



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil

RELATÓRIO FINAL PÓS DOUTORADO

Período: 01 de agosto de 2020 a 01 de agosto de 2021

1 - IDENTIFICAÇÃO

NOME: André Renato de Oliveira

E-MAIL: andrerpro@hotmail.com

FONE: (11) 997519846

SUPERVISORA: Prof.^a Dr.^a Débora Cristina Morato Pinto

2. TÍTULO DO PROJETO: *A filosofia espiritualista de Maine de Biran como contraposição à impossibilidade da cientificidade da psicologia em Kant.*

3. APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa é procedente de estudos desenvolvidos em meu doutorado em filosofia, cuja tese versa sobre a influência e os desdobramentos da psicologia na dedução transcendental das categorias presente na primeira edição da obra *Crítica da razão pura* de Kant. A investigação feita pela referida pesquisa demonstra a influência e apropriação por Kant de alguns elementos da filosofia psicológica de Johann Nicolaus Tetens, desenvolvida em sua obra *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (Investigação filosófica sobre a natureza humana e seu desenvolvimento) de 1777, e como estes elementos foram mobilizados num sentido transcendental por Kant na Dedução transcendental das categorias na primeira edição da *Crítica da razão pura*.

Como resultado desta investigação concluiu-se que, embora exista uma introjeção de elementos vindos diretamente da filosofia psicológica de Tetens mobilizados por Kant, na

dedução, denominada por ele de subjetiva em 1781, o projeto kantiano foi, desde essa época, o de uma teoria dos juízos. Contudo, embora constatada a ênfase do método transcendental kantiano, o desfecho da tese fez emergir indagações quanto aos desdobramentos que o autor da *Crítica* atribui ao tema da psicologia. A principal delas foi a forma pela qual Kant trata o sujeito: como um suporte quase passivo das formas do entendimento, tratamento que impossibilita captar a atividade subjetiva como experiência interna do esforço em sua originalidade irreduzível. Kant substitui o ato do eu, inseparável da afirmação de uma existência externa, pela forma pensante. Conseqüentemente, o filósofo alemão estaria impedido de pensar a psicologia como ciência da alma, diferindo-a das ciências naturais, coibido de elaborar uma verdadeira doutrina do sentido interno. Esta reflexão crítica foi pautada por estudos realizados sobre a filosofia de Maine de Biran, considerando que este filósofo torna explícitas, através do eu do esforço, as formas do pensamento, refletindo sobre sua própria atividade. Assim, é nesta filosofia que consideramos encontrar os subsídios necessários para nos auxiliar a demonstrar o que consideramos ser um contra-argumento à restrição colocada para a psicologia por Kant.

A partir desta constatação, propus investigar tal asserção neste trabalho de pós-doutoramento intitulado *A filosofia espiritualista de Maine de Biran como contraposição à impossibilidade da cientificidade da psicologia em Kant*, e com esta pesquisa contrapor à posição kantiana a filosofia de Maine de Biran. Alicerçado na filosofia biraniana, delimitamos o âmago desta pesquisa advogando que Kant parte das noções de causa e substância e, ao fazê-lo, negligencia a pertinência do fato primitivo, bem como a experiência interior, como se esta não pudesse oferecer uma base causal ou contingente à ciência, acreditando que tal certeza poderia ser atingida apenas através de seus princípios *a priori*. No entanto, ao tratar o eu como um fato Maine de Biran caracteriza outro viés que não se esgota na ideia de pensar o eu unicamente como um sistema de relações racionais, como nos propõe o filósofo alemão.

Destarte, propomos partir da filosofia de Maine de Biran para corroborar o que entendemos ser o ponto fundante do equívoco kantiano, bem como a possibilidade de uma reinterpretação da posição kantiana sobre a psicologia, demonstrando que a impossibilidade aferida por Kant em se pensar a psicologia como ciência deu-se em decorrência de sua displicência quanto ao fato primitivo, negligência que acaba por limita-lo aos fatos externos, escolha que o impossibilitou em reconhecer a psicologia como uma ciência ligada ao fato primitivo distinto da ciência da natureza ou da física entendida como a ciência dos fatos exteriores

Esta pesquisa desenvolveu-se num período de um ano, e foi realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, sob a supervisão da prof.a. Dr.a. Débora Cristina Morato Pinto.

4. ATIVIDADES DESENVOLVIDAS

Não podemos desconsiderar o fato de que nosso país vem enfrentando uma de suas maiores crises sanitária causada pela pandemia do Sars-Cov-2. Em decorrência desta crise as atividades acadêmicas (encontros, bancas, publicações em periódicos, etc.) sofreram restrições. Esta pesquisa não ficou a parte destas adversidades, algumas das atividades propostas pelo projeto restringiram-se à forma remota. Com o intuito de minimizar esta restrição realizamos uma conferência intitulada: *O Corpo do Pensamento. Introdução à filosofia de Maine de Biran*, com o conferencista: Prof. Dr. Luís António Ferreira Correia Umbelino (professor na Universidade de Coimbra – Portugal) e apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, via plataforma Meets realizado no dia 6 de maio de 2021. (<http://www.dfil.ufscar.br/pos-graduacao/eventos/o-corpo-do-pensamento-introducao-a-filosofia-de-maine-de-biran>); participação do grupo de estudo (*Constituição e Crítica da Subjetividade na História da Filosofia/ UFSCar*), e *Filosofia da Natureza* (UFSCar). Por fim, esta em desenvolvimento a tradução (na íntegra e inédito em nossa língua) do livro: *Mémoire sur les Perceptions Obscures* de Maine de Biran.

5. PRODUÇÕES E OUTROS RESULTADOS OBTIDOS

(Pontuarei num primeiro momento os trabalhos já publicados e em seguida aqueles que se encontram em edição ou/em avaliação).

1. *A questão da “lacuna” no Opus Postumum de Kant: uma discussão acerca de sua resolução e a influência da filosofia de Tetens*. Publicado na Revista Kant e-Prints (Unicamp) Série 2, v. 15, n. 1, jan.-abr., 2020.
2. *Uma exposição cronológica das ideias acerca da constituição da Crítica da razão pura retratada nas Correspondências de Kant*. Publicado na Revista Griot (UFRB) v. 21 n. 1 (2021) p. 114-153.
3. *O sentido íntimo na filosofia do abade de Lignac: sua influência e ruptura na concepção de sentido íntimo biraniana*. Publicado na Revista Controvérsia (UNISINOS) v. 16, p. 3-15, 2020.

Trabalhos em edição/e ou avaliação.

4. *O advento da filosofia psicológica de Tetens na Dedução transcendental das categorias de Kant de 1781: Pressuposto à concepção de sua interpretação psicológica.* Em publicação (07/07) Revista Studia Kantiana (2021). (Em edição)
5. *A teoria do esforço de Maine de Biran como contraposição a impossibilidade da cientificidade da psicologia em Kant.* Revista Aurora PUC- PR (2021) (Avaliação)
6. *Dissonâncias e ressonâncias da filosofia kantiana sobre a filosofia de Maine de Biran.* Revista Griot (UFRB) (Avaliação) 2021.
7. *A psicologia em Kant: dos textos pré-críticos até primeira edição da Crítica da razão pura.* Revista: Revista Paranaense de Filosofia (UNESPAR) (Em edição 2021).
8. *Reflexões sobre educação de I. Kant: O problema sexual* (Tradução) Revista: Araripe (UFAC) (Em edição) 2021.
9. *A filosofia do corpo de Maine de Biran: o corpo subjetivo.* Revista: Princípios (UFRN) (Em avaliação) 2021.



Prof. Dr. André Renato de Oliveira.



Supervisora. Prof^a Dr^a. Débora Cristina Morato Pinto.

ANEXOS.

A “LACUNA” PRESENTE NO *OPUS POSTUMUM* DE KANT E A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA DE TETENS COMO POSSIBILIDADE DE SUA RESOLUÇÃO

[IN “SPACE” DOES NOT PRESENT KANT'S *OPUS POSTUMUM* AND THE INFLUENCE OF TETENS PHILOSOPHY AS A POSSIBILITY OF ITS RESOLUTION]

André Renato de Oliveira¹

Resumo: No *Opus Postumum* Kant está atento à possibilidade da construção de uma metafísica da natureza. Porém, temos que observar que entre esta metafísica da natureza corpórea e a física como ciência empírica, há uma “lacuna”, e que uma destas ciências é pura *a priori*; e a outra, empírica *a posteriori*. Pode-se dizer que o *Opus Postumum* trata-se de uma tentativa de relacionar estes campos, contudo esta relação, carece imprescindivelmente de um termo médio, um campo neutro, onde o empírico e o puro possam se unir a fim de permitir a passagem de um domínio a outro sem um salto devastador para o espírito – passagem que proporia uma dedução, pressupondo como elemento primordial deste campo neutro um princípio subjetivo posto *a priori*. Este artigo defende a presença de elementos subjetivos como fundamento desta dedução em desenvolvimento no *Opus Postumum*, colocando-a próxima da dedução subjetiva presente na *Crítica* de 1781. Ao demonstrarmos esta presença defenderemos que a dedução presente no *Opus*, ou seja, esta dedução considerada como a resolução à “lacuna” apontada por Kant pode ser interpretada como dotada de uma resolução psicológica semelhante àquela dita subjetiva em 1781. A esta resolução atribuímos a influência da filosofia de Tetens. Ao demonstrarmos tal proximidade atestaremos neste trabalho não só a retomada de Tetens no *Opus*, mas também, a do tema psicologia, que não desaparece da investigação kantiana. Por fim, este trabalho direciona à seguinte questão: não estaria Kant buscando por meio deste elemento subjetivo *a priori* – que fora antes também postulado por Tetens no *Versuche* como elemento primordial de seu sistema – retomando-o no *Opus* como pressuposto para validar e avançar no campo psicológico, e a partir disto buscar fundamentação para este campo a fim de preencher a lacuna de seu sistema final? Ou seja, estaria Kant em *Opus Postumum*, retomando e reavaliando a parte subjetiva da dedução de 1781?

Palavras-chave: Kant; *Opus Postumum*; Tetens; psicologia.

Abstract: In *Opus Postumum* Kant, he is aware of the possibility of building a metaphysics of nature. However, we must note that between this metaphysics of corporeal nature and physics as an empirical science, there is a “gap”, and that one of these sciences is *a priori* pure; and the other, *a posteriori* empirical. It can be said that the *Opus Postumum* is an attempt to relate these fields, however this relationship, indispensably lacks a medium term, a neutral field, where the empirical and the pure can come together in order to allow the passage of one domain to another without a devastating leap for the spirit - a passage that would propose a deduction, assuming as a primordial element of this neutral field a subjective principle put *a priori*. This article defends the presence of subjective elements as the basis for this deduction under development in *Opus Postumum*, placing it close to the subjective deduction present in the *Critique* of 1781. In demonstrating this presence we will defend that the deduction present in *Opus*, that is, this deduction considered as the resolution to the “gap” pointed out by Kant can be interpreted as having a psychological resolution similar to

¹ Em estágio de pós-doutoramento pela UFSCar; andrerpro@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-3840-0635>.

that said in 1781. To this resolution we attribute the influence of Tetens' philosophy. By demonstrating such proximity, we will attest in this work not only to the resumption of Tetens in *Opus*, but also to the theme of psychology, which does not disappear from Kantian research. Finally, this work addresses the following question: would Kant not be searching through this subjective element *a priori* - which had previously been postulated by Tetens in *Versuche* as a primary element of his system - returning to *Opus* as a prerequisite to validate and advance in the psychological field, and from this search for a basis for this field in order to fill the gap in its final system? In other words, was Kant in *Opus Postumum*, retaking and reevaluating the subjective part of the 1781 deduction?

Keywords: Kant; *Opus Postumum*; Tetens; psychology.

1. Introdução

Desde os anos 1790, Kant está atento à possibilidade da construção de uma metafísica da natureza. Porém, temos que observar que entre esta metafísica da natureza corpórea e a física como ciência empírica, há uma lacuna, considerando que uma destas ciências é pura *a priori*, e a outra, empírica *a posteriori*. Dito isto, pode-se dizer que *Opus Postumum* trata-se de uma tentativa de relacionar estes campos. Esta relação carece imprescindivelmente de um termo médio, um campo neutro, onde o empírico e o puro possam se unir a fim de permitir a passagem de um domínio a outro sem um salto devastador para o espírito – passagem que proporia uma *dedução*, pressupondo como elemento primordial deste campo neutro um princípio subjetivo posto *a priori*. Esta posição norteará nossa exposição, a partir deste ponto.

A tentativa de preencher esta lacuna é interpretada de formas variadas entre os poucos comentadores do *Opus Postumum*. Dentre os comentadores que consultamos aqui, há aqueles que subentendem o texto como uma espécie de continuidade da *Crítica da Razão Pura*² e defendem que o *Opus Postumum* seria uma espécie de terceira edição da *Crítica*. Não obstante, esclarecemos de imediato que não compactuamos totalmente com a ideia de se pensar o *Opus* como uma extensão da *Crítica*, mas sim, em acompanhar a ideia de que haveria, de fato, uma relação com a problemática desenvolvida na *Crítica*, mas respeitando suas respectivas abordagens, e caracterizando sim, sob esta perspectiva, o diálogo entre as obras.

Retomando nossa explanação, Vleeschauwer (1976), por exemplo, defende esta posição e entende que Kant parece buscar ainda a resposta à pergunta cabal de sua *Crítica da Razão Pura*, ou seja, como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? E ratifica que o interlocutor do *Opus* é definitivamente a *Crítica*, – posição esta dividida com Marty (1986, p. XIV), que semelhantemente defende a ideia de que “não podemos nos confundir sobre o interlocutor de Kant no *Opus Postumum*, este é fatalmente a *Crítica da Razão Pura*”. Embora estejamos em conformidade com a ideia da *Crítica* como a interlocutora do *Opus*, entendemos que estas afirmações não comprovariam que Kant estaria construindo uma terceira edição da *Crítica*, ou mesmo, que tratem de uma extensão desta mesma obra. Não obstante, a esta posição defendida por Vleeschauwer e Marty, temos como contraponto a posição de Duque (1991), que entende o *Opus Postumum* como uma substituição dos *Princípios metafísicos de 1786*, e que em seu lugar, Kant constrói uma:

[...] fisiologia racional com base na dinâmica (*forças motrizes* da matéria) sobre a foronomia e sobre a mecânica constituindo assim um sistema elementar da matéria, que através do argumento ontológico sobre a existência do éter como correlato objetivo do princípio supremo da possibilidade da experiência, deveria chegar a um sistema do mundo [...] (DUQUE, 1991, p. 9).

Temos ainda Seidengart (2013, p. 171), que afirma que “no *Opus* Kant tentará unificar o conjunto das forças motrizes [...] e concluir a arquitetônica de sua filosofia transcendental [...]”. E, por fim, Mathieu (1958 p. 16) que argumenta em defesa da “[...] solução que consiste no esquematismo transcendental, pois, este é a base de todo fundamento da conexão também no *Opus Postumum* [...]”³. Dentre estas posições, nota-se suas respectivas variações, porém, destaca-se também um

² As citações de Kant seguem edição da Academia (Akademie-Ausgabe Kant's Gesammelte Schriften, 29 vol.) Berlin: Walter de Gruyter. A *Crítica da razão pura* segue a nomenclatura KrV (Cf. Akademie) acrescida das letras A e B que significam A primeira edição de 1781 e B segunda edição de 1787. OP (Opus Postumum)

³ Temos ainda: Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis*, Harvard University Press, 2002; K. Fischer, *Geschichte der neuern PhilosOPhie*, Nabu Press, Berlin, 1860, p. 83; F. Tocco, *Dell'OPera postuma di E. Kant sul*

denominador comum entre os comentadores que quase unanimemente afirmam haver uma interlocução do *Opus* com a *Crítica*. Eis a afirmação que mais nos interessa aqui, e que corrobora a *Crítica* como a interlocutora do *Opus*. Diante desta confirmação, por mais que pensemos haver certa limitação em se pensar o *Opus* como mera retomada da pergunta diretriz da *Crítica*, por outro lado, consideramos a existência desta mesma questão posta ali como dispositivo para se pensar a *passagem* (*Übergang*), mas, sobre outra perspectiva que enfatizaria o viés subjetivo da questão. Para confirmar esta posição optamos por acompanhar, em parte, a posição defendida por Vleeschauwer (1976). Dizemos em parte, pois nos limitaremos, como já destacamos inicialmente, em acompanhá-lo em sua interpretação tendo como objetivo apresentar uma resolução à *lacuna* e os elementos que a caracterizariam no *Opus*, resolução esta que segundo o comentador dar-se-ia através de uma espécie de psicometafísica da matéria, composta por este viés subjetivo, bem como pela retomada da psicologia, nesta obra final de Kant.

