

O MUNDO E SUAS
REPRESENTAÇÕES

ESTUDOS SOBRE O IDEALISMO

DIEGO DOS ANJOS AZIZI
CAMILA BOZZO MOREIRA
LÚCIO LOURENÇO PRADO
ORGANIZADORES

O MUNDO E SUAS
REPRESENTAÇÕES

**ESTUDOS SOBRE
O IDEALISMO**

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito

SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”

Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (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)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- 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)

O MUNDO E SUAS
REPRESENTAÇÕES

ESTUDOS SOBRE O IDEALISMO

DIEGO DOS ANJOS AZIZI
CAMILA BOZZO MOREIRA
LÚCIO LOURENÇO PRADO
ORGANIZADORES

APOLODORO
VIRTUAL EDIÇÕES

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves

Revisão

Autores

Capa

Marco Naccarato [Questa Comunicação]

Imagem: Nikolay Litov [Shutterstock.com]

Concepção da Série

Grupo de Pesquisa “Filosofia, Arte e Educação” MEN/UFSC

Concepção da obra

Grupo de Pesquisa “Estudos do Idealismo” GPEI/UNESP

Dados Internacionais da Catalogação-na-Publicação (CIP)

141

M965 O mundo e suas representações : estudos sobre o idealismo / Diego dos Anjos Azizi, Camila Bozzo Moreira, Lúcio Lourenço Prado (organizadores). – 1. ed. – Guarapuava, PR : Apolodor Virtual Edições, 2021. – 208 p.

ISBN 978-65-88619-11-7 (Digital)

ISBN 978-65-88619-12-4 (Físico)

1. Filosofia. 2. Idealismo epistemológico. 3. Idealismo ontológico. 4. Idealismo alemão. I. Azizi, Diego dos Anjos. II. Moreira, Camila Bozzo. III. Prado, Lúcio Lourenço. IV. Título.

CDD 23. : Índice sistemático: Idealismo – Filosofia 141
Elaborada por Éderson Ferreira Crispim CRB-8/9724

Atribuição: Uso Não-Comercial

Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

editora@apolodorovirtual.com.br

Rua Coronel Luís Lustosa, 1996, Batel

Guarapuava/PR, 85015-344

Quando consideramos as coisas na ordem que corresponde a nosso conhecimento delas, nossa visão delas deve ser diferente do que seria se falássemos delas de acordo com o modo como existem na realidade.

(Descartes, *Regulae*, AT X 418:CSM I 44)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Jean Rodrigues Siqueira 11

A ESTRUTURA DO MUNDO EM UM FLOCO DE NEVE: Razão e Imaginação em Kepler e Descartes

Diego dos Anjos Azizi 15

O IDEALISMO NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE JOHN LOCKE

Camila Moreira 41

A *DISSERTAÇÃO* (1770) DE KANT COMO SEGUNDA TENTATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA E DAS CIÊNCIAS

Bruno Bueno Poli 79

OBSERVAÇÕES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS SOBRE AS ORIGENS DO LOGICISMO-ESTRUTURAL DE ERNST CASSIRER

Lucas Alessandro Duarte Amaral 113

A DEDUÇÃO SUBJETIVA NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Orlando Bruno Linhares 141

STUART MILL AND THE CRITIQUE OF SEMANTIC PSYCHOLOGISM

Lúcio Lourenço Prado 173

FÜR EINE NEUE AUFLÄRUNG: IRACEMA COMO IDEAL DAS
AMÉRICAS

Fabíola Menezes de Araújo.....191

APRESENTAÇÃO

Este livro é o resultado de uma compilação de textos inéditos escritos por estudantes, pesquisadores e pesquisadoras ligados ao Grupo de Pesquisa Estudos do Idealismo (GPEI). O GPEI foi formado em 2002 e no mesmo ano certificado junto ao CNPq, tendo como líderes os professores Lucio Lourenço Prado (UNESP-Marília/SP) e Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/PR). Desde então, o GPEI vem reunindo membros cujas pesquisas e produção acadêmica transitam pelos temas do idealismo moderno, do idealismo transcendental e da recepção do kantismo desde o século XVIII.

Ao longo do ano passado, já em cenário pandêmico e marcado pela restrição da realização de atividades acadêmicas presenciais, o GPEI promoveu, sob a condução do professor Lúcio, os Seminários GPEI, evento em ambiente virtual que contou com a apresentação de conferências de integrantes do grupo e também com conferências proferidas por pesquisadores convidados. Desse evento, acompanhado por centenas de ouvintes, surgiram algumas das pesquisas que agora aqui aparecem reunidas.

Pelo fato do GPEI ser integrado por estudantes, pesquisadores e pesquisadoras com interesses por questões e problemas bastante distintos – como, aliás, costuma ser em qualquer grupo desse tipo –, a presente coletânea de textos certamente reflete essa diversidade nos objetos de consideração e enfoques adotados. Apesar dessa pluralidade e abrangência de abordagens, os artigos que constituem esta obra ainda se situam no marco do horizonte temático que vem pautando as atividades do grupo ao longo dos anos.

No primeiro artigo do livro, “A estrutura do mundo em um floco de neve: razão e imaginação em Kepler e Descartes, de autoria de Diego dos Anjos Azizi, responsável inclusive pelo

trabalho de organização e realização deste projeto, as origens da representação moderna do mundo são exploradas com o objetivo de evidenciar a dimensão imaginativa da pesquisa e discurso científico então nascentes. Movendo-se principalmente pelas ideias de Kepler e Descartes, o texto coloca em destaque a capacidade desses pioneiros da ciência moderna de se servir da dimensão imagética da linguagem para infundirem suas revolucionárias concepções sobre a natureza e sobre o conhecimento na mentalidade de seus contemporâneos.

Em seguida, Camila Moreira, igualmente responsável pela organização e efetivação desta obra, revisita com muita pertinência o tema da semântica lockeana no artigo “O idealismo na filosofia da linguagem de Locke”. A fim de apresentá-lo a partir da letra de Locke e de alguns de seus influentes comentadores, a autora retoma, por um lado, a teoria das ideias do filósofo inglês, tal como exposta no livro II de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, e, por outro, os principais pontos do livro III, o qual se ocupa justamente do tópico da linguagem e da relação das palavras com as ideias. E, ao relacionar essas discussões às contundentes críticas que Locke dirige contra inatismo, o artigo também lança luz sobre os meandros de sua argumentação concernente à natureza da linguagem.

Bruno Bueno Poli, por sua vez, no artigo “A *Dissertação* (1770) de Kant como segunda tentativa de fundamentação da metafísica e das ciências”, empreende um estudo de alguns textos pré-críticos da Kant com o intuito de mostrar que a *Dissertação de 1770* pode ser lida como a culminação de uma tentativa de fundamentação do caráter unitário das ciências. Daí o desenvolvimento de seu argumento de que o fracasso desse empreendimento nos escritos anteriores a 1770 se deu principalmente por uma falta de clareza acerca da distinção entre as esferas empírica e inteligível do conhecimento e também das implicações teóricas do problema do comércio psicofísico.

Em “Observações histórico-filosóficas sobre as origens do logicismo-estrutural de Ernst Cassirer, Lucas Alessandro Duarte Amaral faz ricos apontamentos a respeito do contexto de debates

em torno da importância da ideia de intuição para a teoria kantiana da matemática. Em especial, seu artigo ressalta as contribuições de Cassirer para o debate, o qual, mesmo sendo um dos principais filósofos neokantianos do século XIX, opôs-se a esse aspecto do pensamento de Kant. Desse modo, o que emerge de sua leitura é o comprometimento de Cassirer com teses mais alinhadas ao programa logicista de Dedekind de fundamentação da matemática – ao menos da aritmética – na lógica.

Em outro artigo sobre a filosofia de Kant, intitulado “A dedução subjetiva na primeira edição da *Crítica da Razão pura*”, Orlando Bruno Linhares se propõe a trabalhar o tema da relação entre a faculdade do entendimento puro e as demais faculdades da cognição humana em vista do estabelecimento da referência dos conceitos puros aos seus respectivos objetos – isto é, o tema da dedução subjetiva. Levando em conta que a exposição da dedução transcendental foi reescrita por Kant para a publicação da segunda edição de sua *Crítica*, a questão torna-se mais intrincada, principalmente por conta do problema de se determinar qual o papel dessa dedução subjetiva no seio dessa exposição. Ao tomar como esteio de sua interpretação o texto da primeira edição da *Crítica*, o autor defende a rejeição de interpretações como a de Strawson e Kitcher, que propõem a existência de uma psicologia transcendental com base na leitura do texto da dedução transcendental.

O texto a seguir, “Stuart Mill and the critique of semantic psychologism”, de Lucio Loureço Prado, também organizador deste volume, coloca em relevo a importância da semântica de Mill para a consideração da teoria da linguagem de filósofos como Frege, Russell e Wittgenstein, principalmente em virtude de sua rejeição do tipo de teoria ideacional do significado – como a de Locke, examinada aqui no artigo de Camila Moreira – em favor de um empirismo semântico de viés objetivista, como o exemplificado por sua teoria da conotação dos nomes. Ao apresentar as concepções de Hobbes e Locke como representantes do psicologismo semântico e explicitar as críticas de Mill a essas abordagens mentalistas, o artigo mapeia áreas

centrais das interlocuções sobre o conceito de significado na filosofia contemporânea.

Por fim, o artigo “*Für eine Neue Aufklärung: Iracema como ideal das Américas*”, de Fabíola Menezes de Araújo, especula, em tom mais ensaístico, sobre a possibilidade de uma história alternativa das Américas, uma transformação do idealismo nas Américas em um ideal das Américas fundado sobre valores enraizados nas culturas originárias do continente. Daí sua ideia de um “novo Esclarecimento”, na gênese do qual a superação dos ideais universalistas da metafísica ocidental poderia ser aventada para, em seu lugar, emergir uma civilização ética do cuidado com os sistemas naturais de suporte à vida e, conseqüentemente, com a própria vida.

Com estas contribuições espera-se que que o diálogo filosófico seja estimulado e os diversos nomes, temas e ideias referidos nas páginas adiante possam sair delas e tomar rumos novos, inesperados, e alcançar paragens não antecipadas por seus autores. São muitas as representações do mundo que, do ocidente ao oriente, a tradição do pensamento humano nos legou, e dirigir, ainda que brevemente, nosso olhar pelo buraco de cada fechadura que nos permite entrever esses mundos certamente é um privilégio. Não se dedicar a essa tarefa é abrir mão da aventura do conhecer, e o fruto dessa negligência é a apreensão do mundo a partir dos pequenos limites permitidos pelos antolhos da ignorância. *Sapere aude* e boa leitura!

Jean Rodrigues Siqueira
Abril, 2021

A ESTRUTURA DO MUNDO EM UM FLOCO DE NEVE: Razão e Imaginação em Kepler e Descartes

Diego dos Anjos Azizi¹

Introdução

Antes de nosso universo passar da concepção de mundo fechado e se tornar infinito, a imaginação e a razão já operavam seus papéis nas reflexões humanas na tentativa de nos situar, dentro de um plano cósmico incomensurável, para compreender este (nosso) lugar e dotá-lo de significado e sentido. Ao olhar para o céu, a razão e a imaginação dos seres humanos eram ataçadas, forçadas a tentar não apenas apreender o significado dos fenômenos observados, mas também a criá-los quando os limites da observação imediata eram atingidos.

Foi quando um tipo de gesto, o olhar, se aprimorou que os seres humanos conseguiram ter a dimensão espantosa de sua condição e do espaço que ocupam no *cosmos*. Desde (pelo menos) Ptolomeu, o olhar para o alto já produzia agitações entre a razão e a imaginação, tamanha a dimensão e incomensurabilidade (mesmo que ainda em uma concepção limitada e ordenada) do nosso mundo e dos astros que o circundam.

Embora as distâncias no sistema ptolomaico fossem insignificantes se comparadas a essas centenas de milhões de anos-luz com que o astrônomo de hoje calcula, elas não eram insignificantes em proporção às dimensões terrestres que fornecem a escala à imaginação. O próprio Ptolomeu disse que a Terra é

¹ Graduado em filosofia pela PUC-SP, mestre em filosofia pela PUC-SP, especialista em ciência política pela FESP-SP e doutorando em filosofia pela UFPR. Diretor e docente do Instituto Welt_Abaeté.

um mero ponto em comparação com os céus (LOVEJOY, 2005, p.102).

Maimônides, (Roger)Bacon, Du Bartas, e muitos outros também pensaram sobre a imensidão desse mundo que, por maior e mais assombroso que fosse, era um mundo limitado e cercado e, portanto, ainda imaginável. A distância de nossa vista, a infinita distância de nosso olhar, não permite com que a imaginação opere, fazendo com que ela se perca no infinito².

Contudo, o olhar não apenas para o alto, mas *o olhar do alto* significou uma grande mudança para que os seres humanos enxergassem não apenas sua posição dentro do sistema do mundo, mas também a compreensão desse próprio sistema. Pierre Hadot identificou esse *olhar do alto* (*regard d'en haut*), esse olhar que nos sobrevoa, ainda na filosofia antiga (greco-romana), quando diz:

Esse esforço por olhar do alto permite contemplar o panorama completo da realidade humana sob todos os seus aspectos sociais, geográficos, sentimentais, e voltar a situá-los na imensidão cósmica e na formigação anônima da espécie humana sobre a terra. Vistas da perspectiva da Natureza universal, as coisas que não dependem de nós, as coisas que os estoicos chamam indiferentes – a saúde, a glória, a riqueza, a morte –, recuperam suas verdadeiras proporções (HADOT, 2013, p.290).

Vemos mais claramente esse olhar do alto nos escritos de um pensador cínico do século II, Luciano de Samóstata, quando escreve seu diálogo *Icaromenipo ou um homem acima das nuvens*,

²É com Giordano Bruno (1548 – 1600) que a perspectiva do universo infinito se abre no mundo moderno, perspectiva essa rejeitada por Kepler, Galileu e Descartes (para este último, o infinito é ininteligível e, não o mundo material, mas só Deus pode sê-lo. Prudentemente, afirma que o universo é indefinido).

em que narra a viagem de Menipo, um pensador cínico que, por motivos científico-filosóficos, decide viajar até a Lua (Selene) para penetrar os mistérios mais profundos do *cosmos* não decifrados pelos filósofos de diferentes escolas à disposição. Ao voltar de sua viagem espacial, Menipo conta ao seu companheiro tudo o que viu e aprendeu em Selene:

E em primeiro lugar, imagina que está a ver uma Terra muitíssimo pequena, quer dizer, muito mais pequena que a Lua, de tal modo, que, baixando os olhos, assim de repente, lá para baixo, tive grande dificuldade em ver onde estavam as altas montanhas e o vasto mar. E se não tivesse lorigado o “Colosso de Rodes” e a “torre em Faro”, fica sabendo que a Terra me teria passado completamente despercebida. No entanto, estes [dois] altos e proeminentes monumentos, mais o Oceano, que brilhava docemente à luz do Sol, indicavam-me claramente que aquilo que eu via era mesmo a Terra. E logo que fixei a vista mais atentamente, tornou-se-me visível toda a vida dos homens. Não só por nações e cidades, mas também, e claramente, os que navegavam, ou guerreavam, ou agricultavam, ou litigavam, bem como as mulheres, os animais e, enfim, tudo quanto a terra dadora de trigo alimenta (LUCIANO, 2013, p.73).

Além da narrativa de Luciano³, temos também a obra de Cícero, *Sonho de Scipião* e a de Plutarco, *Sobre a face visível no orbe da lua*, que constituem, talvez, os primeiros textos que narram viagens espaciais à lua que estabelecem uma rica relação entre a ciência e a ficção (razão e imaginação). Claro que os cruzamentos entre a razão e a imaginação nas narrativas de

³ Não é apenas em *Icaromenipo* que Luciano narra uma viagem à lua. Encontramos na obra *histórias verdadeiras* também uma narrativa espacial com destino à lua, muito mais detalhada.

viagem (à lua) da antiguidade guardam diferenças radicais se comparadas às modernas (séculos XVII-XVIII), estas que se servem de um cruzamento da tradição literária das viagens antigas com a revolução científica operada na modernidade.

O objetivo do presente texto é analisar uma dessas narrativas astronômicas modernas que foi profundamente influenciada pela literatura da antiguidade, produzindo assim um novo cruzamento entre a literatura ficcional (imaginação) e a revolução científica (razão). Tal narrativa é a escrita pelo filósofo natural (matemático e astrônomo) Johannes Kepler em sua obra intitulada *Sonho*, que opera um uso científico e filosófico, inovador e importantíssimo da ficção e da narrativa literária entrecruzadas. Após a análise do texto de Kepler, será analisado o impacto de tal cruzamento (ficção e ciência, imaginação e razão) nas reflexões posteriores de René Descartes, um dos mais importantes filósofos (senão o mais importante) da modernidade e um dos responsáveis pelos grandes avanços da matemática e da física modernas. Com isso, o texto pretende mostrar que, apesar das distinções entre a filosofia (e a ciência) e a literatura no início do mundo moderno, é no cruzamento entre elas que a razão e a imaginação operam um olhar sobre o mundo que, poeticamente, o funda. O mundo moderno é fundado pelo entrecruzamento da filosofia (ciência) e literatura ou, melhor dizendo, da razão e da imaginação.

1 - O sonho que coloca a Terra em movimento

Como lembra muito bem Frédérique Ait-Touati, em seu livro *Fictions of the cosmos* (2011), em 1610⁴ Kepler ofereceu para seu amigo Matthias Wackher von Wackenfels, como presente de ano novo, um texto descrevendo um floco de neve

⁴ Mesmo ano em que Galileu publica seu *Sidereus Nuncius*, depois de apontar o telescópio pela primeira vez para a superfície lunar e descobrir suas montanhas e crateras, assim como para a superfície solar e descobrir suas manchas.

intitulado *Sobre o floco de neve de seis pontas*, com a pretensão de oferecer algo que ele apreciava mais do que qualquer outra coisa, a saber, Nada. Um floco de neve hexagonal, minúsculo, aparentemente sem nenhuma função e nenhuma importância, pela pena de Kepler, se torna muito mais do que um simples nada. Desse simples nada Kepler encontra o Tudo do mundo, encontra a própria estrutura do universo revelada. Nas palavras de Kepler, a estrutura hexagonal do floco de neve é o exemplo de uma força arquetônica que governa a construção de todas as formas do universo: é uma “figura cosmopoética⁵”, ou seja, aquilo que fabrica o mundo. Para penetrar no mistério do *cosmos*, Kepler investiga essas figuras geométricas na natureza, cosmologicamente:

Efêmera, mas permanente em sua estrutura geométrica, o floco de neve foi apresentado para Wackenfels na forma de um louvor paradoxal, seguindo a estética Maneirista daquela época. Foi, certamente, um jogo divertido, mas esse jogo, esse Nada, continha a questão essencial da construção do universo. Logo, a oferta de ano novo de Kepler foi, simultânea e irredutivelmente, um presente, a evocação de uma forma geométrica perfeita, uma reflexão sobre a estrutura do mundo e a exposição de uma forma literária (AÏT-TOUATI, 2011, p.1).

É na imagem cosmopoética, da estrutura fabricadora do mundo, construída literariamente, poeticamente, que Kepler introduz a razão e a imaginação para que compreendamos como a nova ciência astronômica pode explicar nosso mundo e inundá-lo de significados.

Imbuído da visão de mundo copernicana, que colocava a Terra não mais no centro do universo, mas o Sol, Kepler precisava demonstrar como é que, contra todas as nossas intuições mais imediatas, nosso planeta pode se mover. Talvez um voo, um olhar lá do alto, possa nos demonstrar isso. Indo

⁵ *Cosmos* (Mundo ordenado, universo); *Poiésis* (criação, produção, fabricação).

para longe da Terra, por meio da viagem lunar ficcionalmente construída, pode oferecer a matéria para tal demonstração.

O que faz a Terra girar? Eu gostaria de começar com o paradoxo de que os textos mais poderosos para estabelecer a verdade da nova astronomia são ficções. Em outras palavras, a verdade e a credibilidade do discurso cosmológico não são construídas (somente) *em oposição* à, mas *com* a ficção (AÍT-TOUATI, 2011, p. 17, grifos do autor).

Quando Kepler começa a escrever seu *Sonho*, em 1609 (mas publicado apenas postumamente, em 1634), Copérnico já havia publicado *De Revolutionibus* há quase 70 anos, contudo, o heliocentrismo ainda não tinha sido aceito plenamente entre os astrônomos. Apenas Kepler e Galileu o defendiam abertamente. E é nesse contexto que *Sonho* deve ser lido e entendido, já que, com o propósito de defender o heliocentrismo copernicano, Kepler precisa usar o único recurso que restou para tentar convencer os anti-copernicanos de que o Sol está no centro do universo e de que a Terra se move, já que os argumentos puramente lógicos não funcionavam: o recurso da fábula e do escárnio. “Essa é uma importante pista para a enunciativa estratégia do *Sonho*: ridicularizar uma visão de mundo antes de demonstrar uma nova. Um argumento pode possuir mais do que uma forma lógica” (AÍT-TOUATI, 2011, p.19). E isso se torna absolutamente claro quando, na nota quatro de seu texto, Kepler afirma que “esse é o propósito de meu *Sonho*: que eu desenvolva um argumento para o movimento da Terra ou destruir as objeções para a opinião contrária universalmente sustentada” (KEPLER, 1962, p. 37).

É uma boa porta de entrada para compreender a modernidade, enveredar pelas relações entre literatura e ciência, já que as narrativas de viagens espaciais são a consequência da transformação de uma tradição literária específica pelo toque da ciência moderna. Kepler deixa explicitamente clara a influência que recebe de Cícero (*Sonho de Scipião*), Luciano de Samóstata (*Histórias verdadeiras*) e, principalmente, Plutarco (*Sobre a face*

visível no orbe da lua), para a composição de seu *Sonho* (KEPLER, 1962, pp. 34-36). Especificamente, Luciano oferece, segundo Kepler, uma visão interessante para seu empreendimento: “Mesmo sendo ficção, como Luciano nos lembra em sua introdução, ela lança luz sobre a natureza do universo como um todo” (KEPLER, 1962, p.35).

O enredo do *Sonho* se constrói em três camadas, da seguinte forma: um narrador que está em Praga relata seus estudos sobre a Bohemia. Ao adormecer, relata um sonho que teve. Nesse sonho, em uma feira, encontra um livro que conta a história de um jovem islandês chamado Duracotus e de sua mãe, uma bruxa, Fioxilde. Após atrapalhar os negócios da mãe, Duracotus é punido por ela, que o entrega para marinheiros que o levam para a Noruega e depois para uma ilha da Dinamarca chamada Hven, onde o astrônomo Tycho Brahe conduzia suas pesquisas em seu observatório⁶. Após aprender astronomia e dinamarquês, cinco anos se passam e Duracotus volta para a Islândia e reencontra sua mãe, que arrependida e muito feliz com a volta do filho, escuta sobre suas aventuras. Fioxilde se deslumbra e diz ao filho que seus relatos permitem-lhe conhecer mais sobre sua ilha, a partir dessa visão distante e estrangeira. Contudo, a mãe bruxa afirma também conhecer formas de saber sobre lugares longínquos. Depois de cobrir a sua cabeça e a de seu filho em uma encruzilhada, com um ritual todo preparado, Fioxilde invoca um demônio⁷, habitante de Levania (a lua) que conta coisas sobre a paisagem lunar, seus habitantes e os fenômenos celestes vistos de lá.

⁶ Curioso notar que na época de redação do texto, Kepler era assistente de Tycho Brahe em Praga.

⁷ Um espírito, um *daimon* ao estilo dos gregos, não no demônio maligno inspirado pelo cristianismo. Na nota 34, Kepler, a partir de uma etimologia não muito verificável por nós, afirma que a palavra grega se refere a conhecimento, a meios de saber. *Daimon* são espíritos de ciência que conhecem as causas das coisas.

A descrição é precedida, no entanto, pela discussão das dificuldades da viagem. Kepler fala da atração, da alta velocidade, da falta de ar, do frio e nos brinda com um belo exemplo de conjugação da imaginação com os conhecimentos de cientista. Quando começa a falar sobre o clima e os ventos de Levania, os ventos reais em Praga acordam o personagem adormecido que se encontra, como Fioxilde e seu filho Duracotus, com a cabeça encoberta sob os travesseiros. Três vezes em primeira pessoa: a do personagem narrador que sonha, a de Duracotus, por fim, a do demônio que descreve Levania (BRANDÃO, 2020, p.102).

A narrativa de *Sonho* é curta e, apesar de ser um texto um pouco estranho, não há grandes dificuldades em lê-lo. Contudo, antes mesmo ser publicado, ao circular cópias manuscritas pela cidade, causou polêmicas que afetaram diretamente a família de Kepler. Ao confundirem a mãe de Kepler com Fioxilde e a acusarem de bruxaria (já que interpretaram o texto como se fosse biográfico) em 1515, processo que se estendeu até a prisão dela em 1520, Kepler passa um ano tentando libertá-la, o que consegue em 1521, para vê-la morrer seis meses depois⁸. Após todo esse infortúnio, talvez querendo controlar a interpretação de seu escrito, Kepler adiciona uma multidão de notas em seu texto (223 no total).

A fluidez do relato ficcional é interrompida a todo momento por notas que querem tudo explicar: a origem dos nomes, o uso da fábula, os cálculos envolvidos na percepção em nova perspectiva dos fenômenos astronômicos, anedotas, fontes antigas e

⁸ Para saber mais sobre o caso de Katharina Kepler e sua relação com o *Sonho*, ver: RUBBLACK, U. *The astronomer and the witch: Johannes Kepler's fight for his mother*. Oxford University Press, 2015.

modernas com as quais dialoga (BRANDÃO, 2020, p. 101).

E é nesse corpo de notas, maiores que o próprio *Sonho*, que encontramos as relações mais ricas entre a razão e a imaginação, entre a ciência e o relato ficcional, que farão parte do pensamento moderno de maneira patente e, quase, perene.

Sonho, enquanto uma inventiva alegoria, é baseado em uma rígida lógica argumentativa. Entretanto, o argumento, e com isso quero dizer a narrativa alegórica, por si só não foi suficiente para Kepler. Entre 1621 ou 1622 e 1630, Kepler produziu notas de rodapé com a intenção de prover um aparato interpretativo para um trabalho ‘imerso no mito, na lenda e no folclore assim como sutis e veladas alusões à sua própria vida’ (SWINFORD, 2006, p.96).

Ao ler *Sonho*, percebe-se o trabalho de Kepler para introduzir o problema do olhar, já no começo da narrativa, como um dos mais fundamentais para a compreensão da nova astronomia. Duracotus, ao voltar para sua mãe e contar sobre suas aventuras, ouve dela que aprendeu mais sobre o próprio mundo depois de ter contato com esse olhar estrangeiro⁹. O olhar estrangeiro também aparece com os conhecimentos científicos do demônio invocado por Fioxilde. É aquele olhar de fora, do alto, que explicita a novidade que Kepler quer anunciar em seu *Sonho*. Contudo, “a astronomia, afirma Kepler, pressupõe a vista, mas não se esgota nela” (ROSSI, 1992, p.220).

A astronomia nova de Kepler (e de seus contemporâneos) se constrói como uma ciência cujo lugar da observação (e a própria observação) é totalmente outro. Essa

⁹ Como bem percebe Lebrun, um tema bastante presente nos séculos XVII e XVIII é o da “visão pelos olhos dos outros”(2006, p.53), muito provavelmente inspirada modernamente pelas reflexões de Montaigne em seus *Ensaíos*, principalmente aquele intitulado *Dos canibais*.

observação passa a ser indireta e não basta o simples olhar. Como afirma Brandão (2020, p.106), “este descentramento é uma inversão, e o texto do *Sonho* exige uma nova ontologia da visão”. Nesse sentido, a ficção como uma outra forma de olhar em conjunto com a astronomia passa a ser constitutiva da ciência.

Na nota 44, Kepler nos mostra como a passagem do sobrenatural para a prática científica se configura, sendo ambas dependentes de preparativos. O rito mágico, mesmo sendo um precedente para o ensino de astronomia, não é suficiente, já que sem certo uso da razão e da imaginação cai facilmente na superstição. É preciso (e é nisso que se distingue a ciência da *imperita experientia*¹⁰) que a experiência científica seja sofisticada, fundamentalmente baseada na calma, na memória e organização dos sentidos e nas imagens mentais (KEPLER, 1962, p. 49). “A experiência bruta não pode por si só alcançar o conhecimento astronômico do demônio, se bem que ela o invoque” (BRANDÃO, 2020, p. 106).

Há todo um indicativo para a preparação de uma observação científica que não é bruta, espontânea, imediata. Kepler narra em seu *Sonho* um cenário noturno, noite essa que está apinhada de magia, de demônios e espíritos, de fenômenos sobrenaturais que dividem espaço com os fenômenos naturais celestes, estes explicados pelo demônio (a ciência) e não por Fioxhilde. É na noite que o nosso olhar, nossa visão, consegue se aprimorar pela prática da astronomia, é o lugar escuro que se torna o momento da ciência. É quando os fenômenos celestes se apresentam e podem ser estudados. É na noite que a coruja alça voo, pois consegue enxergar melhor no escuro (a relação da ótica com a nova ciência é, como já dito, fundamental).

Substituindo a observação direta, Galileu usou um instrumento; Kepler, no *Sonho*, se vale de raciocínios e da imaginação. A imaginação lhe serve como telescópio mental, permitindo deslocar a visão

¹⁰ Experiência bruta simbolizada pela prática despreparada a magia, ou seja, da prática de sua mãe.

ingênua e terrestre ou terráquea por assim dizer. A observação que ora defende se distingue da prática bruta e da observação sem guias ou instrumentos. A moderna ciência astronômica exige procedimentos e auxílios: deslocamento e inversão, instrumentos e imaginação (BRANDÃO, 2020, p. 109).

Para Kepler, é possível dar razão àquilo que aparece desde que os fenômenos sejam vistos a partir de um preparo prudente, indireto, não imediato. O objetivo de seu livro é, em última instância, transformar o ponto de vista humano a partir do uso da imaginação (por isso a experiência bruta da magia deve ser superada, já que a imaginação não pode se descontrolar e tornar-se superstição). Se a própria visão humana se constrói por imagens invertidas, como imaginar, então, o olhar da ciência?

Na nota 62, fica evidente a relação entre a razão e a imaginação operando para analisar, a partir da física moderna, as relações de semelhança entre o corpo da Terra e o da Lua. Kepler faz cálculos sobre velocidade e tempo, teoriza sobre eclipses, fala sobre a força magnética etc. “A filosofia do magnetismo apoia essa causa. O corpo da Terra e o da Lua são muito similares” (KEPLER, 1962, p. 55). Os raciocínios produzidos, maiores do que a própria experiência imediata, com o auxílio da imaginação, ultrapassam a observação imediata dos sentidos. Kepler quer algo mais do que “salvar os fenômenos” (mantra derivado da metafísica aristotélica), quer falar sobre a natureza das coisas (perigosa jornada, tendo em vista que essa área pertencia à teologia e à metafísica, não à astronomia¹¹).

Mas, só após a morte de Fioxhilde, Duracotus se sente à vontade para relatar os acontecimentos, momento da narrativa em que Kepler adiciona sua importantíssima nota quatro: “Certamente, a antiguidade deve ser respeitada e a maturidade de anos deve ser esperada para que, à medida que a ignorância

¹¹ O que leva a Descartes em 1633, depois das acusações contra Copérnico e da condenação de Galileu, a abandonar a publicação de seu “*O mundo ou o tratado da luz*”.

se torne incapacitada com a idade, finalmente morra.” (KEPLER, 1962, p. 37) É nessa nota que fica explícita a relação da ciência com a magia, do conhecimento com a superstição. A analogia entre mãe (magia) e filha (ciência) nos mostra que, a passos curtos, prudentemente, o conhecimento científico vai ganhando terreno quando a imperícia da experiência bruta vai perdendo força, vai caducando. É nesse momento, quando a tradição e a “atitude natural” (para usar um termo de Husserl) vão sendo substituídas por novas formas de apreender o mundo, que a nova ciência se imporá. Claro, devedora da prática empírica (magia) anterior, mas superando-a. Enquanto a mãe ignorância ainda vive, se a filha ciência revelar a causa das coisas, pode incorrer em um perigo fatal. É o próprio conceito de experiência científica (preparada, analisada, avaliada) que Kepler inaugura em seu *Sonho*, uma nova forma de ver o mundo e os seus fenômenos a partir da astronomia. “O método mesmo dessa nova ontologia da visão se vale da imaginação para realizar a inversão que essa ontologia demanda e superar a *imperitiae* do vulgo, causa de dogmatismo e superstição” (BRANDÃO, 2020, p. 119). Sem o auxílio da imaginação, sustenta Kepler, a razão não consegue superar os limites da experiência bruta e limitada. É preciso olhar de outra forma.

2 – Um gênio maligno que nos mostra o que somos

René Descartes, considerado o pai da ciência e da filosofia modernas, é um herdeiro, assim como Kepler, desse movimento inaugurado por Copérnico que funda a nova física e a nova astronomia.

A revolução científica do século XVII envolveu dois desenvolvimentos relacionados: uma mudança na prática científica (ou, mais precisamente, toda uma série de tais mudanças), que se refletiu na fundação das novas sociedades científicas, tais como a *Royal*

Society e a *Académie royale des science*¹²; e uma mudança complementar no modo como os filósofos naturais descreviam o tipo de conhecimento que resultava das novas práticas científicas. Descartes contribuiu para ambos os movimentos. (CLARKE, 2009, p.311)

Contudo, não encontraremos em Descartes nenhum exercício de imaginação que nos conduza a uma viagem espacial, nem a descrição de nosso planeta a partir da visão estrangeira de um demônio ou um alienígena. Mas isso não quer dizer que não existam demônios ou espíritos no pensamento de Descartes...

Há duas formas de compreender o papel da imaginação no pensamento de Descartes: a primeira seria tentar encontrar os recursos e os usos ficcionais e literários de sua filosofia para introduzir os problemas fundamentais de seu pensamento. Nesse ponto, recorrer-se-ia à imaginação literária do filósofo francês para explicitar a importância da poética ficcional dentro de sua obra. Uma segunda forma seria analisar como Descartes compreende e define a faculdade da imaginação, que junto com o entendimento e a vontade, formam a estrutura cognitiva do ser humano. Seria um empreendimento grande demais para este texto enveredar pelos dois caminhos e, portanto, será preciso fazer uma escolha teórica para os propósitos aqui empreendidos. Não deixando totalmente de lado a reflexão sobre a faculdade da imaginação dentro das reflexões epistemológicas de Descartes, enveredaremos pela análise dos recursos literários e imaginativos do filósofo para a exposição de um de seus pressupostos fundamentais, responsável pela fundação da nova ciência (a física-matemática composta pela dióptrica, pela geometria e pela ciência atmosférica): este pressuposto é o *cogito*.

¹² John Wilkins, um dos fundadores da *Real Society* inglesa publica, quatro anos após o *Sonho* de Kepler, seu livro *A discovery to the moon*. Há todo um movimento de pensamento interligado pelo espírito da nova física e astronomia.

À publicação do *Discurso do método* sucedeu “uma das mais profundas revoluções intelectuais, e mesmo espirituais, que a humanidade já conheceu, conquista decisiva do espírito por si próprio, vitória decisiva na estrada dura e árdua que leva o homem à libertação espiritual, à liberdade da razão e da verdade.” (KOYRÉ, 1981, p.11). Muito diferente da imagem que fazemos da obra hoje em dia, o *Discurso do método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências, mais a Dióptrica, os Meteoros e a Geometria, que são ensaios desse método*¹³, é uma obra densa, com mais de quinhentas páginas, que só faz sentido se for lida à luz dos ensaios científicos que prefacia. O tratado de ótica oferece uma teoria da refração da luz a partir da demonstração da lei do seno (pela primeira vez), além dos estudos sobre os novos instrumentos astronômicos (o telescópio e o óculos de alcance), ampliando e modificando nosso conhecimento do universo. Os meteoros ofereciam um estudo sobre fenômenos celestes e atmosféricos (nuvens, chuvas, arco-íris). A geometria, revolução para a física matemática moderna (fundamental para Newton e sua mecânica), trazia uma notação nova para teoria geral das equações, além de unir dois campos antes separados: a geometria (do domínio do espaço) e a álgebra (do domínio do número). O *Discurso* oferecia um método (palavra fundamental do século XVII) para atingir a verdade da ciência nova, tão anunciada por seus entusiastas. Assim como Bacon, Descartes “anunciava-a igualmente. Mas não se limitava a anunciá-la: essa ciência nova ele trazia-a e dava-nos resultados.”(KOYRÉ, 1981, p.14)

Para que a verdade da nova ciência fosse atingida e validada, Descartes nos propõe em seu método que devemos começar por aquilo que é mais fácil de conhecer, aquilo que é mais simples. Ora, nada é mais simples de conhecer do que a nós mesmos, do que aquilo que somos essencialmente, isto é, nossa alma. (DESCARTES, 1973, p. 55) Contudo, até conseguir chegar à verdade primeira (primeira regra de seu método), na certeza evidente, clara e distinta, da qual parte e que fundamentará todo

¹³ Esse é o verdadeiro título da tão conhecida obra de Descartes.

o edifício do conhecimento que pretende erigir (na quarta parte de seu *Discusro*), Descartes nos convida a acompanhar uma narrativa que nos modificará e instigará nossa imaginação.

Este prefácio¹⁴, que com leveza antecede a dureza e aridez dos ensaios científicos, nos convida a fruir literariamente da vida de Descartes. O filósofo francês começa apresentando sua vida como um quadro, uma pintura¹⁵: “estimaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada qual possa julgá-la (...)” (DESCARTES, 1973, p. 38). Nos narra uma grande aventura, a aventura de seu pensamento, como o herói de um romance de cavalaria que vai até o longínquo para resgatar sua amada. O pensamento é o herói, a verdade sua amada. Nessa aventura, Descartes nos conta sobre sua infância, sobre sua formação, suas viagens, o prazer dos livros e das belas letras. A leitura dos livros, das fábulas é análoga ao viajar (DESCARTES, 1973, p.39) e “quando empregamos demasiado tempo em viajar, acabamos tornando-nos estrangeiros em nossa própria terra (...)” (DESCARTES, 1973, p.39) Viajar, seja nos livros ou pelo mundo afora, faz com que nos tornemos ignorantes de (no caso dos livros de história) nosso presente e de nossa terra (no caso das viagens mesmas).

Descartes nos narra sua estadia na Alemanha em pleno inverno, nos convida a imaginar seu quarto bem aquecido onde pode perambular com seus pensamentos. Nesses pensamentos há referências a viajantes perdidos em florestas, a areias movediças e entulhos, a quimeras e fantasias que nos conduzem às consequências de seus raciocínios, sejam referentes ao método de investigação das ciências, sejam as regras da moral provisória que nos ensina para que a ciência possa ser produzida

¹⁴ E é isso o que o *Discurso do método* é, um prefácio aos ensaios científicos e não às *Meditações metafísicas*. Se não for lido assim, dificilmente se compreenderá seu propósito.

¹⁵ Assim como Montaigne ao apresentar seus *Ensaio*s como uma pintura de si. Rousseau também usa a imagem do quadro, da pintura, quando vai conjecturar o ser humano em seu estado de natureza.

sem perseguições e prejuízos. Assim, “como um homem que caminha só e nas trevas” (DESCARTES, 1973, p. 44), Descartes (com uma metáfora também noturna), vai nos convidando a enxergar um mundo que não nos é mostrado imediatamente e sem esforço. É preciso o trabalho do entendimento, da imaginação e da vontade. É um esforço voluntário e penoso o de sair da ‘atitude natural’¹⁶ para adentrar, a partir de outra atitude perante o mundo, no mundo novo.

Contudo, apesar do dito anteriormente, Descartes, depois de explicar as regras do método e da moral provisória, surpreendentemente nos diz que saiu de seu quarto aquecido (isso antes do inverno acabar) na Alemanha e voltou a viajar!

E, em todos os nove anos seguintes, não fiz outra coisa senão rolar pelo mundo, daqui para ali, procurando ser mais espectador do que ator em todas as comédias que nele se representam; e, efetuando particular reflexão, em cada matéria, sobre o que podia torná-la suspeita e dar ocasião de nos equivocarmos, desenraizava, entrementes, do meu espírito todos os erros que até então nele se houvessem insinuado. (DESCARTES, 19723, p.52)

Encontramos, então, Descartes se tornando estrangeiro, entrando em contato com outras opiniões, de outras pessoas, para avaliá-las racionalmente com o intuito encontrar a rocha sólida após atolar em areia movediça. É esse olhar pelo olho do outro (que se tornou si mesmo) que a viagem que o torna estrangeiro permitiu a Descartes, depois de nove anos, se instalar na Holanda onde produziu suas primeiras meditações metafísicas, na quarta parte do *Discurso*. Ao tornar-se

¹⁶ Atitude não problemática perante o mundo, que aceita aquilo que aparece espontaneamente como o mundo real. De outra forma, é a relação não problemática entre nossa consciência e o mundo. O mundo moderno torna o universo todo mais complexo e, portanto, exige uma complexidade enorme para conseguir compreendê-lo.

estrangeiro, Descartes atinge “o primeiro princípio da Filosofia que procurava.” (DESCARTES, 1973, p. 54) A saber, o *penso, logo existo*. O que Descartes faz nessa narrativa de uma grande aventura, é nos mostrar que, ao seguirmos o método matemático (que são os passos das regras do método), conseguimos adentrar um mundo novo de uma ciência nova. O *cogito* é o primeiro princípio, o ponto arquimediano, no qual se fundamentará, metafisicamente, sua física.

Mas, não propondo este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula¹⁷, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, se encontrarão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele seja útil a alguns, sem ser nocivo a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza. (DESCARTES, 1973, p.38)

Mas é só nas *Meditações Metafísicas* que podemos encontrar uma produção ficcional que dará o fundamento para a certeza, na radicalidade da dúvida hiperbólica, do *cogito*.

Descartes, depois de duvidar que exista, de que as coisas existem, de que o mundo e as outras pessoas existem, de que um Deus bondoso e soberano existe, suporá que “não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me”. (DESCARTES, 1973, p.96) O recurso literário aos ardis desse “grande enganador” permite com que Descartes eleve a sua dúvida à máxima radicalidade, vivencialmente radical, tendo em vista que toda certeza que conseguir se impor a partir disso, será inabalável. À certeza do *penso, logo existo*, surge a sua definição: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma

¹⁷ Outra curiosidade é que a fábula, dentre os gêneros literários, é uma das mais imaginativas. É típico dela a prosopopeia e a narrativa encerrada com algum tipo de moral ou lição.

coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que **imagina** também e que sente.” (DESCARTES, 1973, p.103, grifos meus) Uma coisa que pensa, portanto, possui todas essas qualidades. O pensamento é também imaginar e sentir (o que, muitas vezes, são excluídos do conceito de pensamento cartesiano¹⁸). É o que Marion chama de pensamento passivo.

Ainda assim, o que é surpreendente aqui tem a ver com o fato de que o pensamento imaginativo envolva algo que Descartes chama de *corpo*. A imaginação intervém aqui por causa da essência das coisas corpóreas (os *objectum purae Matheseos*, as naturezas simples materiais reestabelecidas na quinta meditação) que requerem isso. (MARION, 2018, p. 42)

O recurso do gênio maligno nos mostra o que somos quase que magicamente. A ‘magia’ desse demônio embusteiro revela a verdade do cogito, primeira certeza que reabilitará a existência de Deus e do mundo e fundamentará (metafisicamente) toda a física-matemática desenvolvida. O paralelo entre o recurso literário do gênio maligno com a imaginação literária do século XVII é quase evidente. Se nos focarmos em um dos precursores do Romance, Miguel de Cervantes, e sua obra *Don Quixote* (o que é quase improvável não ter exercido influência no pensamento de Descartes¹⁹),

¹⁸ Ver MARION, J.L. **On Descarte’s passive thought: The myth of cartesian dualism**. University of Chicago press, 2018.

