e o recebimento com equivalência, evitando-se a expropriação de sua própria humanidade. O direito, complementarmente, estabelece um vínculo de direitos e obrigações estáveis e duradouras. Nesse sentido, sintetiza Papadaki (2010a, p. 280): “A relação entre as duas partes deve ser: (a) monogâmica, para que ambas as partes recuperem suas pessoas e evitem sua objetificação; e (b) legal, para que a propriedade vitalícia das pessoas seja garantida”.

⁸ Alternativamente, segundo Papadaki (2010a), a proposta kantiana de igualdade matrimonial foi avaliada como produto do estilo de vida solitária e da educação conservadora levada pelo filósofo alemão.

práticas de objetificação. Pelo contrário, o próprio casamento tornou-se, em alguma medida, foco de objeções.

Para Pateman, por exemplo, o vínculo matrimonial formulado por Kant apenas legitima a relação de sujeição da esposa ao cônjuge. Diferentemente de outros contratos, o casamento garante a posse sobre outra pessoa e os cônjuges fazem uso do outro não como propriedade, mas intervêm nos corpos alheios considerando seus atributos como pessoas. Se realmente o casamento é um contrato de “uso sexual recíproco”, “ter direitos sobre uma pessoa como coisa, como um bem, é ter o poder de um senhor de escravos” (Pateman, 1993, p. 253). A formulação kantiana de casamento, na verdade, apenas “institui o direito patriarcal do marido; ele possui o corpo da sua esposa, ou seja, a pessoa dela, como uma coisa, mas ela não tem o direito correspondente. O ‘direito pessoal’ é o direito do marido enquanto senhor civil” (Pateman, 1993, p. 255).

Kant, bem lembra Nussbaum (2021), não revela em sua proposta qualquer preocupação com as assimetrias ou hierarquias que possam existir, fatidicamente, no casamento. O filósofo alemão não pondera a condição vivenciada pelas mulheres em tais relacionamentos, o senso de propriedade cultivado pelos maridos e a negação da autonomia da esposa de acordo com a ordem social vigente. A falta de respeito, de cuidado e a ausência de demonstrações de amor não são resultantes do exercício de inclinações sexuais ou ínsitas à sexualidade, mas originadas da estrutura assimétrica de poder que pode estar presente no casamento.

Mesmo diante de críticas, na visão de Papadaki (2010a) alguns ensinamentos kantianos sobre o casamento não podem ser ignorados. A posse conjugal das propriedades sexuais do outro não emerge tão simplesmente pelo casamento, pois a obtenção de direitos sobre a pessoa do cônjuge pressupõe que o outro possua, inevitavelmente, os

mesmos direitos sobre si. A propriedade vitalícia e mútua entre os cônjuges e a posse recíproca sobre os corpos impõe a fundamental garantia de igualdade pelos atributos do outro⁹.

Ainda que Kant estabeleça uma relação de recíproca propriedade, isso não significa que os cônjuges são coisas e pertencem um ao outro, mas que influem e são de alguma maneira influenciados por seu parceiro conjugal, constituindo uma unidade de vontades. Isso implica que, embora cada um possa deliberar e direcionar a conduta um do outro, o casal se envolve de tal maneira que passam a tomar as decisões de maneira compartilhada e com vidas integralmente associadas (Papadaki, 2010a).

A interpretação de Papadaki busca assegurar certa coerência à proposta kantiana, mas a própria autora reconhece que talvez os ensinamentos kantianos sejam um ponto de início à reflexão, pois existem outras relações moralmente sólidas e com alto nível de comunicação e compreensão que assegurariam o mesmo equilíbrio vivenciado na unidade de vontades do ambiente conjugal. Se realmente existentes, seria possível semelhante amor e equilíbrio a ponto de eliminar-se os riscos de coisificação. Para tanto, talvez, Martha Nussbaum possa contribuir no esclarecimento dessas relações alternativas à plena realização do indivíduo como ser humano.

⁹ A igualdade recíproca é imprescindível para a admissão moral da posse sexual dentro do matrimônio e, por consequência, apenas o casamento monogâmico, segundo Kant, seria apto a exercer tal papel. Na poligamia e em relacionamentos não conjugais, inexistem igualdade entre os indivíduos, mas graus distintos de entrega, doação e pertencimento. A mulher tende a se entregar ao homem, com exclusividade, enquanto ele não assegura a ela a posse integral sobre seus atributos. Reforça Papadaki (2010a, p. 279): “É essa igualdade e reciprocidade na doação e recebimento das pessoas das duas partes que garante que nenhuma delas perderá sua pessoa e se tornará uma coisa”.

2. Martha Nussbaum e o caráter paradoxal da coisificação do Outro

Os termos “coisificação” ou “objetificação” são ordinariamente utilizados para designar, denunciar e impugnar intervenções, comportamentos e ações que equiparam seres humanos a coisas. Retomados comumente pelas críticas feministas, tais termos anunciam a valoração de certas atitudes ou mesmo as intenções depreciativas veiculadas em interações afetivas, mas também em representações publicitárias, produções cinematográficas e anúncios comerciais. Diante de sua polivalência, “tornou-se agora um termo de avaliação normativa na linguagem comum [...] designando uma forma de falar e agir que o locutor considera censurável, geralmente, embora nem sempre, no âmbito do gênero e da sexualidade” (Nussbaum, 2021, p. 25, tradução nossa).

Por um prisma comunicativo, a objetificação permite, por meio do emprego de termos com significados socialmente penetrantes e difundidos, envergonhar, coagir, intimidar, insultar e rebaixar o interlocutor coisificado, pressupondo para tanto a consciência de sua natureza moral atacada ou degradada (Manne, 2016, p. 8).

Diferentemente da leitura comunicativa, Nussbaum adota a ideia de “coisificação” de uma forma puramente objetiva, visto que a desconsideração da condição humana pode estar vinculada a uma pluralidade de intenções que não buscam, necessariamente, menosprezar o outro. Para Nussbaum (2021, p. 26, t.p):

Objetificar [ou coisificar] é tratar como uma coisa. Mas tratar uma mesa ou uma caneta como uma coisa não seria chamado de “objeti-

ficação”, já que mesas e canetas são apenas coisas. Objetificação significa converter em coisa, tratar como coisa o que realmente não é uma coisa, mas um ser humano. A objetificação envolve, portanto, uma recusa em ver a humanidade que existe ou, ainda mais frequentemente, a negação ativa dessa humanidade plena. (Nussbaum, 2021, p. 26, t.p).

Se a coisificação é singularizada pela imputação de qualidades ou pelo tratamento de pessoas como coisas, a melhor forma de entender esse processo de recusa de humanidade se dá a partir da reflexão das diferentes maneiras em que as coisas são manejadas e utilizadas. Por isso, Nussbaum propõe, de modo não exaustivo, oito tratamentos dispendidos costumeiramente a objetos e que servem de critérios à caracterização do agir coisificante. Tratamentos que podem ou não estar associados ou que, ocasionalmente, preponderam uns sobre os outros.

O primeiro critério é da instrumentalidade, pois converte-se o sujeito a meio ou ferramenta disponível para a realização de um objetivo ou propósito do agente (Nussbaum, 2021). Nesse critério revela a especial preocupação kantiana quanto ao agir orientado pelo atendimento dos desejos e inclinações sexuais, visto que a parceira se torna um mero instrumento para a realização do prazer do próprio marido.

Ao serem instrumentalizados, lembra Nussbaum (1995, p. 265), os indivíduos passam a ser preparados para outras formas de tratamento que levam a ignorar sua autonomia e sua subjetividade. Nesse sentido, reforça a pensadora:

[...] um certo tipo de uso instrumental das pessoas, negando a autonomia que lhes é própria como pessoas, também deixa o ser humano tão

despojado de humanidade, aos olhos do objetivador, que ele ou ela parece pronto para outros abusos também - pela recusa da imaginação envolvida na negação da subjetividade, pela negação da individualidade envolvida na fungibilidade, e mesmo pela violação e abuso corporal e espiritual, se isso parecer ser o que melhor se adapta à vontade e aos propósitos do objetivador. A lição parece ser que há algo especialmente problemático em instrumentalizar seres humanos, algo que envolve negar o que é fundamental para eles como seres humanos, ou seja, o status de seres termina em si mesmos. (Nussbaum, 1995, p. 265, t.n.).

Por essa perspectiva, o aspecto mais problemático da instrumentalização estaria no fato da preponderância de um fim em detrimento das necessidades e dos interesses do outro. Em contraposição, caso exista uma convergência de objetivos entre os agentes, o processo de coisificação parece não se concretizar, visto que a relação deixa de ser mera interação entre um sujeito e objeto e para a ser uma relação de parceria mútua, a exemplo de dois aliados. Por isso, salientam Lacroix; Pratto (2015, p. 187-188), não há coisificação quando os agentes expressam especial cuidado com as disposições subjetivas de seus parceiros, ainda que adotem episodicamente um comportamento instrumental. Isto é, a coisificação não se realiza, necessariamente, em toda instrumentalização do outro.

Quando úteis, as pessoas acabam por ser instrumentalizadas. Quando inúteis, é possível a adoção de comportamentos de descarte e violação. Assim, a violabilidade surge como segundo critério de objetificação, pois os limites para se tutelar a integridade do outro são transpostos

e, por consequência, passam a ser admitidos comportamentos de depredação e de destruição (Nussbaum, 2021).

A violabilidade está associada, por vezes, a outro critério de objetificação, consubstanciado na ideia de fungibilidade, pois é caracterizado pelo consolo da troca ou da substituição. Na fungibilidade, o outro passa a ser intercambiável por aquilo que se considera do mesmo tipo ou equivalente. No âmbito afetivo, a fungibilidade emergiria da coincidência de suas condições: primeiro, quando existe a possibilidade de um propósito específico ser atingido por aquela pessoa ou outra, mesmo em caso de sua substituição; segundo, se os sentimentos e a autonomia do substituído passarem a ser banalizados ou ignorados (Lacroix; Pratto, 2015, p. 192-193).

O processo de objetificação é ainda mais evidente quando o agente pressupõe que o outro é incapaz de se autodeterminar. A ausência de autonomia, por vezes, é confundida com a inércia, por ser esta outra forma de objetificação do ser humano (Nussbaum, 2021). Na inércia, atribuiu-se uma representação de que o sujeito é incapaz de intervir ou interferir na realidade, ou seja, não se questiona propriamente a aptidão ou as faculdades de escolha do sujeito coisificado, mas suas capacidades executivas ou de resolução.

Paralelamente a essas intervenções objetificantes, a negação da subjetividade anuncia um modo específico de reduzir o sujeito à condição de uma coisa. Atribuiu-se ao outro, por esse comportamento, a percepção de que é incapaz de experimentar e vivenciar momentos marcantes e significativos em sua existência (Nussbaum, 1995; 2021).

A coisificação ainda pode se dar pelo senso de propriedade e pelo silenciamento. No primeiro caso, mais do que destinar alguém para a realização de um fim, o agente entende que o outro deve estar à sua disposição para usufruir de suas capacidades e dispor ao seu bel-prazer. Por

isso, a desvalorização e a não remuneração do trabalho doméstico não pode ser negligenciada, uma vez que a má remuneração das pessoas e a redução das opções de obtenção de renda corroboram a consciência de propriedade sobre o outro (Nussbaum, 2021). No silenciamento, por fim, retira-se o espaço de expressão do outro, minimizando suas reivindicações e ridicularizando seus pleitos.

Conquanto a objetificação possa, na maioria das vezes, revelar manifestações negativas ou tratamentos depreciativos, ofendendo a autonomia, a subjetividade e a humanidade de suas vítimas, Nussbaum acredita que esse processo não é intrinsecamente violador, mas dependente da conjuntura e de outros fatores a que os indivíduos estão sujeitos.

Em outros termos, ainda que tais critérios revelem inúmeras possibilidades depreciativas do comportamento coisificante, não é admissível concluir, automaticamente, pela necessidade de total repreensão ou rejeição de tais comportamentos. A depender do contexto e das circunstâncias, essa forma de agir e tratar o outro pode se revelar repugnante, inofensivo ou até mesmo fascinante, visto que “a falta de respeito que muitas demonstrações de amor evidenciam não é [...] uma característica da sexualidade em si; ela é criada por estruturas assimétricas de poder” (Nussbaum, 1995, p. 269).

Em muitos casos, para não se afirmar em sua totalidade, “a diferença entre um uso censurável e um uso benigno da objetificação será feita pelo contexto geral do relacionamento humano em questão” (Nussbaum, 1995, p. 271). No que tange, especificamente, aos desejos sexuais, quando autenticamente experimentados, com escolhas conscientes e com uma autocompreensão que revela um especial cuidado em relação a si e ao outro, comportamentos de coisificação não podem ser qualificados, inevitavelmente, como moralmente inadmissíveis. Nesse sentido,

torna-se aceitável a mera instrumentalização sexual, desde que considerados os limites físicos e morais do parceiro, bem como manifestada a preocupação com o bem-estar e a satisfação do outro objetificado (Nussbaum, 1995).

Como explica Nussbaum, é plenamente possível que os parceiros coloquem de lado sua individualidade e se identifiquem, durante o ato, com seus órgãos corporais, desde que a coisificação se dê em uma conjuntura simétrica e recíproca com a promoção da autonomia e do respeito. Afinal,

o tipo de fungibilidade aparente que envolve a identificação de pessoas com partes de seus corpos não precisa ser nada desumanizante, mas pode coexistir com uma intensa consideração pela individualidade da pessoa, que pode até ser expressa em uma personalizando e individualizando os próprios órgãos corporais (Nussbaum, 1995, p. 276, tradução nossa).

Portanto, o contexto é condição elementar para a definição da nocividade ou da complacência do comportamento de objetificação. Em certa medida, quando se considera a necessária garantia da igualdade e da mutualidade, Nussbaum acaba por se aproximar da preocupação anteriormente explicitada por Kant. Para o pensador alemão, a prostituição e o concubinato são relações centradas exclusivamente em fatores sexuais que impedem a conformação de um cenário de reciprocidade e de igualdade. O casamento, na perspectiva do pensador alemão, é a conjuntura mais estável e segura para a conservação de um trato mútuo e igual. Nesse último ponto, entretanto, Nussbaum distancia-se de Kant, pois a autora acredita que a assimetria ou a disposição hierárquica, a depender da sociedade e de seu histórico, podem estar presentes até no casamento ou nos pactos conjugais.

A pensadora adota uma visão mais substantiva e depende da avaliação específica da conjuntura prática do ato ou comportamento coisificante, pois a mera existência de um vínculo reconhecido pelo direito não assegura a reciprocidade em face da ordem de poder estruturada e vigente no seio social.

Entretanto, enquanto a solução kantiana é sobremaneira restritiva, o conceito de coisificação de Nussbaum é demasiadamente amplo e sua avaliação pode se tornar muito permissiva. É amplo, pois diariamente as pessoas, de forma irrefletida, tratam seus interlocutores de modos que poderiam se enquadrar em um dos oitos critérios propostos pela autora. O professor, para dar continuidade à aula, ignora a autonomia e a subjetividade de seus alunos. Considerar toda situação como uma ocorrência de coisificação poderia ser um exagero e, como salienta Papadaki (2010b), é melhor que se deva ponderar tão somente suas ocorrências moralmente problemáticas e quando afetem negativamente a humanidade das pessoas. Em alguns casos, o indivíduo objetificado não sofre sequer qualquer risco ou ameaça de prejuízo.

Ao mesmo tempo, a avaliação de Nussbaum pode ser exageradamente permissiva, pois a análise se concentra na conjuntura interpessoal mais específica e acaba por negligenciar o quadro normativo e as relações de poder operantes no ambiente social mais amplo. Por mais que um parceiro atue com zelo, cuidado e respeito em relação à sua esposa, é possível que ele venha a desrespeitá-la com a objetificação presente na prática social naturalizada, por exemplo, quanto aos papéis de gênero que sinalizam as expectativas cultivadas pelos homens em relação às parceiras e ao exercício de sua sexualidade (Jutten, 2016). Em última análise, ao negligenciar as estruturas de poder operantes no cenário social amplo, é possível que comportamentos ofensivos à humanidade do indivíduo coisificado passem

despercebidos ou sejam assimilados num processo de autocoisificação.

Conclusão

A objetificação do ser humano representa, em regra, uma prática moralmente inadmissível e censurável. Kant e Nussbaum convergem e entendem que a instrumentalização de pessoas e seu tratamento como coisas ofendem a autonomia e a humanidade do sujeito objetificado. Kant adota uma visão mais restrita e objetiva do fenômeno, pois, ao tratar os sujeitos como coisas, o ser humano não é considerado um fim em si mesmo e, por consequência, sua dignidade é ferida. As inclinações sexuais aproximam o ser humano dos animais e, ainda que seja parte integrante de toda pessoa, reduz o outro a um objeto disponível ao apetite do desejo. Assim, tão logo satisfaça seus prazeres, o ser humano coisificado é descartado e despedido de sua humanidade.

Para o pensador alemão, a única forma de compatibilizar o desejo sexual com a moralidade seria pelo casamento monogâmico, pois os cônjuges assegurariam, sob o vínculo legal, a mútua e duradoura relação de pertencimento, impedindo a objetificação e sua desumanização. Ao mesmo tempo em que um se doa ao outro, o indivíduo passa a ter direito sobre os atributos sexuais do outro, reconstituindo-se. O casamento seria, portanto, a autorização ao igual uso do outro para a satisfação de seus desejos.

Assim como Kant, Nussbaum revela uma especial preocupação com a objetificação e com a superação das ameaças da desumanização. A autora também evidencia a essencialidade da igualdade entre os indivíduos, mas entende que a coisificação não se dá apenas pela instrumentalização, mas por inúmeras atitudes que imputem a um sujeito o mesmo tratamento dado a um objeto. Comparada

a Kant, Nussbaum propõe uma abordagem mais flexível e nega que toda coisificação será negativa.

Para Nussbaum, a qualificação do ato de objetificação, como moralmente censurável ou não, seria dependente do contexto, pois circunstâncias caracterizadas pelo recíproco respeito, consentimento e igualdade entre os agentes não resultariam na desumanização danosa do outro. Diferentemente de Kant, a autora não atribui um aspecto negativo aos desejos sexuais, pois acredita que a realização de tais desejos pode representar um ganho à autoconsciência, à autonomia e ao exercício pleno da subjetividade.

Distanciando-se de Kant, Nussbaum não defende o casamento como alternativa à realização dos desejos sexuais desprovida dos danos da relação objetificante, uma vez que a assimetria e as estruturas hierárquicas de poder podem estar presentes e atuantes até mesmo nas relações conjugais. Deve-se, portanto, avaliar as práticas de coisificação de acordo com o contexto e a forma com que é perpetrada.

A leitura de Nussbaum, entretanto, parece negligenciar estruturas de poder e dominação que moldam as interações sociais e estão presentes no ambiente social amplo. Ao se concentrar na conjuntura interpessoal, práticas objetificadoras negativas podem passar despercebidas sob a ótica do consentimento individual e dos cuidados de mútuo bem-estar.

Referências

HERMAN, Barbara. Could it be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage? In: ANTONY, Louise M; WITT, Charlotte E. (eds.) *A Mind of One's Own: Feminist*

- Essays on Reason and Objectivity. New York: Routledge, 2018, pp. 53-72.
- JÜTTEN, Timo. Sexual Objectification. *Ethics*, [s.l.], v. 127, pp. 27-49, 2016. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/687331>>. Acesso em 06 fev. 2023.
- KANT, Immanuel. *Lições de ética*. Trad. Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Coleção textos filosóficos). 2. ed. São Paulo: Almedina Brasil, Edições 70, 2019.
- LACROIX, Jessica M.; PRATTO, Felicia. Instrumentality and the denial of personhood: the social psychology of objectifying others. *Revue internationale de psychologie sociale*, [s.l.], v. 28, n. 1, pp. 183-2012, 2015. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-psychologie-sociale-2015-1-page-183.htm>. Acesso em: 02 dez. 2022.
- MANNE, Kate. Humanism: a critique. *Social Theory and Practice*, [s.l.], v. 42, n. 2, pp. 389-415, abr. 2016. Disponível em: <http://www.katemanne.net/uploads/7/3/8/4/73843037/manne_final_proof.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2023.
- NUSSBAUM, Martha. Objectification. *Philosophy & Public Affairs*, [s.l.], v. 24, n. 4, pp. 249-291, out. 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2961930>. Acesso em: 28 dez. 2022.
- NUSSBAUM, Martha. Objectification: treating people as things. In: NUSSBAUM, Martha. *Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability, and Reconciliation*. Nova York: W. W. Norton & Company, 2021, *e-book*, edição do Kobo.

- PAPADAKI, Evangelia. Sexual Objectification: From Kant to Contemporary Feminism. *Contemporary Political Theory*, s.l., v. 6, pp. 330–348, 2007. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1057/palgrave.cpt.9300282>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- PAPADAKI, Lina. Kantian Marriage and Beyond: Why It Is Worth Thinking about Kant on Marriage. *Hypatia*, Cambridge University Press, vol. 25, n. 2, pp. 276 – 294, 2010a. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40602706>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- PAPADAKI, Lina. What is Objectification? *Journal of Moral Philosophy*, [s.l.], v. 7, p.: 16–36, 2010b. Disponível em: https://brill.com/downloadpdf/journals/jmp/7/1/article-p16_3.pdf. Acesso em: 02 dez. 2022.
- PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Trad. Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

O ESPAÇO E O TEMPO COMO MODALIDADES DE ORDEM EM WOLFF E KANT

Giovanni Sarto¹

Para além de influências confessas ou evidentes no modo como Kant concebe a ordem da natureza em seus primeiros escritos, é possível, quiçá necessário, rastrear-las mesmo onde o autor não parece dever nada a ninguém.

É precisamente isso que acontece em sua obra *Crítica* quanto ao tema da ordem, especialmente se temos em vista que alguns vestígios terminológicos são deliberadamente apagados pelo autor – não, porém, com o objetivo de ocultar o pano de fundo que tornou possível a sua própria reflexão, mas simplesmente em vista da resolução de percalços e do desenvolvimento de sua própria terminologia.²

Entrementes, há certas continuidades terminológicas notáveis, que tornam possível a tentativa de auferir contrastes e aproximações. Notadamente, pensamos que

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

² Como nota Schulthess, os termos “subordinação” e “coordenação”, atrelados, respectivamente, ao tempo e ao espaço como ordens, que constavam ainda na *Dissertação* de 1770, desaparecem na *Crítica da Razão Pura*. Cf. SCHULTHESS, Peter. *Relation und Funktion: eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981, p. 194.

um esclarecimento acerca do tema da ordem poderia compor um dos capítulos da história da recepção kantiana de Wolff, cuja obra dedica especial atenção ao assunto.³

À primeira vista, e como hipótese investigativa, parece-nos que uma distinção relevante que Kant sempre nutriu em relação a Wolff nesta seara reside em compreender a ordem como aquilo que é, de preferência, necessário. Tomando por base escritos como a *História Natural Universal e Teoria do Céu* de 1755 e o *Único fundamento...* de 1763, pode-se notar que a ordem natural contingente é a exceção e o signo do extraordinário, aproximada do orgânico, enquanto a ordem natural necessária, aquela de que a prova físico-teológica deve se utilizar, é o que vigora na maior parte da natureza, e mesmo nas interações puramente mecânicas presentes no interior dos corpos organizados.⁴

Isso aponta para o fato de que a ordem deixa de ser aquela noção transversal que era na filosofia de Wolff e passa a ter uma função conceitual muito mais circunscrita. Na sequência, buscamos reconstituir os elementos que comprovam essa interpretação, valendo-nos, no entanto, não dos textos pré-críticos, mas da *Crítica da Razão Pura*.

Ainda antes disso, porém, é necessário mencionar brevemente as disparidades mais elementares entre os dois filósofos. Quando tratamos das diferenças de ambos quanto ao tema, é fundamental que tenhamos em mente que, na *Crítica da Razão Pura*, a ordem jamais terá o mesmo valor ontológico que possuía para Wolff e Leibniz.

³ É o caso também a respeito de Baumgarten. No entanto, devido à ocasião do congresso e à brevidade necessária da apresentação, não o abordaremos aqui.

⁴ A esse respeito, cf. SARTO, Giovanni. *A distinção entre orgânico e inorgânico na pré-história do pensamento de Kant: ordem natural contingente e ordem natural necessária*. *Studia Kantiana*, v. 22, n. 1, p. 39–59, 2025. DOI: 10.5380/sk.v22i1.97138. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/97138>. Acesso em: 20 fev. 2025.

Obviamente, isso deriva da virada crítica, da revolução copernicana e todas as teses já suficientemente conhecidas por todos. Entretanto, é preciso ressaltar que deriva especialmente da transformação que os conceitos de espaço e, principalmente, de tempo, que Kant começa a esboçar na *Dissertação* de 1770 e que culmina na *Estética Transcendental*, mas que, como veremos, continua a ser formulado nas *Analogias da experiência* – ao menos se tomamos os conceitos de ordem e de tempo como conceitos que merecem ser tratados conjuntamente.

É precisamente essa aproximação conceitual que encontramos em Wolff. Espaço e tempo, para ele, assim como era para Leibniz⁵, são duas modalidades de ordem. No § 94 da *Metafísica alemã*, no qual ele nos fornece a sua definição de tempo, lê-se o seguinte:

(...) o tempo não é senão uma ordem daquilo que se segue um a um [*sucessivamente*], de tal maneira que, quando se toma um como o primeiro, um outro se torna o segundo, e ainda um outro, o terceiro, e assim por diante” (WOLFF, 2019, p. 77; DM, § 94).

Acerca do espaço, a definição é quase simétrica. O espaço aparece como a “ordem daquelas coisas que são si-

⁵ Na *Terceira Carta* de Leibniz a Clarke, lê-se o seguinte: “Quanto a mim, deixei assentado mais de uma vez que, a meu ver, o espaço é algo puramente relativo como o tempo; a saber, na ordem das coexistências, como o tempo na ordem das sucessões. De fato, o espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo, enquanto existem junto, sem entrar no seu modo de existir. É quando se veem muitas coisas junto, percebe-se essa ordem das coisas entre si” (LEIBNIZ, 1974, p. 413).

multâneas”, sendo que elas são “representadas como exteriores umas às outras” e, assim, “surge com isso uma certa ordem entre elas, de modo que, se assumo uma dentre elas como primeira, então uma outra se torna segunda” (WOLFF, 2019, p. 74; DM, § 46).

Desse modo, o tempo é a ordem sucessiva e o espaço é a ordem do simultâneo. Mas não parece ser por acaso que a clausula “se assumo uma dentre elas como primeira...” aparece em ambas as definições. Apesar de os dois serem ordens, a sequência que eles apresentam é passível de inversões e transformações, na medida em que todas as partes do espaço ou do tempo são iguais e indistintas. Numa palavra, a sequência que apresentam é contingente.

O mesmo parece estar pressuposto nos exemplos que Wolff adjunta ao texto para tratar da ordem. A organização dos caminhantes numa procissão⁶, a disposição dos livros em uma biblioteca, e até o modo de exposição da obra de Euclides⁷... em todos esses casos, o critério que faz com que um elemento venha antes de outro não é senão a semelhança, que serve como que para agrupá-los de forma coerente. Como as coisas são umas exteriores às outras, a ordem que as perpassa independe delas e é imposta externamente segundo uma lei que é determinada observando-se um critério de semelhança. Mas por que privilegiar a semelhança e qual é o critério para privilegiar uma semelhança específica em detrimento de outra? Certamente, essas questões exigiriam uma atenção especial a este conceito, que não faz parte do escopo desse trabalho.⁸

⁶ Cf. §133 da *Metafísica Alemã*.

⁷ Cf. §472 da *Ontologia*.

⁸ Consultar a esse respeito: SUZUKI, Márcio. Posfácio. Da Analysis situs à Estética Transcendental. In: SUZUKI, Márcio (org.). *Espaço e Pensamento*. Trad. Márcio Suzuki e outros. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.

Em todo caso, isso nos remete a um comentário que faz o professor Márcio Suzuki, no posfácio à tradução dele desses excertos e de outros relacionado ao tema:

Seguindo Leibniz, diz Wolff que o conceito de ordem está ligado não só à ideia de espaço, mas também à ideia de tempo. Na verdade, a ordem aparecerá para Wolff como uma noção de aplicação infinita (ela é uma noção a priori, válida para todos os seres), já que se pode encontrá-la em quase tudo, como, por exemplo, no modo em que Euclides organizou seus Elementos ou na maneira como um bibliotecário classifica os livros de uma biblioteca. Não seria, por isso, incorreto falar de uma elasticidade do conceito, uma vez que há tantas ordens quantos são os “arranjos” ou “disposições” encontráveis ou possíveis neste universo e em qualquer outro (SUZUKI, 2019, p. 241).

Com isso, não é de se admirar que, através desse uso expandido, os limites do conceito sejam bastante indeterminados. Ordem, diz Wolff, é a “semelhança do diverso na sua sequência contígua e sucessiva” (WOLFF, 2019, p. 79; DM, § 132). No § 472 da *Ontologia*, ele adiciona o adjetivo “evidente” [*obvia*]. Parece-nos que a semelhança “evidente” é um critério muito lato para caracterizar um certo conjunto de coisas como ordenado. Afinal, o que distinguiria uma mera coleção de elementos de uma ordenação concatenada?

Entretanto, para que sejamos justos com Wolff, cumpre notar que a semelhança incide mais sobre a “identidade da determinação” (WOLFF, 2019, p. 85; *Ontol.*, § 473) a partir da qual as coisas são ordenadas do que sobre a natureza individual de cada uma.

Nesse sentido, o exemplo da biblioteca é bastante ilustrativo: “(...) a maneira pela qual o lugar de um livro é determinado numa biblioteca, determina ainda o lugar de qualquer outro, se estão colocados numa única ordem” (WOLFF, 2019, p. 85-86, *Ontol.*, § 473). Munido da regra, ou do conjunto de regras responsáveis por organizar as estantes, o bibliotecário será capaz de procurar numa pilha de livros aquele que deve ser posto na sequência de uma determinada prateleira.

O mesmo raciocínio poderia ser transposto para o restante do universo? Tudo indica que sim, até porque a ordem é precisamente o que distingue, para Wolff, a vigília do sono⁹, e se relaciona intimamente com o princípio de razão suficiente.¹⁰

Assim, por um lado, há as ordens do espaço e do tempo que lastreiam, por outro lado, a possibilidade da constituição de outras infinitas ordens, mas não parece haver um esforço relevante para diferenciar essas duas instâncias distintas.¹¹ Em todo caso, o empenho para definir o conceito é louvável e teoricamente relevante, na medida em que o próprio Wolff, na *Ontologia*, lamenta que Leibniz não tenha oferecido uma “noção distinta da ordem” (WOLFF, 1736, p. 471; *Ontol.*, § 611).

Em todo caso, a relação entre ordem e regra faculta que vejamos o que está em jogo. “Regra é dita a proposição

⁹ Como versa o §142 da *Metafísica alemã*: “Ora, como uma tal ordem não ocorre no sonho, onde, de acordo com a experiência, não se pode indicar nenhuma razão por que as coisas coexistem e estão em contiguidade umas com as outras, nem tampouco porque suas modificações sucedem umas às outras, conhecemos distintamente daí que a verdade é diferente do sonho pela ordem (§ 17)” (WOLFF, 2019, p. 82-83).

¹⁰ Cf. §§139 e 142 da *Metafísica alemã*.

¹¹ A não ser pela distinção entre ordem necessária e ordem contingente, a qual, no entanto, não se refere exatamente à objeção colocada.

que enuncia uma determinação conforme à razão” (WOLFF, 2019, p. 87; *Ontol.*, § 474). Por isso, ela é o que torna a ordem inteligível, fornecendo-lhe a razão pela qual os elementos assumem “esta e nenhuma outra posição” (WOLFF, 2019, p. 81; *DM*, § 139). Ela expõe a razão suficiente daquela composição, deslindando o nexu que a ordena.