1.2 A dedução em “construção” no *Opus Postumum*.

Dito isto, partiremos para a demonstração desta possível resolução que este comentador nos oferece. Constatou-se, anteriormente, que o objeto formal do *Übergang* (passagem) gira em torno de problemas físicos. Vaihinger (1923 pp. 437-439) argumenta que na *Crítica* “a experiência intervém no debate a título diverso, e que a realidade e o valor da experiência seriam indiscutíveis para Kant”. Desta forma, a *Crítica* constituir-se-ia em explicar o condicionamento neste sentido, e a experiência constituiria um meio de *dedução*.

Alegamos que, em *Opus Postumum*, é possível detectar uma situação análoga à que Vaihinger (1923) nos coloca, mas percebamos que o problema repousaria, então, sobre uma construção ideal de um fator transcendental denominado experiência (sensação), onde a experiência e a sensação são consideradas como coisas essencialmente distintas. Se assim a pensarmos, temos de considerar o empírico, contingente, concreto, individual, como parte da sensação, colocando-os juntamente ao transcendental, necessário, ideal e universal da experiência⁴. Por isso, Vleeschauwer (1976) contra-argumenta Vaihinger (1923), apontando que, no *Opus*, “o sujeito não compreende o que tem feito de si mesmo, este é considerado um momento transcendental onde a experiência através de sua unidade e por sua singularidade o experimenta” (VLEESCHAUWER 1976, p. 576). Assim, o comentador reconhece que para haver uma unidade temos que pressupor um ato de unificação, o qual seria decididamente, no *Opus*, uma função subjetiva. É nesta função subjetiva destacada por Vleeschauwer que alegamos estar presente a psicologia, e é nesta que se caracteriza o cenário desta nova *dedução*. Explicaremos com maior acuidade, no decorrer do texto, os elementos que comprovariam esta afirmação. Por ora, se assim pensarmos a questão, a posição de Vleeschauwer (1976) sobre a teoria da experiência de *Opus Postumum* aponta para uma teoria não exatamente conciliável à da *Crítica*, muito embora haja similaridades, como se destacou anteriormente. Esta posição contribui para corroborar uma espécie de realocação primordial da subjetividade (*dedução subjetiva*), no *Opus*, algo inexistente na *Crítica*.

É exatamente esta posição que leva Vleeschauwer (1976) a postular a hipótese de que Kant, no *Opus*, elaboraria uma nova *dedução*, a qual relacionaria o esquema categorial ao esquema de forças, e que ofereceria uma nova forma de operar atuando consciente e inconscientemente. Desta forma, os elementos críticos marcariam uma nova etapa na evolução do criticismo. Esta *dedução*, que nos aponta Vleeschauwer (1976), fundamentar-se-ia no quadro *a priori* das forças e das propriedades gerais da matéria, no qual se desdobram a física e a experiência, e desenvolver-se-ia em duas etapas: a primeira teria por objetivo fixar o sistema *a priori* das forças possíveis manifestadas pela experiência; a segunda deduziria as propriedades gerais da matéria.

Seguindo esta linha de raciocínio, defendemos que Kant deduziria o fundamento da unidade da experiência e da matéria através da *dedução do éter*. Desta maneira, Kant acreditaria ter reduzido, sob a forma de um sistema *a priori*, toda a matéria da física como ciência empírica⁵. Esta posição encontra fundamento na seguinte passagem do *Opus*, na qual Kant deduz o fundamento da unidade da experiência e da matéria pela *dedução* do éter, afirmando que:

passaggio dalla metafisica, Kant-Studien 1898, 69–89, pp.69-89 e pp. 277-289; G. Lehmann, Anwendung und Übergang als Systemprobleme der Kantischen Philosophie, Berlin, 1936, prefácio; F. Lienhard, *Die Gottesidee in Kants OPus Postumum*, Berlin, 1923; E. Adicks, *Kant als Naturforscher*, Berlin, De Gruyter; Reprint 2010 ed. Edição (1 janeiro 1924), 1924.

⁴ Ver Vleeschauwer (1976, p. 576). Não estamos falando, aqui, da experiência em sentido vulgar ou empirista do termo, tal como Hume, entre outros. Para Kant, esta é uma construção *a priori* efetuada pela razão.

⁵ Cf. Vleeschauwer (1976)

[...] exercendo uma repulsão e reciprocamente, tão frequentemente e tão fortemente uma atração, chamada éter, e como se deve representar, no entanto um começo para todo movimento, um movimento produzido pelo choque densificando esta matéria e o contrachoque que se prolonga novamente de modo recíproco, deve ter por consequência vibrações contínuas de modo que, se este mesmo éter, mesmo que não tenha nenhuma outra matéria no mundo, ou se elas se decomponham completamente em diversas espécies num único *expansum homogenio*, formaria já por sua própria atração e repulsão internas como uma grossa esfera, ou luz e calor poderiam ser considerados não como duas espécies diferentes de matéria, mas como duas modificações supremas de uma mesma matéria (do éter) (*OP* 21: 256, tradução nossa)⁶.

Contudo, esta *dedução* do esquema das forças só poderia realizar-se pela possibilidade das percepções que não possuem outra realidade, senão a de um sujeito, e que é condicionada necessariamente pela espécie e formas receptivas das funções sintéticas. Contando com este cenário, Vleeschauwer (1976) pautado pela ideia de sujeito (Eu) entende que o alcance da síntese excederia a forma universalizante de um objeto pela unidade sintética da consciência e, assim, a síntese constrói outra forma de conhecimento, a de um objeto empírico, e avança no conhecimento de uma parte notável de sua essência, o conhecer *a priori*. Assim, parte-se do subjetivo, isto é, o subjetivo passaria a ser o elemento primário – eis aqui os preliminares do modelo proposto por Vleeschauwer (1976).

Como resultado disto, o sujeito (Eu) passa a ser dotado de uma importância considerável, no *Opus*. A este respeito, Vleeschauwer (1976, p. 592) observa que “no *Opus*, é conferido ao sujeito um poder construtivo muito maior do que na *Crítica*, e será nesta extensão que repousará a possibilidade física como ciência sistemática”. Atentemos a esta afirmação, pois está claro que seria a partir da subjetividade do sujeito que se originaria a possibilidade de sistematização da física. Ou seja, o comentador entende que a possibilidade de sistematização da física só é possível mediante esta capacidade construtiva de unidade realizada pelo sujeito. De fato, *Opus Postumum* retoma, em especial no *Convolut VII*, o problema da objetivação transcendental, reverberando a posição de Vleeschauwer (1976). Quanto a esta atividade do sujeito destacada pelo comentador, percebamos haver dois domínios de atuação. Para aclará-los podemos acrescentar à posição de Vleeschauwer (1976) àquela de Daval (1951), visto que compartilham opiniões similares contribuindo para a demarcação destes domínios de atuação do Eu, no *Opus*. Daval (1951, p. 297), entende que, na *Crítica*, temos o objeto transcendental e o objeto da intuição sensível, em geral, caracterizando de início que “haveria uma objetivação que se faz de algum modo vazia, mas que é inevitável na medida em que defini a atividade do pensamento do Eu”.

Desta forma, ao Eu transcendental corresponderia ao objeto transcendental que é seu correlato. Diante disso, Daval (1951, p. 296) funda seu argumento, assinalando que “o objeto transcendental X não é um objeto conhecido, mas uma situação necessária a todo ato do pensamento [...] esta objetivação transcendental não deve ser confundida com o que, por comodidade chamamos de objetivação esquematizante”. A objetivação esquematizante de que nos fala Daval (1951) diz respeito à relação que aqui fazemos entre o objeto e uma intuição determinada, e que chega a um conhecimento verdadeiro. Desta forma, a objetivação esquematizante supõe uma objetivação transcendental. É enfatizado que o contrário disso não seria possível, pois, no *Opus (Convolut VII)*, a objetivação transcendental é tratada diferentemente: ela é unívoca.

Alegamos que a posição de Daval (1951), destacada aqui, coloca-nos diante de um impasse, visto que gera uma questão sobre este sujeito consciente de si e se este seria um retorno sobre si mesmo, uma *Selbstwusstsein*, uma investigação introspectiva. Na verdade, este impasse contribui para ratificar que, pelo menos em *Opus Postumum*, esta consciência de si é essencial a todo ato de pensamento independentemente de qual seja o objeto, posição que parece ser dividida com Vleeschauwer (1976). Mas caberia aqui ainda uma questão a se pensar: há então um Eu-objeto e um Eu-sujeito, em que este último é entendido como agente de conhecimento e o primeiro como objeto conhecido? Quanto a esta questão, podemos dizer, a princípio, que o Eu-sujeito não pode ser

⁶ „[...] zur Folge haben muß, so daß dieser Aether selbst wenn auch keine Andere Materie in der Welt wäre oder sie gänzlich in die verschiedene Species derselben in ein einziges gleichförmiges *Expansum aufgelöset* wären schon durch ihre eigene innere Anziehung und Abstoßung gleichsam eine Große Kugel ausmachen würde wo Licht und Wärme nicht für zweierlei Species von Materien sondern die zwey obersten Modificationen einer einzigen Materie (des Aethers) angesehen werden dürften“ (*OP* 21: 256).

conhecido enquanto tal, pois Kant (*OP* 22: 78) nos diz, no *Opus*, que “a consciência de si mesmo (*apperceptio*) enquanto afetada é a representação do objeto no fenômeno, mas enquanto é o sujeito que afeta a si mesmo, ele é considerado ao mesmo tempo como objeto em si X”⁷.

Isto corrobora que, para entendermos satisfatoriamente a questão da posição do sujeito transcendental e o significado exato da objetivação, não podemos negligenciar a dualidade *noumenon-fenômeno*, na qual o sujeito transcendental se constrói, como é proposto no *Opus*, por um lado, pelo fenômeno, e por outro, pelo *noumenon*, o que significa a comprovação da posição dualística de Daval e Vleeschauwer. Isto é, o sujeito coloca-se ali de duas maneiras diferentes respondendo à questão posta anteriormente. Observemos que o sujeito é colocado, de início, enquanto objeto (*noumenon*) e, em seguida, numa posição de *autoafecção* (fenômeno). Partindo deste pressuposto, Daval (1958) concluirá que haveria, então, dois processos em andamento, em que o primeiro partiria do sujeito puro da apercepção e realizar-se-ia no objeto X, o qual seria a objetivação transcendental através da qual o Eu se coloca como objeto, e o segundo processo partiria do objeto X e realizar-se-ia no sujeito empírico, seria a afecção do Eu empírico pelo objeto X.

Posta esta posição sobre a construção do sujeito, passamos a reverberar este posicionamento atrelando-o à forma, como faz a ciência física. Esta permitiria que conhecêssemos apenas as percepções *a priori*. Isto significa, de fato, que nós as conhecemos como sujeito perceptivo, ou seja, experimentamos a percepção, mas não a conhecemos como tal (*coisa-em-si*). O sujeito apreende, então, empiricamente apenas o objeto que só lhe pode ser dado *a posteriori*, embora esta claramente não fosse a única forma de conhecer, como descreve Daval, na seguinte passagem:

Mesmo que a física conheça o verde ou o vermelho como uma radiação definida por certa distância de ondas, mesmo que o sujeito perceba as provas como qualidades sensíveis, da mesma forma a física pode conhecer *a priori* as percepções, ou seja, de maneira contrária a forma que o Eu empírico as conhece. Esta diferença de perspectiva separa o Eu empírico do Eu puro, e o físico se coloca evidentemente sob o ponto de vista do Eu puro, situação que se traduz pelo fato de que o primeiro é tomado por um conjunto de percepções, isto é, por percepções que se sucedem sem ligação [...] (DAVAL, 1951, p. 316).

A respeito deste conjunto de percepções apontado por Daval (1951) nesta passagem, Kant (*OP* 22: 333, tradução nossa) nos dirá que “a forma de um sistema e não de um conjunto (de percepções) [...] permite apenas um conhecimento *a priori* da completude (*complexus*) das percepções e a reunião das representações empíricas no sujeito”. E segue afirmando que “esta composição é novamente um fenômeno, ou seja, não é senão um fenômeno do fenômeno, uma representação formal segundo a qual o sujeito afecta-se segundo um princípio e enquanto autoafecção é um objeto” (*OP* 22: 334)⁸. Defendemos, então, que este conjunto não é uma nova representação empírica do objeto, nem um fenômeno, mas sim, o conhecimento *a priori* do objeto sensível. Ora, o que Kant chama de *fenômeno do fenômeno* é o objeto afetante, e tal afeto é produzido quando as formas do sujeito empírico religam as sensações.

É, então, na necessidade desta religação que percebemos uma nova concepção de *noumenon*, produto da atividade subjetiva e imprescindível, e é nesta atividade subjetiva que caracterizamos a presença da possibilidade de integrar a física ao sistema da filosofia transcendental, como destaca o próprio Kant. Advogamos que o elemento que pautaria esta atividade subjetiva é a, já apresentada, *faculdade imaginativa*, elemento que voltaria a integrar as investigações de Kant, em *Opus Postumum*. Vleeschauwer (1976) assinala, assim, acertadamente, que a conquista do *Eu penso*, da primeira *Crítica*, é retomada e permanece central no *Opus*, e esta primeira consciência do Eu aparecerá como necessária para se entender como ele mesmo sintetiza o material tanto externo quanto interno. Seria, então, esta força sintética que em parte sobreporia e substituiria aquela da *imaginação produtiva*, como o *Übergang* (passagem) da metafísica à física. Sob este cenário, Vleeschauwer (1976, p. 595) pode, então, sustentar que esta “sistematização da física empírica se

⁷ „Das Bewusstsein seiner selbst (*apperceptio*) in so fern es afficirt wird ist die Vorstellung des Gegenstandes in der Erscheinung in so ferne es aber das Subject ist was sich selbst afficirt so ist es auch zugleich als das Object an sich = X anzusehen“ (*OP* 22: 78).

⁸ „Die Form eines Systems nicht blos eines Aggregats derselben (der Wahrnehmungen)[...] enthält denn die allein verstatet ein Erkenntnis a priori des Inbegriffs (*complexus*) der Wahrnehmungen und der Vereinigung dieser empirischen Vorstellungen des Subjects [...] Aber diese Zusammenstellung (*coordinatio*) ist selbst wiederum nur Erscheinung folglich nichts weiter als Erscheinung von der Erscheinung d.i. Vorstellung des Formalen wie das Subject sich selbst nach einem Princip afficirt und sich als selbstthätig Object ist“ (*OP* 22: 333-334)

faz pela razão, de início sob a base de uma unidade formal e de uma unidade material em seguida”. A partir desta declaração, entendemos que, para este comentador, a multiplicidade das funções sintéticas dá lugar a uma correspondente multiplicidade de forças elementares, de modo que a unificação sistemática da física seria apenas o início deste enlace.

Com esta definição, defendemos ser possível pensar que o esquematismo já não é somente aquele da imaginação, de algum modo sempre inclinado à categoria do entendimento. Agora, trata-se de um esquematismo que deve dar uma forma a um material submetido a um princípio heurístico, o que corrobora a ideia de que o papel da imaginação também tomará uma nova dimensão, no *Opus*. Mas este é redimensionado enquanto *faculdade imaginativa* e reavaliado em seu papel fundamental de dar aparência à consciência sistematizada da força do Eu, isto é, trazer a representação (unificá-la).

Coletados estes elementos, sustentamos que a ideia de sujeito se forma num todo sistemático e que, se esta totalidade sistemática lhe é própria, este deve prosseguir como uma ideia unitária, tornando-se o objetivo do esquematismo. Por outro lado, o esquema do conceito que constitui a ideia unificadora tem um valor objetivante, enquanto serve para adaptar a ideia transcendental unificante ao modo empírico. E é esta a ideia norteadora, isto é, uma unidade sistemática que torna necessário um esquematismo, contanto que este seja objetivo⁹. Contudo, salientamos que para ligar-se com o empírico é necessário o esquematismo dos conceitos, a fim de unificar a composição, e não podemos perder de vista que o problema fundamental de Kant em relação à *passagem* trata-se da matéria.