¹⁹ “O romance de Cervantes teve influência direta sobre as reflexões filosóficas de Descartes? A primeira parte de *Don Quixote* foi publicada em 1604; a segunda parte, escrita depois de muitas edições pirateadas da parte I circular durante muitos anos, apareceu em 1614, um ano antes da morte de Cervantes. O romance foi imediatamente e enormemente popular e foi rapidamente traduzido para muitas línguas. A primeira tradução francesa da parte I (por César Oudin) foi publicada em 1614. Em 1618, François de Rosset traduziu a parte II, e essas duas

perceberemos o texto cartesiano imerso nesse mundo científico-literário de inícios do século XVII.

O que é especialmente intrigante – e instrutivo – nessa comparação são os paralelos e ressonâncias entre o tipo de dúvida hiperbólica geral, sistemática e filosoficamente gerada que Descartes introduz pela via de seu *deceptor potentissimus et malignus* e a inicialmente mais particular (mas, talvez, igualmente sistemática) desconfiança das faculdades que é sugerida pela própria ‘racionalização’ de Don Quixote de suas ilusões. De fato, precisamente o mesmo problema filosófico é levantado tanto pela primeira grande obra da filosofia moderna quanto pelo primeiro romance moderno: em face da possibilidade da contínua enganação por algum ser malicioso e poderoso, como podemos confiar que nossas faculdades racionais e sensoriais proporcionarão para nós um conhecimento verdadeiro e confiável? A obra filosófica de Descartes pode nos oferecer uma chave para a compreensão de parte da loucura de Don Quixote, ao sistematizá-la dentro de suas dimensões epistemológicas. Reciprocamente, pode ser que o herói de Cervantes nos ofereça uma imagem concreta de como seria tentar viver no mundo

traduções foram publicadas em um único volume em 1639, 1646 e 1665. Podemos ser confiantes de que Descartes conhecia o trabalho de Cervantes. (...) Ele inclusive parece aludir ao romance no *Discurso do método*, quando nos avisa sobre os efeitos da leitura de fábulas, romances de cavalaria e ‘mesmo as histórias mais fiéis’: ‘aqueles que regulam seus costumes pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances de cavalaria e a conceber desígnios que ultrapassam suas forças’. Isso, é claro, exatamente o que acontece com Don Quixote”. (NADLER, 1997, p.43)

radicalmente enganador do ceticismo da primeira meditação. (NADLER, 1997, p.42)²⁰

Tudo o que foi dito até agora nos mostra como Descartes se serviu da imaginação literária, da ficção, ao buscar a verdade nas ciências. Seu pressuposto fundamental, o *cogito*, é atingido a partir da narrativa literária (tanto no *Discurso* quanto nas *Meditações*) que conduz à criação da figura do gênio maligno. Contudo, o que Descartes entende por imaginação? O tema é espinhoso e não é possível abordá-lo com profundidade nesse texto, contudo, como dito acima, algumas palavras podem ser ditas com alguma propriedade.

Nas *Regras para a direção do espírito*, Descartes nos diz que as ideias são ‘formatos’ e ‘figuras’ formadas na imaginação. É na regra XII que ele dá um passo fundamental na história do pensamento moderno quando introduz a noção de ideia como ‘natureza simples’. “Esta não é apenas, nem principalmente uma inovação terminológica; o que está envolvido é uma revolução epistemológica.” (MARION, 2009, p.143) Isso porque as naturezas simples, ideias formadas na imaginação, não significam naturezas no sentido de essências, de coisas em si, mas sim daquilo que é considerado em relação ao nosso conhecimento. E não são simples no sentido ontológico de ser indivisível ou sem partes, mas sim no sentido de serem mais fáceis de conhecer. Naturezas simples são aquilo que posso conhecer mais facilmente, pois é aquilo que aparece para a minha cognição.

Assim, longe de determinarem ou regularem previamente nosso conhecimento, as naturezas são simplesmente o produto final de nosso

²⁰ Willian Egginton também nota essa evidente relação entre a literatura e a filosofia de Descartes em seu texto *The novel and te origins of modern philosophy*. Disponível em:

<https://arcade.stanford.edu/blogs/novel-and-origins-modern-philosophy>. Acessado em: 09/02/2021

conhecimento. A ‘natureza’ é um ‘objeto cognoscível’ no sentido de ‘objeto simplesmente’, na medida em que pode ser conhecido por nós; ela depõe assim a tradicional *ousia* ou essência, e a expulsa de uma vez por todas da metafísica moderna (apesar das tentativas de Leibniz para trazê-la de volta). (MARION, 2009, p.144)

Como afirma Marion, as naturezas simples operam um papel fundamental nas questões científicas e epistemológicas (e, portanto, nas metafísicas). Ao distinguir naturezas simples materiais e intelectuais, Descartes está distinguindo os campos das faculdades mentais, assim como das ciências fundamentadas por essas faculdades. A distinção entre naturezas simples intelectuais e materiais é a distinção entre metafísica e física e, portanto, entre entendimento e imaginação.

Este contraste, articulado explicitamente por Descartes em 1630, foi central para sua obra nos anos subsequentes, e é um tema recorrente que percorre as *Meditações* e os *Princípios*: “A parte da mente que é de maior auxílio na matemática, a saber, a imaginação, faz mais mal do que bem nas especulações metafísicas”; (MARION, 2009, p.146)

Das *Cogitationes privatae* até as *Paixões da alma*, Descartes falará muito sobre a faculdade da imaginação, ora rebaixando-a, ora enaltecendo-a²¹, mas sempre ligando-a com o mundo material. Ela é consequência de nossa compleição como alma-corpo, uma relação necessária e evidente, não por via do entendimento, mas sim da imaginação. A capacidade reprodutiva (e produtiva) da imaginação reflete, para Descartes, a sua origem corpórea.

²¹ Fundamental é a leitura do artigo de Véronique Fóti, *The cartesian imagination* (1986), que analisa cronologicamente a forma como a imaginação é trabalhada ao longo da obra de Descartes.

O poder da imaginação evidentemente tanto fascinou quanto perturbou Descartes ao longo de sua carreira científica e filosófica. O perturbou tanto que o compeliu a reconhecer as dimensões da mente, as quais não estavam transparentes à consciência e que, no entanto, deve ser considerada de qualquer maneira em direção à subjetividade transcendental. Embora a imaginação poética das *cogitationes privatae* já envolva aspectos de inspiração e 'entusiasmo' descontrolado pelo intelecto, é a imaginação supostamente produtiva de ilusões dos sonhos e da loucura (e talvez também dos medos e compulsões) que ameaça romper a unidade da mente e minar a soberania do intelecto. (FÓTI, 1986, p. 641)

Apesar de Descartes transitar ao longo de sua obra entre a defesa e o ataque à imaginação, ele parece sugerir que ela deve ser controlada de alguma forma e bem usada para nosso propósito de conhecer o mundo. Em seu caráter passivo e descontrolado, ela pode nos conduzir às quimeras e monstros que eclipsam nossa razão, sendo uma porta fácil de entrada para a superstição e loucura. Em seu caráter ativo, ela pode ser usada para o conhecimento das coisas materiais e do mundo novo que se apresenta às pessoas, e pode oferecer uma via de extrapolar aquilo que as intuições imediatas dos sentidos não nos permitem fazer. Ele propõe um outro uso da palavra imaginação (LYONS, 1999, P. 303) diferente dos usos do senso comum e se

não usamos mais o termo imaginação em seu sentido predominantemente passivo, para significar um resíduo mental ou depósito dos sentidos, isso se dá porque Descartes com tanto sucesso demonstrou as vantagens de um mundo recriado de imagens, aquele que aponta em direção à sua origem na vontade ao invés de no mundo material. Depois de Descartes,

inventividade ao invés de fidelidade é a maior vocação da imaginação. (...) Imaginação é para ele a faculdade especial que cria novas ideias sobre o mundo como ele pode ser experienciado em sua materialidade por meio de nossos sentidos. (LYONS, 1999, p.311)

Considerações finais

Assim como Kepler se serviu da imaginação literária, criadora de uma nova forma de experienciar o mundo, a partir de uma nova forma de observá-lo por meio da experiência científica, Descartes (à sua maneira) se serve da imaginação também para nos permitir uma experiência do mundo que não se encerra na imediatidade passiva de nossas intuições mais básicas. Para ambos, há muito mais no mundo que não conseguimos enxergar se permanecermos com a mesma atitude perante ele. É preciso que a ignorância, a superstição e o comodismo sejam superados por novas formas de olhar, mais complexas, mais difíceis (porque exigem um exercício da vontade e da imaginação), mas mais capazes de mostrarem a maravilha de um mundo que só se mostra para quem se esforça em vê-lo.

Em um momento tão delicado de nossa época, momento de negacionismo científico e conspiratório em que a razão, a imaginação e a vontade perderam espaço para a desrazão, para a superstição e para a ignorância, Kepler e Descartes ainda podem nos oferecer inspiração para pensarmos nosso atual estado de coisas e como podemos nos armar para sairmos dele. Em meio a uma pandemia descontrolada, obrigados ao distanciamento social e à quarentena (quase infinita, já que grande parte das pessoas ousa negar a realidade), dentro de nossas casas, presenciamos o pouso de um veículo com tecnologia de ponta que conseguiu pousar, não na lua, mas em Marte, e que já nos mostrou imagens de nós mesmos, ainda mais distantes e pequenos, na vastidão do Universo. Como um amigo belamente escreveu em uma rede social, “é tudo tão distópico, mas de uma

distopia por vezes tão imprevista, com detalhes que escaparam às antenas dos artistas criadores de distopias, que uma nova imaginação será - já é - necessária para dar conta não do futuro, mas do presente: que não vemos, ou vemos mal.²²

Referências

- AÏT-TOUATI, F. **Fictions of the cosmos: Science and literature in the Seventeenth Century**. Translated by Susan Emanuel. University of Chicago, 2011.
- BRANDÃO, R. Filosofia e imaginação no *Sonho*, de Kepler, e nos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, de Fontellelle. **Cadernos Espinosianos, número 14**, jan-jun 2020. pp. 99 – 123.
- DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As paixões da alma; Cartas. (Col. Os Pensadores)**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- EGGINTON, W. **The novel and the origins of modern philosophy**. Disponível em: <https://arcade.stanford.edu/blogs/novel-and-origins-modern-philosophy>. Acessado em: 09/02/2021
- FÓTI, V. The cartesian imagination. **Philosophy and phenomenological research, Vol. 46, No. 4**. International Phenomenological Society, Jun. 1986. pp. 631 – 642.
- HADOT, P. **La ciudadela interior: Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio**. Traducción de Maria Miquel. Alpha Decay, 2013.
- KEPLER, J. **The Somnium Astronomicum of Johanes Kepler**. translated, with some observations on various sources by Reverend Normand Raymond Falardeau. Thesis submitted to the Faculty of Creighton University. Master of Arts in the Department of Latin, OMAHA, 1962.

²² Agradeço as palavras ao amigo Eduardo Sterzi, professor de literatura da Unicamp.

- KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. Tradução de Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença: 1981.
- LEBRUN, G. O cego e o filósofo ou o nascimento da antropologia *in* **A filosofia e sua história**. São Paulo: CosacNaify, 2006.
- LOVEJOY, A. **A grande cadeia do ser: um estudo da história de uma ideia**. Tradução de Aldo Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.
- LYONS, J. Descartes and Modern imagination. **Philosophy and Literature, volume 23, Number 2**. Johns Hopkins University Press, October 1999. pp. 302 – 310.
- MARION, J.L. **On Descarte’s passive thought: The myth of cartesian dualism**. Translated by Christina Gschwandtner. University of Chicago press, 2018.
- _____. A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples *in* **Descartes (Cambridge companion)**. (Org.) John Cottingham. Traduzido por André Oídes. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.
- NADLER, S. Descarte’s Demon and the Madness of Don Quixote. **Journal of the History of Ideas, Vol. 58, No, 1**. University of Pennsylvania Press, Jan. 1997. pp. 41 – 55.
- RIBEIRO, J. O Sonho de Johannes Kepler: uma tradução do primeiro texto de hard sci-fi. **Rev. Bras. Ensino Fís. vol.40 no.1**. São Paulo, 2018.
- ROSSI, P. **A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- SWINFORD, D. **Throught the Daemon’s Gate: Kepler’s Somnium, Medieval Dream Narratives, and the Polysemy of Allegorical Motifs**. Routledge, 2006.

O IDEALISMO NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE JOHN LOCKE

Camila Moreira¹

Introdução

John Locke (1632-1704), filósofo moderno, desempenhou um papel fundamental na filosofia, especialmente na política e na teoria do conhecimento, embora tenha escritos também sobre outras áreas². Aqui, interessa-nos analisar o papel das ideias na obra *Ensaio sobre o entendimento humano*, cuja publicação da primeira edição data de 1689³, como resultado de duas outras versões anteriores, conhecidas como *Draft A* e *Draft B*, ambos de 1671. Ela é conhecida como a precursora daquilo que se estabelece como Filosofia da Linguagem.

A partir de uma perspectiva empirista, Locke procura desenvolver uma teoria das ideias para fundamentar a aquisição do conhecimento; é nessa investigação que se depara com a necessidade de explicar a relação entre as ideias e as palavras (ANSTEY, 2009, p. 41). Essa complexa relação sustenta a sua teoria do significado, objeto de análise de diversos comentadores especialistas em Locke. Este texto pretende, portanto, oferecer

¹ Graduada em Letras-Português/Alemão pela UFPR. Mestra em Letras-Estudos da tradução pela USP. Especialista (*Referendariat*) em metodologia de ensino de língua alemã pela ZFA (*Zentralstelle für Auslandsschulwesen*) com formação pelo colégio Porto Seguro e pela Friedrich-Schiller-Universität Jena. Professora de alemão do Instituto Welt_Abaeté.

² Milton (2006) anota que o foco de interesse de Locke eram as ciências naturais, especialmente a Medicina, sua formação primeira, viagem e teologia. Foi em seu período em Paris, em 1678, que, de fato se dedicou a estudar a filosofia francesa, em especial a obra de Descartes.

³ Sua obra *Dois tratados sobre o Governo* também data do mesmo ano; é nela que Locke define os preceitos que inaugurariam o Liberalismo. A redação de ambas as obras ocorre durante um período de grave conturbação política na Inglaterra, razão pela qual Locke teve de se exilar na França e na Holanda.

uma leitura introdutória a essa teoria apontando algumas possibilidades de desdobramento a partir dela. As referências ao final oferecerão um aprofundamento à discussão aqui iniciada, bem como possíveis críticas aos argumentos propostos por John Locke. Assim, faz-se necessário compreender o que é representado sob o conceito de “ideia” e o seu papel na teoria do significado.

1. Das ideias

Locke abre o Livro II afirmando que “ideia é o objeto do pensamento” (II.i.1) ⁴. Ideia, o autor reconhece, é um termo bastante controverso, porém é o que, para ele, “melhor representa o que quer que seja o objeto do entendimento quando um homem pensa; eu o usei para expressar o que é significado por ‘fantasma’, ‘noção’ ‘*species*’ ou o que pode ser empregado pela mente no pensamento; e não pude evitar seu frequente uso” (I.i.8). Locke, como destaca Yolton (1993), estava ciente da herança cartesiana referente aos problemas com esse termo, por isso teria uma preocupação na definição de ideia que evitasse um atrito vocabular, pois “acredita que se tivermos ideias precisas e determinadas como referentes para as palavras, disputas verbais podem ser minimizadas [...]”(YOLTON, 1993, p.89).

E. J. Lowe (2002) atenta também para o cuidado que se deve ter com esse termo, seja no múltiplo emprego que teve no século XVII, seja no emprego feito por Locke. Ele comenta o seguinte:

Um jeito em que Locke *não* usa o termo “ideia” é no sentido platônico, denotando uma forma transcendente (e quando é entendida nesse sentido, evita-se a confusão grafando “Ideia” com letra maiúscula). Para Locke, as ideias são fenômenos

⁴ As citações dos trechos do *Ensaio* seguem a seguinte notação: Livro – capítulo – parágrafo. Assim, I.i.1, refere-se ao trecho localizado no Livro I, capítulo primeiro, parágrafo 1 dessa obra.

subjetivos e mentais – apesar de ele reconhecer (II.viii.8) que às vezes emprega o termo “ideia” de modo negligente para denotar uma *qualidade* de um objeto físico que existe externamente à mente. (Não devemos perder esse uso de vista, muito embora o próprio Locke o repudie, porque os empiristas tardios – notavelmente o “idealista” Berkeley – defendiam uma *identidade* entre ideias e qualidades, negando que estas fossem, como Locke pensava, propriedades de objetos que independem da mente) (LOWE, 2002, p.19, grifos do autor).

Lowe aponta ainda para o uso ambíguo que Locke faz do termo quando o define como “tudo aquilo que a mente percebe em si mesma, ou é objeto imediato da percepção, pensamento ou entendimento” (II.viii.8). Ideia seria interpretada como algo que se refere a dois fenômenos mentais distintos: percepção e concepção, como afirma neste trecho:

Por exemplo, quando uma pessoa que enxerga sem deficiências vê um objeto vermelho e verde à luz do dia, ele ou ela gozará de qualidades distintas de experiência de cor – “qualia” no jargão moderno – que estarão ausentes da experiência perceptual de uma pessoa daltônica nas mesmas circunstâncias. Locke parece, ao menos em alguns momentos, empregar o termo “ideia” para se referir a esses qualia experienciais. Entretanto, há momentos em que ele também emprega esse termo para se referir àquilo que atualmente denominamos *conceito* – ou seja, os componentes significativos dos pensamentos que contemplamos privativamente e tentamos comunicar a outro por meio da linguagem (LOWE, 2002, pp.19-20; grifos do autor).

Lowe alerta também para o fato de que, embora essa possibilidade de dupla interpretação do termo exista, não se

deve supor ingenuamente que haja algum tipo de confusão entre o entendimento de percepções e concepções por parte de Locke. Muito pelo contrário, essa suposta ambiguidade revelaria o verdadeiro projeto do *Ensaio*: “forjar uma ligação entre a experiência perceptual e nossos recursos intelectuais” (LOWE, 2002, p.20), ou seja, Locke deseja demonstrar como o material de nosso pensamento e entendimento se fundam na experiência perceptual⁵.

De todo modo, resta esclarecer o que Locke entende quando usa “objeto imediato” para definir ideias. Para Lowe, essa aproximação significaria que as ideias seriam “coisas de algum tipo” com as quais a mente estabeleceria alguma forma de relação. Ele questiona: “ao falar delas como objetos *imediatos*, estaria [Locke] sugerindo que a nossa consciência de *outros* objetos ‘externos’ seria *mediada pela* nossa consciência de ideias que, portanto, constituiriam algum tipo de tela ou véu entre nós e esses outros objetos?” (LOWE, 2002, p. 21, grifos do autor). Para Lowe, é inadequado pensar que Locke entende as ideias como “semelhantes a coisas”; seriam, antes, vistas sob o prisma do empirismo – deixando clara a falta de um termo mais adequado – que contemplaria, ao mesmo tempo o atomismo – por conta da divisão proposta por Locke em ideias simples e compostas – e o construtivismo – pelo fato de Locke afirmar que nossas ideias derivam da experiência.

Partindo dessa premissa, Locke divide, então, as ideias em simples, complexas, de substâncias, de modos e de relações.

1.1. Ideias simples

⁵ Lowe cita ainda argumentos sustentados por filósofos modernos, como ele denomina, contra essa visão de que a existência de *qualia* sensoriais seria questionável. Além disso, concepções seriam antes habilidades de se utilizar palavras de forma apropriada para gerar a comunicação.

Grosso modo, ideias simples seriam as representações das operações mentais e objetos de nossos sentidos. Locke descreve-as da seguinte forma:

As ideias simples, como foi mostrado, podem somente ser captadas por aquelas impressões que os próprios objetos geram nas nossas mentes, pelas devidas vias adequadas para cada grupo. Se elas não são recebidas dessa maneira, todas as palavras no mundo, utilizadas para explicar ou definir quaisquer de seus nomes, jamais serão capazes de produzir em nós as ideias que representam. As palavras são sons, logo, não podem produzir em nós outras ideias simples senão as desses sons; tampouco incitar qualquer ideia em nós, senão em virtude da conexão espontânea que se sabe existir entre eles e essas ideias simples das quais o emprego coletivo tornou-os um sinal (III.iv.11).

As ideias derivam, em última instância, da experiência, composta pelas impressões sensoriais do mundo e o processamento intelectual das ideias providas pelos sentidos⁶ (RICKEN, 2002, p. 71). Nesse sentido, elas não podem ser definidas, afinal, definição é “mostrar a acepção de uma palavra por outros termos não sinônimos” (III.iv.6). Ora, se as ideias simples são impressões sensoriais do mundo, elas não podem ser representadas por outros termos que não a própria palavra que a representa (III.iv.7). Locke exemplifica ideia simples com o exemplo do sabor do abacaxi:

Quem pensa o contrário, que teste se quaisquer palavras podem dar-lhe o gosto de um abacaxi, e fazer com que ele possua a ideia verdadeira do sabor maravilhoso dessa afamada fruta. Na medida em que

⁶ Assim, para o autor há duas formas de conhecimento: a sensação e a reflexão.

lhe é dito que esse gosto é semelhante a outros cujas ideias ele já possui em sua mente, gravados lá por objetos sensíveis, não estranhos ao seu paladar, ele poderá aproximar-se a essa semelhança em sua mente. Isso não é obter essa ideia por definição, mas incitar em nós outras ideias simples por meio dos seus nomes conhecidos; o que ainda será bem diferente do verdadeiro gosto daquela mesma fruta (III.iv.11).

Percebe-se então, porque Locke atribui a característica simples a esse tipo de ideia; ela não se desdobra em outras partes menores, tampouco pode ser representada de outra forma senão por meio dela mesma. Só se conhece o gosto do abacaxi provando-o e gravando a experiência sensorial por ele provocada na mente, isto é, “ao aplicar o próprio objeto aos seus sentidos; e, dessa maneira, produzir uma ideia em si mesmo para a qual já aprendeu um nome” (III.iv.11). Cores e sons também só podem ser apreendidos por meio dos sentidos, assim como gosto e todas as percepções que passam por eles, são, portanto, todos ideias simples. O trecho a seguir explica isso:

Em luzes e cores, e em todas as outras ideias simples, é a mesma coisa: pois a significação de sons não é natural, mas somente imposta e arbitrária. E nenhuma definição de luz ou de vermelho é mais adequada ou mais capaz de produzir em nós uma dessas ideias, do que o próprio som “luz” ou “vermelho”. Pois, esperar produzir uma ideia de luz ou de cor por meio de um som, seja ele qual for, é como esperar que os sons sejam visíveis, ou cores audíveis; e fazer com que as orelhas realizem o trabalho de todos os outros sentidos. [...] Um homem cego estudioso, que pesquisou compulsiva e intensamente sobre objetos visíveis, e utilizou a explicação de seus livros e amigos para entender aqueles nomes de luz e de cores que com frequência

apareciam em seu caminho, jactou-se um dia de que agora ele entendia o que “escarlate” significava. A respeito disso, seu amigo exigiu saber, o que escarlate era; o cego respondeu que era como o som de uma trombeta. É somente esse tipo de entendimento do nome de qualquer outra ideia simples que quem espera obtê-lo por meio de uma definição, ou de outras palavras empregadas para explicá-la terá (III.iv.11).

Para Locke, portanto, jamais será possível apreender adequadamente uma ideia simples se ela não for exposta ao sentido que a possa absorver. O caso do homem cego acima é exemplo disso: este não será capaz de experimentar a cor vermelha, aproximá-la de um som é o máximo que poderá fazer, dado que lhe falta o sentido adequado pelo qual a ideia de cor deve passar para se tornar reflexão.

1.2. Ideias complexas

Partindo, então das ideias simples, é possível combiná-las entre si de modo a gerar as ideias complexas. Locke aponta três atos da mente responsáveis por realizar essa combinação:

(1) Por meio da combinação de várias ideias simples em uma só composta; e, assim, todas as ideias complexas são produzidas. (2) O segundo é juntar duas ideias, sejam simples ou complexas, e substituí-las por outra, de modo a observá-las de uma só vez, sem uni-las em uma; dessa forma obtém-se a totalidade de suas ideias de relação. (3) O terceiro é separá-las de todas as outras ideias que as acompanham em sua real existência: a isso denomina-se abstração; é assim que todas as suas ideias gerais são produzidas (II.xii.1).

Quando as mesmas ideias simples são reunidas em uma ideia composta, essa união recebe o nome de modo simples, como seria o caso do arco-íris (III.iv.12-13). No entanto, quando diferentes ideias simples, ou ainda, ideias simples e compostas são reunidas, a união se subdivide em dois outros grupos: ideias de substâncias e de modos mistos.

1.2.1. Ideia de substância

A ideia de substância, para Locke, refletiria o conjunto de ideias que aparecem sempre juntas na natureza. Entretanto, pelo fato de não ser possível imaginar “como essas ideias simples podem subsistir por si mesmas, acostumamo-nos a supor a existência de um substrato no qual elas de fato subsistem e do qual elas de fato resultam, a que, portanto, chamamos substância” (II.xxiii.1)⁷. Isso significa que seria impossível identificar todas as ideias simples que compõem uma substância, porque os sentidos humanos não são capazes de coletar todas as qualidades que compõem uma substância, além do fato de que cada indivíduo percebe uma mesma substância de modo diferente (III.vi.36-37). Um exemplo disso seria o ouro, exemplo retomado constantemente ao longo do *Ensaio* e bastante explorado neste trecho:

Um dos filhos de Adão, vagando pelas montanhas, divisou uma substância brilhosa que agradou seus olhos. À casa levou esse objeto para a consideração de Adão, que o descobriu duro, de cor amarelo-

⁷ Vale ressaltar a complexidade existente na definição do que se entende por substância; a discussão por si só renderia uma densa e ampla investigação. Yolton (1993), por exemplo, chama a atenção para o fato de que desde a Antiguidade esse conceito é debatido ao inserir a definição de Locke junto com as definições oferecidas por Descartes e Spinoza. Lowe (2002) sublinha a complexidade com que esse tema é tratado no *Ensaio* por Locke comentando que há inclusive pontos de inconsistência aparentes, mas que, por fim, propõem uma explicação bastante coerente daquilo desejado por ele.

brilhante e de grande e excessiva densidade. Essas, talvez, de início, sejam todas as qualidades que ele notou; e ao abstrair essa ideia complexa – a qual consiste em uma substância de um brilho amarelo peculiar e de uma densidade muito elevada, se for levado em conta todo o seu volume –, atribuiu-lhe o nome “zahab”, para denominar e marcar todas as substâncias que contenham em si essas qualidades. [...] Aqui havia um padrão criado pela natureza e, portanto, ao criar uma representação dessa substância para si, a partir da ideia que tinha dela, mesmo em sua ausência, não acrescentou nenhuma ideia simples à sua complexa que não tenha se originado da percepção que teve da própria coisa. Ele cuida para que sua ideia esteja de acordo com esse arquétipo⁸ e pretende que o nome represente uma ideia igualmente adequada (III.vi.46).

Locke continua sua reflexão no parágrafo seguinte a fim de demonstrar a complexidade de se lidar com as substâncias:

Ninguém há de negar, assim acredito, que seja uma *species*⁹ distinta e que possua uma essência peculiar;

⁸ Padrão observado que engloba de modo mais generalizado as diferentes qualidades encontradas numa substância – do contrário, a cada nova qualidade, surgiria a necessidade de um novo nome, o que tornaria a comunicação inviável. Os falantes regulariam suas palavras a partir desses arquétipos, como Locke sugere que Adão fez na criação da linguagem. Soubbotnik (2003) fornece uma análise mais aprofundada a respeito dos arquétipos em Locke.

⁹ Locke demonstra não compactuar com alguns argumentos aristotélicos ao não fazer questão de empregar os termos comumente empregados “espécie” e “gênero” e optar por palavras inglesas “sorts” e “kinds”. Aqui é bastante evidente que por trás dessa indiferença quanto ao termo a ser escolhido pelo leitor, há uma demonstração indireta de que os conceitos representados pelos termos ligados à teoria contestada são questionáveis e não descrevem a realidade da maneira

e que o nome “zahab” seja a marca dessa *species* e um nome pertencente a todas as coisas que compartilham essa essência. Entretanto, é evidente nesse caso que a essência que Adão fez ser representada pelo nome “zahab” não passa de um corpo duro, brilhante, amarelo e muito pesado. A mente inquisidora humana, não satisfeita com esse conhecimento de, se me permite dizer, qualidades superficiais, coloca Adão a examinar essa matéria mais profundamente. Dessa forma, ele bate e dá pancadas com pederneiras a fim de verificar o que pode haver em seu interior: ele nota que ela cede às batidas, mas não quebra facilmente em pedaços; ele nota ainda que essa matéria enverga sem se partir. Não deveria, portanto, ser adicionada a ductilidade à sua ideia inicial, de modo a integrar a essência da *species* representada pelo nome “zahab”? Tentativas posteriores revelam fusibilidade e fixidez. Não deveriam também elas, pelo mesmo motivo das outras, ser integradas à ideia complexa significada pelo nome “zahab”? Se não, que razão haveria para preferir uma qualidade à outra? Se for assim, então todas as outras propriedades, descobertas graças a novas investidas nessa matéria, devem, pelo mesmo motivo, fazer parte dos ingredientes da ideia complexa representada pelo nome “zahab” e, dessa forma, compor a essência da *species* marcada por esse nome. Porque essas propriedades são infinitas, fica evidente que a ideia criada seguindo esse

como ele acredita. Cuidando para preservar essa distinção, optou-se por “grupos” e “tipos” como tradução dos termos ingleses e, todas as vezes em que os termos latinos fossem empregados, manteve-se tal como se vê no trecho acima ao invés de “espécie” e “gênero” a fim de manter o distanciamento proposto por Locke – a tradução para o português desses termos latinos incorporaria os vocábulos e apagaria a postura de distanciamento assumida pelo autor de forma tão contundente.

modelo, por esse arquétipo, será sempre inadequada (III.vi.47).

Lowe argumenta que haveria uma concordância inicial com a tradição aristotélica ao chamar de substância coisas concretas, individuais e constantes, como árvore, pedra ou homem (LOWE, 2002, p.72). Entretanto, a semelhança acaba quando Locke afirma que a forma desses objetos físicos não corresponde à sua realidade, isto é, ao elencar as qualidades sensíveis de uma árvore, por exemplo, não se chegará às ideias que compõem sua existência, mas à constituição atômica da árvore que não contém qualquer rastro do que seria a árvore em sua essência¹⁰, ou mesmo no caso do ouro acima; cada nova investida nesse objeto resultará em novas qualidades

¹⁰ Ideias abstratas compartilhadas por um grupo. Ayers (1981) apresenta uma comparação bastante cuidadosa entre a teoria ideacional de Locke e a teoria da definição real que remonta à teoria aristotélica das essências. Grosso modo, o que é relevante para a discussão é o foco nas substâncias em Aristóteles que teriam sua constituição real acessada por meio da definição. Assim, como alega Ayers “todos concordavam com o princípio aristotélico de que a substância e a essência são a mesma coisa” (AYERS:1981, p.253). Com a contestação dos universais por Hobbes e Descartes – e obviamente por Locke a partir do argumento de que a linguagem é arbitrária – colocou-se em xeque a assunção da possibilidade desse acesso à essência real dos objetos, em especial das substâncias.

Yolton (1993, pp.67-68) comenta que Locke também contesta a noção proposta por Descartes de que o pensamento seria a essência da mente ou do espírito, porque o pensamento flutua e a essência deve ser sempre constante (“se as essências são tomadas por ideias estabelecidas na mente, com nomes incorporados a elas, deveriam manter-se solidamente as mesmas, independentemente das mutações passíveis de ocorrer nas substâncias particulares” III.iii.19), do contrário a própria existência do ser seria alterada. Locke também acredita que o pensamento não é propriedade essencial da mente, pois não pensamos constantemente (o exemplo seriam os sons sem sonhos). Essas afirmações, segundo Yolton, foram muito radicais, assim como suas colocações acerca das substâncias..

observáveis que não se esgotam. Nesse momento, Lowe chama a atenção mais uma vez para a forma como “ideia” deve ser interpretada para uma compreensão correta da definição oferecida por Locke. Assim, comentando o trecho do *Ensaio* acima citado, ele diz:

quando [Locke] diz, nessas passagens, que concebemos *ideias* como carentes de algo que lhes dê suporte ou em que subsistam ou a que se “conectam”, não está apontando (muito embora também concordasse com isso) para o fato de que *estados mentais* devam ser estados de uma substância de algum tipo (provavelmente de um “espírito” ou “alma”), mas para o fato de que *qualidades* de objetos físicos que causam essas ideias em nós demandam um apoio de algum “substrato” *material* “externo” (LOWE, 2002, p.74; grifos do autor).

Substrato, nesse caso, envolveria a combinação de duas noções distintas: “uma é a noção de haver uma relação de dependência ontológica entre qualidades e as substâncias individuais ou ‘coisas’ de que são qualidades, e a outra é a noção algo dúbia de ‘matéria prima’” (LOWE, 2002 p. 74). Essa “matéria prima” seria o que conecta as qualidades, mas que não pode ser definido, identificado ou rastreado. Para o momento, entretanto, basta esse entendimento mais abrangente.

1.2.2. Ideia de modos mistos

Os modos mistos, por outro lado, seriam ideias complexas agrupadas pela mente, e dela dependentes, diferente das substâncias. Yolton (1993, p.142) resume as três formas de se gerar os modos mistos: pela experiência e observação, pela invenção e pela explicação dos nomes de ações. Isso significa que seria possível rastrear as ideias simples que os compõem, pois “as ideias simples que compreendem um modo misto são com

frequência específicas para cada sociedade e sempre relacionadas ao que é julgado como importante e digno de um nome particular” (YOLTON, 1993, p.142). Locke ilustra os modos mistos também a partir de Adão:

Suponhamos que Adão, na condição de um adulto, com um bom entendimento, mas num país estranho, com todas as coisas novas e desconhecidas por ele e nenhuma outra faculdade para reter o conhecimento sobre elas do que aquela disponível a homens de sua idade. Ele nota Lameque mais melancólico do que o normal, e imagina que resulte da suspeita de que sua esposa, Ada (a quem ele amava ardentemente), esteja muito afetuosa para com outro homem. Adão discorre sobre esses pensamentos com Eva e deseja que esta cuide para que Ada não cometa uma tolice - nessas conversas com Eva, faz uso de duas novas palavras, a saber, “kinneah” e “niouph”. A tempo, o engano de Adão emerge, ele descobre que o problema de Lameque provinha de este ter assassinado um homem. Ainda assim, os dois nomes “kinneah” e “niouph” (um representado a suspeita de um marido acerca da deslealdade de sua esposa, outro o ato de deslealdade) não perderam suas significações distintas. Fica claro, então, que há aqui duas ideias complexas de modos mistos distintas, com nomes anexados, duas *species* distintas de ações essencialmente diferentes. Minha pergunta é em que consistiu as essências dessas duas *species* distintas de ações? E fica claro que consistiu em uma combinação precisa de ideias simples, diferentes num e noutro. Minha pergunta é, seria a ideia complexa na mente de Adão, a qual ele chamou de “kinneah”, adequada ou não? E fica claro que sim, pois era uma combinação de ideias simples, as quais ele, sem levar em conta qualquer arquétipo, sem levar em conta nada que pudesse servir de padrão,

uniu espontaneamente, abstraiu e atribuiu o nome de “kinneah” para expressar aos outros com brevidade, por meio daquele único som, todas as ideias simples contidas e unidas naquela complexa - segue-se, pois, que sim, era uma ideia adequada. Por escolha própria aquela combinação surgiu e não poderia ser outra coisa, senão perfeita, senão adequada; e não se refere a nenhum outro arquétipo além daquele que deveria representar (III.vi.44).

Ou seja, Adão analisa a situação diante de seus olhos, reúne as qualidades, aqui finitas, que descrevem essa situação e marca-as com um nome. Porque foi ele quem consciente e arbitrariamente tomou as qualidades que julgou adequadas para descrever o que viu, o nome atribuído representa perfeitamente objeto em questão. Segue, pois que a criação dos modos deriva de um anseio de ordem cultural e situacional, não de uma descrição de um padrão já existente na natureza.

1.2.3. Ideia de relação

Locke afirma que o que é dito acerca dos modos mistos “aplica-se também a relações” (III.v.16) que são ideias que são obtidas por meio da comparação entre duas outras ideias ou da referência de uma ideia a outra. Yolton destaca que “se todos, ou apenas um, objetos comparados deixarem de existir, a relação também cessa. Se um filho morre, a relação de pai entre dois homens não existe mais” (YOLTON, 1991, p. 112). O autor ainda comenta que uma coisa, uma ideia, um modo, uma substância, pode ocorrer em diferentes relações; Locke exemplifica demonstrando que um homem pode estabelecer trinta e dois tipos diferentes de relação; uma delas seria a simbolizada pela palavra “pai”:

quando a palavra pai é mencionada, entende-se aquela *species* particular, ou ideia coletiva, significada pela palavra “homem”; em segundo lugar,

essas ideias simples sensíveis, significadas pela palavra “geração”; e, em terceiro lugar, os efeitos disso, e todas as ideias simples significadas pela palavra “criança” (II.xxviii.18).

De acordo com esse raciocínio, as relações são universais, pois a relação entre dois indivíduos particulares serve para todos os indivíduos; o que seria um problema na teoria de Locke que rejeita essa noção. Yolton explica, porém, que universais são as relações e não as ideias de relações, por isso a semelhança com os modos, dito no início deste tópico¹¹ (YOLTON, 1991, p. 113).

Segue, portanto que, nesse caso, “o entendimento, na consideração de qualquer coisa, não está confinado àquele objeto específico: ele pode conter uma ideia como se ela estivesse fora dele, ou ao menos além dele, de modo a verificar sua conformidade com qualquer outro” (II.xxv.1). No entanto, tal como ele mesmo afirma,

há uma relação tão próxima entre ideias e palavras, e as nossas ideias abstratas e palavras gerais possuem uma relação tão constante umas com as outras, que é impossível falar de forma clara e distinta do nosso conhecimento, o qual consiste em sua totalidade de proposições, sem considerar primeiro a natureza, o uso e a significação da linguagem (II.xxxiii.19).

Assim, fica claro que, para se discorrer sobre o conhecimento, é necessário, antes, deter-se à análise da linguagem e, por extensão, das palavras, instrumento por meio do qual aquele pode ser comunicado. E é essa a justificativa para Locke se dedicar à natureza e ao uso das palavras no Livro III.

Ao se deparar com o problema no uso delas para a classificação das categorias de ideias acima apresentada, Locke rejeita que haja uma classificação única de coisas na natureza.

¹¹ Vide o verbete “relations” no dicionário elaborado por Yolton (1991) para um aprofundamento dessas questões.

Para ele, como relata Uzgalis (2012, p.13), haveria diversas maneiras para classificar o mundo, cada uma variando a partir de um propósito particular. Diferindo da doutrina aristotélica que afirmava que haveria uma classificação natural das coisas, Locke entende que não há “limites fixos na natureza para serem descobertos, ou seja, não há pontos de demarcação claros entre espécies” (UZGALIS, 2012, p.13). Uma convenção coletiva em cada comunidade pautaria a classificação de ideias, ao representá-las por palavras específicas. Isto é, haveria uma arbitrariedade determinada pelo uso específico da linguagem na forma de se organizar as coisas da realidade. Seguindo essa lógica, conhecer os mecanismos de funcionamento dessa linguagem auxiliaria na compreensão da aquisição e da organização dessas ideias que fundamentam o conhecimento humano.

2. Da teoria da significação

Entender o que são as ideias para Locke e como elas estão intimamente relacionadas às palavras direcionam a reflexão para os argumentos que sustentam a teoria da significação desenvolvida no Livro III do *Ensaio*. Para que se possa, por fim, entender essa teoria é preciso, antes, compreender o posicionamento de Locke que rejeita o inatismo. A seguir, será possível delinear o conceito de mentalismo atribuído a esse autor para, aí sim, entender adequadamente a teoria da significação por ele apresentada.

2.1 A rejeição ao inatismo¹²

Um dos marcos que tornam o *Ensaio* como um todo bastante inovador é a rejeição às ideias inatas, explicitamente defendida logo no título do Livro I, *nem os princípios nem as ideias são inatos*. Locke, depois de apresentar sobre o que tratará e como conduzirá a investigação acerca do entendimento, afirma o seguinte:

É uma opinião estabelecida entre alguns homens que no entendimento há alguns princípios inatos: noções primárias, ou caracteres de noções comuns [koinai énoioi]¹³, como se estivessem estampadas na mente

¹² Segundo Abbagnano, “Doutrina segundo a qual no homem existem conhecimentos ou princípios práticos inatos, ou seja, não adquiridos com a experiência ou pela experiência e anteriores a ela. O modelo de todo I. é a doutrina platônica da anamnese (v.): “Como a alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu todas as coisas, tanto aqui como no Hades, nada há que ela não tenha aprendido: de modo que não espanta o fato de que possa recordar, seja em relação à virtude, seja em relação a outras coisas, o que antes sabia” (Men., 81 c)” (2007, p.559). Esse conceito foi retomado pelo platonismo renascentista, especialmente na Inglaterra, por isso a crítica de Locke é direcionada. A rejeição a esse princípio ocorre já desde o *Draft A*, de 1671. Porém, antes disso, Descartes (e um pouco depois Leibniz) já havia proposto um novo significado ao conceito, como Abbagnano explica: “Para Descartes algumas ideias são inatas como “capacidade de pensar e de compreender as essências verdadeiras, imutáveis e eternas das coisas” (Méd., III; lettre a Mersenne, 16-VI-1641, CEuvr, III, 383)” (Idem). Como Locke sofre uma influência grande dos textos de Descartes, naturalmente sua crítica também é direcionada a ele nominalmente.

¹³ Referência ao conceito contido no início do tratado “Os Elementos” de Euclides (EUCLIDES. **Os elementos**. São Paulo: Editora Unesp, 2009 pp 97-99. [Trad. Irineu Bicudo]), que servirão de base para os axiomas que estão contidos no livro; ou seja, às noções que precedem qualquer demonstração e cuja falsidade ou veracidade não se verifica, pois é a partir dessas noções que hipóteses são levantadas; estas sim, podem

humana, as quais a alma recebe em sua primeira existência e carrega consigo no mundo. Basta, a fim de convencer leitores sem preconceitos quanto à falsidade dessa suposição, que me seja possível demonstrar (como espero fazê-lo nas outras partes deste discurso) como os homens, apenas pelo uso de suas faculdades naturais, podem reter todo o conhecimento que possuem sem o auxílio de alguma impressão inata; e podem alcançar a certeza sem essas noções ou princípios gerais (I.i.i).