Essas asserções nos remetem a Kant, precisamente porque nos parece que ele tratará de restringir e delimitar de maneira mais estreita a aplicação do conceito de ordem, atrelando-o a uma modalidade específica de ligação entre os fenômenos.

Isso será feito na ocasião da apresentação da tábua dos princípios do entendimento puro, na *Analítica dos princípios*, no contexto da diferenciação entre os princípios matemáticos e dinâmicos. E, não por acaso, é na exposição dos princípios dinâmicos que o tema da ordem será novamente trabalhado no interior da obra. A menção mais eloquente a esse respeito acontece na segunda analogia da experiência e, por conta disso, ela será o objeto principal de nossa pequena investigação.

Como o filósofo ensina ao apresentar os princípios do entendimento puro, toda ligação só pode ser de dois tipos: ou é uma composição [*Zusammensetzung*] (*compositio*), ou uma conexão (*nexus*). No primeiro caso, trata-se da “síntese do diverso em que *uma coisa não pertence necessariamente à outra*” (KrV, B202) e pode-se falar também em *agregação* ou *coalizão*, conforme se trate de *quantidades extensivas* ou *intensivas*. No segundo caso, o que se passa é o inverso, quando se trata da síntese do diverso em que “*uma coisa pertence necessariamente à outra*” (KrV, B202). Em suma, a composição é contingente e a conexão é necessária.

A primeira se refere às sínteses matemáticas, que, no entanto, carregam consigo a relação necessária das con-

dições *a priori* da intuição pura à experiência possível (intuição pura – experiência possível). A segunda é responsável por conectar de maneira necessária objetos representados a partir da relação contingente entre a intuição empírica e a existência dos objetos (intuição empírica – existência dos objetos).¹²

E a verdade, diz Kant no começo da segunda analogia, é

que as percepções só se juntam umas às outras, na experiência, de maneira contingente, de modo que a necessidade de sua conexão não se evidencia, nem pode ser evidenciada, a partir das próprias percepções (KrV, B219).

A apreensão não é senão uma “reunião [*Zusammenstellung*] do diverso da intuição empírica” (KrV, B219), no espaço e no tempo. Assim, como ainda reforçaremos, o par “necessidade/contingência” será fundamental para assinalar duas modalidades distintas de ordem. Mas o filósofo ainda arremata:

Como a experiência, no entanto, é um conhecimento dos objetos por meio de percepções e, portanto, a relação do diverso na existência deve ser representada não como é reunida no

¹² As sínteses se referem, respectivamente, ou à intuição ou à existência de um fenômeno em geral (KrV, B199) e “as condições *a priori* da intuição, no entanto, são sempre necessárias em relação a uma experiência possível, ao passo que aquelas da existência dos objetos de uma possível intuição empírica são em si contingentes” (KrV, B199). Desse modo, tem-se, de um lado, a relação da intuição pura à experiência possível e, de outro, a relação da intuição empírica à existência dos objetos.

tempo, mas como é objetivamente no tempo (KrV, B219).

Ora, que o tempo, por si só, não seja suficiente para tornar objetivo o diverso da intuição, isso estava pressuposto desde a *Estética Transcendental*. Lá, Kant já deixara claro que o próprio tempo “não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva” (KrV, B49). Afinal de contas, se existisse em si mesmo, permaneceria quando se fizesse abstração “de todas as condições subjetivas da intuição das coisas” (KrV, B49).¹³ Em acréscimo, se fosse inerente às coisas como determinação ou ordem [*Ordnung*], “não poderia preceder os objetos como sua condição, nem ser conhecido e intuído *a priori* mediante proposições sintéticas” (KrV, B49).¹⁴

Desse modo, posto que o tempo é descrito como uma ordem, fica evidente que, em si mesmo, enquanto forma pura *a priori* da intuição, ele não é, porém, uma ordenação objetiva.

Resta, portanto, saber que tipo de ordem é o tempo. Que seja uma ordem subjetiva, isso parece estar posto, mas é necessário ainda compreender o que isso significa, na medida em que esta ordem subjetiva parece ser capaz de

¹³ “Não se pode suprimir o tempo no que diz respeito aos fenômenos em geral, ainda que se possa perfeitamente retirar os fenômenos do tempo. O tempo é, portanto, dado *a priori*. Apenas nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Estes podem todos desaparecer, mas ele mesmo (como condição universal de sua possibilidade) não pode ser suprimido” (KrV, B46).

¹⁴ Nas citações deste parágrafo, excepcionalmente, preferimos a tradução portuguesa. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

moldar ou ao menos influenciar de maneira decisiva a objetividade.

Assim como Wolff, Kant insiste em se referir ao tempo como a uma modalidade de ordem. Em contrapartida, seguindo os direcionamentos fundamentais da *Estética Transcendental*, deixa de confundir a ambos (o tempo e a ordem) como coisas em si mesmas ou como inerentes às coisas enquanto tais.

Porém, a verdade é que essa constatação poderia ser adivinhada por qualquer um que conhece em linhas gerais os princípios basilares da *Crítica*. Mas que novidade apresenta ainda o texto das *Analogias da experiência* em relação ao da *Estética Transcendental*? Em que medida ele é um prolongamento desta? Em que medida uma bifurcação? Isso significa perguntar em que medida a ordem do tempo [*Zeitordnung*] contempla ou difere da ordem que encontramos na experiência.

Justamente porque se referem à existência, os princípios dinâmicos são os responsáveis por determinar, “por meio de conceitos conectivos *a priori*” (KrV, B219), as relações contingentes entre os fenômenos da experiência possível.

Por isso, importava a Kant destacar, ao adentrar a segunda analogia, justamente a ausência de conexão entre os fenômenos tais como eles se apresentam abandonados à mera percepção. À diferença dos princípios matemáticos, diz Kant, os princípios dinâmicos: “devem subordinar *a priori* a existência dos fenômenos a regras” (KrV, B221). Mas ao fazê-lo, os princípios dinâmicos não podem, como era o caso dos princípios matemáticos, através de axiomas ou antecipações, nem determinar *a priori* (“dizer *a priori* qual é”) uma percepção em relação a outra, nem lhe antecipar o grau (dizer “*quão grande*” ela é), mas apenas como está “necessariamente ligada àquela segundo a existência

neste *modo* do tempo” (KrV, B221-222), sendo que os três modos são a permanência, a sucessão e a simultaneidade.¹⁵

Por isso, as analogias da experiência são princípios regulativos e associados à certeza discursiva e não intuitiva. Mas o que significa, afinal, que a conexão dos fenômenos no tempo seja necessária? A entrada em cena da necessidade não é um mero acréscimo, mas uma alteração completa do tipo de ligação entre os fenômenos. No fim das contas, trata-se da sua submissão a uma outra modalidade de ordem.

Abandonados à mera percepção, os fenômenos seriam, como Kant gosta de dizer, como um sonho ou jogo de representações.¹⁶ Mas mesmo nesse caso não temos ainda a dimensão do que é representar fora do espaço e do tempo. Malgrado o fato de que a percepção não forma mais que conjuntos contingentes, ela nem por isso deixa de se apresentar de forma sucessiva, isto é, nem por isso deixa de se apresentar na ordem do tempo. Como então discernir a especificidade da ordenação que é necessária?

A *Estética Transcendental* assegura que a apreensão dos fenômenos é sempre sucessiva. Mas não garante, de forma alguma, a ordem em que fenômenos serão apreendidos no interior dessa sucessividade; que o que vem antes

¹⁵ “Os três *modi* do tempo são a *permanência*, a *sucessão* e a *simultaneidade*. Por conseguinte, três regras de todas as relações temporais dos fenômenos, segundo as quais a existência de cada qual pode ser determinada em relação à unidade de todo o tempo, antecedem toda experiência e a tornam primeiramente possível” (KrV, B219).

¹⁶ Caso a ordem da sucessão fosse indeterminada, “se (...) eu pusesse o antecedente e o acontecimento não se seguisse a ele necessariamente, eu teria de considerar essa percepção um mero jogo subjetivo de minhas imagens e, caso me representasse sob ela algo objetivo, teria de denominar a este um mero sonho” (KrV, B247).

não possa se trocar com o que vem depois e vice-versa. Em suma, não garante que haja alguma sequência determinada e, muito menos, que esta seja uma relação causal.

A julgar somente pela percepção tomada em si mesma, seria como se todas as nossas percepções fossem como a de uma casa. Na apreensão de uma casa, diz Kant, “minhas percepções podiam começar na apreensão de seu topo e terminar na base, mas também podiam começar por baixo e terminar em cima, ou, do mesmo modo, apreender o diverso da intuição pela direita ou pela esquerda” (KrV, B237-238).

Com isso, o filósofo sinaliza que a ordem pela qual apreendemos os fenômenos apenas segundo a intuição é indeterminada.¹⁷ Em contraposição, ele associa diretamente a determinação dos fenômenos à necessidade.¹⁸

Algo bastante diferente é a percepção de um navio no curso de um rio. Segundo o qual, não é possível que a embarcação que esteja abaixo, esteja, no momento seguinte, acima. Isto é, existe uma ordem determinada a ser seguida e não é possível, e nem é indiferente, que a percepção retroceda: a percepção do ponto B não pode vir antes da percepção no ponto A, *ainda que ambas sejam sucessivas*.

Mas, para isso, é forçoso que o diverso da intuição empírica tenha sido submetido a uma regra, a qual eu só encontro se for capaz – coisa que nem todos são – “de deduzir a *sequência subjetiva* da apreensão da *sequência objetiva*

¹⁷ “Na série dessas percepções, portanto, não havia qualquer ordem determinada, tornando necessário por onde eu teria de começar para ligar o diverso empiricamente” (KrV, B238).

¹⁸ “Para, pois, que essa relação possa ser conhecida como determinada, a relação entre os dois estados tem de ser pensada de tal modo que por meio dela se determine de maneira necessária qual tem de ser colocado antes, qual depois, e não inversamente” (KrV, B234).

dos fenômenos já que aquela é inteiramente indeterminada e não diferencia um fenômeno de outro” (KrV, B238).

Com essa indeterminação deixada em aberto pela *Estética*, Kant é capaz de interpor um importante argumento a quem não considere a categoria da causalidade como pertencente à forma pura *a priori* de nosso entendimento. Ele mostra que sem esse aporte, que constitui uma ordem necessária na experiência, estamos mais próximos do sonho do que imaginávamos. A própria ordenação do fenômeno, a própria constituição do campo fenomênico *como um todo*, não acontece senão sob a égide da necessidade e *esta* é a especificidade que é própria ao entendimento humano.

Se o conceito de causa fosse adquirido empiricamente, jamais teríamos abandonado a contingência própria à percepção. Jamais formaríamos algo que merecesse o nome de experiência. Jamais teríamos objetivado aquela sequência subjetiva. Afinal, como diz Kant, “É sempre em relação a uma regra (...) que eu torno [*ich mache*] objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão)” (KrV, B240). Mas, convém retomar a pergunta, o que é essa ligação necessária que a regra adiciona? O que é, aqui, o papel que o sujeito exerce sobre suas próprias representações?

Por si só, aquela [a sequência subjetiva] não prova nada acerca da conexão do diverso no objeto pois é inteiramente arbitrária. Esta conexão [da sequência objetiva] consistirá, portanto, na ordem do diverso do fenômeno segundo a qual a apreensão de um (o que acontece) se segue à do outro (o que precede) *de acordo com uma regra*. Somente assim estarei autorizado a dizer do próprio fenômeno, e não apenas de minha apreensão, que nele se pode encontrar uma sequência cujo significado está

em eu não poder ordenar a apreensão de outro modo que não exatamente nessa sequência (KrV, B238, tradução modificada).

Assim, o ato do entendimento aparece, na verdade, como uma coação. Em face das opções que a indeterminação da sensibilidade deixa em aberto, a ação do entendimento corresponde à *restrição de todas as possibilidades em favor de uma*: a série de causas e efeitos. É porque não posso nunca apreender de outra forma que determino o tempo de forma necessária, isto é, sempre e invariavelmente do mesmo modo. E o faço porque sou constrangido a tanto, pelas condições formais do que é fenômeno para mim.

Por isso, é dar voz a uma falsa impressão supor que o conceito de causalidade seja empírico. A percepção não me constrange a nada, muito pelo contrário, oferece uma ampla gama de opções. O mesmo não se pode dizer da experiência.

Aqui [referente ao conceito de causalidade] ocorre o mesmo, porém, que com outras representações puras *a priori* (como o espaço e o tempo, por exemplo), que nós só pudemos extrair da experiência, como conceitos claros, porque os havíamos colocado na experiência, produzindo esta última através deles" (KrV, B241).

Com a ordem observada na experiência, trata-se da mesmíssima coisa. O sujeito apreende a ordem que ele mesmo instaurou.

Trata-se de mostrar através de exemplos, portanto, que nós não poderíamos jamais, mesmo na experiência, atribuir ao objeto uma sequência (...), e diferenciá-lo do subjetivo de nossa

apreensão, se não houvesse uma regra por fundamento nos coagindo [*eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthigt*] a observar esta ordem das percepções em vez daquela outra; e é de fato esta coação que, antes de mais nada, torna possível a representação de uma sucessão no objeto (KrV, B241-242).

Mas de onde vem, afinal, essa regra? Ou, a que ela se refere? A sucessão, por si só, já estava prevista na ordem do tempo. Além do mais, o que a *referência a um objeto* adiciona, diz Kant, não é “mais do que tornar necessária, de um certo modo, a ligação das representações, e submetê-las a uma regra” (KrV, B242).

Em face dessa asserção, realmente parece pouco o que a objetividade de fato adiciona à cognição. Depois de dilatar a diferença entre a ordem das percepções e a experiência, fazendo da primeira um conjunto indeterminado subjetivo e da segunda um nexos determinado objetivo, subitamente, parece que o filósofo se esforça por diminuir o espaço que as separavam.

Nesse sentido, melhor do que falar em ordem subjetiva e ordem objetiva, é, talvez, mais interessante assinalar a diferença entre uma ordem indeterminada das percepções e uma ordem determinada da experiência. Até mesmo porque a ordem do tempo atravessa a ambas e é justamente isso, na verdade, que torna tudo mais complexo.

Para arrematar o breve percurso elaborado, notamos o seguinte. Caso as percepções queiram tornar-se experiência, é preciso, então, que elas deixem de ser uma mera reunião contingente. Na ausência de necessidade, e mesmo na ausência de qualquer regra de conexão entre as percepções – e conexão, aqui, lembremos, é um termo técnico –, o que vigora na percepção é apenas e tão somente a

ordem do tempo [*Zeitordnung*], que nada assevera acerca da “posição específica no tempo [*bestimmte Zeitstelle*]” (KrV, B243) do objeto.

Entretanto, essa diferença é atenuada, na medida em que o resultado da aplicação da regra ao diverso das percepções consiste em tornar necessária “a mesmíssima ordem [*dieselbige Ordnung*] e a concatenação constante que se encontram *a priori* na forma da intuição interna (o tempo)” (KrV, B246).

Desse modo, parece-nos que o texto de Kant congrega dois expedientes distintos. Uma coisa é subtrair o expediente subjetivo do objetivo para descobrir aí a agência da imaginação que conecta os fenômenos por meio de regras, segundo a unidade necessária da apercepção transcendental. Outra coisa é, com esse conhecimento capaz de refutar os adversários em mãos, analisar, na prática, o que ocorre. Quando, através da empiria, julgamos conhecer a ordem do tempo, encontramos-la já determinada pelo entendimento:

Se (...) é uma lei necessária de nossa sensibilidade (...) que o tempo precedente determina necessariamente o subsequente (...), então é também uma indispensável *lei da representação empírica* da série temporal que os fenômenos do tempo passado determinam todas as existências no tempo seguinte, e que estas só têm lugar, como acontecimentos, na medida em que aqueles determinam sua existência no tempo, i. e., as estabelecem segundo uma regra. *Pois é somente nos fenômenos que podemos conhecer empiricamente essa continuidade na interconexão dos tempos* (KrV, B244).

Só quando passamos à experiência é que nos é dado conhecer o tempo, tal como ele de fato se estrutura

na cognição humana. Ao final da segunda analogia, as diferenças e semelhanças entre a ordem do tempo e, por assim dizer, a ordem do entendimento se fazem ainda mais claras. O tempo é descrito como a “condição sensível *a priori* da possibilidade de um avanço contínuo do existente ao seu seguinte” (KrV, B256); por sua vez, o entendimento “é, por meio da unidade da apercepção, a condição *a priori* da possibilidade de uma determinação contínua, através de causas e efeitos” (KrV, B256).

Assim, a objetividade consiste na produção de um acordo necessário entre a ordem do tempo e a ordem da experiência, entre a sensibilidade e o entendimento. Este, na verdade, transfere [*überträgt*] a forma da conexão e da necessidade subjetiva da relação da sua própria intuição com os fenômenos para a relação das existências fenomênicas entre si. Trata-se de uma analogia através da qual a regra subjetiva é objetivada. A forma da relação entre a intuição pura e a experiência possível é transposta para a relação da intuição empírica com a existência dos objetos, tornando possível a representação de um objeto em geral.¹⁹

Considerações finais

A partir dessas breves considerações, não amalgamamos ainda as condições de sermos taxativos acerca da

¹⁹ “O entendimento pertence a toda experiência e à sua possibilidade, e a primeira coisa que ele faz quanto a isso não é tornar clara a representação dos objetos, mas sim tornar possível a representação de um objeto em geral. Mas isto só ocorre porque ele transfere [*überträgt*] a ordem do tempo para os fenômenos e sua existência, atribuindo a cada um deles, como subsequente, uma posição no tempo, determinada *a priori* em relação aos fenômenos precedentes, sem a qual eles não concordariam com o próprio tempo, que determina *a priori* a posição de todas as suas partes” (KrV, B244-245).

ascendência de Wolff quanto ao tema. Contudo, alguns apontamentos já podem ser realizados. Na *Crítica da Razão Pura*, o tempo também é apresentado como uma ordem. Em contrapartida, no sentido forte e contraposto ao mero conjunto de percepções, o conceito de ordem é atrelado à modalidade de ligação denominada de conexão, a partir da qual os fenômenos podem ser continuamente determinados no tempo, segundo relações de causa e efeito.

Como a regra é constituinte da própria experiência, a ordem que o sujeito constrói, que de outro modo seria contingente, torna-se, por isso, necessária. Como ela se refere à própria especificidade da razão humana, não há outra ordem possível e nem outra razão suficiente para ela que não seja a própria conformação específica da razão humana.

Para Kant, a ordem também separa a vigília do sonho. Mas o sonho possui outras figurações e pode representar também a sucessão sem nexos das percepções: o estágio em que a cognição ainda não se tornou experiência. Aos olhos do filósofo de Königsberg, teria Wolff estacado nessa compreensão de ordem excessivamente contingente e pautada demasiadamente pela semelhança – que ele recusa²⁰ –? Isso é o que ousamos, agora, no seguimento da pesquisa, perguntar.

Referências

- LEIBNIZ, G. W. *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril, 1974.
- KANT, Immanuel. (KrV) *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

²⁰ Cf. KrV, B91-92.

- SCHULTHESS, Peter. *Relation und Funktion: eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.
- SUZUKI, Márcio. *Posfácio. Da Analysis situs à Estética Transcendental*. In: _____. *Espaço e Pensamento*. Org: Márcio Suzuki. Trad. Márcio Suzuki e outros. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.
- WOLFF, Christian. *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma dos homens*. Trad. Márcio Suzuki. In: SUZUKI, Márcio *Espaço e Pensamento*. Org: Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.
- _____. *Filosofia primeira ou Ontologia, tratada segundo o método científico, contendo os princípios de todos os conhecimentos humanos*. Trad. Márcio Suzuki. In: SUZUKI, Márcio *Espaço e Pensamento*. Org: Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.
- _____. *Philosophia prima sive Ontologia, Methodo Scientifica pertrectata qua Omnis Cognitionis Humanae Principiae Continentur*. Edição corrigida. Frankfurt/Leipzig: Renger, 1736.

KANT E OS FUNDAMENTOS DA PAZ PERPÉTUA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA COM SEUS ANTECESSORES E IMPLICAÇÕES PARA O DIREITO INTERNACIONAL

Jeniffer Grasiely Galvão¹
Charles Feldhaus²

1. Introdução

O presente trabalho busca trazer um olhar analítico sobre as contribuições de Kant e seus antecedentes em relação a paz perpétua e sua forte influência nas relações internacionais. Kant não se limitou a estudar as medidas para garantir a paz, como também as condições essenciais para alcançá-la em uma visão tridimensional do direito.

No decorrer da pesquisa podemos observar algumas problemáticas de grande relevância apresentadas pelo filósofo de Königsberg e seus antecedentes na construção de uma paz universal. O ideal da construção de uma paz universal no mundo é um debate antigo na humanidade. Muitos foram os filósofos, juristas e estudiosos dos séculos XVI e XVII que se dedicaram ao tema (Souza, 2013, p. 20).

Podemos verificar que a atuação do Papa de forma a intervir em conflitos entre os príncipes medievais colaborou para o surgimento da arbitragem, este instituto se mostrou valioso na Modernidade, na solução de conflitos. Vale ressaltar que, na antiguidade, com a queda da cristandade

¹ Orientanda. Graduada em Direito, pela Universidade Positivo. Graduanda em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

² Orientador. Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina. Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutorado em filosofia pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Alemanha).

medieval, tornou-se necessário a apresentação de uma justificativa para a instauração da paz fundamentada na razão (Souza, 2013, p. 36).

Em seu opúsculo, Kant expõe um modelo a ser seguido pelos Estados para que seja garantida a paz perpétua entre as nações. Ele estabelece uma série de princípios que devem ser observados como veremos a seguir. Para Kant, o estado de paz na humanidade só poderá atingido se instituído em princípios morais e racionais sólidos.

O estudo de Kant acerca da implantação de uma paz universal revela sua importância ao longo dos anos, e suas reflexões continuam a ser cruciais para a compreensão do mundo contemporâneo.

Desta maneira, seu trabalho consiste em uma fonte de inspiração para o direito internacional. Kant propõe um sistema de Estados livres e republicanos, onde a lei internacional se fundamenta em princípios de liberdade, justiça e igualdade. Este modelo, segundo ele, permitiria a coexistência pacífica entre as nações.

2. Artigos preliminares

O estudo acerca da implantação de uma paz universal, a construção de uma paz no direito internacional, não é hodierno. Muitos autores se propuseram a debruçar seus estudos sobre a ambição, o sonho da humanidade, de formular projetos para estabelecer a paz no mundo. Para Kant, em seu trabalho intitulado *À paz perpétua. Um projeto filosófico*, em sua primeira seção, o autor apresenta artigos preliminares que expõem seis diretrizes a serem seguidas para a consolidação da paz entre os Estados.

A primeira estabelece que nenhum estado deve considerar benéfico, oportuno, tratados que tenham sido firmados com reservas para uma guerra futura. Sendo apenas uma interrupção das hostilidades. Ao estabelecer cláusulas secretas visando um privilégio, apanágio futuro, as

nações não buscam a paz genuinamente, mas apenas o adiamento das hostilidades. Para o autor, a paz não representa apenas a ausência de guerra, mas sim uma condição, uma situação inalterável ou permanente de relações pacíficas. Ao ocultar as intenções bélicas futuras, as nações demonstram uma afronta à dignidade e à própria paz. Desta forma, a ambição descontrolada por poder cria obstáculos para a construção de uma paz perpétua entre os Estados. A construção de um sistema internacional pautado na justiça, no direito e na cooperação são fundamentos para assegurar a paz. Ao provocar suas críticas e sustentar a importância da sinceridade e cooperação entre os Estados, Kant contribui para o debate nas relações internacionais. Para ele, a moralidade não deve ser esquecida nas negociações. Kant evidencia o direito cosmopolita, um conjunto de regras que regem as relações entre os seres humanos, sendo indiferente quanto à sua nacionalidade. Estes direitos são fundamentados na ética e na razão. Para o filósofo, a busca desenfreada pelo poder é incompatível com a instituição da paz e da justiça. Kant acredita que a cooperação entre os Estados é necessária e possível. O direito cosmopolita e a importância da ética apresentados por Kant nas relações internacionais são relevantes para que, nos tempos atuais, possamos refletir sobre os desafios vigentes (Kant, 2008, p. 4).

A segunda diretriz expõe que, ao contrário de um patrimônio, os Estado ou nações não podem ser vendidos ou herdados, não sendo eles uma propriedade. Em suas palavras, “nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação” (Kant, 2008, p. 5), trata-se aqui de soberania. Desta maneira, incorporar um Estado a outro é violar o princípio da autodeterminação dos povos, sendo incompatível com a ideia do contrato social fundamento de cada Estado. Estas práticas podem

gerar desequilíbrio entre as nações, ocasionando o aumento de impérios e conseqüentemente gerar aumentando dos conflitos (Kant, 2008, p. 5).

Em sua terceira diretriz Kant argumenta que a existência de exércitos permanentes é o ponto central para a ocorrência de guerras, trazendo um clima de tensão. Ele nos traz uma série de motivos para que a existência desses exércitos seja uma ameaça para a paz. Vejamos:

Pois ameaçam incessantemente os outros Estados com a guerra, devido à sua prontidão para aparecerem sempre preparados para ela; os Estados incitam-se reciprocamente a ultrapassar-se na quantidade dos mobilizados que não conhece nenhum limite, e visto que a paz, em virtude dos custos relacionados com o armamento, se torna finalmente mais opressiva do que uma guerra curta, eles próprios são a causa de guerras ofensivas para se libertarem de tal fardo; acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado), uso que não se pode harmonizar bem com o direito da humanidade na nossa própria pessoa. Algo de todo diverso é defender-se a si e defender a Pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos empreendido de forma periódica. – O mesmo se passaria com a acumulação de um tesouro; considerado pelos outros Estados como uma ameaça de guerra, forçá-los-ia a um ataque antecipado, se a tal não se opusesse a dificuldade de calcular a sua grandeza (pois dos três poderes, o militar, o

das alianças e o do dinheiro, este último poderia decerto ser o mais seguro instrumento de guerra) (Kant, 2008, p. 6).

Nota-se que, para Kant, a existência de um grande exército permanente, com prontidão para atacar, envia um sinal para os outros Estados de que este está preparado para a guerra, o que, em via de consequência, os demais países também irão se preparar. Este cenário fomenta uma corrida armamentista em que cada Estado busca superar o outro.

Além disso, Kant esclarece diversos outros motivos para que a manutenção de um exército permanente seja uma ameaça à paz. Os altos custos para sua manutenção fazem com que, economicamente, a paz esteja em ameaça, sendo susceptível aos países entrarem em guerra para suprir o peso da carga financeira. Ademais, vale destacar que o uso de homens como máquinas ou instrumentos para a guerra desrespeita a dignidade humana.

Kant também adverte sobre o acúmulo de tesouros, ou seja, de reservas financeiras que poderiam ser vistas como uma ameaça por outros países, sendo, desta forma, um incentivo para o ataque antecipado para neutralizar esse poder.

Outro ponto relevante para o debate está na quarta diretriz apresentada por Kant. O filósofo sustenta que, para alcançar a paz, se faz necessário proibir a emissão de dívidas públicas. Desta maneira, seria possível diminuir a tensão entre os Estados e, conseqüentemente, reduziria as chances de um eventual conflito. Além disso, isso promoveria uma estabilidade financeira global. Vale mencionar, como apontado alhures, que a dívida pública poderia servir como motivo para a intervenção de outros Estados em outro que possui dificuldades financeiras, sob o argumento de proteger os interesses dos credores. Vejamos,

que o autor estabelece uma relação com a instabilidade financeira, a guerra e a dívida pública, destacando o perigo inerente deste cenário e a necessidade de proibir esta prática para garantir a paz (Kant, 2008, p. 6).

Somado a isso, em sua quinta diretriz, Kant defende a não-intervenção, por outros Estados, nos assuntos internos de um determinado país, seja ele economicamente mais fraco ou não. Ele alega que nenhum país possui o direito de intervir, por meio da força, na forma de governo do outro, devendo ser respeitada a soberania e a autodeterminação dos povos. A intervenção em assuntos internos de outros países é uma das principais causas de conflitos internacionais atualmente, sendo muito comum noticiar intervenções realizadas pelos Estados Unidos da América em outros países (Kant, 2008, p. 7).

Por fim, em sua sexta diretriz, Kant expõe que em um estado de guerra deve-se manter alguns limites, para preservar a possibilidade de uma paz futura. Dessa maneira, certos atos de hostilidade devem ser declarados inadmissíveis, uma vez que impedem a resolução pacífica do conflito. A prática de assassinatos, envenenamentos e atos desonrosos, fulminam com a confiança entre os conflitantes, o que impossibilita as negociações de paz. Atos extremos de violência transformam a guerra em um conflito de extermínio, perdendo, desta maneira, a noção de justiça, sendo impossível determinar qual lado está certo, pois ambos os lados excederam em suas atitudes, tornando o evento uma barbárie. A guerra por extermínio impossibilita a paz perpétua, além de colocar em risco até mesmo a existência da humanidade (Kant, 2008, p. 7).

Em seus artigos definitivos, Kant esclarece que a Constituição civil em cada Estado deve ser republicana. Para o filósofo uma constituição republicana é a condição necessária para o êxito do projeto de paz. Além disso, o direito das gentes deve fundar-se numa federação de Esta-

dos livres. Ou seja, para Kant, o estado de paz será alcançado através de duas etapas, sendo a primeira o abandono do indivíduo de seu estado de natureza e a criação de Estados; a segunda seria que estes Estados abandonassem o seu estado de natureza, assim como os indivíduos, e se unir através de uma constituição que garantiria o direito de cada um, formando uma sociedade de nações (Souza, 2013 p. 84, 85 e 91). E, em seu terceiro artigo definitivo, Kant argumenta sobre o direito do estrangeiro ser tratado com hospitalidade em razão de sua visita ao território do outro, trata-se do direito cosmopolita. Pode o Estado recusar-se a receber o estrangeiro, todavia, deve fazê-lo sem causar danos. Contudo, se o estrangeiro não causar nenhum problema, não deve ser ele tratado com hostilidade (Kant, 2008, p. 20).

Diante de tudo que foi exposto é fácil observar que todos os apontamentos realizados por Kant se tornam vigentes, sendo de relevante valor na resolução de conflitos. Além disso, é um alerta para a humanidade em relação às práticas desonrosas que ainda hoje podem ser observadas no direito internacional. Por diversas vezes nos deparamos com conflitos que visam a expansão de territórios e de mercado, apropriação de matéria prima, sob o subterfúgio de intervenção para dirimir conflitos internos. A seguir, analisaremos as contribuições e influências dos antecedentes de Kant segundo o olhar de Concha Roldán.

3. Os antecedentes de Kant

Como já abordado anteriormente, *À Paz perpetua* de Kant trouxe profundas contribuições para o direito internacional, tendo uma importância inestimável para diversos teóricos. Desta maneira, é imprescindível trazeremos um olhar aprofundado de sua obra. Diversos são os autores que se dedicaram à análise dos trabalhos de Kant. Por

hora, abordaremos a contribuição de Concha Roldán do Instituto de Filosofia do CSIC, que trata dos antecedentes de Kant com foco, por hora, em Abbé de Saint-Pierre, Leibniz e Rousseau.

Em seu ensaio, ela aponta que Kant não apenas estudou as medidas políticas para garantir a paz, como também as condições necessárias para alcançá-la. Desta maneira, Kant sintetizou em sua produção as ideias sobre o federalismo entre os Estados livres, o direito cosmopolita ou a cessação dos exércitos permanentes, que são o alicerce que sustenta o direito internacional das Nações Unidas. Vale ressaltar que Kant também nos apresenta a necessidade ética da paz, bem como que, ao realizá-la, surge a exigência de algumas garantias. Além disso, as mesmas regras e exigências racionais do imperativo categórico que levam os indivíduos a relacionar-se entre si e a obedecer às leis estatais, que os obrigam a sair de seu estado de natureza, também devem ser empregadas aos Estados, que, desta forma, irão sair de seu estado de natureza para integrar em uma Associação de Estados ou Estado dos Povos (Roldán, 1996, p. 125).