Isto quer dizer que, para resolver o problema da matéria, Kant faz referência à construção realizada pelo sujeito, considerando que esta parece ser a base empírica da consciência física, visto que esta resulta sempre da construção do sujeito, bem como a *força motriz* que deriva da mesma força, o componente da matéria. É desta forma que se constitui através da construção do sujeito outras construções com base em algo empírico que afeta nosso sentido, algo que está fora de nós, que se forma gradualmente, e que é determinado por nós mesmos, como apontamos anteriormente em relação ao Eu. Kant ratifica esta posição, no *Convolut X 18 S.4*, quando afirma que a espontaneidade do sujeito, com a qual percebe (*Wahrnehmung*) a si mesmo ocorreria através de sua construção *a priori* tornando-se seu próprio objeto. Este é o ponto central, como assinala Kant (*OP 22: 323*, tradução nossa), ao afirmar que “não podemos tirar da intuição empírica nenhum outro que não seja nós mesmos o mesmo ocorre para a física. O sujeito afeta-se na síntese como fenômeno”¹⁰. O sujeito, síntese sucessiva, afeta, portanto a si mesmo com objetos que ele próprio construiu. Paraphraseando Kant (*OP*), fenômeno é a modificação subjetiva do afeto que um objeto dos sentidos causa sobre o sujeito. A força do sujeito em modificar qualquer objeto é mesma coisa. Observa-se, aqui, o fato de apenas entrarmos em contato com a realidade empírica através de nossa construção e que o diverso, o campo cognoscitivo, é considerado como a base empírica, como substância material, objeto que já foi construído sobre uma base de afecção precedente.

Sobre esta diversidade, Kant declara que

[...] a forma de um sistema, e não de um simples agregado de percepções, deve partir do fenômeno do objeto que é seu modo de representação simplesmente subjetivo e contém a representação do objeto no fenômeno, o qual consiste unicamente na consciência *a priori* do complexo da apercepção [...] e da unificação de tal representação empírica no sujeito. (*OP 22: 333*, tradução nossa)¹¹.

Defendemos que toda esta atividade do sujeito só é possível de ser apreendida num sistema por uma série de conhecimentos, oferecendo-lhe uma validade objetiva. Por isso, Vleeschauwer (1976), com razão, aponta que, em *Opus Postumum*, é retomada a intuição *a priori* num duplo sentido, o transcendental e aquele de representações construídas, validando a investigação kantiana sobre a construção dos conceitos, em que o espaço e o tempo não são objetos da intuição, mas são eles próprios intuições e designariam apenas atos de representar que o sujeito produz

⁹ O esquema interno de um sistema assume um papel objetivante quando liga-se à ideia unificante, espontaneamente criada do sujeito, garantindo transcendentalmente a relação com o empírico. Notamos, aqui, uma interpretação idealística defendida por Vleeschauwer.

¹⁰ „Wir können aus der empirischen Anschauung nichts heraus heben als das was sich selbst für die Physik hinein gelegt haben. Das Subject afficirt sich selbst in der Synthesis als Erscheinung“ (*OP 22: 323*).

¹¹ „Die Form eines Systems nicht bloß eines Aggregats derselben (der Wahrnehmungen) muß den Anfang mit der Erscheinung der Objecte machen welche eine bloß subjective Vorstellungsart derselben d.i. die Vorstellung der Gegenstände in der Erscheinung enthält denn die allein verstatet ein Erkenntnis a priori des Inbegriffs (complexus) der Wahrnehmungen und der Vereinigung dieser empirischen Vorstellungen des Subjects“ (*OP 22: 333*).

espontaneamente por posição autônoma. No *Opus*, eles seriam regras necessárias que governariam a experiência em sua parte subjetiva e funcional. A gênese do espaço e do tempo enquanto representação é mantida como um produto sintético dependente da imaginação, um produto originado de nossa imaginação por ocasião da afecção do Eu por si (mesmo)¹².

Sobre esta perspectiva de *autoposição*, compreende-se o modo pelo qual se estrutura o processo cognitivo dos Eu(s), no *Opus*, levantado no início deste tópico. Neste, o *Eu puro* (espontaneidade, atividade etc.) entraria em relação com o *Eu empírico* (receptividade, passividade etc.), em função da constituição do sujeito cognoscente e do universo cognoscível. A forma como estes dois Eu(s) se relacionam é desenvolvida por Kant, no *Opus*, como se pudesse conciliar a pureza e a validade *a priori* do *Eu penso* com o conceito de personalidade enquanto organismo psicofísico – eis a resolução da *dedução* apontada por Vleeschauwer (1796).

Atestando a posição de Vleeschauwer (1976), Kant (*OP* 22: 119-312) apoia-se na teoria da *autoposição* (*Selbstsetzung*) e na do *fenômeno do fenômeno* que toma o posto da *dedução transcendental* do conceito puro do intelecto, proposto na *Crítica*. De fato, este conceito de *autoposição* apresenta uma grande novidade no *Opus* em relação à *Crítica*, entendida como a consciência de mim mesmo como sujeito (segundo a regra da identidade); a consciência de si entre intuição e conceito; e a posição de si no espaço e no tempo. A existência do múltiplo no espaço e no tempo é apenas condição da forma para agrupar o múltiplo enquanto fenômeno, ou seja, um modo de representação subjetivo de como o sujeito é afetado, e não como ele é em si, colocando o sujeito a si mesmo como *fenômeno no fenômeno*, ou seja, o *Eu penso* é para mim mesmo um objeto do intelecto, mas o *Eu penso* é também para mim um objeto do sentido e da intuição empírica.

Consequentemente, aferimos que Kant, no *Opus Postumum*, atrela a *autoposição* à autoafecção, colocando a espontaneidade do sujeito pensante como o fundamento da constituição do objeto. Isto significa que o sujeito não se coloca mais simplesmente como cogito, mas sim como objeto no fenômeno, passando a ser denominado *sujeito psicofísico* (enquanto organismo). Isto ocorre com a divisão feita pelo próprio Kant (*OP*) entre a espontaneidade e a receptividade do ato subjetivo. A partir disto, a representação da apercepção, que faz de si mesmo um objeto da intuição, contém uma dupla ação: em primeiro lugar, a de *autoposição* (espontaneidade), e, em segundo, a de ser afetado pelo objeto e de recolher numa unidade *a priori* o múltiplo na representação (receptividade). No primeiro caso, o sujeito é a si mesmo um simples objeto no fenômeno, no qual o fenômeno é dado *a priori* como formal. No segundo, é um agregado de material da percepção enquanto é pensado na unidade sintética do múltiplo da intuição *a priori* no espaço e no tempo. A este segundo caso corresponderia a presença do *Eu passivo* ou psicológico receptivo, que não é nada além do que o indivíduo em sua característica *psicofísica* dotado de um mecanismo perceptivo e sensório-motor¹³.

Verificamos assim, pautados pela interpretação que nos oferece Vleeschauwer (1976), uma presença marcante do empírico, caracterizando no *Opus* uma primazia do subjetivo enfatizada pela explanação sobre os Eu(s) (*Eu físico* e *Eu psicológico*), e a proposta de resolução pautada pela união destes (pensemos ainda no campo empírico e puro) demarcada por uma psicofisiologia no *fenômeno do fenômeno* do Eu, considerada como um processo de autoestruturação do homem, fortemente presente nesta obra, formando um ser *psicofísico* dotado de racionalidade e consciente de si.

Demarcada esta leitura, mostramos que ela nos possibilitaria não só destacar a presença da psicologia como elemento desta possível solução ao problema da *dedução* posta no *Opus*, caracterizando sua retomada, ali, sob uma perspectiva teórica como outrora teve na *Crítica*, mas ainda demonstrando que ela não deixou de fazer parte da possibilidade de se estabelecer um sistema completo da totalidade absoluta da experiência. Kant buscava preencher a “lacuna”, aclarando que se nos propusermos a interpretá-la à forma que expomos aqui, é possível caracterizar, em *Opus Postumum*, forte apelo à psicologia e à querela subjetiva presente, mas não aprofundada na *Crítica*. Demonstrada esta possibilidade interpretativa e demarcada a pertinência da subjetividade e mesmo da psicologia, no *Opus*, vindos diretamente da *Crítica*, não podemos deixar de pensar se com tal transposição a influência da filosofia de Tetens (1777) também seria transposta. A esta questão nos debruçaremos a partir de agora.

¹² Cf. Vleeschauwer (1976)

¹³ O sujeito afeta a si mesmo através de um complexo circuito de autorregulação do sistema nervoso. Sob esta perspectiva, podemos argumentar que Kant estaria apontando apenas para uma fundamentação da física como uma ciência da experiência do mundo externo, e não, para uma tentativa de fundamentação psicológica do sujeito. Mas lembremos das palavras de Kant (*OP* 22: 60, tradução nossa): “[...] a psicologia pertence ao mesmo domínio da física[...]”/ “[...]Von dem psychologischen Unterschiede (der zur Physik gehort)[...]”, caracterizando mais do que um mero indício a esta fundamentação.

1.3 A pertinência da filosofia de Tetens em *Opus Postumum*

Considerou-se a pertinência de uma *dedução* em desenvolvimento, em *Opus Postumum*, fundamentada na ideia de um “princípio subjetivo que é posto *a priori* como fundamento da pesquisa física [...]” (OP 21: 360, tradução nossa)¹⁴ – proposição esta fundamental para se pensar a *passagem* (*Übergang*) descrita no *Opus*. Destarte, propomos aqui nos servirmos desta proposição posta por Kant a fim de pautar nossa argumentação em prol da influência e, conseqüentemente, da presença da filosofia de Tetens em *Opus Postumum*.

Conforme revelamos no parágrafo antecedente, Kant, no *Opus*, declara que o elemento neutro que realizaria a *passagem* entre estes diferentes domínios¹⁵ tratar-se-ia de “um princípio subjetivo *a priori*”. Esta afirmação é pertinente, pois Tetens (1777, p. 506, tradução nossa), de maneira semelhante, destaca uma proposição similar ao confessar que “deve ter um fundamento psicológico que anteceda a ação no intelecto e que dependa de um fundamento subjetivo *a priori*. Aqui há uma substituição do objetivo pelo subjetivo [...]”¹⁶. Fica clara a busca dos autores pelo princípio subjetivo *a priori* como fundamento de suas respectivas investigações. A questão é que Tetens (1777) entende que este fundamento subjetivo *a priori* só seria alcançado a partir da investigação das funções das *faculdades da alma*, pois seriam estas que desempenhariam a atividade preparatória. No entanto, o problema que destacamos aqui é que Tetens (1777) não define muito bem qual é este princípio, permanecendo em dívida quanto a precisar este fundamento subjetivo do qual depende a psicologia, fundamento de seu sistema, demonstrando apenas que é através do trabalho da *força do pensar* que se confere unidade e inteligibilidade a nossa representação sensível, ou seja, ele nos ofereceria o caminho investigativo, mas não demarcaria pontualmente qual seria este fundamento psicológico que antecederia as ações do intelecto.

Realizado o apontamento da trajetória que seguiremos e, embora tenhamos fundado nossa argumentação nesta similaridade, visto que entendemos ser este um dos elementos mais profícuos de comprovação quanto à presença da influência de Tetens em *Opus Postumum*, compreendemos também que não se pode excluir a existência de outros elementos que, em certa medida, colaborariam para comprovar tal presença nesta obra e que se harmonizariam a esta premissa maior. Desta forma, ao invés de nos determos única e exclusivamente à exposição desta e correremos o risco de negligenciar os demais elementos comprobatórios que também corroborariam a presença de Tetens no *Opus*, optou-se aqui por avaliar também estes outros elementos, mas com o intuito de mostrar como eles se integram a esta premissa maior. Dito isto, retomemos o argumento kantiano, que configura seu projeto em *Opus Postumum*. Kant (OP 21: 361) versa sobre a passagem da metafísica da natureza e a física, porém não designa o objeto do conhecimento que liga as duas disciplinas, mas sim a ligação e sua necessidade para conclusão do sistema, e parece tomar o objeto [também] por seu lado subjetivo. Num primeiro momento, temos aqui a clara indicação de Kant quanto à necessidade em se aceitar esse pressuposto empírico visto que estamos lidando com princípios que se deve buscar empiricamente. Entendemos, assim, já de antemão que, se em 1781 este “cenário subjetivo”, apesar de dotado de importância para Kant (*KrV* A XVII), não era o foco de sua investigação, como é afirmado por ele numa significativa passagem da *Crítica*: “esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente [...]”. Em *Opus Postumum*, caracterizou-se uma abordagem diferente, ali é possível pensarmos que Kant reavalia a relevância desta discussão, passando a entendê-la como pertinente e caracterizando-a como ponto essencial de sua proposta. Assim, o sistema que Kant pretendia constituir, em *Opus Postumum*, que parte da investigação do *Übergang* (*passagem*) atribuindo-lhe a forma sistemática da ciência da experiência, conta com uma forte relevância do subjetivo, o que já o coloca em certa proximidade com o modelo de Tetens.

Este sistema kantiano constituir-se-ia como *passagem* considerada como o esquematismo da composição das forças motrizes, enquanto estas constituem um sistema adequado à forma da divisão *a priori* para uma física, em geral (OP). Assim, elucida-se que, para Kant, a *passagem* se trata de uma divisão arquitetônica das *forças motrizes* da matéria que servirá de propedêutica de um sistema da física. Retomemos, aqui, duas afirmações de Kant já destacadas, mas que consideramos fundamentais ao entendimento desta questão.

Primeiramente, Kant nos diz que não é a relação das coisas, mas a ativa relação das forças

¹⁴ „Dieser Übergang besteht nun in dem subjectiven a priori zum Grunde liegenden Princip der Naturforschung[...]“ (OP 21: 360)

¹⁵ Referência aos campos empírico e puro (*Opus Postumum*).

¹⁶ „[...] seinen psychologischen Grund haben muß, der vor der Wirkung vorhergeht, und also im Verstande ein subjektiver Grund a priori ist, so muß auch jedes solches Objekt außer dem Verstande seinen objektiven Grund a priori haben, von dem es abhängt. Hier geschieht eine Substitution des Objektiven, und des Subjektivs sehen [...]“ (TETENS, 1777, p. 506).

motrizes que se deve colocar nas bases da passagem, e que para efetuar a passagem é necessário conceitos *a priori* das forças motrizes, que se adéquam às condições formais da possibilidade de um sistema empírico, ou seja, da experiência¹⁷. Nestas afirmações de Kant, contamos com duas questões pertinentes para se pensar a presença da influência de Tetens no *Opus*. A primeira delas é a importância em se pensar a construção dos conceitos, que indubitavelmente faz parte da composição, a fim de se constituir um sistema – questão que fora descartada por Kant, em 1781, mas que toma fôlego no *Opus*. Esta construção de conceitos era, anteriormente, um tema divergente daquele que propunha Kant. O próprio autor, na *Reflexão 4900*¹⁸, salienta que não estaria interessado na forma que se constroem os conceitos, como os estariam investigando Tetens. Contudo, Kant literalmente parece ter mudado de opinião, no *Opus*. Acrescentamos ainda que, quando Kant (*OP*) afirma que há *forças motrizes originárias* que produzem movimentos nos corpos, ele as caracteriza por sua direção, grau, relação e modalidade. Todas estas forças produzem efeitos distintos, que mereceriam uma análise particular de suas ações. Esta posição aproxima-se muito do método investigativo individual proposto por Tetens (1777) para investigar a construção dos conceitos.

Feito este pequeno adendo, retomemos a questão e a justificação da construção dos conceitos, para Kant. Kant (*OP*) afirma que o conceito das *forças motrizes* é formado pelas adequações das percepções primitivas com as leis da experiência, indicando certa similaridade com a *dedução* de 1781, ou seja, estaríamos aqui diante de uma *faculdade* do espírito que encerra as condições de possibilidade da experiência. Mas o tratamento desta questão, no *Opus*, parece diferir: aqui, à lei da experiência é a síntese empírica que exige o conceito, o que conota certa pertinência em se pensar a construção deste último e corrobora a sua necessidade. Tetens (1777, p. 340, tradução nossa), à sua forma, também demonstra a importância de se pensar a construção dos conceitos e, com certa similaridade, destaca que “toda ideia e conceito são sem exceção representações sensíveis elaboradas e que esta elaboração é trabalho da força do pensar [...]”¹⁹. Assim, se temos em Kant a síntese empírica pressupondo o conceito, em Tetens, contamos com algo similar: temos, ali, uma elaboração (unidade) de representações sensíveis que formam o conceito, – temática que subsiste em *Opus Postumum*, contando com uma abordagem um tanto distinta daquela da *Crítica*, porém, próxima da proposta por Tetens, em *Versuche*.