Locke, ao negar essa noção, rejeita um princípio cartesiano que atribuía ao intelecto a função de interpretar as sensações antes que se constituísse a “experiência de um material substancial e permanente sofrendo mudança” (AYERS, 2000, p.14). Há também uma mudança quanto à reflexão, como explica Ayers: “tradicionalmente, tanto na filosofia aristotélica como na cartesiana, a consciência reflexiva que a mente tem de sua própria atividade, consciência que origina conceitos de diferentes tipos de pensamento é uma função do intelecto, não do sentido” (AYERS: 2000, p.14). Para Locke, a reflexão é parte da experiência. Num longo trecho, cuja reprodução na íntegra é bastante válida, ele se coloca de modo muito claro quanto a isso:

Em primeiro lugar, é evidente que todas as crianças e idiotas não têm a menor apreensão ou o menor pensamento de si. E a falta disso basta para destruir essa asserção universal que deve, sem exceção, ser concomitante a todas as verdades inatas: **parece-me muito mais uma contradição dizer que há verdades gravadas na alma não percebidas ou entendidas. Gravar, se isso significa algo, não passa de tornar perceptíveis certas verdades.** Ora, gravar alguma coisa na mente sem que esta o

ser falseadas. (BUCKERT, W. **Kleine Schriften: Philosophica.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p.118).

perceba soa-me pouco inteligível. Se, portanto, crianças e idiotas são dotados de alma, mente, com essas impressões em si, é inevitável que as percebam e necessariamente saibam dessas verdades e consintam-nas. Se não o fazem, é evidente que não existem essas impressões. Se não são noções naturalmente gravadas, como poderiam ser inatas? E, se não noções gravadas, como poderiam ser desconhecidas? Dizer que uma noção está gravada na mente e, ao mesmo tempo, que esta lhe é ignorante e nunca a notar é fazer com que essa impressão não seja nada (l.i.5, grifos nossos).

Locke é bastante claro e enfático ao negar a existência de ideias inatas, justificando não ser possível para a mente ter uma noção em si e não se aperceber dela; haveria aí uma contradição, como continua:

Não é possível dizer que uma proposição está na mente sem que esta o soubesse, sem que não estivesse consciente dela. Pela mesma razão, alguém poderia dizer que todas as proposições que são verdadeiras e com as quais a mente é capaz de concordar sempre poderiam estar na mente e nela gravadas. Afinal, se alguém pode dizer que está na mente o que esta desconhece, só é possível porque ela é capaz de sabê-lo, logo, a mente é formada por todas as verdades que sempre conhecerá. Tampouco, portanto, verdades que a mente nunca gravou podem sê-lo jamais conhecidas. Um homem vive muito e morre ignorante a, no mínimo, muitas verdades as quais sua mente seria capaz de conhecer - e isso com certeza. Logo, se a capacidade de saber for a impressão natural em disputa, todas as verdades que um homem pode vir a saber, por esse raciocínio, serão, cada uma delas, inatas; e esse ponto importante não contribui para mais nada,

evidencia apenas um modo bastante inadequado de falar. Enquanto alega assentir o contrário, não diz nada diferente daqueles que negam os princípios inatos (I.i.5).

A contradição é exposta no trecho acima à medida que Locke argumenta dizendo que se as ideias nos são inatas, logo, todas elas já nascem gravadas em nossas mentes, ou seja, o entendimento é limitado. Entretanto, como ele mesmo diz se “um homem vive muito e morre ignorante a, no mínimo muitas, verdades as quais sua mente seria capaz de conhecer”, e essa é uma afirmação com a qual os favoráveis ao inatismo concordam, como não conhecer as verdades já gravadas na mente? Assim, haveria uma negação do próprio princípio, se as verdades podem ser adquiridas. Locke prossegue explicitando esse ponto:

Creio que ninguém nunca negou que a mente fosse capaz de conhecer várias verdades. A capacidade, dizem, é inata, o conhecimento, adquirido. Mas então para que essa disputa por certas máximas inatas? Se as verdades podem ser gravadas no entendimento sem serem percebidas, não vejo em que medida haveria diferença entre quaisquer verdades que a mente é capaz de conhecer em relação aos seus originais. Elas devem ser todas inatas ou todas adquiridas: em vão um homem tentará distingui-las. Quem, portanto, fala de noções inatas no entendimento, não pode (se pretende com isso um grupo de verdades distintas) tomar essas verdades inseridas no entendimento como se nunca fossem percebidas e das quais ainda é totalmente ignorante. Pois, se essas palavras “inseridas no entendimento” têm alguma propriedade, significam ser entendidas. Logo, estar inserido no entendimento e não ser entendido, estar inserido na mente e nunca ser percebido é a mesma coisa que dizer que algo está e não está na mente ou no entendimento. Se, portanto,

essas duas proposições “o que é, é” e “é impossível que a mesma coisa seja e não seja” são, por natureza, gravadas, as crianças não lhes podem ser ignorantes: infantes e todos que são dotados de alma devem necessariamente tê-las em seus entendimentos, saber suas verdades e concordar com elas (I.i.5).

Segue, portanto, que para Locke, o pensamento não é claro para si, porque a reflexão é parte da experiência, por meio da qual adquirimos as ideias. Ayers complementa que “assim como os sentidos nos dão apenas um conhecimento superficial e grosseiro dos objetos externos, do mesmo modo a ‘reflexão’ nos torna conscientes do nosso pensamento, mas não da natureza última do pensamento” (AYERS, 2000, p.14). O nível mental, como se vê, é o que regula a produção da linguagem no indivíduo, como a seção seguinte detalhará.

2.2 O mentalismo em Locke

Segundo Abbagnano (2007), mentalismo pode ser entendido de acordo com a seguinte definição:

Vocábulo usado na maioria das vezes por escritores filosóficos anglo-saxões para indicar coisas bem diferentes: ou como sinônimo de "subjetivismo" e "idealismo subjetivo" (do tipo de Berkeley) ou como sinônimo de psicologismo, ou seja, a tendência combatida pela Lógica hodierna, mas ainda tenazmente persistente, de considerar as formas, as figuras e as estruturas da Lógica como formações, representações e operações mentais (psicológicas), e de considerar as regras da Lógica como "leis do pensamento" (ABBAGNANO, 2007, p.660)

A partir dessa acepção primária, alguns comentadores procuram analisar a teoria de Locke com algumas variações. Ott (2008), por exemplo, afirma o seguinte:

Locke compartilha com seus predecessores um compromisso com o que eu gostaria de chamar de “mentalismo”: a visão de que o nível linguístico herda seu significado do mental. O trabalho de intencionalidade¹⁴ ou de relações semânticas ocorrem no nível do mental; as palavras surgem, por convenção, para servir como “sinais” dos conteúdos mentais (OTT, 2008, pp.291-292).

Locke é inserido nas discussões das quais participou ou pelas quais foi influenciado. Nega-se o inatismo, logo, a função exercida pela mente assume um papel maior, é nela que as ideias provindas da experiência são registradas. Ott destaca o argumento de que tudo o que existe é particular, ou seja, encontra-se dentro da mente do falante, o que poderia enquadrar Locke como um filósofo nominalista¹⁵. Mas alega ser

¹⁴ Entende-se intencionalidade como “referência de qualquer ato humano a um objeto diferente dele: p. ex., de uma ideia ou representação à coisa pensada ou representada, de um ato de vontade ou de amor à coisa querida ou amada etc.” (ABBAGNANO, 2007, pp.576-577). Abbagnano anota que “o conceito só ganhou destaque quando, entre o fim do séc. XIII e o começo do séc. XIV, começou-se a duvidar da doutrina da espécie como intermediária do conhecimento e deixou-se de ver no ato cognitivo uma “semelhança”, uma cópia ou imagem da coisa” (Ibidem) A compreensão do termo varia ao longo dos séculos de modo que é preciso entender a passagem com cuidado para que não se produza uma interpretação anacrônica relativo àquilo pretendido por Locke.

¹⁵ Ott é cuidadoso com o termo, pois como ele mesmo comenta, o termo pode se referir a posições as mais variadas. Platão e Aristóteles também o seriam se o princípio é entender que tudo é particular, por isso propõe a seguinte restrição: “I propose to use the term instead to refer to those views that hold that there is no mind- or language-independent justification for grouping things or qualities under a single heading. Even within this camp, we can distinguish the **restricted nominalist, who imposes extra-linguistic or extra-mental limits on the nature and number of kinds we construct**, from what we might pejoratively

uma via que pode tender ao erro, preferindo entendê-lo da seguinte forma: “Locke é um nominalista restrito no que se refere às classes naturais, mas um realista no que se refere às propriedades constituídas como fundações de semelhanças objetivas no nível corpuscular” (OTT, 2004, p.72). Ou, como o próprio Locke afirma:

Que não me tomem por ter esquecido, menos ainda negado, que **a Natureza, na produção de coisas, fá-las muitos semelhantes**: não há nada mais óbvio, especialmente na raça dos animais e em todas as coisas propagadas por semente. Ainda assim, creio que podemos afirmar que **seu agrupamento sob nomes é obra do entendimento, valendo-se da similitude que observa existir entre as coisas para gerar ideias abstratas gerais**, e montá-las na mente com nomes a elas afixados como padrões ou formas (pois, nesse sentido, a palavra “forma” tem uma significação bastante própria) com os quais concordam enquanto coisas particulares existentes, logo, acabam por pertencer àquela *species*, possuir aquela denominação, ou serem inseridas naquela *classis* (III.iii.13, grifos nossos).

Ou seja, observa-se objetivamente que as coisas na natureza são semelhantes, mas as qualidades que determinam essas semelhanças são estabelecidas seguindo uma convenção mental e humana¹⁶.

call the rabid nominalist, who accepts no such constraints.” (OTT, 2004, p.72, grifos nossos) Não cabe aqui discutir em que medida Locke seria um nominalista restrito ou se seria mais adequado pensá-lo, como propõe Ott, como realista no que se refere às classes naturais.

¹⁶ No capítulo sexto, *dos nomes das substâncias*, Locke aprofunda essa questão por conta da problemática do acesso à essência nominal, mas não à real. Ayers (1981, p.249) também cita a teoria ideacional de Locke, ali como reação à tradição aristotélica.

Lycan, do mesmo modo, aponta Locke como o “bode expiatório” da teoria ideacional¹⁷ no sentido de ter sido ele um dos primeiros a sustentar que “os significados das expressões linguísticas são ideias na mente” do falante (LYCAN, 2008, p.66). Sob esse prisma, os fatos significativos¹⁸ seriam expressos com maior precisão seguindo uma via intuitiva. Característica dessa teoria seria a importância dos estados mentais em que o falante se encontra quando produz esses fatos significativos, os quais são estados e tempos particulares (LYCAN, 2008, p.66).

Há, porém, como anota Lycan, algumas objeções a essa teoria – a qual não conta com uma grande popularidade. A primeira questiona o que seriam de fato as “ideias”: faltaria uma clareza em entender que tipo de entidades mentais representariam¹⁹. A segunda objeção concerne às palavras que não possuem nenhum conteúdo mental, ou seja, não representariam uma “ideia”, mas uma relação, como no caso das partículas²⁰. Em terceiro lugar, Lycan destaca um fator notado por Locke: o significado é um fenômeno social, enquanto as ideias são particulares, variam de acordo com o estado mental do falante²¹. Por fim, Lycan ainda aponta para o fato de haver

¹⁷ Lososnky (2007, p.289) ressalta que a teoria assim expressa em Locke foi proposta por W. P. Alston, em 1964.

¹⁸ Conjunto de marcas ou sons que expressam alguma coisa (LYCAN, 2008, pp.67-68).

¹⁹ Elas não são imagens na mente do falante, pois imagem, segundo Lycan, é mais detalhada do que o significado; pensá-las enquanto conceito também não bastaria, pois um conceito não pode ser falseável, logo, não serviria como significado de uma sentença. Entendê-las como um pensamento também não é a solução, pois “nem toda sentença expressa o pensamento real de alguém” (LYCAN, 2008, p.67).

²⁰ Locke dedica um breve capítulo do Livro III exclusivamente às partículas, o sétimo. Além de apontar sua importância na composição das proposições que compõem o conhecimento, destaca a particularidade inerente a essa classe de palavras, já que assumem um significado de acordo com o contexto em que estão inseridas.

²¹ Essa objeção em Locke explicitaria o fato de acessarmos apenas a essência nominal das coisas, jamais a essência real (especialmente no

sentenças significativas que não corresponderiam a quaisquer entidades mentais: “há sentenças que são ou seriam perfeitamente significativas, mas cujos conteúdos nunca foram pensados por ninguém ou nunca ocorreram a ninguém” (LYCAN, 2008, p.68)²².

Lowe segue a mesma linha de Lycan ao considerar a teoria da linguagem de Locke “teoria ideacional do pensamento” (LOWE, 2002, p.147) e ao apresentar algumas ressalvas quanto ao que se deve entender por ideias quando o filósofo afirma:

Embora o homem possua uma grande variedade de pensamentos, dos quais outros e ele mesmo podem se beneficiar e gozar, todos eles estão dentro de seu próprio peito, invisíveis e escondidos de outros; tampouco podem manifestar-se por conta própria. E, como o conforto e o progresso da sociedade não poderiam existir sem a comunicação dos pensamentos, **foi necessário que o homem encontrasse sinais sensíveis externos, por meio dos quais essas ideias invisíveis, das quais seus pensamentos são feitos, pudessem tornar-se conhecidas por outros** (III.ii.1, grifos nossos).

Haveria uma ambiguidade no entendimento de ideias quando se as toma como material de que os pensamentos são feitos: elas poderiam ser entendidas como uma percepção ou como um conceito, embora essa última atribuição distancie do carácter sensualista das ideias, já que são adquiridas pela

caso das substâncias); isso tornaria as palavras instáveis porque associadas a noções particulares que devem necessariamente se conformar com um crivo social - novamente, a tradução seria uma prática que evidencia essa deficiência, por isso seria uma impossibilidade.

²² Lycan desenvolve seu texto a fim de apresentar um panorama das teorias de significado não necessariamente opta por uma vertente em específico.

experiência (LOWE, 2002, p.147). Lowe complementa o raciocínio reforçando que “não é sua intenção [de Locke] dizer que pensar é apenas uma percepção-sensual: de todo modo, porém, ele pretende representar essa ação como um processo proximamente relacionado à percepção-sensual” (LOWE, 2002, p.147). Assim, seria possível entender que pensar envolveria o exercício da imaginação²³.

2.3 A teoria da significação

Para Locke haveria, como já dito, duas fontes de conhecimento: a sensação e a reflexão²⁴. Todas as ideias seriam originadas da experiência, ou seja, seriam resumidas às impressões sensoriais recebidas do mundo pelos cinco sentidos e enviadas ao processamento intelectual das ideias. A linguagem,

²³ A discussão acerca da imaginação foi reavivada na segunda metade do séc. XVII, em contraposição à visão racionalista de Descartes da linguagem. Hobbes e Gassendi propuseram uma interpretação sensualista que considerava a imaginação como um nível intermediário entre a percepção sensorial e o pensamento abstrato - ou seja, entre corpo e alma -, argumento incorporado por Locke em sua teoria, de acordo com Ricken (2002, p.52). Imaginação, como ele explica, seria “entendida como a faculdade de renovar impressões dos sentidos já recebidos na ausência dos objetos que as originaram” (Idem, p.82). Lowe também argumenta em favor da imaginação como processo integrante da teoria ideacional de Locke (2002, p.148; pp.165-170). Imaginação, portanto, participaria da etapa que Locke denomina de reflexão. Excede, porém, o espaço desta pesquisa aprofundar a reflexão sobre como esse conceito foi debatido no século citado

²⁴ Nidditch, na introdução ao *Ensaio* comenta que apesar de Hobbes ser o primeiro a propor uma filosofia da mente e da cognição com bases no empirismo, Locke foi pioneiro ao realizar um “rastreamento sistemático de nossas ideias à sua origem empírica” (LOCKE, 1979, p.ix), teria sido ele quem arquitetou um conceito original de “experiência” dividida, como se vê, em interna e externa. Contudo, já em Descartes encontramos a distinção entre experiência interna e externa.

vista sob esse prisma, ocorreria num segundo momento, de acordo com Ricken:

somente no terceiro livro Locke enfatizou que até mesmo as designações de conceitos abstratos possuíam originalmente um significado sensorial e que a referência original dessas palavras a coisas concretas seria mais outra indicação de que todos os objetos do pensamento se originaram nos sentidos (RICKEN, 2002, p.71).

Mais uma vez, é a experiência sensorial que determina o que será registrado na mente, inclusive em se tratando das ideias abstratas, as quais Locke menciona no seguinte trecho, cuja citação em sua íntegra é muito valiosa:

Podemos nos aproximar um pouco mais da origem de todas as nossas noções e de nossos conhecimentos se repararmos como as nossas palavras são dependentes das ideias sensíveis comuns, das quais essas palavras usadas para representar ações e noções bastante desprovidas de sentido, surgem. Então, a partir das ideias sensíveis óbvias, suas significações são deslocadas para outras mais abstrusas e são forçadas a representar ideias que não chegam ao conhecimento de nossos sentidos. Por exemplo, “imaginar”, “apreender”, “abranger”, “aderir”, “conceber”, “insinuar”, “repugnar”, “perturbação”, “tranquilidade” etc. são todas palavras tomadas de operações das coisas sensíveis e aplicadas a certos modos de pensar. “Espírito”, em sua significação primária, é “sopro”; “anjo”, um mensageiro. E não tenho dúvidas de que, se pudéssemos rastreá-los até sua fonte, encontraríamos, em todas as línguas, nomes usados para representar coisas que não se enquadram nos nossos sentidos com seu primeiro surgimento

derivado das nossas ideias sensíveis (III.i.5, grifos nossos).

Locke propõe que até mesmo conceitos abstratos derivam de experiências sensoriais, ou seja, a conotação seria uma transferência de significação de ideias sensíveis óbvias, como sopro derivando-se em espírito etc. Esse exercício retomaria as primeiras tentativas dos iniciantes das línguas em expressar seus pensamentos, como ele prossegue:

Por isso, podemos ser levados a supor que tipo de noções foram, e de onde derivaram, o que preencheu as mentes dos primeiros iniciantes das línguas e como a natureza, até mesmo no nome das coisas, inconscientemente sugeriu aos homens os originais e os princípios de todo conhecimento deles. Por outro lado, encontrar nomes que possibilitassem aos outros conhecer quaisquer operações sentidas em si mesmos, ou quaisquer outras ideias que passaram despercebidas pelos seus sentidos, obrigá-los-ia a emprestarem palavras das ideias de sensação usualmente conhecidas. Desse modo, a concepção dessas operações que eles experimentaram em si mesmos, mas sem qualquer manifestação externa sensível, seria facilitada para os outros. E, assim, quando eles conhecessem e concordassem com nomes para significar essas operações internas de suas próprias mentes, estariam suficientemente equipados a tornar conhecidas por meio de palavras todas as suas outras ideias; **já que elas consistem apenas em percepções sensíveis externas ou em operações internas a suas mentes sobre elas.** Pois não temos, como já se provou, nenhuma ideia, senão o que originalmente provém tanto de objetos sensíveis externos, quanto do que sentimos dentro de nós, a partir dos mecanismos interiores do nosso

espírito, dos quais temos consciência dentro de nós mesmos. (III.i.5, grifos nossos)

Interessante é a sugestão dos prováveis procedimentos efetuados quando da criação das primeiras palavras para justamente expressar as operações da mente do falante a fim de verificar se haveria uma concordância com outros usuários da mesma língua. Esse é, inclusive, um dos trechos mais acessados no terceiro livro, pois é justamente nele em que é possível identificar uma das primeiras discussões a respeito da origem da linguagem²⁵.

Michael Losonsky é um dos autores que deixa clara a importância da linguagem para Locke e de como o entendimento da noção de ideia é necessário para compreender a sua teoria. O *Ensaio*, ele comenta, “inclui uma preocupação com a linguagem que ocupa um lugar significativo na história da filosofia. Locke não apenas associa o conceito de uma ideia para explicar percepção e conhecimento, como também o usa para desenvolver uma teoria da linguagem” (LOSONSKY, 2007, p.286).

Haveria um adiamento consciente no trato sobre o entendimento humano – o qual ocorre mais solidamente apenas no Livro IV – pelo fato de Locke perceber ser inadiável a discussão sobre a linguagem. Novamente, Losonsky traz uma explicação para isso:

Fica claro o porquê de ele se dedicar à linguagem. Depois de discutir as origens e tipos de ideias que possuímos, Locke, num primeiro momento, quis se dedicar ao papel que as ideias desempenham na cognição humana e o que os seres humanos podem esperar saber dada a natureza das nossas ideias.

²⁵ Condillac, em seu *Ensaio sobre a Origem do Conhecimento Humano*, desenvolve mais esse raciocínio, reforçando influência da teoria da linguagem de Locke. Esse trecho é também muito citado como argumento para a origem metafórica das palavras, especialmente no séc. XVIII. (HARRIS & TAYLOR, 1997, p.135)

Entretanto, ele adiou essa discussão sobre o conhecimento humano e optou por se ater à linguagem porque ele concluiu que a linguagem desempenha um papel central na cognição humana (LOSONSKY, 2007, p. 287).

O trecho II.xxxiii.19, já citado e comentado na seção “Ideias de relação” acima, localiza o argumento de Locke ao explicitar a proximidade que há entre as palavras e as ideias: as palavras dependem das ideias que são sensíveis, ou seja, apreendidas por meio dos sentidos e daí se desenvolvem, por meio da reflexão, em significações que não passam por nosso conhecimento consciente até atingir o significado acessado pelas palavras. É nesse trecho ainda que se percebe a relação necessária com o mundo exterior na aquisição de conhecimento e, por consequência, da linguagem. Sem a experiência, não há registro, não há comunicação²⁶.

Losonsky acrescenta ainda que Locke, ao aprofundar sua discussão sobre a aquisição do conhecimento, insere um novo termo que não fora citado nos rascunhos anteriores à versão final do *Ensaio*: a significação da linguagem, de onde se fundamenta aquela proximidade apontada já no final do Livro II (LOSONSKY, 2007, pp.287-8). Esse termo é introduzido no segundo capítulo do Livro III, *da significação das palavras*, no qual Locke argumenta, como já citado, “foi necessário que o homem encontrasse sinais sensíveis externos, por meio dos quais essas ideias invisíveis, das quais seus pensamentos são feitos, pudessem tornar-se conhecidas por outros.” (III.ii.1) Esses sinais externos seriam as palavras, por isso, insiste em que:

devemos compreender como as palavras, que se adaptaram tão bem a esse propósito, vieram a ser utilizadas pelos homens como sinais de suas ideias;

²⁶ Vale também apontar que é nesse trecho em que se identifica a clara relação do conhecimento com os sentidos. Daí se desenvolve o sensacionismo do séc. XVIII derivado do mecanismo da imaginação.

porém, não por alguma conexão natural que há entre sons articulados particulares e certas ideias - senão, haveria apenas uma única língua entre todas as pessoas -, mas por uma imposição espontânea em que uma determinada palavra se torna arbitrariamente a marca de uma determinada ideia. O uso das palavras consiste, portanto, em que sejam marcas sensíveis das ideias; e as ideias por elas representadas são sua própria e imediata significação (III.ii.1).

É importante reforçar que a relação entre as palavras e as ideias é convencional e arbitrária, não há nada na natureza, de acordo com a teoria, que revele uma predisposição para que ela ocorra. Se assim o fosse, como Locke comenta, haveria apenas uma língua.

Ademais, fica claro que há, para Locke, dois tipos de sinais - entendidos como marcas com algum tipo de significado: as ideias e as palavras. As ideias seriam entendidas como sinais para as sensações das coisas e as palavras para essas ideias. A teoria da significação de Locke lança suas bases exatamente nesse princípio, “**as palavras** em sua significação primária ou imediata, nada **representam**, além **das ideias na mente daquele que as usa**” (III.ii.2, grifos nossos), repetido mais adiante como “as palavras, da forma como são usadas pelos homens, [podem] significar própria e imediatamente apenas as ideias que estão na mente do falante” (III.ii.4), ou “uma coisa é certa, sua significação [das palavras], na utilização que ele [homem] faz delas, é limitada às suas ideias, e elas não podem ser sinais de nada mais” (III.ii.8).

Há aqui pontos chave para que se possa compreender por que essa máxima fez a teoria de Locke inovadora: dois tipos de sinais, a arbitrariedade da relação entre eles, e o protagonismo do indivíduo na construção dessas relações.

2.3.1 Da arbitrariedade

Sylvain Auroux (1998) comenta que a questão da arbitrariedade não é inédita, mas teria sido Locke quem primeiro defrontou esse problema em toda a sua complexidade (AUROUX, 1998, p.114). Isso pelo fato mesmo de identificar dois tipos de sinais interdependentes, como já destacado acima. Assim, o arbitrário das palavras promove o arbitrário também das ideias, como consta em II.viii.7:

não pensemos (como geralmente acontece) que elas [as ideias] são exatamente as imagens e semelhanças de alguma coisa inerente ao objeto; a maioria dessas ideias de sensação estão na mente de modo semelhante a algo que existe fora de nós, da mesma forma os nomes que as representam são semelhantes às nossas ideias, estas que nos são excitadas pela disposição daqueles quando os ouvimos.

Ou seja, as ideias são percepções na mente do falante causadas por modificações na matéria observada - daí que, no caso das substâncias, por exemplo, as qualidades notadas por uma pessoa quando se depara com ouro podem não ser as mesmas notadas por outra. E somente porque essas percepções recebem um nome é que podem ser comunicadas. “Assim, a palavra pode valer pela ideia, mas também pela qualidade sensível” (AUROUX,1998, p.115): a palavra representa a ideia que representa a qualidade.

3.3.2 Da liberdade do indivíduo

Para Locke, “cada homem possui uma liberdade tão inviolável de fazer com que as palavras representem quaisquer ideias que desejar, que ninguém tem o poder de fazer com que outros tenham as mesmas ideias em suas mentes que ele tem, quando eles utilizam aquelas mesmas palavras que ele” (III.ii.8).

Isso significa, de acordo com Auroux, que “o homem possui a mesma liberdade que a de Adão no que concerne à construção das ideias complexas” (AUROUX,1998, p.114); essa seria base da revolução linguística do *Ensaio*. Locke, nas passagens III.vi.44 a 51, aborda dois momentos da linguagem: Adão quando da primeira atribuição de um nome às coisas que encontra na natureza - especialmente no caso dos nomes de substâncias e de modos mistos - e, depois, seus filhos e de outros homens, em situações posteriores ao estabelecimento da língua, na mesma posição daquele; sua conclusão é que “a liberdade que Adão teve de partida para produzir quaisquer ideias complexas de modos mistos sem seguir nenhum padrão além de seus pensamentos é a mesma que têm todos os homens desde sempre.” (III.vi.51). Isso por causa do propósito maior da linguagem: a comunicação, resultado da necessidade de combinar as ideias que os homens têm dentro de si a fim de expor seus pensamentos com maior objetividade. Adão, portanto, representaria os iniciadores das línguas. No caso de línguas já estabelecidas, porém,

os homens já são guarnecidos de nomes para suas ideias e o uso comum já possui nomes conhecidos apropriados a certas ideias; uma aplicação afetada ou mal sucedida deles só pode soar ridícula. Quem tiver novas noções poderá se arriscar eventualmente na cunhagem de novos termos para expressá-las, mas isso é visto como uma ousadia e não há certezas de que o uso comum incorporará o termo como corrente. Mas na comunicação com outros, é necessário que adaptemos as ideias que fazemos as palavras vulgares de quaisquer línguas representarem às suas próprias e conhecidas significações (ponto sobre o qual já discorri largamente), ou então dar a conhecer essa nova significação que empregamos. (III.vi.51)

Auroux identifica uma postura diferente do sujeito com relação aos dois tipos de sinais: ele é passivo quando deve

conformar suas ideias às ocorrências externas, ou seja, respeitar a co-ocorrência das qualidades sensíveis com as quais se depara (no caso das ideias simples ou das ideias de substâncias); e ativo diante das palavras, porque é livre para instituir sua significação. Essa liberdade de fazer das palavras sinais para suas ideias é entendida como *liberalismo linguístico*²⁷:

tese em que consiste em assertar que, na base de todo ato de linguagem, há a liberdade inviolável de cada indivíduo. [...] Daí evidentemente uma *imperfeição* na natureza da linguagem, em relação à sua finalidade, que é a de comunicar com outrem: a liberdade individual na qual ela tem origem pode fazer com que se empregue a linguagem sem conseguir exercer sua função. (AUROUX,1998, p.116, grifo do autor)

Locke, por esse motivo, é cuidadoso ao estabelecer o papel das palavras logo no início do Livro III e, por consequência, da linguagem. Ele esclarece:

posto que o uso que os homens fazem dessas marcas consiste tanto em registrar os próprios pensamentos, como assistência à sua própria memória, quanto, por assim dizer, em expressar suas ideias e expô-las à visão dos demais, as palavras, em sua significação primeira ou imediata, nada representam além das ideias na mente daquele que as usa, por mais imperfeita ou descuidada que seja a

²⁷ Auroux aproxima nesse aspecto a filosofia da linguagem de Locke com sua filosofia política, tanto pelo uso dos mesmos termos, quanto pelo respeito ao mesmo raciocínio: da mesma forma que ninguém pode ser submetido ao poder político de outrem, se ele mesmo não o consentiu, nenhuma palavra pode ter um sentido se ele não o consente (AUROUX, 1998, p.118).

forma como essas ideias são colhidas das coisas as quais elas deveriam simbolizar (III.ii.2).

Locke é incisivo quanto ao respeito a esses princípios. Inclusive, mais adiante, reitera a necessidade de atentar a eles, definindo-os novamente:

Os propósitos da linguagem em nossos diálogos com outros são principalmente estes três: Primeiro, fazer com que os pensamentos ou as ideias de um homem possam ser conhecidos. Segundo, fazer isso da forma mais fácil e rápida possível. E terceiro, dessa forma transmitir o conhecimento sobre as coisas: a linguagem ou sofre abusos ou é deficiente quando não cumpre com algum desses três (III.x.23).

Nesse mesmo parágrafo, como forma de alerta, Locke resume o que provocaria essa deficiência, associada ou à imperfeição natural das palavras ou ao abuso que se faz decorrente do mau emprego delas. Ele cita as seguintes situações como uma ameaça:

1. Quando os homens possuem palavras em suas bocas sem ideias determinadas em suas mentes das quais são sinais; ou
2. Quando aplicam os nomes comuns recebidos de quaisquer línguas a ideias às quais o uso comum dessa língua não aplica; ou
3. Quando as aplicam com muita instabilidade, de modo que num instante representam uma ideia e, com o passar do tempo, outra (III.x.23).

Essas falhas evidenciam – para além da crítica de Locke aos escolásticos – o atrito entre o caráter particular da linguagem – as palavras representam as ideias **na mente do falante** – e o social – o significado das palavras é acordado socialmente, uma palavra empregada de modo diferente daquele compartilhado

por uma comunidade falha no seu propósito maior de transmitir os pensamentos do falante para outra pessoa.

Locke “considera seu uso na comunicação *primário*, todos os outros usos derivariam do uso comunicativo” (KRETMANN, 1976, p.337; grifo do autor). O uso comunicativo prevê, como já dito, a transmissão das ideias de um indivíduo para outro e, para que ele ocorra adequadamente, é preciso compreender a natureza das palavras, ou seja, como elas vieram a se tornar sinais das ideias. Para tanto, tal como aponta Ashworth (1984, p.50), Locke enfatiza a importância de aprimorarmos o nosso conhecimento do mundo – indo além das regras gramaticais e estudando a história natural – para, assim, tornar as nossas palavras mais precisas. E, como aponta Ott (2008, p.292), Locke, ao buscar explicar o modo como as ideias acabam por representar seus objetos, também contribui para garantir que não estaríamos, em princípio, excluídos dos significados uns dos outros. A tradução, por exemplo, seria uma forma de comprovar essa comunicação ainda no nível do pensamento, como complementa Auroux, com a “hipótese segundo a qual a linguagem é uma tradução do pensamento” (AUROUX: 1998, p.116)²⁸.

Conclusão

Percebe-se, então, as dimensões dos argumentos de Locke, e isso apenas a partir de uma breve reflexão da relação necessária entre palavras e ideias. Como já observamos, seu objetivo central com o Ensaio – tratar do entendimento humano – precisou ser adiado, tamanha importância as ideias e as palavras assumiram em sua investigação.

²⁸ Essas questões servem de argumento para Auroux afirmar que Locke não poderia ser um idealista: “para que a comunicação seja possível, é preciso postular a existência de um mundo externo e i) uma ligação constante entre as qualidades sensíveis e as ideias de cada homem, ii) uma ligação constante entre as palavras e as qualidades sensíveis” (AUROUX, 1998, p.117).

É a partir da rejeição ao inatismo que as ideias, tal como Locke as define, adquirem um papel fundamental na aquisição do conhecimento. Sem elas, as palavras são vazias, sem a clara compreensão sobre a que elas se referem, as palavras têm significados errôneos e incompletos; sem um claro entendimento sobre o papel das ideias na mente humana, a linguagem não se forma, logo a comunicação é prejudicada. Mais do que um estudo sobre o entendimento humano, o Ensaio lança bases para discussões sobre a filosofia da linguagem sob uma perspectiva idealista que se estendem até os dias atuais.

Referências

- ASHWORTH, E.J. Locke on Language. In: **Canadian Journal of Philosophy**. v.14, n.1, mar., 1984. (pp. 45-73).
- AUROUX, S. **A filosofia da linguagem**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1998. (trad. José Horta Nunes)
- GUYER, P. Locke's philosophy of language. In: CHAPPELL, V. (org.) **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994. (pp. 115 – 145)
- HARRIS, R.; TAYLOR, T. **Landmarks in Linguistic Thought Volume I: The Western Tradition from Socrates to Saussure**. 2ed. London & New York: Routledge, 1997 (pp. 125 – 151)
- KRETZMANN, N. The Main Thesis of Locke's Semantic Theory. In: PARRET, H. (ed.) **History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics**. Berlin & New York: de Gruyter, 1976. (pp. 330-347)
- LOCKE, J. **An Essay concerning the human knowledge**. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1979.
- _____. **Draft A do Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Ed. Unesp, 2013. (Trad. João Paulo Pimenta)
- _____. **Drafts for the Essay concerning human understanding, and other philosophical writings**. (ed. Peter H. Nidditch and G.A.J. Rogers) Oxford Clarendon Press, 1990.

- LOWE, E. J. **Guidebook to Locke Human Understanding**. London: Routledge, 2002.
- LYCAN, W. G. **Philosophy of Language: A Contemporary Introduction**. 2ed. New York & Oxom: Routledge, 2008.
- MILTON, J.R. Locke's Life and Times. In: CHAPPELL, V. (org.) **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994. (pp. 5-25)
- NIDDITCH, P.H. **Foreword to An Essay concerning the human knowledge**. Oxford: Claredon Press, Oxford University Press, 1979. (pp. i-xxvi)
- OTT, W. R. Locke's Argument from Signification. **Locke Studies** 2, 2002. (pp.145-76)
- _____. **Locke's Philosophy of Language**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- _____. Locke on Language. In: **Philosophy Compass** 3/2, 2008. (pp.291-300)
- RICKEN, U. **Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment: A contribution to the history of the relationship between language theory and ideology (History of Linguistic Thought)**. London e New York: Routledge, 2003.
- SOUBBOTNIK, M.A. Significação e retificação e o discurso público (trad. Daniel Quaresma F. Soares). In: **Analytica. Revista de filosofia**. v7. N.2, 2003 (pp.89-112)
- UZGALIS, W. **Locke's Essay concerning human understanding: a reader's guide**. London & New York: Continuum, 2007.
- _____. The Stanford Encyclopedia of Philosophy's entry on Locke, 2012. (Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/locke/>>, último acesso: 21/03/2020)
- YOLTON, J. W. **A Locke Dictionary**. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers, 1993.
- _____. **The two intellectual worlds of John Locke: man, person, and spirits in the Essay**. New York: Cornell University Press, 2004.

A DISSERTAÇÃO (1770) DE KANT COMO SEGUNDA TENTATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA E DAS CIÊNCIAS

Bruno Bueno Poli¹

Introdução

Duas são as principais teses da *Dissertação* (1770): (a) a distinção real ou de natureza entre sensibilidade e entendimento; (b) a idealidade e subjetividade do espaço e do tempo. A dificuldade de determinar a quais problemas essas teses respondem é histórico. Sua discussão é normalmente feita em torno da R5037 e os candidatos a problemas variam entre as partes incongruentes, o comércio psicofísico, as antinomias matemáticas, Hume, ou alguma combinação delas. Não lidaremos com essa reflexão e, portanto, não debateremos com as suas várias possibilidades de leitura.

No presente trabalho, temos como hipótese que a *Dissertação* responde ao problema de *fundamentação unitária das ciências (geometria euclidiana e mecânica newtoniana) e metafísica*. Tentaremos mostrar que esse é o caso através do desenvolvimento do problema do comércio psicofísico no pensamento de Kant. Em função disso, abordaremos quatro trabalhos kantianos em ordem cronológica, *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas* (1747), *Nova dilucidatio* (1755), *Monadologia Física* (1756) e *Sonhos de um visionário* (1766).

O artigo será dividido em cinco seções:

1. Exporemos dois aspectos do trabalho de 1747: (i) a pressuposição da *tese da unidade da ciência* e (ii) a teoria causal adotada por Kant, o *influxo físico*;
2. Faremos um breve interlúdio para qualificarmos dois aspectos importantes da filosofia kantiana presentes da década de 1750 em diante: (iii) a filiação ao

¹ Graduando de Filosofia da PUC-SP. E-mail: bruno@terabr.com.br

- newtonianismo e (iv) a adoção da postura euleriana frente à relação entre ciências e metafísica;
3. Dados esses quatro elementos, mostraremos duas coisas: em primeiro lugar, como os dois trabalhos, de 1755 e 56, oferecem uma primeira fundamentação sistemática e unitária das ciências e metafísica, e, em segundo lugar, as consequências negativas dessa fundamentação;
 4. Veremos que em 1766 Kant percebe essas consequências negativas de seu trabalho e as localiza não somente em suas obras anteriores, mas na filosofia de sua época, nos sistemas leibniz-wolffianos e em Swedemborg. Abriremos o escopo para apresentar o que é comum aos três e entenderemos por que o projeto de fundamentação da década de 50 falhou;
 5. Com todos esses elementos em mãos, mostraremos como a nossa hipótese se adequa à *Dissertação*.

Finalmente, não supomos que haja apenas um problema ao qual as teses da *Dissertação* respondem, ou seja, que as teses tenham sido afirmadas *única e exclusivamente* em função da fundamentação das ciências e metafísica. E, ademais, se houver mais problemas, o que parece ser o caso, e for possível estabelecer graus de importância entre eles, tampouco consideramos que aquele por nós nomeado seja o mais importante. Isso não coloca nossa hipótese em demérito, como pretendemos mostrar ao longo do trabalho.

1. Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas (1747)

O primeiro trabalho publicado por Kant, *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas*, recebeu pouco interesse da parte de seus contemporâneos². O tema dele é a

² Dois episódios são representativos da recepção do trabalho: a resposta jamais escrita por Euler ao trabalho de 1747 enviado por Kant (Cf. ARANA CAÑEDO AGÜELLES, 1988, p. 204-6) e o epigrama de Lessing:

velha querela, iniciada no último terço do século XVII, entre cartesianos e leibnizianos sobre o significado e quantificação do conceito de *força* na física. Para os primeiros, força é apenas a quantidade de movimento de um corpo e, dado que a física cartesiana exclui a possibilidade da força como uma propriedade interna do corpo, essa quantidade de movimento é sempre imprimida externamente a ele por Deus ou outros corpos e expressa pela fórmula (mv). Para os segundos, pelo contrário, a força de um corpo não pode ser reduzida a uma quantidade; ela seria uma qualidade ativa que o permite mover-se. Não é a força mesma que é quantificada, mas o movimento gerado por ela, expresso pela fórmula (mv^2) – o que nem sempre era distinto de forma rigorosa (SCHÖNFELD, 2000, p. 21). A força quantificada dos cartesianos ficou conhecida como *vis mortua*, a dos leibnizianos, *vis viva*. O exemplo físico que animava o debate era o de um projétil que, quando lançado, aparentemente acumulava mais força que aquela impressa no lançamento – em seu trabalho, Kant oferece o exemplo de uma bala que, quando disparada de perto contra uma madeira, fazia estrago moderado, quando disparada de longe, fazia grande estrago (Ak I, 153)³. Como explicar isso e que fórmula usar para a quantificação desse fenômeno? Afinal, nenhum dos dois partidos obteve o mérito de resolver a questão; foi um newtoniano, D’Alembert, em seu *Traité de dynamique* (1743) que a resolveu definitivamente pouco antes de Kant publicar seu primeiro trabalho (SCHÖNFELD, 2000, p. 31; ARANA CAÑEDO AGÜELLES, 1982, p. 43).

Diante disso que Kant pensava ser ainda um grande problema de seu tempo, ele se propõe, seguindo o mote atribuído

“K* unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht.
Er schätzet die lebengen Kräfte,
Nur seine schätzt er nicht.”
Julho 1751:32

³ As referências à Kant remeterão à edição da Akademie-Asugabe e seguirão o padrão: Ak V, p.

a Bilfinger, a encontrar a via média entre Descartes e Leibniz e a dar devido crédito à cada um deles (Ak I, 32). Sua estratégia consiste em distinguir dois tipos de movimento (Ak I, 28) e afirmar que a fórmula leibniziana quantifica um deles e a cartesiana, o outro. Kant não chega às conclusões de D'Alembert e, assim, além de lidar com um problema resolvido, oferece respostas equivocadas a ele.

Ora, se a história acabasse por aí, pensaríamos que o debate só possui interesse do ponto de vista da história da física e, ademais, teríamos motivo para ignorar completamente o primeiro trabalho de Kant, visto que, desde esse ponto de vista, ele não oferece nenhuma contribuição. Não obstante, para aquele minimamente familiarizado com os debates de física do século XVII e XVIII é patente que esses não estão restritos ao que hoje nós chamamos com esse nome, ou seja, a uma postura que surge com Newton, mas que demora para ser hegemônica, de que a física lida tão somente com leis gerais dos fenômenos. Além dessa faceta, o debate dos cartesianos e leibnizianos é perpassado, em um nível,

- a) Pelo debate da organização das várias disciplinas em questão, isto é, do vínculo entre metafísica, matemática e ciência natural, e, em outro nível,
- b) Pelos debates metafísicos, de qual é a natureza das substâncias e como elas se relacionam em geral;

Em consonância com isso, o trabalho de Kant ocupa esses dois níveis e é isso que nos interessa particularmente.

Quanto ao ponto (a), o que acabamos de falar é verificável na própria estrutura do trabalho kantiano. Ele divide-se em três partes: a primeira lida com temas de metafísica; a segunda faz uma defesa da física cartesiana contra a leibniziana e a terceira reabilita essa última fazendo algumas qualificações. As últimas duas partes pressupõem a primeira, na qual Kant lança mão de seus pressupostos metafísicos. Isso nos aponta na direção de que metafísica, matemática e ciência natural estão de alguma forma interligadas, algo que ganha expressão mais clara em §98: “[...] tenemos que asociar las *leyes metafísicas* com las *reglas de la matemática*, para determinar la verdadera medida de

las *fuerzas de la naturaleza*; esto cubrirá los huecos y satisfará mejor los propósitos de la sabiduría divina.” (Ak I, 107 [ênfase minha]) Nesse primeiro trabalho de Kant, o uso do termo “matemática” não denota geometria, aritmética ou álgebra, mas física cartesiana, que lida com corpos cujas propriedades são exclusivamente geométricas e cujo movimento, como dissemos antes, é sempre causado externamente (ARANA CAÑEDO AGÜELLES, 1988, p. 444-445). Com “*fuerzas de la naturaleza*”, denota-se as forças leibnizianas, as forças ativas. Assim, devemos ler no trecho a afirmação de que metafísica e física cartesiana devem ser vinculadas para obter-se uma consideração verdadeira sobre a natureza, sobre as forças da física leibniziana. Dito de outra forma, ciência natural não se faz sem metafísica e “matemática”.

É significativo que Kant tente mostrar que essas forças ativas dos corpos naturais sejam confirmadas pela *experiência* (Ak I, 149). A justificativa para tal afirmação é a de satisfazer “aquéllos a quien é sospechoso todo lo que tiene tan sólo la apriencia de metafísica y exigen a todo trance una experiencia para fundamentar las consecuencias” (Ak I, 149), ou seja, satisfazer aqueles que suspeitem de todo tipo de raciocínio a priori. Como podemos ver, o que há aqui é uma interessante tentativa de *conciliação e unificação* de metafísica, matemática (física cartesiana), física leibniziana e experiência, a qual recebe seu modesto espaço no final do trabalho. Essa tentativa ainda é muito confusa no trabalho com o qual estamos lidando e, não obstante, receberá contornos mais claros nos trabalhos de 55/56.