Os Estados que se relacionam entre si não têm outro meio para garantir a paz senão através de leis coercitivas, da mesma maneira que um indivíduo deixa seu estado de natureza, sua liberdade selvagem, para se unir a um povo e, desta forma, constituir um Estado. Os Estados também devem abandonar sua selvageria, seu estado de natureza e unirem-se uns aos outros e, por via de consequência, constituir a união dos povos (Roldán, 1996, p. 126).

É inegável a influência de Rousseau, do “contrato social”, no trabalho de Kant. A ideia de Confederação de Rousseau inspira o trabalho de Kant sobre o direito cosmopolita, sobre a paz e a união dos povos. Contudo, pouca relevância tem sido dada a influência dos conceitos de Leibniz no trabalho de Kant. Para a autora, a filosofia de

Leibniz traz para o projeto de Kant o sentido de universalidade que carece na filosofia de Abbé Saint-Pierre e Rousseau (Roldán, 1996, p. 126).

Sin embargo, apenas se ha prestado atención a la posible influencia de algunos conceptos leibnizianos en la filosofía kantiana de la historia, de la que el opúsculo que nos ocupa podría representar en definitiva una buena muestra. En mi opinión, Leibniz no sólo transmite al proyecto cosmopolita de Kant los tintes de universalismo de que carecían las propuestas de Rousseau y del Abbé de Saint-Pierre, reducidas a Europa, sino que, con sus principios de perfección, continuidad y armonía, proporciona mediatamente al pensador de Königsberg una base sobre la que instaurar y garantizar la paz perpetua indefinidamente (Roldán, 1996, p. 127).

Segundo a autora a obra *À paz perpétua. Um projeto filosófico* de Kant é o resultado de uma herança, uma sucessão dos trabalhos desenvolvidos pelos filósofos do século XVII, entre eles Abbé de Saint-Pierre, e melhorado pela influência de Rousseau. Além disso, embora Kant não tenha dado crédito a Leibniz, a autora defende que seu pensamento exerceu uma pequena influencia na filosofia de Kant, como mencionado alhures (Roldan, 1996, p. 127).

3.1. A origem da Paz Perpétua

Por muitos séculos, o princípio da unidade religiosa foi fundamento da unidade política e, desta maneira, assumiu um caráter de postulado universal. Desde a Guerra dos Trinta Anos, o conceito de paz recebeu forte

influência cristã, sendo entendida como unidade para aqueles que possuem a mesma confissão. Desta maneira, sob o subterfúgio da religião, muitos monarcas escondiam sua política maquiavélica do poder, que estava mais interessada em expandir o absolutismo imperialista (Roldan, 1996, p. 129). Vale ressaltar que o direito das gentes firmado no século XVII anuiu aos Estados o direito de guerra para expansão da soberania, ao mesmo tempo em que estava preocupado com a humanização no modo de fazer guerra. Neste cenário que alternava entre guerra e paz, já aceito como natural, a filosofia e a literatura estavam preocupadas com a paz, com o humanismo. Contudo, simultaneamente crescia uma literatura voltada para estratégias de guerra. Como exemplo, a autora traz a obra de Maquiavel, *A Arte da Guerra* (Roldán, 1996, p. 129). Também apresenta a obra de Hugo Grotius, *Sobre a Lei da Guerra e da Paz*, voltado para a intitulada “guerra justa”. É possível notar um crescimento na literatura voltada para a guerra do que para garantir a paz (Roldan, 1996, p. 130).

Sendo a guerra inevitável, todavia, uma formação cristã humanizada preconiza um gerenciamento da guerra voltado para a paz.

A autora aponta que até a racionalidade do iluminismo, devido a um clima de tolerância, a necessidade da guerra não foi questionada, contribuindo para a secularização da filosofia que separa os processos racionais da revelação (Roldán, 1996, p. 131).

3.2. O projeto de paz de Abbé de Saint-Pierre

As obras de Abbé de Saint-Pierre foram publicadas em três volumes, os dois primeiros publicados em 1713, e o terceiro 1717. Em 1729, ele publicou um resumo de todo o projeto. Todavia, todas suas obras foram recebidas de forma cética por parte da população, o que resultou no desaparecimento delas. Anos mais tarde, estas obras voltam

ser publicadas, em 1981, passando a ser conhecidas através do julgamento e dos resumos publicados por Rousseau em 1761 e 1782. Para a autora, Kant somente teve acesso às obras de Saint-Pierre por meio da mediação de Rousseau e, desta forma, inspiraram o projeto de Kant sobre a paz perpétua.

Os dois primeiros volumes da obra de Saint-Pierre têm por objetivo estabelecer os mecanismos necessários para alcançar a paz perpetua entre todos os povos cristãos. Notemos que ele está longe da ideia cosmopolita, utilizando o princípio da unidade religiosa como fundamento da unidade política. Em seus primeiros discursos, Saint-Pierre deseja demonstra como a sociedade europeia que ele sugere irá garantir a paz e a segurança entre todos os Estados Soberanos cristãos. Ele apresenta os motivos para a implantação da unidade europeia, e traz os meios para alcançá-la.

Além disso, quando Saint-Pierre apresenta seus doze artigos sobre a Carta da Sociedade Europeia, notamos que ele chama atenção para o princípio da não-ingerência da sociedade europeia na soberania dos Estados-Membros. Ou seja, é um princípio que veda intervenção, direta ou indiretamente, por parte dos Estados nos assuntos internos de outros Estados. Este princípio fará parte do ensaio de Kant sobre a paz perpetua em sua primeira seção, no quinto artigo.

5. «Nenhum Estado se deve imiscuir pela força na constituição e no governo de outro Estado.» Que é que a tal o pode autorizar? Porventura o escândalo que dá aos súbditos de outro Estado? Mas tal escândalo pode antes servir de advertência mediante o exemplo do grande mal que um povo atraiu sobre si em virtude da

sua ausência de leis; e, além disso, o mau exemplo que uma pessoa livre dá a outra não é (enquanto *scandalum acceptum*) nenhuma lesão. – Não se aplicaria, decerto, ao caso em que um Estado se dividiu em duas partes devido a discórdias internas e cada uma representa para si um Estado particular com a pretensão de ser o todo; se um terceiro Estado presta, então, ajuda a uma das partes não se poderia considerar como ingerência na Constituição de outro Estado (pois só existe anarquia). Mas enquanto essa luta interna ainda não está decidida, a ingerência de potências estrangeiras seria uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna; seria, portanto, um escândalo, e poria em perigo a autonomia de todos os Estados. (Kant, 2008, p. 7).

No quinto discurso, Saint-Pierre propõe que, durante o estado de guerra, o tratado europeu proporcionará a chegada da paz e, uma vez alcançada, este tratado beneficiará a sua manutenção. Em seu sexto e sétimo discurso, ele traz uma coleção de discordâncias e respostas resultantes dos interesses políticos dos Estados, para pôr fim, conciliar os diversos Estados, ocasionando sua união permanente, preservando a paz perpetua. Para os filósofos da época, o trabalho de Saint-Pierre foi encarado como uma quimera.

En definitiva, la razón última de que la propuesta de paz perpetua de Saint-Pierre fuera rechazada por los intelectuales y políticos franceses de su época residía en la crítica implícita al absolutismo de Luis XIV que escondía, esto es, a la puesta em entredicho de la política de

guerras de conquista del monarca, la cual convertía a Europa en un campo de batalla permanente con el único beneficio de aumentar su megalomanía; precisamente esta crítica despertaría, aunque por diferentes motivos, las simpatías de Leibniz y de Kant hacia el abad. (Roldán, 1996, p. 137).

As críticas que Saint-Pierre levantou contra o poder absoluto do monarca em seu trabalho *Polysynodie* de 1718 ocasionaram sua expulsão da Academia Francesa, tendo o filósofo procurado amparo no *Club de l'Entresol*, onde conheceu Montesquieu.

Empenhado em propagar suas ideias a fim de encontrar apoio entre os renomados filósofos, Saint-Pierre envia seu trabalho intitulado “Projeto”, de 1713, para Leibniz. Em sua resposta, Leibniz não demonstra euforia:

Leibniz responde al abad el 7 de febrero de 1715 a través de Rémond de Montmort, a quien Leibniz comenta: «Se trata de un proyecto cargado de buenas intenciones y que contiene razones sólidas. Es bien cierto que *si los hombres quisieran*, podrían liberarse de tres grandes plagas, la guerra, la peste y el hambre». Su carta a Saint-Pierre es cortés, pero a todas luces carente de entusiasmo; el problema fundamental, llevar a los hombres (esto es, a los monarcas) a querer la paz perpetua, no ha sido solucionado por el abad; según palabras del propio Leibniz: «un soberano que lo desea puede preservar sus Estados de la peste, un soberano puede incluso salvar a sus Estados del hambre, pero para hacer cesar la guerra haría falta que otro Enrique IV, junto con algunos grandes

príncipes de su tiempo, se interesara por vuestro proyecto; lo malo es que es difícil hacerlo entender a los grandes príncipes» (Roldán, 1996, p. 138).

A autora adverte que não concorda com alguns autores que defendem que Leibniz não deu importância ao projeto de Saint-Pierre. Em seu realismo político, Leibniz aponta que um trabalho que tem por objetivo a manutenção da paz deve levar em consideração que os conflitos são inerentes entre aos seres humanos, uma vez que são seres antagônicos (opostos, contrários, incompatíveis).

Leibniz também traz considerações acerca da “união Alemã” apresentada por Saint-Pierre, o modelo de federação europeia que este propõe. Para Leibniz, a liga federal alemã possui uma dupla função: a unidade estatal e combater o absolutismo por parte do governo. Ele adverte que este modelo é um federalismo nacional e que não parece promissor a sua conversão em uma confederação europeia visando diluir as diferenças. Somente através de uma confederação livre de interesses políticos econômicos seria possível garantir a paz e colaboração entre os Estados. Leibniz também aconselha Saint-Pierre, ao citar o livro *Nouveau Cynéas*, que cada Estado deve governar em paz. Contudo, suas incompatibilidades, controvérsias, seriam julgadas por um tribunal. Além disso, ele aponta a necessidade da chancela de um soberano para viabilizar o projeto da paz.

Outro ponto que Leibniz expõe é que, em uma suposta implantação da federação europeia, esta precisaria se apoiar em garantias concretas, em que a proposta de arbitragem parece instável, exígua, precária. Em outras palavras, as garantias apresentadas no projeto de Saint-Pierre, em sua execução, necessitariam de garantias, ou seja, garantias das garantias. Uma vez que um Estado/governo queira quebrar as garantias apresentadas por Saint-Pierre,

quais garantias irão sustentar as primeiras? Para este problema, Leibniz apresenta a seguinte solução: um banco em que o conselho geral tivesse a posse, e todos os príncipes possuíssem um montante cada uma na sua proporcionalidade, mantendo este capital produtivo e que, ao mesmo tempo, servisse de garantia.

Leibniz sustentava que a paz não poderia ser alcançada através de confederações, mas sim por meio de uma Fundação de Sociedades Científicas, em que os membros acatam interesses universais, influenciando os soberanos para que eles governem pela razão correta superando suas ambições pelo poder. Para ele, deve-se difundir as artes e a ciência e desta maneira surgiria uma sociedade de homens sábios, guiados pela razão tendo por objetivo os interesses universais. Assim sendo, a ambição é relegada, e o Estado é sedimentado em um governo fundamentado na razão. Leibniz acreditava no progresso moral da humanidade, na iluminação de sua inteligência. O dever moral dos intelectuais criaria uma sociedade esclarecida que oporia à barbárie e, por via de consequência, desempenharia um papel mediador. Desta forma, preservaria a solução pacífica dos conflitos, sem a necessidade de guerra (Roldán, 1996, p. 132-145).

3.3. A recepção de Rousseau

Assim como Abbé de Saint-Pierre, Rousseau rejeita a ideia de que deve existir um único poder mediador de conflitos entre diferentes nações. Para ele, a melhor solução seria uma liga, uma unidade europeia. Apesar de Rousseau elogiar o projeto de Saint-Pierre no que se refere a solução do problema da guerra e o alcance da paz serem analisados no âmbito do direito, Rousseau aponta que o projeto de Saint-Pierre necessita de bases filosóficas fortes,

onde se fundamentarão suas estruturas jurídicas. Também alerta que as questões atinentes à paz exigem um estudo detalhado do direito de guerra, o que Saint-Pierre não fez em toda sua obra. Rousseau reconhece todos os benefícios que iriam emergir caso o projeto de Saint-Pierre fosse executado. No entanto, ele se mostra cético quanto à viabilidade de um consenso, um acordo entre as nações, uma vez que é da natureza do homem agir contra a razão. Para Rousseau, a colaboração da União Europeia somente será possível através da reflexão de seus benefícios, maior facilidade para o comércio por exemplo, e não da voluntariedade.

Para Rousseau, a guerra nasce do estado social e não do estado de natureza. Além disso, ela é prejudicial não apenas por seus malefícios, mas também pela falta de estabilidade política que causa internamente nos Estados. Em uma condição de guerra, o príncipe trava sua batalha não apenas contra os inimigos, mas também contra seus súditos, terminando em condições tão deploráveis quanto os Estados derrotados. Com esta declaração, Rousseau nos apresenta a relação entre política interna e externa, além de demonstrar a primazia da política externa sobre a interna, a qual tem se mostrado excessivamente presente nas relações internacionais nos dias atuais. Para Rousseau, a única forma de se alcançar uma estabilidade entre as duas políticas seria através de uma Confederação, um contrato social entre os estados, que supera as contradições, as diferenças entre os povos, criando laços entre os entes que aderirem o pacto, sujeitando-se igualmente as leis. Nesta perspectiva, Rousseau concorda com as exposições que Abbé de Saint-Pierre expressa sobre o tema.

Porém, Rousseau julga que a Confederação não possui uma base muito sólida, embora acredite na impossibilidade de um Estado se isolar da vontade geral. O motivo para essa falta de convicção está no seu ceticismo quanto a criação de um direito universal, comum a todos,

abarcando uma diversidade de povos que conservam sua soberania. Em sua análise, Leibniz adverte Abbé de Saint-Pierre sobre a possível falta de vontade do Estados em abrir mão de parte de sua soberania para se submeter a uma lei, um direito internacional. A autora adverte que, embora hoje exista uma diferença reluzente entre federação e confederação, as questões que envolvem a soberania no cenário internacional ainda são um terreno tortuoso. Desta forma, justifica-se a hesitação de Rousseau frente o cenário internacional, defendendo antes o alicerçamento da soberania nacional. Mesmo se interessando pelo projeto de Saint-Pierre, Rousseau e Leibniz acreditam que será difícil sua instauração, uma vez que depende da boa vontade dos monarcas. Além disso, para sua implantação seria necessário iniciar uma guerra, intervindo na soberania dos estados, um paradoxo, uma vez que, para criar uma paz universal, seria necessário instaurar um estado de guerra.

Como podemos perceber, o projeto de paz perpétua de Kant recebeu forte influência de seus antecessores. Ele terá consciência deste estado de guerra entre os Estados. Todavia, seu trabalho exterioriza maior segurança sobre os benefícios que um “Congresso Permanente de Estados” poderia proporcionar. O trabalho de Kant sobre a paz perpétua é fundamentalmente ético. Desta maneira, para alcançar o seu objetivo ele ampara sua teoria em três pilares: a formação de governos republicanos, a constituição de uma federação de Estados livres sem dissolver sua identidade/soberania, e a instituição de uma lei cosmopolita. (Roldán, 1996, p. 145 - 154).

4. O projeto de paz e o direito internacional

Como podemos observar ao longo de todo o trabalho, o opúsculo de Kant apresenta diversas características aplicáveis ao direito internacional contemporâneo, entre

elas a ideia de que a guerra não é um assunto de interesse exclusivo dos Estados diretamente envolvidos, mas sim de interesse de todos. Além disso, é possível listar alguns documentos que receberam inspiração do projeto de Kant, como: a Declaração americana dos direitos e deveres do homem, a Convenção de Viena sobre relações diplomáticas, a Declaração Universal dos Direitos do Homem entre outros (Souza, 2013, p. 89, 90 e 91). Somado a isso, verificamos a forte influência do projeto kantiano na Carta das Nações Unidas que estabelece a paz como um ideal a ser seguido (Souza, 2013, p. 95).

Hoje, é possível vislumbrar a concretude da sucessão de trabalhos realizados por Kant, Rousseau, Leibniz, John Locke e Abbé de Saint-Pierre. Uma quimera que se concretizou no direito internacional dando origem a diversos institutos, como a Liga das Nações ao final da primeira guerra, e como bem aponta Roldán, esta organização foi baseada fortemente no projeto de paz de Kant. Além disso, podemos contemplar o surgimento da Organizações da Nações Unidas, a União Europeia, a constituição de um Tribunal Internacional de justiça ou Corte Internacional, além do Tribunal Penal Internacional, como sugeriu Leibniz.

Compreender todos os problemas abordados por Kant e seus antecedentes nos torna conscientes do mundo em que estamos inseridos, como os estados e as sociedades foram construídas. Ainda mais relevante é a discussão quando tratamos da organização do estado, da formação do direito, da criação de leis.

Ainda em nossos dias, como bem expõe a autora, o problema envolvendo a soberania no cenário internacional é polêmico. Desta forma, o estudo e a compreensão dos trabalhos realizados anteriormente pelos filósofos possui grande viés prático, refletindo forte influência nas relações atuais.

Conclusão

Diante do exposto, fica evidente que o projeto de paz de Kant e as contribuições de tantos outros filósofos ao longo da história da humanidade foram fundamentais para a construção do direito internacional contemporâneo. A influência de suas ideias pode ser observada em diversas instituições e documentos que buscam a manutenção da paz e a cooperação entre os Estados. Além disso, a reflexão sobre soberania e governança global continua sendo um tema de grande relevância, demonstrando que as questões debatidas por Kant e seus antecessores ainda permanecem atuais. Assim, o estudo dessas teorias não apenas contribui para a compreensão do passado, como também oferece subsídios para a análise e a solução dos desafios enfrentados hodiernamente.

Referências

- KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua*. Um Projecto Filosófico. Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008.
- ROLDÁN, Concha. Los «Prolegómenos» del Proyecto Kantiano sobre la Paz Perpetua. In: ARAMAYO, Roberto R;
- MUGUERZA, Javier; ROLDÁN, Concha (org). *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1996, p.126-154.
- SOUZA, Evelyn Roberta Araújo Barreto de. *A Atualidade dos Projetos de Paz Perpétua no Direito Internacional Contemporâneo*. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito). São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São

Paulo (USP). Disponível em: < <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2135/tde-18112016-162217/pt-br.php> >. Acesso em 18 de fevereiro de 2025, às 13:57.

REPENSANDO A ESFERA PÚBLICA BURGUESA: KANT, HABERMAS E FRASER

Pamela Pereira Prestupa¹

Charles Feldhaus²

1. Introdução

Na teoria de Habermas, publicada inicialmente em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), a esfera pública é uma arena discursiva distinta tanto do Estado, que detém o poder político e administrativo, quanto da economia, caracterizada pelas relações de mercado. A esfera pública habermasiana é um espaço de deliberação discursiva, onde cidadãos discutem coletivamente questões de interesse comum. Desse modo, a esfera pública não se confunde com o Estado porque, embora interaja com ele, mantém-se como um espaço independente, onde as decisões estatais podem ser questionadas e criticadas pelos cidadãos. Também se constitui separada do mercado econômico: diferentemente da economia, que se baseia em trocas comerciais e relações de mercado, a esfera pública é estruturada pela interação discursiva, ou seja, pelo debate e pela argumentação racional em prol do bem comum.

Esse conceito tem raízes na filosofia kantiana, particularmente nos dois Apêndices que Kant escreveu ao seu opúsculo *À paz perpétua: um projeto filosófico*, em que Kant discute a relação entre a teoria e a prática na filosofia moral. Kant enfrenta o problema da relação entre teoria e prática abordando a relação entre a moral e a política. Muitos dizem que o que vale na teoria ou na filosofia política não

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: pamelaprestupa@gmail.com.

² Pós-doutor em Filosofia pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Professor Associado na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: charles@uel.br.

vale na prática ou na atividade política real, uma vez que, concretamente falando, os políticos se orientam por seus próprios interesses e pelas circunstâncias que precisam enfrentar. Aqui é importante lembrar a posição de Nicolau Maquiavel em *O Príncipe* (1532), em que o pensador italiano atribui certa independência da moral e da política, sustentando que a atividade política não está subordinada às considerações morais e o próprio conceito de virtude que se aplica ao governante não é o conceito moral de virtude, mas um conceito que diz respeito à capacidade de um governante responder de maneira adequada às circunstâncias e se manter no poder. Kant, por sua vez, vai se opor à posição de Maquiavel através do princípio da publicidade. Para Kant, a publicidade e a transparência das ações governamentais são princípios fundamentais para garantir que a política seja orientada pela moralidade e pela razão. Como veremos, Habermas, com base na exigência de transparência e publicidade, vai desenvolver um conceito de esfera pública como um tipo de critério normativo da tomada de decisão, ou seja, a exigência da publicidade contida na ideia de esfera pública burguesa vai ser erguida em critério de legitimidade das decisões. No entanto, essa idealização da esfera pública como um espaço neutro e acessível tem sido questionada.

Nancy Fraser questiona se o modelo de esfera pública burguesa realmente contempla a pluralidade de vozes em uma sociedade democrática e respeita o princípio da paridade de participação (princípio normativo de sua concepção de justiça), argumentando que a esfera pública nunca foi verdadeiramente universal, pois sempre excluiu mulheres, trabalhadores e outros grupos marginalizados. Além disso, essa concepção ignora a existência dos contrapúblicos subalternos, espaços alternativos de deliberação, onde grupos historicamente excluídos constroem e defendem suas demandas em oposição à ideologia da esfera pública dominante. Fraser também critica a separação rígida

entre o que é considerado de interesse público e privado, pois essa distinção, ao longo da história, marginalizou questões como violência de gênero e direitos de dignidade trabalhistas, impedindo que fossem politizadas e debatidas democraticamente. Outro problema é a separação rígida entre sociedade civil e Estado, que pode impedir que a opinião pública tenha influência real sobre as decisões políticas. Isso cria o que a autora chama de públicos fracos, ou seja, grupos que não têm suas demandas consideradas no processo de tomada de decisão. Por fim, em um contexto globalizado, Fraser argumenta que a esfera pública não pode mais estar confinada ao Estado-nação, pois desafios como mudanças climáticas, desigualdade econômica e governança corporativa global exigem esferas públicas transnacionais, garantindo que processos de governança global sejam democraticamente controlados.

Neste sentido, o que se pretende no decorrer do artigo é analisar a interação entre a esfera pública habermasiana e o princípio da publicidade de Kant, para então abordar as críticas de Fraser de modo a avaliar até que ponto a concepção de esfera pública burguesa ainda pode servir como uma concepção legítima para as sociedades atuais.

2. O nascimento da esfera pública burguesa e sua transformação em critério de legitimidade: Kant e Habermas

O tema da publicidade ou da esfera pública como um critério normativo aparece nos dois Apêndices de *À paz perpétua: um projeto filosófico* de Immanuel Kant. O objetivo de Kant é enfrentar o problema da discrepância ou da falta de harmonia entre a moral e a política e resolver o problema através de uma formulação negativa e uma formulação positiva do princípio da publicidade. Ao tratar desta

temática, Kant quer mostrar que, apesar de uma opinião generalizada em contrário, é possível, através da exigência de publicidade nas decisões dos políticos, compatibilizar a moralidade e a política. De certa forma, a posição de Kant nesse Apêndice é uma resposta ao realismo político de pensadores como Nicolau Maquiavel ou ao menos daquilo que se difundiu como a visão resultante do pensamento político de Maquiavel, a saber, a visão de que o político concreto, não o político ideal dos filósofos, precisa ser prudente como uma serpente e saber lidar com as circunstâncias concretas da vida política, o que pode exigir muitas vezes se afastar em sua conduta da moralidade. Kant recorre à metáfora da prudência das serpentes e da falsidade das pombas para se referir à relação entre a política e a moral. Se poderia dizer que, de alguma forma, o tema aqui é a relação entre a teoria e a prática na filosofia prática de Kant e que, com a adição do Apêndice, Kant está buscando responder aos realistas políticos em relação ao projeto de uma ordem mundial pacífica.

Kant cunha as expressões político moral e moralista político para se referir a dois tipos de relação entre a moral e a política. O primeiro é aquele ser humano que “assume que os princípios da prudência política de um modo tal que possam coexistir com a moral”. O segundo é aquele que “forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado” (AA ZeF 08:372, 1995, p. 153-4). O político moral, aquele com que Kant está comprometido, não ignora a experiência, não ignora a prudência em suas decisões políticas, mas não cria também uma moralidade ou uma justificativa circunstanciada sempre que houver um conflito entre as exigências morais e a prudência política e as circunstâncias atuais. O político moral tentará o máximo possível compatibilizar a sua conduta com a moralidade, mesmo quando as circunstâncias são difíceis.

Kant apresenta o critério negativo e positivo da publicidade no Apêndice seguinte de *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Este segundo anexo ao texto trata especificamente da harmonia entre a moral e a política com base num conceito transcendental de direito público. Kant afirma que são injustas aquelas “ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade” (AA Zef 08: 381, 1995, p. 165). Nesta primeira formulação se exige que os governantes, os políticos, considerem se suas máximas, se suas regras subjetivas do querer, podem ser tornadas públicas sem contradição. Qualquer decisão política que precise ser ocultada para ser bem-sucedida é injusta. Aqui, Kant se posiciona contra o que se costuma chamar normalmente de razões de Estado, razões secretas das decisões políticas dos governos tomadas em gabinetes fechados. A ideia é que máximas que não podem ser compatíveis com a publicidade acarretam um tipo de contradição pragmática, a saber, o seu efeito não pode ser alcançado, uma vez que a máxima que orienta a decisão se torna pública. A formulação positiva, que define uma ação como justa, diz que aquelas máximas “que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política”. Ou seja, aqui Kant não apenas aponta o critério da justiça e não apenas da injustiça, mas aponta para a concordância entre o direito, a política e a moral, desde que se respeite a publicidade nas decisões.

Habermas publicou *Mudança estrutural da esfera pública. Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* como sua dissertação de habilitação e trata da posição de Kant no § 13 da respectiva obra - “A publicidade como princípio de mediação entre a política e moral”. A ideia básica de Habermas na obra é reconstruir o processo de surgimento da esfera pública burguesa nos salões de café da Europa e seu desenvolvimento posterior, mostrando como

um espaço que surgiu para crítica e discussão livre de ideias acaba se tornando, com o passar do tempo, um espaço de manipulação da opinião pública com o surgimento dos Estados totalitários. Claro que Habermas defende a esfera pública como um tipo de modelo normativo para sociedades capitalistas tardias contemporâneas, mas não deixa de reconhecer os riscos de manipulação da opinião das pessoas com o surgimento da indústria cultural e os meios de comunicação em massa. A concepção de esfera pública burguesa de Habermas será alvo de críticas, algumas destas críticas ele procura responder num Prefácio que publicou na edição de 1990 da obra *Mudança estrutural da esfera pública*.

Na tentativa de evitar o que chama às vezes de crises de legitimidade, patologias sociais e *déficit* democráticos entre outros problemas nas sociedades democráticas contemporâneas, Habermas se devota, em grande parte de sua obra, a mostrar como um modelo de esfera pública pode servir como pedra de toque da legitimidade da tomada de decisão em sociedades democráticas ocidentais contemporâneas. Em *Facticidade e validade*, Habermas desenvolve uma reconstrução do conceito de direito moderno num debate com os teóricos clássicos do direito e, com base numa reformulação discursiva do imperativo categórico de Immanuel Kant, apresenta um conceito de democracia discursivo e deliberativo como alternativa aos modelos liberal e republicano de democracia. A ideia do modelo discursivo de democracia é incluir todos os concernidos nas deliberações políticas a respeito de temas relevantes, ou seja, se algum membro da sociedade é um possível afetado pela norma ou regulamentação em discussão, todos os que são reais ou possíveis afetados pela nova norma ou regulamentação devem poder participar em igualdade de condições do debate. Habermas cita em sua obra o caso das leis trabalhistas dirigidas às mulheres no mercado de trabalho e que as deliberações a respeito de

que tipos de leis precisam ser criadas e como devem ser implementadas devem incluir todas as reais e possíveis afetadas, e não apenas homens e mulheres da elite política da sociedade. A ideia do modelo é que as afetadas pelas normas e regulamentações controversas são os melhores intérpretes de quais são, de fato, os seus interesses, e não uma elite política que trata os afetados como menores e incapazes de opinar sobre sua própria situação e como as leis afetam sua situação. Habermas chega até mesmo a chamar a atenção ao fato que a pertença das mulheres a outros grupos também discriminados como pobres, homossexuais, negras, imigrantes etc. pode afetar o desfrute de direitos e regulamentações, e precisaria ser considerado no processo de tomada de decisão. Todavia, apesar de a proposta de Habermas ser interessante e contribuir significativamente para debates contemporâneos sobre justiça social, sua posição não tem escapado das críticas e algumas das críticas à esfera pública como modelo normativo em democracia liberais contemporâneas foram feitas por Nancy Fraser, inicialmente no artigo “What’s Critical about a Critical Theory? The case of Habermas and Gender” (1985) e posteriormente no texto *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy* (1990), e na obra *Scales Of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (2009).

3. A recepção de Nancy Fraser do modelo de esfera pública burguesa

Nancy Fraser (1947) é uma filósofa e teórica crítica contemporânea, reconhecida por seus estudos sobre justiça, democracia, feminismo e crítica ao capitalismo. Fraser ganhou grande reconhecimento a partir da publicação com Axel Honneth da obra *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003), na qual apresenta sua

proposta de concepção bidimensional de justiça, argumentando contra um monismo de perspectiva e propondo que nem redistribuição nem reconhecimento sozinhos são capazes de resolver os problemas da injustiça. Posteriormente, adaptou sua concepção de justiça de modo a desenvolver uma abordagem tridimensional da justiça (2009), baseada na redistribuição, reconhecimento e representação, na qual articula desigualdades econômicas, culturais e representação política dentro de uma concepção de justiça social.

A autora busca construir uma teoria normativa que seja pautada na realidade social, ou seja, um princípio normativo socialmente enraizado, fruto da tensão entre normatividade e empirismo. O princípio normativo central de sua teoria é o da paridade de participação, que consiste na ideia de que todos os indivíduos devem ter condições efetivas de participação na interação social em pé de igualdade. Para Fraser, a justiça não pode ser alcançada apenas por meio da redistribuição econômica ou do reconhecimento cultural, mas exige também que todas as pessoas tenham acesso aos meios de participação política, constituindo a esfera da representação. No âmbito da esfera pública, isso significa que grupos historicamente marginalizados, como mulheres, trabalhadores e minorias raciais, não devem apenas ser desimpedidos da inclusão na esfera pública, mas devem ter voz ativa e capacidade real de influenciar o debate e as decisões coletivas. É nesse sentido que a autora tece críticas à teoria da esfera pública habermasiana, questionando alguns pressupostos.

Inicialmente, Fraser publica em 1985 o texto *What's Critical about a Critical Theory? The case of Habermas and gender*, focando sua crítica à questão de gênero. Esse texto, juntamente com outros compilados no livro *Destinos do Feminismo*, foi traduzido pela editora Boitempo em 2024. No texto em questão, a autora sugere que a teoria democrática deve ser reformulada para reconhecer a pluralidade das

esferas públicas e superar a distinção entre público e privado, que sempre afastou as mulheres da deliberação pública. Posteriormente, em 1990, a autora publica o texto *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, que foi compilado na obra *Justiça Interrompida* (1997), vindo a ser traduzido em português em 2022, também pela editora Boitempo. Ainda tratando da esfera pública habermasiana, o texto *Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post Westphalian World* (2009) discute sobre a legitimidade da esfera pública do Estado-nação em um mundo profundamente moldado pela globalização, onde os efeitos das ações não são mais limitados por fronteiras territoriais.