Observemos que Kant (*OP* 22: 358) destaca que para se chegar *a priori* a conhecimentos empíricos e a seu sistema (a experiência) o sujeito deve apreender antecipadamente a relação das forças motrizes. A questão, aqui, é que esta apreensão dá-se de modo subjetivo e fragmentado, partindo de um sujeito finito. A esta posição pode-se aproximar aquela defendida por Tetens em *Versuche*, que, de maneira semelhante, partia de um sujeito afectado capaz de construir representações a partir de sensações passadas. O próprio Kant (*OP* 22: 363, tradução nossa) estabelece que a necessidade da síntese do múltiplo aponta para um princípio *a priori*, mas o filósofo afirma também que “o fenômeno precede *a priori*, logo o subjetivo precede o objetivo [...]”²⁰. Notamos, nesta passagem, literalmente a importância dada ao subjetivo como pressuposto à objetividade no modelo kantiano, posto em *Opus Postumum*. Esta subjetividade que pressuporia a objetividade, como destacamos anteriormente, é o cerne do método de Tetens (1777).

Esta objetividade, ou seja, o modo como o subjetivo torna-se objetivo por ser representado *a priori* é caracterizado por Kant no *Opus Postumum* como *fenômeno do fenômeno*. Neste sentido, Kant entende que para se estabelecer o empírico como parte de um sistema, segundo um princípio *a priori*, “[...] os objetos sensíveis devem ser primeiramente pensados como dados no fenômeno de acordo com o subjetivo da forma e de suas representações coordenadas no espaço e no tempo [...]”²¹. Eis aqui a segunda questão levantada pelas passagens destacadas anteriormente a respeito do princípio formal: é o espaço que está na base da composição de possíveis percepções, a matéria é a substância que afeta os sentidos convertendo-se, assim, subjetivamente, em objeto do fenômeno, sua forma esta *a priori*, e a base da composição de representações empíricas contém as forças que movem os sentidos (*OP*).

Atentemos para o fato de que Kant ratifica, nessa mesma passagem, que essa associação (na medida em que são representações empíricas) estaria fundada no entendimento, não a partir da experiência, mas por sua possibilidade em nascer das percepções segundo um princípio.

¹⁷ Cf. *OP* 21: 162, 22:457

¹⁸ AA XVIII, Metaphysik Zweiter Theil, Seite 023, 4900. u²⁻³. M XV. E II 231.

¹⁹ „Alle Ideen und Begriffe sind also ohne Ausnahme bearbeitete Empfindungsvorstellungen, wiedere Vorstellungen bearbeitete Empfindungen sind. Aber diese Bearbeitung ist von der Denkkraft geschehen“ (TETENS, 1777, p. 340).

²⁰ „Erscheinung geht a priori voraus also das Subjective vor dem Objectiven Ein hypothetischer Stoff zum füllen [...]“ (*OP* 22: 363)

²¹ „[...] die Sinngegenstände zuerst als in der Erscheinung nach dem Subjectiven der Form ihrer in Raum und Zeit zusammen zu stellenden Vorstellungen phaenomena gedacht [...]“ (*OP* 22: 364).

Consideremos que o que Kant nos apresenta, aqui, é que não se trata de um sistema empírico, e sim, de um sistema de representações empíricas a fim de unir pela unidade sintética *a priori* as percepções da experiência – síntese que caracterizaria as representações –, mas atentemos à pertinência do espaço neste enlace.

Mas, por que atentarmos à pertinência do espaço, na argumentação de Kant? Rememoremos que Tetens (1777) destaca que para se pensar a diversidade da coisa e, então, pensar novamente esta coisa sem sermos afetados instantaneamente por ela, só é possível considerando a gênese dos conceitos de espaço e tempo. O que Tetens (1777) propõe, aqui, e que entendemos aproximar as ideias dos filósofos é que só podemos exercer a ideia de relação, sem a ideia de uma coisa que se refira à outra, ou seja, a ação de referência é percebida de modo suficientemente claro, mas os objetos em si, não. É esta ideia de relação, que é entendida por Tetens (1777) como espaço e tempo, e só assim tal relação será possível. Notamos, a partir de Tetens, a necessidade em se repensar a posição dos conceitos de espaço e de tempo. Referimos uns aos outros à coisa coexistente em nossa sensação. Assim, referimos tanto a um quanto ao outro, cada objeto que se segue em qualquer espécie de sentimento, e fazemos, assim, uma aproximação. Para Tetens (1777), estas relações consistem em reunirmos numa unidade todas as nossas sensações singulares, o que caracteriza um objeto formado por sensações próprias deste sujeito formador capaz de formar uma unidade, – pretensão que parece atrelar-se a de Kant, em *Opus Postumum*. Temos, em Tetens (1777, p. 359, tradução nossa), a ideia da unidade reunida, da sensação percebida e, assim, transformada numa ideia que, “num caso, é a única ideia de um espaço e, no outro, a única ideia de um tempo”²², o que caracteriza, em certa medida, a mesma importância ao espaço, atribuída por Kant no *Opus*, e comprovando uma espécie de reavaliação da posição do espaço e do tempo como coordenação dos objetos à sua unidade. Vejamos com maior acuidade como as ideias se harmonizam. Tetens (1777, p. 360, tradução nossa) considera que a verdadeira matéria da ideia de espaço constitui-se “pela imagem ou representação, a qual enquanto representação percebida constituiria a ideia de espaço e não o ato segundo o qual seriam unidos muitos sentimentos para se formar uma unidade, mas sim seu efeito, o todo unido das sensações [...]”²³. Desta forma, teríamos um ato de unificação das sensações, que Tetens define como uma ideia de tempo infinito e espaço singular, sendo este último também considerado a base para composição das sensações. Contudo, temos em Tetens esferas individuais (espaço e tempo), desta forma espaço e tempo são possibilidades da universalização e da particularização das coisas. Esta determinação é dependente do sujeito, caracterizando-o como subjetivo-objetivo, visto que a unidade pode ser realizada no espaço, o que o aproximaria, em certa medida, de um sistema de representações empíricas semelhante àquele pensado por Kant, no *Opus*, e o que caracteriza outro elemento que destaca a retomada deste autor, nesta obra final de Kant.

Infelizmente, Kant nos oferece apenas indicações sobre esta síntese, em *Opus Postumum*, não proporcionando quase nenhum detalhamento preciso ou conclusivo sobre ela, e fornecendo-nos nada além de um esboço. Não obstante, percebemos pelas indicações feitas ali, que Kant parece tentar construir outra forma de conhecimento de um objeto empírico, ou seja, conhecer *a priori* a essência de um objeto empírico, pensar sua construção subjetivamente – tarefa fiel ao método de Tetens (1777).

Dito isto, muito embora Kant não detalhe precisamente e conclusivamente a *síntese* no *Opus*, ele nos oferece, em algumas passagens, indícios de como pretendia fazê-la. Acreditamos ser importante retomarmos esta questão por mais um momento a fim de avançarmos nesta “nova” forma de conhecimento proposta por Kant, e então, colhemos mais provas que atestem a pertinência da presença da filosofia de Tetens em *Opus Postumum*. Atentemos a uma das provas destes indícios, observada na seguinte passagem, em que Kant (*OP* 21: 319, tradução nossa) afirma que “[...] as representações sensíveis que constituem a matéria do conhecimento dependem da conformidade com o princípio formal de composição do empírico das forças motrizes”²⁴. Esta passagem é pertinente, pois mostra como Kant coloca claramente como pressuposto um princípio formal da experiência, isto quer dizer que o objeto da intuição empírica que produzimos por composição e em relação com os instrumentos da sensação podem exibir um objeto, transformando o múltiplo da representação sensível em singular, conforme a forma. Este sistema é ainda ratificado por Kant,

²² „[...] die einzelne Idee von einem Raum, und in dem andern die einzelne Idee von einer Zeit ist.“ (TETENS, 1777, p. 359).

²³ „[...] das Bild oder die Vorstellung, die als gewahrgenommene Vorstellung die Idee von dem Raum ausmacht, ist nicht der Aktus, womit die mehreren Gefühle zu Einem ganzen vereinigt werden, sondern vielmehr ihre Wirkung, das vereinigte Ganze der Empfindung, dessen Bestandtheile die ununterschiedene Gefühle sind, das ist, der ganze vereinigte Aktus der Empfindungen“ (TETENS, 1777, p. 361).

²⁴ „[...] den Sinnenvorstellungen welche die Materie der ausmachen nichts herausheben als was wir selbst hineingelegt haben nach dem formalen Princip der Zusammensetzung des Empirischen an den bewegenden Kräften“ (*OP* 21: 219).

quando declara que

Para se chegar *a priori* a conhecimentos empíricos e a seu sistema: a experiência, o sujeito deve apreender previamente de modo subjetivo e fragmentário, a relação das forças motrizes consigo mesmo, na relação do sentido interno e no conjunto de percepções destes, ligando-as numa consciência, o qual só pode ter lugar sistematicamente [...] (*OP* 22: 358, tradução nossa)²⁵.

Nota-se, nesta passagem, a comprovação deste ato de ligação sintético que o sujeito faz de si mesmo conforme um princípio, um objeto, de modo que nada se obtenha da intuição empírica que não tivesse sido posto ali por ele mesmo. Isto nos coloca novamente diante da pertinência de Tetens, em especial quando este caracteriza as sensações como presentes num sujeito, isto é, para que haja uma proximidade, temos em nós elementos de uma sensação anterior. Estas afirmações corroboram, em certa medida, a questão do sujeito, posta no tópico anterior, bem como reverbera que este sujeito é, tanto em Tetens quanto em Kant, o agente da ligação, sujeito que une as *forças motrizes internas* em favor da experiência possível afetando-se conforme o princípio. Lembremos que, conforme o pensamento de Kant (*OP*) as *forças motrizes* seriam fenômenos de um corpo em geral. Enquanto transição subjetiva, a física contém *a priori* a unidade do objeto, tratando do fenômeno de um todo de fenômenos. Vimos ainda que este *fenômeno do fenômeno* são aquelas intuições que podem ser dadas *a priori*. Por isso temos a afirmação de Kant de que é através do *fenômeno do fenômeno* que o subjetivo se torna objetivo, mas podemos considerar esta posição também em Tetens, e isto não seria um absurdo, ou seja, pensarmos esta similaridade, visto que em Tetens temos representações que podem vir à tona construídas a partir da imaginação, sem sermos afetados pelo objeto presente, como se o que nos afetasse fosse um fenômeno de um fenômeno.

Assim, se é a matéria quem afeta os sentidos, convertendo-se subjetivamente o objeto em fenômeno, e sua forma é *a priori* como base da composição de representações empíricas, o subjetivo da intuição é dado *a priori* por composição e, desta forma, faz-se evidente dois fatores necessários para a construção do objeto: primeiro, que a representação sensível só possa ser dada mediante um sujeito e que esta seja submetida a um princípio de composição; segundo, que a forma deste princípio de composição de representações empíricas deve ser pensada *a priori* por um conceito. A questão, então, é que para ocorrer tal composição necessitamos do princípio formal, e este se trata do espaço e do tempo, que são a forma da composição. Mas estes, como apontamos anteriormente, são agora formas subjetivas da intuição sensível externa e interna como fenômeno e princípio de possibilidade da unidade sintética da percepção na experiência. Como vimos, posição que se assemelha à proposta de Tetens.

Atestados tais desdobramentos, estes nos conferem a possibilidade de afirmarmos que a construção do objeto, bem como a forma que Kant (*OP*) nos coloca, diante de duas esferas para se pensar o conhecimento deste, aproxima-se em demasia daquela subjetiva proposta por Tetens, entendida por ele como fundamento da objetividade. Tal demonstração aclara a posição tomada por Kant, a qual defende que para se conhecer um objeto haveria duas formas de representação: a primeira seria o objeto em si e esta diz respeito à posição do sujeito colocando-se primordialmente na intuição; a segunda, o objeto no fenômeno que diz respeito à intuição de si mesmo no fenômeno – intuição através da qual é dado o objeto sensível ao sujeito, que é a representação e a composição do múltiplo, conforme as condições de espaço e tempo. O fenômeno é o subjetivo e o formal da intuição, é o modo como o sujeito se afeta e é afetado pelo objeto. Notemos, aqui, como Kant parece retomar a concepção de objeto transcendental, posta por ele na *Crítica*, em 1781²⁶. Contudo, temos que evidenciar que este fenômeno trata-se, no *Opus*, da representação como ato cognitivo.

Quanto a esta representação, esclarecemos que a *faculdade* da representação no *Opus* constitui-se da intuição e do conceito, que se inicia pela consciência de si mesmo. Observemos, contudo, que não se trata de uma multiplicidade de coisas dadas fora do sujeito, mas sim, do modo de representá-las, como mostramos uma síntese empírica, ligação que possui contornos diferentes em relação ao espaço e ao tempo. Disto resulta que a representação não proceda de modo meramente discursivo por conceitos, mas sim, intuitivamente pela construção dos conceitos, reverberando a importância atribuída por Kant à construção dos conceitos em *Opus Postumum*, atentando à

²⁵ „Um a priori zu empirischen Erkenntnissen und zu dem System derselben der Erfahrung zu gelangen muß das Subject vorher subjectiv das Verhältnis der bewegenden Kräfte gegen sich selbst in der Vorstellung des inneren Sinnes und in dem Aggregat der Wahrnehmungen desselben fragmentarisch auffassen und in Einem Bewusstsein verbinden welches nicht durch Herumtappen unter Wahrnehmungen sondern systematisch [...]“ (*OP* 22: 358).

²⁶ Ver *KrV* A 110

formação dos conceitos sob um viés introspectivo e psicológico, corroborando a aproximação quanto à proposta de Tetens, que destacamos no início desta exposição, bem como o fusão destes elementos ao problema do princípio subjetivo posto *a priori*.

Feitos tais esclarecimentos e destacados alguns dos elementos relevantes para fundamentar a influência e, conseqüentemente, da presença de elementos da filosofia de Tetens em *Opus Postumum*, para dar cabo a nossa argumentação resgataremos, agora, aquele que consideramos desde o início o elemento que acentuaria maior proximidade entre os filósofos e que autenticaria indubitavelmente a influência e a presença da filosofia de Tetens no *Opus Postumum*.

Primeiramente, para memorar o âmbito sob o qual se assenta a questão, recobremos a afirmação de Kant referindo-se à espontaneidade como elemento de passagem, elemento este que permite a passagem de um terreno (da metafísica) a outro (da física). Ora, lembremos que Kant coloca como pressuposto deste abismo um elemento neutro, um princípio subjetivo *a priori*. Tal princípio subjetivo, como outrora destacamos, não é arrematado por Kant em *Opus Postumum*. Em Tetens, a questão não seria diferente – eis o ponto que consideramos decididamente aproximar os filósofos e que caracterizaria a influência de Tetens em *Opus Postumum*, isto é, a busca por este princípio subjetivo *a priori* como sustentáculo de ambos os sistemas, e como o percurso realizado visando o subjetivo, os elementos e os desdobramentos conceituais realizados por Tetens em *Versuche* a fim de revelar este princípio irá repercutir na obra final de Kant. A isto atribuímos a pertinência e a retomada do trabalho de Tetens à investigação de Kant em desenvolvimento em *Opus Postumum*, pois, temos de ser pudicos e destacarmos que o tratamento a esta questão, considerando maior relevância ao lado subjetivo, já fora destacado em 1777 por Tetens, em *Versuche*.

Diante deste cenário, entendemos que dada a riqueza do conteúdo de *Opus Postumum*, mesmo que sua incompletude não nos favoreça a uma concepção final sobre a resolução dos problemas ali desenvolvidos, endossam-nos a cogitarmos uma hipótese interessante, visto a pertinência de Tetens ali. Não estaria Kant buscando por este elemento subjetivo *a priori* que fora postulado por Tetens no *Versuche*, retomando-o no *Opus* como pressuposto para validar e avançar no campo psicológico, e a partir disto preencher a lacuna de seu sistema final? Sem dúvidas, a resposta a esta questão coroaria sublimemente a importância de Tetens nesta obra.

Contudo, embora esta questão permaneça em aberto, acreditamos ter demonstrado em muitos aspectos a proximidade das ideias desenvolvidas por Kant no *Opus*, não só com aquelas da primeira edição da *Crítica*, mas também ser possível aproximá-las das de Tetens – proximidade destacada pela importância atribuída por Kant ao elemento subjetivo neste texto, mas, principalmente, pela investigação sobre o princípio subjetivo *a priori* como seu sustentáculo, contando com uma nova abordagem sobre a formação do conceito.