Agora, é à luz do dito acima que a afirmação de Arana ganha sentido: “es indudable que Kant, en esta primera obra, es un resuelto partidario de la *unidad del conocimiento*, y ello desde una óptica epistemológica racionalista” (ARANA CAÑEDO AGÜELLES, 1982, p. 48 [ênfase minha])⁴. A tese da unidade do conhecimento ou da ciência pode ser definida como a afirmação

⁴ Cf. também VLEESCHAUWER (1939, p. 43) e SCHÖNFELD (2000, p. 50)

de que as *várias disciplinas científicas formam um todo consistente e articulado de verdades*. Isso não é novidade kantiana, recebe formulação nos filósofos da antiguidade⁵ e, mantendo sua natureza, é modificada no início da filosofia moderna⁶. É difícil sobrestimar a importância dessa tese para o pensamento kantiano como um todo. Ela posteriormente aparecerá sob a rubrica da *filosofia como sistema*.

Quanto ao ponto (b), aos pressupostos metafísicos do trabalho⁷, Kant começa assumindo, contra Descartes, a postura leibniziana, de que toda substância é portadora de uma força ativa (*vim activam*) (Ak I, 17-18). Essa força é essencialmente ação de modificação de representações, mas ação direcionada sempre a *outra* substância (TONELLI, 1959, p. 2). Sendo assim, tal doutrina se diferencia em um aspecto importante daquela leibniziana: as ações das substâncias não são ações internas delas sobre si mesmas efetuadas através de um “princípio interno” de representação (LEIBNIZ, 1974, §11, p. 64). Essa diferença antecipa e fundamenta outra, a escolha de uma teoria causal diferente da leibniziana. Para Leibniz, dado que as substâncias (mônadas) estão encerradas em si mesmas, entre elas só é possível relação ideal através de uma lei que coordene suas representações, uma *harmonia pré-estabelecida* (LEIBNIZ, 1974, §51, p. 68). Kant muda o próprio pressuposto leibniziano de que as substâncias atuam somente sobre si, afirmando relação real entre elas e, conseqüentemente, assume outra teoria causal;

⁵ PLATÃO (Sofista, 257c): “Knowledge is a single thing, too, I suppose. But each part of it that has to do with something is marked off and has a name peculiar to itself. That why there are said to be many expertises and many kinds of knowledge.” E na República (508e): “So that what gives truth to the things known and the power to know to the knower is the form of the good.” O Bem garantiria o caráter sistemático e unitário da ciência.

⁶ A modificação consiste na fundamentação dela na unidade da razão, Cf. DESCARTES, *Regulae*, AT X 360, p. 9

⁷ Para as influências metafísicas nesse trabalho, Cf. ARANA CAÑEDO AGÜELLES, 1982, p. 45-54, 1988, p. 311-354, SCHÖNFELD, 2000, p. 38-55 e TONELLI, 1959, p. 1-32

não mais relações ideais entre substâncias, *harmonia pré-estabelecida*, mas sim relações reais, *influxo físico* (Ak I, 19-22).

A teoria do influxo físico e da harmonia pré-estabelecida são compreendidas no século XVIII alemão como duas das possíveis alternativas para a explicação da possibilidade de mudança no mundo em geral e, particularmente, do problema do comércio psicofísico deixado por Descartes⁸. Nesse contexto, Wolff, na *Psicologia racional* (1734), clarifica os termos do debate. Segundo ele, há três teorias concorrentes que buscam resolver esse problema: o *ocasionalismo*, a *harmonia pré-estabelecida* e o *influxo físico*⁹. Podemos esquematizar as propostas dessas teorias da seguinte forma: ou as criaturas têm capacidade de ação ou não têm. No caso de não terem, elas não podem ser causa das mudanças no mundo e, sendo assim, Deus é causa de toda mudança, tanto no que diz respeito à alma quanto no que diz respeito ao corpo. Essa é a teoria do *ocasionalismo*. Se, por outro lado, se afirma que as criaturas são capazes de ação, uma nova pergunta se impõe: podem elas agir entre si? No caso de resposta negativa, as criaturas agem somente sobre si mesmas, mas nunca entre si. Essa é a teoria da *harmonia pré-estabelecida*, que estipula uma lei de coordenação das representações das diferentes criaturas de modo que não haja conflito entre elas. Se, diante daquela mesma pergunta da possibilidade de ação entre as criaturas, respondermos positivamente, obteremos a teoria do *influxo físico*. Segundo ela, as mudanças nas criaturas só ocorrem através de uma interação

⁸ O presente parágrafo segue as linhas gerais da exposição de LAYWINE, 1993, p. 25.

⁹ Essa tricotomia, conforme apontado por SCHÖNFELD (2000, p. 151), provavelmente aparece pela primeira vez em 1697, com BAYLE (1965, p. 245): “We had only two hypotheses, that of the Schools, and that of the Cartesians; the first was ‘the way of influence’ of the body on the soul, and of the soul on the body; the other was ‘the way of assistance’, or of occasional causality. But here we have a new acquisition, which we, with Father Lami, call ‘the way of pre-established harmony’. We are indebted to Leibniz for it [...]”

real entre elas e nunca através de uma ação individual sobre si mesmas.

Ambos os aspectos, *tese da unidade da ciência* e subscrição à teoria do *influxo físico*, são retidos nos trabalhos posteriores e é em parte através deles que devemos compreendê-los. Nosso interesse não foi compreender quais as razões históricas e filosóficas da adoção de ambas, mas tão somente o de mostrar *que* Kant parte delas. Esse é o ponto de partida de nosso autor e também o nosso.

2. Interlúdio: outras duas características da filosofia kantiana

Antes de analisarmos os textos da década de 50 que serão objeto da próxima seção, devemos apresentar outras duas características da filosofia kantiana presentes nesses trabalhos. Trata-se, por um lado, da *filiação ao newtonianismo*, evidente já nos primeiros trabalhos de ciência natural de tal época¹⁰, e, por outro, da adoção da postura euleriana frente à relação entre ciências e metafísica. Visto que a primeira delas será assumida como dada¹¹, vejamos no que consiste a segunda.

Diante da tese da unidade da ciência torna-se legítima a pergunta sobre a relação específica entre as diversas disciplinas. Uma postura dominante nos séculos XVII e XVIII era a de fundamentar as ciências na metafísica. Essa formulação é bem ilustrada pela metáfora da árvore dada por Descartes no prefácio

¹⁰ Refiro-me aos trabalhos de 1754, *Spin cycle* (Ak I, 183-191) e *Aging earth* (Ak I, 193-213).

¹¹ Assumiremos a postura de ARANA (1988, p. 343), o qual afirma que os elementos de newtonianismo que figuram no trabalho de 47 são insuficientes para fundamentar a afirmação de que sua influência fosse grande no filósofo de Königsberg. Essa postura se justifica pela escassez de citações da teoria e pelo parco conhecimento que Kant parecia ter dela em seu trabalho. SCHÖNFELD (2000) concorda com isso, sob a base do hiato entre matemática e física pressuposto por Kant, elemento incompatível com o newtonianismo. LAYWINE (1993) e FRIEDMAN (1998) assumem que no primeiro trabalho Kant já é um newtoniano.

à edição francesa dos *Princípios da filosofia* (DESCARTES, AT IXB 14-15, p. 186-7). Como se organiza o conhecimento humano? Como uma árvore, na qual as raízes são a filosofia, isto é, metafísica especial, o tronco, a física e os ramos, todas as outras ciências. Ora, se todo o conhecimento está fundado sob as bases de *um* conhecimento, é claro que os princípios daqueles que o seguem não podem contradizer os primeiros. Nesse caso, se todo conhecimento está fundado sob a base da metafísica, física e outras ciências possuem apenas princípios derivados que, no caso de contradizerem os princípios metafísicos primitivos, devem ser falsos. Isso significa que, nesse cenário, a física não é autônoma, tanto suas leis quanto seus princípios são derivados das leis e princípios da metafísica. Assim, não surpreende que Descartes busque fundamentar o princípio de sua física, o princípio da conservação da quantidade de movimento, na imutabilidade de Deus (DESCARTES, AT VIIIA 61-63, p. 240-241); isso não é mero capricho, é antes consequência da concepção das relações entre as áreas de conhecimento.

Agora, isso não se aplica somente à ordem lógica, isto é, de fundamentação dos princípios e leis das várias disciplinas, a ordem do conhecimento também segue as mesmas linhas. Grosso modo, os primeiros itens que conhecemos são aqueles da metafísica (cogito e Deus), a partir disso, conhece-se o conceito puro de corpo e, desse, deriva-se a física¹². Com efeito, não somente se deduz as leis físicas da metafísica, mas também se conhece primeiro as verdades metafísicas e depois, as físicas.

Não obstante dominante, essa postura não foi a única presente nesse período. Outra é formulada por Euler em um texto de 1750, *Reflexões sobre o espaço e o tempo*, no qual ele

¹² Em Descartes, a distinção entre uma ordem lógica (sintética) e ordem do conhecimento (analítica) está plasmada na estrutura, respectivamente, dos *Princípios* e das *Meditações*. Embora haja diferenças entre os itens metafísicos que figuram como primeiros em ambos os trabalhos, Deus ou cogito, para a nossa exposição isso é irrelevante, pois ambos são metafísicos e, portanto, essa disciplina figura como primeira em ambas as ordens.

reconhece que os *enunciados das ciências possuem privilégio epistêmico sobre os enunciados metafísicos*:

Since these two truths [que um corpo em repouso permanecerá em repouso e que um corpo em movimento tenderá a mover-se na mesma direção e velocidade a não ser pela atuação de uma força externa] are so certainly verified, it follows with absolute necessity that they *depend upon the nature of bodies*; and since it is metaphysics which is concerned in investigating the nature and proprieties of bodies, the knowledge of these truths of mechanics is capable of serving as a guide in these intricate researches (of metaphysics). *For one would be right in rejecting in this science (of metaphysics) all the reasons and all the ideas, however well founded they may otherwise be, which lead to conclusions contrary to these truths (of mechanics); and one would be warranted in not admitting any such principles which cannot agree with these same truths.* [...] Thus it is always a great step in advance when one already know some conclusions from some other source, at which the first principles of metaphysics ought to finally arrive; and it will be by these conclusions, that the principle ideas of metaphysics will be necessarily regulated and determined. (1967, p. 116 [ênfase minha])¹³

Começemos por notar que a mecânica à qual Euler se refere é a mecânica newtoniana. No trecho, a discussão não é a da ordem lógica de fundamentação das disciplinas, ou seja, não é o caso de Euler afirmar a contraditória da afirmação cartesiana, que “as ciências não se fundam na metafísica”. Pelo contrário, ele

¹³ O artigo foi originalmente publicado no *Histoire de l'academie des sciences de Berlin* 4 (1748), 1750, p. 324-333.

ainda parece assumir isso quando assevera que a lei da inércia é “tão certamente verificável” que “com absoluta necessidade depende da natureza dos corpos” e, em seguida, que esse seria objeto de investigação da metafísica. Até aí, não haveria nada de diferente em relação à Descartes. É do ponto de vista da ordem do conhecimento que situação é invertida. Dada a certeza que possuímos dos enunciados científicos, eles devem servir de “guia” para a metafísica e seus enunciados. Mais especificamente, podemos afirmar que a postura euleriana consiste em assumir como *dados* os resultados das ciências e elaborar uma metafísica que seja consistente com eles¹⁴. Esse é o sentido de que *os enunciados das ciências possuem privilégio epistêmico sobre os enunciados metafísicos*. Isso constitui uma importante mudança frente à postura cartesiana e é o que irá nortear Kant daqui para frente¹⁵.

É com os quatro elementos destacados na presente e anterior seções que leremos os trabalhos de 1755 e 56: (i) pressuposição da tese da unidade da ciência, a partir da qual

¹⁴ Tomo emprestado o vocabulário de FRIEDMAN (1998, p. 18), que descreve uma aplicação particular dessa postura: “Metaphysics must accept the infinite divisibility of space as a given fact or *datum* from geometry”

¹⁵ Sobre a relação entre a postura euleriana e Kant, Cf. FRIEDMAN, 1998, p. 17-22; LAYWINE, 1993, p. 31-32; SCHÖNFELD, 2000, p. 50-51; CAMPO, 1953, p. 145-146; CASSIRER, 1981, p. 105-6. Há, entretanto, diferenças entre esses autores. Em seu trabalho originalmente publicado em 1992, Friedman comenta sobre a relação primariamente no contexto do trabalho de 1747, o que gera estranhamento, pois o trabalho de Euler foi apresentado à Academia de Ciências de Berlin pela primeira vez em 1748 e publicado em 1750. Suponho que influenciado por ele, Laywine, sua doutoranda, sustenta o mesmo. Schönfeld comenta a atitude, localiza-a em 47, mas não cita Euler. Campo comenta-a no contexto dos trabalhos de 1755 e 1756, como nós o faremos. Cassirer, por sua vez, somente no contexto dos trabalhos de 62-64, particularmente no prefácio às *Magnitudes negativas*, no qual Kant cita explicitamente Euler, e no *Preisschrift*. Desse modo, embora todos comentem a relação, o quando e onde de sua existência são nebulosos.

supõe-se uma relação entre as verdades metafísicas e das ciências; essa relação será entre uma metafísica que (ii) defenda a teoria causal do influxo físico e (iii) a mecânica newtoniana (e geometria euclidiana); por fim, (iv) adota-se a postura euleriana frente à relação entre essas disciplinas, pressupõe-se o resultado das segundas e elabora-se a primeira sobre essa base. Assim, os trabalhos de 55 e 56 buscam elaborar uma metafísica do influxo físico conciliável e adequável à mecânica newtoniana e geometria euclidiana.

3. *Nova dilucidatio* (1755) e *Monadologia física* (1756)

Abordaremos os dois trabalhos da década de 50 com a finalidade de mostrar as consequências negativas de seus resultados. Por isso, faremos primeiro uma breve exposição da metafísica neles desenvolvida, mostrando como ela se adequa a aspectos centrais da mecânica newtoniana e geometria euclidiana e depois, sob essa base, mostraremos as consequências negativas.

Que os trabalhos busquem oferecer uma fundamentação metafísica das ciências é explicitado no prefácio da *Monadologia*:

Clear-headed philosophers, who seriously engage in the investigations of nature, unanimously agree, indeed, that punctilious care must be taken lest anything concocted with rashness or with a certain arbitrariness of conjecture should insinuate itself into natural science, or lest anything be vainly undertaken in it without the support of experience and without mediation of geometry. Certainly, nothing can be thought more useful to philosophy, or more beneficial to it, than this counsel. [...] For this reason there have been some who have observed this law to such a degree that, in searching out the truth, they have not ventured to commit themselves in to the deep sea but have considered it better to hug the coast, only admitting what is immediately

revealed by the testimony of the senses. And, certainly, if we follow this sound path, we can exhibit the laws of nature though not the origin and causes of these laws. For those who only hunt out the phenomena of nature are always that far removed from the deeper understanding of the first causes. Nor will they ever attain knowledge of the nature itself of bodies [...].

Metaphysics, therefore, which many say may be properly absent from physics is, in fact, its only support. (Ak I, 475 [ênfase minha])

Kant a princípio parece concordar com o procedimento newtoniano, que não admite em ciência natural nada que não esteja fundado na experiência e geometria. Não obstante, a concordância é apenas aparente, ela termina como uma verdadeira recusa do agnosticismo newtoniano frente à metafísica (TONELLI, 1959, p. 177). Terminar a investigação nos princípios gerais dos fenômenos é insuficiente para a física, deve-se investigar suas causas primeiras, que residem na natureza dos corpos. Essa natureza é investigável apenas pela metafísica – note-se a semelhança em relação a Euler. A investigação metafísica é, assim, necessária para uma compreensão completa da física, ela é seu fundamento.

É sobre essa investigação metafísica que tratam os dois trabalhos sobre os quais falaremos agora. Para melhor os expor, convém começarmos pelos elementos metafísicos mais simples e irmos para os mais complexos. Assim, começaremos pela exposição da *Monadologia*, cujo problema, tal como Kant o apresenta, consiste em “how [...] can metaphysics be married to geometry, when it seems easier to mate griffins with horses than to unite transcendental philosophy with geometry?” (Ak I, 475). Como conciliar a infinita divisibilidade do espaço (geometria) com monadologia (metafísica)¹⁶? Essa é a pergunta à qual o

¹⁶ Geometria, nesse trabalho, parece corresponder à geometria euclidiana ou aos princípios da mecânica newtoniana entendidos de

trabalho responde¹⁷. Pareceria que ambos os aspectos são inconciliáveis, pois supor que há mônadas, isto é, elementos indivisíveis preenchendo o espaço acarretaria a impossibilidade de divisão desse mesmo espaço ocupado por eles.

Para compreender a estratégia de conciliação, vejamos antes de onde Kant *não* está partindo. Ele não parte do que Alfred e Maria MILLER (1994, p. 159) chamam de modelo cartesiano-newtoniano (e lambertiano) da matéria, cujas características dela “followed directly from extension, i.e., that it consisted of impenetrable, indivisible and unchangeable ‘atoms’ of matter with fixed shapes (extensions) [...]”. Nessa concepção, o corpo ocupa um espaço porque é extenso, “absolutamente impenetrável” (MILLER, 1994, p. 44, nota 25), e extensão é a marca primitiva da matéria de onde todas as outras devem ser derivadas. Kant rejeitará a extensão como primitiva, colocará a força em seu lugar e, conseqüentemente, a extensão será dela derivada. Desse modo, ele pensa ter evitado a contradição acima citada. Vejamos como isso ocorre.

Sabemos que Kant não pode negar a infinita divisibilidade do espaço em favor da monadologia; ele deve partir dessa propriedade do espaço geométrico e conciliar essa última com ela. Por isso, que o espaço possua essa propriedade é um teorema (Proposição III) provado em bases exclusivamente matemáticas (Ak, I, 478). Se ele é infinitamente divisível, ele não é composto por mônadas, pois no processo de sua divisão nunca chegar-se-á a elementos livres de composição, simples (Proposição IV). Não obstante, os corpos são compostos pelas mônadas (Proposição II), são finitamente divisíveis e *ocupam esse espaço* (Ak I, 479-80). Aqui pareceríamos encontrar a contradição: como o espaço é infinitamente divisível, mas as

forma matemática; metafísica, à uma “interpretação fisicalista” de Wolff. Cf. ARANA CAÑEDO AGÜELLES, 1982, p. 97-98

¹⁷ A pergunta não é nova e havia sido colocada em questão na década de 40 por Maupertius quando estava na presidência da Academia de Ciências de Berlin. Cf. BECK, 1969, p. 316, FRIEDMAN, 1998, p. 4 e SCHÖNFELD, 2000, p. 162-3

mônadas, partes de corpos que ocupam espaço, não? A resolução do problema se encontra na concepção de espaço elaborada por Kant.

As mônadas são substâncias no sentido lato da palavras, ou seja, subsistentes, independentes de qualquer outra coisa, e também são simples, sem pluralidade de partes (Proposição I). Elas são constituídas por determinações internas (não-relacionais) e externas (relacionais) (Ak I, 481). Suas determinações externas são consequência de sua capacidade ativa de exercer três tipos de força: atração, repulsão e inércia (Ak, I, 480-82; I, 485). Tal como na *Verdadeira apreciação*, essas forças são sempre direcionadas e fator de interação com outras substâncias. O espaço é resultado dessa interação, ele é “the appearance of the external relations of unitary monads” (Ak I, 479). Mas esse resultado aparece como “a certain plurality or quantity [...]” (Ak I, 480). Assim, o próprio espaço é uma quantidade. Desse modo, a divisão do espaço é a divisão da esfera de ação das forças monádicas, uma quantidade. Ora, a própria mônada é inextensa, ela possui apenas um lugar (Ak I, 483) e esse é como um ponto matemático, o limite do espaço, de onde sua força é emanada (TONELLI, 1959, p. 188). Com efeito, embora suas esferas de ações sejam objeto da divisão espacial, as mônadas não o são.

A resposta de Kant consiste na rejeição do modelo cartesiano-newtoniano da matéria e aceitação de algo mais próximo do modelo leibniziano, embora também diferente desse. O filósofo de Königsberg, segundo ADICKES (1924, p. 166), afirma simultaneamente o caráter *real* e *relacional* do espaço:

[...] mit Newton, gegen Leibniz, hält er [Kant] den Raum für *real*, für bewußtseinstranszendent, nicht nur für eine verworrene Vorstellung unserer Sinnlichkeit; aber mit Leibniz, gegen Newton, sieht er in ihm nichts Substantielles, nichts den Dingen zugrunde Liegendes, sondern nur ihre *reale*

*Beziehungsform, den Ausdruck und die Ordnung ihres äußeren Verhältnisses. [ênfase minha]*¹⁸

Dados esses elementos básicos da metafísica kantiana, elabora-se os princípios metafísicos que os regem, tarefa da *Nova dilucidatio*. São enunciados dois princípios, o princípio de sucessão e o princípio de coexistência. O primeiro deles afirma: “No change can happen to substances except in so far as they are connected with other substances; their reciprocal dependency on each other determines their reciprocal changes of state” (Ak I, 410). Essa é a premissa básica do influxo físico, conforme vimos na primeira seção. Como é possível mudança em geral nas criaturas? Através da relação real entre as substâncias. Mas agora isso ganha novos contornos. Através da enunciação desse princípio ele afirma (1) que nenhuma mudança ocorre nas substâncias isoladamente, (2) toda mudança de uma substância é efeito de um comércio ou uma conexão com outra substância e (3) a mudança nas substâncias é recíproca. Segundo LAYWINE (1993, p. 35)¹⁹, o princípio de sucessão é uma formulação metafísica das três leis do movimento de Newton²⁰.

O princípio de coexistência, por sua vez, afirma:

¹⁸ FRIEDMAN (1998, p. 9), SCHÖNFELD (2000, p. 167) concordam com essa leitura. VUILLEMIN (1987, p. 123), ao afirmar que a divisão do espaço seria ideal, parece supor que Kant afirma o caráter relacional e *ideal* do espaço.

¹⁹ Essa leitura também foi endossada por SCHÖNFELD (2000, p. 150)

²⁰ “1. Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele (*lei da inércia*)

2. A mudança do movimento é proporcional à força motriz impressa, e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime a força (*lei da aceleração*)

3. A uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro sempre são iguais e se dirigem a partes contrárias (*lei da interação*)” (NEWTON, 1974, p. 20)

Finite substances do not, in virtue of their existence alone, stand in a relationship with each other, nor are they linked together by any interaction at all, except in so far as the common principle of their existence, namely the divine understanding, maintains them in a state of harmony in their reciprocal relations. (Ak I, 413)

Não é suficiente que as substâncias existam para que haja interação entre elas, somente através de uma lei divina isso pode acontecer. Quer dizer, “God does not simply create the existence of substances *simpliciter* in creating a world, but also establishes a universal principle of interaction” (FRIEDMAN, 1998, p. 7). Esse princípio universal de interação da relação entre as forças das mônadas é manifestado fenomenicamente, conforme dissemos, pelo espaço, mas também pela gravitação universal (Ak I, 415; FRIEDMAN, 1998, p. 7).

A tentativa de conciliar metafísica e ciências não podia ser mais patente e Kant, conforme pudemos ver, realiza-a de forma engenhosa. Nosso interesse, não obstante isso, não está voltado para os aspectos bem sucedidos da teoria, mas para as perdas, as consequências negativas desses dois trabalhos. Claro que há vários motivos para Kant reconsiderar o que escreveu na década de 50, cujo mais notório talvez seja o da doutrina do espaço e do tempo; contudo, focaremos em outro particular, a saber, o problema do *comércio psicofísico*, que nos levará a falar sobre o próximo trabalho, os *Sonhos de um visionário* (1766).

O leitor terá notado que em nossa exposição ou utilizamos o termo “mônadas físicas” ou “substâncias”, normalmente usando-os como sinônimos. Isso não é casual, pois em ambos os trabalhos Kant negligencia uma distinção clara entre alma e corpo, mônadas espirituais e mônadas físicas e a possibilidade de sua interação; conseqüentemente, esse é um aspecto que se torna problemático em seu projeto. Há algumas poucas passagens da *Nova dilucidatio* nas quais o tema emerge e, mesmo quando isso acontece, ocorre de forma breve.

O princípio de sucessão afirma que substâncias sofrem modificações apenas através da conexão com outras substâncias. Claro que, se isso vale para todas as substâncias, isso vale também para a alma. Assim, as mudanças internas às quais a alma está sujeita não podem ocorrer “in isolation and as disconnected from other things” (Ak I, 411). Desse modo, se há mudança interna, há relação externa da alma com outra substância. As mudanças de percepção, por exemplo, devem acontecer “in conformity with external motion” (Ak I, 412). Da impossibilidade de mudança interna sem relação, Kant conclui, de forma injustificada, que “the compound, which we call our body, exists” (Ak I, 412), o que é reforçado logo adiante, “[o]ur demonstration furnishes the opinion that some kind of organic body must be attributed to all spirits whatever with powerful evidence of its certainty” (Ak I, 412). A conclusão é injustificada, pois negar a autossuficiência das mônadas não é suficiente para garantir que alma e corpo constituam um composto, porque ela poderia sofrer modificações exclusivamente através de relações com outras almas. A despeito disso, assumamos que Kant esteja legitimado a concluir que alma e corpo formem um composto. Como poderíamos explicar isso através de sua teoria?

Sabemos que as substâncias possuem capacidade de ação umas sobre as outras, premissa da *Verdadeira estimacão* e *Nova dilucidatio*; sabemos também que isso é especificado na *Monadologia* como uma relação entre forças monádicas de três tipos, repulsão, atração e inércia; ademais, Kant especifica que resulta da interação delas, não apenas o espaço, mas propriedades essenciais dos corpos: impenetrabilidade (Ak I, 482), volume (Ak I, 483) e densidade (Ak I, 486). As três propriedades são fruto, respectivamente, das três forças. A partir dessa metafísica, a qual se adequa bem às ciências, não há um critério claro que diferencie alma de corpo, pois o argumento da simplicidade e não-composição não está aberto à Kant, visto que se assume a simplicidade dos elementos materiais, as mônadas físicas (LAYWINE, 1993, p. 45). Ignorando isso e assumindo que se pode falar da alma como distinta do corpo, apenas podemos dizer que, se alma se relaciona com o corpo, ela o faz através de

alguma das forças elencadas acima. Contudo, se aceitarmos isso, aceitamos também que a alma não somente é espacial, mas que ela é impenetrável, possui volume e densidade. Se esse é o caso, como ela pode ocupar o mesmo lugar que o corpo? Ignoremos também essa inconsistência e aceitemos isso como um grande mistério. Ainda assim, teríamos uma consequência mais inaceitável: se ela é espacial e impenetrável, “[it] must sometimes fall under the senses: we could collide with a soul even if that soul had long since passed out of natural existence.” (LAYWINE, 1993, p. 54). Assim, vê-se a ilegitimidade de Kant afirmar a união entre alma e corpo, por que (a), para tal, não é suficiente que se afirme a teoria do influxo físico, (b) ele não possui um critério de distinção entre ambos, (c), segundo sua teoria, a relação entre eles só pode ser predicada sob o pressuposto da espacialidade e impenetrabilidade da alma. Disso, segue-se (d) a possibilidade de que as almas afetem nossos sentidos.

Afinal, partindo de sua própria teoria, Kant pode apenas transformar a alma, objeto inteligível por excelência, em um objeto sensível. Com efeito, o problema de sua teoria é a *confusão entre objetos inteligíveis e sensíveis* do conhecimento. Ora, é precisamente sobre esse tema que trata os *Sonhos de um visionário*; contudo, não somente a filosofia kantiana da década de 50 padecia desse problema, senão que a filosofia leibniz-wolffiana e Swedenborg também. É sobre essa obra que falaremos agora.

4. Sonhos de um visionário (1766)

O problema geral com os quais os *Sonhos* lidam é esse apenas citado: a confusão entre objetos sensíveis e inteligíveis do conhecimento. Isso aparece, de modo particular, no problema do comércio psicofísico. Como o trabalho possui três alvos, precisamos abrir nosso escopo para falar sobre todos eles. Desse modo, faremos primeiro uma pequena introdução sobre o trabalho, tão atípico quando comparado com qualquer outra obra de todo o *corpus* kantiano. Falaremos sobre cada alvo de

ataque individualmente, respectivamente, filosofia leibniz-wolffiana, Swedenborg e o Kant da década de 50²¹. Será, assim, possível ver em que sentido todos podem ser acusados de cometer o erro acima citado; por fim, deveremos nos perguntar sobre o resultado dos *Sonhos*: constitui ele o cume de uma reflexão cética inspirada por Hume ou não? Essa pergunta é importante, pois dela depende a forma segundo a qual leremos a *Dissertação*.

O contexto dos *Sonhos* é bem conhecido: os trabalhos 62-65, principalmente sob influência de Crusius, Rousseau e Hume, atestaram Kant como um pensador original, garantiram a ele fama internacional e deram esperanças a grandes nomes da filosofia alemã, particularmente Mendelssohn e Lambert, que ele desenvolvesse uma nova metafísica. Os *Sonhos* seriam qualquer coisa, menos o esperado por eles (CASSIRER, 1981, p. 77). Em geral, ela é uma obra a qual gerou estranhamento em seus contemporâneos e nos posteriores comentadores. Esse sentimento foi expresso por Mendelssohn em sua crítica ao trabalho de 1766, cujo relato temos acesso pelas mãos de Kant em sua resposta a ela, na qual comenta-se a “impressão desfavorável” manifestada pelo epígono do wolffianismo (Ak X, 69). Ademais, embora Kant o tenha publicado anonimamente, não se esforçou para se manter nessa condição e enviou cópias do trabalho também à Lambert, Formey, Sulzer e Süssmilch, os quais nunca o responderam (SCHÖNFELD, 2000, p. 235).

Para o leitor desavisado que lê os *Sonhos* pela primeira vez, essa obra não parece ser muito mais que uma sátira sobre um visionário sueco, Swedenborg. No entanto, através de uma leitura mais atenta, que deixa de lado o atordoamento causado pelo ir e vir do trabalho kantiano na afirmação e negação das mesmas teses, percebe-se que ele tem como alvo também a

²¹ Que ela seja uma crítica à filosofia leibniz-wolffiana é ponto pacífico entre os comentadores: CAMPO (1953), VLEESCHAUWER (1939), CASSIRER (1981), SVARE (2006), LAYWINE (1993), SCHÖNFELD (2000). Não obstante, os três primeiros enfatizam essa crítica e os dois últimos a crítica aos trabalhos da década de 50.

filosofia leibniz-wolffiana. Para entender que esse é o caso, precisamos entender os principais aspectos dessa filosofia.

Para o que nos interessa, ela pode ser caracterizada em quatro pontos: 1. Ela retoma a identificação agostiniana entre razão e fé (WUNDT, 1924, p. 16); 2. Atribui distinção lógica e de grau entre conhecimentos sensíveis e intelectuais; 3. Adota a monadologia como principal sistema metafísico; 4. Aplica o método matemático à filosofia. Os três primeiros pontos são legados de Leibniz, o quarto, de Wolff.

Quanto ao ponto (1), rejeita-se a doutrina da dupla verdade e, sem ela, abre-se “al volere razionalizzare i dogmi escatologici del cristianesimo” (CAMPO, 1953, p. 417). Dentre esses dogmas, primava o da imortalidade da alma. Os wolffianos tinham como um de seus principais objetos de estudo a elaboração de uma prova desse dogma²², o que ganhava importância sob o pano de fundo do crescente materialismo francês e ceticismo inglês nas figuras, por exemplo, de d’Holbach e Hume (CAMPO, 1953, p. 417). Na racionalização dos dogmas cristãos, “l’illuminista [alemão] bramava concepire e anche immaginare, tradurre in moneta spicciola concettuale, fantasticare concretamente e dettagliatamente [sobre objetos suprassensíveis]”, sendo “facile, sotto il germinare di tale curiosità, passare dalla misura filosofica alla *fantasia* [...]” (CAMPO, 1953, p. 418).

Quanto ao ponto (2), eles seguiam aquilo que Leibniz havia apresentado em dois artigos, “Meditations on knowledge, truth and ideas” (1684) e “On universal synthesis and analysis” (1679). O primeiro deles elabora uma taxonomia dos diversos tipos de representações, distinguindo-as entre clara ou obscura, distinta ou confusa, adequada ou inadequada e intuitiva ou simbólica. Uma representação que seja clara, pode ser distinta ou confusa, uma que seja clara e distinta, pode ser adequada e

²² Grandes nomes da filosofia alemã escreviam sobre esse tema à época de Kant, como Knutzen, seu professor, Meier e Mendelssohn, que publicará o *Phädon* um ano após os *Sonhos*, trabalho homônimo e com mesmo objetivo daquele de Platão. Cf. CAMPO, 1953, p. 416

inadequada, uma clara, distinta e adequada, pode ser intuitiva ou simbólica e, se clara, distinta, adequada e intuitiva, ela é perfeita (LEIBNIZ, 1989a, p. 23). Assim, quanto mais predicados da primeira parte das disjunções for possível atribuir a uma representação, mais realidade (*Realität*) ou perfeição ela conterà. Agora, ela contém mais realidade, precisamente porque a diferença entre essas ideias é das notas conceituais (*Merkmale*) concebidas nelas. Em uma ideia distinta, concebe-se mais notas que em uma representação clara, na adequada, mais que na distinta, etc. Por isso, a diferença entre as representações é lógica e de grau. No segundo artigo, Leibniz vincula as representações distintas a representações *compreendidas* e representações confusas a representações *percebidas* (LEIBNIZ, 1989b, p. 230). Conseqüentemente, a distinção entre representações sensíveis e intelectuais é também somente lógica e de grau. Isso significa que um processo de análise conceitual poderia tornar conhecimento sensível em intelectual.

Quanto à (3), concebe-se o universo metafísico povoado por mônadas, unidades simples que não se relacionam realmente e que, não obstante, representam umas às outras através da harmonia pré-estabelecida. As representações têm como objetos o mesmo mundo metafísico, mas podem ser confusas, percepções sensíveis, ou distintas, representações apercebidas (LEIBNIZ, 1974, §21-24, p. 65). Aqui, a distinção lógica e de grau acima citada vincula-se com a metafísica.

Adicione-se a esses três pontos: (4) a aplicação wolffiana do método matemático à filosofia, isto é, ao começar por definições e princípios gerais e em um movimento descendente buscar determinar seu objeto de estudos através deles²³. Resulta que a filosofia leibniz-wolffiana intentava provar dogmas religiosos, como a imortalidade da alma, partindo de definições e princípios gerais e pretendia que esses dissessem respeito à realidade metafísica da monadologia. Agora, se a distinção entre sensível e inteligível é somente de grau, isso significa que a prova da imortalidade da alma não possui natureza distinta de uma

²³ Cf. A exposição do próprio Kant no *Preisschrift* (Ak II, 284)

comprovação física, os dois discursos são diferentes somente em termos de grau de distinção. Sob esse *éthos*, compreende-se a facilidade de passar dos objetos sensíveis aos suprassensíveis, elaborando conceitualmente sobre causas, ações e forças operadas do último mundo sobre o primeiro, o que Kant qualificou nos *Sonhos* como “completely arbitrary” (Ak II, 370), “[that] can never be more than fictions” (Ak II, 371).

Swedenborg também supunha uma continuidade entre mundo sensível e mundo suprassensível, mas de forma diferente da leibniz-wolffiana. O visionário sueco partia de uma doutrina do “influxo espiritual”, segundo a qual

The whole natural world is responsive to the spiritual world—the natural world not just in general, but in detail. So whatever arises in the natural world out of the spiritual one is called “something that corresponds.” It needs to be realized that the natural world *arises from and is sustained in being by the spiritual world*, exactly the way an effect relates to its efficient cause. (SWEDENBORG, 2019, p. 50-51 [ênfase minha])

O mundo natural não seria subsistente, mas sim sustentado pelo mundo espiritual –mundo bastante semelhante àquele monádico de Leibniz, mas, no lugar das mônadas, as unidades simples puramente representativas são anjos. Mais especificamente, o mundo natural seria resultado da sucessão de estados internos dos anjos e da comunicação permitida por esses estados. Um anjo se comunica com outro quando representa externamente aquilo que quer comunicar. A representação externa seria a coisa do mundo natural. Desse modo, estaria explicada a correspondência entre ambos os mundos²⁴.

Uma anedota é particularmente ilustrativa da teoria de Swedenborg:

²⁴ Cf. LAYWINE, 1993, p. 63-69

In the spiritual world, I once heard two presidents of the British [Royal] Society, Sir Sloane and Sir Folkes, discussing the origin of seeds and eggs and their propagations on earth. The first attributed all this to nature, saying that from creation they were gifted with a power and energy for propagation by means of the sun's warmth. The second said that this force was continually coming from God the Creator into nature. To resolve the disagreement, Sir Sloane was shown a lovely bird and told to examine it closely to see whether it was at all different from similar birds on earth. He held it in his hand and examined it carefully and said that there was no difference. *He knew that it was simply the feeling of a particular angel that was being portrayed outwardly as a bird and that it would vanish or go out of existence along with that feeling*, which then happened. This experience convinced Sir Sloane that nature contributed nothing whatever to the propagation of plants and animals. *It is simply what flows into nature from the spiritual world*. He said that if that particular bird had been filled in with appropriate earthly matter down to the last detail and so had become stable, it would have been a lasting bird just like our earthly birds [...] (SWEDENBORG, 2010, §344, p. 147 [ênfase minha])

A teoria da correspondência de Swedenborg admite tamanha semelhança entre mundo sensível e suprassensível que ambos tornam-se indistintos. Aliado ao suposto “presente” (Ak II, 361) que o visionário haveria recebido, torna-se compreensível porque ele afirmava possuir visões “[...] of the gardens, the extensive regions, the dwelling-places, the galleries and arcades of the spirits, which he saw with his own eyes in the brightest light” (Ak II, 364). Quer dizer, se há tamanha proximidade entre ambos os mundos, basta um empurrãozinho, uma pequena ajuda, a abertura dos sentidos internos, para que se possa ter

acesso ao mundo dos pensamentos angelicais, que, embora imaterial, é virtualmente indistinto do material. Kant rejeita tanto a teoria quanto à possibilidade das visões²⁵.

Cada um a seu modo, ambos, filósofos partidários do sistema leibniz-wolffiano e Swedenborg, sofreram de males que constituem duas faces de uma mesma moeda. Enquanto os primeiros, “sonhadores da razão”, aventuravam-se na descrição racional das estruturas da realidade suprassensível, causa e aspecto geral da experiência, ou seja, do mundo sensível, o segundo, “sonhador dos sentidos”²⁶, representa o mundo suprassensível segundo as condições sensíveis. Afinal, pode-se dizer que os dois cometem o erro categorial de confundir objetos sensíveis com objetos inteligíveis e as respectivas condições de seu conhecimento.

Ora, vimos que algo semelhante aconteceu com Kant na década de 50. O problema se apresentava particularmente no comércio psicofísico. Como explicar a presença da alma no corpo, sua união com esse? Conforme vimos, além de lá não se possuir nenhum critério de distinção entre ambos, qualquer tentativa de realizar esse empreendimento teria atribuído alguma força física à alma, tornando-a, assim, material e, conseqüentemente, capaz de afetar os sentidos. Não casualmente, o problema dos *Sonhos* é descrito na carta a Mendelssohn de 8 de abril de 1766 como: “*how is the soul present in the world, both in material and in non-material things*” (Ak X, 70).

Por isso, a abertura do texto se inicia com uma pergunta antes não feita de forma explícita, “[w]hat exactly is this thing which, under the name *spirit*, people claim to understand so well [...]” (Ak II, 319)²⁷. Na tentativa de compreensão desse termo,

²⁵ As partes um e dois do segundo capítulo concentram a posição do Kant dos *Sonhos* sobre o tema. A parte terceira do capítulo um justificam as visões fisiologicamente.

²⁶ A nomenclatura é de Kant, cf. Ak II, 343

²⁷ *Geist* e *Seele* aparentemente possuem significados diferentes no texto, sendo respectivamente, algo de natureza espiritual, não-material, e a alma individual de um ser humano. Ver, por exemplo, “Geseßt nun, man hätte bewiesen, die *Seele* des Menschen sei ein *Geist*“, Ak II, 324.

deve-se perguntar qual é a diferença específica desse ser espiritual, a alma. “Imagine a simple being and endow it with reason. Would that then fully correspond to the meaning of the word *spirit*?” (Ak II, 319) É suficiente predicarmos da alma sua simplicidade e racionalidade para garantirmos seu caráter imaterial? Kant propõe um pequeno experimento mental: se tomarmos um metro cúbico de espaço, supusermos que algo o preenche por completo e oferece resistência a outros elementos que ali tentarem entrar, “[n]o one would call the being which existed in space in this fashion a spirit-being. Such a being would obviously be called *material*, for it is extended, *impenetrable* [...]” (Ak II, 320 [ênfase minha]) Afirmar que algo é material é o mesmo que dizer “that it offers a resistance in the space which it occupies; it is, for that reason, called *impenetrable*” (Ak II, 322 [ênfase minha]). Essa é a diferença específica da matéria, a impenetrabilidade, o ocupar o espaço de forma a oferecer resistência a outros elementos. Desse modo, se predicarmos a simplicidade e racionalidade da alma, mas afirmarmos que precisaríamos retirar um elemento do metro cúbico para colocá-la lá, estaríamos simultaneamente afirmando seu caráter material, pois a necessidade de retirá-lo implica a resistência dela a esse e, assim, sua impenetrabilidade. A alma seria, a despeito de sua simplicidade e racionalidade, material. Com efeito, incorreríamos em uma contradição de termos, predicando simultaneamente a materialidade de algo imaterial. “You will, therefore, only be able to retain the concept of spirit if you imagine beings which could be present in a space which was already occupied by matter; beings, therefore, *which lack the the quality of impenetrability*” (Ak II, 321).

Na *Monadologia física* o que significava predicar a impenetrabilidade de um ser? Significava afirmar que ele possuía uma força de repulsão. O mesmo acontece aqui: impenetrabilidade é definida como a resistência oferecida a outros elementos e “this resistance is a true force”, “a force of

Utilizarei, respectivamente, os termos „natureza/caráter imaterial“ ou „espiritual“ e „alma“ para traduzi-los

repulsion” (Ak II, 322). Assim, temos a resposta negativa à pergunta-problema dos *Sonhos*: a alma não pode estar presente no mundo através da força de repulsão. Isso é um avanço em relação à década de 50. Não obstante, isso não deve satisfazer-nos completamente; qual a resposta positiva? Ou melhor, Kant oferece alguma resposta positiva a esse problema? A resposta curta é: não. Contudo, dessa vez não é por omissão, mas sim por considerações sobre o limite da nossa capacidade de conhecimento.