No primeiro texto, a autora tem por foco tratar da problemática de gênero na esfera pública proposta por Habermas. Para tanto, problematiza a divisão entre público e privado, demonstrando como isso reforça a subordinação de gênero e a exclusão das mulheres da esfera pública (Fraser, 2024). Por sua vez, o segundo texto, objeto principal da presente análise, incorpora uma crítica mais ampla à esfera pública habermasiana, estendendo as preocupações para questões gerais de subordinação e marginalização social. Essa abordagem está alinhada com sua preocupação central com a paridade de participação, paradigma normativo de sua concepção de justiça. Para Fraser, a justiça exige que todos os indivíduos e grupos tenham condições efetivas e igualitárias de participação na vida pública, sem que barreiras estruturais, como desigualdades de classe, raça ou gênero, impeçam sua influência no debate público e na tomada de decisões coletivas. Sua crítica a Habermas vai além da constatação de que a esfera pública burguesa excluía certos grupos: ela sugere que a própria estrutura desse modelo dificulta a paridade de participação, pois não considera as desigualdades que limitam o acesso de

certos grupos ao espaço público de deliberação e ao próprio modo de deliberação, que pretende a suspensão das desigualdades. Ainda, com a publicação da obra *Scales of Justice*, em 2009, surge mais um ponto de análise na teorização de Fraser: as fronteiras da justiça e a legitimidade das decisões tomadas em uma esfera pública nacional, considerando a possibilidade de as consequências decorrentes das ações dos Estados nacionais culminaram em resultados para além de suas fronteiras. A proposta é a reformulação da concepção de esfera pública, sob uma lente mais pluralista. Para tanto, questiona: “A ideia de esfera pública é um instrumento de dominação ou um ideal utópico?” (Fraser, 2022, p. 103).

A análise da autora é embasada na historiografia revisionista de historiadores como Eley (1992), Landres (1988), Mary Ryan (1992), Brooks-Higginbotham (1993), que enfraquecem a ideia de que o modelo liberal de esfera pública foi meramente um ideal democrático não realizado. Pelo contrário: cogita-se que esse modelo funcionou historicamente de modo a reafirmar o poder de um grupo social sobre os demais, mascarando relações de dominação sob a aparência de um espaço aberto e igualitário de debate. Apesar disso, a crítica à esfera pública não deve levar à sua negação total, mas, sim, ao seu aperfeiçoamento como um instrumento para a possível democratização concreta da sociedade (Fraser, 2022, p. 103).

Quatro são os pressupostos da concepção de esfera pública formulada por Habermas que, segundo Nancy Fraser (2022), merecem uma revisão: 1) o pressuposto que é possível suspender as diferenças de status e deliberar como iguais; 2) o pressuposto de que uma única esfera pública abrangente é preferível; 3) o pressuposto de que a deliberação deve ser restrita aos tópicos de interesse comum; e 4) o pressuposto da necessidade de separação rígida entre sociedade civil e Estado (Fraser, 2022, p. 103-104).

A concepção habermasiana coloca a publicidade como um dos princípios normativos centrais da esfera pública burguesa. Isso significa que o debate público deve ser aberto e acessível a todos os cidadãos, sem restrições arbitrárias. Esse ideal de acesso irrestrito está vinculado à noção iluminista de deliberação racional, na qual todos os indivíduos deveriam poder participar do debate público. No entanto, essa pretensão de universalidade não se concretizou na realidade. A esfera pública burguesa foi marcada por exclusões que limitaram a participação política de diversos grupos. Mulheres, por exemplo, foram sistematicamente impedidas de ocupar espaços de decisão política devido ao status de gênero que lhes foi atribuído, o que as confinava à esfera privada e doméstica (Fraser, 1985). Homens das classes populares também foram formalmente excluídos da participação política oficial, devido a critérios de propriedade para definir quem tinha direito à cidadania política. Além disso, tanto homens quanto mulheres de etnias racializadas tiveram frequentemente o direito à participação política negado (Fraser, 2022, p. 104).

Com isso, temos o primeiro pressuposto problematizado por Nancy Fraser: o pressuposto da suspensão das desigualdades. O acesso aberto à esfera pública não pode ser reduzido apenas à eliminação formal das exclusões. Mesmo em contextos em que a participação política se torna formalmente inclusiva, sem impedimentos arbitrários, isso não garante um público diversificado e nem a interação igualitária, uma vez que o problema não está apenas no ingresso na esfera pública, mas também no modo como ocorre a interação discursiva dentro dela. Apesar de o modelo habermasiano pressupor uma universalidade de acesso, na realidade, o acesso e a participação efetiva no debate público sempre foram condicionados por fatores de poder. Nesse sentido, “a masculinidade e as posições de classe dos participantes não eram incidentais ao modo de

interação sustentado pela esfera pública burguesa” (Feldhaus; Pereira, 2021, p. 50).

A suspensão das desigualdades, presente na concepção habermasiana, atua apenas no nível formal, enquanto, na realidade, as desigualdades existentes no mundo real continuam influenciando quem é ouvido, como é interpretado e quais vozes são validadas ou possuem maior peso no debate público. A ideia de que os participantes devem interagir “como se” fossem iguais, ignorando diferenças significativas de *status*, cria uma falsa neutralidade que acaba por reforçar hierarquias existentes. Para Fraser, esse modelo liberal de esfera pública impede que injustiças estruturais sejam nomeadas e questionadas. Ao invés de fingir que todos participam em condições de igualdade, a autora argumenta que seria mais produtivo trazer essas desigualdades à tona e debatê-las publicamente:

Enquanto a suspensão das desigualdades sociais na deliberação significar proceder como se elas não existissem, quanto de fato existam, ela não vai fomentar a paridade de participação. Pelo contrário, em geral ela favorece os grupos dominantes e prejudica os grupos subordinados. Na maior parte dos casos, seria mais apropriado retirar a suspensão das desigualdades no sentido de tematizá-las explicitamente - um argumento que está afinado com o espírito da ética comunicativa de Habermas (Fraser, 2022, p. 105).

Nesse sentido, o primeiro pressuposto diz respeito às relações intrapúblicas dentro da esfera pública, ou seja, ao funcionamento das interações discursivas entre os participantes no espaço deliberativo e as desigualdades que afetam sua influência no debate. Já o segundo pressuposto

está relacionado às relações interpúblicas, ou seja, a coexistência de diferentes esferas públicas que interagem e disputam espaço na construção da opinião pública. Essa noção de múltiplas esferas públicas vai contra a concepção habermasiana que enfatiza a pretensão de uma esfera pública única e universal.

A existência de uma única esfera pública universal pode, na verdade, acabar por reforçar desigualdades, na medida em que favorece os grupos historicamente dominantes. Isso se dá pelo fato de que, dentro desse espaço único, normas discursivas, estilos, formas de argumentação e valores culturais são frequentemente definidos pelos grupos com maior poder e prestígio social, marginalizando vozes que não se enquadram nesse padrão. Da mesma forma, considerando as múltiplas realidades vivenciadas, permeadas por desigualdades materiais e simbólicas, as demandas de certos grupos podem não ser compreendidas ou não receber a devida importância, culminando em “mais probabilidade de manter seus desejos inarticulados” (Fraser, 2022, p. 109).

Em oposição a essa visão, Fraser propõe que a democracia deliberativa não deve se limitar à ideia de um único público homogêneo, mas sim reconhecer a existência de múltiplas esferas públicas, onde diferentes grupos podem se organizar autonomamente para desenvolver suas próprias perspectivas e articulações políticas. Ela chama esses espaços de esferas públicas subalternas, que servem como locais de resistência e empoderamento para grupos historicamente excluídos, como mulheres, trabalhadores, minorias raciais e comunidades LGBTQIA+. Nessas esferas subalternas, os grupos marginalizados podem identificar suas necessidades, elaborar discursos e construir identidades políticas antes de interagir diretamente com a esfera pública dominante, aumentando suas chances de serem ouvidos e reconhecidos. Apesar de os contrapúblicos

subalternos ocuparem esse lugar de contestação das exclusões da esfera pública dominante, isso não significa que são sempre espaços democráticos ou isentos de problemas. Alguns contrapúblicos podem ser antidemocráticos e promover ideias contrárias à igualdade e à inclusão. Ainda assim, mesmo os contrapúblicos que têm intenção democrática e igualitária podem acabar por reproduzir dinâmicas de exclusão e marginalização, criando novas hierarquias internas ou limitando a participação de certos grupos dentro deles (Fraser, 2022, p. 110). Apesar dessas limitações, os contrapúblicos subalternos têm um papel positivo na ampliação do espaço discursivo. Eles atuam em resposta às exclusões dos públicos dominantes, permitindo o questionamento de normas estabelecidas e ampliação das perspectivas do debate público. Inclusive, os próprios tópicos de deliberação devem ser objeto de discussões na esfera pública, possibilitando a expansão das fronteiras sobre o que é considerado bem comum ou não. É o caso das lutas feministas pela inclusão do tópico de violência doméstica como assunto de interesse público. Esse é justamente o terceiro pressuposto abordado por Fraser: o sentido de “publicidade” na concepção habermasiana de esfera pública.

Segundo a concepção liberal da esfera pública burguesa, esse espaço deveria ser reservado exclusivamente para deliberações racionais sobre o bem comum, enquanto os interesses privados seriam considerados questões particulares e, conseqüentemente, sem relevância para o debate público. Desse modo, a separação absoluta entre interesses públicos e privados culminou em uma concepção liberal de esfera pública que institucionalizou um ideal de publicidade que exclui certos temas do debate. Ao longo da história, grupos tiveram suas demandas sistematicamente classificadas como “interesses privados”, o que justificou sua exclusão do debate público. Por exemplo, as lutas feministas pelo direito ao voto, pela equidade salarial e contra a violência doméstica foram historicamente removidas

da esfera dos assuntos públicos, sendo enquadradas como questões do âmbito doméstico, e não como questões legítimas de interesse público. Da mesma forma, temas relacionados às condições de trabalho e à exploração frequentemente foram tratados como problemas individuais dos trabalhadores e vinculados à ordem econômica, e não como questões políticas:

A retórica da privacidade doméstica visa excluir algumas questões e interesses do debate público, personalizando-os e/ou tornando-os familiares; ela os retrata como assuntos privados/domésticos ou pessoal/familiares, em contraposição aos assuntos públicos e políticos. A retórica da privacidade econômica, por sua vez, visa excluir algumas questões e interesses do debate público, tornando-os econômicos; nesse caso, as questões em tela são consideradas imperativos impessoais do mercado, ou prerrogativas da propriedade “privada”, ou então problemas técnicos para gestores e planejadores, em contraposição aos assuntos públicos e políticos (Fraser, 2022, p. 118).

A retórica da privacidade doméstica e econômica funciona de maneira oposta ao princípio da publicidade teorizado por Kant. Ao retirar previamente certas questões da deliberação pública, ela limita a capacidade da sociedade de avaliar e deliberar sobre certos temas por meio do debate. A separação rígida entre interesses públicos e interesses privados na esfera pública pode levar ao afastamento de questões relevantes da discussão, culminando no fato de que certos assuntos são confinados a arenas discursivas especializadas, inacessíveis ao debate público amplo

e, assim, afastados da contestação democrática. Essa dinâmica beneficia grupos dominantes e desfavorece grupos subordinados, pois restringe a capacidade de certos grupos de influenciar decisões que afetam diretamente suas vidas. Desse modo, Fraser (2022, p. 123) propõe a repolitização das questões a serem debatidas, permitindo que os próprios participantes determinem publicamente quais temas devem ser discutidos, ao invés de aceitar definições limitadas impostas por elites políticas e econômicas. Inclusive, os próprios conceitos de “político”, “doméstico” e “econômico” não são estruturas naturais ou imutáveis, mas sim construções culturais e ideológicas. Ou seja, os limites entre essas esferas não são fixos, mas podem ser questionados e renegociados (Bueno, 2017, p. 69-70).

O último pressuposto diz respeito ao requisito de separação nítida entre sociedade civil e Estado. Para Fraser (2022, p. 120), a imbricação entre essas duas esferas é essencial para garantir a paridade de participação e evitar que a esfera pública seja apenas um espaço de deliberação e formação de opinião pública sem influência sobre as decisões políticas. Esse cenário leva ao que a autora denomina de *públicos fracos* e *públicos fortes*. Os primeiros correspondem àqueles grupos cuja prática deliberativa tem por resultado apenas a formação da opinião, não tendo poder de decisão vinculante nas políticas estatais. Já os segundos são caracterizados pelo fato de seu discurso englobar tanto a formação da opinião quanto a influência governamental e tomada de decisões. Outro ponto crucial levantado pela autora (Fraser, 2022, p. 122) é a questão da soberania discursiva do parlamento. Ela questiona se devemos considerar o parlamento (os representantes legais da sociedade geral) como um *superpúblico forte*, ou seja, uma instância máxima de deliberação política que define as regras da sociedade. Nesse caso, como lidar com os demais públicos menores e mais fracos? Eles devem ser vistos apenas como espaços de formação de opinião, sem capacidade decisória,

ou é possível pensar em formas de maior influência desses públicos nas decisões parlamentares? São muitas perguntas sem respostas concretas, mas o ponto central diz respeito à necessidade de superar a separação rígida entre sociedade civil e Estado, de modo a permitir que as deliberações da sociedade civil não fiquem restritas ao debate, mas tenham impacto efetivo sobre as decisões políticas.

Além disso, Fraser amplia a discussão para um contexto global. Ela questiona se, considerando o nível de interdependência entre os países no mundo globalizado, faz sentido continuar considerando o Estado-nação como a unidade apropriada de soberania. Isso porque problemas globais como mudanças climáticas, economia internacional e direitos humanos exigem coordenação entre diferentes esferas públicas transnacionais, o que pode desafiar a concepção tradicional de soberania estatal³ (Fraser, 2009). Nesse novo cenário, a dinâmica dos processos de comunicação, da formulação de políticas e dos públicos afetados por decisões políticas não condizem com a realidade anterior. Tradicionalmente, a esfera pública era concebida dentro dos limites do Estado-nação, onde cidadãos podiam debater e influenciar políticas governamentais. No entanto, esse modelo não corresponde mais à realidade contemporânea, pois as decisões políticas passaram a ser cada vez mais transnacionalizadas. Os meios de comunicação agora

³ A globalização desafia o modelo tradicional de esfera pública, baseado no Estado-nação. Fraser argumenta que os desafios globais contemporâneos exigem um repensar da esfera pública para além das fronteiras nacionais, pois os modelos tradicionais (enquadramento westphaliano) não conseguem responder adequadamente a questões que transcendem os limites de um único país. Para mais sobre o assunto, verificar os textos: *Reframing Justice in a Globalizing World* e *Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy Of Public Opinion in a Post Westphalian World* na obra *Scales of Justice* (Fraser, 2009).

operam globalmente, ampliando o alcance dos debates públicos; instituições supranacionais tomam decisões que afetam milhões de pessoas sem que elas tenham representação política direta; problemas como mudanças climáticas, crises financeiras e migrações forçadas não podem ser resolvidos apenas em nível nacional, pois suas causas e consequências são globais. Além disso, os públicos afetados por decisões políticas nem sempre coincidem com os que possuem poder de decisão, como no caso de trabalhadores precarizados, refugiados e populações de países periféricos, cujas vidas são impactadas por políticas formuladas e ações tomadas em centros de poder distantes de seus próprios limites territoriais. Se o poder político e econômico opera transnacionalmente, então a esfera pública também precisa se tornar transnacional (Fraser, 2009, p. 15).

Embora a autora reconheça a necessidade de uma teoria crítica adequada ao ambiente pós-nacional, sua abordagem não rompe completamente com os critérios normativos tradicionais da teoria habermasiana. Em vez disso, tenta reconstruir esses critérios dentro do novo contexto global, mantendo os fundamentos da teoria da esfera pública, mas adaptando-os às transformações contemporâneas. Isso tem levantado questionamentos por alguns autores filiados à teoria crítica: seria suficiente apenas adaptar os princípios normativos tradicionais da esfera pública às novas condições globais, ou seria necessário criar novos referenciais a partir da própria experiência do mundo transnacional? (Melo, 2015).

4. Conclusão

O princípio da publicidade formulado por Immanuel Kant desempenha um papel de fundamental importância na construção dos paradigmas de justiça contemporâneos, pois estabelece a transparência e a justificabilidade

pública das decisões políticas como critérios para a legitimidade do poder. Em *À Paz Perpétua*, Kant propõe que a exigência de publicidade pode conciliar moralidade e política, garantindo que as decisões dos governantes possam ser avaliadas pela razão pública. A ideia kantiana se opõe ao realismo político de Maquiavel e fundamenta a concepção de esfera pública. No mesmo sentido, a esfera pública formulada por Habermas é entendida como um espaço de deliberação coletiva onde os cidadãos podem discutir e influenciar as normas que regem a vida em sociedade. Esse conceito carrega um potencial emancipador, pois possibilita a construção da opinião pública e a fiscalização do poder. No entanto, o conceito de esfera pública tem sido alvo de questionamentos e críticas que buscam avaliar se esse ideal realmente é passível de realização ou se está condicionado a funcionar como uma ferramenta de dominação.

A crítica de Nancy Fraser à teoria tradicional da esfera pública aponta uma falha estrutural: a ausência de mecanismos que garantam que a deliberação democrática seja realmente inclusiva e tenha impacto efetivo sobre as decisões políticas. Esse problema está diretamente relacionado ao ideal normativo de publicidade, que, embora tenha um potencial emancipatório, pode funcionar como um mecanismo de exclusão se não for acompanhado de condições reais que garantam a paridade de participação. Historicamente, a esfera pública burguesa nunca foi verdadeiramente acessível a todos, pois excluiu mulheres, trabalhadores e minorias raciais e restringiu certos temas ao âmbito privado ou econômico impedindo sua politização. Além disso, a separação entre sociedade e Estado cria os chamados públicos fortes e fracos, o que torna a esfera pública um espaço de formação de opinião sem poder decisório real, enquanto instituições grandes e atores econômicos fortes detêm o controle efetivo sobre políticas públicas. No contexto globalizado, esses problemas se tornam ainda

mais complexos, uma vez que a transnacionalização da política e da economia faz com que decisões fundamentais sejam tomadas por instâncias supranacionais sem o devido controle democrático.

Diante disso, Fraser propõe uma reformulação da esfera pública de Habermas, na qual a publicidade não seja apenas um critério de transparência formal, mas um mecanismo que assegure acesso real e influência e participação equitativas. Para isso, é fundamental garantir a paridade de participação, que exige duas condições para sua efetivação: uma objetiva e uma intersubjetiva. A condição objetiva está relacionada ao paradigma da redistribuição e da justiça material, demandando arranjos institucionais que eliminem barreiras econômicas e estruturais que criam dependência econômica, assegurando igualdade de acesso a recursos, renda e tempo livre. Já a condição intersubjetiva diz respeito ao parâmetro do reconhecimento, o que implica garantir que os padrões culturais e valorativos promovam respeito e prestígio social igualitário para todos os indivíduos, abolindo normas institucionalizadas que depreciam certas identidades, reforçam hierarquias sociais e excluem determinados grupos da participação pública. Além disso, a paridade de participação deve operar tanto no nível intergrupo, de modo que diferentes coletividades tenham condições justas de participação política, quanto no nível intragrupo, assegurando que dentro de cada grupo não existam assimetrias que impeçam a plena expressão de todas as vozes.

Essa reformulação exige garantir a paridade de participação, possibilitando a deliberação efetiva de todos na esfera pública; a revisão da interação entre sociedade civil e Estado, de modo a superar a separação entre deliberação e tomada de decisão e a assimetria entre públicos fortes e fracos; e a ampliação da publicidade para além do modelo liberal burguês, reconhecendo a multiplicidade de esferas públicas e suas necessidades, para além daquilo que foi

previamente estabelecido como “interesse público”. Nesse sentido, o princípio da publicidade, entendido de forma ampla, não deve servir apenas como um critério de transparência formal, mas como um mecanismo que assegure tanto a igualdade de acesso aos espaços de debate quanto a influência real sobre a formulação e implementação de políticas públicas. Apenas assim a publicidade pode cumprir sua função crítica e democrática, de modo que os processos políticos sejam abertos, acessíveis e vinculantes, e que todos os afetados por decisões políticas tenham condições concretas de participação equitativa, tanto no nível nacional quanto transnacional.

Referências

- BROOKS-HIGGINBOTHAM, Evelyn. *Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- BUENO, Enrico Patenrosto. Para uma teoria crítica da democracia: o conceito de esfera pública em Habermas e Fraser. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS)*. São Luís - Vol. 3 - Número Especial. jan./jul. 2017, pp. 61 - 77.
- ELEY, Geoff. Nations, Publics, and Political Cultures: placing Habermas in the Nineteenth Century. In: CALHOUN, Craig (Org). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press, 1992.
- FELDHAUS, Charles; PEREIRA, Camila Dutra. Diálogos entre a teoria social crítica habermasiana e a teoria feminista de Nancy Fraser. *Revista Dialectus*, n. 24, 2021.
- FRASER, Nancy. *Justiça interrompida*. São Paulo: Boitempo, 2022.

- FRASER, Nancy. *Destinos do Feminismo: do capitalismo administrado pelo Estado à crise neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2024.
- FRASER, Nancy. *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2009.
- FRASER, Nancy. *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. Social Text, n. 25/26, 1990, pp. 56 – 80.
- FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23; n. 2, pp.153 - 188, jul. - dez.2018.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, Craig. (Org). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade. Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução de Felipe Gonçalves e Rúrion Melo. São Paulo: Editora da UNESP, 2020.
- HABERMAS, Jürgen. *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2023.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua. Um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- LANDRES, Joan. *Women and the public sphere in the age of the french revolution*. Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Mário e Celestino da Silva. Brasília: Senado Federal, 2019.
- MELO, Rúrion. *Public sphere and transnational democracy: a critical theoretical response to Nancy Fraser*. *Perspectiva Filosófica*, vol. 42, n. 2, 2015.

RYAN, Mary. Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth Century America. In: CALHOUN, Craig (Org). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press, 1992.

APONTAMENTOS SOBRE O PROBLEMA DO ERRO NA FILOSOFIA DE CHRISTIAN WOLFF

Pedro Casalotti Farhat⁴

O que significa errar? Qual a origem do erro? Essas duas perguntas confluem uma para a outra. A primeira não pode ser respondida de forma completa sem indicarmos quais as fontes ou quais as razões para que seja o caso de um erro aparecer, respondendo assim a segunda questão. Podemos até mesmo descrever algumas características de um erro, mas nisso não avançamos na explicação do que o erro é. O erro surge, se admitirmos um avanço nesse raciocínio, a partir de um desvio, um tropeço, uma falta. Tal circunstância leva-nos a interpretar essa noção, em geral, de forma negativa, indicando os casos em que se erra e que, em contraste aos positivos “saber”, “conhecer” e “deduzir”, comete-se um engano, uma confusão, proposital ou não, acerca do assunto em pauta. É nesse momento que, de uma maneira indeterminada em princípio, uma pretensa teoria do erro pode ser alocada apenas como apêndice de qualquer epistemologia, lógica ou psicologia. Em suma, talvez o erro possa ser como um “meio de contraste” no sentido ambulatorial da expressão, uma das formas de, no fundo, ressaltar o verdadeiro, facilitando a identificação do que é adequado ao caso, visualizando diretamente o que é falso e inadequado, destacando-o.

Agora, para além de definir uma série de causas aos variados tipos de erros que podemos identificar, também ocorreu de, ao longo da história da filosofia, tentar-se

⁴ Doutorando em filosofia na Universidade de São Paulo. E-mail: pedro.farhat@usp.br. Trabalho realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processos nº 2022/03890-6 e nº 2024/09168-6).

determinar (ou, talvez, investigar a possibilidade de determinar) se há uma causa fundamental dos erros. Para ser mais explícito, tentou-se por vezes determinar qual o fator básico que pode ser a fonte de explicação de todas as nossas incorreções. Apesar de abstrata, essa questão do “fundamento” aponta para uma disciplina na qual admitir o erro seria, talvez, dar um passo concreto no nada: a ontologia. Nesse sentido, discutir o conceito de erro em qualquer instância da história da filosofia poderia converter-se em estudar a história de um problema ontológico sobre o qual se deixou de falar diretamente a um bom tempo, seja por qual razão for, se é que algum dia foi o tema das incursões ontológicas dos filósofos. Essa história de um certo esquecimento, entretanto, deve-se adiantar aqui, não é o nosso objetivo. Ainda assim, o reconhecimento da necessidade do erro, isso podemos reter como relevante no presente e breve ensaio que buscamos apresentar aqui.

A filosofia wolffiana, não por acaso, lida com o erro em linha com o que indicamos até agora, apresentando traços particulares que nos são de interesse na compreensão de como ocorre essa identificação do erro dentro da visão mais ampla sobre tais desvios. Mesmo sem ser sua intenção principal, talvez, a filosofia wolffiana acaba indicando a relação íntima do erro com as faculdades humanas e, portanto, sua impregnação no pensamento, mas deixa em aberto a questão da ontologia a que nos referimos para o pensamento contemporâneo.

Para começar, vejamos como Wolff fala da origem do erro no capítulo 7 de sua *Deutsche Logik*, concluindo em uma espécie de definição do erro:

Se formamos definições que envolvem coisas em si contraditórias umas com as outras, tal como é o biângulo retilíneo, ou sustenta-se

como idêntico o que é diverso, pois não notamos por precipitação a diferença, ou assumimos como premissas de silogismos corretos tais proposições que são impossíveis, ou quando inferimos incorretamente a partir de razões corretas; então sustentamos como possível o que não o é, e cometemos *um erro* (DL, cap. 7, § 16).⁵

No trabalho de M. Favaretti Camposampiero (2017) encontramos uma análise rigorosa desta e de outras passagens relevantes para o problema do erro, o que dispensa certos apontamentos de nossa parte. No entanto, alguns comentários são relevantes para compreendê-lo minimamente bem. Além dos diferentes tipos de erro aqui indicados, a passagem deve ser destacada por encontrar na contradição e, portanto, na diferença entre possível e impossível, o que pode permitir distinguirmos o erro do que é adequado. Deve-se ressaltar também que não se trata de um erro somente quando julgamos algo erroneamente,

5 Todas as traduções das passagens de Wolff estão sob minha responsabilidade. As referências às obras de Wolff seguem a sigla indicada na bibliografia e a indicação dos parágrafos ou do capítulo e dos parágrafos. Texto original de 1754: *“Wenn wir uns Erklärungen machen, die wieder einander lauffende Sachen in sich enthalten, dergleichen das geradelinichte Zweyecke ist, oder für einerley halten, was unterschieden ist, weil wir aus Uebereilung den Unterscheid nicht bemercken, oder in richtigen Schlüssen zu Förder-Sätzen solche Sätze annehmen, die unmöglich sind, oder auch aus richtigen Gründen unrichtig schliessen; so halten wir vor möglich, was nicht ist, und begehen einen Irrthum”*. O parágrafo sofreu alterações no texto ao longo das edições, mas manteve a mesma ideia desde a primeira edição, de 1713. Até a edição de 1722, Wolff utilizou no início do parágrafo, o verbo *“formieren”* em vez de *“machen”*, tendo também utilizado *“condamus”* na sua tradução desta obra ao latim, em 1730.

ou seja, quando emitimos um juízo incorreto: mesmo antes, no nível conceitual, é possível errar. Um conceito como o de “biângulo retilíneo”, isto é, de uma figura geométrica com apenas dois ângulos, sendo estes ambos ângulos retos, em uma geometria euclidiana como a que Wolff tem em vista, é uma figura impossível, seu conceito mesmo inclui uma contradição e, assim constitui um erro considerá-lo um possível (FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, 2017, p. 107)⁶. Sem entrar nos detalhes das diferenças entre conceitos, juízos e raciocínios, é relevante indicar que o erro pode surgir, para Wolff, nesses diferentes níveis e, de alguma forma, permear mesmo da formulação mais básica e privada que possuímos até a exposição pública de um raciocínio.

Em conjunto ao erro, os conceitos de “ciência [*scientia/Wissenschaft*]”, “opinião [*opinione/Meinung*]” e “crença [*credere/fide/Glauben*]” são objeto de discussão nos mesmos capítulos, tanto na *Deutsche Logik* na quanto na *Logica* latina de Wolff (cf. DL, cap. 7; Log, §§ 594-661). Isso ocorre pois se trata de diferentes circunstâncias epistêmicas em que os erros possuem um lugar limite, digamos, na explicação. Na ciência, se ela for seguida conforme o que rege o método dedutivo, não há lugar para os erros, pois observou-se o parâmetro do “hábito do intelecto de demonstrar segundo razões incontestáveis”, isto é, o de cultivar o “*habitus demonstrandi*” (DL, cap. 7, §1; Log, § 594). No caso das opiniões, estas aumentam a chance do erro, dado que com elas assumimos como princípios elementos que ainda não sabemos serem verdadeiros ou definitivos, carecendo de comprovação (DL, cap. 7, § 19), ainda que possam ter um papel positivo na orientação e

6 A relevância dessa questão do ponto de vista histórico, em especial considerando a filosofia de Leibniz, é também abordada em outro trabalho de Favaretti Camposampiero (2016a).

formação do conhecimento de uma pessoa ao permitir o conhecimento provável, calcado em hipóteses (cf. Log, §§ 600-610). A crença, enquanto modalidade do “sustentar como verdadeiro”, também pode levar ao erro, dado que se baseia na credulidade que o sujeito atribui a um testemunho sobre o qual possui variável capacidade de aferir se é verdadeiro (DL, cap. 7, §§ 3-15; cf. NARDO, 2021, pp. 32-33 e 43-45). Nesse sentido, como L. M. Nardo bem mostrou (2021, p. 44), o erro é um “*actus assentiendi*”, um ato de assentir a algo que, entretanto, não é o caso, confundindo a proposição verdadeira e a falsa.

Aqui encontramos o que seria uma outra definição do erro, a qual mostra como ele é possível através de um modo do assentimento do sujeito em relação a uma proposição. Nos termos de Wolff, “Se se sustenta como verdadeira uma proposição falsa, dizemos que se *erra*: assim, há *erro* se se assente a uma proposição falsa dada [*Si quis propositionem falsam pro vera habet, errare dicitur: ut adeo Error si assensus propositioni falsa datus*]” (Log, § 623; cf. DM, § 396)⁷. Trata-se, em suma, com o erro, de uma questão central, na medida em que o identificamos como algo por ser evitado não em um ou outro caso particular, mas no âmago das diferentes “operações do intelecto”⁸ e, assim, participando na descrição de todos os diferentes resultados possíveis do assentimento.

No capítulo da *Deutsche Logik*, especificamente nos §§ 16-18, Wolff nos fornece uma classificação dos tipos de

7 Não podemos analisar completamente agora essa definição ou suas diferentes versões, pois teríamos de lidar com vários problemas, como sua restrição ao erro proposicional e se esta seria uma definição nominal ou real, assuntos discutidos em mais detalhe por Favaretti Camposampiero (2017).