1.4 Considerações finais

Assim, demonstrou-se nesta exposição que é possível, e que temos elementos para atestar a proximidade entre o *Opus Postumum* e elementos que foram apontados na *dedução transcendental* da *Crítica*, em 1781. Mas ressaltamos, com desdobramentos diferentes, bem como apontamos também com o apoio de Vleeschauwer (1976), ser possível pensar uma saída psicológica para a *dedução* que entendemos haver em *Opus Postumum*, e, por fim, demarcamos e corroboramos a influência de Tetens nesta obra final de Kant. Estes resultados comprovam que a filosofia de Tetens é retomada no *Opus*, mas não é possível confirmarmos se esta oferece a Kant uma solução, visto que não podemos saber os desdobramentos que o *Opus Postumum* tomaria até sua conclusão. O que podemos confirmar é que a influência de Tetens bem como a pertinência do tema da psicologia não se resumiram, em Kant, à *dedução subjetiva* de 1781²⁷.

Contudo, ratificamos e comprovamos nossa posição, fundamentada em passagens que o próprio texto nos oferece, caracterizando veracidade à interpretação psicológica da resolução buscada por Kant no *Opus*, interpretação que foi proposta neste trabalho. Quanto à presença da influência de Tetens neste que é considerado o último texto de Kant, caracterizou-se como positiva.

1.5 Referências

ALLISON, H. E. (2016). Kant's transcendental deduction: an analytical-historical commentary. Oxford University Press.

APITZSCH, A. (2013). *Die Psychologischen Voraussetzungen Der Erkenntniskritik Kants Dargestellt Und Auf Ihre Abhängigkeit Von Der Psychologie Chr. Wolfs Und Tetens' ... Psychologie Als Wissenschaft*, United States:Nabu Press.

²⁷ Ver OLIVEIRA, A. (2019)

- BARNOUW, J. (1983). *Psychologie empirique et épistémologie dans les Philosophische Versuche de Tetens*. Archives de Philosophie, Paris, v. 46, n. 2, p. 271-289, avril-juin.
- BASCH, V. (1904). *L'Imagination dans la théorie kantienne de la connaissance*. Revue de Métaphysique e morale (Presses Universitaires de France), Paris, T. 12, No. 3 (Mai), pp. 425-440.
- BRUNSCHVICG, L. (1949). *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Presses universitaires de France.
- _____. (1924). L'idée critique et le système kantien. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, v. 31, n. 1, p. 133-203, janvier-mars.
- BURCHARDT, K. (1911). *Kants Psychologie im Verhältnis zur Transzendentalen Methode*. Berlin: Friedrich Wilhelms.
- CARL, W. (1992). *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- DAVAL, R. (1951). *La métaphysique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DU PREL, C. (Org.). (1964). *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie, mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung, Leipzig, 1889, (rep.) Pforzheim*.
- DUQUE, F. (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*. Madrid: Anthropos.
- FERNANDES, A. F. (2006). *Da aporia à cisão: uma interpretação do Opus Postumum kantiano*. (Série Universitária). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. (Estudos Gerais).
- FERREIRA, A. A. L. (2015). A Crítica da Razão Pura e a história da psicologia: de objeto histórico a instrumento de análise. *Estudos kantianos*, Marília, v. 3, n.2, p. 181-194, jul.-dez.
- MARTY, F. (1986) *Opus postumum passages des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, Paris, Puf.
- KANT, I. (1900ff). *Gesammelte Schriften* Hrsg. Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- _____. (2010). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2010). *Rumo à paz perpétua*. Tradução de Heloisa Sarzana Pugliesi. São Paulo: Ícone.
- _____. (1991). *Correspondance par Immanuel Kant*. Traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumônier, Marc B. de Launay et Max Marcuzzi. Paris: Gallimard, Bibliothèque de Philosophie.
- _____. (1986). *Opus Postumum*. Traduction de François Marty. Paris: Puf.
- _____. AA XVIII, Metaphysik Zweiter Theil, Seite 023, 4900. v²⁻³. M XV. E II 231.
- MATHIEU, V. (1958). *La filosofia trascendentale e l' 'Opus Postumum' di Kant*. Torino: Ed. Filosofia.
- VAIHINGER, H. (1923) *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Raymund Schmidt
- OLIVEIRA, A. (2019). *A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant*. Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas.

SEIDENGART, J. (2013) A evolução das idéias cosmológicas de Kant em seus últimos escritos, Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 167-190, 2013.

TETENS, J. N. (1777). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 2 Bänden. Leipzig: Weidmanns Erben.

VLEESCHAUWER, H. J. (1976). *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. 3 vol. Paris: Champion.

Artigo recebido em: 08.05.2020

Artigo aprovado em: -----



Griot : Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.21, n.1, p.114-153, fevereiro, 2021

ISSN

2178-1036  <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i1.2172>

Recebido: 25/11/2020 | Aprovado: 23/01/2021

Received: 11/25/2020 | Approved: 01/23/2021

1. UMA EXPOSIÇÃO CRONOLÓGICA DAS IDEIAS ACERCA DA CONSTITUIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* RETRATADA NAS *CORRESPONDÊNCIAS DE KANT*

André Renato de Oliveira¹

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)  <https://orcid.org/0000-0003-3840-0635>

E-mail: andrerpro@hotmail.com

RESUMO:

Este trabalho propõe explorar e apresentar dentre as *Correspondências* de Kant, aquelas que consideramos serem essenciais para demonstrar o percurso cronológico (1760-1781) das ideias que instituíram a estrutura, os problemas e a recepção da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Nosso enfoque nesta exposição é o de demonstrar nas correspondências o desenvolvimento de questões que ecoaram na *Crítica da razão pura*. Para tal, faremos um retrocesso cronológico iniciando esta exposição a partir dos anos 1760; avançando até a *Dissertação Inaugural* de 1770 e desta até a primeira edição da *Crítica*, e por fim até as últimas correspondências que tratam do tema nos anos de 1797.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; Correspondências; Crítica da razão pura.

2. A CHRONOLOGICAL EXPOSITION OF IDEAS ABOUT THE CONSTITUTION OF THE CRITIQUE OF PURE REASON PORTRAYED IN KANT'S *CORRESPONDENCES*

ABSTRACT:

This study explores and presents some of correspondences of Kant, how to use to touch up or follow the schedule (1760-1781) of the ideas that have established the structure, problems and receipt of Pure Reason critique of Kant. Our focus in this exhibition is to demonstrate that the development issues involving Critique of Pure Reason. For this, we will make a chronological return starting this exhibition

from the 1760s; advancing to the inaugural dissertation of 1770, this until the first edition of criticism, and finally to the last correspondence on the same matter in the years 1797.

KEYWORDS: Kant; Letters; Critique of pure reason.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas – SP, Brasil. Em estágio de Pós-doutoramento em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos – SP, Brasil.

OLIVEIRA, André Renato de. Uma exposição cronológica das ideias acerca da constituição da *Crítica da razão pura* retratada nas *Correspondências* de Kant. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.21, n.1, p.114-153, fevereiro,



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International License

1. De Lambert a Dissertação inaugural de 1770: A crítica de Mendelssohn

Partiremos das correspondências entre Kant e Lambert, que principiaram em 13 de novembro de 1765. Nesta Lambert após ler o trabalho de Kant: *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus (1762)*²⁸. Confessa ter encontrado neste seu pensamento, além do que ele denomina como: seleção das matérias, relatando a Kant que seu *Organon* “se acharia refletido na maioria das passagens”²⁹. Lambert confessa a Kant que:

A partir de então elaborei a minha *Arquitetônica*, pronta há um ano para a impressão³⁰. E agora vejo que o Senhor irá publicar na próxima páscoa um método próprio da metafísica.³¹ Que há de mais natural do que o desejo de ver se o que eu levei a cabo segue o método que vós propõe? Não duvido da justeza do método e, nesse caso, a diferença consistira apenas no fato de eu não considerar como *Arquitetônica* tudo aquilo que até agora era tratado na metafísica e que, por outro lado, uma metafísica completa deve incluir mais do que até agora nela aconteceu.³² Por *Arquitetônica* entendo o simples e o

²⁸ Ver correspondência de Johann Heinrich Lambert de 13 de novembro de 1765. (*KANT Br AA10:33*).

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) foi o primeiro a demonstrar em 1768 a irracionalidade de π e e , a que chama de números transcendentés designação que perdura até agora, foi o primeiro a introduzir funções hiperbólicas em trigonometria (série de Lambert). No âmbito da astronomia e da mecânica sua preocupação em calcular as orbitas dos cometas. Não se esgotam neste breve apontamento as linhas de investigação criadora de Lambert, deveríamos acrescentar muitas outras.

²⁹ Quanto a tradução de algumas das Cartas entre Kant e Lambert utilizadas aqui comparamos nossa tradução a de Manuel J. Carmo Ferreira em seu livro: *Correspondência Lambert/Kant*, editora Presença, Lisboa, 1988.

³⁰ O título da referida obra é: “Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Erstes in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss (Plano da *Arquitetônica* ou Teoria do simples e do primário no conhecimento filosófico e matemático). Esta obra só seria publicada em 1771.

³¹ A inquietação metodológica é uma constante na evolução de Kant desde seu primeiro escrito: *Pensamentos sobre a verdadeira apreciação das forças vivas* de 1747, que considerava já como um tratado do método. Quando publica o *Peisschrift*, Kant ainda nos oferece um discurso do método, convencido que este ensaio poderá ser o melhor meio para estimular a atenção de estudiosos para o exame de um método. Ver. Carta à J.H Samuel Formey de 28 junho de 1763.

³² Concerne a Aristóteles o emprego do termo *Arquitetônica* (Física II) como arte de atingir um saber produtivo. Mas em Wolff, C. a *scientia architectonica* passa a designar a ontologia em *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma humana, bem como todas as coisas em geral (1720).* ⁷ “Seit dem hatte ich meine

primário de cada parte do conhecimento humano e decerto, não só os princípios que são derivados da forma, mas também os axiomas que têm de ser derivados da mesma matéria e que ocorrem propriamente só nos conceitos simples, como aqueles que não são contraditórios e que são pensáveis por si, e os postulata que designam possibilidades universais e incondicionadas da composição e da ligação dos conceitos simples. Só pela forma não se chega a nenhuma matéria e permanece-se no ideal, escondidos em meras terminologias, se não se procura o primário e o pensável por si da matéria ou do material objetivo do conhecimento. (*KANT[Br.AA 10: 33]*)⁷.

Esta passagem destaca que apesar de o conceito *Architectonica* remontar a Aristóteles, no prefácio de sua obra, Lambert reconhece o crédito deste conceito a Baumgarten (*Architectonic XXVIII, Philos. Schriften III*). Lambert: “escrevi esta obra em 1764, pouco depois de ter

Architektonik ausgearbeitet und schon seit einem Jahre zum Drucke fertig. Und nun sehe ich, dass Sie mein Herr, auf künftige Ostern eine eigentliche Methode der Metaphysik herausgeben werden. Was ist natürliche, als Begierde zu sehen, ob das, was ich ausgeführt habe, nach der Methode ist, die Sie vorschlagen? An der Richtigkeit der Methode zweifele ich nicht, und so wird der Unterschied nur darin bestehen, dass ich nicht alles zur Architektonik rechne, was man bisher in der Metaphysik mehr enthalten muss, als was bisher darin gewesen. Zur Architektonik nehme ich das einfache uns erste jeder Teile der menschlichen Erkenntnis, und zwar nicht nur die Prinzipia, welches von der Form hergenommene Gründe sind, sondern auch die Axiomata, die vom Materie selbst hergenommen werden müssen, und eigentlich nur bei den einfachen Begriffen alles die für sich nicht wider sprechend und für sich gedankbar sind, vorkommen und die Postulata, welche allgemeine und Verbindungen der einfachen Begriffe angeben. Von der Form allein kommt man zu keiner Materie oder des objektiven Stoffes der Erkenntnis umsicht.” (*KANT[Br.AA 10: 33, Briefwechsel 1765 Br. 33]*).

chegado a Berlim e sem ter nesta altura as mãos outro livro de metafísica a não ser a *Metaphysica* de Baumgarten (*cit. V*)³³. Lambert identifica a *Arquitectonica* com a *metafisica universalis* como a ciência dos predicados mais gerais do ente³⁴.

Tomando este princípio como pressuposto Lambert associa o significado ao de uma doutrina fundamental, que se ocupa com as condições gerais e com os pressupostos, ou seja, com os primeiros fundamentos, os primeiros projetos que conjugados com os materiais e a sua elaboração e ordenação permitem um todo finalizado. Em resumo Lambert defende que os conceitos fundamentais e os axiomas é que suportam o edifício do conhecimento humano, tanto sob a forma da filosofia como da matemática (*Architectonic XVIII-XIX*)³⁵.

Com esta concepção Lambert avança sob a problemática do racionalismo (superação) e neste sentido pré-anuncia uma problemática transcendental. Permeado pela questão da objetividade, que surge num contexto de uma análise de princípios. Esta apontaria para o caráter fundamental da síntese. Para defender sua proposta Lambert insiste sobre a ideia de que o entendimento não poderia ser puramente formal, mas teria de ser constituído de tal forma que traga em si uma referência (a matéria do conhecimento), pois as leis formais do pensamento são importantes para fundar, por si só, a objetividade do saber.

Dada esta proposta, em 3 de fevereiro de 1766, Lambert escreve a Kant que “é indiscutível que, se deve continuar a existir uma ciência que tem de ser encontrada metodicamente e posta com nitidez, ela é a metafísica.” O projeto de Lambert era o de constituir uma filosofia científica conforme o ideal matemático da física newtoniana; para tal busca uma síntese original de duas “correntes” opostas: o racionalismo de Wolff com a doutrina empirista de Locke, visando a verdade nas ciências, eis o plano filosófico de Lambert.

Ao expor seu plano arquitetônico Lambert aponta para uma doutrina dos fundamentos metafísicos fundadas em uma concepção de metafísica singular ao declarar que: “o universal, assim suposto nela dominar (referindo-se à metafísica), conduz certamente a onisciência e, nessa medida, leva para além dos limites possíveis do conhecimento humano”³⁶.

Lambert na mesma carta, afirma que o método proposto por Kant seria o único que se poderia usar seguramente e com bons resultados e confessa o ter exposto de forma parecida em sua *Dianoiologia*³⁷. Depois de apresentar à similaridade do método, Lambert faz uma afirmação relevante dizendo que:

Depois destas proposições não tenho nenhuma hesitação em dizer que Locke esteve na pista verdadeira para investigar o simples no nosso conhecimento. Só temos de pôr de lado o que o uso da linguagem obscurece. Assim, por exemplo, no conceito de extensão achase indiscutivelmente algo de simples, de individual que não se encontra em nenhum outro conceito. O conceito de duração e, de modo semelhante, os conceitos de existência, movimento,

³³ Manuel J. Carmo Ferreira *Correspondência Lambert/Kant* Ed. Presença Lisboa 1988 1º edição. p.84

³⁴ Baumgarten Pars I *Ontologia Prolegomena* IV “Ontologia (*ontosophia, metaphysica, cf. I metaphysica vniuersalis, architectonica, philosophia prima*) est scientia praedicatorum entis generaliorum.” *Metaphysica Baumgarten* ed. VII 1779 p.2.

³⁵ Manuel J. Carmo Ferreira *Correspondência Lambert/Kant* Ed. Presença Lisboa 1988 1º edição. p.85

Kant na *KrV* p.657 define a *Arquitectonica* como: “a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence assim necessariamente à metodologia”.

³⁶ Tal definição é apresentada no texto *Sonhos de um visionário*; “uma ciência dos limites da razão humana” (*KANT TG.AA.2: 368*) serão os conceitos da experiência que devem suportar os juízos a garantir o conhecimento possível, prevenindo a ilusão das incursões no meta-empírico (*KANT TG.AA.2: 367-368*).

³⁷ Trata-se do IX capítulo; Do conhecimento científico, onde está estabelecido as regras do método que permite passar do caos a ordem ou de um trabalho fragmentário, o conhecimento histórico ou da experiência, a concepção de um todo que integra as proposições numa estrutura de dependência recíproca a ordem da demonstração, *Philosophie Schriften I 386-450*.

unidade, solidez etc., tem algo de simples que lhes é próprio e que se deixa muito bem pensar separado de muitos conceitos de relação aí concorrente. Eles oferecem também por si axioma e postulata que estabelecem o fundamento do conhecimento científico e que são inteiramente da mesma espécie que os de Euclides. (*KANT [Br. AA 10:36,]*)³⁸.