Poderíamos perguntar-nos: como conhecemos essa propriedade da matéria, a impenetrabilidade, essa resistência oferecida pela força de repulsão de um ser? Na década de 50 era suficiente que se oferecesse um sistema metafísico que se adequasse às ciências. Considerações sobre a experiência e o vínculo dessa com aqueles não era pauta principal. Agora, pelo contrário, a experiência é a protagonista. Ela passa a estabelecer os limites do conhecimento e serve de pedra de toque para diferenciar conhecimento de fantasia na metafísica²⁸. “It is impossible for reason ever to understand how something can be a cause, or have a force; *such relations can only be derived from experience.*” (Ak II, 370) Isso significa que, se conhecemos a impenetrabilidade dos corpos, isto é, sua força de repulsão, o fazemos através da experiência: “All matter offers a resistance in the space which it occupies; it is, for that reason, called impenetrable. *That this occurs is something which experience teaches us [...].*” (Ak II, 322 [ênfase minha]) Sabe-se que a alma não pode preencher o espaço através de uma força repulsiva, pois isso seria contraditório. Então, faria sentido que ela o fizesse através de outra força. Agora, se não fosse possível estabelecer “analogy with my empirical representations” (Ak II, 323), também não seria possível pensá-la concretamente. Visto que se sabe apenas que a alma, tomada em si mesma, *precisaria* ocupar

²⁸ Isso é consonante com o método analítico prescrito à filosofia no *Preisschrift*. Cf. Ak II, 286, na explicitação desse método como sendo o newtoniano. Para uma exposição geral desse último, cf. CASSIRER, 1993, p. 376-9

o espaço sem preenche-lo, isto é, sem ser impenetrável, mas nenhuma experiência nos mostra através de qual atividade ela o ocupa, não se pode tornar essa relação inteligível. Por isso, postular tais forças consistiria em “inventing these relations in a creative or chimaeric fashion, call it what you will.” (Ak II, 371)²⁹.

Kant percebe aqui com clareza que sua teoria da década de 50 não possibilitava considerações sobre a alma sem considerá-la um objeto sensível. Isso o torna tão passível da crítica de confusão entre objetos sensíveis e inteligíveis do conhecimento quanto os epígonos do leibniz-wolffianismo e Swedenborg. Embora na *Nova dilucidatio* ele afirmasse a união entre alma e corpo, essa afirmação era infundada. Com isso, emerge o fracasso do projeto da década de 50. Sob a pressuposição da tese da unidade da ciência, dever-se-ia conciliar metafísica e ciências. Por um lado, Kant realiza isso de forma mais ou menos satisfatória – mais ou menos, pois há outros problemas com tal projeto. Por outro, ele não consegue oferecer fundamento a um dos principais temas metafísicos de sua época, o comércio psicofísico. Portanto, o projeto falha.

Agora, devemos nos perguntar, qual é o resultado dos *Sonhos*? A interpretação de Kuno Fischer sugere que Kant, sob a influência de Hume, torna-se um cético (FISCHER, 1883, p. 112). Isso teria respaldo no que vimos acima, no critério empírico lançado sobre os conceitos de ação, força, causa, ou, dito de outra forma, sobre a causalidade. A consequência seria o ceticismo em relação à metafísica tradicional.

Se aceitarmos isso, torna-se difícil explicar o caráter dogmático da *Dissertação*. Pode-se enfatizar quanto se quiser os aspectos críticos desse trabalho, inclusive colocando em relevo a carta a Lambert de 2 de setembro de 1770 (Ak X, 98), na qual Kant desqualifica as seções dogmáticas da obra, a saber, seções 1 e 4. Também podemos enfatizar, conforme nota REICH (1958, p. VII), que o filósofo de Königsberg teve apenas quatro meses para

²⁹ A segunda parte do capítulo um concentra a sátira completa em relação à postulação dessas forças, que seriam concebidas por analogia às da mecânica. Especialmente, cf. Ak II, 335-6.

a produção de seu trabalho e pediu a Herz, em 7 julho de 1771 (Ak X, 123-4), para não a republicar.

Não obstante tudo isso, continua sendo um fato que Kant elaborou um trabalho que, embora constitua uma virada ao criticismo, contém ainda elementos dogmáticos. Some-se a isso o outro fato de um dos principais problemas da metafísica tradicional ser questionado apenas a partir da famosa carta a Herz de fevereiro de 1772 (Ak X, 130), na qual pergunta-se como é possível que nossas representações se refiram aos objetos dessa disciplina. Assim, não parece razoável apenas ignorar os traços dogmáticos desse trabalho e enfatizar os críticos. Não parece razoável apenas dizer que Kant era um cético e supera esse ceticismo através da virada crítica na *Dissertação*.

É na falsidade da afirmação de que Kant seria um completo cético em 1766 que podemos encontrar o verdadeiro resultado dos *Sonhos*. Uma importante restrição é imposta à metafísica como conhecimento de objetos transcendentais, a saber, o conhecimento de causas não compõe mais seu capital. Não obstante, isso não parece constituir sua peremptória morte. No trabalho sobre o qual falamos aqui, Kant faz uma clara distinção entre dois tipos de metafísica: uma como conhecimento de objetos transcendentais através da razão (o que chamamos “metafísica tradicional”) e outra como conhecimento dos limites da razão (Ak II, 367-8)³⁰. Em relação à primeira, Kant adiciona: “Aber hier täuscht der Ausgang nur *gar zu oft* die Hoffnung [...]” (Ak II, 367). Ele não fala que *sempre* somos enganados, mas que *muito frequentemente* o somos. Além disso, ele afirma, logo antes de fazer a distinção, “Metaphysics, with which, as fate would have it, I have fallen in love but from which I can boast of only few favors, offers two kind of advantage” (Ak II, 367), sendo a primeira a de conhecer as propriedades dos objetos

³⁰ Para alguns intérpretes, uma das principais contribuições dos *Sonhos* é mudar o foco central da metafísica: não mais primariamente conhecimento de objetos transcendentais, mas investigação dos limites do conhecimento humano. Cf. CASSIRER, 1981, p. 83, VLEESCHAUWER, 1939, p. 46-48

transcendentes (frequentemente fracassada). Ele não só se declara um “amante” da metafísica, mas também reconhece a importância da primeira delas. Finalmente, na já citada carta a Mendelssohn (Ak, X, 70), Kant afirma importância da disciplina, de dar um futuro a ela e coloca seu correspondente como figura chave no desenvolvimento desse futuro. Lembremos que Mendelssohn era um dos grandes epígonos da filosofia leibniz-wolffiana e, portanto, do primeiro tipo de metafísica. Assim, por todos esses motivos, não parece que em 1766 o filósofo de Königsberg afirme a impossibilidade da metafísica tradicional como ciência.

Agora, se ele (a) partia da tese da unidade da ciência, (b) o primeiro tipo de metafísica não havia sido abandonada por ele, isto é, era ainda uma ciência, (c) o projeto da década de 50 havia falhado na conciliação entre geometria, física e metafísica, pois confundia objetos sensíveis com inteligíveis, claro que resta (d) uma segunda tentativa de conciliação entre ambas. A *Dissertação* constitui essa segunda tentativa.

5. Conclusão

Kant não era um cético, ainda acreditava em um futuro à metafísica que evitasse os problemas nos quais seu projeto da década de 50 e aquele de seus contemporâneos incorriam. Todos os sistemas metafísicos alvos de sátira em 1766 confundiam objetos sensíveis e inteligíveis, ignorando diferenças de natureza entre eles. Isso tinha como consequência a possibilidade de conceber um objeto imaterial como a alma de forma sensível, como sendo impenetrável e passível de afetar os sentidos, ou mesmo uma concepção swedenborgiana, de um mundo inteligível indistinto do sensível. Como evitar esses problemas?

As duas principais teses afirmadas na *Dissertação*, (a) distinção de natureza entre sensibilidade e entendimento e (b) a idealidade e subjetividade do espaço e do tempo, permitem uma resposta isso. Através da distinção real entre entendimento e sensibilidade, da consequente distinção de seus princípios e

objetos de conhecimentos (Ak II, 392)³¹, consegue-se evitar a confusão antes presente em Kant, Swedenborg e nos sistemas leibniz-wolffianos entre objetos sensíveis e inteligíveis. Nesse novo esquema, sensibilidade nos permite conhecer objetos sensíveis, fenômenos, e entendimento, objetos inteligíveis, númeno. Agora uma alma, objeto númerico, jamais poderia ser concebida como impenetrável, ou seja, concebida como exercendo uma força de repulsão sobre outros objetos, pois isso pressupõe espaço e tempo, princípios da sensibilidade. Resta a possibilidade de predicar essa força dela (sem concebê-la *in concreto*), o que consistiria em um contágio da sensibilidade sobre o entendimento, tarefa da metafísica como investigação dos limites da razão prevenir³².

Na década de 50 a estratégia de fundamentação seguia a tradição do racionalismo europeu: do ponto de vista da ordem lógica do conhecimento, metafísica fundamenta as ciências. Do ponto de vista da ordem do conhecimento, seguindo a postura euleriana, partia-se dos resultados das ciências e formula-se uma metafísica conciliável e adequável a elas. Na *Dissertação* a ordem lógica muda, não se fundamentará verticalmente as ciências na metafísica, mas será oferecida uma fundamentação horizontal, isto é, cada uma fundamenta-se em uma das faculdades. Metafísica, por lidar com objetos inteligíveis, fundamenta-se no entendimento e mecânica e geometria, por lidarem com objetos sensíveis, na sensibilidade. Espaço e tempo como princípios da sensibilidade garantem que essas últimas sejam bem fundadas. Eles dão conta da conciliação entre física e matemática, respeitando o caráter empírico e contingente dos objetos da primeira com o caráter apodítico e a aplicabilidade irrestrita da segunda a ela (CASSIRER, 1981, p. 107).

³¹ As seções 2, 3, 4 dizem respeito, respectivamente, à distinção geral entre ambos, aos princípios da sensibilidade e aos princípios do entendimento.

³² A seção 5 versa sobre isso: como evitar o contágio da sensibilidade sobre o entendimento.

Resulta que ambas as teses podem ser lidas como a tentativa de resposta a uma fundamentação que falhou na década de 50, manifesta geralmente no problema da confusão entre objetos sensíveis e inteligíveis e, particularmente, no problema do comércio psicofísico.

Bibliografia

- ADICKES, Erich. *Kant als Naturforscher*. Tübingen: De Gruyter, 1924
- ARANA CAÑEDO AGÜELLES, Juan. *Ciencia y metafísica em el kant precritico (1746-1764)*. Anales de la Universidad Hispalense. Salamanca: 1982
- _____. *Comentario*. In: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Traducción y Comentario de Juan Arana Cañedo-Argüelles. Bern: Peter Lang, 1988
- BAYLE, Pierre. *Historical and Critical Dictionary: Selections*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1965
- BECK, Lewis White. *Early Gemum Philosophy: Kant and His Predecessors*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- CAMPO, Mariano. *La genesi del criticismo Kantiano*. Varese: Magenta, 1953.
- CASSIRER, Ernst. *Kant's Life and Thought*. Michigan: Yale University Press, 1981
- CASSIRER, Ernst. *El problem del conocimiento, vol. 2*. Fondo de Cultura Economica: Cidade do México, 1993
- DESCARTES, René. 1985–91. *The Philosophical Writing of Descartes, I and II*. Tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985
- EULER, Leonhard. *Reflections on Space and Time*. In: A. Koslow, ed., *The Changeless Order*. New York: George Braziller, 1967.
- _____. *Réfléxions sur l'Espace & le Temps*. In: *Histoire de l'academie des sciences et belles lettres de Berlin 4*. Berlin, (1748) 1750

- FISCHER, Kuno. *De la vida de Kant y de la historia de los orígenes de la filosofía crítica*. Trad. Don José del Perojo. In: *Obras de Kant: Crítica de la razón pura*. Madrid: Gaspar, 1883
- FRIEDMAN, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1998
- KANT, Immanuel. *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* [1747]. Traducción y Comentario de Juan Arana Cañedo-Argüelles. Bern: Peter Lang, 1988
- _____. *Nova dilucidatio* [1755]. In: *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- _____. *Physical Monadology* [1756]. In: *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- _____. *Dreams of a spirit-seer* [1766]. In: *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- _____. *Inaugural Dissertation* [1770]. In: *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- _____. *Correspondence*. Trans. and Edited Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- LAYWINE, Alison. *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. California: Ridgeview Publishing Company, 1993
- LESSING, Gotthold Ephraim. *Neuestes aus dem Reich des Witzes*. 1751
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. Em: *Coleção os Pensadores – Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1974
- _____. *Philosophical Essays*. Trad. Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989a
- _____. *Philosophical Papers and Letters*. Ed. e Trad. E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989b

- MILLER, Maria & MILLER, Alfred. *Introduction*. In: PLAASS, Peter. *Kant's theory of natural science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994
- NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Em: *Coleção os Pensadores – Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1974
- PLATÃO. *Complete Works*. Indanopolis: Hackett Publishing Company, 1997
- REICH, Klaus. *Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre*. In: KANT, Immanuel. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg: Felix Meiner, 1958
- SVARE, Helge. *Body and practice in Kant*. Dordrecht: Springer, 2006
- SWEDENBORG, Emanuel. *Heaven and Hell*. West Chester: Swedenborg Foundation, 2019
- _____. *Divine Love and Wisdom*. West Chester: Swedenborg Foundation, 2010
- TONELLI, Giorgio. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*. Torino: Edizione di "Filosofia", 1959
- VLEESCHAUWER, Hermann-J. *L'évolution de la pensée kantienne: ç'histoire d'une doctrine*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1939
- VUILLEMIN, Jules. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987
- WUNDT, Max. *Kant als Metaphysiker: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1924

OBSERVAÇÕES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS SOBRE AS ORIGENS DO LOGICISMO-ESTRUTURAL DE ERNST CASSIRER

Lucas Alessandro Duarte Amaral¹

Não existem fatos eternos, da mesma maneira que não existem verdades absolutas. Consequentemente o que precisamos de agora em diante é um filosofar histórico e com a virtude da modéstia. (Nietzsche, Humano demasiado humano)

I. Introdução: Todos contra Kant

No início do século dezenove, a fundamentação da matemática mais corrente era aquela encontrada na filosofia kantiana. Como se sabe, a ideia de base proposta pela teoria de Kant tinha como fio condutor sua teoria da intuição. De acordo com ela, era preciso recorrer às intuições puras de espaço (na geometria) e de tempo (na aritmética) para garantir a fundamentação da disciplina em questão. Nesses termos, o proceder em uma demonstração matemática se fazia a partir da construção – outra das noções chave em sua filosofia da matemática – de seus conceitos na medida em que lhes são fornecidas as intuições correspondentes.

Embora seja inegável o valor de importância assumido pela proposta de Kant a seu tempo, uma concorrente vinha surgindo naquele momento histórico (século dezenove) e, cada vez mais, vinha ganhando respaldo entre os autores da época.

¹ Bacharel, licenciando, mestre (CAPES) e doutor (CAPES) em filosofia pela PUC-SP. Pós-doutorando (PNPD/CAPES) em filosofia pela mesma instituição. E-mail: lucasadamaryl@gmail.com – lucasalessandro@hotmail.com

Seu objetivo básico dizia respeito a uma fundamentação da matemática em que não fosse levado em consideração aquele caráter intuitivo, mas uma em que, tão somente, os encadeamentos lógicos entrassem em cena.

Como veremos nas linhas a seguir, tal programa também foi decisivo entre os neokantianos e, de maior relevância aos fins deste trabalho, na filosofia de Ernst Cassirer. Por uma tal razão, vamos deixar claro, já de início, que esse autor também fez parte do amplo grupo – compostos por filósofos e matemáticos do século dezenove – que seriam, por assim dizer, críticos de Kant nesse particular. Isso ocorre uma vez que o neokantiano da escola de Marburgo jamais defendeu a tese de que a matemática dependia das intuições de espaço e tempo em sua fundamentação, como fizera o filósofo de Königsberg no século anterior, senão que a lógica era a disciplina responsável por isso.

Posto nesses termos, chegamos a uma primeira constatação relevante: não é pelo fato de que os neokantianos tiveram seu marco de referência teórico estabelecido em torno a um movimento de volta a Kant que eles sejam kantianos, sem mais – quer dizer, no sentido de defenderem as mesmas teses do filósofo de Königsberg. Se fosse esse o caso, então os vários acontecimentos ocorridos no século dezenove haveriam de ser deixados de lado. A epistemologia kantiana, lembremos, teve como objeto de investigação a ciência da época de Kant, representadas por seus paradigmas científicos – tais como: a geometria de Euclides e a mecânica de Newton. Por sua vez, a epistemologia neokantiana teve como objeto de investigação a ciência de seu tempo – e o século dezenove é repleto de novos temas/autores (seja no campo das ciências naturais, seja no das ciências do espírito)². Sendo assim, se a situação da ciência é

² Tanto é assim que o século dezenove ficou conhecido por ser o “século das ciências”. Diversas disciplinas e novas teorias surgiram nesse momento da história em uma vasta gama de autores. Pela limitação proposta pelo escopo deste texto, nos ocuparemos quase que unicamente com um aspecto – a saber, o surgimento do projeto logicista e seu lugar dentro do neokantismo juvenil de Cassirer.

distinta em cada um dos dois contextos, então o resultado disso não pode ser outro: os neokantianos tratariam dos temas e problemas e polemizariam com outros autores de seu tempo. Embora possa soar quase como uma trivialidade o que abamos de explicitar, isso – pelo menos assim acreditamos – é essencial para entender o significado do que seja o movimento neokantiano.

Algo que foi de fato decisivo aos filósofos da escola de Marburgo, e quanto a isso eles realmente são devedores de Kant, é o seu modo de fazer filosofia: a filosofia é entendida enquanto uma atividade essencialmente reflexiva. Essa nota característica da filosofia kantiana foi extremamente decisiva a Cassirer³ (Cohen e Natorp) e condicionou basicamente todo seu desenvolvimento filosófico.

II. A reação comum: o tónus anti-intuicionista

Inicialmente, existem pelo menos dois os pontos mencionáveis com respeito a convergência entre o movimento neokantiano da escola de Marburgo e projeto de fundamentação da matemática na lógica nesse momento da história. De acordo com o que já começamos a apontar desde o início deste texto, os pontos referem-se ao seguinte:

1. a intuição não desempenha nenhum papel quando se trata, por exemplo, da fundamentação do conceito de número e
2. a matemática não se trata de uma disciplina empírica.

³ Naturalmente que outros aspectos filosóficos do pensamento de Kant também o foram. Na última parte deste trabalho também levaremos em conta outro aspecto central da filosofia kantiana na epistemologia de Cassirer.

Vejamos a seguir alguns desses desdobramentos que surgiram no início do século dezenove, acentuando unicamente essa luta contra o intuicionismo, de matriz kantiana.⁴

2.1. Aritmetização da análise

A aritmetização da análise foi um desses programas. Seu objetivo básico era tornar a “análise” uma disciplina de caráter autônomo. Ainda em sua forma mais elementar, essa ideia vinha resolver um problema que se encontrava na ordem do dia naquele momento: o de prover formulações rigorosas às ideias intuitivas que o cálculo ainda trazia. Mais especificamente, os conceitos introduzidos pelo cálculo diferencial e integral, tais como aqueles de: limite, infinitesimal⁵ e de função. Todos eles haveriam de ser melhor esclarecidos por intermédio desse esforço. Contudo, é preciso mencionar ainda que o projeto de tornar mais rigorosa a análise não surgiu de uma fortuita mudança operada por teóricos de lugares distintos como nos casos de Cauchy (talvez o mais conhecido) ou até mesmo de Bolzano (talvez o menos conhecido). E esse *tour de force* foi em

⁴ Por conta de um desvio considerável do tema em pauta, deixemos manifesto aqui que não pretendemos explorar o segundo aspecto levantado agora: a crítica às posições empiristas daquele tempo (se fossemos considerar, por exemplo, tal proposta em um autor como Stuart Mill e a sua recepção nesse momento da história – seja por parte de Frege, ou até mesmo Cassirer – haveríamos que tratar de uma miríade de assuntos extremamente ricos, porém que seriam dignos de um trabalho dedicado a eles. Algo que não teremos condições fazer neste momento.

⁵ Newton e Leibniz basearam seu trabalho em considerações geométricas. Embora os resultados finais de seus métodos fossem indiscutíveis, os métodos mesmos não o eram. Central para tais preocupações era a noção de uma quantidade infinita, ou indefinidamente pequena, a saber, a de infinitesimal, que tinha essa propriedade a qual não era bem definida: algumas vezes era zero e outras diferente de zero.

realidade um acontecimento coletivo e que recebeu diferentes matizes por uma série de autores.⁶

Quanto às motivações para que um tal fato surgisse ao debate da época, retenha-se que elas vinham das mais diversas frentes. Aos nossos fins neste texto, mencionemos os casos a seguir:

1. Isso surgiu a cena da época, por exemplo, por conta de reformas curriculares no ensino das universidades – como ocorreu no caso da Alemanha, com Humboldt – em que o disciplina de matemática foi desvencilhada do campo da física teórica;
2. Como mencionado, outro dos motivos se deu no sentido de proporcionar um método mais rigoroso de verificação e sistematização dos resultados das ciências;
3. Também no intuito de oferecer respostas a questões tais quais, o problema acerca da aprioridade da intuição geométrica nas geometrias não-euclidianas.⁷

⁶ Em 1810 Bolzano publica seu *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*. No apêndice desse texto, intitulado: *Über die Kantische Lehre Von der Construction der Begriffe duch Anschauungen*, esse comprometimento anti-intuicionista na matemática e sua posição contra Kant são evidentes.

⁷ Até mesmo antes desse problema, como foi no caso de um autor como Gauss, em que já se colocava em suspeita a independência do postulado das paralelas. Todos esses casos, cada um à sua maneira, colocaram em evidência o ponto em comum que vimos insistindo: o uso problemático e o papel desempenhado pelo conceito de intuição. Tais narrativas, acreditamos, cumprem um papel mais decisivo, e menos anedótico, quanto ao esforço imprimido por essa geração de teóricos que partilharam desse objetivo comum. Cf. FERREIRÓS (1999), especialmente o capítulo I da obra, sobre esse aspecto contextual da matemática no início do século dezenove.

Do ponto de vista histórico ainda, um dos textos mais importantes desse promissor projeto, em suas origens, foi aquele escrito pelo já mencionado matemático francês: Augustin-Louis Cauchy (1789-1857): *Cours d'Analyse*, publicado em 1821. Essa obra foi um divisor de águas e, a partir dela, a busca pelo lugar autônomo da análise foi amplamente partilhada e em diversos lugares; quer dizer, não só no ambiente francófono, mas também no ambiente germânico, sobremaneira se levamos em consideração o trabalho de um autor – também pioneiro em seu tempo – como Karl Weierstrass (1815-1897).⁸

Com Weierstrass é encontrada uma exigência de que os resultados alcançados naquela disciplina tenham seguido por intermédio de definições e métodos, nos quais elementos externos não entram em cena. Nesses termos, a tese da aritmetização da análise é nuclear: ela não deve ser mais guiada na geometria (terceiro ponto colocado acima), como fizeram autores da estirpe de Euler e Gauss. Weierstrass acreditava, portanto, que somente sob essa prerrogativa poderíamos alcançar o ideal de rigor desejado.

Na impossibilidade de abarcar a totalidade de seu projeto, elenquemos de modo esquemático os pontos a seguir, que resumem de modo minimante adequado a importância quais foram seus feitos em relação ao que vimos tratando:

1. De início, é conveniente retomar que um projeto de fundamentação envolve uma redução, *i.e.*, a explicação de um determinado domínio conceitual (no mais das vezes mais amplo) ocorre por intermédio de um grupo mínimo de conceitos, que serão considerados primitivos.

⁸ Já segunda metade do século dezenove, a tendência quanto ao projeto de eliminação desse elemento “intuitivo” na matemática aumenta expressivamente. E o autor que coroa esse momento é, o também alemão, Richard Dedekind – figura-chave no programa de uma fundamentação lógica do número e de particular importância na epistemologia juvenil de Cassirer.

2. Essa redução pode comportar dois pontos essenciais:
 - a. um aspecto técnico, no qual uma única teoria traduz diferentes teorias e
 - b. um aspecto ontológico, no qual a redução é entendida enquanto subsunção dos conceitos a outros conceitos, compreendidos em sua natureza mais elementar.
3. Tal fundamentação visa à economia metodológica, de um lado, e, de outro, a sistematização unitária – e dependendo do caso, ontológica – dos resultados adquiridos a partir dos conceitos originais.
4. A tese da aritmetização da análise foi pensada nesse mesmo esquema: em particular a motivação técnica que funda a tese da aritmetização, diferentemente, e de modo independente, de uma interpretação ontológica – *e.g.*, como na figura de um autor como Kronecker, a quem Cassirer cita em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff (SF)*,⁹ cuja redução do sistema numérico ao número natural era a prova de sua primazia ontológica.
5. Da construção dos números reais depende a teoria das funções, a qual assume um papel importante na análise de Weierstrass; e aquela, do número natural.
6. Nesse momento da história algumas alternativas de construções dos números reais – e todas elas embasadas na mencionada tese – mostraram-se satisfatórias.

⁹ Cf. *SF*, P. 41-42.

7. Levemos em consideração três: aquela de Cantor,¹⁰ revisitada por Weierstrass, e a de Dedekind.¹¹ A construção dos números reais visa, em instância última, aritmetizar a imagem intuitiva do contínuo unidimensional representado em geometria pela reta. A ideia subjacente é a de que, a partir de pares de números naturais, definir os racionais, e a partir destes, os irracionais. A introdução dos irracionais varia entre os autores quanto àquilo que Cantor¹² denomina “momento gerador”,¹³ a saber:
- a. Weierstrass introduz os números irracionais por meio da definição de séries de somas finitas de números racionais em que o resultado sempre é limitado por um valor estipulado.
 - b. O próprio Cantor pelo conceito de série fundamental.
 - c. Dedekind, por meio da sua teoria dos cortes,¹⁴ a divisão de todos os números racionais em dois conjuntos (a^1) e (a^2) , tal que para todos os elementos de ambos vale $a^1 < a^2$.

Além do projeto de aritmetização da análise, outro programa foi nuclear dentre os autores que se dicaram a estudar filosofia da matemática – ou matemática simplesmente – no século dezenove, que dá nome a uma parte do título deste trabalho: o programa logicista. De maior importância ao neokantismo da escola de Marburgo, e sobretudo na filosofia

¹⁰ Cf. CANTOR, G. 1872, “Über die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie der trigonometrischen Reihen”, *Mathematische Annalen*, 5: 123–132. In Cantor 1932: 92–102. (Doravante: CANTOR, 1872)

¹¹ Cf. DEDEKIND (1872).

¹² Cf., novamente, CANTOR (1872).

¹³ Cf. a propósito o próprio Cassirer: *SF*, P. 66-67.

¹⁴ Voltaremos no próximo item um pouco mais sobre a “teoria dos cortes” de Dedekind.

juvenil de Ernst Cassirer, são três as “variantes” desse projeto (Frege, Dedekind,¹⁵ e Russell) que trataremos em seguida.

2.2. Logicismo

O termo logicismo foi comumente utilizado para fazer referência ao programa que defende a tese de que a matemática faz parte da lógica. É comum encontrar na literatura que Frege e Russell foram os primeiros proponentes de tal visão.¹⁶ Endossando isso, lembremos das palavras de Carnap que, em uma conhecida passagem, definiu logicismo nos seguintes termos:

Logicismo é a tese que afirma que a matemática pode ser reduzida a lógica, sendo, pois, parte dela. Frege foi o primeiro a expor tal visão. No majestoso livro, *Principia Mathematica*, os matemáticos ingleses A. N.

¹⁵ A alguém já familiarizado com o tema, poderia surgir uma questão elementar aqui: mas Dedekind não seria enquadrado enquanto um representante do “estruturalismo” ao invés de ser considerado um “logicista”? Se levamos em consideração a “história da matemática” não haveriam muitas dúvidas quanto a isso: sim, Dedekind é estruturalista; contra isso não temos o que argumentar. Agora, do posto de vista de um dos objetivos do nosso trabalho – a saber, a filosofia juvenil de Cassirer – essa distinção categórica (estruturalismo e logicismo) não funciona exatamente dessa maneira. Isso pelo fato de que, se pensarmos na época de Cassirer tais caracterizações não existiam como hoje existem, então Cassirer caracteriza o pensamento de Dedekind como um tipo de logicismo. Por isso, em no título do texto fala-se de “logicismo-estrutural”; nome esse tomado de empréstimo do Professor Erick Reck (Cf. na bibliografia os textos utilizados aqui), com quem tive a oportunidade de trocar boas ideias (por e-mail e em congressos acadêmicos) durante o período de elaboração da minha tese de doutorado. Fica aqui o agradecimento pela troca, bem como o reconhecimento e admiração de seu competente trabalho.

¹⁶ E também o nome de Dedekind poderia também ser mencionado entre aqueles que expressaram a convicção de que a aritmética é parte da lógica.

Whitehead e B. Russell produziram uma sistematização da lógica a partir da qual eles construíram a matemática (CARNAP, 1931, P.91)

Agora, embora não haja nenhum problema em considerá-los defensores da tese logicista – como em geral se faz, acertadamente –, não é correto dizer que ambos comungam ou defendem um mesmo ideal de logicismo. Isso porque cada um deles levou a efeito a tese de um modo bastante peculiar, como, por exemplo, quanto ao domínio que esse programa supostamente cobre, *i.e.*, se ela vale para toda matemática ou parte dela. Frege, por um lado, afirmava¹⁷ que tal tese vale somente no caso da aritmética, ou seja, que a aritmética pode ser reduzida à lógica; dessa forma, o conceito de número, por exemplo, é um conceito de lógica pura e os próprios números são, como ele mesmo diz, objetos lógicos. Porém, o filósofo de Jena não considera que a geometria também fosse parte da lógica,¹⁸ como Russell, por outro lado, o fez. Para o inglês, toda¹⁹ matemática, ou seja, tanto aritmética quanto geometria, é lógica.²⁰

Apesar dessa e de outras diferenças, o ponto em comum com respeito a essa visão na matemática que mais nos interessa

¹⁷ Cf., por exemplo, os §§ 90-91 de *Os Fundamentos da Aritmética* (1884).

¹⁸ E isso já se fez presente em sua tese de doutorado de 1873: *Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene*. Nesse texto encontramos pela primeira vez Frege defendendo que a geometria não está subsumida exclusivamente à lógica, mas que era preciso de fato uma intuição. Embora isso seja importante, sobretudo se pensarmos em específico nesse intuicionismo mitigado em Frege, não é nosso objetivo principal detalhar todo esse complexo movimento.

¹⁹ Cf. o “Prefácio” dos *Principles of Mathematics*.

²⁰ Para não desviarmos demasiado de nosso horizonte, optamos por não trabalhar as diferenças entre os dois tipos de logicismo: o de Frege e o de Russell. Aos nossos modestos fins, o que mais nos importa deles reflete no ponto em comum básico da tese logicista, mencionado logo acima.

agora é aquele relativo à mudança de paradigma ocorrida na lógica no século dezenove, a qual foi a condicionante para que tal tese viesse ao debate. Em outras palavras, o logicismo não seria possível sem uma profunda transformação da lógica. Isso ocorreu especialmente graças ao trabalho de Frege.²¹

Graças ao trabalho pioneiro de Frege, o raciocínio matemático se fez realizável sob as formas lógicas de argumentação reconhecidas. Não fosse isso, a plausibilidade do ensinamento de Kant de que o raciocínio matemático não é puramente discursivo, mas, como já sabemos, depende de construções fundamentadas na intuição,²² permaneceria em voga por algum tempo ainda. A nova lógica de Frege, no entanto, tornou possível representar o raciocínio matemático padrão na forma de derivações puramente lógicas. Em que pese à importância desse projeto, hoje sabemos que o projeto logicista pode ser considerado um terreno não tão fértil assim por pelo menos dois desdobramentos decisivos:

²¹ É sabido que um dos mais importantes passos dados na revolução ocorrida na história lógica foi dado por Frege, sobremaneira por intermédio de sua teoria da quantificação. Com ela a silogística é totalmente reformulada, e a lógica ganha uma nova e potente roupagem. Levemos em conta a afirmação universal do tipo “todo A é B”: a partir de Frege ela é interpretada não mais em termos de sujeito e predicado, mas em termos de função e argumento, *i.e.*, reinterpretando tais sentenças como o preenchimento de uma função por um certo argumento. Dessa maneira, o enunciado “todos os seres humanos são mortais” passa a ser considerado, a partir dessa perspectiva fregeana, da seguinte maneira: “Para todo x, se x é ser humano, então x é mortal”. Originariamente, essa teoria visava compreender o modo através do qual a noção de quantificação se dá na linguagem matemática e posteriormente em sua aplicação à filosofia da linguagem enquanto teoria independente.

²² Por uma tal razão também que não podemos simplesmente desmerecer o trabalho de Kant no século dezoito: ele fez o que pode – e fez de modo bastante engenhoso, diga-se – com as ferramentas que possuía a seu tempo.

1. Pela descoberta de que os princípios assumidos na obra principal de Frege são inconsistentes, e o caráter mais ou menos insatisfatório dos sistemas concebidos para remediar esse problema;
2. Pela descoberta feita por Gödel de que a lógica necessária para derivar todas as verdades matemáticas, em princípio, não pode ser formalizada.

Apesar das aporias que tal programa encontraria na posteridade, enfatizemos aqui seus aspectos positivos: antes dele e da mudança proposta por Frege, o raciocínio matemático não poderia ser realizado sob as formas lógicas reconhecidas de argumentação.²³ A nova lógica tornou possível representar o raciocínio matemático na forma de derivações puramente lógicas. E isso não poderia ter sido feito, exceto por uma profunda transformação que ocorreu na própria matemática durante o século dezenove.

Fazendo uma retrospectiva rápida dessa narrativa, lembremos que desde o tempo de Aristóteles, era comum considerar a matemática enquanto uma disciplina muito mais preocupada com a quantidade “discreta” e “contínua”: números inteiros, por um lado, e magnitudes contínuas, por outro. Passados longos anos dos ensinamentos do estagirita, no século dezessete e início do século dezoito, houveram aqueles autores que supunham que o nosso conhecimento das verdades matemáticas se ocupava exclusivamente das “relações de ideias” e que, mesmo que essas ideias fossem obtidas por algum processo de abstração de coisas empíricas, isso explicava como é que o conhecimento em questão é certo e independente de “fatos” experimentados. Kant, não obstante, apresentou suas razões para modificar tal posição: ele argumentou não apenas que a lógica (tal como existia em seu tempo) era insuficiente para justificar o raciocínio dos matemáticos, mas também que tal raciocínio exigia atenção para mais do que isso; daí o porquê do

²³ É bem verdade que já em Aristóteles existia uma teoria da prova, por intermédio da silogística. Cf., por exemplo, os *Analíticos Posteriores*.

filósofo de Königsberg propor, em sua filosofia da matemática no “período crítico”, sua teoria da intuição pura além do conceito-chave, a saber, o de construção.

Já sabemos, contudo, que isso é posto em xeque no início do século dezenove. Com o surgimento de novos fatos a serem considerados na ciência, em particular na matemática: eles pareciam mostrar que nem a mera consideração de “relações de ideias” nem o apelo à “intuição” poderiam, por assim dizer, decidir a verdade de suas proposições. Ao mesmo tempo, como vimos anteriormente, algumas tentativas foram iniciadas para elaborar novos fundamentos para análise – i.e., teoria dos números reais (e complexos), suas funções e processos limitantes – que deveriam ser independentes de qualquer apelo a uma intuição de magnitude contínua. E, mais uma vez, procedimentos sistemáticos foram desenvolvidos para a introdução de “novos objetos”, ou até mesmo “objetos ideais” – um dos pontos nevais a ser batido por Cassirer no ano de 1910, em *SF* – em vários ramos da matemática. Dentre eles, três merecem ser destacados:

1. “pontos infinitamente distantes” e “pontos com coordenadas imaginárias” na geometria;
2. “números reais” e “imaginários” (ao lado dos “números racionais”) em análise; e,
3. “fatores ideais” de inteiros algébricos no recém-desenvolvido tema da teoria algébrica dos números.

Particularmente no último item, Dedekind atingiu resultados fundamentais, que poderiam ser submetidos à investigação matemática geral e ao cálculo real. Com todo esse trabalho em segundo plano, o matemático alemão foi levado a examinar os fundamentos da teoria dos próprios números inteiros, chegando a conclusão de que essa teoria, juntamente com a álgebra e a análise que dela derivam, é uma parte da lógica. Nos termos do autor, temos a seguinte afirmação: “quero dizer que considero o conceito numérico independente totalmente das noções ou intuições de espaço e tempo, que eu

considero um resultado imediato das leis do pensamento.” (DEDEKIND, 1888, p.31)

E para deixar as palavras de Dedekind ainda mais explícitas e concluir este momento do texto, levemos em consideração o trecho a seguir:

Os números são livres construções do espírito, produtos espontâneos das leis do pensamento puro, o qual não é outra coisa que a capacidade de estabelecer relações. Sobre esta única base deve ser fundada a ciência do número. As matemáticas não são outra coisa que aquela parte da lógica que trata da teoria do número. (PORTA, 2011, pp. 108-109)

III. Três projetos

3.1. Frege e Russell

Como temos mencionando, um problema dos mais fundamentais que os defensores da tese logicista tiveram que enfrentar dizia respeito ao próprio conceito de número. E as respostas para essa aporia vieram de diferentes lugares.

Em 1879, Frege criou um sistema formal inteiramente sistemático e universalmente aplicável codificando todos os conceitos e processos lógicos: sua *Begriffsschrift*, em que o próprio filósofo alemão a caracterizou nos termos de “uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a Aritmética”.²⁴ E além dessa, também nos *Fundamentos da Aritmética* (1884) e nos volumes das *Leis Fundamentais da Aritmética* (1893/1903), Frege se colocou como uma de suas tarefas principais explicitar, dentro da estrutura de tal sistema formal, como os números cardinais podem ser definidos. No entanto, para o filósofo de Jena, nos volumes de suas *Leis Fundamentais da Aritmética*, noções tais como a de “classe” e de

²⁴ Tal como encontrado no título original da obra.

“correspondência” não seriam assim tão usuais na lógica ou redutíveis às noções lógicas reconhecidas.²⁵ Frege, portanto, acreditava que para o fundamento lógico dessas noções de classe e correspondência, nas noções lógicas de “conceito” e “extensão”. A existência de tal extensão para cada conceito satisfaz o princípio de que, por exemplo, dois conceitos têm a mesma extensão se e somente se todo objeto que cai sobre um ou outro também cai sobre o outro. Um tal princípio foi fundamental na lógica de Frege, bem como o foi no que se refere à sua proposta de fundamentação da aritmética.

Outro autor que seguiu passos similares aos de Frege, dando seguimento à formulação das noções aritméticas em termos de “classes”, foi Bertrand Russell. Do filósofo inglês é conveniente aos nossos interesses retomar a lição a seguir dos *Principles of Mathematics*.²⁶ Segundo o filósofo inglês, duas classes A, B são ditas “equinúmericas” se, para alguma relação R :

1. Para cada elemento x de A existe um elemento y de B tal que x tem a relação R para y , mas para nenhum outro elemento de B e
2. Para cada elemento y de B existe um elemento x de A tal que x , mas nenhum outro elemento de A , tem a relação R para y .

Diz-se que R é uma relação “um para um” entre A e B . Por sua vez, “equinúmerico”, como definido, é uma relação binária que se mantém entre certas “classes”. Ser “equinúmerico” com uma determinada classe A é, portanto, uma propriedade que certas classes possuem. No uso de Frege, a extensão dessa propriedade (ou conceito) – e, portanto, a classe de todas essas classes – é chamada de “o número da classe A ”. Dessa maneira, conseguimos definir os números individuais como “objetos”, em

²⁵ Cf. FREGE (1893, 1903). Ademais, os dois primeiros volumes de *GGA* Frege projetou um sistema completo para o tratamento da aritmética, incluindo uma teoria dos números reais.

²⁶ Cf., a propósito toda a “Parte I” do livro de Russell.

termos puramente lógicos. Quanto ao conceito geral de número “ n é um número”, significa que há alguma classe A tal que n é o número da classe A .

3.2. Dedekind

Até aqui, já sabemos que o matemático alemão, Richard Dedekind, foi mais um dos autores que vinha trabalhando nesse projeto de “tornar a matemática parte da lógica”. Dos paralelismos mencionáveis entre ele, Frege e Russell, levemos em consideração a noção central tratada anteriormente, a saber, a de “classe”. Embora o matemático alemão não se valha do mesmo nome encontrado nos outros dois (*i.e.*, classe), mas sim o de “sistema”, esse conceito também foi nuclear na teoria de Dedekind. No ano de 1888, ele o define da seguinte maneira:

Tal sistema S (um agregado de coisas, uma multiplicidade, uma totalidade), enquanto um objeto do nosso pensamento é completamente determinado quando, em relação a tudo, é determinado se é um elemento de S ou não. O sistema S é, portanto, o mesmo que o sistema T , em símbolos $S = T$, quando todo elemento de S é também um elemento de T , e todo elemento de T é também um elemento de S . Para uniformidade de expressão é vantajoso incluir também o caso especial onde um sistema S consiste em um único (um e somente um) elemento a , isto é, a é um elemento de S , mas toda coisa diferente de a não é um elemento de S . (DEDEKIND, 1888, p. 45)

Vejam os seguintes aspectos relevantes aos nossos interesses atuais quanto à figura de Dedekind nesse debate, mais especificamente no contexto de dois escritos de sua autoria.

3.2.1. Os anos de 1872 e 1888

Que Dedekind foi um dos matemáticos mais criativos e influentes do século dezanove, isso qualquer história da matemática confirma.²⁷ Entre os historiadores dessa disciplina, ele é quase sempre lembrado por seus trabalhos pioneiros em álgebra e teoria algébrica dos números. Além disso, o trabalho do matemático alemão também foi fundamental entre os filósofos de seu tempo. Quanto a Cassirer, em específico, são dois os escritos sobre os fundamentos da matemática que repercutiram naquela ocasião: *Stetigkeit und irrationale Zahlen* (1872) e *Was sind und was sollen die Zahlen?* (1888). O primeiro deles diz respeito aos números reais, construídos a partir dos números racionais como um campo ordenado completo, enquanto o segundo introduz os números naturais, baseados na noção de “sistema simplesmente infinito” (*ssi*).

Em 1872, ele começa comparando a linha geométrica dada intuitivamente com o sistema de números racionais concebidos como um sistema ordenado. Prescindindo das intuições geométricas a partir de então, ele define o que significa para os racionais serem densamente ordenados. Ele também distingue tal densidade explicitamente da continuidade (integralidade da linha) por meio de sua noção de corte; e aponta, por fim, que o sistema de racionais não é contínuo, *i.e.*, nem todo corte é determinado por um número racional (*p.ex.*, o corte correspondente a $x^2 \leq 2$).

Em seguida, ele considera o conjunto de todos os cortes nos números racionais que podem ser dotados de operações de adição e multiplicação juntamente com um ordenamento próprio; todos induzidos por características correspondentes do sistema de racionais. Depois disso, ele mostra que os resultados são um campo ordenado que é contínuo em relação ao seu ordenamento e outro no qual o sistema de números racionais pode ser incorporado naturalmente (através de um homomorfismo injetor para campos ordenados).

²⁷ Cf. FERREIRÓS (1999).

Em resumo, o objetivo principal do ensaio de 1872 de Dedekind foi cumprido na medida em que ele nos fornece uma introdução sistemática dos números reais, com base nos números racionais e em certas construções de conjunto teórico ou “lógicas”. Isso foi feito de tal forma que todos os teoremas centrais à análise real foram provados. Como tal, tratou-se também de uma contribuição para a “aritmização da análise” no século dezenove, como vimos inicialmente. Aritmetização implica aqui que tudo o que precisamos para análise são os números naturais, juntamente com algumas leis gerais do pensamento pressupostas. Dedekind tinha em mente que os números racionais podem ser construídos a partir dos inteiros, e então os inteiros fora dos números naturais, em cada caso como (classes de equivalência de) pares, completando assim essa “aritmização”.

Mas então, e os números naturais em si, ou seja, qual é a “natureza e função” deles? Mais ainda, o que dizer das construções teóricas estabelecidas ao longo do caminho, por exemplo, ao formar o sistema de todos os cortes?

Para dar conta de responder essas questões, Dedekind dedica o ensaio de 1888: um texto relativamente pequeno em tamanho, porém grandioso em conteúdo. Nele o matemático tinha como objetivo mostrar que sim é possível levar a aritmização da análise um passo adiante, para uma completa “logicização”.