8 Sobre essas “operações do intelecto” ou “lógica das faculdades” em Wolff, ver Lenders (1971, pp. 67-77) e Pozzo (2007).

erros e de sua origem, como vimos, deixando em aberto o caminho para essa outra definição, que somente aparece na *Logica*. No entanto, ele também fornece, no § 17, algumas sugestões de como evitar os erros. Novamente repetindo as três dimensões já indicadas, o erro pode ser evitado se nos esforçamos em lidar apenas com definições de “conceitos distintos”, isto é, de conceitos dos quais possuímos pleno conhecimento das notas que os acompanham tal que sabemos não haver uma contradição na própria coisa e, portanto, sabemos que ela é possível; também não se deve assumir como premissas proposições que são inadequadas (o que implica seu exame prévio); e, por fim, deve-se prestar “atenção” às regras que regem as inferências.⁹

Ainda que sem muitas novidades em relação ao parágrafo anterior, este receituário contra o erro, em virtude de seu espelhamento das três operações do intelecto, é indício negativo das questões especificamente psicológicas que podem interferir no surgimento do erro e que, de alguma forma, serão objeto de muitas discussões de Wolff em suas demais obras, mas que aqui não ficam completamente explícitas (FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, 2017, p. 100). Tal receituário está limitado ao âmbito da cientificidade, na medida em que somente o assentimento desta é baseado em conceitos, princípios e raciocínios completamente provados e estabelecidos. Isso mostra por qual razão, em geral, o erro

9 Texto original de 1754: “*Wer demnach den Irrthum vermeiden will, muß jederzeit nach deutlichen Begriffen streben, keine Erklärung annehmen, deren Möglichkeit er nicht erkandt hat, und keinen Fördersatz hingehen lassen, von dessen Richtigkeit er nicht vorher überführet worden, auch sich in acht nehmen, daß er nicht wider die Regeln in seinen Schlüssen handelt (§10.12. c. 4)*”. A última cláusula, referente aos raciocínios, foi adicionada a partir da edição de 1725.

pode estar implicado ainda que prestemos atenção e sigamos as regras dos raciocínios, ou cuidemos de utilizar apenas conceitos distintos e aceitemos como premissas proposições corretamente elaboradas. A memória limitada, por exemplo, não permite uma confiabilidade plena nos procedimentos lógicos realizados por uma ou outra pessoa, e mesmo o acesso restrito às bases de prova suficientes pode comprometer de antemão e cultivar as condições para que o erro apareça. Trata-se, enfim, de uma questão que não é bem resolvida apenas no âmbito da norma lógica do saber e escorre para a opinião e a crença, estando associada, em uma perspectiva mais ampla, dentro da obra de Wolff, com outras questões cognitivas, mas também questões práticas, na medida em que nosso livre arbítrio acaba sendo equacionado em sua discussão do assentimento e do que poderia ser chamada “atitude proposicional” (FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, 2017, p. 111).

Infelizmente, estes são aspectos que não poderemos discutir aqui. Um último ponto, no entanto, é relevante para nossa presente incursão, ainda que somente risquemos a superfície do assunto: a questão que encontramos ao tratar da ontologia de Wolff e do lugar do erro nela. A concepção modal do erro é índice de um problema sobre o qual o próprio Wolff se debruça, como já bem estabelecido na bibliografia sobre o assunto, e que envolve o uso da modalidade no âmago da filosofia¹⁰. Segundo compreendemos, essa formulação modal do erro estaria, assim, em acordo e relação direta com a compreensão da filosofia como “ciência de todos os entes possíveis [*Wissenschaft aller möglichen Dinge*]” (DL, *Vorbericht*, § 1) e, mais propriamente, com a concepção dos

10 Além do trabalho de Favaretti Camposampiero (2017) a que já nos referimos, ver Lüthje (1925), École (1989) e Tutor (2018).

próprios entes através da modalidade¹¹. Mais precisamente, é essa a versão que encontramos da definição de “ente” da *Deutsche Metaphysik*:

Tudo que pode ser, seja efetivamente ou não, chamamos *um ente*. Se nós sustentamos o impossível como possível e o consideramos como o que pode ser, então o chamamos igualmente de um ente, mas como erro, pois tem, em nossa consideração, uma aparência da possibilidade. E por isso acontece de chamarmos costumeiramente aquilo que é de fato possível, e também o que de fato pode ser, de um *ente possível*: mas o que tem apenas a aparência da possibilidade e também o que de fato não pode ser, costumamos chamar de um *ente impossível*. Pode-se, antes, chamar aquele de *verdadeiro*, enquanto este um *ente imaginário* ou *apar-ente* (DM, §16).¹²

11 Ainda que os termos “ente” e “possível” não sejam sinônimos, isto é, não tenham a mesma intensão, eles seriam co-extensionais (FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, 2017, p. 105). O caráter modal da ontologia em Wolff é, com isso, explícito, dado que ela trata dos “entes em geral ou dos entes enquanto são” (Ont, §1), isto é, podemos dizer, dos entes enquanto coisas que existem, que possuem condições de existência, sendo uma dessas ser possível, assunto que alcança estatuto de tema central na parte I, seção II, capítulo 1 da *Ontologia*, intitulado “Sobre o possível e o impossível” (Ont, §§ 79-103), estando também explícito na sequência do texto, com a noção de “ente”, que somente é definida após explicitar-se que “O que é impossível, não pode existir [Quod impossibile est, existere nequit]” e “O que é possível pode existir [Quod possibile est, illud existere potest]” (Ont, §§ 132 e 133).

12 O texto original na edição de 1747 é o mesmo da edição de 1720: “Alles, was seyn kan, es mag würcklich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding. Wenn wir also das unmöglich vor möglich halten und es davor ansehen, daß es seyn kan; so nennen wir es gleichfals ein Ding,

Com essa passagem, Wolff nos mostra mais um caminho dentro do que esboçamos no início, deixando mais explícita a ligação de seu pensamento e o tratamento do desvio, isto é, daquele troço mencionado, figurado através de uma concepção de assentimento que, vista agora, impregna-se também na ontologia.

Antes de indicar para onde vai este desvio, é importante explicitar que aos entes cabe uma formulação mais completa e que deve indicar aspectos presentes já na definição mais básica: “Chamamos *ente* o que pode existir, conseqüentemente o que não se opõe à existência [*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*]” (Ont, § 134). Tal concepção se desenrola do nível mais lógico e abstrato ao mais ontológico e concreto, isto é, “determinável” (Ont, §§ 105-107):

- 1) os entes são possíveis no sentido de que não envolvem qualquer contradição, como já vimos, sendo, portanto, consistentes (Log, § 518; Ont, §§ 30 e 85);
- 2) os entes são possíveis também no sentido de que se permitirem ser considerados pelo intelecto, pois não há nada em si próprios que os impeça de serem representados, isto é, a sua noção é concebível (Log, § 519 e 522; Ont, §§ 28, 133 e 134);

aber aus Irrthum, weil es in Ansehung unserer einen Schein der Möglichkeit hat. Und daher geschiehet es, daß wir dasjenige, was in der That möglich ist, und also in der That seyn kan, ein mögliches Ding: was aber nur den Schein der Möglichkeit hat und also in der That nicht seyn kan, ein unmögliches Ding zu nennen pflegen. Man könnte jenes vielmehr ein wahres, dieses aber ein eingebildetes Ding oder Schein-Ding nennen”.

3) os entes, por fim, são possíveis no sentido de serem potencialmente existentes, capazes de tornarem-se existentes através de uma causa que seja suficiente para tanto. Isso ocorre a ponto de Wolff distinguir entre entes potenciais e entes atuais (Ont, §§ 56 e 175).¹³

Ressalta-se que nenhum destes sentidos de possibilidade é capaz de ser uma causa suficiente para a existência do ente, mas trata-se apenas das condições do ente ser consistente, concebível e capaz de ser causado e, portanto, condições de ser um ente determinável¹⁴. Sem entrar a fundo, no entanto, neste âmbito da ontologia wolffiana, é o “não ente”, o “impossível” (Ont, §§ 137-138) que deve nos interessar mais aqui, pois sua descrição precisa ser explicitada. Realmente, apesar de na *Deutsche Metaphysik* Wolff referir-se apenas ao “ente imaginário” ou “*Schein-Ding*”, na *Ontologia* ele faz uma distinção mais precisa no âmbito dos não-entes entre “entes imaginários [*ens imaginarium*]” e “entes fictícios [*ens fictum*]” (Ont, §§ 140-141). Nesse ponto, quando proposições que assumem esses entes como reais e não somente invenções ocorrem, podemos errar. E isso independentemente se Wolff atribui funções epistêmicas positivas para tais entes, como no caso do *ens imaginarium*¹⁵. Nesse sentido, o “erro”, isto é, o não reconhecimento da relação descompassada entre o que as

13 Sobre este assunto em geral ver École (1989, pp. 206-207; 1990, I, pp. 155-160); para uma reconstrução desse aspecto modal em relação às definições nominais e reais, ver Nardo (2021, pp. 22-23).

14 É somente neste ponto que podemos falar da existência como “*complementum possibilitatis*” (Ont, §174).

15 Não é o caso de realizar uma análise pormenorizada aqui. Sobre isso, consulte-se Favaretti Camposampiero (2016b, p. 123; 2010, p. 322).

coisas são e o que aparentam ser, passa a ser parte integral da maneira como a descrição de coisas que não possuem condição de existência devem ser consideradas. Não é o caso de jogar fora o objeto do “erro” ou o que parece real, mas não é, pois esses não-entes ajudam-nos a falar de coisas que não são facilmente concebíveis, como o “espaço” e o “tempo”, as “forças” e as “quimeras”, por exemplo (cf. Ont, §§ 140-141 e FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, 2010, pp. 317-322; 2016b, pp. 120-123).

Assim, para concluir essa breve coletânea de apontamentos, o “erro” revela ter um lugar dentro da cadeia de deduções de Wolff, estando longe de ser negligenciado. Ele é, antes de tudo, um problema sobre o qual a filosofia wolffiana se debruça em diferentes ocasiões, inclusive quando se trata da discussão de um conceito central como o de “ente”. Com isso, o filósofo permite-nos localizá-lo dentro de sua concepção mais ampla da filosofia, permitindo explorar um aspecto de como o conceito de possibilidade possui mesmo anterioridade em relação a conceitos como o de verdade ou de existência, mas também o do que é uma incorreção e daquilo que não é um algo passível de existir.

Referências

a. Obras de Wolff

[DL, *Deutsche Logik*] - WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken von den Kräfte[n] des menschlichen Verstandes und Ihren richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit*. Halle: 1713. Foram consultadas as diferentes edições até a de 1754, considerada definitiva, a fim de encontrar qualquer variação textual. Foi também consultada a edição

bilíngue alemão-italiano: WOLFF, C. *Logica tedesca*. A cura de R. Ciafardone. Milano: Bompiani, 2011.

[DM, *Deutsche Metaphysik*] - WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1720. Foi consultada também a edição bilíngue alemão-italiano: WOLFF, C. *Metafisica tedesca*. Con le Annotazioni alla Metafisica tedesca. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Raffaele Ciafardone. Milano: Bompiani, 2003.

[Log, *Logica*] - WOLFF, Christian. *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pettractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Frankfurt e Leipzig, 1728. Foi consultada também a edição de 1740.

[Ont, *Ontologia*] - WOLFF, Christian. *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pettractata*. Frankfurt e Leipzig, 1730.

b. Bibliografia secundária

ÉCOLE, Jean. Note sur la définition wolffienne de la philosophie. *Studia Leibnitiana*, Bd. 21, H. 2, pp. 205-208, 1989.

ÉCOLE, Jean. *La métaphysique de Christian Wolff*. 2 vols. (Chr. Wolff GW III 12) Hildesheim: Olms, 1990.

FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, Matteo, *Ens imaginarium: Kant e Wolff*. *Estudos Kantianos*, v. 4, n. 2, pp. 119-132, 2016b. Antes em CATALDI MADONNA, L.; RUMORE, P. (Hrsg.) *Kant und die Aufklärung*. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24-28. März 2010. Hildesheim: Olms, 2010.

FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, Matteo. Before Judging. Leibniz on the Ultimate Origin of Error. *Rivista di storia della filosofia*, n. 4, pp. 727-744, 2016a.

- FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, Matteo. Wolff on Error and Ignorance. In: PELLETIER, A. (ed.) *Christian Wolff's German Logic: Sources, Significance and Reception*, pp. 99-121, 2017.
- GOUBET, Jean-François. Rationale Psychologie. In: THEIS, R.; AICHELE, A. (Hrsg.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer, pp. 154-174, 2018.
- LENDERS, Winfried. *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*. Hildesheim: Olms, 1971.
- LÜTHJE, Hans. Christian Wolffs Philosophiebegriff. *Kant-Studien*, Bd. 30, H. 1-2, pp. 39-66, 1925.
- NARDO, Lorenzo Miletì. *Forme della certezza. Genesi e implicazioni del Fürwahrhalten in Kant*. Pisa: Edizioni ETS, 2021.
- POZZO, Riccardo. La logica di Wolff e la nascita della logica delle facoltà. In: MARCOLUNGO, F. L. (a cura di) *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*. Hildesheim: Olms, pp. 45-52, 2007.
- TUTOR, Juan I. G. Philosophiebegriff und Methode. In: THEIS, R.; AICHELE, A. (Hrsg.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer, pp. 73-91, 2018.

A LÓGICA GERAL DE KANT: SOBRE A FORMALIDADE E O POSSÍVEL CRITÉRIO DE VERDADE

Rayane Silva Nunes¹

1. Introdução

1.1. Sobre o fio condutor desta pesquisa

A Lógica, em seu sentido amplo, é alvo de menção por Kant como objeto de estudo e discussão desde o prefácio da primeira *Crítica* (*KrV*)². Ora, estima-se que os escritos e estudos de Kant sobre a lógica³ colaboram significativamente para a constituição de sua trilogia crítica. Diante esse cenário, julgo necessário (i) uma recapitulação, sobretudo cronológica, das publicações das obras que aqui tomarei como basilares e a apresentação das obras e das edições que serão usadas e consultadas, bem como das obras complementares; (ii) a exposição do fio condutor que pretendo seguir. No tocante à primeira etapa, adianto que as obras que aqui tomarei como base serão a *Crítica da razão pura* (*KrV*) e o *Manual dos cursos de Lógica Geral* (*Logik ein*

¹ Mestranda em Filosofia (UFU). E-mail: raynunes@ufu.br.

² As denominadas três obras críticas de Kant são: *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), *Crítica da razão prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*) e *Crítica da faculdade de julgar* (*Kritik der Urteilkraft*). À vista disso, no decorrer do presente trabalho, quando tais obras forem citadas, será, então, em consonância com a convenção canônica da *Akademie-Ausgabe* acompanhado da abreviação (AA), adotando-se, respectivamente, as siglas: (*KrV*), (*KpV*) e (*KU*).

³ Kant ministrou na *Albertina* de Königsberg 268 cursos, dos quais 54 foram de lógica e 49 de metafísica.

Handbuch zu Vorlesungen - MCLG)⁴, a primeira delas publicada em 1781, a última organizada sob a supervisão de Kant em 1800. As obras complementares utilizadas serão o *Dicionário Kant (A Kant Dictionary)*, de Howard Caygill, e a edição em francês da *Lógica (Logique)*⁵ – esta última será utilizada quando se julgar necessária a confrontação ou as comparações entre traduções. No que concerne à segunda etapa, o tema geral que este artigo pretende investigar e, porventura, responder é o estudo sobre a definição e a estruturação do conceito de Lógica Geral conforme proposto por Kant e suas implicações fundamentais. Para tanto, pretendo partir das definições e argumentações que Kant estabelece na *Crítica (KrV)* e confrontá-las com as realizadas mais tardiamente no *MCLG* para, por meio dessa comparação, apresentar as principais nuances percebidas e, então, a partir disso, expor a divisão que Kant apresenta da Lógica Geral entre Analítica e Dialética. Por fim, pretendo abordar, em consonância com que foi anteriormente mencionado, como o critério de verdade conforme exposto por Kant se relaciona com uma lógica puramente formal. Nessa perspectiva, a presente pesquisa será composta por três atos: (i) a comparação entre as definições de Lógica Geral; (ii) as divisões elaboradas por Kant no tocante à Lógica

⁴ As traduções das obras de Kant que serão utilizadas e mencionadas ao longo deste artigo são a 4ª edição da *Crítica (KrV)*, publicada pela editora Vozes em 2015 com tradução de Fernando Costa Mattos, e a 2ª edição bilingue da tradução de Fausto Castilho do *Manual dos cursos de Lógica Geral*, publicada em 2003 pela editora Unicamp. Para esta última será adotada a abreviação (MCLG).

⁵ As traduções das obras complementares utilizadas são as seguintes: a tradução de Álvaro Cabral do *Dicionário Kant*, publicada em 2000, pela editora Jorge Zahar, já a edição em francês *Logique* é a tradução de L. Guillermit, publicada em 1966, pela *Librairie Philosophique J. Vrin*.

Geral; (iii) como tal argumentação se relaciona com o critério de verdade conforme exposto por Kant.

1.2. Sobre os objetivos e limites desta pesquisa

O meu objetivo com esta pesquisa é confrontar as definições de Lógica Geral (primeiro, a exposta na *Crítica (KrV)* e, posteriormente, no *Manual (MCLG)*) e abordar as possíveis nuances entre elas; argumentarei sobre a divisão que o autor de Königsberg faz entre lógica analítica e lógica dialética e como ela culmina em uma perfeição lógica, ou seja, na constituição de um critério de verdade. Logo, a questão proposta para este artigo é: se a Lógica Geral tem um caráter puramente formal, então é possível ela possuir um critério de verdade? Esta é, portanto, a problemática da pesquisa que pretendo aqui desenvolver.

Todavia, é crucial traçar os limites que tal exposição compreende. Primeiramente, não pretendo senão contemplar a distinção entre Lógica Geral e Lógica Transcendental; ainda que esta última será por vezes mencionada, não pretendo explorar como Kant interpreta a Lógica Transcendental no interior da *Crítica (KrV)*. Reitero que o tema principal desta pesquisa é a Lógica Geral. Nesse sentido, tal limite também é posto referente ao tema da “perfeição lógica”, visto que mais da metade do texto do *MCLG* é composto pela *Introdução* (a qual é dividida em 10 seções). Nela, da seção 5 até a seção 9 está presente o tema da perfeição lógica. Contudo, mesmo sendo esse tema patente, pretendo esmiuçá-lo somente enquanto critério de verdade referente à Lógica Geral – *grosso modo* como um critério de verdade se relaciona com uma lógica puramente formal. Nas considerações finais desta pesquisa, será argumentado sobre a efetividade do intento de que ela parte.

2. Sobre o conceito de Lógica conforme exposto na *Crítica (KrV)* e no *Manual (MCLG)*

2.1. A definição de Lógica na *Crítica (KrV)*

No prefácio à segunda edição da *Crítica (KrV)*, Kant questiona os caminhos que tiveram de ser percorridos, tradicionalmente, para que um saber pudesse ser constituído como ciência e aponta as “lacunas” que podem decorrer desse fato. Por outro lado, uma ciência que está, desde os tempos mais antigos, consolidada, na visão do autor, é a Lógica. Sobre ela, Kant observa:

[...] o limite da lógica, contudo, está firmemente determinado pelo fato de ela ser uma ciência que apenas apresenta e prova, com toda força, as regras formais de todo pensar (seja este pensar *a priori* ou empírico, tenha a origem ou o objeto que seja, encontre obstáculos contingentes ou naturais em nossa mente) (*KrV*, B IX).

Nessa passagem, ao afirmar que a Lógica tem como tarefa provar as regras formais do pensamento⁶, tanto

⁶ Para esclarecer o que pode ser entendido por “formal”, recorro ao dicionário de Abbagnano, que, no verbete destinado à concepção de forma, toma-a de duas maneiras distintas. A segunda tem seu significado vinculado ao mesmo sentido que aqui está sendo entendido. A fim de deixar claro, cito um trecho do mencionado verbete que remete diretamente ao que Kant entendia por forma: “Kant fez distinção análoga na dissertação de 1770: ‘À representação pertence, em primeiro lugar, alguma coisa que se pode chamar de matéria, que é a sensação, e, em segundo lugar, aquilo que se pode chamar de F[orma] ou espécie das coisas sensíveis, que serve para coordenar, por meio de certa lei natural da alma, as várias coisas que impressionam os sentidos’ (*De*

mundi sensibilis et intelligibilis forma et ratione, § 4)” (Abbagnano, 2007, p. 469). Essa concepção de forma já nos familiariza com a distinção feita por Kant sobre as duas capacidades que assumem a tarefa de fundamentar o conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Nesse caso, à sensibilidade pertence a matéria, e ao entendimento pertence a forma. *Grosso modo*, o que está sendo dito nessa concepção é que a forma está inteiramente ligada às capacidades do intelecto, algo que configura o estatuto *a priori* que ela tomaria mais tarde. Essa concepção de forma está essencialmente interligada com a capacidade de conservar nos processos de relações ou conjuntos ordenados de relações determinadas constantes mesmo que haja variação dos termos. Nesse sentido, uma ciência formal é aquela que não se refere a apenas um conjunto, mas que é constante e válida para todos os conjuntos. Já por “regras”, cito, em caráter elucidativo, o verbete de “regra” do *Novo Dicionário de lógica* de Hegenberg: “Regras, para uso da Filosofia, da Matemática e da Lógica, são ‘guias para a ação ou a conduta’. Como bem sabido, há regras morais, regras de boa conduta, regras jurídicas, regras gramaticais e assim por diante. Em vista da enorme quantidade de ações, da ampla variedade de ‘orientações’ e das múltiplas formas de ‘prescrições’, o termo ‘regra’ pode tomar-se muito vago. As regras são indispensáveis, segundo nos diz a intuição, em todos os jogos. Em verdade, um jogo está praticamente definido pelas regras a que deva obedecer. Quem viola as regras ‘não sabe jogar’ ou, talvez, deseja ‘ludibriar’ o oponente, para vencê-lo. Para os fins aqui desejados, note-se: tal como nos jogos, há regras que governam o emprego de certas palavras do vocabulário lógico (‘não’, ‘e’, ‘ou’, ‘se, então’, ‘todo’, ‘todos’, ‘cada’, ‘algum’, ‘alguns’, ‘igual’)” (Hegenberg, 2005, p. 289). Com essas duas concepções (tanto sobre a forma, quanto sobre as regras), pretendi elucidar o que pode ser compreendido por “regras formais do pensamento”. Do ponto de vista kantiano, parece-me pertinente concluir que as regras dizem respeito a um tipo de ordenação que ocorre no entendimento acerca do que é capitado pelo campo da sensibilidade: se essa ordenação ocorre no campo do entendimento, então ela é formal.

como algo puro e próprio do entendimento, quanto como algo que remete diretamente aos objetos da percepção, Kant já estabelece, ainda que de modo germinal, a dualidade na qual, tardiamente, a lógica se debruçaria, a saber, a distinção que o autor estabelece entre Lógica Geral e Lógica Transcendental.

Nessa perspectiva, na segunda parte da *Crítica (KrV)*, após expor e concluir na primeira parte, a *Estética Transcendental*, sob o título: *Introdução: Ideia de uma lógica Transcendental* na seção *I da lógica em geral*, Kant apresenta o conceito de Lógica Geral antes de expor a concepção de Lógica Transcendental. Parece-me, portanto, que o fio condutor seguido pelo autor baseia-se, primeiramente, em argumentar acerca da lógica enquanto forma do entendimento para, posteriormente, constituir a ideia de uma lógica que não seja, inteiramente, formal. É sobre essa primeira que pretendo argumentar.

No início da mencionada seção, o filósofo de Königsberg reforça um dos principais pontos do estabelecimento da primeira *Crítica (KrV)*, a saber, a dualidade que compõe a fonte fundamental de todos e quaisquer conhecimentos – intuições e conceitos. A primeira é a capacidade de receber as representações oriundas da impressão sensível, a segunda é a faculdade de conhecer os objetos que foram captados pela impressão por meio da representação que se teve deles. Ambas fundamentam o conhecimento. O que vale ressaltar é que tanto as intuições quanto os conceitos podem ser empíricos ou puros. Ambos são empíricos quando comportam uma sensação (relação com o objeto real). Já a intuição é pura quando contém a forma que possibilita a intuição (por exemplo, o espaço e o tempo conforme exposto na primeira parte da *Crítica (KrV)*). Por sua vez, o conceito é puro quando contém a forma do pensamento de um objeto. A pureza caracteriza o *a priori* e, por outro lado, a empiria caracteriza o *a posteriori*. Neste início

da seção, o autor parece estar deixando evidente dois pontos: o conhecimento é fundamentado pela sensibilidade e pelo entendimento, sendo que o primeiro tem como atributo a *receptividade*, enquanto o segundo, a *espontaneidade*. Mas tais atributos não comportam uma determinada superioridade de um em relação ao outro, pelo contrário, eles se complementam, daí se segue a programática sentença kantiana: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (*KrV*, B 76).

Parece-me sugestivo argumentar que a primeira abordagem de Kant sobre a Lógica foi no escrito pré-crítico de 1762 intitulado *A Falsa Sutileza das Quatro Figuras Silogística* (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*). Não pretendo esmiuçar o que tal escrito pré-crítico diz sobre a Lógica. A menção foi feita apenas com o intuito de demonstrar que não parece que Kant argumentara e tratara do tema da Lógica primeiramente na *Crítica* (*KrV*). Tal tema fora antes abordado pelo autor (tendo em vista a data de publicação dos escritos), podendo esse fato ser considerado uma das motivações que levaram os estudiosos kantianos a afirmarem ser o estudo da Lógica, bem como a condução de muitos anos de aula de mesmo assunto, o fator decisivo para a constituição do cerne da filosofia crítica de Kant. Então, tomando como base a primeira *Crítica* (*KrV*), uma das primeiras menções que Kant faz da Lógica é apresentando-a como uma ciência das regras do entendimento. Com isso em mente, partamos para a primeira subdivisão que o autor faz da Lógica, qual seja, em lógica do uso universal do entendimento e lógica do uso particular do entendimento. A primeira contém as regras necessárias para o uso do entendimento e se aplica a ele mesmo, ou seja, de modo independente aos objetos aos quais ele possa dirigir-se. Ela é considerada, sobretudo, como elementar (Lógica Geral). A segunda contém as regras para constituir o pensamento de modo correto sobre

determinado tipo de objetos. Ela é, sobretudo, considerada um *organon* (Lógica Transcendental).

Até esse ponto, as distinções apresentadas dizem respeito à divisão que Kant estabelece entre Lógica Geral e Lógica Transcendental. No entanto, a essa altura, o autor começa a delimitar as nuances e distinções que comportam a Lógica geral. Aqui, atendo-me a contemplar duas das distinções que autor aponta: a primeira, a diferença entre lógica pura e lógica aplicada; a segunda, a diferença entre lógica dialética e analítica.

Sobre a primeira distinção entre lógica pura e lógica aplicada, Kant argumenta que a lógica geral é considerada pura quando abstrai de todo e qualquer grau de incidência empírica, bem como inclinações da imaginação e do hábito e de causas circunstanciais que pressupõem algum tipo de experiência sensível. Portanto, a Lógica Geral pura lida somente com princípios *a priori*, por isso ela é considerada um *cânone* do entendimento e, por assim o ser, reforça seu aspecto formal, isto é, demonstra que ela não se compromete com o tipo de conteúdo que está sendo submetido a seu crivo, seja ele empírico ou transcendental. Por outro lado, sobre a Lógica Geral aplicada, comporta um tipo de uso mais específico, embora continue sendo a Lógica Geral. Em linhas gerais, a definição de lógica aplicada é próxima da concepção seiscentista do que é entendido por “psicologismo lógico”⁷. Kant a define como sendo o uso da Lógica Geral (que, por assim o ser, continua dirigindo-se

⁷ De acordo com Caygill (2000, p. 266), “Desde 1765, pelo menos, Kant estava trabalhando com a distinção entre psicologia empírica e racional [...]”. Ora, aqui se está argumentando, em linhas gerais, acerca do pensamento concreto tomado como matéria de conhecimento (afinal, esse é o papel da lógica formal aplicada) e, conseqüentemente, acerca do domínio particular de uma ciência, que, por sua vez, também é específica com seu determinado objeto particular, isto é, a psicologia.

às regras do uso do entendimento), mas submetida às condições empíricas subjetivas, ou seja, vinculada a um determinado psicologismo. No entanto, o que é válido ressaltar é que, mesmo que ela lide com o conteúdo empírico, não é o tipo de conteúdo empírico particular como quer a Lógica Transcendental, justamente por ser ela, ainda, uma Lógica Geral, que, por assim o ser, não faz distinção entre os objetos. O autor faz essa distinção pois julga necessário que, na constituição e definição da Lógica Geral, a parte destinada a constituir a lógica pura da razão tem de ser separada da lógica aplicada, porque à primeira concerne o título de ciência, à segunda não. Nesse sentido, a lógica pura da razão é uma ciência, mesmo que ainda seja limitada. Defronte a tal fato, ele afirma que um lógico tem de ter duas concepções em mente:

1) Como Lógica Geral, ela faz abstração de todo o conteúdo do conhecimento do entendimento e da diversidade de seus objetos, e só lida com a mera forma do pensamento. 2) Como lógica pura, ela não tem princípios empíricos e, portanto, não extrai nada da psicologia (como vez por outra se crê), não tendo esta última, assim, qualquer influência sobre o cânone do entendimento. Ela é uma doutrina demonstrada, e tudo nela tem de ser completamente certo *a priori* (KrV, B78).

Em suma, a distinção reside no fato de que a lógica aplicada é uma representação do entendimento que comporta as regras de seu uso. Contudo, de modo contingente e não necessário (este é tido como atributo indispensável da lógica geral pura), o tipo de representação é *in concreto*, ou seja, contingente e dependente da experiência. Para elucidar essa distinção, Kant recorre a uma analogia: a Lógica

Geral pura se relaciona com a Lógica Geral aplicada como a moral pura se relaciona com a doutrina da virtude. Ora, se a moral pura contém as leis morais necessárias, então a doutrina das virtudes é a responsável por levar tais leis em consideração. Em outras palavras, a moral pura contém as leis morais necessárias e a doutrina das virtudes tem em vista tais leis, só que elas são aplicadas. Essa é uma questão que Kant frisa ao apresentar, posteriormente, a Lógica Transcendental. A possibilidade de existência dessa última reside na mesma argumentação elaborada na primeira parte da *Crítica*, a saber, na *Estética*. Ora, se são possíveis tanto intuições puras, quanto empíricas, e se está sendo apresentada a Lógica Geral como forma do pensamento em geral, então parece ser possível, também, a Lógica lidar com o pensamento puro e com o pensamento empírico dos objetos. Este se refere a Lógica Transcendental, aquele, à Lógica Geral. Nesse sentido, a Lógica Transcendental se ocuparia com a origem do conhecimento acerca dos objetos, visto que tal origem não pode ser encontrada isoladamente nos objetos mesmos. E à Lógica Geral não caberia tal ocupação, visto que ela não lida com a origem do conhecimento e nem considera os objetos isoladamente. Ela apenas considera as representações (sejam elas empíricas ou *a priori*), conforme as leis necessárias do pensar, regidas pelo entendimento, as quais são requeridas justamente por ela tratar apenas a forma do entendimento. Essa é, portanto, a argumentação acerca da primeira distinção mencionada.

A segunda trata-se da divisão da Lógica Geral em lógica analítica e dialética. O autor enuncia em (*KrV*, B 82) essa distinção com a afirmação:

A velha e conhecida questão, com que se pretendia colocar os lógicos contra a parede e forçá-los ou a deixar-se girar em círculos mise-

ravelmente, ou a admitir a sua incerteza e, portanto, a total vaidade de seu saber, é a seguinte:
o que é a verdade?