Esta passagem merece uma atenção especial de nossa parte, quando Lambert diz que “Locke esteve na pista verdadeira...”; este parece efetivamente dissociar os conceitos simples dos compostos, averiguando a sua psicogênese e fazendo notar a sua clareza explícita, conseguida pela denominação unívoca daquilo que neles é representado³⁹.

Assim, para Lambert, Locke ficou quase que inteiramente na sua anatomia dos conceitos e não a utilizou, pelo menos não tão longe quanto podia. Parecia-lhe ter faltado o método, ou pelo menos a ideia de que, aquilo que os geômetras fizeram em sua relação com o espaço, se devia tentar igualmente em relação aos conceitos simples remanescentes.

Advimos então a resposta de Kant, este escreve a Lambert em 2 de setembro de 1770, relatando ter lhe enviado a sua *Dissertação*⁴⁰ e desculpando-se pelo atraso para lhe enviar a resposta das cartas. Notemos que pela data entre as cartas esse tempo seria de quatro anos, um período significativo que Kant explica da seguinte forma: “não foi outra coisa senão a importância do projeto, que a partir deste escrito, me iluminou os olhos e que provocou o longo adiamento de uma resposta adequada à sua carta” (*KANT [Br. AA 10:96]*). Destacamos aqui a clara pertinência das ideias de Lambert, declarada por Kant.

Vemos, claramente nestas correspondências primevas que a problemática em voga é a ciência e a metafísica e conseqüentemente a relação entre elas. Kant solicita o parecer de Lambert sobre sua obra e seu método próprio para a metafísica e assinala os pontos de sua *Dissertação* chamando a atenção de Lambert para a segunda, terceira e quinta partes, que de acordo com ele mereceriam um desenvolvimento e um cuidado mais amplo⁴¹.

³⁸ “Nach diesen Sätzen trage ich kein Bedenken, zu sagen, dass Locke auf der wahren Spur gewesen, das Einfache in unserer Erkenntnis aufzusuchen. Mann muss nur weglassen, was der Sprachgebrauch mit einmengt. So z.E. ist in dem Begriffe Ausdehnung unstreitig etwas individuelles Einfaches, welches sich in keinem andern Begriffe findet. Der Begriffe Dauer, und ebenso die Begriffe Existenz, Bewegung, Einheit, Solidität usw. haben etwas Einfaches, das denselben eigen ist, und welches sich von den vielen dabei mit verkommenden Verhältnisbegriffen sehr wohl abgesondert gedenken lässt. Sie geben auch für sich Axiomata und Postulata an, die zur wissenschaftlichen Erkenntnis den Grund legen, und durchaus von gleicher Art sind, wie die Euklidischen.” (*KANT [Br. AA 10:36, 36]*).

³⁹ Cf. Manuel J. Carmo Ferreira *Correspondência Lambert/Kant* Ed. Presença Lisboa 1988 1º edição. p.95.

⁴⁰ Trata-se da tese latina: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis (Acerca da forma dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível de 1770)* Kant envia ao mesmo tempo exemplares deste livro à Sulzer e a Mendelssohn na expectativa de um juízo competente a respeito da obra. Veremos posteriormente as correspondências entre Kant e Mendelssohn.

⁴¹ *Dissertação*: II Da diferença entre os sensíveis e os inteligíveis em geral, III. Dos princípios da forma do mundo sensível e V Do método no que se refere aos conhecimentos sensitivos e intelectuais em questões metafísicas. A segunda seção trata de legitimar a diferença entre sensibilidade e o entendimento, vinculando aquela aos fenômenos e este aos noumenos. A *Dissertação* é já uma doutrina dos limites não por certo do entendimento, mas da sensibilidade. (*Dissertação de 1770 trad. Leonel Ribeiro dos Santos 2º edição Casa da Moeda Lisboa 2004 p. 15*). Ver carta a Lambert: “As leis gerais da sensibilidade desempenham sem razão um grande papel em Metafísica, onde tudo depende todavia de conceitos e de princípios que pertencem à razão pura. Parece que uma ciência totalmente especial, ainda que meramente negativa (phaenomenologia generalis), deve preceder a metafísica; nela seriam fixados a validade e os limites dos princípios da sensibilidade, a fim de que eles não perturbem os juízos que versam sobre objetos da razão pura, como quase sempre aconteceu até o presente. (*Br AA 10:98*).

A terceira seção é a mais elaborada de todas e contém resultados mais definitivos, Kant considera o espaço necessário e algo absoluto e prévio a toda a localização de objetos, rejeita a tese leibniziana que considera o espaço como a ordem ou relação das partes situadas, defendendo que esta relação das partes situadas relativamente umas às outras só podem fundar-se na relação mais originária com o espaço absoluto em geral. Sustentando ao mesmo tempo em que o espaço absoluto não é o objeto de uma sensação exterior, mas antes

A resposta a Kant vem na correspondência de 13 de outubro de 1770, e evidencia alguns pontos, fundamentais de discordância tais como: o *Phaenomenon e Noumenon*, não poderiam provir de fontes diferentes e nunca poderiam derivar um do outro. Mas, Lambert também concorda com Kant, em especial sobre sua *terceira seção* a respeito do espaço e do tempo considerando importante o que Kant realiza em sua *quinta seção* sobre o tempo e o lugar.

Infelizmente Lambert morre antes de Kant publicar sua *Crítica da Razão Pura*, mas estas cartas nos ajudam entender a proximidade destes dois grandes espíritos. Por meio destas cartas pode-se observar a coincidência e a influência em especial sobre o pensar categorial dentro de uma estrutura objetual, ou seja, numa referência aos conteúdos objetivos no interior da própria ordem representativa.

A originalidade de Lambert que destacamos aqui foi apresentar uma síntese da doutrina wolffiana dos princípios com a psicologia empírica de Locke que proviria de um ponto de vista mais lógico do que psicológico. No *Neues Organon* (p.639) de Lambert a teoria dos conceitos fundamentais não são apenas uma enquete psicológica, sobre os fatos da natureza do espírito ela seria uma enquete metafísica, uma pesquisa dos primeiros princípios *a priori*. Lambert se pergunta ali sobre a possibilidade de um conhecimento que precederia a experiência. Algo que compactuamos ser familiar a Kant.

Dito isto, se na *Dissertação*, Kant ao distinguir os princípios do conhecimento do mundo sensível e do mundo inteligível, antecipa os principais temas e problemas que constituem a *estética transcendental* da *Crítica*. Para Lambert a “*Fenomenologia* aproxima-se ao que Kant denomina como *Estética transcendental* ou teoria do fenômeno cuja função e pressupostos reduz-se, afinal, a toda *Crítica da Razão Pura*”¹⁷.

Neste mesmo período Kant dialogava com nomes como Herz e Mendelssohn, que tanto um quanto outro são citados por ele como os melhores intérpretes de sua filosofia¹⁸. A correspondência entre Kant e Mendelssohn tem início em 1766, mais precisamente em 7 de fevereiro de 1766 quando Kant lhe envia uma cópia de seu livro: *Sonhos de um visionário* (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* 1766).

Dentre estas correspondências há uma carta entre Herz e Kant (11/07/1770) na qual podemos observar claramente a posição de Mendelssohn quanto a filosofia kantiana naquele momento. Herz comunica a Kant que passara mais de quatro horas discutindo sua *Dissertação* com Mendelssohn, mas este o censurava dizendo: “nossas filosofias são diferentes, ele segue Baumgarten ao “pé da letra” e me pareceu que por várias vezes não poderia aprovar minhas ideias porque elas se distanciariam das de Baumgarten. (KANT [Br.AA 10:57])”¹⁹.

Parafraseando Herz, Mendelssohn afirma lamentar que Kant não tenha desenvolvido mais suas ideias. Mendelssohn admira a acuidade do espírito de Kant, em especial ao tratamento dado a proposição, segundo a qual, quando em um julgamento, o predicado é da ordem sensual

conceitos da sensibilidade, ou ainda, de permitir que as intuições da sensibilidade espaço/tempo se introduzam subrepticamente nos juízos respeitantes as questões metafísicas. Esta seção é na verdade um esboço de uma Dialética não da razão mas do entendimento e constitui muito mais do que a simples acusação genérica dos vícios do entendimento que levam à proliferação de ficções e ilusões metafísicas. (*Dissertação de 1770 trad. Leonel Ribeiro dos Santos 2ª edição Casa da Moeda Lisboa 2004 p.28-19*).

¹⁷ Cf Manuel J. Carmo Ferreira *Correspondência Lambert/Kant* Ed. Presença Lisboa 1988 1ª edição. p.28

um conceito fundamental, anterior a toda sensação e que deve ser considerado como condição de possibilidade desta. (*Dissertação de 1770 trad. Leonel Ribeiro dos Santos 2ª edição Casa da Moeda Lisboa 2004 p. 11-17*). A quinta seção merece destaque pela sua novidade e alcance. Orientado por uma preocupação metodológica, esta esboça o que se pode chamar uma teoria das ilusões do entendimento. Estas resultam de fato de aquele tomar como conceitos próprios o que não passa de intuições ou

¹⁸ Moses Mendelssohn (1729-1786) interprete de Maimon, Mendelssohn assimila Locke, que leu em latim e principalmente Leibniz e Wolff. Publica em 1775 *Brief über die Empfindungen*. cuja influência sobre a teoria estética e dramaturgia de Lessing foi decisiva. Mendelssohn é um filósofo popular (*popularphilosophie*).

¹⁹ “Mein erster Besuch den ich abstatete war bey HE. Mendelsohn, wir unterhielten uns vier ganze Stunden über einige Materien in Ihre dissertation. Wir haben eine sehr verschiedene Philosophie, e folgt Baumgarten buchstäblich, u. er schien mir unterschiedliche mal nicht gar undeutlich zu verstehen zu geben, daß er mir in einige Stücke darum nicht beypflichtet, weil es mit Baumgartens Meynungen nicht übereinstimt.” (*KANT/Br AA 10: 57*) (*Na íntegra*).

(*Prädikat sensual*), o é somente subjetivamente, quando é de ordem intelectual, destacando nesta premissa a limitação do trabalho de Kant⁴².

Mendelssohn confessa ainda que algumas passagens são de difícil entendimento como, por exemplo, o emprego do termo simultaneidade (*Simul*) para a explicação do espaço ou *a posterior (post)* em relação ao tempo. Em 25 de dezembro de 1770, Mendelssohn escreve a Kant que sua *Dissertação* lhe causara uma impressão agradável e era possível ver nesta um trabalho de longa reflexão. Mas, atenta a Kant que há nela algumas obscuridades que afetam certas passagens.

Mendelssohn argumenta que nas páginas 2 e 3 da *Dissertação* que trata das reflexões sobre o infinito na grandeza extensa, já teriam sido desenvolvidas não com tanta acuidade como em seu texto, mas já se encontravam na segunda edição de sua *Philosophische Schriften* ^{43*}.

Mendelssohn defende que toda a crise da metafísica consistiria em duas tendências contraditórias: o que ele chama de desrazão e a tendência ao materialismo. A dificuldade seria encontrar uma doutrina média capaz de resistir a estas duas tentações. Mendelssohn empreende esta tarefa desde seus primeiros escritos se defendendo dos ataques de Hume e do racionalismo de Leibniz a fim de explicar o fato do conhecimento físico, mas preservando a possibilidade de um conhecimento metafísico. Para fundamentar sua posição Mendelssohn se apoia na teoria wolffiana do *conhecimento provável*.

Considerando a influência wolfiana, Mendelssohn conseqüentemente entraria no problema da causalidade, pois para Wolff a única forma das ciências empíricas precederem as racionais é pela associação. Este problema da causalidade é tratado por Mendelssohn da seguinte forma: “cada vez que se vê produzido os mesmos acontecimentos ao mesmo tempo, eles tornam-se mais improváveis... que estes dois acontecimentos não sejam causalmente fundados um no outro”. (*Mendelssohn Morgenstunden p.507*).

Isto quer dizer que se x bebe café e sente vertigem, este não concluirá nada mais que se toda vez que tomar café irá senti-las novamente. Este terá razão de argumentar que o café lhe causa vertigens. É assim que a experiência ensina que os corpos são pensantes, ou que o pão os nutre. Conforme Mendelssohn, Hume tem errado em remeter a questão, mas tem razão em mostrar que estes são verdades da experiência, cuja certeza não é absoluta⁴⁴.

Mas há uma diferença qualitativa entre esta probabilidade cada vez maior e uma verdadeira compreensão da relação causal em si mesma. Desta forma frequentemente ao repetir a experiência nós não poderemos jamais saber se a causa de B é A ou mesmo uma causa X totalmente desconhecida, no qual A não é nada além de um efeito, próximo ou

⁴² Estas colocações dizem respeito às seções 3, 4, 14 e 4 da *Dissertação*: “diferença entre fenômenos e noumenon”, as coisas como aparecem e como são” e “Sobre o tempo” (respectivamente).

⁴³ A princípio as observações de Mendelssohn são de ordem prática. Na (p.11. *Dissertação*) Mendelssohn atenta sobre a comparação feita por Kant entre o instinto moral de Lord Shaftesbury e o prazer epicurista. Dizendo que é através de uma faculdade inata que o inglês distingue o bem e o mal graças a um sentimento. Porém em Epicuro, o prazer não é somente critério do bem, mas condição de bem supremo *Philosophische Schriften Berlin 1771 erst Teil p.247sq.*

*(*KANT/Br.AA 10:63*)

⁴⁴ Cf *Mendelssohn Morgenstunden p.508*.

distante⁴⁵. É sob esta perspectiva que Mendelssohn irá criticar a sessão *XV da Dissertação* de Kant.

Na sessão 15 da *Dissertação “Sobre o tempo”*, Mendelsshon aponta para o problema da palavra *após*, dizendo que esta significa certamente a origem, uma sucessão temporal, mas que também pode mostrar a ordem na qual se encontram duas coisas reais, A e B, onde A não poderia ser diferente enquanto ou, ao mesmo tempo em que B não seja: “a ordem na qual poderiam, no entanto, estar presentes duas coisas absolutamente ou hipoteticamente contraditórias uma em relação a outra”⁴⁶.

Assim, Mendelsshon não se convence de que o tempo seria algo puramente subjetivo como nos apresenta Kant. A sucessão seria ao menos uma condição necessária das representações próprias dos espíritos finitos. Ora, Mendelsshon argumenta que os espíritos finitos não são somente sujeitos, mas também objetos das representações, portanto é necessário considerar a sucessão como algo objetivo⁴⁷.

A discordância entre as respectivas posições está no fato de que para Mendelsshon o que é subjetivo, é a continuidade que se é apresentado, em contrapartida ao que é objetivo é a sucessão das transformações que são *rationata* igualmente distantes de sua causa. O referido argumento kantiano debatido por Mendelsshon encontra-se na seção 15 (*Corolário*):

Eu acredito que a condição “ao mesmo tempo” não é tão necessária ao princípio de não contradição. Na medida onde se trata de um mesmo sujeito, A e não A não podem ser afirmados por si mesmos em momentos distintos no tempo e não exige nada mais para a noção de impossibilidade que um mesmo sujeito para dois predicados A e não A. Se pode dizer assim: é impossível que não A seja o predicado do sujeito A.” (*KANT/Br.AA 10:62*)⁴⁸.

As questões levantadas por Mendelsshon não foram respondidas por Kant através de correspondências. Acreditamos que Kant respondeu as observações pontualmente na *Crítica* e ele e Mendelssohn só voltariam a se comunicar diretamente em 1778 (apesar de citá-lo inúmeras vezes em outras correspondências) próximo a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

As objeções feitas por Mendelsshon são abordadas indiretamente através de outros interlocutores, por exemplo, em uma correspondência a Herz de 7 de junho de 1771. Nesta correspondência Kant confessa: “cartas como estas destes dois sábios mergulham-me numa longa série de investigações”²⁷.

Ainda nesta mesma correspondência, destacamos a posição de defesa de Kant em relação a observação Mendelsshon a respeito da subjetividade. Reafirmando sua posição na carta, Kant aponta para a existência de princípios subjetivos que são próprios à faculdade da alma humana (*Seelenkräfte*) e a presença destes como fundamentais ao entendimento.