Todos os resultados do ensaio de 1872 de Dedekind tornaram-se padrão *standard* em apresentações posteriores dos fundamentos (clássicos) da análise real e em sua reconstrução teórica. Dentro da teoria dos conjuntos, por exemplo, o próximo passo a ser dado seria o de identificar o campo ordenado de números reais com o sistema de cortes construído para fins matemáticos. No entanto, não foi exatamente que fez Dedekind no ano de 1888. Ao invés disso, ele acrescenta mais um passo a seu projeto, valendo-se da noção de “criação livre”; assim descrita:

Sempre que temos a ver com um corte $(A1, A2)$ produzido por nenhum número racional, criamos um novo, um número irracional α , que consideramos completamente definido por esse corte $(A1, A2)$; diremos que o número α corresponde a este corte, ou que produz este corte. (DEDEKIND, 1888, p.15)

Se ampliarmos o panorama teórico e pensarmos novamente na “teoria dos conjuntos” e, em particular, o procedimento de Zermelo, nota-se que, ao final das contas, ele é próximo daquele de Dedekind. Com as diferenças de que ele começa com o número 0, não com 1 e ao fato de que Dedekind não identificou sua noção de “*ssi*” construído inicialmente com os números naturais (N) com os sistemas correspondentes, que se encontrariam em Zermelo. Nesse sentido, o autor de *Was sind und was sollen die Zahlen* usa novamente a noção de “criação”:

Se na consideração de um sistema simplesmente infinito N colocado em ordem por uma função φ – nós negligenciamos inteiramente o caráter especial dos elementos, meramente retendo sua distinguibilidade e levando em conta apenas as relações entre si nas quais eles são colocados pela ordem, definindo a função φ , então são esses elementos chamados números naturais ou números ordinais ou simplesmente números, e o elemento base 1 é chamado de número-base da série numérica N . Com referência a essa liberação dos elementos de todos os outros conteúdos (abstração) estamos justificados em chamar os números de uma “criação livre” da mente humana. (DEDEKIND, 1888, p.15)

Nesse ensaio, após a prova de que quaisquer dois infinitos simples são isomórficos, Dedekind justifica essa introdução dos números naturais observando que quaisquer teoremas que se aplicam a um infinito simples possuem validade perfeitamente geral para qualquer outro. Assim, seu

procedimento é invariante sob a escolha do infinito simples no início. O que o matemático esboça, em outras palavras, é uma concepção estruturalista dos números.

Por fim, os dois textos de Dedekind constituem investigações fundamentais; estudos sistemáticos das noções e princípios sobre os quais a aritmética – no sentido amplo: dos números naturais através dos números inteiros e racionais aos números reais – pode e deve (como o título do ensaio de 1888 sugere) ser baseada. Ademais, eles também foram esforços legítimos ao estabelecimento da aritmética enquanto “parte da lógica”.

IV. Cassirer e sua leitura (Neo)kantiana de Dedekind

Neste último momento do texto, apontaremos qual o exato ponto de convergência entre Cassirer e Dedekind e o exato ponto de divergência entre o neokantiano e o logicismo de Frege/Russell²⁸. Feito isso, exploraremos algumas das razões de Cassirer com respeito a esses acordos e desacordos.

Começemos com duas passagens de Cassirer em seu ensaio *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (SF)*, de 1910:

1. Em seu trabalho, *Was sind und was sollen die Zahlen*, Dedekind mostrou como a construção completa da aritmética e a exaustiva exposição do seu conteúdo científico são possíveis partindo desses princípios simples. Não traçaremos em detalhes o desenvolvimento matemático desse pensamento, nos contentaremos meramente em enfatizar sua tendência essencial, uma vez

²⁸ Colocamos aqui “logicismo de Frege/Russell” enquanto posição única de modo intencional e por conveniência: veremos que Cassirer explora, de modo crítico, a posição “platônica” dos dois autores em matemática, em particular sobre o conceito de número. Isso, como também pretendemos mostrar a seguir, seria problemático, segundo o neokantiano, na medida em que preserva uma ideia de número enquanto uma coisa ou substância.

que não estamos interessados no conceito de número em si mesmo, mas como um exemplo da estrutura de um “conceito funcional” puro. (CASSIRER, 1910, p.36)

2. O que aqui é dito [*i.e.*, os trabalhos de Dedekind] é exatamente o seguinte: que existe um sistema de objetos ideais cujo conteúdo integral é exaurido em suas relações mútuas. A “essência” dos números está completamente expressa em suas posições. E o conceito de posição deve, antes de tudo, ser entendido em sua maior universalidade e extensão lógica. A distinção exigida para os elementos apoia-se em condições puramente conceituais, não em condições sensório-intuitivas. A intuição do tempo puro sobre a qual Kant baseou o conceito de número é, de fato, desnecessária. Na verdade, pensamos os membros da série numérica como uma sequência ordenada, mas essa sequência nada contém do caráter concreto da sucessão temporal. O três não “segue” o dois como o relâmpago o trovão, pois nenhum deles possui qualquer tipo de realidade temporal, mas, simplesmente, uma constituição lógica ideal. O significado da sequência limita-se ao fato de que o dois entra como uma premissa na determinação do três, de modo que o significado de um conceito só pode ser explicado a partir do outro. O menor número é “pressuposto” pelo maior e fora disso não existe qualquer relação física ou psicológica de mais cedo ou mais tarde, mas uma relação pura de dependência conceitual sistemática. (CASSIRER, 1910, p.39)

As palavras de Cassirer expressam, assim compreendemos, aquilo que ele enxerga como mais valioso na abordagem dedekindiana, a saber, sua proposta matemática na qual se leva em conta de modo quase exclusivo um determinado sistema de relações e que este determina os objetos matemáticos, e não o contrário. Esse aspecto, corrobora exatamente com o que Cassirer compreende por ciência, *i.e.*, um sistema de relações.²⁹ Portanto, a ideia básica de Cassirer de que

²⁹ Cf. a propósito o terceiro volume da obra maior de Cassirer, sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, CASSIRER (1929). Nela, o autor explora

os números não são “objetos” ou “coisas”, tem sua origem no pensamento de Dedekind: em que é defendida a tese de que os objetos matemáticos são posições em estruturas e que todas as propriedades essenciais de um número natural particular são propriedades relacionais entre ele (o número) e os outros números.

Retenha-se ainda que esse caráter relacional da ciência, o qual desempenha um papel fundamental na filosofia da ciência de Cassirer se deve, em boa medida, a uma matriz de origem kantiana, encontrada na *Crítica da Razão Pura*: a categoria de relação.

Em 1949, uma interessante tese foi levantada por H. Smart (1949) com respeito a um kantismo mitigado de Cassirer em *SF*. E esse aspecto condiciona parte importante de sua crítica as filosofias de Frege e Russell, por um lado, e, por outro, sua defesa pelo “logicismo-estrutural” de Dedekind. Quanto ao papel desempenhado por essa categoria na filosofia de Cassirer, leiamos as palavras de Smart:

Na linguagem kantiana, a atividade sintética do conhecimento é um processo que gera relações, isto é, conhecer é relacionar, e relacionar, assim Cassirer continua, é introduzir ordem em uma multiplicidade ou séries; e ordem serial, nesse estrito sentido da palavra, encontra a sua primeira e fundamental expressão nas séries dos números ordinais. O idealismo lógico e crítico mantém, em resumo, que nada há de mais último para o pensamento do que pensar a si mesmo, e pensar consiste em estabelecer relações (*das Beziehungssetzen*). (SMART, 1949, p.244)

Além disso, um outro ponto também central e relativo ao kantismo de Cassirer aparece no modo através do qual ele rejeita

de modo exaustivo esse caráter “relacional” da ciência, cujo início toma corpo em *SF* (1910).

os projetos filosóficos de Frege e Russell. Segundo o neokantiano, o logicismo desses autores (*grosso modo*, a tentativa de explicar o *status a priori* da matemática através de sua redução a seus novos sistemas lógicos) nem sequer levanta a questão apropriada sobre o status epistemológico da matemática. Seu verdadeiro caráter é exibido na maneira em que a especificação funcional da matemática estendida às ciências matemáticas da natureza. Dito de outra forma: as relações que são dadas através de funções matemáticas também objetivam o mundo físico. Para um neokantiano, a matemática sempre está em função da física. Essa concepção de matemática foi um aspecto central dentro do projeto estabelecido inicialmente com Kant e que, segundo argumenta Cassirer, Frege e Russell não consideraram.

Ainda, um último aspecto desse kantismo em Cassirer refere-se à rejeição da metafísica da transcendência, ou seja, a existência absoluta de coisas-em-si. Tanto Kant quanto Cassirer defenderam que o único conhecimento *a priori* possível é aquele relativo às condições de possibilidade da experiência e nunca aos objetos transcendententes.³⁰ É por tal razão que Cassirer chega às suas conclusões quanto à matemática, em particular aquela em que o objeto dessa disciplina é a relação e não a coisa, ou no caso dos “platônicos matemáticos”, os números enquanto objetos em si.

V. Considerações finais

O século dezenove foi um período marcado por diversas mudanças, sejam elas nas ciências naturais quanto nas humanas. Procuramos aqui, lançar alguma luz a alguns aspectos de um momento decisivo na história da filosofia da matemática: o surgimento e o desenvolvimento do logicismo em alguns autores. Para isso, o ponto inicial (e intencional) foi a reação a filosofia da matemática de Kant. Vimos que uma miríade de pensadores – matemáticos e filósofos – trabalharam, entre outras coisas no projeto de fazer com que certos conceitos existentes em

³⁰ Cf., *SF*, P. 276-277.

matemática alcançassem um rigor maior do que outrora. Para isso, e a partir da uma reforma ocorrida na lógica, a matemática passa a ser fundada na lógica; prescindindo daquelas intuições de matriz kantiana, do século anterior.

Todo esse percurso foi feito em vistas de explicitar o arcabouço teórico que o filósofo neokantiano, Ernst Cassirer, teve a sua frente nos primeiros anos do século vinte. De particular importância aos nossos interesses aqui, seu texto de 1910 (SF).

Nele o filósofo de Marburgo mostrou, entre várias outras coisas, o seu tratamento do programa logicista. Por um lado, sua crítica aos “logicistas clássicos” (Frege e Russell), e, por outro, seu endosso uma versão de logicismo proposta por Dedekind (o que levamos à efeito aqui por “logicismo-estrutural”). Vimos ainda que embora Cassirer não esteve de acordo a filosofia da matemática de Kant, o neokantiano preservou aspectos importantes do filósofo de Königsberg, tais quais seu modo de fazer filosofia (*i.e.*, filosofia transcendental), sua ideia de filosofia (entendida enquanto atividade essencialmente reflexiva) e a recusa de qualquer resquício de uma metafísica da transcendência (ponto da crítica do neokantiano as filosofias de Frege e Russell).

Bibliografia

- ANDERSON, R. L. *The Neo-Kantian roots of Anti-Psychologism*. In.: *British journal for the history of philosophy*, 13:2, 2005. PP. 287-323.
- BARONE, F. *Logica Formale e Logica Transcendentale*. Vol. I-II. Edizioni di filosofia. Torino. 1957.
- BEANEY, M. *Frege and the role of historical elucidation: methodology and the foundations of mathematics*. In.: FERREIRÓS, J. GRAY, J.J. (eds). *The architecture of modern mathematics: essays in history and philosophy*. Oxford University Press. 2006. PP. 47-66.
- BENACERRAF, P. and PUTNAM, H. *Philosophy of Mathematics*. Second Edition. Cambridge U. Press, 1983.

- BIAGIOLI, F. *Cassirer's view of the mathematical method as a paradigm of symbolic thinking*. In: GIEL, J. (Hrsg.) *Ernst Cassirer: Zwischen Mythos und Wissenschaft. Lectiones & Acroases Philosophicae*, VIII, 1. 2015. PP. 193-223.
- BOURBAKI, N. *Elements of Mathematics – Part I (Algebra I)*. [1943]. Addison-Wesley Publishing Company. 1974.
- BOWNE, G. D. *Philosophy of Logic (1880-1908)*. London, 1966.
- CARNAP, R., *Die logizistische Grundlegung der Mathematik*. In: *Erkenntnis*, vol. 2, 1931.
- CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*. B. II. [1907] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- _____. *Filosofia das formas simbólicas. Primeiro Tomo: A linguagem* [1923] São Paulo: Martins fontes, 2001.
- _____. *Filosofia das Formas simbólicas. Terceiro Tomo: Fenomenologia do conhecimento* [1929] São Paulo: Martins fontes, 2001.
- _____. *Kant und die moderne Mathematik – Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik* [1907] In.: KANT-STUDIEN, Zwölfter band. Berlin, 1907. PP. 1-49.
- _____. *Substance and Function* [1910]. In: *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Open Court, 1953.
- COLLINS, J. V. *An elementary exposition of Grassmann's "Ausdehnungslehre", or Theory of extension*. In.: *The American Mathematical Monthly*. Vol. 6, nº 8-9. 1889. PP. 193-198.
- COUTURAT, L. *Les Principes des Mathématiques. Avec un Appendice sur La Philosophie des Mathématique de Kant*. Paris, Félix Alcan, 1905
- DEDEKIND, R. *Essays on the theory of numbers*. Chicago: the open court publishing company. 1901.
- _____. *Was sind und was sollen die Zahlen*. Braunschweig: Vieweg. 1888.
- DUMMETT, M. *Truth and other Enigmas*. Harvard U. Press, 1978.
- FERRARI, M. *Ernst Cassirer and the history of science*. In.: In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S (eds.). *The Philosophy of Ernst*

- Cassirer: a Novel Assessment. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015. PP. 11-29.
- FERREIRÓS, J. *Labyrinth of thought: A history of set theory and its role in modern mathematics*. Springer. 1999.
- _____. *O surgimento da abordagem conjuntista em matemática*. In.: Revista brasileira de história da matemática. Vol. 2, nº 4. 2002. PP. 141-154.
- FERREIRÓS, J. GRAY, J.J. (eds). *The architecture of modern mathematics: essays in history and philosophy*. Oxford University Press. 2006.
- FREGE, G. *Collected papers on Mathematics, Logic and Philosophy* – edited by Brian McGuinness. Basil Blackwell Publisher. 1984.
- _____. *Die Grundlagen der Arithmetik*. BRESLAU. Verlag von Wilhelm Koebner. 1884.
- GABRIEL, G. *Frege and the German background to analytic philosophy*. In.: BEANEY, M. The Oxford handbook of the history of analytic philosophy. Oxford University Press. 2013. PP. 280-297.
- GRATTAN-GUINNESS, I. *The search for Mathematical roots, 1870-1940*. Princeton University Press. 2000.
- HEIJENOORT, J. V. *Logic as calculus and logic as language*. Synthese, vol. 17. 1967. P. 324-330.
- HEIS, J. *Arithmetic and number in the "Philosophy of Symbolic Forms"*. In: FRIEDMAN, J. T. and LUFT, S. (Eds.) The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015. PP. 123-140.
- _____. *"Critical philosophy begins at the very point where logic leaves off": Cassirer's Response to Frege and Russell*. Perspectives on Science, vol. 18, no. 4, by The Massachusetts Institute of Technology. 2010. P. 383-408.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1ª Ed. 1781 – 2ª Ed. 1787] Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
- MATHERNE, S. *Cassirer's Psychology of Relations: From the Psychology of Mathematics and Natural Science to the Psychology of Culture*. In.: Journal for the history of analytical philosophy. Vol. 6, Nº 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy. Ed.

- Scott Edgar and Lydia Paton. University of Massachusetts. 2018. PP. 133-162.
- OLIVA, L. *Kant and the Neo-Kantians on Mathematics*. In.: STAITI, A. and WARREN, N. (eds.) *New approaches on Neo-Kantianism*. Cambridge University Press. 2015. PP. 285-306.
- PARSONS, C. *The structuralistic view of mathematical objects*. Synthese, 84. 1990. PP. 303-346.
- PORTA, M. A G. *A teoria do número em Natorp e Cassirer (1898-1910). Uma contribuição histórica ao estruturalismo matemático e às origens do "semantic turn"*. P. 103-144. In. Idem. ESTUDOS NEOKANTIANOS. São Paulo: Loyola, 2011.
- RECK, E. *Dedekind's Contributions to the Foundations of Mathematics*. In.: Stanford Encyclopedia of Philosophy, (originally published in 2008, revised in 2011). PP. 1-32.
- _____. *Dedekind's structuralism: An interpretation and partial defense*. In.: Synthese, 137. 2003. PP. 369-419.
- _____. *Dedekind, structural reasoning, and mathematical understanding'*. In.: VAN KERKHOVE, B. (ed.), *New Perspectives on Mathematical Practices*, Singapore: World Scientific. 2009. PP. 150-173.
- _____. *Frege or Dedekind? On their relation, reception, and revival*. In.: RECK, E. (ed.), *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, London: Palgrave Macmillan. 2013, a. PP. 139-170.
- _____. *Frege, Dedekind and the origins of logicism*. In.: *History and Philosophy of logic*. Vol. 34, nº 3. 2013 b. PP. 242-265.
- RECK, E. and KELLER, P. *From Dedekind to Cassirer: Logicism and the Kantian heritage*. (Forthcoming) In.: POSY, C. and RECHTER, O. *Kant's philosophy of Mathematics, Vol. II: Reception and development after Kant*. Cambridge University Press.
- RUSSELL, B. *Principles of Mathematics* [1903]. Routledge. 2010.
- SCHAPIRO, S. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. Oxford University Press. 1997.
- SCHIEMER, G. *Cassirer and the Structural Turn in Modern Geometry*. In.: *Journal for the history of analytical philosophy*. Vol. 6, Nº 3. Special issue: Method, Science and Mathematics: Neo-Kantianism and analytical philosophy. Ed. Scott Edgar and Lydia Paton. University of Massachusetts. 2018. PP. 182-212.

- SMART, H. R. *Cassirer's Theorie of Mathematical concepts*. In.: SCHLIPP, P. A. *The philosophy of Ernst Cassirer. The library of living philosophers*. ILLINOIS 1949. PP. 239-268.
- YAP. A. *Dedekind and Cassirer on Mathematical Concept Formation*. In.: *Philosophia Mathematica*, 2014. PP. 1-21.
- _____. *Logical structuralism and Benacerraf's problem*. In.: *Syntese*. Vol. 171. 2009. PP. 157-173.
- _____. *Predicativity and Structuralism in Dedekind's construction of the reals*. In.: *Erkenn*. Vol. 71. 2009. PP. 157-173.

A DEDUÇÃO SUBJETIVA NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Orlando Bruno Linhares¹

Introdução

Na analítica dos conceitos, na *Crítica da razão pura*, os problemas principais com os quais Kant se defronta são, de um lado, provar que as categorias são, do ponto de vista do pensamento, as condições da possibilidade da experiência e dos seus objetos, e determinar os limites do uso destes conceitos puros do entendimento; de outro lado, investigar o entendimento puro do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas com as quais se relaciona. O primeiro grupo de problemas é denominado dedução objetiva e visa provar a validade objetiva das categorias, isto é, *que* as categorias se aplicam aos objetos da intuição sensível e estão limitadas a eles. O segundo grupo de problemas é denominado dedução subjetiva e visa provar *como*, apoiando-se nas faculdades cognitivas, se dá a referência dos conceitos puros aos seus objetos. Provar *que* e *como* os conceitos puros do entendimento têm validade objetiva se constituem nos dois aspectos da dedução transcendental das categorias. Para equacionar, solucionar estes problemas e mostrar como eles se relacionam em 1781, na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant divide o capítulo da dedução transcendental das categorias em três seções. O § 13, na primeira seção, é uma introdução, cujo objetivo é apresentar o problema, definir e explicar o que é a dedução transcendental e provar que ela é indispensável para as categorias. O § 14, também na primeira seção, tem a função de solucionar o aspecto objetivo da dedução transcendental. A

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia pela PUC/SP, mestre em Filosofia pela PUC/SP, doutor em Filosofia pela UNICAMP, pós-doutorando em Filosofia pela PUC/SP e professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

segunda e a terceira seções tratam da dedução subjetiva, mas enquanto a segunda pretende ser uma exposição provisória, a terceira sistematiza os elementos do entendimento apresentados na seção anterior.

Devido às diversas objeções dirigidas à sua obra, Kant publica em 1787 a segunda edição da *Crítica da razão pura* e faz alterações significativas no capítulo da dedução transcendental das categorias. Em uma longa nota de rodapé do prefácio dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, publicado em 1786, ele reconhece que aquela parte da *Crítica da razão pura*, que deveria ser a mais clara, é a mais obscura e seu argumento é circular (MAN, 04: 474)² Em 1787 é retirada a teoria da tripla síntese e o papel da imaginação, que na primeira edição ofuscava o entendimento, é reduzido. Apesar de todas essas mudanças, ele afirma no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, que elas se referem unicamente à forma de apresentação do texto e não à argumentação (KrV, B XXXVII-XXXVIII). Na nova edição permanece apenas a primeira seção. As duas seções seguintes são substituídas por um novo texto, no qual a ordem da exposição e da argumentação são mais claras e apesar dos esforços de Kant para clarificação, os dois séculos de comentários trouxeram pouco acordo na interpretação da

² As referências às obras de Kant neste artigo são feitas de acordo com as siglas dos títulos originais elaboradas pela Kant-Studien: os números, após as siglas, correspondem aos volumes da edição da Academia de Ciências de Berlim.

- Antropologia do ponto de vista pragmático: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth, 07); Crítica da razão pura: Kritik der reinen Vernunft (A/B); Lógica: Logik (Log, 09); Lógica Blomberg: Logik Blomberg, 24); Logica Philippi: Logik Philippi (V-Lo/Philippi, 24); Lógica Pölitz: Logik Pölitz (V-Lo/Pölitz, 24); Lógica Weiner: Logik Weiner (V-Lo/Weiner, 24) e Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (MAN 04);

dedução e mesmo sobre a questão fundamental se as duas edições da *Crítica da razão pura* tentam responder a mesma questão através do mesmo argumento.

As principais dificuldades de interpretação das duas edições da dedução transcendental não residem tanto sobre a coerência da argumentação, a unidade e o método de exposição, e a uniformidade do texto, nem na natureza e na função da dedução objetiva, mas na determinação da natureza e da função da dedução subjetiva e o seu lugar na estrutura geral da dedução transcendental, pois ela é o elemento mais problemático deste capítulo. A dedução subjetiva é hipotética, secundária e o elemento psicologizante da dedução transcendental e se constitui em um argumento distinto e independente do da dedução objetiva? A resposta a esta questão nos permite compreender se a *Crítica da razão pura* pode ser interpretada, pelo menos em parte, como uma psicologia transcendental.

Ao tomar esta questão como problema de investigação, este artigo tem o objetivo de analisar a segunda seção da dedução transcendental na primeira edição da *Crítica da razão pura* e está dividido em quatro seções: a primeira discute as relações entre lógica formal (lógica geral como Kant a denomina) e psicologia; a segunda apresenta alguns aspectos centrais da lógica transcendental. Nas duas primeiras seções, argumento que Kant se opõe ao psicologismo na lógica formal e na lógica transcendental. Na terceira seção, discuto a distinção entre os dois aspectos da dedução transcendental, elaborada no primeiro prefácio da *Crítica da razão pura*, pois é ela que permitiu inúmeras interpretações sobre a dedução subjetiva. Ao negar a interpretação psicologizante da dedução subjetiva, argumento que ela não é hipotética, secundária e não se constitui em um argumento independente, mas que ela é indispensável para solução do problema da validade objetiva das categorias, porque a dedução objetiva afirma apenas *que* as categorias são as condições de possibilidade da experiência e seus objetos, mas não mostra *como* elas adquirem validade objetiva. Na quarta seção, eu me ocupo propriamente da dedução subjetiva.

Ao argumentar que para Kant a teoria das faculdades cognitivas interessa à lógica e não à psicologia, eu me afasto de duas interpretações, que embora opostas entre si, defendem o mesmo ponto: há uma psicologia transcendental na *Crítica da razão pura*. Em sua interpretação analítica desta obra, Strawson, em *The bounds of sense*, ao se referir ao problema crítico, sustenta que Kant se utiliza de duas linguagens: a lógica-semântica e a psicológica. A linguagem das faculdades cognitivas é psicológica, não contribui para a formulação e solução do problema da significação de conceitos e juízos e o obscurece (Strawson, 2006, pp. 15-24). Em *Kant's transcendental psychology*, Kitcher sustenta que a “psicologia transcendental é uma espécie de psicologia e tem afinidades notáveis com a psicologia empírica” e “que a psicologia transcendental analisa as funções cognitivas para determinar as especificações gerais para um entendimento capaz de desempenhá-las” (Kitcher, 1990, pp. 26 e 13).

Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant ao criticar os quatro paralogismos a psicologia racional, sustentando que a substancialidade, a identidade e a simplicidade da alma assentam em silogismos falaciosos, critica ao mesmo tempo as pretensões de conhecimento da psicologia transcendental.

1. Lógica e psicologia

A preocupação de Kant é distinguir a lógica da psicologia e a investigação transcendental da psicológica. Embora nem sempre tenha realizado estas tarefas com clareza, manifestou, no entanto, em diferentes obras, essa intenção. Para negar a interpretação psicologizante da dedução subjetiva, é necessário esclarecer a natureza destas distinções e elucidar em que sentido o termo faculdade é empregado. Ele inicia a analítica dos conceitos com as seguintes palavras:

Por analítica dos conceitos entendo não a análise dos mesmos ou o processo corrente em investigações

filosóficas de decompor, segundo o seu conteúdo, os conceitos que se oferecem e clarificá-los, mas a *decomposição*, ainda pouco tentada, *da própria faculdade do entendimento*, para examinar a possibilidade dos conceitos *a priori*, procurando-os somente no entendimento, como seu lugar de origem, e analisando em geral o uso puro do entendimento; esta é propriamente a tarefa de uma filosofia transcendental. (KrV, A 65-66/B 91)

Inicialmente pode parecer que a decomposição da faculdade do entendimento seja possível unicamente através de uma análise psicológica. Kant se esforça para evitar essa interpretação, mostrando que não se trata da psicologia empírica ou da racional. A analítica dos conceitos não pode ser uma investigação empírica, pois o método indutivo não soluciona os dois problemas fundamentais, que ele se coloca: a determinação e classificação no entendimento de todos os conceitos puros e a justificação de sua validade objetiva. Sua posição frente à psicologia é negativa. Segundo Kant, a psicologia empírica, ao se ocupar das associações de representações, é incapaz de contribuir para a possibilidade do conhecimento *a priori* (KrV, B 152) e deve ser banida da metafísica, mas encontra seu lugar na antropologia:

Qual será a posição da *psicologia empírica*, que sempre reclamou o seu lugar na metafísica, e da qual se esperavam na nossa época tão grandes coisas para o esclarecimento desta ciência, depois de se ter perdido a esperança de estabelecer *a priori* qualquer coisa de concludente? Respondo: o seu lugar é aquele onde deve ser colocada a física propriamente dita (empírica), isto é, do lado da filosofia *aplicada*, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori* e com a qual, portanto, deve estar unida, mas não confundida. Assim, a psicologia empírica deve ser completamente banida da metafísica e já está

dela completamente excluída pela ideia desta ciência. Contudo, deveria nela reservar-se um pequeno lugar, segundo o uso da Escola (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque não é ainda tão rica para constituir isoladamente um estudo e, todavia, é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica. É, portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa antropologia pormenorizada (que seria o análogo da física empírica). (KrV, A 848/B 876)

Nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant é ainda mais preciso no papel que atribui à psicologia empírica, negando-lhe, inclusive, a possibilidade de ser concebida como uma ciência natural, porque não é quantitativa. A natureza no sentido material, compreendida como a totalidade de todos os fenômenos, tem duas partes: a primeira contém os objetos do sentido externo e é denominada doutrina dos corpos; a segunda contém os objetos do sentido interno e é denominada doutrina da alma. Mas nem todos os objetos do sentido externo estão submetidos às leis necessárias e universais. “Uma teoria racional da natureza só merece, pois, o nome de ciência natural se as leis da natureza, que lhe subjazem, forem conhecidas *a priori* e não forem simples leis de experiência” (MAN, 04: 468). A química não é concebida como ciência, porque seus princípios são empíricos, não comportando nenhuma necessidade. Tendo em vista que o conceito de natureza implica o de lei e este comporta o de necessidade, “a mais completa explicação de certos fenômenos segundo princípios químicos deixa sempre ficar uma insatisfação: não é possível acerca delas, enquanto leis contingentes, fornecer razões *a priori*, pois só a experiência as ensina” (MAN, 04: 469). Assim, só deve ser designada ciência aquela que contém os princípios *a priori* de todas as restantes

explicações da natureza e só em virtude desta parte pura é ciência genuína. Toda ciência natural deve comportar necessariamente uma parte pura ou, dito de outra forma, a ciência da natureza pressupõe uma metafísica da natureza.

Kant argumenta que a psicologia empírica, por não ser quantitativa, não pode ser uma ciência natural genuína. Também não pode, como a química, ser uma arte sistemática ou teoria experimental, pois é impossível isolar diferentes pensamentos e a observação através do sentido interno ou introspecção altera o estado do objeto observado.

Mais afastada ainda do que a própria química da posição de uma ciência natural propriamente dita deve permanecer a doutrina empírica da alma, (...) porque a matemática não é aplicável aos fenômenos do sentido interno e às suas leis. (...) Mas nem sequer da química se pode aproximar, enquanto arte sistemática de análise ou teoria experimental, porque nela o diverso da observação interna só é mutuamente separável mediante simples divisão do pensamento, mas não pode conservar-se separado e combinar-se de novo à vontade; menos ainda, porém, se deixa um outro sujeito pensante submeter a experiências adequadas ao nosso propósito; e até a observação em si altera e desfigura já o estado do objeto observado. Portanto, nunca pode ser outra coisa exceto uma teoria natural histórica do sentido interno, e como tal, tão sistemática quanto possível, isto é, uma descrição natural da alma, mas não uma ciência da alma, nem sequer uma doutrina experimental psicológica. (MAN, 04: 471)

Ele não apenas exclui as psicologias empírica e racional do projeto crítico, faz também várias observações que antecipam o antipsicologismo na lógica formal. No prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, defende a autonomia da lógica frente à psicologia, negando que a primeira seja um capítulo da

segunda, isto é, que as leis lógicas sejam derivadas das leis psicológicas.

Se alguns modernos pensaram alargá-la, nela inserindo capítulos (...) de psicologia referentes às diferentes faculdades de conhecimento (a imaginação, o espírito), (...) provém isso do desconhecimento da natureza particular desta ciência. Não há acréscimo, mas desfiguração das ciências, quando se confundem seus limites; porém os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo pensamento. (KrV, B VIII)

Diferente da psicologia empírica, que compreende as atividades do entendimento de acordo com as condições empíricas provenientes das leis da associação da imaginação e da memória, a lógica geral se ocupa das regras necessárias que determinam as operações do entendimento na forma de conceitos e juízos. A distinção entre lógica geral e psicologia empírica não está fundada, em Kant, na distinção entre conteúdos asseridos dos juízos e atos dos juízos nem nas funções do entendimento, mas se estas funções estão fundadas em regras necessárias ou regras contingentes.

Na introdução à lógica transcendental, Kant trata da lógica, estabelecendo a seguinte classificação: ele a inicia distinguindo-a em lógica do uso geral e em lógica do uso particular do entendimento. A primeira, ao abstrair do conteúdo (matéria) dos objetos e também das diferenças entre eles, ocupa-se unicamente com as regras absolutamente necessárias do pensamento, com as quais podemos pensar objetos em geral. A segunda leva em conta as diferenças entre os objetos, a qual, por sua vez, produz diferenças no modo de pensá-los. A lógica do uso geral do entendimento

contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não pode haver nenhum uso do entendimento, e ocupa-se, portanto, deste, independentemente da diversidade dos objetos a que possa dirigir-se. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar retamente sobre determinada espécie de objetos. (KrV, A 52/B 76)

Assim, por exemplo, o modo como pensamos o objeto matemático difere do modo como pensamos o objeto da física e, por isso, esta parte da lógica chama-se lógica do uso particular do entendimento, que, por levar em conta as diferenças entre os objetos, opera com regras contingentes, pois, como Kant se expressa claramente na *Lógica*³,

as regras contingentes, que dependem de um objeto determinado do conhecimento, são tão diversas quanto esses próprios objetos. Assim, por exemplo, há um uso do entendimento na Matemática, na metafísica, na Moral etc. As regras desse uso

³ Durante quatro décadas, Kant utilizou o livro de Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*) como texto base para suas aulas de lógica e fez, ao longo do tempo, anotações pessoais. No final da década de 1790, Kant solicita a Jäsche que publique em seu nome um manual de lógica, tomando como base suas anotações feitas em *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier. Mas este manual de lógica atribuído a Kant, por conter um rico material, pode ser utilizado por nós, se levarmos em conta as seguintes dificuldades: a) não há informações que Kant supervisionou a redação ou leu a versão final deste manual, b) é difícil separar com precisão o que pertence a Kant e a Jäsche e c) o modo como Kant compreende a lógica formal passa por mudanças ao longo do tempo, mas Jäsche toma as anotações como se elas pertencessem a um único momento, sem distinguir as dificuldades com as quais Kant se defronta não apenas em elaborar a lógica formal, mas para fazer a passagem da lógica formal para a lógica transcendental e vice-versa.

particular e determinado do entendimento nas ciências mencionadas são contingentes, porque é contingente que eu pense este ou aquele objeto a que se refiram estas regras particulares. (Log, 09: 12)

Porém, o que importa para Kant é a lógica geral, que é dividida em lógica pura (lógica formal) e lógica aplicada. Mas só a primeira interessa aos seus propósitos, visto que ele se ocupa unicamente com as regras necessárias (princípios puros *a priori*) segundo as quais o entendimento e a razão operam, e não com as regras contingentes (Log, 09: 12). Assim, Kant, por distinguir regras necessárias de regras contingentes, não aceita que quaisquer princípios subjetivos⁴ provenientes de condições empíricas da psicologia ou da antropologia, tais como a “influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação etc.” (KrV, A 53/B 77), façam parte da lógica pura, a qual deve conter unicamente princípios *a priori*.

É verdade que alguns lógicos pressupõem na Lógica princípios *psicológicos*. (...) Se tomássemos os princípios à Psicologia, quer dizer, às observações sobre o nosso entendimento, veríamos tão-somente *como* o pensamento transcorre e *como* ele é sob diversos obstáculos e condições subjetivas; isso levaria, por conseguinte, ao conhecimento de leis meramente *contingentes*. Na Lógica, porém, não se trata de leis *contingentes*, mas de leis *necessárias*;

⁴ “Uma *lógica geral é aplicada*, quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina. Tem, pois, princípios empíricos, embora seja, na verdade, geral na medida em que se ocupa do uso do entendimento sem distinção dos objetos. Por esse motivo não é um cânone do entendimento em geral, nem *organon* de ciências particulares, mas um *catarticon* do entendimento comum” (KrV, A 53; B 77).

não da maneira como pensamos, mas, sim, como devemos pensar. (Log, 09: 14)

Ao definir a lógica pura como “a ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral, ou - o que dá no mesmo - da mera forma do pensamento em geral” (Log, 09: 13), Kant a concebe como “um *cânone do entendimento* e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo (empírico ou transcendental)” (KrV, A 53/B 77). Concebida dessa forma, a lógica formal é uma analítica, isto é, uma lógica da verdade, mas a tentativa de empregá-la para produzir conhecimentos dos objetos dá origem ao erro e faz dela uma dialética, isto é, uma lógica da aparência.

Do mesmo modo que os manuais de lógica do seu tempo, Kant divide a lógica formal em doutrina dos elementos e doutrina do método. A última “seria uma arte lógica em vista da ordenação, bem como das expressões técnicas e distinções lógicas, a fim de facilitar por meio delas a ação do entendimento” (Log, 09: 18) e a primeira é dividida em analítica e dialética. Enquanto a analítica contém propriamente as regras de todo pensar em geral, a dialética se constitui na crítica da aparência relacionada aos raciocínios sofisticos. “Convém fixar esta advertência segura e útil: que a lógica geral, *considerada como organon*, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialética” (KrV, A 61/B 86). A distinção da doutrina dos elementos em analítica e dialética nos manuais de lógica do século XVIII remonta à distinção aristotélica entre analíticos e tópicos. Aristóteles atribui ao termo analítico o sentido de análise do raciocínio nas figuras do silogismo. E os tópicos são o estudo do raciocínio dialético, ou do silogismo dialético, cujas premissas são meramente prováveis, mas não científicas.

Kant divide a lógica em três seções, reformulando a divisão tradicionalmente atribuída à lógica formal por Aristóteles no *Órganon*: a analítica transcendental trata dos conceitos e dos juízos, e a dialética transcendental se ocupa dos raciocínios silogísticos.

Da divisão da doutrina dos elementos da lógica geral em analítica e em dialética, concebida a analítica como uma lógica da verdade e a dialética como uma lógica da aparência, decorre a seguinte questão: o que é a verdade? Ora, que Kant se preocupa com o problema da verdade na lógica geral é evidente, pois logo no início da terceira seção da introdução à lógica transcendental, intitulada da divisão da lógica geral em analítica e dialética, ele formula o problema nos seguintes termos: “o que é a verdade?”, perguntando-se também se há um “critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento” (KrV, A 58/B 82). Embora ele exponha aqui a sua concepção da lógica geral, ela é insuficiente para que tenhamos uma compreensão completa da sua ideia sobre essa ciência. A resposta completa a essas questões é encontrada nos diversos textos nos quais ele trata deste assunto. Devemos consultar as *Lições de Lógica*⁵ e principalmente, a sua *Lógica*, editada e publicada por Jäsche.

A discussão kantiana sobre a definição tradicional da verdade limita-se à verdade do conhecimento ou à verdade lógica, que foi transmitida pela tradição medieval, e está formulada nos seguintes termos: *adaequatio intellectus cum re*. Mas os filósofos medievais dão ao conceito de verdade um sentido mais amplo, distinguindo-o em duas classes: a verdade é tanto a verdade do conhecimento (verdade lógica) quanto a verdade do ser (verdade ontológica). De acordo com a teoria da verdade ontológica, todo o ser, pelo mero fato de ser, é verdadeiro. A verdade é um atributo transcendental do ser. A verdade ontológica deve ser compreendida de dois modos segundo a adequação do ser com dois intelectos: o intelecto divino que o cria e o intelecto humano que o contempla. Nesta perspectiva, todo ser é verdadeiro em dois sentidos: por sua adequação à ideia preexistente no intelecto divino e por sua adequação às exigências cognitivas do intelecto humano.

⁵ As *Lições de lógica* se constituem em rico material para compreendermos as reflexões de Kant sobre esta ciência ao longo de várias décadas, mas elas devem ser utilizadas com cautela, porque são anotações pessoais de alunos.

É com Leibniz que o problema da verdade se restringe à verdade lógica, que não consiste na adequação das coisas ao entendimento, mas na adequação do entendimento às coisas. Ao desprezar a verdade ontológica, escreve:

*A verdade metafísica é considerada vulgarmente pelos metafísicos como um atributo do ser, porém se trata de um atributo bem inútil e quase vazio de sentido. Contentemo-nos em procurar a verdade na correspondência das proposições que estão no espírito juntamente com as ideias das quais se trata. É verdade que atribui também a verdade às ideias, ao dizer que as ideias são verdadeiras ou falsas; todavia, neste caso entendo a verdade das proposições que afirmam a possibilidade do objeto da ideia. Neste mesmo sentido pode-se dizer ainda que *um ser é verdadeiro*, isto é, a proposição que afirma a sua existência atual ou pelo menos possível. (Leibniz 1980, p. 320)*

Kant, por sua vez, ao se ocupar da verdade lógica, não se limita a verdade formal. Antes distingue dois tipos de verdades: a formal ou subjetiva, que às vezes chama de verdade lógica, e a material ou objetiva. A verdade formal consiste na adequação do conhecimento consigo mesmo, isto é, com suas próprias leis e a verdade material consiste na adequação do conhecimento com o objeto determinado a que se refere.

Ao se deparar com “a primeira de todas as questões lógicas: que é a verdade”, Kant escreve, na *Lógica Philippi*, que “é tão difícil dar-lhe uma resposta que não leve a um círculo vicioso, porque esta é ainda hoje uma das coisas mais difíceis na filosofia” (V-Lo/Philippi, 24: 386). Tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Lógica* e nas *Lições de lógica*, ele inicia a discussão sobre o problema da verdade, questionando a sua definição tradicional, que “consiste na concordância do conhecimento com o seu

objeto” (KrV, A 58; B 82).⁶ Neste sentido se expressa na *Lógica Blomberg*: “quando conheço a coisa tal e como é realmente, então meu conhecimento é verdadeiro” (V-Lo/Blomberg, 24: 56). Nosso juízo é verdadeiro, quando pensamos as coisas como elas são na realidade, e quando pensamos o contrário, o nosso juízo é falso. Contudo, diante dessa definição tradicional de verdade, Kant tem um duplo posicionamento. Por um lado, ela é aceitável somente quando tomada como uma mera definição nominal, cuja função é simplesmente elucidar o significado desse conceito, mas, por outro lado, ela é inaceitável se se pretende tomá-la como uma definição real, por levá-la a dificuldades insolúveis. Uma dessas dificuldades consiste em: para sabermos se uma definição de verdade é verdadeira, temos primeiro que saber o que é a verdade. Kant expressa essa dificuldade na *Lógica Philippi*. “Devo investigar as regras da verdade e, quando o faço, tenho que proceder segundo as regras da verdade” (V-Lo/Philippi, 24: 386).

O círculo vicioso ao qual Kant se refere na *Logik Philippi* é a dificuldade que exige a maior atenção e, por isso, ela recebe uma análise precisa tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Lógica*. A maneira como é formulada a definição tradicional da verdade nos leva a perguntar: será que além dos critérios formais e universais há também “um critério material e universal da verdade?” (Log, 09: 50). Formulado em outras palavras: se Kant distingue nos juízos a matéria e a forma, então, a característica que se oferece como critério para se reconhecer a verdade de um juízo poderia ser tomada, a princípio, de sua matéria e de sua forma? A resposta a essa questão é negativa, porque um critério material e universal da verdade é contraditório (KrV, A 59/B 83). Enquanto a parte material refere-se ao individual, fazendo distinção entre os objetos, “pois

⁶ E na *Lógica*, Kant afirma: “uma das mais importantes perfeições do conhecimento e até mesmo a condição essencial e inseparável de toda a perfeição do mesmo é a *verdade*. A verdade, diz-se, consiste na concordância do conhecimento com o objeto” (Log, 09: 49-50); *Lógica Pölitz* (V-Lo/Pölitz, 24: 525) e *Lógica Weiner* (V-Lo/Weiner, 24: 822).

um conhecimento é falso se não concorda com o objeto a que é referido” (KrV, A 58/B 83), a parte universal refere-se unicamente à forma e a lógica formal não pode fornecer a verdade material (objetiva) do conhecimento, pois um dos seus critérios de verdade, que é o princípio de identidade, tem como função única evitar que o entendimento opere com regras contraditórias e, conseqüentemente, esteja em contradição consigo mesmo; assim, segundo a mera forma do conhecimento, tudo que estiver em contradição com os princípios do entendimento é falso. O princípio de identidade é insuficiente por si só para estabelecer a verdade material (objetiva) do conhecimento, mas deve ser considerado como sua condição negativa, “pois, antes de perguntar se o conhecimento concorda com o objeto, deve vir a questão se ele concorda consigo próprio (segundo a forma)” (Log, 09: 51). Assim,

embora um conhecimento seja perfeitamente adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode, todavia, estar em contradição com o objeto. O critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é a condição negativa de toda a verdade; mas a lógica não pode ir mais longe, e quanto ao erro que incida, não sobre a forma, mas sobre o conteúdo, não tem a lógica pedra de toque para o descobrir. (KrV, A 59-60/B 84)

A impossibilidade de solucionar o problema da verdade da maneira que é formulado tradicionalmente não conduz Kant a abandonar a discussão desse problema, mas o orienta na busca e determinação precisa dos critérios de verdade. Assim, além do princípio de identidade e de não-contradição, Kant expõe outros dois princípios como critérios formais de verdade: o da razão suficiente e o do terceiro excluído, que são formulados precisamente em sua *Lógica* (Log, 09: 52-3).