Nesse ponto da exposição, aparece o tema da relação do critério de verdade com a Lógica Geral. Com isso em mente, apresento a próxima sentença de Kant quanto ao critério de verdade: ela, a verdade, é a concordância do conhecimento com seu objeto⁸. Mas, se assim o é, então qual seria o critério universal e seguro da verdade acerca de cada conhecimento particular? A primeira ressalva feita

⁸ Aqui, recorreremos ao dicionário Abbagnano (2007, p. 994), no verbete “Verdade”. O autor começa distinguindo entre a concepção de “definição de verdade” e “critério de verdade”. A primeira diz respeito à definição da própria noção acerca do que é a verdade em si; a segunda diz respeito à atribuição do valor de verdade. Se pensarmos do ponto de vista aristotélico, o critério de verdade diz respeito à atribuição do valor de verdade de uma proposição, ou, melhor dizendo, parte da ideia de se ela é verdadeira ou falsa. Para o Estagirita, ela é verdadeira se diz o que a coisa é. Todavia, ainda no mencionado verbete, é apresentado que essa diferença (entre definição e critério de verdade) conduz à distinção entre teoria da correspondência e critério de verdade. Este último é definido como evidência e recorre ao conceito de verdade como aquilo que é – se é que posso assim inferir, como certo e evidente. Tendo em mente as concepções tanto de verdade quanto de critério de verdade, que Kant enuncia na *Crítica*. Abbagnano menciona que o autor toma a teoria da verdade como conformidade a uma regra, ou seja, enquanto critério formal, pois este referir-se-ia à verdade meramente lógica e, por assim o ser, estaria em paralelo com o conceito de verdade como correspondência (uma vez que este último necessita da correspondência de um objeto empírico). Nesse sentido, a teoria da verdade como conformidade às regras formais da lógica apresentada pelo filósofo de Königsberg não seria senão uma definição da própria verdade, uma vez que carece do critério de correspondência.

pelo autor é que, se a verdade se encontra na concordância de um conhecimento com seu determinado objeto, então esse objeto deve ser distinto de outros. Caso não, seria um critério de verdade passível de refutação; bastaria encontrar-se a distinção entre os objetos e refutar o critério de verdade, o qual, nesse sentido, deveria valer para todos aqueles que tal critério de verdade se aplica. É por isso que, para o autor, um critério universal da verdade seria aquele que garantisse sua validade perante toda a diversidade de todos os conhecimentos independentes da variedade de seus objetos. Mas, se um critério de verdade realizar a abstração de todo o conteúdo da representação (os objetos), então seria impossível afirmar um critério de verdade acerca do conteúdo de tais conhecimentos. Com isso em vista, Kant afirma ser impossível uma constituição do critério de verdade que seja suficiente e universal. No entanto, isso ocorre se for levado em consideração o ponto de vista do conteúdo do conhecimento (a matéria), pois do ponto de vista da forma do conhecimento isso se dá de modo diferente. Uma lógica que apresenta regras universais e necessárias do conhecimento tem de, necessariamente, evidenciar nessas mesmas regras um critério de verdade, visto que, se algo se contradizer a tais regras, já, aparentemente, demonstra sua falsidade, pois, se essas são as regras do entendimento, no momento em que houvesse contradição entre tais regras, o entendimento estaria refutando a si próprio.

Embora Kant esteja argumentando sobre a necessidade de um critério de verdade no tocante à forma do conhecimento (do qual se encarregaria a Lógica Geral), tal critério tem suas especificações e limitações. Para expor tal problemática, o autor faz uso de dois argumentos: (i) ainda que um conhecimento seja conforme à forma lógica, ou seja, ainda que ele não contradiga a si próprio, ele continua podendo contradizer o objeto; (ii) quando um erro diz respeito somente ao conteúdo do conhecimento (a matéria),

não pode ser descoberto por uma lógica que diz respeito somente à forma. Nesse sentido, a conclusão do autor sobre essa problemática é que:

[...] o critério meramente lógico da verdade, i.e., a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, é de fato a *conditio sine qua non*, portanto, a condição negativa de toda verdade [...] (*KrV*, B 84).

A abordagem acerca de um critério negativo da verdade é, então, aí apresentada. Kant menciona como: critério meramente lógico da verdade, tendo em vista uma concepção de verdade que diz respeito à forma do conhecimento, e não à concepção de verdade enquanto correspondência com o objeto empírico. Se o critério de verdade enquanto correspondência tem de concordar com o objeto, então o critério meramente lógico da verdade deve concordar com as leis universais e formais do entendimento e da própria razão. É só a partir dessa concordância formal que se pode constituir um conhecimento condicionado pelo critério de verdade, mesmo que seja ele ainda negativo. À vista disso, Kant afirma que o trabalho da lógica formal, bem como os seus elementos são, então, expostos como princípios lógicos fundamentais para a constituição do conhecimento. Como estou tratando da segunda diferença que Kant faz sobre a Lógica Geral – entre lógica analítica e dialética –, essa argumentação sobre o critério meramente lógico da verdade ser a condição negativa de toda a verdade diz respeito à lógica analítica, pois, mesmo sendo uma condição negativa, é a condição prévia para a constituição do critério de verdade enquanto correspondência. Mas por que isso se daria dessa maneira? Nas palavras do autor (*KrV*, B 85):

pois é preciso primeiro testar e avaliar todo conhecimento quanto à forma, por meio dessas regras, antes que se o investigue quanto ao conteúdo para verificar se contém uma verdade positiva com vista ao objeto.

Por “verdade positiva” pode-se compreender a verdade material (objetiva) do conhecimento, ou seja, aquela que se refere a um dado da sensibilidade. Por requerer essas condições, Kant afirma que somente a partir da Lógica Geral não há como afirmar e julgar algo sobre algum objeto da experiência. Em outras palavras, para testar a validade de um conhecimento, parte-se da Lógica Geral e de seu critério negativo de verdade, para, num segundo momento, procurar um critério positivo de verdade.

Ora, e se essa concepção for erroneamente interpretada, sendo a Lógica Geral a responsável por ser o *órganon* (instrumento) para a constituição de afirmações objetivas? A resposta de Kant é clara: se a Lógica Geral, enquanto *cânnone*, for interpretada, erroneamente, como *órganon*, tem-se a arte dialética, ou melhor, a Lógica Geral dialética. Embora a dialética, na Antiguidade, fosse tida como expediente da ciência, seu uso não era, do ponto de vista do autor, adequado, por ser, sobretudo, uma *lógica da ilusão*: “Uma arte sofisticada de dar ares de verdade à própria incerteza, e mesmo à própria ilusão intencional, pela qual se imitava o método de rigor prescrito pela lógica em geral [...]” (*KrV B 86*). Ou seja, a lógica dialética diz respeito à confusão feita quanto à objetividade da condição negativa da verdade (critério de verdade meramente formal da lógica presente na Lógica Geral), com o critério positivo de verdade (critério de verdade material – objetivo – que diz respeito à Lógica Transcendental). A lógica dialética, nesse sentido, tentaria apropriar-se do critério positivo de verdade, em um

cenário no qual está sendo aplicado somente o critério negativo de verdade. Este nada afirma ou julga sobre o conteúdo dos objetos, como faz aquele. Na *Crítica*, essa é a breve conclusão a que chega Kant sobre a Lógica Geral dialética; ela seria apenas um meio para afirmar ou negar, arbitrariamente, o que se entende por verdade, por isso ela não é digna de ser associada à filosofia crítica.

2.2. A definição de Lógica na “Introdução” do *Manual dos cursos de Lógica Geral (MCLG)*

As concepções que pretendo tratar neste tópico da pesquisa são comparações simplificadas acerca do que Kant tratou sobre esse mesmo tema na *Crítica* e, depois, no *Manual*. No entanto, julgo necessário esclarecer que os temas que se repetem integralmente não serão novamente abordados em suas nuances e especificações, como foram no tópico anterior. Essa decisão foi tomada a fim de não tornar a pesquisa circular, impossibilitando-a de alcançar as considerações finais e conclusivas sobre o tema. Assim, passo a examinar as noções sobre a Lógica Geral abordadas na *Introdução* do MCLG.

Se assim posso denominar, a *Introdução* da Lógica parece ser estruturada, ao menos em algumas partes, com o método de perguntas e respostas. Isto é, o autor argumenta sobre um assunto e, ao final, coloca uma questão, cuja resposta é logo identificada. As três primeiras questões apresentadas envolvem até onde pretendo tratar, nesta pesquisa, o tema da Lógica Geral. Elas são, respectivamente, as seguintes: “Se o intelecto é a fonte das regras, segundo que regras procede ele mesmo?”, “Quais são, então, essas regras” e “Como o intelecto se conhece?”.

A afirmação que inaugura a *Introdução* do MCLG é: “A natureza toda, em geral, nada mais é propriamente do

que um nexu de fenômenos segundo regras e em parte alguma ocorre ausência de regra (*Regellosigkeit*)” (*Log*, AA 09: 11). Se em parte alguma ocorre a ausência de regras, então no exercício de nossas faculdades não seria diferente, já que o uso de nossas faculdades se dá mediante certas regras. Considerando-se a faculdade de pensar, o entendimento também está sujeito às regras, as quais, por sua vez, podem ser investigadas. Ele busca tais regras, mas, se assim o faz, é preciso identificar quais são as regras que dizem respeito a ele mesmo, ou seja, remontamos, portanto, à primeira questão. A resposta a tal questão é colocada de modo sucinto, observando que podemos pensá-las em si mesmas e *in abstracto*, sem nenhum tipo de aplicação, tomando-as como regras condizentes com a faculdade de pensar. Concluir que são regras do pensar culmina na segunda questão. Para a resposta a essa questão, Kant afirma que as regras que regulam o entendimento são pura e simplesmente necessárias. O autor não deixa de mencionar as regras contingentes. Contudo, afirma que essas, por dependerem dos objetos, podem variar tanto quanto eles. Por exemplo, a aplicação do entendimento nas ciências exige regras em conformidade com seus objetos. As regras que regulam o entendimento são necessárias. Por isso, são consideradas *a priori* (ou seja, independente da experiência). Nesse sentido, o autor observa o seguinte: “[...] as regras universais e necessárias do pensamento dizem respeito unicamente à forma, de modo algum à matéria do pensamento” (*Log*, AA 09: 12).

Ora, se estamos analisando tais regras, então é provável que haja uma ciência capaz de contê-las e investigá-la. Tal ciência tem que ter como atributo a formalidade, ou seja, necessita ser uma ciência da forma do conhecimento intelectual. Qual seria essa ciência? “Essa ciência das leis (*Gesetzen*) necessárias do intelecto e da razão em geral ou – o que é o mesmo – da mera forma do pensamento em geral é por nós denominada *Lógica*” (*Log*, AA 09: 13). A *Lógica* é,

portanto, a ciência que compreende tais regras. Nesse sentido, ela deve ser entendida como fundamento e não pode ser considerada um *órganon*. Como fundamento, deve ser compreendida como propedêutica do uso do intelecto e não pode ser considerada *órganon* das ciências, uma vez que a capacidade de ser um “instrumento” requereria o conhecimento dos objetos, o que, evidentemente, a Lógica Geral não faz. Um exemplo que o autor menciona de ciência que pode ser considerada um *órganon* é a matemática, visto que ela contém o fundamento de ampliação do nosso conhecimento em relação a um uso determinado da razão, ou seja, a um uso particular referido a objetos. A Lógica, por outro lado, tomada como propedêutica do uso intelectual e da razão em geral, não se refere diretamente a uma ciência particular, uma vez que não lida com o conteúdo do conhecimento (matéria). Nesse sentido, ela é apenas uma técnica geral da razão para conduzir à concordância da forma do entendimento consigo própria. Nessa perspectiva, ela apenas lida com a correção do nosso conhecimento. Como uma ciência das leis universais e necessárias do pensamento (sem as quais o intelecto não opera), ela torna-se condições, portanto, um *cânone*.

Após expor a Lógica como ciência, Kant adentra no tema do psicologismo lógico. Ele afirma que há alguns lógicos que pressupõem princípios psicológicos na Lógica. No entanto, tal fato, para o autor, é absurdo, porque a Lógica Geral não teria seus princípios retirados da psicologia, uma vez que essa procede por meio de pensamentos, os quais remontam a uma variedade de condições subjetivas, ou seja, contingentes. Na Lógica, diferentemente do que ocorre na psicologia, não se trata de investigar como o intelecto é e opera, e sim como ele deveria proceder; ela deve, sobretudo, instruir-nos sobre o uso correto do intelecto que concorda consigo mesmo, uma vez que este conhece e

pensa sobre suas próprias regras, ou seja, ela é um conhecimento de si. Ora, vimos que a Lógica diz respeito à forma do entendimento e não lida com a matéria (os objetos particulares), mas, com essa afirmação, Kant está reforçando que ela é uma ciência que conhece a si mesma, ou seja, conhece sua própria matéria. Qual seria, então, a matéria do intelecto? Responder a tal questão responde também à terceira questão colocada anteriormente. O intelecto se conhece ao passo que lida com sua própria matéria, isto é, as regras de sua operação.

Nesse ponto da *Introdução* do *MCLG*, Kant contrasta a definição de Estética e Lógica. A primeira é tida como mera crítica do gosto, contém as regras de concordância entre o conhecimento e as leis da sensibilidade; a segunda, por outro lado, contém as regras de concordância com as leis do intelecto. A diferença substancial entre ambas reside no fato de a primeira ser mera crítica e a segunda ser um cânone que procede como princípio de um juízo de todo uso da razão e do entendimento. A Lógica é, nesse sentido, mais do que uma crítica, ela é um cânone que serve à crítica. Nessa perspectiva, aparece no *Manual* (*MCLG*) a primeira menção da distinção entre Lógica Geral e Lógica Transcendental. A primeira, por ser considerada propedêutica de todo uso do entendimento em geral, se diferencia da segunda, que lida com a representação do próprio objeto com um objeto do intelecto.

Ao final, Kant apresenta a segunda definição de Lógica em (*Log*, AA 09: 16):

A Lógica é uma ciência racional não segundo a mera forma, mas segundo a matéria: uma ciência a priori das leis necessárias do pensamento, não, porém, relativamente a objetos particulares, mas a todos os objetos em geral; portanto, uma ciência do uso correto do intelecto e da razão em geral, não, porém, subjetivamente, isto

é, segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre como o intelecto pensa, mas objetivamente, isto é, segundo princípios a priori, sobre como ele deve pensar.

Essa passagem sintetiza, satisfatoriamente, toda a argumentação inicial que o *MCLG* expôs na *Introdução* e que foi mencionada anteriormente. É justamente com essa passagem que se encerra a seção I. Na seção II: *Divisões principais da Lógica – Exposição – Utilidade dessa ciência – Esboço de uma história da Lógica*, atendo-me a tratar somente da primeira divisão que o autor apresenta, a saber, a diferença entre lógica analítica e lógica dialética. A lógica analítica diz respeito à análise da forma do intelecto e da razão; ela contém as regras necessárias para estabelecer a verdade formal (ou, como é mencionado no tópico 2.1 deste meu texto, o critério lógico de verdade meramente formal). Todavia, se se empregasse a lógica enquanto ciência teórica como técnica (ou seja, como *organon*), ela se transformaria em dialética, ou, em outras palavras, em uma lógica da aparência. Kant aborda o tema da verdade na seção VII desse escrito. Afirma, sobretudo, que a perfeição principal do conhecimento é a verdade. Ela corresponde à concórdância do conhecimento com o objeto. De início, a discussão dessa seção se assemelha, quase que inteiramente, a como foi tratado o mesmo tema na *Crítica*. Mais adiante, Kant adentra nos critérios formais da verdade, mas abordar esse assunto me distanciaria do que pretendi aqui argumentar.

3. Sobre a análise e comparação da exposição do tema em ambas as obras

Neste tópico, pretendo, sobretudo, argumentar sobre a estruturação que Kant estabeleceu para a exposição

do tema da Lógica Geral, tanto na *Crítica*, quanto no *MCLG*. Conforme exposto anteriormente, na *Crítica* o autor parte da análise das intuições e dos conceitos e como eles correspondem às faculdades do conhecimento: sensibilidade e entendimento. Kant reafirma a complementariedade de ambas as faculdades para a constituição do conhecimento e a necessidade de distinguirmos a ciência das regras da sensibilidade (Estética) e da ciência das regras do entendimento (Lógica). Posteriormente, apresenta a primeira distinção entre lógica do uso universal do entendimento (Lógica Geral) e lógica do uso particular (Lógica Transcendental). Já a segunda distinção é entre: lógica pura (considerada uma ciência que lida unicamente com a forma do pensamento (uma doutrina demonstrada *a priori*)) e lógica aplicada (lida com regras contingentes do sujeito). Por fim, há a terceira distinção entre lógica analítica e lógica dialética. Para essa argumentação, Kant parte da questão “o que seria a verdade?” e, depois de colocada a resposta, demonstra qual é o papel do critério de verdade numa lógica considerada mera forma, que nada seria senão a propedêutica do conhecimento (essa é a lógica analítica). Por outro lado, a lógica dialética é aquela que toma a Lógica Geral (forma do entendimento) como *organon* (instrumento) e, por isso, é considerada uma lógica da ilusão. O percurso de temas poderia ser exposto por meio do seguinte esquema:

Intuições e conceitos – Estética e Lógica – Lógica Geral – lógica do uso universal e particular do entendimento – lógica pura e aplicada – lógica analítica e dialética – critério de verdade.

No *MCLG*, a exposição é estruturada de outro modo (por exemplo, a colocação de questões seguidas de respostas). A argumentação tem outras nuances e até mesmo a ordem de apresentação é diferente. Conforme já

exposto no tópico 2.2 deste trabalho, Kant parte da concepção de regra para a apresentação das faculdades do conhecimento. Mais especificamente, ele examina quais são os tipos de regras com as quais o entendimento lida (com regras necessárias e *a priori*) e destaca que essas regras operam com a forma do pensamento, e não com a matéria. Na sequência, ele argumenta que, se estamos lidando com regras necessárias e *a priori*, deve haver uma ciência que corresponda a elas, e tal ciência é a Lógica. Essa ciência tem como característica ser a propedêutica de todas as ciências, não sendo um *organon*, mas um *cânone*, e, enquanto ciência da razão, não é mera forma, ela é, também, matéria (a lógica é um conhecimento de si, ao passo que lida com sua própria matéria - as regras pelas quais opera). Por fim, Kant estabelece a diferença entre Estética e Lógica, bem como a distinção entre Lógica Geral e Lógica Transcendental. Apresenta a definição de Lógica Geral, demonstra a distinção entre lógica analítica e dialética (esta apresentada como técnica prática), examina a distinção entre lógica pura e aplicada e, na seção VII, apresenta o tema do critério lógico de verdade. O percurso dos temas pode ser esquematizado da seguinte maneira:

Noção de regra - faculdade do intelecto - regras necessárias e *a priori* - Lógica enquanto ciência - forma do entendimento - Lógica como propedêutica - ela não é um *organon* e sim um *cânone* - ela é segundo a forma e a matéria - diferença entre Estética e Lógica - distinção entre Lógica Geral e Lógica Transcendental - definição de Lógica Geral - distinção entre lógica analítica e dialética - distinção entre lógica pura e aplicada.

Aqui, destaco um assunto que julguei digno de menção. No tópico 2.2 deste meu texto, não me ative a esmiuçar o tema do critério de verdade, uma vez que, se comparado o percurso temático que o autor segue na *Crítica* e, posteriormente, no *MCLG*, fica evidente que tal tema foi tratado de modo mais completo nas seções II e VII (que é onde o tema aparece na *Introdução*). Isso posto, minhas considerações acerca das possíveis distinções entre a argumentação do tema em ambas as obras é que elas não são substancialmente distintas, ou, melhor dizendo, o conteúdo não é distinto um do outro. Porém, é evidente que alguns assuntos são tratados de forma mais aprofundada na *Crítica* e outros o são no *MCLG*. Por exemplo, o tema das regras é mais evidente no *MCLG*, já o tema da lógica aplicada é mais detalhado na *Crítica*. No entanto, o fundamental é que os temas, mesmo que tratados de modo um pouco diferente ou em outra ordenação, não se contradizem (ao menos nos tópicos em que se debruçou essa pesquisa).

4 Considerações finais

No processo do estudo sobre a Lógica de Kant, acredito ser plausível partir da análise da Lógica Geral para a Lógica Transcendental. Afinal, como busquei demonstrar neste trabalho, o autor mesmo a denomina como propedêutica de todas as ciências particulares. O meu intuito com essa pesquisa foi argumentar sobre como seria possível que uma Lógica, que é definida como uma ciência *a priori* das leis necessárias do pensamento (não como mera forma, mas também segundo sua própria matéria), pudesse comportar um critério de verdade. A resposta a tal questão foi colocada. Kant argumenta que o critério de verdade, quando aplicado à Lógica Geral, não diz respeito ao critério denominado “positivo” de verdade (correspon-

dência do conhecimento com o objeto), e sim ao critério lógico de verdade meramente formal (que tem seu valor de verdade atribuído à concordância – não à correspondência – das leis e regras necessárias do entendimento). Por isso, na constituição do conhecimento na Lógica Geral, tem-se a condição negativa do critério de verdade. É por meio de tal concordância que tal critério condiciona que é possível compreender a Lógica Geral como propedêutica das outras ciências.

O tema da Lógica Geral não foi aqui tratado em sua totalidade. Pelo contrário, me ative em apresentar somente algumas das distinções que Kant estabelece na Lógica Geral e como tais distinções encaminham à constituição de um critério de verdade. Ora, argumentar, no campo dos estudos lógicos, sobre a atribuição do valor de verdade é inevitável. O papel do critério de verdade não é nem um pouco alheio à lógica, mesmo quando ela é considerada apenas forma do entendimento.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- KANT, E. *Logique*. Traduction par L. Guillermit. Paris: J. Vrin, 1966.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos. 5 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

- KANT, I. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. 2 ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- KANT, I. *Prolegómenos a toda Metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa - São Paulo: Edições 70 - Martins fontes, 1982
- LOBEIRAS, M. J. V. Importancia de las lecciones de logica de Kant para una mejor comprension de la *Crítica de la Razon Pura*. *Ágora: Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, v. 11, n. 2, p. 137-147, 1992.
- LONGUENESSE, B. As formas lógicas do juízo como formas da reflexão. In: LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Tradução de João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas: Editora Unicamp, 2019. p. 123-151.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Coleção CLE-Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, v. 29. Campinas: Unicamp, 2000.
- REZENDE, Cristiano Novaes. Do manual dos Cursos de Lógica Geral, de Kant, ao Tratado da Emenda do intelecto, de Espinosa. *Modernos & Contemporâneos*, v. 2, n. 4, p. 75-121, jul./dez., 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3488>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- SENEDA, Marcos César. Fausto Castilho e a teoria da sensibilidade inscrita no Manual dos Cursos de Lógica Geral de Kant. *Modernos & Contemporâneos*, v. 2, n. 4, p. 61-73, jul./dez., 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3491>. Acesso em: 15 fev. 2025.

QUÃO ATUAL É UMA ESTÉTICA WOLFFLIANA?

Rômulo Eisinger Guimarães¹

1. Com sua concepção de perfeição aplicada ao *campo* da estética, Christian Wolff busca estabelecer uma base racional para a avaliação da beleza dos objetos. No entanto, ao associar a perfeição à harmonia e à adequação a um fim, priorizando a *Razão*² sobre a experiência subjetiva, sua abordagem tem sido questionada e debatida ao longo dos séculos, *a começar por* Immanuel Kant e sua *Crítica do Juízo*.³

1 Pesquisador colaborador e pós-doutorando, Universidade Federal do ABC – UFABC. E-mail: r_eisinger_guimaraes@yahoo.com.

2 Os termos “Razão”, “Juízo”, “Entendimento” e “Imaginação” são escritos com iniciais maiúsculas sempre que se referirem a faculdades. Em Wolff, no entanto, encontramos uma relação entre Razão (*Vernunft*) e razão (*Grund*). Para uma discussão sobre uma interconexão entre *Vernunft* e *Grund*, cf. LANZINI STOBBE, 2023, p. 23-52.

3 As referências às obras de Immanuel Kant seguem a *Akademie-Ausgabe* – mesmo padrão adotado oficialmente pela Sociedade Kant Brasileira e demais Sociedades Kant internacionais. As citações obedecem ao seguinte formato: *Sigla*, AA (número do volume): página. As seguintes abreviaturas são utilizadas: AA para *Akademie-Ausgabe* (Edição da Academia), KU para *Kritik der Urteilskraft* (Crítica do Juízo); *Refl.* para *Reflexionen* (Reflexões); e WA para *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”?). Para as obras dos filósofos gregos, emprego o seguinte sistema de citação: para Aristóteles, utilizo abreviatura, número de página e coluna da numeração de Bekker, da edição publicada em 1831, pela *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften*. As seguintes abreviaturas são utilizadas: EN para *Ēthicà Nicomáche* (Ética a Nicômaco); *Met.* para *Metaphysica* (Metafísica); *Pol.* para *Politiká* (Política); *Poet.* para

Peri poietikês (Poética); e *Rhet.* para *Téchnê rhētoriké* (Retórica). Para Platão, tenho como base a edição de Stephanus, publicada em 1578, indicando a abreviatura, a página na edição, e a seção naquela página. As seguintes abreviaturas são utilizadas: *Phil.* para *Philēbos* (Filebo); *Rep.* para *Politeia* (República); e *Tim.* para *Ti-maios* (Timeu). Quanto às obras Christian Wolff, tomo como base a *Gesammelte Werke* e emprego as seguintes abreviaturas, indicando a seção correspondente na obra em questão: *AN* para *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben* (Relato detalhado de suas próprias obras, que ele publicou em alemão sobre as diversas partes da sabedoria mundial); *Anm.* para *Anmerkungen über die vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zu besserem Verstande und bequemerem Gedrauche derselben heraus gegeben – Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* (Comentários sobre os Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma humana e todas as coisas em geral, para melhor compreensão e uso conveniente dos mesmos – Observações sobre a metafísica alemã); *CG* para *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, qua ad solidam imprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur* (Cosmologia geral tratada por um método científico, que abre caminho, principalmente, para um conhecimento sólido de Deus e da natureza); *DE* para *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit – Deutsche Ethik* (Pensamentos racionais sobre o agir e o deixar de agir dos homens, para a promoção de sua felicidade - Ética alemã); *Disc. praelim.* para *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (Discurso preliminar sobre a filosofia em geral); *DM* para *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, Auch allen Dingen überhaupt - Deutsche Metaphysik* (Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma humana e todas as coisas em geral – Metafísica alemã); *Habil.* para *Philosophia practica universalis, Mathematica methodo conscripta, indultuque superiorum A.O.R. MDCCIII. D. 12 Januarii Placidae Eruditorum disquisitioni submissa a M. Christiano Wolffio, Vratislaviensi, et Respondente Laurentio Davide Bollhagen, Starg. Pom – Habilitationsschrift* (Filosofia Prática Universal, escrita com método matemático, e submetida à inves-

tigação pacífica dos estudiosos, com a permissão das autoridades superiores em 12 de janeiro de 1703, por M. Christian Wolff, de Breslau, e respondida por Laurentius David Bollhagen, de Stargard, Pomerânia – Dissertação de habilitação); *Ontol.* para *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (Filosofia primeira, ou seja, Ontologia, tratada com método científico, na qual se contém todos os princípios do conhecimento humano); *Psych. Emp.* para *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana, indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur* (Psicologia empírica, tratada por um método científico, na qual se contém tudo aquilo que, sobre a alma humana, é estabelecido pela fé indubitável da experiência e que abre caminho para um tratamento sólido de toda a filosofia prática e da teologia natural); *RP* para *Ratio praelectionum Wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam* (Plano das aulas de Wolff sobre Matemática e Filosofia Universal); e *Theol. Nat. I* para *Theologia naturalis, method scientifica pertractata. Pars prior integrum systema complectens, qua existentia et attributa Die a posteriori demonstrantur* (Teologia natural, tratada com método científico. Parte primeira, que contém um sistema completo, pela qual a existência e os atributos de Deus são demonstrados posteriormente). No que diz respeito à obra de Gottfried Wilhelm Leibniz, tomo como base os *Philosophische Schriften*, utilizando as seguintes abreviaturas, e indicando a seção correspondente em cada obra: *ISSG* para *Initia et Specimina Scientiae novae Generalis* (Inícios e exemplos de uma nova ciência geral); *HLP* para *Ohne Überschrift, die Hauptlehre sätze der Leibnizischen Philosophie betreffend* (Sem título, sobre os principais teoremas da filosofia de Leibniz); e *PNG* para *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (Princípios da natureza e da graça fundados na Razão). Quanto aos textos que não estão disponíveis em língua portuguesa, toda tradução é de minha responsabilidade (motivo pelo qual não será indicado “tradução minha” ao final de cada citação). Finalmente, quanto aos *grifos*, salvo indicação contrária, encontram-se nos textos originais.

Com efeito, enquanto Wolff associa a beleza ao conceito de perfeição de um objeto, Kant propõe uma radical inversão, ao considerá-la uma experiência subjetiva e individual. Desse modo, para o filósofo de Königsberg, um juízo sobre beleza não se baseia em conceitos determinados, mas sim no sentimento de prazer ou desprazer que o objeto evoca no observador. Essa visão subjetiva abriu caminho para uma nova compreensão da arte, que valoriza a interpretação individual e a experiência do espectador.

Uma tal compreensão pode ser vista, *e.g.*, em autores da assim chamada “estética da recepção”, os quais destacam a importância dos “vazios” ou “pontos de indeterminação” na obra de arte. Pois, ao exigir que o/a leitor/a preencha essas lacunas com sua própria Imaginação, a obra se torna um espaço de interação e construção de significado. Essa perspectiva desafia concepções tradicionais que veem a obra de arte como um objeto estático e unívoco, abrindo caminho para uma compreensão mais dinâmica e complexa da experiência estética. Ora, a ideia de que a obra de arte é incompleta e se completa na relação com o/a leitor/a tem sido fundamental para a estética contemporânea. Nada obstante, pode-se argumentar, tal concepção ainda enfrenta resistências. O presente artigo busca apontar por que, e em que sentido, alguns elementos de uma, por assim dizer, estética wolffiana permanecem atuais.

Evidenciando, inicialmente, que a ideia de que a beleza está intrinsecamente ligada à perfeição, ordem, harmonia e propósito remonta aos filósofos da Antiguidade clássica (*seção 2*), será discutido de que forma tais conceitos reverberam na estética racionalista dos séculos XVII e XVIII – em particular, em alguns escritos de Wolff (*seção 3*). Essa identificação da beleza com a perfeição de um objeto, contudo, seria veementemente criticada por Kant (*seção 4*),

que foca na dimensão subjetiva daquilo que viria a ser conhecido como “experiência estética”.⁴ É essa mesma dimensão subjetiva – ou seja, o papel do sujeito na experiência com obras de arte – que será celebrada na estética contemporânea (seção 5), em detrimento de critérios objetivos ou conceitos fixos de beleza e da determinação do que uma obra deve ser. Ainda assim, a persistência da ideia de que, por exemplo, inconsistências narrativas ou elementos estranhos são “falhas” indica que certas concepções estéticas mais tradicionais, como as de Christian Wolff, ainda exercem influência sobre nossa maneira de apreciar as obras de arte (seção 6).

2. A concepção de que a beleza de algo remente à perfeição, ordem, harmonia e simetria remonta, pode-se dizer, a Platão e a Aristóteles.

Do ateniense vem a ideia de que, na criação do mundo, o Demiurgo teria diante dos olhos algo imutável, que tomou como arquétipo para sua criação. É porque tomou como molde o que é eterno, as ideias, que o mundo é, em tese, perfeito; e é porque o mundo é perfeito que é belo. “Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela”.⁵ “Beleza”, “perfeição”, “regularidade”, “simetria”, “proporção”, “harmonia”, e “ordem” são conceitos

4 Com efeito, “experiência estética [...] é um termo que não se encontra em Kant. Ele se tornou familiar especialmente por meio de Hans Robert Jauss no contexto das investigações sobre recepção estética”. No entanto, “a experiência não dos objetos em sua objetividade <*nicht von Gegenständen in deren Objektivität*>, mas [a] experiência que o sujeito faz de si mesmo <*das Subjekt an sich selbst macht*> [...] é tematizada na ‘Crítica do Juízo estético’ como experiência estética” (BARTUSCHAT, 1995, p. 49).