⁴⁵ *Mendelsshon Morgenstunden p.509-510.*

⁴⁶ “Mit einem Worte, die Ordnung, in welcher zwey, sich schlechterdings, oder auch hypothetisch widersprechende Dinge, dennoch vorhanden seyn können. - Sie werden sagen, das wenn oder indem, das ich nicht vermeiden kan, setzet abermals die Idee der Zeit voraus? – Nun gut!” (*KANT/Br.AA 10:62*.) *Vós me diz que quando ou ao mesmo tempo que , o que eu posso evitar , pressupondo a ideia de tempo . Muito bem!”* (*KANT /Br.AA 10: 62*)

⁴⁷ Ele termina suas observações apontando a questão do tempo visto nas seções 14 e 15 da *Dissertação* e confessa não ter entendido a posição de Kant, pois entende que após Leibniz o tempo é um fenômeno e como todos os fenômenos há uma inclinação subjetiva e uma inclinação objetiva.

⁴⁸ “Ich glaube, die Bedingung eodem tempore sey bey dem Satze des Widerspruches so nothwendig nicht. In so weit es dasselbe Subjekt ist, können auch zu verschiedenen Zeiten A und non A nicht von ihm aus gesagt werden, und mehr wird zum Begriffe des Unmöglichen nicht erfordert, als dasselbe Subjekt zweyer Praedicatorum A und non A. Man kan auch sagen: impossibile est, non praedicatum de subjecto A”. (*KANT/Br.AA 10:62*.) (*Na íntegra*). ²⁷ Referência as *Correspondências* de Lambert e Mendelsshon.

Vós sabeis quão grande são as influências no conhecimento certo e claro cuja diferença repousa sobre princípios subjetivos próprios as faculdades (*Seelenkräfte*) não totalmente sensoriais, mas também do entendimento, e que concerne diretamente aos objetos. [...] e estou atualmente ocupado em concluir um trabalho intitulado: *Os limites da sensibilidade e da razão* que é consagrado à relação das leis e dos conceitos fundamentais em relação ao mundo sensível. [...] durante todo o inverno tenho buscado referências a este trabalho, porém só recentemente tenho concluído o plano do livro.”. (*KANT [Br.AA 10:66]*).

Esta passagem nos ajuda a entender de forma mais clara a importância de pressupostos subjetivos necessários a concepção dos objetos e a concepção de Kant neste momento em relação à psicologia⁴⁹. Neste mesmo momento Kant explica as lições que pretende lecionar no semestre de inverno começando pela metafísica que após uma pequena introdução parte da psicologia empírica que para ele é “propriamente a ciência empírica metafísica do homem, pois no que diz respeito ao termo alma, não é ainda permitido afirmar, nesta parte que ele tenha uma”⁵⁰.

O interessante em conflitar essas passagens é o fato de que Kant está utilizando como referência nas *Preleções* o manual: *A metafísica de A.G Baumgarten*, aluno e discípulo de Wolff. Para Wolff a psicologia empírica poderia ser definida como “a ciência de estabelecer com a ajuda da experiência os princípios pelos quais se pode explicar tudo o que chega na alma”⁵¹. Pressupondo a existência da alma para que se possa haver experiência, e conseqüentemente Baumgarten também postula tal existência. Salientamos assim que neste momento Kant também entendia a psicologia como uma ciência da alma.

A psicologia empírica de Baumgarten distingue uma faculdade inferior e uma faculdade superior de conhecimento. Kant irá se interrogar constantemente sobre esta diferença⁵². Em 1770 a subjetividade é dupla, Kant fala da sensibilidade e intelecto, há um dado empírico e um dado racional, é esta duplicidade que está presente na *Dissertação*.

Esta posição primordial favorável a subjetividade permanece no pensamento de Kant. Em 21 de fevereiro de 1772, Kant declara estar satisfeito a respeito dos trabalhos no domínio da moral e da estética, já quanto a doutrina sobre a sensibilidade defendida em sua *Dissertação*⁵³. Kant ainda apresenta a sensibilidade como fonte de conhecimento distinto do entendimento. Essa distinção entre a sensível e o intelectual é colocada de início no domínio do conhecimento, que ele tem estendido para o domínio da moralidade e do gosto e em seguida, sob as formas *a priori* da sensibilidade e é sobre este ponto preciso que os maiores espíritos de seu tempo têm fundado suas objeções as quais Kant se esforça por responder.

Kant menciona novamente sobre o projeto de um trabalho intitulado: *Os limites da sensibilidade e da razão* onde pretende esclarecer todas as dúvidas e expor de maneira mais clara seu projeto especificando-o mais detalhadamente. Ele o compreende sob duas partes, uma teórica que diz respeito à natureza e o método da metafísica e outra prática,

⁴⁹ Anúncio do programa de lições de Immanuel Kant para o semestre de inverno (1765-1766) que coincide cronologicamente com as cartas

⁵⁰ *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*. Trad. Carlos Morujão, Américo Pereira e Mônica Dias.

Casa da Moeda Lisboa 2006 p.121.

⁵¹ *Psychologie ou traité sur l'ame, contenant les connoissances que nous en donne l'expérience* Amestardam 1756 (sem nome de autor) ed. University of Michigan 2000.

⁵² Na *Refl. 201 a 238 AA15:77* “A sensibilidade é a passividade de minhas faculdades a intelectualidade esta na espontaneidade” “As faculdades inferiores são determinadas passivamente, as superiores ativamente. As primeiras formam a sensibilidade, as outras a intelectualidade”

⁵³ *Ver (KANT[Br.AA 10:66])*

referente aos princípios da estética e da moral⁵⁴.

Kant percebe enquanto examinava a primeira parte (*Teórica*) lhe faltava algo de essencial, que como todos os outros ele também teria negligenciado: “Eu tenho negligenciado em minhas longas pesquisas metafísicas, o que constitui, de fato, a chave de todo o mistério, da metafísica até aqui ainda oculto em si mesmo.” (KANT [Br.AA 10:69])³⁴. E segue evidenciando, mesmo que de maneira ainda superficial o problema *crítico*:

Eu me pergunto, na realidade, sobre qual fundamento repousa a relação do que se chama em nós representação para com o objeto. Se a representação não contém nada mais que o modo segundo o qual o sujeito é afetado por este, é fácil ver como ele lhe corresponde como um efeito a sua causa, e como esta determinação de nosso espírito pode representar alguma coisa, isto é ter um objeto. Assim as representações passivas ou sensíveis têm uma relação concebível aos objetos, e os princípios que derivam da natureza de nossa alma tem uma validade concebível por todas as coisas, enquanto elas devem ser objetos dos sentidos. Mesmo, se o que chamamos representação é ativo frente ao objeto, isto é se pelo mesmo objeto poderia ser produzido, como se representasse o conhecimento divino, enquanto arquétipo das coisas, assim a conformidade das representações aos objetos seriam inteligíveis.” (KANT [Br.AA 10:69]).

Mesmo que o problema *crítico* ainda não estivesse totalmente presente em seu espírito, Kant trata “germinalmente” do problema dos *juízos sintéticos a priori*. Apesar da relação dos conceitos aos dados da intuição ainda não serem determinados como síntese, é nítido o uso da lógica do entendimento, ou seja, a arte de classificar os conceitos e subordinar os inferiores aos superiores comparando-os segundo o princípio de contradição. Mostrando os modos de compreender a conformidade de uma representação a um objeto, vemos claramente o desenvolvimento de seu projeto futuro, na correspondência a seguir:

Na *Dissertação* eu me contive em exprimir a natureza das representações intelectuais de modo puramente negativo, dizendo que elas não eram modificações da alma pelo objeto. Mas como seria possível de outra forma uma representação que se relacione a um objeto sem ser de algum modo afetada por ele, eis o que me tem passado desapercibido. Eu tenho dito: As representações sensíveis representam coisas como elas aparecem as intelectuais como são. Mas por qual meios estas coisas nos são dadas se elas não o são através do modo como elas nos afetam? E se de tais representações intelectuais repousam sobre nossa atividade interna, de onde vem a concordância que elas devem ter com os objetos que não são produzidos por ela? E de onde vêm os axiomas da razão pura concernentes aos objetos, concordando com eles sem que este acordo tenha podido pedir auxílio da experiência?” (KANT/[Br.AA 10:69])³⁵.

Na *Dissertação* (seção 23): “Mas o uso do entendimento em tais ciências cujo conceito primitivos são, tal como os axiomas, dados por intuição sensitiva, o uso do entendimento é somente lógico, isto é para ele nós nos contentamos em subordinar, segundo sua universalidade e conformidade ao princípio de contradição, os conhecimentos uns aos outros, os fenômenos mais gerais, as consequências da intuição pura aos axiomas intuitivos. Ao contrario na filosofia pura, tal como é a metafísica, onde o uso do entendimento a respeito dos princípios é real, dito de outra forma onde os conceitos primitivos das coisas e das relações, e os próprios axiomas são dados primitivamente pelo entendimento, e não por intuições, nem são protegidos do erro, o método precede toda ciência.”

Na *Reflexão* (5061) “ toda consideração sobre o método é o que há de mais importante em uma ciência”. É nítido que Kant associa o conceito de método a uma questão científica.

⁵⁴ Nos chama a atenção a palavra *método* utilizada por Kant e acreditamos que esta se trate de um conceito. Em todas as ciências cujo princípio são dados intuitivamente, seja pela intuição dos sentidos (experiência) seja pela intuição sensitiva, mais pura (os conceitos de espaço de tempo e de numero), dito de outra forma nas ciências da natureza e nas matemáticas, é o uso que da o método, e depois que a ciência tenha alcançado um certo grau de entendimento e de harmonia, se vê aparecer claramente a via e a regra que se deve seguir para que ela alcance e que livre das manchas de erros de pensamentos confusos, ela brilhe com mais pureza. (Rudolf Eisler *Kant-Lexikon Nachschlagewerk zu Immanuel Kant 1930, p.696*).

³⁴ “so bemerkte ich: daß mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bey meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andre, aus der Acht gelassen hatte und welches in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik” (KANT Br AA 10: 69 J)

³⁵ “Ich hatte mich in der dissertation damit begnügt die Natur der intellectual Vorstellungen bloß negativ auszudrücken:daß sie nemlich nicht modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu seyn möglich überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: die sinnliche Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellectuale wie sie sind. Wodurch aber werden uns denn

Kant argumenta que em matemática, não há dificuldades, para tal ocorrência, uma vez que os objetos para nós não são nada além de grandezas e, enquanto grandezas, podem ser representados pelo ato de gerar sua representação tomando várias vezes a unidade. Esta concepção parece ter partido da generalização de toda matemática, que se encontra esboçado na *Dissertação (seção 12)*. Temos que considerar contudo que os conceitos de grandeza podem ser constituídos *a priori*, não porque sejam suficientes por si mesmos, mas sim porque é possível construir a partir deles o objeto correspondente na intuição pura e assim inteiramente *a priori*.

Mesmo na moral, o espírito coloca *a priori* os fins a realizar. Nos dois casos o pensamento é criador de seu objeto, pois trata-se de um objeto ideal que não existe fora da representação. Kant responde assim algumas das questões, mas não o problema do conhecimento metafísico:

Buscando desta maneira as fontes do conhecimento intelectual, sem o qual não se pode determinar a natureza e os limites da metafísica, eu conduziria esta ciência a seções inteiramente diferentes e chegaria a reduzi-la a *filosofia transcendental*, isto é todos os conceitos da razão pura na totalidade, a um certo número de categorias, não todavia como Aristóteles que justapõe seus dez predicados ao acaso, mas de forma diferente desta, concebo estes repartindo-os em classes, por meio de um pequeno número de leis do entendimento. (KANT [Br.AA 10:69])³⁶.

Resumidamente o problema que Kant enxerga é o da *possibilidade de se conhecer por conceitos puros as coisas em si*. Trata-se de um problema novo para ele e na sequência da carta ele diz “sem me explicar morosamente sobre a sequência completa de minhas pesquisas até seu fim último, posso dizer que tenho reunido o essencial de meu projeto e que estou atualmente a ponto de apresentar uma *Crítica da razão pura*”³⁷.

Kant chega a mencionar na carta que seu texto está num estágio avançado de desenvolvimento, mas sabemos o quanto esta afirmação é ilusória Kant necessitava de mais dez anos para desenvolver o problema levantado na *Dissertação* e aproximadamente mais três anos para conceber uma tábua das categorias completa e sistemática, que sabemos não resolver o problema satisfatoriamente.

O problema de como compreender que os conceitos puros possam ter um valor objetivo, a reconciliação entre sensibilidade e intelecto num mesmo ser pensante (*Dedução transcendental*) permanece: “as coisas do mundo não estão objetivamente em si mesmas nem estão de maneira idêntica em tempos diferentes e nem em estados diferentes, pois, se assim fosse entendido, elas não seriam de todo representadas no tempo” (KANT[Br.AA 10:69 J]).

diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren und wenn solche intellectuale Vorstellungen auf unsrer innern Thätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden und die axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne da bereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen” (KANT[Br.AA 10:69 J])

³⁶ “Indem ich auf solche Weise die Quellen der Intellectualen Erkenntnis suchte, ohne die man die Natur u. Grenzen der metaphysik nicht bestimmen kan, brachte ich diese Wissenschaft in wesentlich unterschiedene Abtheilungen und suchte die transscendentalphilosophie, nemlich alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von

categorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie so, wie er sie fand, in seinen 10 praedicamenten aufs bloße Ungefähr neben einander setzte; sondern so wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in classen eintheilen" (KANT[Br.AA 10:69]).

³⁷ Kant diz que a referida obra conterá a natureza do conhecimento teórico bem como o prático, na medida onde é puramente intelectual. A primeira parte conterá as fontes da metafísica, seu método e limites, depois elaboraria os princípios puros da moralidade. Afirmando que dentro de três meses publicaria a primeira parte.

O que nos chama a atenção é que se Kant segue este caminho tornar-se-ia necessário dizer adeus à ideia de metafísica como ciência *a priori* do ser em si⁵⁵. A metafísica dogmática, como dirá Kant é do tipo wolffiano, argumento que nos ajuda a entender que Kant em algum momento do desenvolvimento de sua *Crítica* romperá com as ideias de Wolff. Kant terminara a carta respondendo as objeções feitas a sua *Dissertação*, objeções que versam sobre a idealidade do espaço/tempo⁵⁶.

É claro que questões sobre o espaço/tempo tem levando discussões desde o início, sabemos que o tempo desempenha um papel central na filosofia de Kant. Sua idealidade, estabelecida paralelamente a do espaço não tarda em se revelar como peças fundamentais ao seu sistema. Neste momento espaço/tempo são tratados por Kant em conjunto na *Dissertação* como os princípios da forma do mundo sensível. São os "esquemas e condições de tudo o que é sensível no conhecimento humano" (DI;§13) e constituem o elemento formal da sensibilidade.

Kant sustenta que as intuições são puras (DI;§14), na medida em que coordenam objetos dos sentidos, mas não os subsumam a maneira de conceitos puros na medida em que estão pressupostas na sensação de coisas não podendo, portanto, ser abstraídas de sensações exteriores (DI;§15).

Desta forma Kant está apto a distinguir a sua descrição de espaço/tempo do ponto de vista empirista de que são abstraídos de objetos dos sentidos e do ponto de vista racionalista de que são percepções confusas de uma ordem objetiva de coisas e da distinção newtoniana entre espaço e tempo absolutos e relativos.

Além disso, embora espaço/tempo coordenem objetos dos sentidos, não o fazem de acordo com um princípio interno da mente "governado por leis estáveis inatas" (KANT, DI;§4) o qual não é espontaneamente produzido pela mente. São aspectos da receptividade ou passividade da mente em contraste com o trabalho ativo e espontâneo do entendimento, mas que, não obstante, organizam a matéria da sensação⁴⁰.

2. O problema do espaço e tempo: Os anos que antecederam a *Crítica*

Schultz escreve a Kant questionando-o: se o espaço não seria uma intuição intelectual e, por conseguinte alguma coisa objetiva? Kant responde desmembrando a representação de espaço, dizendo: "não se encontra nenhuma coisa, nem nenhuma interação real entre as coisas. O espaço, tomado em si mesmo ou representado na pureza de sua essência, é vazio. Condição real, não é ele mesmo real, nem substância, nem acidente." (KANT[Br AA 10:69])⁵⁷ *.

⁵⁵ Se abrirmos neste momento um "parênteses cronológico" e avançarmos até a *Crítica* a solução dada ao problema da objetividade será dada pela dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. Os conceitos puros são objetivos nos limites da experiência possível porque a sua maneira criam o objeto. Estes não criam as coisas em si, naturalmente, nem mesmo os fenômenos; eles organizam em objetos os fenômenos dados através da experiência.