A diferença que Kant estabelece entre o princípio de não-contradição e o princípio de razão suficiente é que enquanto o primeiro determina a possibilidade lógica de um conhecimento, o segundo determina a sua realidade lógica. Em outras palavras, o primeiro determina que um conhecimento, para ser possível, não pode ser contraditório, estabelecendo somente uma característica da verdade lógica interna, ser negativa, “pois é verdade que um conhecimento que se contradiz é falso; mas, se ele não se contradiz, nem por isso é sempre verdadeiro” (Log, 09: 51). Quanto ao segundo, um conhecimento é verdadeiro somente se ele for logicamente fundado, isto é, caso tenha “razões em que se funde” e “não tenha consequências falsas” (Log, 09: 51). Kant estabelece aqui uma característica da verdade lógica externa, que é positiva, pois ela é fundamentada em razões e suas consequências não podem ser falsas.

Do princípio da razão suficiente, Kant deriva o *modus tollens* e o *modus ponens*. À inferência segundo a qual “a consequência só pode ser um critério negativo e indiretamente suficiente da verdade de um conhecimento, chama-se na Lógica apagógica (*modus tollens*)” (Log, 09: p 52). E

no outro tipo de inferência, o modo de inferência *positivo e direto (modus ponens)*, surge a dificuldade de que a totalidade das consequências não pode ser conhecida apoditicamente, donde somos levados por esse tipo de inferência tão-somente a um conhecimento provável e hipoteticamente verdadeiro (hipóteses), em conformidade com a pressuposição segundo a qual, onde muitas consequências são verdadeiras, todas as demais também hão de ser verdadeiras. (Log, 09: 52)

Do mesmo modo que os princípios de não-contradição e de razão suficiente recebem tradicionalmente um tratamento lógico e metafísico, e Kant, ao distingui-los, emprega-os unicamente no sentido lógico, também o princípio do terceiro excluído, que é interpretado nesse duplo sentido, é empregado

por Kant somente no sentido lógico. Nesse sentido, o princípio do terceiro excluído não se refere aos seres, mas aos juízos. Esse princípio apresenta uma propriedade das proposições opostas diferente da apresentada pelo princípio de não-contradição. Enquanto o primeiro princípio enuncia a impossibilidade de que duas proposições contrárias sejam verdadeiras, o segundo enuncia a impossibilidade de que duas proposições contrárias sejam verdadeiras ou falsas. O princípio do terceiro excluído enuncia que tanto a verdade quanto a falsidade dos juízos contraditórios se apresentam em relação disjuntiva.

Na *Lógica*, Kant formula o princípio do terceiro excluído nos seguintes termos:

Nas inferências do entendimento por juízos que estão opostos contraditoriamente um ao outro e que constituem, enquanto tais, a genuína e pura oposição, a verdade de um dos juízos contraditoriamente opostos é deduzida da falsidade do outro e vice-versa. Pois a genuína oposição que tem lugar aqui não contém nem mais nem menos daquilo que pertence à oposição. Em consequência do *princípio do terceiro excluído*, os juízos que se contradizem não podem ser ambos verdadeiros, mas tampouco podem ser ambos falsos. Donde, se um é verdadeiro, então o outro é falso e vice-versa. (Log, 09: 117)

Mas nas inferências do entendimento relativas à qualidade dos juízos, o princípio do terceiro excluído não é o único tipo de oposição tratado por Kant em sua *Lógica*, muito embora só nos juízos opostos contraditoriamente, a verdade ou falsidade de um dos juízos em questão exclui totalmente a verdade ou falsidade do seu juízo oposto. Assim, se um juízo é verdadeiro, o seu oposto é necessariamente falso e vice-versa. E nesta total exclusão, entre dois juízos opostos contraditoriamente não cabe um terceiro juízo. Além da inferência imediata por juízos opostos contraditoriamente, há a

inferência imediata por juízos contrários⁸ e a inferência imediata por juízos subcontrários.⁹ Assim, a compreensão do princípio do terceiro excluído pressupõe relacioná-lo com a doutrina lógica da oposição do juízo.

Nas inferências do entendimento por juízos contrários, a verdade de um dos juízos pode ser deduzida da falsidade do outro. Ambos os juízos não podem ser verdadeiros, mas podem ser falsos. Na inferência do entendimento entre juízos opostos por subcontrariedade, podemos deduzir a falsidade de um dos juízos da verdade do outro. Os dois juízos não podem ser falsos, mas podem ser verdadeiros.

2. A lógica transcendental

Kant não apenas distingue a lógica formal da psicologia, mas também a lógica formal da lógica transcendental. Essa, que não é um capítulo da psicologia nem um ramo da lógica formal, tem a tarefa de determinar a origem, os limites e o valor objetivo dos conceitos do entendimento e da razão. A lógica transcendental é dividida - seguindo a mesma estrutura que tradicionalmente foi atribuída à lógica formal - em analítica e dialética. A analítica transcendental, ao ser definida como uma

⁸ “Juízos contrários ou antagônicos (*iudicia contrarie opposita*) são juízos dos quais um é universalmente afirmativo, o outro universalmente negativo. Ora, como um deles enuncia mais do que o outro e como a falsidade pode se encontrar no supérfluo que ele enuncia a mais além da mera negação do outro, então é certo que os dois não podem ser verdadeiros, embora possam ser falsos ambos. Por isso, no que respeita a esses juízos, vale apenas a inferência *da verdade de um para a falsidade do outro, mas não inversamente*” (Log, 09: 117).

⁹ “Juízos subcontrários são aqueles dos quais um afirma ou nega particularmente (*particulariter*) o que o outro nega particularmente. Como podem ser ambos verdadeiros, mas não podem ser ambos falsos, com respeito a eles vale apenas a seguinte inferência: *se uma dessas proposições é falsa, então a outra é verdadeira, mas não inversamente*” (Log, 09: 117).

lógica da verdade (KrV, A 62/B 87), deve expor critérios de verdade material, diferentemente da lógica formal, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e considera só a forma lógica que os une. Ela, ainda, leva em conta as condições de possibilidade *a priori* em que os objetos nos são dados (KrV, A 55-6/B 79-80), pois sem a referência ao múltiplo da intuição espaço-temporal os conceitos do entendimento seriam vazios. Também estabelece as condições de possibilidade da experiência e de seus objetos, fixando os limites do conhecimento objetivo no domínio da experiência possível, distinguindo os objetos em fenômenos e coisas em si, sendo que o conceito de coisa em si tem a função de um conceito limite.

Após distinguir a lógica da psicologia, Kant está em condições de afirmar que a decomposição do entendimento interessa à lógica, uma vez que ela é a ciência do pensamento e o entendimento é a faculdade de pensar. Por negar que a lógica seja um capítulo da psicologia, Kant não concebe a faculdade do entendimento - nas analíticas formal e transcendental - no sentido psicológico. Ele compreende o entendimento na analítica dos conceitos no sentido transcendental.

Não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicáveis ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento). (KrV, A 56/B 80)

O termo entendimento é ambíguo, podendo ser empregado tanto no sentido amplo quanto no restrito. O entendimento compreendido no primeiro sentido é a faculdade superior tomada em conjunto, isto é, a faculdade dos conceitos, que se opõe à sensibilidade como faculdade inferior das intuições sensíveis. Assim compreendido, o entendimento comporta três faculdades particulares: o entendimento em seu sentido restrito,

a faculdade de julgar e a razão. Na *Antropologia*, Kant precisa essa distinção:

O entendimento enquanto faculdade de pensar (de se representar qualquer coisa por conceitos) é nomeada faculdade de conhecer superior (em oposição à sensibilidade enquanto faculdade inferior) (...). Mas a palavra entendimento compreendida também numa acepção particular, a saber, enquanto elemento numa divisão que compreende mais dois termos, está subordinado ao entendimento no sentido geral e então a faculdade de conhecer superior (considerada materialmente, isto é, não nela mesma, mas em sua relação ao conhecimento dos objetos) se compõe de entendimento, da faculdade de julgar e da razão. (Anth, 07: 196-7)

De modo geral, Kant define o entendimento em seu sentido restrito. Da mesma maneira a faculdade de julgar e a razão. A tripartição do entendimento tomado no sentido amplo, em três faculdades particulares, corresponde à tripartição da lógica formal em teoria dos conceitos, dos juízos e dos raciocínios. O entendimento é a faculdade dos conceitos, a faculdade de julgar é a dos juízos e a razão a dos raciocínios.

A lógica geral está edificada sobre um plano que se ajusta exatamente à divisão das faculdades superiores do conhecimento. São estas o *entendimento*, a *faculdade de julgar* e a *razão*. Esta doutrina trata, pois, na sua analítica de *conceitos*, *juízos* e *raciocínios*, em conformidade com as funções e a ordem dessas faculdades do espírito, compreendidas sob a ampla denominação de entendimento em geral. (KrV, A 130-1/B 169)

Na introdução à lógica transcendental, Kant define o entendimento em oposição à sensibilidade, embora esteja relacionado com ela. Enquanto a sensibilidade é caracterizada como pura passividade, através da qual nos são dados objetos, o entendimento é definido pela espontaneidade dos conceitos, através dos quais os objetos intuídos são conhecidos (KrV, A 50/B 74). Ao opor a intuitividade da sensibilidade à discursividade do entendimento, Kant escreve.

O conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum. Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos. (KrV, A 68/B 93)

Na estrutura geral do conhecimento, o papel da intuição sensível é relacionar-se imediatamente com o objeto. Em consequência, qualquer outra relação possível com o objeto será mediata e se apoiará necessariamente na intuição. O conceito, que deve se referir necessariamente ao objeto para não ser vazio, não está em contato imediato com ele, mas refere-se ao objeto mediante a intuição sensível. Em outras palavras, o conceito é uma representação mediata, isto é, a representação de uma representação, ou seja, uma representação referida a outra representação. Esta outra representação pode ser outro conceito, mas, neste caso, este conceito deve referir-se a uma outra representação, que já não é mais mediata e sim imediata, isto é, uma intuição. A referência de um conceito a outra representação é o juízo. O juízo, como o conceito, é o conhecimento mediato de

um objeto, isto é, a representação de uma representação desse objeto. “Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto” (KrV, A 68/B 93).

Mas em que consiste a função do entendimento humano, que pressupõe o dado sensível fornecido pela sensibilidade? Consiste na ação de ordenar diversas representações sob uma unidade superior, isto é, de referir um conceito a várias representações. Assim, “todos os conceitos são funções de unidade entre as nossas representações” (KrV, A 69/B 94). Somente como predicados de juízos possíveis, os conceitos referem-se às intuições de objetos ainda indeterminados. Dito de outro modo, referir um conceito a várias representações é o mesmo que julgar. Ao dizer que “o entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos” (A 68; B 93) e que todos os atos do entendimento podem ser reduzidos a juízos, Kant conclui que as funções do entendimento são idênticas às formas dos juízos:

Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora pensar é conhecer por conceitos. Os conceitos, porém, referem-se, enquanto predicados de juízos possíveis, a qualquer representação de um objeto *ainda* indeterminado. (KrV, A 69/B 74)

3. A dedução transcendental na primeira edição da *Crítica da razão pura*

O problema da dedução transcendental das categorias é formulado inicialmente, por Kant, no primeiro prefácio da *Crítica da razão pura*, através de dois subproblemas: a dedução objetiva

e a dedução subjetiva. Enquanto a primeira se ocupa com a demonstração da validade objetiva das categorias, a segunda investiga como é possível a faculdade de pensar. Não apenas as relações entre estes problemas, mas, sobretudo, a determinação da natureza e da função da dedução subjetiva originaram inúmeras dificuldades de interpretação da dedução transcendental como um todo nas duas edições da *Crítica da razão pura*.

Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos *a priori* e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo. Esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*. Uma vez que esta última questão é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de fato não seja assim, como noutra ocasião mostrarei) parece ser este o caso de me permitir formular *opiniões* e deixar ao leitor igualmente a liberdade de emitir *outras diferentes*. Por isso devo pedir ao leitor para se lembrar de que, se a minha dedução subjetiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objetiva, que é a que aqui me importa principalmente, conserva toda

a sua força, bastando, de resto, para isso, o que é dito de páginas 92 a páginas 93. (KrV, A XVI-XVII)

Ao atribuir à dedução transcendental o papel mais importante na estrutura argumentativa da *Crítica da razão pura*, Kant se antecipa as principais objeções, que receberá dos seus críticos. Mas sua indecisão dá origem a problemas de interpretação sobre as relações entre os dois aspectos da dedução transcendental: a dedução transcendental se sustenta unicamente em seu aspecto objetivo e está limitada às páginas A 92-93? Qual é a natureza, a função da dedução subjetiva e qual é o lugar que ela ocupa na estrutura argumentativa deste capítulo? Ela pode ser interpretada como secundária, hipotética e como o elemento psicologizante no processo de demonstração da validade objetiva das categorias?

Após distinguirmos a lógica formal da psicologia e a lógica transcendental da formal, podemos nos ocupar da dedução subjetiva. Kant ao afirmar que todos os atos do entendimento podem ser reduzidos a juízos, que as funções do entendimento são idênticas às formas dos juízos e mostrando que a cada faculdade superior corresponde um tópico da lógica formal, nos permite negar a identificação da dedução subjetiva com a psicologia transcendental, pois ele trata do entendimento do ponto de vista de sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta, que, enquanto tais, não são psicológicas.¹⁰

¹⁰ Vários comentadores, apesar de discordarem da relevância da dedução subjetiva na estrutura argumentativa da dedução transcendental, sustentam um ponto em comum: a identificação da dedução subjetiva com a psicologia transcendental: é possível reuni-los em dois grupos:

De um lado estão aqueles que afirmam, apoiando-se nas palavras de Kant, que a investigação sobre a possibilidade do entendimento puro e das faculdades cognitivas em que assenta não é o objeto principal da pesquisa crítica. O problema central da analítica dos conceitos é a solução da dupla questão formulada pela dedução objetiva: provar a

validade objetiva das categorias e determinar os limites do seu uso. Vleeschauwer, por exemplo, ao identificar a dedução subjetiva com o processo psicológico na produção do conhecimento, sustenta que sua função é analisar o conhecimento em suas condições de exercício (Vleeschauwer, 1976, pp. 207-8). Interpretada assim a dedução subjetiva, Vleeschauwer conclui que a solução dos dois problemas da dedução objetiva independe dos resultados alcançados pela investigação realizada pela dedução subjetiva, que por não ser uma parte integral da verdadeira dedução, não é essencial e não se sustenta isoladamente. A dedução subjetiva ou psicológica, como ele denomina, acompanha a dedução transcendental, sem se confundir com ela, mas os dois aspectos da dedução estão tão intimamente ligados entre si, que é impossível traçar uma linha nítida de demarcação sem violentar o texto. A coordenação desses dois aspectos num mesmo texto provoca uma ruptura na estrutura da dedução, pois não há entre eles uma clara vinculação. A dedução subjetiva, por tratar de um fator conexo, mas diferente, não contradiz a dedução transcendental em seu aspecto objetivo. A segunda edição, que é redigida sob um plano mais uniforme, não evita completamente os defeitos da primeira. Ela utiliza também uma linguagem psicológica, embora menos acentuada que a da primeira edição (Vleeschauwer, 1976, pp. 206-7).

O segundo grupo, ao identificar a dedução subjetiva com o processo psicológico na produção do conhecimento, afirma que ela é uma parte indispensável da analítica transcendental, pois contém elementos que não se encontram em nenhuma outra parte da *Crítica da razão pura* e são, portanto, indispensáveis na elaboração geral da dedução transcendental. Menciono apenas Kemp Smith como exemplo desta interpretação. Este autor, investigando a distinção entre os dois aspectos da dedução transcendental, define a tarefa de cada um deles nos seguintes termos: “A dedução subjetiva procura determinar as condições subjetivas, que são exigidas para tornar possível o conhecimento, ou, para usar termos menos ambíguos, os processos geradores, que dizem respeito ao conhecimento humano. Consequentemente, seu caráter é psicológico. A dedução objetiva, de outro lado, é assim chamada porque não trata do processo psicológico, mas das questões da validade objetiva. Ela pergunta como conceitos que são *a priori* (...) podem ainda ser válidos para objetos. Em outras palavras, a dedução objetiva é lógica ou, para usar um termo pós-kantiano, epistemológica” (Smith, 1923, p. 236). Embora para Kemp

De acordo com o primeiro prefácio, a tarefa principal da *Crítica da razão pura* é a solução do aspecto objetivo da dedução transcendental das categorias e seu argumento é formulado no § 14 com as seguintes palavras:

A validade objetiva das categorias como conceitos *a priori* deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto a forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e *a priori* com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência. (KrV, A 92-3)

Demonstrar a validade objetiva das categorias é o mesmo que provar que os objetos só podem ser conhecidos por meio deles, ou seja, que um conceito puro tem significado apenas se ele tiver referência no domínio de dados intuitivos. As categorias contêm, *a priori*, a forma do pensamento necessária a toda experiência possível e, para demonstrar sua validade objetiva, deve ser provado que somente através delas os objetos da

Smith a dedução subjetiva tenha um caráter psicológico e a objetiva um caráter lógico, ele argumenta que a validade objetiva das categorias pressupõe a atividade das faculdades cognitivas. Dito em outros termos, a possibilidade lógica pressupõe a psicológica. A pergunta pela validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori* pressupõe a seguinte questão: através de quais faculdades mentais eles se tornam possíveis? Indaga Smith: “Quais são as condições *subjetivas* dos juízos sintéticos *a priori*? Eles se tornam possíveis *através de quais faculdades mentais*? Kant responde, desenvolvendo o que pode ser chamada uma psicologia transcendental. Eles dependem do espaço e do tempo como formas da sensibilidade, dos conceitos *a priori* do entendimento e das atividades sintéticas, pelas quais a imaginação esquematiza esses conceitos e reduz o múltiplo dado à unidade da apercepção. Essa psicologia transcendental é o complemento necessário da análise puramente epistemológica” (Smith, 1923, p. 50).

intuição sensível podem ser pensados. Formulado de modo inverso, partindo-se do fato da experiência, pode-se perguntar: quais são as condições *a priori* da possibilidade da experiência e de seus objetos? A resposta a essa questão é também a demonstração da validade objetiva das categorias, mas a dedução subjetiva, que estuda o entendimento puro e as faculdades cognitivas com as quais se relaciona, apesar de parecer ter um papel secundário e se assemelhar a uma hipótese, é um elemento fundamental e indispensável na solução do problema da objetividade das categorias, pois a dedução transcendental não se sustenta unicamente em seu aspecto objetivo, isto é, a solução do problema da objetividade das categorias apoia-se nas faculdades cognitivas na medida em que elas tornam exequível o projeto crítico da referência dos conceitos puros aos seus objetos. Tomada isoladamente, a dedução objetiva é um programa, afirmando apenas *que* as categorias se referem necessariamente aos objetos dos sentidos, mas não explica *como* essa relação se dá. Ao demonstrar *como* as categorias se referem aos objetos dos sentidos, a dedução subjetiva completa a objetiva, fornecendo a prova que lhe falta: a dedução transcendental estabelece a necessidade que todas as minhas representações se deixam combinar numa só consciência. O ato que opera a referência do múltiplo das representações à unidade dessa consciência é o juízo. Todas as representações têm que se deixar sintetizar nos atos dos juízos para pertencerem a uma única consciência.

4. A dedução subjetiva

Nas segunda e terceira seções da dedução transcendental, Kant se esforça para preencher a lacuna deixada pelo § 14. Esse parágrafo afirma apenas *que* as categorias se referem aos objetos de uma experiência possível, na medida em que elas, quanto à forma do pensamento, sejam condições *a priori* da possibilidade da experiência e de seus objetos, mas não explica *como* essa referência se dá. Explicar *como* as categorias se aplicam aos objetos dos sentidos é a tarefa da dedução subjetiva.

Ao analisar o entendimento puro e as faculdades cognitivas com que este se relaciona, Kant demonstra que a solução do problema da objetividade das categorias se apoia nas faculdades cognitivas na medida em que elas tornam exequível a referência de um conceito puro a seus objetos. Assim, se o entendimento é definido como a faculdade de julgar e se os atos do entendimento são idênticos às funções dos juízos, a dedução subjetiva se ocupa em descrever o entendimento em seu exercício. Para que a tarefa da dedução subjetiva seja realizada, é necessária uma última condição: a introdução do conceito de apercepção transcendental, que é a unidade para a qual converge todo o conhecimento. Mas a síntese do múltiplo sob a unidade da apercepção é possível apenas pressupondo os atos dos juízos.

Kant introduz o conceito de apercepção transcendental nas segunda e terceira seções da dedução transcendental para provar a validade objetiva das categorias para as aparências. A segunda seção é provisória e prepara a dedução subjetiva, que é apresentada sistematicamente na terceira seção. Apesar de provisória, somente a segunda seção será objeto de minha investigação, pois apresenta os elementos fundamentais para a compreensão da dedução subjetiva.

Na segunda seção o eu é um fator transcendental, diferente do eu penso cartesiano, que se conhece como uma substância, através de uma intuição intelectual, abstraindo-se de toda a relação com os fenômenos. Como Descartes, Kant adota o eu penso como primeiro princípio de sua filosofia especulativa. Mas para Kant o eu penso deve estar unido a cada uma de suas representações. O eu penso, concebido como a unidade da consciência, apenas é possível se se referir aos objetos do conhecimento. O argumento na segunda seção da primeira edição da dedução transcendental pode ser assim expresso:

1) A unidade transcendental da consciência e a unidade sintética e necessária do objeto são inseparáveis. “A unidade, que constitui necessariamente, o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do diverso das representações” (KrV, A 105).

2) A apercepção transcendental é o fundamento último que torna possível a unificação das diversas representações na unidade do objeto.

Toda necessidade tem sempre por fundamento uma condição transcendental. Deve encontrar-se, portanto, um princípio transcendental da unidade da consciência na síntese do diverso de todas as nossas intuições; logo também dos conceitos dos objetos em geral e ainda, por consequência, de todos os objetos da experiência, princípio sem o qual seria impossível pensar qualquer objeto para as nossas intuições. (KrV, A 106)

4.1. Unidade transcendental da apercepção e unidade sintética e necessária do objeto

A unidade sintética e necessária é a característica essencial do objeto do conhecimento e é identificada com a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo das representações (KrV, A 105). Se as diversas representações têm que pertencer a uma única consciência, então deve dar-se a possibilidade de uma autoconsciência por parte do sujeito de tais representações. Deve ser o mesmo entendimento, que está ocupado em seu trabalho de conceitualização de todas as representações, que pertencem a uma única consciência, e deve ser possível que o sujeito dessas experiências conheça essa identidade. Se a unidade para a qual convergem todas as representações é a unidade transcendental da consciência, então surgem alguns problemas: a unidade em questão é uma função subjetiva; o objeto é uma unidade necessária de representações. Como uma função subjetiva pode produzir a unidade necessária do objeto? A unidade sintética de um múltiplo de representações que apresenta o objeto é conhecida como uma unidade permanente. De onde vem essa permanência? Da função subjetiva? O que permite conciliar a espontaneidade subjetiva com a necessidade no objeto?

A apercepção transcendental é a condição da unidade de todas as representações. Todas as representações devem se integrar numa consciência única e idêntica, que unifica a multiplicidade de representações na unidade necessária do objeto. Essa unidade de uma multiplicidade de representações se realiza através de uma função de síntese, que é expressa necessariamente na forma de um conceito. Assim, “a consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos” (KrV, A 108).

A unidade da autoconsciência deve ser encontrada no fato de que a conexão das nossas representações é produzida pela atividade do entendimento. A consciência da identidade da apercepção transcendental é a consciência de que é o sujeito quem sintetiza o múltiplo de representações. “Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o espírito, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ele liga sinteticamente esse diverso num conhecimento” (KrV, A 108). Nossa consciência da identidade de nós mesmos é a consciência do nosso poder de síntese. Assim, posso tomar uma representação como minha, porque tenho a consciência de ligá-la, de sintetizá-la com outras representações. O sujeito nunca poderia pensar sua identidade na diversidade de representações intuídas pela sensibilidade se não tivesse consciência do ato pelo qual as organiza na unidade necessária do objeto.

Em A 107, Kant distingue a apercepção transcendental da apercepção empírica. A apercepção transcendental é a condição de possibilidade do conhecimento objetivo. A apercepção empírica não pode nos fornecer essa condição, visto que o sentido interno, cuja forma é o tempo, não encerra em seus estados sucessivos um eu idêntico e permanente, pois ele muda com seus estados sucessivos. Então, o eu, que é dado no sentido interno, não pode proporcionar à multiplicidade de representações a necessidade na vinculação das representações entre si.

A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente sentido interno ou apercepção empírica. Aquilo que deve ser necessariamente representado como numericamente idêntico não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição, que preceda toda a experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válido um pressuposto transcendental. (KrV, A 107)

O que é necessário para a apercepção transcendental ser a condição da objetividade do conhecimento? Reconhecer a identidade de uma multiplicidade requer um fator comum, que não deve ser procurado na diversidade das representações sensíveis, mas em uma função subjetiva. Ora, o único elemento comum a todas as minhas representações sensíveis é que elas são representações de uma consciência única e idêntica. Como reconhecer a identidade e permanência da consciência em todas as etapas do conhecimento? Unicamente sendo consciente da atividade de sintetizar a multiplicidade de representações no conceito de objeto.

Bibliografia

- Allison, H. E. 1983: *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Haven/London, Yale University Press.
- Guyer, P. 1987: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, D. 1969: The proof-structure of Kant's Transcendental Deduction. *Review of Metaphysics*, v. 22 n° 4: 640–59.
- Kants gesammte Schriften. Hg. vom der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902,1975, 27 vols.

- Kitcher, P. 1990: *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Longuenesse, B: 1998. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press.
- Leibniz, G. W. 1980: *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo, Abril Cultural.
- Paton, H. J. 1936: *Kant's Metaphysics of Experience*, 2 vols. London: Allen and Unwin.
- Smith, N. K. 1923: *A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*. Macmillan.
- Strawson, P. F. 2006: *The bounds of Sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen.
- Vleeschauwer, H. J. de 1976: *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, II: La déduction transcendentale de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la Critique de la raison pure (1787)*. New York/London, Garland Publishing.
- Wolff, R. P. 1963: *Kant's theory of mental Activity. A commentary on the analytic of the Critique of pure reason*. Cambridge/Massachusetts.

STUART MILL AND THE CRITIQUE OF SEMANTIC PSYCHOLOGISM

Lúcio Lourenço Prado¹

The critique of semantic psychologism

Stuart Mill's *A System of Logic*, vol. I, outlines important arguments on the theory of meaning and addresses some semantic problems that future generations will face, especially English-speaking philosophers, but not just them, also authors like Frege and Wittgenstein. Maybe his radical negation (at least at that time) of all forms of idealism and 'subjectivism' that involved the British empiricism in modernity have been the foundations of his theory of signs. Mill understood well the skeptical consequences of any idealism founded on Locke's psychological atomism. These Essays by John Locke provided the essential assumptions of Berkley idealism and Hume's skepticism. Mill believes that the only way to 'free' the empiricism from these consequences is to give it a logic reasoning as a matter of priority. It would be an inductive logic, in many ways naive and inconsistent, but it doesn't fit here to address this judgement. The point is that it parts from a fundamental presupposition: the logic as a science is dependent on a general theory of meaning. This way, it is the semantics that part of knowledge that is responsible for first reasonings of all positive knowledge you may have, and not the ontology, psychology or epistemology. In fact, Mill believes that it is the intuition that provides all first knowledge we can have, and that is the foundation of his empiricism. No knowledge is possible if you don't have an empirical basis; There is no knowledge which does not consider primarily intuition. But this

1 Professor in the Department of philosophy at Unesp/Marília. Email: ludoprado@gmail.com

primary intuitive knowledge is far from having a minimally rational configuration and, much less, scientific, in addition to be a minor quantitatively cognitive heritage. Most and the most important part of our knowledge are not data directly from our intuition, but results from inferences, and have, therefore, a rationale. For Mill, the Lockean philosophers' theory of mind, acquisition of knowledge through the senses, foundation of knowledge and all the possible science in their eyes, would just explain a small portion: the acquisition of primary truths - fundamental assumptions of all 'organised' knowledge and minimally reasoned.

To make his empiricism project rationale come true, Mill understands he had to go through the depsychologization of semantics. That meant reviving the old *nominalism vs realism* debate, which had acquired new contours with interference from Locke and his conceptualism.

The modern semantic-psychological model: conceptualism

Both Thomas Hobbes and John Locke can be considered conceptualists, that is, they understand that the immediate meaning of the terms are ideas, mental entities. Therefore, the universals are not considered real in the world outside the mind nor merely semantic content. They are considered psychic entities, the so called general ideas. However, the salient point in their debate is that both differ radically about the concept of sign. Locke argues that the sign is a representative, a replacement of its referent (referential model). This argument is closer to the semantic model that will guide discussions about meaning in the 20th century. For Hobbes the sign causes the subject to infer its meaning (inferential model). We shall further note on this article that Mill's criticism to conceptualism, although it reaches both models, will be directed specifically to the second one. Therefore, we shall address herein similarities between Hobbes and Locke's semantic model. From this point on they will be considered as one: the Hobbes-Lockean model - once Mill's criticism seeks to

overthrow an entire empirical-idealist tradition.

For the purposes of our discussion, we will consider two main theses, the backbone of the Hobbes-Lockean semantic model, which will be criticized and dismissed in *System of logic*

:

- a) names refer to ideas rather than things to which the ideas correspond;
- b) the function of language in all human activities as a tool to register and communicate thoughts.

Mill dismisses the Hobbes-Lockean model addressing these points with two objective questions which present the semantic and pragmatic dimensions of the problem:

- a') What do names mean?
- b') What is the function of the language?

Mill's answer to the first question, Hobbes's argument that the meanings of the words are the ideas rather than things to which the ideas correspond, presupposes the answer to the second question – that we use language as a tool to register and communicate our thoughts. If the function of the language is to communicate ideas, then the meanings of the terms of the language can only be ideas. We can then note that what Mill calls conceptualism, the thesis that names refer to ideas rather than things to which they correspond, has, within that context, a pragmatic dimension. The role of language in all human activities will determine the thesis about the meaning of words. It will be precisely because semantics is subject to pragmatics that it will be reduced to psychology, as we shall see in the following pages.

Hobbes writes:

A name is a word taken at pleasure to serve for a mark, which may raise in our minds a thought like to some thought we had before, and which being pronounced to others, may be to them a sign of what

thought the speaker had or had not, before in his mind. (HOBBES, 2009, p. 42)

Then, Mill refuted these ideas that clearly show the two features of the semantic conceptualist model and that features the two functions of the names according to Hobbes: he believes that names may be used either as "marks," which recall certain thoughts to our minds, or as "signs," which communicate our thoughts to others, that is, sensitive signals intended to externalize ideas, private by nature. Hobbes practically repeats, in a less detailed way, in *Leviathan*:

"[...] But the most noble and profitable invention of all other was that of speech, consisting of names or appellations, and their connection; whereby men register their thoughts, recall them when they are past, and also declare them one to another for mutual utility and conversation; (HOBBES, 1839, p. 18)

And a little later,

"The general use of speech is to transfer our mental discourse into verbal, or the train of our thoughts into a train of words...; (HOBBES, 1839, p. 19)

There is a strong appeal to the utility of language. Language has a function, a specific practical purpose that ultimately determines and makes our life possible in society. Therefore, it is one of the foundations of civilization. We must not lose sight of the fact that Hobbes, like Locke, is also an author who advocates for contractual relations with respect to social and political organization. Language is fundamental to establish the contractual thesis, once it requires objectivity. The only way man must emerge from barbarism is through agreements for the mutual coexistence; hence, the need for theoretical foundations on human communication activities. And the basic assumption

of this communicative process is that thoughts should be reported. This way, words can only be signs of ideas.

Let us compare these previous passages with Locke's thoughts, which follow the same reasoning of Hobbes:

Besides articulate sounds, therefore, it was further necessary that he should be able to use these sounds as signs of internal conceptions; and to make them stand as marks for the ideas within his own mind, whereby they might be made known to others, and the thoughts of men's minds be conveyed from one to another. (LOCKE, 1999, p. 387).

As we can observe, both previously mentioned language features are present and equally determinant in the Lockean theory of language. The articulated sounds shall be intended as signs of internal concepts so that the other subjects can know what's going on in the speaker's psychological universe. When Mill refutes the conceptualist thesis, as seen further on, he addresses his criticism of Hobbes's words attacking precisely the thesis that language function is to convey ideas. Mill makes it very clear that it was not just a personal controversy with Hobbes, but with the whole school that he calls 'metaphysics'. Regarding the idea that names refer to things or ideas Mill explains:

Are names more properly said to be the names of things, or of our ideas of things? The first is the expression in common use; the last is that of some metaphysicians, who conceived that in adopting it they were introducing a highly important distinction. (MILL, 1856, p. 14).

It's important to observe that among such metaphysicians who 'share' the second opinion, and that Mill refutes in his work, are Hobbes and Locke and his *Essay*

concerning human understanding. Although addressing directly Hobbes, there is no doubt that the Millian criticism aims to bring down an entire semantics tradition. Contrasting Mill to Locke, in this specificity, is consistent with the purposes of this work. Locke's theory of ideas has been one of the pillars of logical psychologism in its British version, one of the reasons we make use of them here.

Locke and the origins of the semantic psychologism

Based on what has been exposed so far, we can reach an important conclusion: Logical Psychologism, combated by Frege, at least in its British version, has a necessary connection to the Lockean theory of ideas and his theory of language. However, it is important to clarify some concepts. Psychologism has two distinct ways of thinking, though closely linked. First, a semantic psychologism implies the meanings of words are mental entities and that, therefore, the semantics reduces to psychology. Within our conceptual universe, the semantic psychologism identifies itself with Hobbes and Locke's so-called conceptualism. Second, logical psychologism implies the logical rules of inference describe mental processes, and that, therefore, logic is a part, a branch of psychology.

Although not having a clear definition, one of these two possibilities just mentioned constitutes the basic conceptual element of a psychologist theory. In either case, these two ways of thinking are closely linked. This connection becomes clear when we look at Locke's theory of ideas in conjunction with a logic to the Aristotelian mold: we can observe a logical syllogism. Rules of inference are used to the relationship that keeps the terms of syllogism among themselves. According to the way they relate the terms S and P with the term M is that one may or may not infer the required truth of the conclusion, if the assumptions are true and determine the validity of an argument involving the terms S and P.

If, according to Locke, the meaning of the terms are ideas, and more than that, if verbal propositions that form a syllogism

expressed in language are nothing more than sensitive substitutes of what goes on in the intellect of who thinks syllogistically, we can conclude that the "logical laws" involved in the correction or not of the argument are ultimately psychologic laws. Also, we can conclude that the syllogistic rules of inference are determined by means of the rules of association of ideas set forth by the psychological subject. It is in this direction that one can organically link the Lockean semantic model to the so-called logical psychologism.

When the authors of the 19th century criticize psychologism, they are not focusing exclusively on this model that we have just exposed. The unfolding of the Kantian philosophy and its reception by the first generations of post-Kantian philosophers produced also psychologist consequences. Although the schema previously outlined is not enough to account for the conceptual genesis of psychologism, it certainly highlights decisive manifestations of psychologism.

Mill refutes semantic psychologism and its conceptualism, one of the foundations of logical psychologism, at least in one of its versions. When Mill unequivocally states that "logic is a part of Psychology" he won't be fully consistent with himself. What he textually states and what is suggested by his theses do not seem to agree.

We can infer that the analysis and exposure of major conceptual elements involved in the semantic psychological model, which is called here Hobbes-Lockean model, weren't properly detailed, as the complexity of the problems pointed out in these first sections required. However, it is essential to point out the role of these two theses cited previously, once they will pave the way for semantics as fundamental philosophical discipline from the so-called linguistic turn of the 19th century – and which will be criticized and dismissed by Mill.

This article aims at demonstrating to what extent the fact that Mill has turned to the language first and foremost in his *System of logic* has a direct and organic relationship to the need to refute the most basic assumptions of Hobbes-Lockean model. As he dismisses them, the very understanding of what the role of philosophical knowledge is suffers significant changes. For Locke, for example, the role of philosophy within the human cognitive universe is to describe and explain the origins of our ideas. Philosophy is turning to its own psychological subject and its psycho-cognitive conditions. To dismiss this semantic model would mean, therefore, to dismiss a whole concept about what is understood by the very nature of philosophical thinking. And that's the most important thing of this whole story. A whole school of thought will be challenged when Mill proposes his connotation theory and refutes conceptualism. Herein it is our purpose to discuss the Millian critique to the Hobbes-Lockean semantic-psychologism model.

Mill and the critique of semantic psychologism

According to what has been previously stated, the conceptualist thesis that names refer to ideas rather than things to which they correspond is an almost necessary consequence of another thesis that is logically anterior: that we use language to communicate our thoughts. In this sense, semantics would be, on the one hand, reduced to psychology. This is because the relationship between the names and the alleged real world would be explained, ultimately, through psychological causes. For Locke the real things to which our ideas refer are only stated through a tacit assumption. That is, psychological causes determine the way we get our ideas from the empirical experience. On the other hand, semantics also is reduced to pragmatics, once it is the use that we make of language (transmitting thoughts) that imposes the need for a psychological semantics. Consequently, to refute the conceptualist thesis that names refer to ideas, it will be necessary to refute the thesis that supports that conceptualism.

This way, once the semantic thesis that names mean immediate ideas presupposes the pragmatic thesis that language is used to convey thoughts, if you change the first one, you will also change the second. Stuart Mill does exactly that. Against conceptualism thesis he tells us:

If it (conceptualist thesis) be merely meant that the conception alone, and not the thing itself, is recalled by the name, or imparted to the hearer, this of course cannot be denied. Nevertheless, there seems good reason for adhering to the common usage, and calling the word sun the name of the sun, and not the name of our idea of the sun. For names are not intended only to make the hearer conceive what we conceive, but also to inform him what we believe. (MILL, 1886, p. 14)

Mill had even stated earlier, when discussing propositions in general, that "Whatever can be an object of belief, or even of disbelief, must, when put into words, assume the form of a proposition." (MILL, 1886, p.12).

This excerpt is one of the main passages of *System of logic and provided* the basis to sustain Mill's anti-conceptualism. He denies that names have ideas as their immediate referents, saying that we don't use the language simply to communicate the contents of our subjective representations of what we conceive in our psychological universe.

Certainly, when I utter a proposition in which figures the term "sun" I must have in mind an idea of the sun; but this should not mean that it is about the idea of sun that the propositional speech refers. That's because the sun, although it figures while idea on the intellect of who sets out such a proposition, is claimed as part of an objective external fact of the world. So, such proposition refers to this objective external fact of the world.

It seems clear that, according to the Millian point of view, I must think of the sun for enunciating a proposition in which the

word "sun" appears, but by no means should we then infer that it's about the idea of sun that the propositional speech refers. It is because the word "sun" is presented as part of a propositional content, that it seeks to represent a fact in the world, that it cannot have the idea of sun as a reference in the mind of who speaks.

What is the main consequence of this argument for our purposes in this work? *He sets out the principle of context, presented later by Frege.* Maybe the main feature of the principle of context is the anteriority of the whole proposition in relation to the parties that constitute the proposition. It is the classic Fregean thesis that we obtain propositional elements through an analysis of a propositional whole; the whole is prior to its elements which cannot exist independently of such wholes. Mill's theory of proposition is compatible with the Aristotelian conception in which the propositional meaning is determined by the synthesis of two terms linked by copula; that is, it is a complex symbol that implies simple priority elements.

Mill argues that if language in fact served only to communicate to others what we are thinking, the ideas that we are currently having, conceptualism would be right. For example, I think of a dog and I utter the word "dog"; certainly, my interlocutor will know, as he hears me, that I think of a dog and, in this case, it becomes obvious that the immediate meaning of the word "dog", as it was given, can only mean the idea of dog in my mind in the act of utterance. However, when I use the word "dog" to express a belief in a fact of the world in which the dog participates, the word dog will have another meaning - and this thanks to the fact of being in a "propositional context". This way, the thesis that the meaning of the term is merely an idea in the mind of who speaks becomes unsustainable. Mill clearly sees that one must be thinking of a dog and should be able to get a picture of the dog so that one can enunciate a proposition in which the term "dog" appears:

This definition of name as Word or group of words that serve at the same time as a mark to remember

the resemblance of a previous thought and sign to make it known to others, seems irrefutable. Without doubt, the names are much more than that; However, all they do is also a result of this double property. (MILL, 1886, p. 14)

As we can notice, Mill believes that every objective fact linguistically expressed is grounded on a corresponding subjective one. However, if we agree with Mill that we don't use the language to communicate the content of our thoughts, what we conceive in our minds as mental images (which in Lockean terms is synonymous to communicate ideas), and that the primary function of language is linked to propositional enunciation, or our beliefs in objective truths about the world, then the subjective representation ceases to be relevant, although it is presupposed.

It is important to note that Mill provides a pragmatic dimension to his theory: the language has a function, a use. However, we don't use the language simply to communicate to others the current content of our representations, but also to communicate the object of our beliefs. Although the belief is a state of consciousness and, therefore, a subjective manifestation, when we believe in something, that something is something objective. Mill prioritizes the notion of truth. The truth, contrary to what Locke said, does not refer to our ideas, but to objective facts of the world.

For our purposes in this work, this is the main contribution made by Mill: to give language a believable and logical orientation as opposed to socio-pragmatic one, present in the Hobbes-Lockean model. In this model, reasoning is a necessary instrument for the establishment of the social contract. It then presupposes that the function of language is to communicate thoughts, once just exchanging ideas (literally) individuals can establish the necessary agreements for the mutual coexistence. In the universe of *System of logic*, language is grounded while propositional discourse, as a necessary instrument for the enunciation of truths. Let us keep

in mind that this change in the point of view regarding the pragmatic nature and function of language was crucial to many of the discussions undertaken by philosophers such as Frege, Russell, Moore or Wittgenstein, to name only the most important.

Meaning and truth value; proposition x mind

According to the standard historiography the advents of the so-called analytic philosophy and the English-speaking philosophy in the 20th century was marked by the rise of semantics to the fundamental philosophical theory position, prior to metaphysics, epistemology and, above all, to psychology. It is common to identify a primordial element of this turn in the history of philosophy when distinguishing between judgment and proposition and between the act of judging and the objective content on trial. Within this context, there is a capital thesis of Mill's *System of logic*: it lies in the distinction between, on the one hand, the subjective act of belief and, on the other hand, the objective content of that belief or, to use the Millian term, the object of the belief. He writes:

An inquiry into the nature of propositions must have one of two objects: to analyze the state of mind called Belief, or to analyze what is believed. (...) Logic, according to the conception here formed of it, has no concern with the nature of the act of judging or believing; the consideration of that act, as a phenomenon of the mind, belongs to another science. (MILL, 1886, p. 55).

Mill, once again, is painstakingly distinguishing the relationship between logic and psychology. He states the need to differentiate causal explanations regarding what's going on in the intellect of individuals when thinking from what justifies the correctness of reasoning, based on the thesis that logic consists of a scientific and an artistic part. In the previous passage, Mill

sets out the need to distinguish the act of belief while subjective process from the content of the belief, which should be certainly objective. We will see in the next topic how both distinctions are dear to the Fregean anti-psychologism. For now, we point out that Mill is professing his repudiation to the typical modern subjectivism manifested in the tendency to assimilate the subjective act of judging with content judged. Mill draws attention to the fact that it is necessary to consider these two things separately: the act of judging with content judged and the state of mind called belief and the object of belief. What should be proposition theories turned out to be, for the modern, theories of judgment.