5 *Tim.*, 28 c – 29 a.

que, para Platão, pertencem à mesma “família”.⁶ E, diametralmente, estão a fealdade, a arritmia, a desarmonia, a irregularidade, a imperfeição, a desordem etc.⁷

Tão vívida é, ainda hoje, essa ideia de que o mundo, i.e., o cosmos é harmônico, perfeito e, portanto, belo, que encontramos o mesmo radical nos institutos e centros de cosmetologia, nos quais são realizados, e.g., processos de harmonização com vistas a realçar a beleza de seus clientes. Nesse sentido, talvez a estética (ou antiestética) do “filósofo, que é considerado um poeta entre os grandes pensadores e que, na verdade, vincula sua filosofia a uma pretensão artística, [mas que] vê na poesia uma rival que ele rejeita”,⁸ permaneça atual.

E atual, também, é a estética aristotélica, da qual “a arte dramática segue, hoje em dia, ainda, as prescrições”.⁹ Deste, vem a concepção de que a arte é “essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e [não] existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, [e que, portanto] arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio”.¹⁰

Um tal “reto raciocínio” implica a consideração de que, na produção de uma obra de arte, o/a artista deve ter em mente “a ordem, a simetria e o definido, e as matemáticas os dão a conhecer mais do que todas as outras ciências”.¹¹ Ora, ao sugerir que a matemática serve à arte, o Estagirita parece tratar esta última quase como uma ciência exata, de cujas regras são objetivas e universalmente válidas.

6 Cf. *Phil.*, 66 b.

7 Cf. *Rep.* 401a; *Tim.* 29 e - 31 c, 87 c.

8 HÖFFE, 1999/2003:43.

9 BRECHT, 1963 (1935)/1978, p. 186.

10 *EN*, 1140 a10.

11 *Met.*, 1078 a 36 - b 2.

Com efeito, em sua *Poética*, tratando particularmente da tragédia, Aristóteles nos oferece quase que um manual, mostrando-nos os passos e os elementos para a construção de uma bela obra de obra arte. Neste sentido, Aristóteles fala-nos “da poesia e das suas espécies, da efetividade de cada uma delas, da composição que se deve dar aos mitos, se quisermos que o poema resulte *perfeito*”.¹² E, se tratando de um poema trágico, “perfeito” é – ou parece ser – aquele capaz de evocar os sentimentos de terror de piedade no público, apto a produzir um efeito catártico pela purificação daqueles.¹³ Para tanto, porém, deve a tragédia ser composta de uma maneira específica: como um “todo [...] que tem princípio, meio e fim”.¹⁴ Este “todo”, no entanto, não pode ser um mero aglomerado de elementos que se sucedem ao acaso. Deve, antes, ser “uno”, i.e., “todos os acontecimentos se devem suceder em conexão tal que, uma vez suprimido ou deslocado um deles, também se confunda ou mude a ordem do todo. Pois não faz parte de um todo o que, quer seja quer não seja, não altera esse todo”.¹⁵

Nesta unidade (ou unicidade) do todo, cada parte importa – e aquilo que não importa, que não serve ao propósito do todo – *grosso modo*, que não tem necessidade de ser dentro da trama – deve ser limado. É em função de uma tal organicidade das partes de uma obra de arte que, considera Aristóteles,

por mais notável que seja um
pé, por sua beleza, um[/a] pintor[/a]
jamais o porá em seu quadro se estiver

12 *Poet.*, 1447 a 8 – 10, grifo meu.

13 Cf. *Poet.*, 1449 b 24.

14 *Poet.*, 1450 b 26.

15 *Poet.*, 1451 a 16 – 30.

fora de proporção com os outros membros, nem o construtor de navios porá em seus estaleiros uma popa ou outra parte grande demais, nem o corifeu reunirá a seu elenco um ator grande demais ou marcante demais pela beleza de seu canto.¹⁶

A concepção de que elementos arbitrários ou meramente decorativos enfraquecem a coesão da obra, de que a organicidade desta fica comprometida se suas partes forem simplesmente justapostas, sem coesão, e sem uma ligação causal entre si em vista da finalidade,¹⁷ do propósito da obra – isso será recuperado e reformulado mais tarde em termos da “arma de Tchekhov”, i.e., na máxima do escritor e dramaturgo russo de “não introduzir uma arma em

16 *Pol.*, 1284 b 8 – 12.

17 De fato, Aristóteles parece ligar, em última instância, beleza à finalidade. E isso não apenas no caso da tragédia – cuja beleza é diretamente proporcional à capacidade de promoção da catarse –, mas também ao considerar a beleza ser humano. Ao menos, é isso que ele sugere ao afirmar que “a beleza altera-se segundo a idade. Para a pessoa jovem, a beleza consiste em ter um corpo *apto* a suportar os esforços, tanto os da corrida quanto aqueles das competições de força, e em oferecer ao próprio olhar uma visão agradável, de maneira que os mais belos são os atletas completos, porque são naturalmente aptos tanto para competições de força quanto para provas de velocidade. Para um indivíduo na idade madura, a beleza consiste em possuir um corpo *apto* para as atividades da guerra, de boa aparência e que, ao mesmo tempo, pelo seu porte, inspire temor. Para o velho, a beleza consiste em ter um corpo suficientemente forte para *dar conta* dos trabalhos necessários e estar livre do sofrimento, escapando das enfermidades devastadoras da velhice” (*Rhet.*, 1381 b 7- 1381 b 15, grifo meu). E uma relação entre beleza e finalidade também será fundamental numa estética Wolffiana.

uma obra literária, a menos que ela fosse utilizada subsequentemente”,¹⁸ i.e., que toda informação presente em uma história deve ser relevante para a trama, e aquilo que for não o for deve ser removido.

Ora, ordem, perfeição, harmonia, de um lado, e coesão, propósito, necessidade, de outro, são conceitos que, num âmbito estético, serão retomados por filósofos racionalistas, a exemplo de Christian Wolff.

3. “Quando faltam conceitos claros”, considera Wolff, “não se tem explicações, senão enganosas, que apenas dão a *aparência de uma explicação* <*Schein einer Erklärung*>, mas não a essência <*nicht das Wesen*>”.¹⁹ O filósofo de Wrocław afirma isso num contexto em que parece se defender da acusação de se desviar do sentido comum de uma palavra, de que ele “us[a] as palavras de maneira diferente do que se está acostumado, e que [se] afast[a] do significado usual”. Na verdade – ao menos, segundo o próprio Wolff –, “sempre [pode] demonstrar, em casos particulares, que [ele] us[a] a palavra no sentido em que ela é comumente usada, por mais estranho que isso possa parecer a alguns”, e que “permane[ce] consistentemente buscando estabelecer uma conexão coerente entre todas as coisas [...] [,] conect[ando] as palavras a conceitos claros que ainda não haviam sido definidos com precisão”.²⁰

Ora, um caso de “aparência de explicação”, por não trazer consigo uma definição precisa, é, de acordo com Wolff, a caracterização de Aristóteles da perfeição de uma obra de arte – a saber, de que “se nada falta do que lhe pertence, então ela é perfeita”.²¹ Uma tal definição, aponta

18 LOEHLIN, 2010:37.

19 AN, § 20, grifo meu.

20 AN, § 20.

21 AN, § 20; Cf. *Poet.*, 1451 a 16 – 30.

Wolff, pouca – ou nenhuma – serventia tem quando se pretende mostrar o que, de fato, torna uma obra de arte perfeita. Pois, à pergunta “como reconheço se nada falta à [obra de arte] do que lhe pertence? Isso [Aristóteles] não pode me responder com [sua] explicação”. E, segue o racionalista, se “uma explicação que não me permite reconhecer uma coisa quando ela está presente, mas me deixa em dúvida se ela está ou não, não é uma explicação”, então, conclui ele, “Aristóteles não deu uma explicação da perfeição”.²²

Conquanto não fosse “de modo algum totalmente simpático”²³ à filosofia de Leibniz, vide, e.g., sua indiferença em relação à discussão deste último sobre as mônadas, as quais

22 AN, § 20. A crítica de Wolff à suposta definição de Aristóteles sobre a perfeição de uma obra de arte parece se direcionar ao fato de o Estagirita não ter evidenciado uma relação entre tal perfeição e sua razão de ser, i.e., *o que* torna ela perfeita. Nada obstante, se Aristóteles afirma que “o poeta deve procurar apenas o prazer inerente à piedade e ao terror, provocados pela imitação”, que “é na mesma composição dos fatos que se ingerem tais emoções” (*Poet.*, 1453 b 10), que tal composição é o próprio mito trágico (cf. *Poet.*, 1450 a 4 – 5), e que este último dever ser construído “conformemente à verossimilhança e à necessidade” (*Poet.*, 1451 a 10), não é de todo claro – ao menos, não para mim – em que sentido o Estagirita não responde à pergunta “*o que torna uma obra de arte perfeita*”; antes, sua exposição sobre os tipos de mitos (*Poet.*, 1451 a 36 – 1452 a 21), sobre suas partes (*Poet.* 1452 b 14 – 1459 a 15), sobre os princípios ou leis da tragédia (*Poet.*, 1459 a 17 1460 b 5) – para ficar com poucos exemplos –, tudo isso é bastante exegético. Uma análise mais detalhada sobre o que, exatamente, Wolff reprova na(/s) explicação(/ões) a respeito do que torna uma tragédia perfeita, isso exigiria um estudo à parte. Para uma discussão sobre em que sentido o filósofo de Wrocław pode (ou não) aquiescer com Aristóteles acerca da perfeição de uma obra de arte, cf. LANZINI STOBBE, 2023, p. 82 ss.

23 ZAMMITO, 1992:18.

deix[a] para Leibniz, e não tom[a] para [si] a controvérsia levantada por homens que não nasceram para discutir questões sublimes, ainda que não seja difícil responder às suas objeções [...] [, de modo que] tanto faz se alguém valoriza grandemente as mônadas leibnizianas ou se as condena e rejeita²⁴.

Como o próprio o selo de uma “escola Leibniziana-Wolffiana” sugere, “Christian Wolff foi tradicionalmente considerado um discípulo de Leibniz [...] [,] se inspir[ando] em Leibniz, mas segu[indo], em grande parte, seus próprios objetivos”.²⁵ E uma tal inspiração, pode-se argumentar, pode ser vista no reconhecimento de que “prazer ou deleite é a sensação da perfeição” <*sensus perfectionis / Empfindung einiger Vollkommenheit.*>, bem como

24 CG, Prefácio. Se, de fato, Wolff não toma para si tal controvérsia e desconsidera uma discussão sobre as mônadas, isso é bastante questionável quando, *e.g.*, ele retoma a questão em *Ann.*, § 218; *Ontol.*, § 684, bem como na própria CG, onde consta que “o nome de *mônada* [...] foi adotado por alguns filósofos para referir-se aos primeiros elementos das coisas materiais. Recentemente, *Henricus Morus*, em seu *Enchiridion Metaphysicum*, parte I, cap. 9, § 174, mencionou que mesmo as menores partículas dos corpos, se fossem divisíveis em partes ainda menores, não poderiam constituir o verdadeiro elemento das coisas materiais; e, por isso, chamou tais elementos de *Mônadas*. De maneira semelhante, *Leibniz* transferiu esse nome para as substâncias simples. Portanto, *Mônadas* são corretamente chamadas de *princípios primários*, pois nelas não se reconhece nenhuma divisão em partes. No entanto, se as *Mônadas* são substâncias simples, tal como descrito (*Ontol.*, § 673), o nome *Mônada* não deve ser aplicado de maneira equívoca ou imprópria” (CG, § 182).

25 SCHÖNFELD, 2002, p. 131.

da beleza como “a mais perfeita harmonia” <*maxima harmonia / vollkommenste Zusammenstimmung*>.26 De fato, nisso parecem concordar os filósofos de Leipzig e de Wrocław: que o prazer que sentimos com a beleza “é a repercussão sentimental dum trabalho intelectual; é um fenômeno segundo, ao passo que a perfeição é um fenômeno primeiro”.27

Ora, que Leibniz, por um lado, sublinhe o quinhão intelectual do prazer com o belo – e a ligação deste último com perfeição –, isso fica claro quando afirma que “o prazer [...] não é outra coisa senão a percepção da beleza, da ordem e da perfeição”.28 Com efeito, ao falar, *e.g.*, da beleza da música, ele afirma que esta

só consist[e] nas relações dos números e cálculo de que não nos apercebemos, e que a alma não deixa de realizar, das batidas ou vibrações dos corpos sonoros que se produzem segundo intervalos regulares. Os prazeres que a visão encontra nas proporções são da mesma natureza; e os causados pelos demais sentidos vêm a ser algo semelhante, ainda que não possamos explicá-lo²⁹ com tanta distinção.³⁰

26 *ISSG*, VI, B.

27 *BAYER*, 1961/1993, p. 174.

28 *HLP*, VIII

29 Esta incapacidade de explicar o prazer que sentimos com o belo advoga em favor da tese de que Leibniz, “apesar de todo o seu racionalismo, às vezes admite o ‘*je ne sais quoi*’, o aspecto indefinível da experiência estética que escapa a toda análise e definição racional” (*BEISER*, 2009, p. 48) – algo que Wolff, por sua vez, não pretende admitir.

30 *PNG*, § 17.

Que Wolff, por outro lado, também vincule o prazer a uma certa atividade cognitiva, isso é igualmente evidente quando, *e.g.*, postula que “prazer é intuição, ou seja, conhecimento intuitivo de qualquer perfeição”, de modo que “quem experimenta prazer em alguma coisa, representa para si a perfeição³¹ dessa coisa e está consciente de fazê-lo”.³² Em vista disso, se a beleza de uma coisa “é capaz de produzir prazer em nós”, então tal beleza “não pode consistir em nada além de sua perfeição”.³³

No entanto, à diferença de Leibniz, Wolff não pretende admitir a impossibilidade de explicar por que sentimos prazer com algo e, por tanto, julgamos este algo como “belo” e, por conseguinte, “perfeito”. Assim, a fim de se desvencilhar tanto da inexplicabilidade de Leibniz, por um lado, quanto da opacidade de Aristóteles, por outro, Wolff defende que, se se pretende uma análise da arte e da sua beleza desde um ponto de vista filosófico, então tal análise deve estar pautada numa clareza e num rigorismo científico. Com efeito, considera ele, em toda arte, enquanto “técnica”³⁴, – seja ela mecânica ou liberal –, seus “produtos

31 Conquanto Wolff considere que a perfeição de algo pode ser tanto aparente quanto real, *i.e.*, que podemos confundir o que parece perfeito com o que de fato o é – e que, além disso, “é de extrema importância entender que o prazer pode ser derivado tanto da perfeição aparente quanto da real, pois é aí que reside a semente de todo o mal moral” (*Psych. Emp.*, § 511), para fins desta argumentação, *i.e.*, sobre o prazer com a beleza em virtude de sua perfeição, não tomo em consideração a distinção entre perfeição real e aparente.

32 *Psych. Emp.*, § 511.

33 *Psych. Emp.*, § 544.

34 De fato, considera Wolff que uma filosofia da arte, “embora tenha sido negligenciada até agora [...] [.] poderia ser chamada de técnica ou tecnologia. Assim, a tecnologia é a ciência das artes e das obras de arte. Ou, se preferir, é a ciência das coisas que o

[...] estão abertos ao conhecimento filosófico. Pois tais coisas não carecem de razões". Trata-se, neste caso, unicamente de não encará-la "como uma arte, como se costuma fazer, mas como uma ciência".³⁵ O ponto, então, parece não ser outro senão este: investigar "a razão para as regras da arte e das obras produzidas pela arte".³⁶ Em outras palavras: o que, efetiva e objetivamente, torna uma obra de arte – seja mecânica ou liberal – "perfeita".

Ora, se se toma em consideração que, de acordo uma das definições³⁷ de "perfeição" oferecidas por Wolff, "perfeito" é o objeto no qual se reconhece uma concordância, conveniência e/ou consenso entre suas partes,³⁸ então a perfeição de algo parece intrinsecamente ligada à harmonia entre suas partes constituintes e à sua adequação a um fim específico, de modo que cada elemento contribua para a realização do propósito do todo. É isso que ele pretende ao afirmar que "a concordância do múltiplo constitui a perfeição das coisas <Die Zusammenstimmung des mannichfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus>".³⁹ Nesse sentido, considera Wolff, a perfeição de um relógio reside em sua capacidade de indicar corretamente as horas⁴⁰ – esta seria sua função teleológica, seu propósito. Mas, para tanto, a concordância entre as diversas partes componentes do relógio, desde os ponteiros até as engrenagens, é es-

homem produz usando os órgãos do corpo, especialmente as mãos" (*Disc. praelim.*, § 71).

³⁵ *Disc. praelim.*, § 40.

³⁶ *Disc. praelim.*, § 71.

³⁷ Para outras definições, cf. *e.g.*, *DE*, § 52; *Habil.*, Definitio 24; *Habil.*, Definitio XXII, Scholion; *Habil.*, Definitio XII; *Habil.*, Observatio III; *RP*, Cap. VII, § 6; *RP*, Cap. VII, §§ 9, 33-35; *Theol. Nat.* I, § 610.

³⁸ Cf. *Habil.*, Prop. 16/Prob. 7; *DM*, § 152.

³⁹ *DM*, § 152.

⁴⁰ Cf. *DM*, § 152.

sencial. Assim, por um lado, quanto mais suas partes estejam em harmonia em prol do fim deste objeto – indicar as horas –, tanto mais perfeito será o relógio; por outro, porém, a falta de concordância entre essas partes resulta na sua imperfeição, comprometendo a finalidade deste objeto.

“Perfeição”, neste sentido, implica a adequação de um objeto (e concordância de suas partes) para um determinado fim. Wolff utiliza um raciocínio semelhante ao falar, e.g., da perfeição de uma janela ou um olho.⁴¹ Mas, em

41 “A perfeição pode ser reconhecida de duas maneiras. A primeira forma ocorre quando descobrimos o fundamento a partir do qual julgamos a perfeição e, em seguida, investigamos a composição do todo e a comparamos com esse fundamento. Na segunda forma, primeiro investigamos a composição do todo e, a partir dessa análise, inferimos o fundamento da harmonia (concordância) entre as partes [...]. Vou me limitar aqui a ilustrar com exemplos comuns, em parte porque mais adiante serão apresentados outros mais complexos, e em parte porque assim exige um bom método de ensino. Por exemplo, se quiser investigar a perfeição de uma *janela*, isso ocorrerá de acordo com o primeiro procedimento. Pois os primeiros construtores de edifícios perceberam, seja por reflexão ou por experiência, que seria necessário fazer janelas para *iluminar os cômodos*. E, com o tempo, perceberam também que elas poderiam servir para *observar através delas*, seja para saber o que acontece dentro de casa ou na rua, seja para solicitar uma mudança, sozinho ou acompanhado. Aprendemos isso por experiência diária, depois que as janelas foram construídas nos edifícios. Assim, encontramos aqui um duplo fundamento a partir do qual podemos julgar se tudo o que é mostrado na janela está de acordo ou não. Se agora investigarmos a estrutura de sua forma, sua altura e largura, sua distância do chão e do teto da sala, e a encontrarmos como exige o duplo fundamento indicado, então *a janela possui a sua devida perfeição e a reconhecemos*. Se, por outro lado, investigássemos a perfeição do *olho*, isso ocorreria de acordo com o segundo procedimento. Ou seja, dissecaríamos o olho e analisaríamos a *constituição de cada*

se se tratando de uma obra de arte (como uma pintura, ou escultura, por exemplo), qual o fim que o objeto deve atingir para ser considerado perfeito?

Ora, “ao representar uma estátua”, considera Wolff, um/a escultor/a “coloca tudo de belo que já viu e observou, após um estudo cuidadoso, na espécie humana, a qual a estátua representa”.⁴² No que diz respeito à pintura, por sua vez, “quando contemplo um quadro que se assemelha ao assunto que deve representar e considero sua semelhança, experimento prazer nisso. Pois a perfeição de um quadro consiste na semelhança”.⁴³ “Por outro lado”, segue Wolff linhas abaixo, “quando [alguém] descobre que não tem nenhuma semelhança com o assunto que deve representar, surge daí um sentimento de desprazer”.⁴⁴

Se este for o caso, a perfeição de uma obra de arte repousa na semelhança ao tema, às coisas que o/a artista quis representar – sejam estas

coisas que [viu] de fato ou que apenas [teve] desenhadas diante de [si] e comundo, segundo [seu] gosto, as partes de diferentes coisas [.] resulta algo que nunca [havia] visto antes. Assim, foram criadas a figura da sereia, metade homem, metade peixe; a figura do anjo, quando é *pintado* como um ser humano alado; as estranhas imagens das divindades pagãs e similares.⁴⁵

uma de suas partes e sua conexão com o restante. Agora, se, ao fazer isso, descobrirmos que tudo indica que as coisas que aparecem diante do olho se reproduzem distintamente em sua parte posterior, reconheceremos assim a base da composição do olho e, ao mesmo tempo, sua perfeição” (DM, §§ 157-8, grifo meu).

42 DM, § 245.

43 DM, § 404.

44 DM, § 418.

45 DM, § 242.

Assim, e.g., na representação de um ser humano, quanto mais se assemelhar ao modelo, mais perfeita será; na representação de uma sereia, quanto mais suas partes se assemelharem àsquelas de um ser humano e de um peixe, mais perfeita será, e assim por diante.

A perfeição de uma obra de arte, portanto, na concepção de Wolff, é alcançada quando todas as partes da obra se encaixam de forma harmoniosa e contribuem para a expressão da ideia central – quando a obra se aproxima daquilo do que ela deve ser.⁴⁶ Da pena do próprio Wolff: se, “nesta pintura, o múltiplo está em harmonia [i.e., se suas partes estão de acordo com vistas àquela se assemelhar ao assunto que deve representar] [, então], é perfeita”. Assim, segue ele,

se quero julgar a perfeição da pintura, devo distinguir cuidadosamente tudo o que nela precisa ser distinguido, para que eu descubra qual é a multiplicidade no caso presente. Além disso, percebe-se igualmente que devo investigar a razão pela qual cada coisa é assim e não de outra maneira, para determinar se tudo está em harmonia ou não. Pois, segundo [esta] explicação, aquilo que está em harmonia é o que pode ser explicado imediatamente por um

46 O mesmo vale, cabe apontar, para a arquitetura. Com efeito, “quando um conhecedor de Arquitetura contempla um edifício que foi construído segundo as regras desta [i.e., o que um edifício deve ser ou conter], reconhece a partir disso sua perfeição. [...] Da mesma forma, quando um conhecedor de Arquitetura passa por um edifício [...] e perceb[e] os erros cometidos pelo arquiteto é que sentirá desprazer” (DM, §§ 404-418).

princípio geral ou cujas razões particulares podem ser derivadas de um princípio geral.⁴⁷

Em duas palavras: numa suposta estética wolffiana, beleza implica perfeição da representação; e perfeição da representação implica um conceito determinado do que o objeto deve ser, seu fim. E quanto mais reconheço que o objeto se aproxima deste fim, mais perfeito ele é, mais prazer tenho com ele, e mais belo ele será. Wolff estabelece, com isso, regras, princípios que servem não apenas ao/à artista, na construção de uma obra de arte bela, i.e., perfeita; antes, tais regras servem também ao público, no reconhecimento da beleza de algo.

Esta concepção, contudo, é amplamente contestada já no século da morte de Wolff, com a ideia de que o juízo sobre a beleza de um objeto não repousa sobre um conceito de perfeição, mas depende única e exclusivamente da experiência subjetiva daquele que o julga. Tal mudança de paradigma que abriu caminho para uma estética em que a obra de arte não é julgada com base em critérios fixos de coerência, unidade e propósito, mas em termos da sua relação com o observador: um princípio explorado e expandido na estética contemporânea.

4. Ora, enquanto Wolff (bebendo tanto de Platão quanto de Aristóteles, nesse sentido), vincula a beleza a

47 AN, § 20. Tal explicação, Wolff se vangloria, “mostra o que deve ser feito ao investigar a perfeição de uma coisa. E assim, ela é uma luz que dissipa a escuridão presente na explicação comum [i.e., a explicação de Aristóteles]. Ela me mostra *o que* é essencial para que nada falte ao que pertence a uma coisa e como devo começar a investigá-la. E, assim, ela contém em si a resposta para a questão que restava na explicação comumente assumida, segundo a qual não se podia avançar mais. Dessa forma, ela corrige a deficiência que se percebia nessa explicação” (AN, § 20, grifo meu).

um certo arranjo, à perfeição de um determinado objeto – perfeição esta, como dito, decorrente da harmonia estrutural de seus pares em vista de seu propósito –, Kant rompe com esta, por assim dizer, estética *estatutária*. Com efeito, ao debutar sua *Analítica do Belo*, na *Crítica do Juízo*, afirmando que

para distinguir se algo é belo ou não, não relacionamos a representação ao objeto através do Entendimento, visando o conhecimento, mas sim ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer, através da Imaginação (talvez ligada ao Entendimento) [, e que] o juízo de gosto não é, portanto, um juízo de conhecimento, um juízo lógico, mas sim um juízo estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *só pode ser subjetivo*,⁴⁸

Kant desloca, com isso, a questão da beleza do âmbito objetivo – i.e., que poderíamos dizer o que, objetivamente, torna um objeto belo – para o subjetivo: que cabe ao sujeito, i.e., à sua experiência subjetiva decidir se o objeto julgado é ou não belo. E o que conta nessa decisão não será nenhum conceito, regra ou princípio determinado, mas tão somente o modo como este objeto ou sua representação reverbera no ânimo daquele que o julga, i.e., se desperta um sentimento de prazer ou não.⁴⁹

48 *KU*, AA 05: 203.

49 Embora Kant sugira, aqui, que um objeto pode despertar um sentimento de prazer *ou* desprazer, noutros lugares aponta para a possibilidade de um objeto ser “belo” <*schön*>, “não-belo” <*nichtschön*> – isto é, “seco” <*trocken*>, “ordinário” <*alltägig*> – ou “feio” <*hässlich*>, a depender daquilo que desperta no sujeito, a saber: prazer <*Wohlgefallen*>, indiferença <*Gleichgültigkeit*> ou

Além disso, tampouco um eventual propósito do objeto teria algum peso em juízos de gosto estéticos. Isso porque “belo”, para Kant, é distinto de “bom” – tanto do que é bom para algo, quanto do que é bom em si, i.e., tanto do que é “estimado, valorizado”⁵⁰ porque serve para um determinado fim, quanto porque ele é um fim em si mesmo: do que é considerado “bom de maneira meramente mediata ou de maneira imediata”.⁵¹

Ora, no primeiro caso, seria considerar um objeto não em termos de sua beleza, mas de sua utilidade, e, no segundo, de sua perfeição. Kant descarta que um juízo sobre a beleza implique, antes, considerar a utilidade do objeto em questão, porque isso contraria “uma condição essencial”⁵² de tal juízo – a saber: o fato do belo aprazer imediatamente, i.e., “na medida em que tenho de manter o objeto ligado imediatamente ao meu sentimento de prazer e desprazer”.⁵³

Já a perfeição de um objeto, aponta ele, “aproxima-se mais do predicado da beleza e, por essa razão, foi assumida como idêntica à beleza até mesmo por filósofos ilustres, ainda que com a ressalva: ‘se concebida de maneira confusa’”.⁵⁴ Aqui, salvo engano, Kant está se dirigindo precisamente aos filósofos racionalistas – a exemplo de Baumgarten, que considera a estética “a ciência do conhecimento sensível”,⁵⁵ e, como tal, envolve o “julgamento dos sentidos [i.e.] o julgamento confuso que se aplica à perfeição dos objetos sensíveis”.⁵⁶

desprazer <Misfallen> (Cf. e.g., Refl, AA 15: 296; Refl, AA 16: 161).

50 KU, AA 05: 210.

51 KU, AA 05: 208.

52 KU, AA 05: 227.

53 KU, AA 05: 215.

54 KU, AA 05: 227.

55 BAUMGARTEN, 1750-58/1989, p. 3.

56 BAUMGARTEN, 1750-58/1993, p. 44.

Fosse este o caso, um juízo de gosto, através do qual declaramos algo “belo”, seria uma espécie de juízo de conhecimento, i.e., tal como aquele pelo qual declaramos objetivamente, i.e., por conceitos determinados, que algo, e.g., é “bom”. No entanto, o ponto para Kant é precisamente este: que o juízo de gosto “é único em sua espécie, e *não fornece qualquer conhecimento do objeto (nem mesmo um conhecimento confuso)*, o qual só acontece por meio de um juízo lógico”.⁵⁷ Dizendo respeito àquilo que acontece no sujeito em virtude da representação de um objeto, o juízo de gosto não nos permite determinar nada a acerca do objeto, tampouco sua perfeição, ainda que de um modo confuso.

A impossibilidade de determinar algo acerca do objeto através de um juízo de gosto deve-se ao fato destes não envolverem conceitos determinados. Com efeito, em tal juízo as faculdades de Imaginação e Entendimento, por ocasião da representação de um objeto são postas em jogo, sim, mas “em um jogo *livre*, pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento”.⁵⁸ É porque este jogo é *livre*, i.e., não chega a um conceito, não visa um fim determinado, que ele “se conserva por si mesmo e reforça ele mesmo as forças para tal”.⁵⁹ Em função disso, dirá Kant, o prazer que decorre desta dança harmoniosa e indeterminada da Imaginação e do Entendimento “tem uma causalidade em si, qual seja, a de *conservar*, sem qualquer propósito ulterior, o estado da própria representação e a atividade das faculdades cognitivas. Nós *nos demoramos* na contemplação do belo porque essa contemplação se fortalece e se reproduz a si mesma”.⁶⁰

57 *KU*, AA 05: 228, grifo meu.

58 *KU*, AA 05: 217, grifo meu.

59 *KU*, AA 05: 313.

60 *KU*, AA 05: 222.

Ora, tamanha indeterminação em relação ao belo ecoou para além do próprio Kant. Com efeito, a não-identificação da beleza de um objeto com determinados qualidades objetivas, e incapacidade (ou mesmo a impossibilidade) de determinar conceitualmente o que seja o “belo” – o que, por sua vez, impulsiona e conserva o sujeito-fruidor num “tipo de atividade reflexiva-produtiva [...] de procura não determinada”⁶¹ –, semeou o caminho para diversas correntes da estética contemporânea. Sobretudo, aquelas se defendem que arte se define justamente pela abertura interpretativa, pelo impulso à participação ativa do espectador e sua consequente desautomatização – um sujeito-fruidor/receptor agora produtor.

5. Precursor do que posteriormente viria a ser conhecido como *estética da recepção*, Roman Ingarden, em *A obra de arte literária*, estabelece uma distinção fundamental entre um objeto real de uma obra de arte. Enquanto o primeiro é “total (i.e., em todos os aspectos) e univocamente determinado”. ou seja, “não manifesta nenhum ponto em que não esteja em si mesmo absolutamente determinado quer por A, quer por não-A”,⁶² uma obra de arte, por sua vez, nem é “total e univocamente determinad[a] no seu conteúdo nem é infinita a quantidade das determinações univocamente definidas e *positivamente* atribuídas [...]: só é projetado um esquema formal de uma quantidade infinita de pontos de indeterminação que ficam quase todos por preencher”.⁶³

Ingarden tenta esclarecer isso da seguinte maneira:

se, p. ex., uma narração começa pela frase: “A uma mesa estava sentado um homem idoso...” ,

61 HAMM, 1993, p. 120.

62 INGARDEN, 1931/1965, p. 269.

63 INGARDEN, 1931/1965, p. 273.

etc., esta “mesa” apresentada é sem dúvida uma “mesa” e não, p. ex., uma “poltrona”; mas se é, p. ex., de madeira ou de ferro, de quatro ou de três pernas, etc., não é de modo algum declarado nem, por conseguinte, fica determinado o objeto puramente intencional. O material de que é fabricada permanece absolutamente inqualificado, embora ela deva ser feita de qualquer material. Deste modo, a sua qualificação não existe de maneira alguma no objeto respectivo: há aí um “ponto vazio” de “indeterminação”. Num objeto real não são possíveis tais pontos vazios, como já se disse. Quando muito o material pode, p. ex., ser *desconhecido*.⁶⁴

Ora, tais “pontos de indeterminação” <*Unbestimmstellen*>, pode-se pensar, são intrínsecos a toda e qualquer obra de arte – não apenas à obra de arte literária, sobre a qual Ingarden se debruça –, uma vez que ela, a obra de arte, “é em princípio inacabada quanto à determinação das objetividades nela apresentadas e *exige um complemento sempre progressivo* que [a na sua estrutura] jamais poderá ser levado a cabo”.⁶⁵ Além disso, cabe apontar, tal “complemento” se dá através da leitura, da interação do sujeito com a obra.