Although, in his book, Mill has explicitly referred to Descartes, Leibniz and Locke as defenders of this position, we can find in Kant, perhaps, his greatest expression. For Kant, the judgment (i.e. what can be true or false) depends on the figure of a subject who, from the transcendental cognitive apparatus that one has, is able to "render" intuition and produce, through synthesis, utterances about the world (judgments). Accordingly, the content of these utterances cannot be dissociated from the subjective processes that produce them. Thus, the subjective act itself involved in an assertion would be itself the 'producer' of the utterance. The constitution of what we used to call 'propositional' sense is a process that is intertwined with the assumption of the truth of the utterance in the act of judgment. What Mill claims is the need to distinguish two instances in this process - the act of judgement and the content judged. With that, the very own concept of mind changes, because it turns into a purely passive procedure of belief or non-belief, into a previously constituted objective content.

As it has already been mentioned, for Mill, in a proposition something is associated with something. It is the union of two things, one determined by the term subject and the other by the term predicate. Apart from the belief we might or might not have in this propositional complex, it is necessary that the very complex be conceived. For example, to not believe that Mohammed is an apostle of God, it is essential that Mohammed

and apostle of God be previously conceived as united into a propositional meaning. Only if this propositional complex exists (in principle 'neutral' with regards to its real value) is that the subjects can express their belief or disbelief in their truth and thereby enunciate a judgment. Keeping the due proportions, it is equivalent to what Frege will call assertion: the assumption that the statement is true.

So, the following questions arise: what is the status of this content? what is this objective sense unit that is taken by truth in the act of belief? According to Mill, it is not a psychological or subjective entity, as the mental Lockean propositions, but something outside the mind, a fact in the world. According to Mill, though it is necessary that something happens in the psychological universe when we assent to a propositional content, the act of believing does not refer to these psychological states. Mill says subjective and psychological processes occur when we assent to some propositional content and ideas are associated and linked within the private representations of the subjects. This has nothing to do with logic. The object of psychology is the analysis of the state of mind called belief. The object of logic is the analysis of the object of that belief.

In the Millian universe, the main element in favor of the propositional content being objective is the theory of connotation. The object of belief should be determined by the semantic load that the connotative names have, and not by consideration of ideas and the relationship between them in the context of subjectivity. So, when we say, for example, that the 'wall is white' we are giving our assent to a content that establishes itself in that it considers that an object has the predicate(s) referred to by the name "wall", and the predicate(s) referred to by the name "white". This way, we can say that the object of belief is not subjective, it is not related to the psychological universe of the subject. It is, therefore, objective.

Now, is it objective in the same sense in which the things of the world are? Is the content of the proposition "the wall is white" as objective as the wall itself? We know that in Frege it is not. Frege distinguishes two levels of objectivity: the objectivity

of the physical world outside, perceived by the senses, and the objectivity of thought, captured by reason. Millian posture, thanks to its empiricism, is 'factualize' the propositional content. However, his theory of connotation establishes something that might be called a "third Kingdom semantics". Between the subjective universe of the association of ideas and the outside world there is a semantic universe established by the significant load that the connotative names have. First, there are the ideas; second, there are the physical outer world objects; and third, there is the language and its 'autonomous' mechanisms of sense concepts. A connotative name means regardless of the subjective ideas and things of the world. It means exclusively through semantic load determined by its connotation. This is not to be confused with the subject or with the objects from the outside world. The very theory of verbal propositions demonstrates that there is nothing said about the outside world and the psychological universe, but about an 'intermediate' universe, related exclusively to the language. In that sense, maybe we can answer our question concerning the status of the object of belief placing it at this intermediate universe. We believe in a propositional content which is established exclusively in relation to the connotation of names. Ultimately, we believe that that objective content takes place in the outside world. The theory of connotation has particularly the ability to bind the universe of language to the outside world without having to postulate subjective categories. Certainly, Mill did not reach the Fregean extreme of identifying the propositional content as primary units of meaning, but clearly has the proposition of a peculiar objectivity regarding old subject/object dichotomy or indoor/outdoor.

Mill's empiricism drives us to a paradoxical objectification of the propositional content. He tends to consider that the propositions express a real fact, a fact of the outside world, not telling us anything about our ideas. However, the fact that the proposition informs us about facts of the world must not necessarily mean that the same proposition, while unit of meaning and intentional object of belief, is itself a fact in the

world. Mill defends the thesis that there are only individual things in the world and that the proposition, while complex sign, must be focused on those things, and not on our ideas of things, following an entire empiricist tradition. Then, the following question arises: if the propositional meaning unit does not happen at the psychological level, should we conclude that it happens in the external world? No! Unless we want to identify in the *System of logic* something like the embryo of the Tractatus of Wittgenstein, in which the propositional fact is nothing more than a logic figuration of the real facts. Wittgenstein asserts that the unit of meaning is established at the level of the proposition because the world resolves itself into facts (WITTGENSTEIN, 1993. p. 134), organizes itself in a 'propositional' way, although the objects are the individual substances in the world (WITTGENSTEIN, 1993. p. 137). And in this case, the unity of the proposition would have an ontological reasoning. Ultimately, in the Tractatus, the world is originally propositional. That's not what occurs in Mill. The propositional unit is established in the context of language, in the 'parallel' instance determined by the semantic content of the connotative names. If in Locke this unit establishes itself in the subject's psychological universe by means of mental propositions and in Wittgenstein this problem is dissolved by the thesis that the propositional fact shares the same logical form of the real fact which is figured on the proposition, in Mill it establishes itself exclusively at the language level. It is within the semantic load that the connotative names carry the propositional content that establishes themselves. The proposition goes on being a complex symbol, which articulates two 'instances'. Nonetheless, what is articulated in the propositional meaning unit is the semantic scope of names. This is an important reason in favor of our more general thesis of the fundamental role of *System of logic* for the turning of philosophy towards language. Mill focused the discussions on the areas of semantics becoming a precursor of the contemporary analytic philosophy.

Final considerations

From what has been exposed so far, it might be possible to understand why the Millian critique of conceptualism exercised fundamental influence on the future developments of the philosophical thought, especially regarding the so-called linguistic turn of the 19th century, for a few reasons:

1) Mill introduces a logical dimension (noun-classes logic) in opposition to the Hobbes-Lockean model that sees the language as an instrument linked to a socio-pragmatic dimension. Language is not primarily to establish the social contract, but to enunciate truths.

A consequence of this point of view is the Tractatus of Wittgenstein and his limited conception of language to the primacy of propositional meaning. In the Tractatus, what can be propositionally expressed emphasizes the logical and believable character of language as opposed to the socio-political dimension represented by the Lockean model. This can be identified in Mill's criticism to conceptualism.

2) By denying that the psychological dimension of language exerts relevant role in the constitution of the propositional meaning, Mill ends up pointing out, even if implicitly, the need of establishing meaning within a propositional context. This way, we use the language to express our beliefs, to clarify what we consider to be truths about the world. Therefore, the meanings must necessarily possess an objective dimension. This objectivity can only be obtained by a reference to a propositional content.

3) As Mills substantiates his theory of connotation and the objectivity of language, he establishes a third universe, as if mediating the relationship between the subject and the outside world. The connotation of names, that is, the land on which the

propositional meaning unit settles down, is neither dependent on the psychological universe and its private ideas, nor the physical world outside itself. So much so that Mill identifies a class of propositions which are merely verbal. These propositions don't tell us anything about the outside world or the psychological universe, they only refer to the universe of language.

By denying that names refer to ideas, Mill breaks one of the pillars that sustain logical psychologism. This was a definitive overcoming of modern thoughts still present in the XIX century.

References

- BROCKHAUS, R.: *Realism and Psychologism in 19th Century logic*, in: Philosophical and Phenomenological Research, n° 3, Providence, 1991.
- HOBBS, T.: *Leviathan*; In: The English works of Thomas Hobbes. Ed. John Bohn, London, 1839.
- _____: *Do Corpo, Parte I, Cálculo ou Lógica* (edição bilíngue) Trans. Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Editora da Unicamp, Campinas, 2009.
- LOCKE, J.: *An essay concerning human understanding*; The Pennsylvania State University, 1999
- MILL, J. S.: *System of logic ratiocinative and inductive*; Ed. Longmans Green, London, 1886.
- SKORUPISKI, J.: *Mill on language and logic*, in: The Cambridge Companion to Mill; Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*; (edição bilíngue) Translation: Luiz Henrique Lopes dos Santos; Edusp, São Paulo, 1993.

FÜR EINE NEUE AUFLKLÄRUNG: IRACEMA COMO IDEAL DAS AMÉRICAS

Fabíola Menezes de Araújo¹

O idealismo é, mais do que um movimento filosófico, um modo de pensar que se destina a **questionar o** lugar do tempo no advento do sujeito. Enquanto condição *a priori* do sujeito, tanto o tempo quanto o espaço se realizariam na sede das sínteses fenomênicas que é o sujeito, ou que o sujeito precisa realizar para ser. Embora questione as sínteses do sujeito, contraditoriamente, muito raramente o idealismo consegue demover o sujeito das sínteses que este realiza. Caso pudesse demover estas sínteses, não teríamos problemas políticos. Bastaria mostrar as catástrofes que decorrem do fato de o sujeito pensar de um determinado modo, que este mudaria as sínteses (de tempo e espaço) que realiza. Em prol de um poder capaz de voltar-se para si mesmo de uma maneira investigativa, nós convocamos os idealistas a pensar a situação política da contemporaneidade. Não podemos desmerecer os achados do idealismo: o advento do sujeito (o *si*, o *Eu* ou ainda a *Res Cogitans*, nos dizeres de Kant, Fichte e Descartes, respectivamente) prescindindo do advento do objeto (ou, da *'ausência de coisa em si'*, e do *não-Eu*, ou ainda da *Res Extensa*²) traz consigo, sim, uma inversão da metafísica platônica. Saber que a realidade são infinitas possibilidades espaço-temporais é, sob este prisma, capaz de nos libertar sim de ideias, ou ideais, que carreguem consigo estigmas sociais que aprisionem o sujeito. O estabelecimento de articulações espaço-temporais pode finalmente, agora, se livrar de uma moral relegada ao plano dos bons costumes. Mas esta liberdade, tão plena, vem a ser, de

¹ Dra. em Teoria Psicanalítica - **UFRJ**, Dnda em Filosofia Antiga - **PUC-RJ**. confabulando@gmail.com.

² *apud*. Rovighi, 2006, p. 551; 641; 82, respectivamente, para Kant, Fichte e Descartes.

fato, possível, hoje e sempre? Na realidade algorítmica que se tornou, na quarentena tornada obrigatória em 2020, quase que a única fonte de informação para bilhões de habitantes na Terra vimos, de fato, que a realidade pode ser apenas fruto dos prismas que Emmanuel Kant chamou de subjetivos (1997). Em meio a Pandemia, podemos atestar a máxima kantiana segundo a qual a realidade não passa de um âmbito restrito ao fenomênico. A fenômenos apenas, resultados de exercícios de articulações que excluem as performances de gênero, mais ou menos virtuais, com mais ou menos valia, podemos ter acesso segundo o idealista mais caro a nossos dias.

No intuito de responder à questão de *como* o sujeito cria a realidade que compartilha, buscamos nos ater ao sentido da palavra “entusiasmo”, e à questão de como esta palavra é oportuna, ou não, para designar o período de quarentena. Não é falácia: entusiasmamo-nos com a possibilidade de apenas filosofar, e poder contemplar o caráter límpido dos céus e dos mares tornado possível com a parada que a economia mundial está tendo. Mas como fazer com que este ideal possa se realizar — para a humanidade inteira? O termo entusiasmo advém do grego *theos* (deuses). Mas onde, agora, há uma realidade plena de deuses? Será apenas em uma realidade teológica que deuses podem aparecer, ou em narrativas virtuais também os deuses podem se apresentar? Épa. Para que, e por que, misturar política e religião? Para saber se, das comunidades da internet, pode surgir um entusiasmo capaz de mudar as subjetividades tacanhas que elegeram partidos de direita (extrema) em países cuja organização atual é alicerçada por aparelhos eletrônicos. Isto é, desejamos investigar se, no âmbito dos poderes articulados junto e pelas mídias na atualidade haverá possibilidade de renascerem aqueles que, outrora, tornaram as melhores ideias — de solidariedade e de sabedoria, por exemplo — possíveis. E a resposta é não. Isto porque a constante instauração de uma imensa maioria de identidades políticas que têm como meta apenas excluir alteridades é o que tem acontecido como efeito mais evidente do aumento do alcance das mídias eletrônicas. A ascensão dos partidos políticos de extrema

direita nas Américas o atesta. O poder pautado no ato de *extirpar de si uma face do espelho que as próprias relações de poder julgam serem malditas* acontece porque: 1) as mídias são capazes incitar desejos; 2) dos desejos incitados pelas mídias surgem subjetividades narcisistas que gozam no ato mesmo de exterminar tudo o que, de outro modo, é livre.

Os travestis são os que mais sofrem. O fenômeno *Queer*, que é o de uma comunidade política voltada para o combate das injustiças que depredam as diferenças que brotam na terra é contemporâneo. Se o fenômeno *Queer* é contemporâneo, o ‘transvestimento’³, isto é, o ato de se tornar transexual é tão antigo quanto o do *homo sapiens sapiens*. Tanto na Grécia, quanto na Índia, ou nas comunidades indígenas, e nos Terreiros Quilombolas e de Candomblé, o ato de transvestir surge como resposta a um chamado que é divino. O chamado *aí* é dos deuses. Tanto nos casos dos sacerdotes pederastas da Grécia Antiga, quanto dos xamãs homossexuais da Índia, quanto dos Pajés *que se transformam em onça*, ou ainda dos babalorixás⁴, não se trata de uma convocação da política humana, mas dos deuses. Talvez seja até impróprio ou ímpio falar de política nestes casos. Isto porque o termo grego *polis* (cidade) não dá conta de dizer desta destinação que inclui o excêntrico, seja em seu caráter sagrado, seja de lideranças LGBTQI+ e de mulheres como nas religiões citadas acima⁵. No mais das vezes, tanto o termo política quanto

³ O filósofo Charles Feitosa, a quem agradecemos pelo conceito de transversão, esclarece que “Transverter é uma estratégia de tentar escapar das dicotomias hierarquizantes e de se deixar atravessar ou hibridizar pelas diferenças.” (Feitosa, 2014) Em diversas passagens de sua obra Feitosa busca esclarecer a necessidade de usarmos deste conceito. De um modo mais amplo, ele procura esclarecer “Como seria possível transverter as culturas?”

⁴ Pais de Santo que se transvertem, ou se transportam para outras dimensões, outros horizontes, em Terreiros a fim de servir como cavalo de Orixás.

⁵ Os Oráculos da Grécia Antiga, por exemplo, se localizavam fora da cidade, e funcionavam, na hierarquia legada por várias gerações, como

a prática a qual esta palavra permanece associada está aquém de dizer dos humanos encantados, isto é, dos seres transvestidos que tanto se dedicam a aprender a viver do lado de lá do espelho. Perguntemos: por que estes que aprendem a viver do lado de lá do espelho, agora, tem sofrido tanto com perseguições de caráter político? Por que quem vive do lado de lá do espelho, isto é, que ainda se encanta, sem querer e querendo sempre se vê na condição de irritar patriarcas, e simpatizantes do Patriarcado? Por que somente existir é capaz de significar uma condenação à morte? Por causa de um ideal, ou de vários, que quando alinhados empoderam demônios.

Laroyê! Com Elegbara é diferente. Com Exú, em Exú, é a diferença mesma é quem viabiliza o ser. Pergunta de Exú, doador deste mais antigo *phármakon* (remédio) que se chama "amor": Após naufragada a *República* o que restará a fazer senão amor? Mas o que significa amor, única tonalidade afetiva capaz de nos fazer suportar discursos idealistas?

O amor é chama, nas palavras do poeta. Sobre a chama, Bachelard em *A chama de uma vela* considera o seguinte: "A chama, dentre os objetos do mundo que nos fazem sonhar, é um dos maiores operadores de imagens" (1961/1989a, p. 9, grifo nosso). Mas o que significa tomar a chama, sobretudo no sentido da luz que é a chama, como um "operador de imagem"? Significa poder dar razão aos fotógrafos e aos cineastas (e a Deleuze e Guattari, 1992), ao invés de a Platão. Expliquemo-nos: sobretudo na contemporaneidade, mas talvez sempre, a imagem seria mais causadora de nosso agir do que ideias e ideais, isto ao menos segundo a linha de pensamento que buscamos acompanhar aqui. Ao mesmo tempo, tomar os efeitos de mídia como luzes que nos guiam na operação de imagens, nos coloca no seio de uma tradição que se destina a pensar os efeitos da Comunicação de Massa há pelo menos de setenta anos. Gaston Bachelard (1989), Paul Ricoeur (1983, 2012), Friedrich Kittler (2017) e Jürgen Habermas (1984, 1987) são alguns dos autores que criaram esta

capaz de prover a cidade de clarividência, tanto quanto ao passado quanto ao futuro.

tradição a fim de pensar o acontecimento das mídias como catalizador de transformações que culminaram na sociedade em quarentena que vivemos. Reflitamos: Como esta tradição pode nos ajudar a pensar o modo como as mídias vêm operando imagens no Brasil contemporâneo?

A possibilidade de apontarmos, *não* o cérebro, *nem* a retina, mas *a chama*, isto é, a própria luz como causa da operação de imagens está inserida em uma tradição filosófica que chamamos de fenomenologia. Para esta tradição, todo e qualquer fenômeno é um acontecimento simultâneo à existência daquele, ou daqueles, *em que* os fenômenos se articulam. A imagem da chama, por exemplo, não poderia *'ser' sem* a existência, *o Dasein*, daquele ou daqueles que a contemplam. Se não é a faculdade da imaginação que sintetiza as imagens, mas o ser que se abre ou não para o acontecimento da chama, tampouco existiria uma “chama em si”, ou “uma imagem em si”, mas apenas o fenômeno, a exemplo da chama, que se abriria como possível para quem a vê no momento em que o acontecimento ‘luz’ se dá. *Fiat Lux*⁶! E pronto: num instante, um novo horizonte (do grego *Horizon*, que significa limite) passível de ser contemplado. Quanto menos este horizonte corresponde àquilo que à mão pode vir mais capaz ele é de nos instalar, a todos nós, do outro lado do espelho, isto é, onde homossexuais e heteros gozam um com outro, ou onde encantamentos ainda podem se realizar. A “chama” que torna tudo isto possível, mas, sobretudo, o sentido que torna a chama possível, raramente são pensados. Normal e patologicamente, o sentido da chama permanece esquecido, ou mesmo calado⁷ no movimento de vir a ser das imagens a partir das quais depreendemos e julgamos fenômenos como existentes. Não

⁶ Faça-se Luz, em latim.

⁷ Haja visto os processos de silenciamento que têm lugar no Brasil, pelo menos desde 2018, e que não são ingênuos ou inocentes mas que fazem parte de um projeto violento de repúdio a determinadas alteridades. Pensar a razão ou as razões da violência que toma conta do país é uma das tarefas às quais almejamos nos dedicar caso nosso projeto de pós-doutorado venha a ser aceito.

estamos afirmando que o fenômeno “chama”, por exemplo, se confunda, ou se resuma, à imagem que possamos fazer dele; mas que o sentido do fenômeno, assim como o sentido de cada operação de imagem, tende a permanecer esquecido enquanto não conseguimos *sentir o acontecimento que torna o fenômeno possível*. O que torna as imagens midiáticas possíveis, ou visíveis? A fenomenologia consegue chamar a nossa atenção para a necessidade de pensarmos *o sentido* do fenômeno, mas não consegue responder à questão do porquê desejamos determinadas imagens a outras.

A tese de que as imagens podem se automatizar mediante o acontecimento da luz refletida traz implícito um projeto de ausência de reflexão consciente, ou de compreensão racional, como moto do movimento de operação das imagens da época da técnica. Junto à tradição em que Heidegger se assenta para pensar, somos levados a investigar *como*, no próprio movimento de articulação de imagens tem lugar um *vir a ser* que independe da ‘vontade’ de um ‘sujeito pensante’ capaz de desejar uma articulação de imagens, ao invés de outra. Se não há um sujeito prévio e consciente responsável por ditar como devem ser dispostas as imagens para ele gozar, raramente há sentido nas imagens articuladas. Estas são, antes, chamadas capazes de calar ou fazer bater nossos corações. Reinteramos, assim, que esta possibilidade, de um saber sobre como são operadas as imagens (que permanece esquecida e atuante na política contemporânea) não é passível de ser pensada na tradição da fenomenologia. Quem será capaz de pensar as razões da política de extermínio de alteridades que tem lugar em nossa época?

Na chamada “época da técnica”⁸ (Heidegger, 2001) temos um problema bem grande, na medida em que, em nossa época,

⁸ Heidegger é o pensador que, em 1965, nomeia o fenômeno ‘da época da técnica’ em uma conferência intitulada *Filosofia e Cibernética* onde chama atenção para o fenômeno “do funcionamento técnico-cibernético, em que vem a ser negado o conteúdo ontológico” do próprio fenômeno da época que permite este funcionamento (1984, p. 32-33).

quanto mais operamos imagens, menos somos convidados a *pensar como* se dá a operação de imagens que, ao final, termina por nos comandar. As imagens, quando operadas por uma lógica algorítmica, binária em sua origem, são operadas não por um pensamento capaz de reflexão, mas por um desejo mais ou menos capaz de se postar como solidário. A lógica que se distingue da lógica do pensamento racional têm nas temporalidades da mídia a sua sede. Em última instância, talvez seja impossível controlar a operação de imagens e pensá-la como um acontecimento em si pensável. Qual será a saída para o turbilhão de imagens que se assoma às notícias cujo sentido tende a permanecer oculto no cotidiano de nossa época?

A articulação de imagens enquanto circunscrita a imagens em sua maioria sem sentido, e cuja lógica tende a se automatizar e a nos autonomizar⁹, sem que se quer nós filósofos saibamos *com clareza*, como isto acontece é uma tendência talvez impossível de ser freada. Talvez não se faça evidente, pelo comentado até aqui, que não desejamos, de forma alguma, defenestrar de nosso horizonte de pensamento o principal contributo do idealismo alemão para a filosofia, a saber: as suposições de que 1) o sujeito é capaz de sintetizar os fenômenos em que habita; 2) estes fenômenos são sínteses bem mais do que (já não eram) *a priori*; 3) o cosmopolitismo (kantiano), a um só tempo, parece ser, e não ser, uma saída para nossos anseios políticos. Sinalizar para: 1) a certeza de que quanto mais o sujeito está a efetuar sínteses, menos ele pensa; 2) a premissa de que *@s entes human@s* sempre podem se transformar será finalmente aonde queremos chegar com a investigação de como as mídias articulam-se mediante a realização, ou não, de nossos desejos. Para tanto, não podemos permitir que o supra sumo do idealismo alemão nos cegue com relação a verdades simples como, por exemplo: 1) *tod@s fomos gerados em um ventre livre* que realizou um desejo, mais ou menos voluntário, e que isto

⁹ Esta posição filosófica, por exemplo, nos permitirá pensar a questão da inteligência artificial como ordenada por *logaritmos* que se automatizam sem que tenhamos qualquer consciência disto.

gerou grandes ou pequenas pensador@s; e que 2) a realização do desejo de cada ente materno, para se dar, teve de contar com uma estrutura familiar cuja conjuntura Patriarcal ou Matriarcal contamos como uma lembrança mais ou menos atuante. Matriarcas que, durante pelo menos quarenta anos, se dedicaram a deixar nascer uma filósofa, ou um filósofo, são aqui homenageadas por nós¹⁰. E por quê? A resposta está no seio da obra do filósofo, sem o qual não haveria filosofia ao menos ocidental. Platão, ao inserir no seio de sua filosofia a concepção de que o conhecimento mais alto é dádiva de mulheres, e destas aos sábios gregos, imacula na origem a verdadeira filosofia de sacripantas que se creem capazes de, se afirmando em uma metafísica de ordem patriarcal, cunhar um modo de ser no mundo que se assegura do estatuto ontológico de sua condição subjetiva para se crer superior aos demais entes. Sob esta crítica, junto à revolução copérgnica temos, por um lado, a instalação de uma ordem política, que tende a excluir tudo o que é excêntrico, por outro lado, a possibilidade de, nos antecipando a este modo de ser que busca de maneira subreptícia se assegurar de sua própria valia, nos libertar da chancela do Patriarcado. Façamos-nos um pouco mais clar@s: não podemos aceitar que sujeitos calem a possibilidade de que sejamos guiad@s por encantamentos que sejam capazes de nos curar dos males do Patriarcado. E saber como subjetividades vêm a ser por meio de patriarcas sanguínários, e isto com o fito de se desvaler de alteridades livres, pode nos ajudar a pensar formas de nos defender das barbáries que apenas as políticas de proteção da mulher e de LGBTQIAP+s não dão conta sanar.

Se o desejo tende a não poder ser pensado, ou ser pensável, é porque ele não é do campo da razão. É neste sentido que proporemos agora a teoria psicanalítica, seguida das performances *Queer* e do Candomblé como instrumentos teórico-religiosos mais afins de tratar as dores causadas pela atuação de desejos que se articulam mediante as chagas do machismo, da

¹⁰ Isto quer dizer que quem não conheceu uma matriarca não pode ser filósofo? Sim. Quer dizer exatamente isto.

misoginia, da misogenia articuladas e re-interadas pelas mídias de comunicação digitais que atuam não em função de qualquer ética, mas em função da atenção que conseguem despertar. O porquê de nos decidirmos por determinadas imagens em detrimento de outras está no comando exercido por desejos visuais. Estes, ao menos no público masculino, se orientam majoritariamente pela realização de desejos violentos. Estes desejos, que, neste caso, mais se assemelham à realização de fetiches, servem a uma articulação que tende a independe de qualquer consciência prévia passível de ser responsabilizada pelas articulações fenomenais que estruturalmente vêm a ter lugar. Compreender o processo de “articulação de imagens” próprio à sociedade do espetáculo como movido por um desejo que se automatiza, independentemente de um “sujeito responsável por articular imagens”, ou seja, com base em desejos que se articulam sozinhos se configura, por fim, como a principal contribuição deste capítulo onde nos destinamos a pensar a inaptidão do idealismo para dar conta da situação política atual, onde se realiza a instalação do que chamamos de um neocolonialismo.

Ainda que o idealismo seguido da fenomenologia sejam capazes de pensar com radicalidade, por se radicarem no próprio acontecimento do fenômeno responsável por operar imagens — a luz — o modo como estas tradições filosóficas trabalham a questão da articulação *da luz e da imagem na linguagem* não nos parece satisfatório. A exclusão da questão *dos desejos em jogo* no campo da operação de imagens terminará por redundar na incapacidade destas tradições para pensar a maioria dos fenômenos contemporâneos, quiçá daqueles capazes de modificar o modo como o ente humano se situa no universo do Patriarcado.

Se, por um lado, tanto quanto a luz, o desejo surge, para nós, como um operador de imagens; por outro lado, se ambos surgem como não passíveis de serem pensados é porque as luzes da razão e o caráter irascível do desejo faz com que se excluam reciprocamente. E isto não apenas para a psicanálise, mas também para o romantismo. A máxima segundo qual a realidade

dos desejos é mais forte do que a da razão atravessa autores da literatura alemã e brasileira. Aí, a tonalidade afetiva — o amor, a raiva, a melancolia e a alegria, por exemplo — talvez sejam capazes de dizer o *porquê* desejamos o que desejamos e *como* desejamos. Para desvendarmos a lógica da instauração e da realização de desejos que tem lugar na contemporaneidade, será preciso entrarmos no universo da cibernética. Para analisar como, neste universo, tem primazia a lógica dos *algoritmos* é preciso contarmos com a irrupção de desejos inconscientes. Para Ferdinand Saussure, fundador da linguística, toda e qualquer realização, a leitura deste livro, por exemplo, para que ela possa se dar, isto é, para que a leitura mesma possa se realizar, é necessário que seja colocado em movimento um processo de decodificação que o antropólogo intitula de signo-significante (Cf. Araújo, 2013, p. 51-52). Esta decodificação pode incluir, ou não, realização de desejo. Quanto menos sentido pareça ter uma frase, ou seja, quanto mais pautada no *non-sense* ela for, mais ela tenderá a permitir realização de desejo. Em outras palavras, como "realização de desejo" é da ordem do inconsciente, quanto mais os signos linguísticos tocarem no modo como esta realização se dá, mais o movimento de decodificação linguístico se torna possível e mais buscamos com base nos significantes decodificados dar vazão, na verdade, a um anseio de ordem inconsciente.

Parece-nos essencial, para resolver a questão do modo como as imagens vêm a ser articuladas na sociedade contemporânea, desdobrar, ainda, portanto, a questão do modo como, no processo de decodificação significativa, pode ter lugar um desejo, no caso, que tende a se realizar através da destruição do espelho (significantes que odiamos em nós mesmos). Por exemplo: o homossexual enrustido será sempre homofóbico. Na moral que proíbe homossexuais, a realização de desejos por meio da homofobia será uma consequência lógica. É o psicanalista Jacques Lacan quem talvez mais tenha feito valer o legado de Saussure no intuito de evidenciar: 1) o âmbito do inconsciente como lugar onde operamos imagens, e 2) que esta operação se dá por via de um retorno do recalcado que traz

consigo o que justamente buscamos evitar (Cf. Araújo, 2013, p. 53-58). Nisto, o chiste, o ato falho, mas, sobretudo, a passagem ao ato, isto é, o ato de violência tem oportunidade de ser. Para podermos tomar o desejo como um operador de imagens, partimos da hipótese de que “imagens mais ou menos estranhas” podem causar desejos mais ou menos violentos, quer dizer, mais ou menos eróticos. Para a fenomenologia, o sujeito não pode ser pensado como anterior ao fenômeno que o permite articular imagens; já para a psicanálise, imagens não têm lugar sem que o desejo as tenham colocado em movimento. Para abusar do vocabulário da psicanálise, assim como o fetichista nutre desejo por apenas um objeto, e o paranoico nutre desejo pelos objetos que o castram, a sociedade contemporânea nutre desejo pelo retorno de imagens que respondem a um processo de criação de ídolos que está, a cada vez, atrelado a sintomas sociais que redundam no recrudescimento da violência. E nisso reside, defendemos, a distinção entre a realidade (passível de ser criada por um sujeito transcendental mais ou menos pensante) e o âmbito da verdade (que obedeceria a um âmbito histórico de luta dos movimentos sociais pela liberdade de existir).

Conclusão

Desde 1994, ou seja, há **vinte e cinco anos** nos dedicamos a estudar filosofia e performances afro-ameríndias. Desde a leitura de *Triste Fim de Policarpo Quaresma* (Lima Barreto, 1911) nos chama a atenção a falta de cuidado que o povo brasileiro tem com a sua própria cultura. Com raras exceções, confiar na sabedoria de matutos e caboclos soa como uma eterna impossibilidade para uma Academia viciada em autores europeus. Entre 2008 e 2012, desenvolvemos uma pesquisa de doutorado que envolvia filosofia e psicanálise onde a questão das condições de possibilidade de advento do sujeito foram incessantemente debatidas. Em 2018, desenvolvemos uma pesquisa de pós-doutoramento que envolvia psicanálise e performances matriarcais na Uni-Rio em que o sujeito pensante se mostrou o ápice de um processo de domesticação que tem o

gênero feminino como prêmio quando não como alvo de uma civilização que tem na barbárie um de seus *modus operandi*. Hoje posso afirmar que nenhuma destas pesquisas teria sido possível se, antes, eu não tivesse partido da suposição kantiana segundo a qual o sujeito é uma entidade transcendental, isto é, uma abertura espaço-temporal desde a qual ele pode pensar sua própria condição de ser. À suposição de que o sujeito pode pensar as suas condições de advento volto sempre que oportuno. As asserções kantianas parecem arapucas que quando entramos se torna impossível sair sem sempre voltar para prestar reverência ao mestre de Königsberg.

A partir das referências teóricas que nos serviram de guia — a fenomenologia e a psicanálise — procuramos pôr em movimento a possibilidade de pensar o lugar e o tempo de uma filosofia das Performances Afro-Ameríndias como capaz de dar conta das vicissitudes que nos foram legadas durante o processo de colonização. Permitir-nos enxergar a complexidade das questões em jogo permitiu grifarmos a essência de nossa pesquisa, qual seja: de nos sabermos, nós, sujeitos contemporâneos, reféns de imagens que se constituem *sem* que *conscientemente* tenhamos chegado a desejá-las. Pensar o que significa as imagens se articularem a partir da luz — e as implicações desta hipótese para o campo dos estudos das Performances Matriarcais Afro-Ameríndias é a principal referência *para onde* nos encaminharemos a partir de agora. A imagem abaixo será, agora, útil a título ilustrativo.

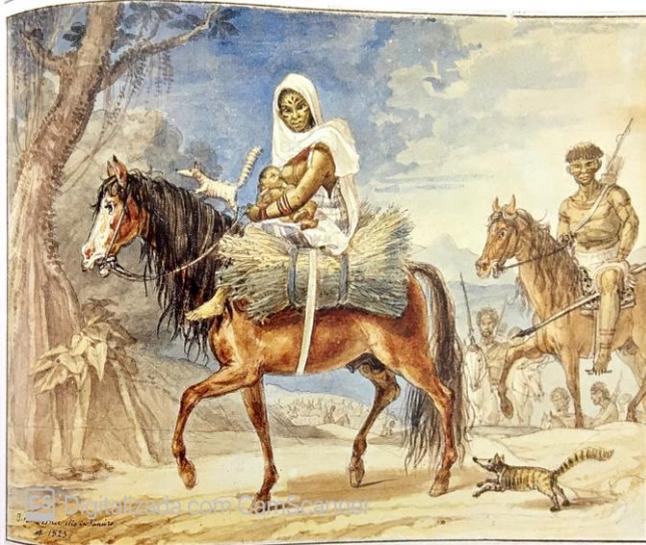


Imagem 5 - Tribo a Procura de Pastagens, Lago, 1823/ 2017, p. 131

O nome *Iracema* é palíndromo da palavra América. O ideal das Américas nós antevemos como mulheres, transexuais ou não, capazes de manter um cuidado, seja consigo mesmas, e com os seus. O quadro se chama Tribo a procura de Pastagens, mas bem poderia se chamar Tribo a Procura de Prazeres. O gênio Debret, aí, representa uma potiguar, mulher indígena, a um só passo amamentando a criança, guiando o cavalo, tendo a reverência das árvores e dos pequenos animais e, sobretudo, liderando. É ela quem decide o lugar da melhor pastagem porque os seus sentidos são mais abertos para a escuta dos deuses que falam onde terá melhor alimento, melhores climas. Em suma: a visão do melhor lugar onde parar é ela é quem dá. Ela que leva a rédea firme e que levanta o olhar do cavalo para que ele saiba onde pisar, deve ser o centro de nossa guerra contra os (neo)colonialismos que durante toda a história da metafísica apenas nos expropriou de nossa auto-estima e das terras para as quais somos devot@s. Outros ideais serviram apenas para explorar nossas terras e manter cativos a fim de tomar as

riquezas de quem se considerava até então livre para realizar cuidados essenciais a todos.

É preciso situar, por fim, que também os Orixás, assim como a cosmovisão indígena, e o modo como estes aparecem na obra de Jean-Baptiste Debret vem servindo-nos de guia para pensar como podemos aprender a superar o cenário político do Brasil contemporâneo em sua realização violenta.

Gayatri Spivak (2010), acerca dos povos atrelados ao colonialismo, considera haver nesses povos *uma tendência a se manter nas mesmas condições de desigualdade da época da colonização*. O exercício de pensar e de manter um diálogo entre a filosofia, as performances afro-ameríndias, a psicanálise e a estética *visa crer na possibilidade de que a luta pela descolonização parta deste exercício de pensamento mesmo, que se dá não apenas pelo fim dos colonialismos, mas também pelo fim de todo e qualquer autoritarismo que implique em perda de direitos*.

Por que as mulheres apesar de serem a maioria dos profissionais que trabalham pela saúde durante a pandemia são as que recebem menos dinheiro e reconhecimento pelos trabalhos prestados? Porque o universo da técnica dá espaço para a realização de desejos que transforma todos em potenciais violadores das liberdades alheias. Até quando este bicho que é o homem, dizem que o melhor para pensar, deixará as mulheres, as *trans* e a própria Terra em que habitamos sofrer horrores? A hipótese preliminar que nos serviu de guia foi a de que a guerra que nos consome a tod@s, envolve diferenças de Gênero, mas há sapos que não querem, em absoluto, saber disto. E digo sapos porque eles perfazem caminhos do seguinte modo: eles pulam, se asseguram de que esteja tudo “ideal”, isto é, sujeito assujeitado à Lei, o sujeito transcendental capaz de realizar *a priori* o mundo fenomênico, com a moral de Deus dentro de si. Já a fraternidade que leva à liberdade deve ficar restrita àqueles cuja identidade é do mesmo lado do espelho.

O problema de termos a nossa imagem (de si) elevada, e isto com base em uma pensamento político-filosófico, é não podermos mais ascender à verdade, qual seja: de que apenas o

Mesmo e o Outro juntos podem resolver a *hybris* nascida também do pensamento idealista.

Quando nos deixamos levar pelas insígnias dos Idealismos, por exemplo: do Idealismo alemão herdamos 1) a possibilidade de pensar o *eu transcendental* e o '*não-transcendental*'; 2) o sujeito capaz de se realizar de modo *a priori* 'mundo', e 3) um sujeito capaz de trazer a moral de Deus dentro de si como estrelas a o guiar há o seguinte risco — de sermos captados pelo falatório mesmo na filosofia e de não Deus mas o patriarcado terminar nos servindo de guia. Do idealismo francês, herdamos 1) a virtude da igualdade junto à 2) valorização da fraternidade e 3) o conceito de que igualdade e fraternidade juntos como capazes de nos levar à liberdade; e, além da reunião dos idealismos inglês e francês, o método científico que, dentre as maiores maravilhas, tornou possível sabermos das razões de nossos corpos putrefarem e morrerem com um simples vírus, não podemos nos esquecer de que o grande potencial da filosofia não é elogiar europeus, mas questionar e mudar aquilo que até então julgávamos ser o real.

Referências

ARAÚJO, F. Descoberta de Destino, Castração e Morte na Máquina Cibernética. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v.10, p.74 - 88, 2012.

_____. O tempo em Lacan. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XIX n. 1 jan/abr 2016 103-114. Disponível

em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v19n1/1809-4414-agora-19-01-00103.pdf>>. Acesso em

3/08/2017.

_____. A RECEPÇÃO do PENSAMENTO de MARTIN HEIDEGGER por parte da PSICANÁLISE de JACQUES LACAN - O INCONSCIENTE como MANIFESTAÇÃO do SER. Tese/2012. *Ágora* (Rio J.), Rio de Janeiro , v. 16, n. 1, p. 151-165, Junho 2013. Disponível em

<http://teopsic.psicologia.ufrj.br/arquivos/documentos/OACF_B58AA37846D0E07EEA0C0201EDA2.pdf> Acesso em

- 15/01/2020. Resumo: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982013000100010>>
- BACHELARD, A. *A chama de uma vela*. Trad. G. de C. Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. (1a. edição). RJ: Typ. "Revista dos Tribunaes", 1911.
- BENJAMIN, Walter. A obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica. In: *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Rio de Janeiro: contraponto, 2012. pp. 09-40.
- CANEVACCI, M. (2004). *Metrópole comunicacional*. Revista USP, (63), 110-125. <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i63p110-125>>.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. (1992). O que é a filosofia? (B. Prado Jr. & A. Alonso Muñoz, trad.). São Paulo, SP: Editora 34.
- LAGO, Pedro Corrêa do. *Debret e o Brasil. Obra Completa (1816 - 1831). Nova Edição Revista e Ampliada*. Rio de Janeiro: Capivara Editora: 2017.
- FEITOSA, Charles. Transverter as culturas. 2014. Artigo no Jornal o Povo. Disponível em: <<https://www20.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/07/14/noticiasfilosofiapop.3281249/transverter-as-culturas.shtml>> Acesso em 26 de abril de 2020.
- FREUD, S. (1925). *Denegação*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v.19.Ref.
- _____. *Obras Completas Volume 17 Inibição, Sintoma e angústia, O Futuro de uma ilusão e Outros textos (1926-1929) tradução Paulo César de Souza, 1927, p. 78*.
- HABERMAS, J. (1984). The theory of communicative action. *Vol 1. Reason and the rationalization of society*. Boston, Beacon Press.
- _____. (1987a). The theory of communicative action. *Vol 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston, Beacon Press.
- HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel,

- Marcia Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes , 2001. p. 11- 38.
- _____. Filosofia e Cibernética. 1984. Versão italiana disponível em: <<http://www.sciacchitano.it/Pensatori%20ontologici/Heidegger/Filosofia%20e%20cibernetica.pdf>> . Acesso em 26 de abril de 2020.
- _____. Das Ding. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes , 2001. p. 143-164.
- KANT, Emmanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV). Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993. (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Tradução da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*.(KpV). Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993. (Philos. Bibliothek Bd. 38 a). Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Erste Einleitung in die Kritik de Urteilskraft*. (EEKU). In: *Akademie Textausgabe*, Bd. IX, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Duas introduções à Crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. (KU). Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993. (Philos. Bibliothek Bd. 39 a). Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Briefwechsel*. (Br). In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Deuschen Akademie der Wissenschaften, Bde. X-XIII. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.
- KITTLER, Friedrich. *A verdade do mundo técnico : ensaios sobre a genealogia da atualidade*. tradução Markus Hediger. RJ: Contraponto, 2017.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

- LAS CASAS, F. B. *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola*. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre. L&PM. 2011.
- MCLUHAN, Marshal. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo, Cultrix 1964.
- RICOEUR, Paul. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, p. 299-310, June 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2012000100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Jan. 2020. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2012000100015>>.
- _____. *Temps et Récit*. Paris: Seuil: 1983.
- Rovighi, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna. Da Revolução Científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno e Silvana Cabucci Leite. 4ª ed. SP: Edições Loyola, 1999.
- SPIVAK, Gayatri C. Can the Subaltern Speak? In.: C. Nelson and L. Grossberg (org.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education: Basingstoke, 1988, pp. 271-313.
- VERNANT, Jean-Pierre. Nascimento de imagens. In: Costa-Lima, Luiz (org.). *Mímesis e a reflexão contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, pp. 51-86.



Este livro é o resultado de uma compilação de textos inéditos escritos por estudantes, pesquisadores e pesquisadoras ligados ao Grupo de Pesquisa Estudos do Idealismo (GPEI). O GPEI foi formado em 2002 e no mesmo ano certificado junto ao CNPq, tendo como líderes os professores Lucio Lourenço Prado (UNESP-Marília/SP) e Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/PR). Desde então, o GPEI vem reunindo membros cujas pesquisas e produção acadêmica transitam pelos temas do idealismo moderno, do idealismo transcendental e da recepção do kantismo desde o século XVIII.

Ao longo do ano passado, já em cenário pandêmico e marcado pela restrição da realização de atividades acadêmicas presenciais, o GPEI promoveu, sob a condução do professor Lúcio, os Seminários GPEI, evento em ambiente virtual que contou com a apresentação de conferências de integrantes do grupo e também com conferências proferidas por pesquisadores convidados. Desse evento, acompanhado por centenas de ouvintes, surgiram algumas das pesquisas que agora aqui aparecem reunidas.

Jean Rodrigues Siqueira

Concepção
Grupo de Pesquisa
"ESTUDOS DO IDEALISMO"
GPEI/UNESP