Em função disso que, dirá Ingarden, não se trata de uma “leitura passiva”, na qual “não há nenhum tipo de interação com os objetos ficcionais”, i.e., uma “maneira [...] receptiva de leitura, que muitas vezes também é mecânica, [e] ocorre com relativa frequência tanto na leitura de obras

64 INGARDEN, 1931/1965:272

65 INGARDEN, 1931/1965:272, grifo meu.

literárias de arte quanto na leitura de obras científicas”;⁶⁶ antes, trata-se de uma “leitura ativa”, na qual “nos projetamos em uma atitude cocriativa⁶⁷ [...] e devemos suplementar em muitas direções o que é retratado”.⁶⁸

Se assim for, a indeterminação é (ao menos parece ser) um elemento importante na relação entre o público e obra, uma vez que é onde, por assim dizer, é dado espaço para o primeiro interagir, ativamente, com a segunda. E é precisamente esta ideia que será recuperada, posteriormente, por teóricos da arte e da literatura vinculados à Universidade de Konstanz, na segunda metade do século XX – em particular, por Wolfgang Iser.

Enquanto “um importante impulso da atividade constitutiva do[/a] leitor[/a]”,⁶⁹ as indeterminações – ou vazios <Leerstellen> – de uma obra de arte são, argumenta Iser, catalisadores do *efeito estético*, i.e., da “relação dialética entre [obra], leitor[/a] e sua interação. Ele é chamado de efeito estético porque – apesar de ser motivado pel[a] [obra] – requer do[/a] leitor[/a] atividades imaginativas e perceptivas, a fim de obrigá-lo[/a] a diferenciar suas próprias atitudes”.⁷⁰ Tais vazios marcam, portanto, “o enfraquecimento da denotação [que] tem como objetivo uma *potencialização das relações conotativas*”.⁷¹ E graças a tal “potencialização”, considera Iser, “o[/a] leitor[/a] [...] se exercita num princípio do Esclarecimento”.⁷² Qual seja: “*Sapere*

66 INGARDEN, 1937/1973:38.

67 Esta noção de “atitude cocriativa” perante uma obra de arte será recuperada posteriormente por Umberto Eco, quando afirma que uma obra de arte, enquanto obra *aberta* a interpretações, “se caracteriz[a] *pelo convite a fazer a obra com o/a autor/a*” (ECO, 1962/2012:62, grifo meu).

68 INGARDEN, 1937/1973:40-1.

69 ISER, 1976/1996b, p. 144.

70 ISER, 1976/1996a, p. 16.

71 ISER, 1975 (1972)/1989b, p. 150, grifo meu.

72 ISER, 1975 (1970)/1989a, p. 144.

aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio Entendimento”⁷³ – o que aqui pode ser parafraseado como: “*Legere aude!* Tem coragem de fazer tua própria interpretação”.

Ora, isso se deve ao fato de que vazios e indeterminações de uma obra de arte

incentivam o[/a] leitor[/a] a ocupar as lacunas com suas projeções. Ele[/a] é levado[/a] para dentro dos acontecimentos [i.e., daquilo que o/a autora/a lhe oferece]⁷⁴ e estimulado[/a] a imaginar o não dito como o que é pensado <*das Nicht-Gesagte als das Gemeinte vorzustellen*>. Daí resulta um processo dinâmico, pois o dito só parece falar no momento em que remete ao que oculta <*das Gesagte scheint erst dann wirklich zu sprechen, wenn es auf das verweist, was es verschweigt*>.⁷⁵

No entanto, neste “processo dinâmico” de leitura, “a polissemia, que tem o caráter do acontecimento, não pode ser totalmente realizada; pois os processos de formação de sentido d[obra] não se realizam na leitura sem que se percam possibilidades de atualização”.⁷⁶ E isso não significa outra coisa senão que: cada vazio é um espaço para interpretação; mas cada interpretação é a *negação* de outras interpretações possíveis.

73 WA, AA 08: 35.

74 Sobre em que sentido uma obra de arte pode ser compreendida como um “acontecimento”, Iser argumenta, *e.g.*, que um “texto literário se origina da reação de um autor ao mundo <*Weltzuwendung eines Autors*> e ganha o caráter de acontecimento à medida que traz uma perspectiva para o mundo presente que não está nele contida” (ISER, 1976/1996a, p. 11).

75 ISER, 1976/1996b, p. 150, tradução modificada.

76 ISER, 1976/1996a, p. 11.

Em virtude disso, a própria existência de vazios, de indeterminações em uma obra de arte impossibilitaria o fechamento (determinação conceitual) desta e, por conseguinte, seu esgotamento. Isso porque tais vazios, “em vez de uma necessidade de complemento, indicam uma necessidade de combinação *<statt einer Komplettierungsnotwendigkeit zeigen sie eine Kombinationsnotwendigkeit an>*”.⁷⁷ E, enquanto tal, oferecem, “quando muito, [...] possibilidades de conectabilidade *<Möglichkeiten der Anschließbarkeit>*”,⁷⁸ – outras tantas conexões, outras tantas combinações são igualmente possíveis. A obra, nesse sentido, se apresenta como

um “campo” de possibilidades interpretativas, como configuração de estímulos dotados de uma substancial indeterminação, de maneira a induzir o fruidor a uma série de “leituras” sempre variáveis; estrutura, enfim, como “constelação” de elementos que se prestam a diversas relações recíprocas.⁷⁹

Disso se segue que uma e a mesma obra, dada a inesgotabilidade de suas indeterminações, pode ser interpretada de maneiras distintas, distintas vezes – e não só por leitores/as distintos/as, mas pelo/a mesmo/a leitor/a! Isso porque, se é “a imagem que o/[a] leitor/[a] tem do mundo [que] serve de base para seus critérios de seleção”,⁸⁰ não só distintos/as leitores/as têm distintas imagens do mundo, mas um/a mesmo/a leitor/a pode vir a

77 ISER, 1976/1996b, p. 126.

78 ISER, 1976/1996b, p. 128, grifo meu.

79 ECO, 1962/2012, p. 150.

80 ISER, 1975 (1970)/1989a, p. 146.

enxergar o mundo de modo distinto, em distintos momentos – e, em função disso, pode vir a ler uma mesma obra de modos distintos. Pois, considera Iser, não apenas

nossas experiências entram em jogo por ocasião da realização de [uma obra, i.e., na sua leitura], mas também [...] neste processo ocorre sempre algo conectado com nossas experiências”⁸¹.

E havemos de concordar: não é raro que experienciemos as coisas de maneiras diferentes em diferentes momentos.

Ora, diante disso, não pareceria um certo “retrocesso” considerar que uma obra de arte deve ser algo unívoco, i.e., que deve ser construída e interpretada de *uma* única maneira, que serve a *um* único propósito, e que, em contrapartida, vazios, indeterminação, pontas soltas, “como se poderia supor, são um defeito”⁸² Com efeito, se a estética contemporânea admite que uma obra pode conter lacunas ou ambiguidades sem perder seu valor estético – inclusive, isso potencializa seu efeito estético, como dito –, por que certas inconsistências narrativas ainda são – ao menos podem ser – vistas como falhas? Um tal paradoxo pode seguir que concepções estéticas como as de Wolff ainda exercem influência.

6.

Há duas espécies de artistas. Uma composta dos que veem normalmente as coisas e em consequência disso fazem arte pura, guardando os eternos rimos da vida, e adotados para a concretização das

81 ISER, 1975 (1970)/1989a, p. 136.

82 SER, 1975 (1970)/1989a, p. 139.

emoções estéticas, os processos clássicos dos grandes mestres. [...] A outra espécie é formada pelos que veem anormalmente a natureza, e interpretam-na à luz de teorias efêmeras, sob a sugestão estrábica de escolas rebeldes, surgidas cá e lá como furúnculos da cultura excessiva. São produtos de cansaço e do sadismo de todos os períodos de decadência: são frutos de fins de estação, bichados ao nascedouro. [...] De há muitos já que a estudam os psiquiatras em seus tratados, documentando-se nos inúmeros desenhos que ornaram as paredes internas dos manicômios. A única diferença reside em que nos manicômios esta arte é sincera, produto ilógico de cérebros transtornados pelas mais estranhas psicoses; e fora deles, nas exposições públicas, zabumbadas pela imprensa e absorvidas por americanos malucos, não há sinceridade nenhuma, nem nenhuma lógica, sendo mistificação pura. *Todas as artes são regidas por princípios imutáveis, leis fundamentais que não dependem do tempo nem da latitude. As medidas de proporção e equilíbrio, na forma ou na cor, decorrem de que chamamos sentir.* Quando as sensações do mundo externo transformam-se em impressões cerebrais, nós “sentimos”; para que sintamos de maneiras diversas, cúbicas ou futuristas, é forçoso ou que a harmonia do universo sofra completa alteração, ou que o nosso cérebro esteja em “pane” por virtude de alguma grave lesão. [...] Sejam sinceros: futurismo, cubismo, impressionismo e tutti quanti não passam de ouros tantos ramos da arte caricatural. É extensão da caricatura a regiões onde não havia até agora penetrado. Caricatura da cor, caricatura da forma – caricatura que não visa, como a primitiva, ressaltar uma ideia cômica, mas sim *desnortear, aparvalhar o espectador.*⁸³

83 LOBATO, 1917, p. 4, grifo meu.

Vi seu filme [...]. Assisti até o fim, apesar da grande dor de cabeça que me foi provocada na primeira meia hora pelas tentativas de analisá-lo, ou de ao menos *compreender alguma coisa do que nele se passava, alguma relação entre os personagens, os acontecimentos e as recordações*. ... Nós, pobres espectadores, vemos filmes que são bons, maus, muito maus, banais ou extremamente originais. Porém, no caso de qualquer um desses filmes, podemos sempre entender, ficar entusiasmados ou entediados, conforme o caso, mas ... o que dizer do seu filme?!

Faz meia hora que saí do cinema, onde assisti ao seu filme [...]. Pois muito bem, camarada diretor!! Também o viu? A impressão que tenho é a de que há *algo de doentio* nesse filme ... Desejo-lhe todo o sucesso em sua carreira, mas asseguro-lhe que não precisamos de filmes assim.

Que vulgaridade, que porcaria! Bah, que revoltante! De qualquer forma, creio que seu filme não irá mesmo fazer muito sucesso. Com toda a certeza, *não conseguiu atingir o público*, e, afinal, é isso o que importa...⁸⁴

O primeiro trecho supracitado foi extraído da crítica de Monteiro Lobato à exposição de Anita Malfatti, em 1917. Republicado posteriormente sob o título *Paranoia ou mistificação?*,⁸⁵ o texto foi um dos catalisadores da Semana de Arte Moderna, em 1922; o segundo trecho – ou bloco de

84 TARKOVSKI, 1985/2010, p. 2, grifo meu.

85 LOBATO, 1919/2008, p. 72-77.

citações – é um relato do cineasta russo Andrei Tarkovski sobre algumas cartas que recebeu como resposta ao seu filme *O Espelho*, de 1974, as quais, segundo o próprio, “ilustr[am] o tipo de contato – às vezes de absoluta incompreensão – que [...] mantinha com [seu] público”.⁸⁶

Que, por um lado, algumas ideias de Monteiro Lobato não sejam exatamente “progressistas”, isso já é, creio eu, bastante difundido;⁸⁷ que, por outro, o cinema de Tarkovski não seja “palatável” para muitos, isso o próprio diretor assume, quando considera que “a comunicação [dos/as artistas, dos/as cineastas] com o público só é possível se ignorarmos os oitenta por cento de pessoas que, por algum motivo, acham que nossa função é diverti-las”.⁸⁸ Nada obstante, seja na crítica de Monteiro Lobato à Anita Malfatti, seja nas cartas que Tarkovski recebeu de alguns espectadores, o que parece comum a ambos os casos é o fato de que uma ausência de lógica, de proporção, de ordem, de algo identificável (ao menos, esperável – e, neste sentido, a quebra de expectativa⁸⁹ do público) resulta na

86 TARKOVSKI, 1985/2010, p. 2.

87 Refiro-me, aqui, não apenas à sua crítica às correntes vanguardistas do final do séc. XIX e início do séc. XX – as quais denomina “furúnculos” (LOBATO, 1917, p. 4) – mas também à carta a Arthur Neiva, datada de 10 de abril de 1928, onde afirma que “país de mestiços, onde branco não tem força para organizar uma Kux-Klan (sic), é país perdido para altos destinos. [...] Um dia se fará justiça ao Ku-Klux-Klan; tivéssemos aí uma defesa desta ordem, que mantém o negro em seu lugar, e estaríamos hoje livres da peste da imprensa carioca – mulatinho fazendo jogo do galego, e sempre demolidor porque a mestiçagem do negro destrói a capacidade construtiva” (NIGRI, 2011, p. 26).

88 TARKOVSKI, 1985/2010, p. 218.

89 Tal quebra diz respeito à não-consumação do “horizonte de expectativa” do público, i.e., do “sistema intersubjetivo ou estrutura de expectativas, do ‘sistema de referências’ ou um conjunto

depreciação da obra – ou, para utilizar o vocabulário empregado até então, que não se trata de uma *bela* obra de arte.

Ora, ainda que a estética contemporânea tenha se afastado da visão clássica de beleza como perfeição, a avaliação da arte continua, em certos aspectos, ancorada em critérios racionalistas que consideram a coesão estrutural essencial para a qualidade estética de uma obra. Seja na literatura, seja no cinema (para ficar com apenas duas linguagens), a persistência da crítica a certos “furos”⁹⁰ ou falhas narrativas – i.e., ambiguidades, “pontas soltas”, elementos aparentemente díspares – revela um apego à ideia de que a beleza implica clareza, unidade e inteligibilidade: uma ideia herdada do racionalismo de Wolff.

Com efeito, de Franz Kafka a Stanley Kubrick, de James Joyce a David Lynch, de Julio Cortázar a Pedro Almodóvar, de Italo Calvino a Federico Fellini e – por que não? – de Guimarães Rosa a Glauber Rocha, seja com através de um estranhamento,⁹¹ seja com as ambiguidades de

de ideias <*mind-set*> que um indivíduo hipotético poderia trazer para qualquer [obra de arte]” (HOLUB, 1984, p. 59).

90 A noção, *e.g.*, de um que uma obra de literária ou cinematográfica contém “furos” se refere à ideia de que “há alguma lacuna inexplicável em sua causalidade narrativa. É como se suas engrenagens não estivessem completamente alinhadas. As hastes e os pistões da trama estão girando, mas esses mecanismos internos, de alguma forma, não se encaixam. Um furo de roteiro [ou de narrativa] significa que os acontecimentos se desvincularam da sequência de causas, de modo que a lógica supostamente coesa dos eventos apenas máscara sua progressão ilusória ou vazia” (PARKER, 2024, p. 6).

91 Para uma – senão a primeira – abordagem sobre “estranhamento” <*ostranenie/остранение*> nas artes, cf. CHKLOVSKI, (1917) 1976, p. 45 ss. Ali, Chklovski pontua que o objetivo deste recurso “não é tornar mais próxima de nossa compreensão a sig-

uma obra – as quais podem ser traduzidos como “*o que esta obra quis dizer?*”, “*qual o significa disso?*”, “*qual a relação disso/desta parte com o todo [da obra]?*”, etc. –, a interrupção da “*good continuation*”,⁹² i.e., quando a própria obra apre-

nificação que [uma imagem] traz, mas criar uma percepção particular do objeto, criar uma visão e *não o seu reconhecimento*”, cf. CHKLOVSKI, (1917) 1976, p. 50, grifo meu.

92 ISER, 1976/1996b, p. 130 ss. Entenda-se, por *good continuation*, “a concepção funcionalista do todo como um sistema equilibrado, balanceado e internamente unificado de suas partes, estas últimas definidas por seu significado funcional” (GURWITSCH, (1957) 2010, p. 146). Gurwitsch ilustra muito bem o que isso pode significar no campo das artes, quando afirma que “na experiência musical, o princípio da *good continuation* se manifesta a todo momento. Quando um tema musical é apresentado, mesmo que pela primeira vez, e atinge um estágio no qual ainda não está completo, mas já revela um caráter relativamente específico, seguindo uma direção relativamente definida, certas condições são impostas à sua continuação. Quando, nesse estágio, o tema exibe um caráter musical definido, ele deve ser conduzido à sua conclusão ‘natural’, em conformidade com sua lógica musical intrínseca. Em estágios nos quais a direção é menos definida, o tema estabelecido até então pode admitir diferentes desdobramentos ou permitir diferentes encaminhamentos. No entanto, nem toda inflexão concebível é musicalmente viável. A *continuation* deve seguir a tendência já estabelecida, podendo desenvolver o tema ou conferir-lhe um novo direcionamento, mas sempre em conformidade com o caráter musical, ainda que este tenha sido delineado apenas de forma incipiente. A condição imposta à *continuation* é a adequação do que segue em relação ao que foi previamente apresentado, de modo que ambos possam ser integrados em uma unidade coesa dentro da tessitura musical. Caso essa condição não seja cumprida, ocorrem fenômenos característicos como a sensação de ‘desafinação’, ‘surpresa’ e, eventualmente, a ‘explosão’ da estrutura musical. Todas essas experiências musicais que evidenciam a lei da *good continuation* corroboram a concepção funcionalista da relação entre o todo e as partes. Com

senta obstáculos a uma, por assim dizer, *leitura segura*, deixando de “oferec[er] as orientações que possibilitam a apreensão do fundamento de que se originou a seleção [do/a artista na constituição de sua obra]”,⁹³ isso, não raro, pode afastar uma parcela considerável do público e, por conseguinte, levar a uma avaliação negativa da obra em questão. E, se este for o caso, uma eventual crítica ao caráter “estranho”, incomum de uma obra, à abertura da obra e à sua complexidade/não-identificabilidade narrativa pode significar que, mesmo em contextos pós-kantianos, há um eco de certos valores da estética clássica-rationista: valores estes que pressupunham a harmonia das partes e a unidade da obra como critérios fundamentais de sua apreciação.

A persistente crítica a inconsistências narrativas ou lacunas em obras de arte contemporâneas, seja no cinema, na literatura ou nas artes visuais, revela uma interessante tensão entre a valorização da subjetividade e da liberdade interpretativa e a persistência da expectativa de ordem, coerência e identificação. Isso porque, embora a indeterminação e a ambiguidade – celebradas, *e.g.*, por Kant e Eco, por Ingarden e Iser – tenham, por um lado, ampliado o leque de interpretações possíveis, por outro, a exigência de uma lógica interna e de um significado coeso e claro permanece presente.

A noção de “falha” estética, nesse contexto, está intrinsecamente ligada à expectativa de que a obra de arte, mesmo que aberta a múltiplas leituras, preserve uma unidade interna que permita sua compreensão como um todo coerente. É em função disso que *e.g.*, a noção de “furos” ou “lacunas” narrativas em uma obra, muitas vezes vista

base nessa concepção, a inteligibilidade da lei da *good continuation* torna-se evidente” (GURWITSCH, (1957) 2010, p. 147-148).
93 ISER, 1976/1996a, p. 115.

como uma característica que desafia o espectador a completar o sentido, também pode ser percebida como uma falha na organização da narrativa ou no fechamento de seu significado.

Tal fechamento de significado – do que ou como uma obra deve ser, e como ele deve ser interpretada – reverbera, em maior ou menor grau, nas afirmações, *e.g.*, de que o “conceito da obra” é essencial para sua compreensão e que a própria linguagem e os elementos textuais, que dizem o que a obra deve ser, têm (ou podem ter) um papel significativo na obra de arte. Com efeito, se “as palavras têm uma particularidade essencial que é perfeitamente apropriada à investigação do[/a] artista visual”,⁹⁴ o próprio texto pode atuar como material artístico. Pois, por meio da retórica, o/a artista poderia direcionar textualmente a compreensão de sua produção. No entanto, se assim for, não parece ser o caso de permanecer “em aberto o que o observador pode fazer com essa informação”.⁹⁵ Antes, “a obra [...] é o que ela diz que é. Sua autonomia fica assim encerrada em si mesma” e não deve mais “ser lida como uma mensagem de alcance geral ou crítico, mas como simples dado afirmando sua identidade como obra integral”.⁹⁶ E uma tal expectativa de que uma obra possua uma lógica e estrutura subjacente – mesmo que queiramos defender que ela segue, em certo sentido, aberta a interpretações – pode se conectar com os critérios de análise estética como aqueles preconizados por Wolff, o qual via a harmonia e a clareza de conceitos como virtudes essenciais em uma obra de arte.

Ora, a continuidade de um olhar crítico sobre a “falha” estética, que ainda valoriza a coerência e a inteligibili-

94 ARCHER, 1997/2001, p. 77-78.

95 ARCHER, 1997/2001, p. 78.

96 CAUQUELIN. 1992/2005, p. 135-136.

dade, sugere que a transição da estética clássica-rationa- lista para a moderna-contemporânea não representou uma ruptura completa. Pois, embora a passagem para a modernidade, a partir de Kant, tenha promovido uma mudança significativa na concepção de beleza, com o deslocamento do foco da perfeição objetiva para a experiência subjetiva do sujeito e, conseqüentemente, a indeterminação das interpretações, a avaliação da ambiguidade e da não-linearidade de uma obra como “problemas” de uma obra ainda revela uma persistência de um padrão de coerência interna e ordem no campo da estética. De fato, as noções de “beleza” e de “qualidade” nas artes contemporâneas, embora tenham se distanciado de critérios estritamente objetivos, ainda preservam, de forma mais ou menos implícita, uma expectativa de que a obra de arte *deve* operar dentro de uma lógica que seja reconhecível e que, ao final, se mantenha coesa, mesmo que em uma abordagem mais flexível ou subjetiva.

Em função disso, por um lado, pode, sim, parecer artificial – e até mesmo não muito honesto – resgatar elementos da filosofia wolffiana para analisar questões contemporâneas de estética e filosofia da arte. Isso porque, não só pode ser um esforço anacrônico – tentando aplicar conceitos do século XVII à contemporaneidade, fazendo-os valer a todo custo –, como também a própria ausência de Wolff em debates estéticos mais amplos de sua época⁹⁷ questiona a pertinência de sua obra para analisar questões estéticas atuais. Por outro lado, porém, se Wolff, ao refletir sobre a beleza, a relacionava com uma harmonia e equilíbrio das partes que formam o todo, e se, em sua visão, a obra de arte, para ser esteticamente bem-sucedida, deveria revelar uma estrutura interna clara e ordenada, algo que

97 Cf. BUCHENAU, 2018, p. 406 ss.

fosse inteligível e coeso, uma vez que, ainda hoje, as concepções de “perfeição” ou “integridade” das partes de uma obra são, em certa medida, cobradas, isso, por si só, já é um aceno à atualidade de uma estética do racionalista de Wrocław.

Referências

- ARCHER, Michael. *Arte contemporânea*. Uma história concisa (trad. Alexandre Krug e Valter Lellis Siqueira). São Paulo: Martins Fontes, [1997] 2001.
- ARISTÓTELES. *A política* (trad. Roberto Leal Ferreira). São Paulo: Martins Fontes, [ca. 350 a.C. – 325 a.C.] 2006.
- _____. *Aristotelis opera* (ed. August Immanuel Bekker). Berlin: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, 1831 ss.
- _____. *Ética a Nicômaco* (trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim). In: _____. *Ética a Nicômaco; Poética* (sel. de textos José Américo Motta Pessanha). São Paulo: Nova Cultural, 5-196, [ca. 350 a.C. – 325 a.C.] 1991.
- _____. *Poética* (trad., pref., introd., coment, e ap. Eudoro de Souza). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [ca. 335 a.C. – 323 a.C.] 2003.
- _____. *Metafísica*, vols. 1, 2 e 2 (ensaio introd., trad. do grego, sum. e coment. Giovanni Reale; trad. port. Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, [384 a.C. – 322 a.C.] 2002.
- _____. *Retórica* (trad., notas e textos adicionais Edson Bini). São Paulo: Edipro, [ca. 350 a.C. – 330 a.C.] 2019.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. *Ästhetische Erfahrung bei Kant*. In: ESSER, A. (Ed.), *Autonomie der Kunst?: zur Aktualität von Kants Ästhetik*. Berlin: Akademie Verlag, 1995, pp. 49-65.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Theoretische Ästhetik*. Grundlegende Abschnitte aus der “Ästhetika”, Latein-

- Deutsch (ed. e trad. Hans Rudolf Schweizer). Hamburg: Meiner, [1750/58] 1989.
- BAYER, Raymond. *História da estética* (trad. José Sarago). Lisboa: Editorial Estampa, [1961] 1993.
- BEISER, Frederick C. *Diotima's children*. German aesthetic rationalism from Leibniz to Lessing. New York: Oxford University Press, 2009.
- BRECHT, Bertolt. Acerca da contribuição da música para um teatro épico (1935). In: _____ *Estudos sobre teatro* (col. Siegfried Unseld; trad. Fiama Pais Brandão). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1963] 1978, pp. 183-192.
- BUCHENAU, Stefanie. "Wolffs Rezeption in der Ästhetik". In: THEIS, Robert; AICHELE, Alexander. (ed.) *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer VS, Wiesbaden, 2018, pp. 405-421.
- CAUQUELIN, Anne. *Arte contemporânea. Uma introdução* (trad. Rejane Janowitz). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CHKLOVSKI, Victor. A arte como procedimento (1971). In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira (org.). *Teoria da literatura*. Formalistas russos. Porto Alegre: Editora Globo, 1976, pp. 39-56.
- ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas* (trad. Giovanni Cutolo; rev. Pérola de Carvalho). São Paulo: Perspectiva, [1962] 2012.
- GURWITSCH, Aron. *The field of consciousness*. Phenomenology of theme, thematic field, and marginal consciousness (1957) (The collected works of Aron Gurwitsch (1901-1973), vol. 3. Ed. Richard M. Zaner e Lester Embree). Dordrecht: Springer, 2010.
- HAMM, Christian, A atualidade da estética kantiana. In: ROHDEN, Valério. (org.), *200 anos da Crítica da faculdade do juízo*. Porto Alegre: EdUFRGS/Instituto Goethe, 1993, pp. 106-120.

- HÖFFE, Ottfried. *Aristotle* (trad. Christine Salazar). Albany: State University of New York Press, [1999] 2003.
- HOLUB, Robert C. *Reception theory. A critical introduction*. London/New York: Methuen, 1984.
- INGARDEN, Roman. *A obra de arte literária* (trad. Albin E. Beau, Maria da Conceição Puga e João F. Barrento). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1931] 1965.
- _____. *The cognition of the literary work of art* (trad. Ruth Ann Crowley e Kenneth R. Olson). Evanston: Northwestern University Press, [1937] 1973.
- ISER, Wolfgang. La estructura apelativa de los textos (1970). In: WARNING, Rainer (ed.). *Estética de la recepción* (trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid: Visor [1975] 1989a, pp. 133-148.
- _____. El proceso de lectura (1972). In: WARNING, Rainer (ed.). *Estética de la recepción* (trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid: Visor [1975] 1989b, pp. 149-164.
- _____. *O ato da leitura. Uma teoria do efeito estético*, vol. 1 (trad. Johannes Kretschmer). São Paulo, Ed. 34, [1976] 1996a.
- _____. *O ato da leitura. Uma teoria do efeito estético*, vol. 2 (trad. Johannes Kretschmer). São Paulo, Ed. 34, [1976] 1996b.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar* (trad. Fernando Costa Mattos). Petrópolis: Vozes, [1790] 2016.
- _____. *Gesammelte Schriften*. New York/Berlin: De Gruyter Verlag, 1900 ss.
- _____. Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento” (1787) (trad. Floriano de Souza Fernandes). In: _____. *Textos seletos* (introd. Emmanuel Carneiro Leão; trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes). Petrópolis: Vozes, [1783] 1974, pp. 100-117.
- LANZINI STOBBE, Emanuel. *Reason, Perfection, Obligation: Christian Wolff and the Kantian Counterpoint*. 2023. 289 p.

- Doctoral thesis (Promotionsstudium/Doutorado in Philosophy) – Philosophischen Fakultät Sozialwissenschaften und historische Kulturwissenschaften, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (*cotutelle de these*), Halle an der Saale/Campinas, 2023.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (ed. Carl. Immanuel Gerhardt), Berlin: Weidmann, 1875 ss.
- _____. Princípios da natureza e da graça fundados na razão (trad. Alexandre da Cruz Bonilha; rev. Marcia Valéria Martinez de Aguiar). In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos* (apres. Tessa Moura Lacerda; trad. Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha) São Paulo: Martins Fontes, [1714] 2004.
- LOBATO, Monteiro. A propósito da exposição Malfatti. *O Estado de S. Paulo*, edição noturna, 20 de dezembro de 1917, p. 4.
- _____. Paranoia ou mistificação?. In: _____, *Ideias de Jeca Tatu*. São Paulo: Editora Globo, [1919] 2008, pp. 72-77.
- LOEHLIN, James. N. *The Cambridge introduction to Chekhov*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NIGRI, André. *Monteiro Lobato e o racismo*. *Revista Bravo!*, São Paulo, ano 13, n. 165, maio 2011, pp. 24-33.
- PARKER, Ben. *Misrecognitions. Plotting capital in the Victorian novel*. Ithaca: Cornell University Press, 2024.
- PLATÃO. *A república* (trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [ca. 380 a.C. – 370 a.C.] 1993.
- _____. *Filebo* (trad., apres. e notas Fernando Muniz), São Paulo: Loyola, [ca. 360 a.C. – 347 a.C.] 2012.

- _____. *Platonis opera quae extant omnia* (ed. Henri Estienne/Henricus Stephanus), Genebra: Henricus Stephanus, 1578.
- _____. Timeu. In: _____. *Timeu; Crítias* (trad., introd., notas Rodolfo Lopes). Coimbra: Centro de Estudos Clásicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, [ca. 360 a.C.] 2011.
- SCHÖNFELD, Martin. Christian Wolff and Leibnizian Monads. *Leibniz Society Review*, v. 12, pp. 131–135, 2002.
- TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o tempo* (trad. Jefferson Luiz Camargo). São Paulo, Martins Fontes, [1985] 2010.
- ZAMMITO, John H. *The genesis of Kant's critique of judgment*. Chicado/London: The University of Chicago Press, 1992.
- WOLFF, Christian. *Gesammelte Werke*, (ed. Jean École, Hans Werner Arndt, Charles Anthony Corr e Joseph Ehrenfried Hofmann, M. Thoman). Hildesheim: Olms, 1962.
- _____. Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general. *Metafísica alemana* (trad. Agustín González Ruiz), Madrid: Akal, [1720] 2000.

Este volume é resultado de dois eventos ocorridos de forma conjunta, entre os dias 19 e 21 de fevereiro de 2025 no Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de resumos e textos sobre as filosofias de Christian Wolff e Immanuel Kant. Agradecemos também à Fundação Araucária (Estado do Paraná) pelo apoio financeiro para a realização dos eventos conjuntos.

Charles Feldhaus
Emanuel Lanzini Stobbe

Concepção da obra
Grupo de Pesquisa "Temas em Teorias da
Justiça"
(UEL/CNPq)

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa "Estudos do Idealismo"
(UNESF/CNPq)

Apolodoro Virtual Edições



978-65-88619-82-7