⁵⁶ Estas objeções são referentes à carta de Herz. ⁴⁰ Caygill, H. 2000 p.123

⁵⁷ Joahann George Sulzer(1720-1779) filósofo suíço, estabelecido em Berlim em 1747, secretario da seção de filosofia da Academia Real da Prússia, eleito em 1750. É através de seu trabalho que entra em contato com Kant. Kant lhe envia sua *Dissertação* e recebe deste inúmeros elogios. Sulzer escreve uma Teoria geral das belas artes (*Allgemeine Theorie der schönen Künste*) e Variedades filosóficas (*Vermischte philosophische Schriften*). Mas Sultzer é responsável também por traduzir os *Ensaio*s de Hume (3 volumes) e é através destes ensaios que Kant toma ciência das ideias de Hume.

* Outras objeções aparecem também em relação ao tempo e estas não vêm apenas de Schultz, mas também de Lambert e Mendelssohn. Kant as considera tão relevantes que as retoma em sua *Crítica*, a questão colocada

A obscuridade dá-se porque Kant ainda considera unicamente a realidade em si, diferentemente de como será apresentado na *Crítica*, onde dirá que a mudança e o tempo são reais, estes são reais como as representações. As mudanças são reais como os fenômenos e o tempo seria real como forma destes fenômenos⁴².

Afim de sanar toda discordância e esclarecer as obscuridades interpretativas já contamos desde os anos de 1774 com notícias de uma *Crítica da razão pura* tal como podemos observar numa carta de Johann Caspar Lavater de 8 de abril de 1774, escrita a Kant, na qual ele diz: “eu e inúmeros de meus compatriotas estamos impacientes a espera de vossa *Crítica da razão pura*”⁴³. Lavater pergunta a Kant sobre os assuntos que serão tratados em seu novo trabalho, inclusive enumerando temas que lhe interessaria, tamanha a ansiedade sobre a nova obra de Kant.

Em 24 de novembro de 1776, Kant escreve a Herz reclamando que não entende o motivo de tantas críticas recebidas a respeito de sua inatividade, pois segundo ele nunca foram tão sistemáticos e contínuos num trabalho⁴⁴. Kant acreditava que os trabalhos que teriam “aprovação passageira se acumulariam em suas mãos e que isso ocorre quando e se nos tornamos mestres de algum princípio fecundo”. Esta referência é claramente feita ao desenvolvimento da *Crítica*. Kant confessa ainda esperar colher bons frutos ao ultrapassar estes obstáculos⁴⁵:

Vós sabeis que o campo da razão, que julgo independentemente de todos os princípios empíricos, é o da razão pura, e este deve conter a totalidade da ação. Porque se encontra *a priori* em nós, e não lhe é permitido esperar a menor abertura (*Eröffnungen*) do lado da experiência. E esboçar após princípios seguros o resumo de toda extensão deste campo, suas divisões, seus limites, seu conteúdo, e colocar de tal modo a fronteira que se possa saber futuramente com certeza se, se encontra sobre o terreno da razão ou sobre o do raciocínio, por isso é necessário uma crítica, uma disciplina, um cânon e uma arquitetônica da razão pura, portanto uma ciência formal onde não se pode utilizar daquelas já existentes, e que para sua fundamentação irá necessitar de expressões técnicas próprias. (*KANT [Br AA 10:111]*)⁴⁶.

Vemos como Kant em 1776, já tem um “esquema” para realizar sua *Crítica da razão pura*. A doutrina da sensibilidade do intelecto que em 1776 parecia já estar completamente elaborada. A

sejam reais como as coisas em si, mas como tal eu não devo pensá-los sob a forma do tempo, pois não posso dizer que eles mudam e que eles são imóveis, pois se assim o fizer seria ainda pensá-los no tempo.”

⁴² A correspondência que expomos até agora com Herz é de grande importância e esclarecedora em relação aos passos tomados por Kant até a *Crítica*, mas não podemos perder de vista que ainda estamos num estágio relativamente “embrionário” do desenvolvimento da obra.

⁴³ “Auf Ihre Kritik der reinen Vernunft bin ich viele meines Vaterlands sehr begierig. Ohne Schmeicheley. - Seit vielen Jahren sind Sie mein liebster Schriftsteller, mit dem ich am meisten sympathisire; besonders in der Metaphysik und überhaupt in der Manier . Methode zu denken.” (*KANT[BrAA 10:89]*) (Sem adulações de minha parte, confesso que vossos escritos são para mim há muitos anos meus favoritos, em especial aqueles que vós trata da metafísica, porém de modo geral eu aprecio vosso modo de pensar.” (*KANT[BrAA 10:89] E.149*)

⁴⁴ Esta confissão ou mesmo um desabafo de Kant nos ajuda a entender que seu “período silencioso” nada tem de silencioso, Kant trabalha afincado na sua obra *Crítica da razão pura*. Ver: *Moledo, F. Los Años silenciosos de Kant Buenos Aires. 2014.*

⁴⁵ Referência aos trabalhos que Kant considera uma tentação “ Os matérias de exposição que teriam uma aprovação imediata... trabalhar outros matérias mais agradáveis”. E “após ter executado este trabalho que não faço agora nada mais do que abordá-lo, agora que eu, após o último verão, chego ao fim dos últimos obstáculos, eu me coloco à desobstruir e deixar o campo livre: “trabalhar neste campo não será para mim nada além de diversão”.

⁴⁶ “ Sie wissen: daß das Feld der, von allen empirischen Principien unabhängig urtheilenden, d. i. reinen Vernunft müsse übersehen werden können, weil es in uns selbst a priori liegt und keine Eröffnungen von der Erfahrung erwarten darf. Um nun den ganzen Umfang desselben, die Abtheilungen, die Grenzen, den ganzen Inhalt desselben nach sicheren principien zu verzeichnen und die Marksteine so zu legen, daß man künftig mit Sicherheit wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft, oder der Vernünftley sich befinde, dazu gehören: eine Kritik, eine Disciplin,

por eles torna-se unânime: se as mudanças são reais, testemunha a consciência, então elas não são possíveis a não ser no tempo, já que o tempo é real? Apesar da resposta dada por Kant a princípio parecer ser pouco satisfatória ele responde que: “eu não nego que o eu nem os corpos, não

ein Canon und eine Architectonik der reinen Vernunft, mithin eine förmliche Wissenschaft, zu der man von denenjenigen, die schon vorhanden sind, nichts brauchen kan und die zu ihrer Grundlegung sogar ganz eigener technischer Ausdrücke bedarf.” (KANT/Br AA 10:111 J).

vontade de cortar o idealismo pela raiz, ou seja, responder as objeções feitas por Lambert, Mendelssohn e Sulzer.

Como destacamos tais objeções partem do problema sobre o tempo denunciando um idealismo na filosofia transcendental que parece aliar-se aos problemas em relação a função subjetiva do intelecto, a separação ontológica radical entre fenômeno e numeno, oposta pela oposição absoluta entre sensibilidade e entendimento. O problema da possibilidade do subjetivo como fundamento é o ponto fundamental da questão que também já parecia tomar contornos mais amadurecido em 1776⁴⁷.

Em 1777, Kant preocupa-se com trabalhos “secundários” a sua empreitada crítica e em 20 de agosto de 1777 Kant diz a Herz: “a conclusão de todos estes trabalhos tornam-se neste momento um obstáculo ao que eu chamo de *Crítica da razão pura*, como uma pedra que barra o caminho que utilizo neste momento exclusivamente para me ver livre e espero que isso ocorra até o fim deste inverno”. (KANT/Br. AA 10:119 J) ⁴⁸ É interessante como Kant vem protelando a publicação da *Crítica*. A primeira explicação para tal ocorrência é dada em 1776 (*como visto acima*). Em 1778 e 1779 Kant também relata os problemas que o impede e que tal empecilho parece ser sempre o mesmo.

Na carta de abril de 1778 a Herz, Kant confessa a seu interlocutor, já ter em mãos algumas folhas para serem impressas, mas confessa que o trabalho continua sendo desenvolvido e espera que até o verão esteja concluído. Após isto, Kant faz a seguinte revelação a Herz: “compreenderá um dia a natureza do assunto e do projeto, espero, poder fundamentar os motivos que tem provocado o retardo de um escrito que não contará com grande número de páginas.” (KANT/Br AA 10:133. J) ⁴⁹.

Este retardo deu-se pela leitura do *Versuche* de Tetens. É neste ponto após o contato da obra de Tetens e sua posição sobre como as representações puras subjetivas poderiam constituir um conhecimento real e objetivo que Kant parece mudar sua concepção a respeito da psicologia influenciado pela nova concepção psicológica de Tetens que daria um novo sentido a psicologia empírica de Wolff propondo a ideia de uma filosofia transcendental da subjetividade, consideramos este ponto de fundamental importância as ideias de Kant⁵⁰.

⁴⁷ A *Reflexão 4822* [KANT *Refl. AA.18:738*] nos ajuda a fundamentar nossa posição “ Toda grandeza é seja um agregado {aggregatum}(discreto) seja uma grandeza continua(continuum). É uma grandeza continua a grandeza de toda unidade e ela não pode existir da grandeza agregativa sem a grandeza continua, o todo e a parte devem sempre ser homogêneas, em todas as grandezas o todo deve sempre trazer o nome das partes , por exemplo, um quantum de dinheiro, mas não a grandeza dos ducados. O quantum deve ser pensado [como tal] enquanto composição continua, o que não pode ser pensado a não ser pela composição das partes precedentes [o todo] é uma grandeza discreta. Comparar com as passagens A 170-171 e B.212 da *KrV*.

⁴⁸ “Seit der Zeit daß wir von einander getrennt sind haben meine ehemals Stückweise auf allerley Gegenstände der philosophie verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählig zur Idee des Ganzen geführt, welche allererst das Urtheil über den Werth und den wechselseitigen Einflus der Theile möglich macht. Allen Ausfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält ist nichts weiter, als die Bemühung, allem darinn vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben, weil ich finde: daß, was man sich selbst geläufig gemacht hat und zur größten Klarheit gebracht zu haben glaubt, doch selbst von Kennern misverstanden werde, wenn es von ihrer gewohnten Denkungsart gänzlich abgeht.” (KANT/Br. AA 10:119 J) (*Optamos por transcrever a citação na íntegra*)

⁴⁹ “Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift die an Bogenzahl nicht viel austragen wird werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst wie ich hoffe als gegründet gelten lassen. Tetens, in seinem weitläufigen Werke” (KANT/Br AA 10:133. J). Apesar de já termos apresentado esta *Correspondência*, pensamos que por seu valor teórico não seria prudente excluí-la neste momento.

É interessante o discurso de Kant e como este aproxima suas dificuldades ao recém lançado trabalho de Tetens (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung de 1777*)

⁵⁰ Ver: OLIVEIRA, A.R. A influencia de J.N. Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant. Tese (Unicamp) 2019.

A mudança da posição kantiana seria sobre entendimento puro e de conceito puro *a priori* que até então estavam ligados a ideia de *intellectus puro* da psicologia de Wolff⁵⁸. Quanto a publicação da obra Kant atribui uma confiança nítida a capacidade de Herz em interpretar sua *Crítica* e entender realmente de que se trata o livro. Em 11 de maio de 1781, Kant escreve a Herz explicando a influência que seu livro causará.

O que aparece clara e distintamente não seria nada além do estado no qual a metafísica não somente se encontra atualmente, mas que sempre se encontrou, ela aparece, como uma rapina pairando, que deseja ao menos deixar tudo descrito desta forma até aqui a pergunta tenha sido plenamente constituída, meu escrito pode manter-se em pé ou cair, mas não deixa de produzir uma modificação total na maneira de pensar que corresponde a esta parte do conhecimento humano que nós detemos tão intimamente no coração. (*KANT [Br AA10:165]*)⁵⁹

No decorrer desta correspondência Kant ainda nos brinda com observações relevantes. Kant confessa que no passar dos anos foi essencial ascender a uma compreensão perfeita que pudesse satisfazê-lo plenamente, e julga tê-lo alcançado, afirmando que “ não tem jamais feito isso em outro escrito” e vai além dizendo que “ não encontra fundamentalmente nada que deseje modificar, a não ser acrescentar alguns pequenos complementos e alguns esclarecimentos”, mas confessa que esta forma de pesquisa permanecera sempre difícil, pois esta conteria a *metafísica da metafísica (Metaphysik von der Metaphysik)*. (*KANT [BrAA10:165]*).

O que se pode observar neste momento é que Kant apesar de entusiasmado com seu trabalho reconhece as dificuldades, apesar de saber que sua *Crítica* continha uma série de descobrimentos, que revolucionariam a filosofia, Kant tinha consciência de não ter dado ao seu escrito uma apresentação facilitadora que contribuísse para sua popularidade⁶⁰.

Após a publicação da *Crítica* Kant faz jus aos seus colaboradores. Numa carta de 16 de novembro de 1781 a Johann Bernouilli, Kant aponta para a importância das objeções feitas por Lambert em relação as suas concepções de espaço e tempo. Que afirma ter respondido na *Crítica (KrV 1.781)* nas páginas 36 a 38⁶¹.

Nos anos que se seguiram, 1782-1783 após a publicação a *Crítica* começava a dividir opiniões; as críticas à obra são pontuais. Em 13 de julho de 1783 Christian Garve

⁵⁸ Somente em 9 de setembro de 1780 numa carta de Friedrich Hartknoch a Kant, que encontramos subsídios para acreditar que seu “pequeno trabalho” estaria concluído, Hartknoch livreiro em Riga solicita a Kant que deixe empimir sua obra *Crítica da razão pura*, convencendo Kant pela qualidade de seus serviços. Em maio de 1781, mais precisamente dia primeiro, Kant diz a Herz que seu livro será publicado na sexta-feira da páscoa pelo editor Hartknoch, e explica a Herz que: “este livro conterà a exposição das pesquisas de toda espécie e de conceitos que examinamos e discutimos conjuntamente sob o nome de mundi sensibilis et intelligibilis assim é importante confiar a soma de meus esforços à inteligência de um homem que não julgo indigno de trabalhar minhas ideias devido a enorme acuidade para chegar ao seu cerne. (*KANT[Br AA 10:163]*)” .

⁵⁹ “Wem aber nur der Zustand darinn Metaphysik nicht allein jetzt liegt, sondern auch darinn sie iederzeit gewesen ist, deutlich einleuchtet der wird nach einer flüchtigen Durchlesung es schon der Mühe werth finden wenigstens in dieser Art der Bearbeitung so lange alles liegen zu lassen bis das wovon hier die Frage ist, völlig ausgemacht worden und da kan meine Schrift sie mag stehen oder fallen nicht anders als eine gänzliche Veränderung der Denkungsart in diesem uns so innigst angelegenen Theile menschlicher Erkenntnisse hervorbringen.” (*KANT(Br AA10:165)*)

⁶⁰ Segundo o próprio Kant o segredo estava em apresentar as antinomias da razão em exuberantes exposição, para instigar o leitor e incitá-lo a investigar as fontes do conflito.

⁶¹ Kant não poupa elogios a Lambert e diz “ ... precisamente por causa da proposição tão importantes que me fez este homem incomparável”. E diz que em 1770 com a ajuda de Lambert foi possível demarcar e determinar as fronteiras, distinguindo-as totalmente da sensibilidade de nosso conhecimento de seu caráter intelectual. Kant ainda lamenta a morte de Lambert e de não ter tido tempo para discutir com ele as proposições expostas em sua *Crítica da razão pura* (J. Carmo Ferreira M. *Correspondência Lambert/Kant Lisboa 1988.*)

escreve a Kant⁶² que leu sua *Crítica* com entusiasmo e que determinadas passagens foram compreendidas, mas que tinha dúvidas enquanto o restante da obra.

Vós pergunta sobre vossa *Crítica*, a vossos famosos comentadores (*Recensenten*) que se contradizem, em provar de uma única maneira tal como a proposição oposta não seja susceptível de uma prova igualmente boa. Eu estou persuadido de que há limites em nosso conhecimento, e que encontro precisamente tais limites quando, a partir de nossas sensações, nós deixamos se desenvolver com uma igual evidência tais proposições que se contradizem. Acredito que é muito útil aprender a conhecer estes limites e considera-lo como uma das mais comumente utilidade de vosso trabalho que é o de ter exposto distintamente e de maneira completa como ninguém o fez. Mas eu não compreendo em que vossa *Crítica* contribui para elevar tais dificuldades. Ao menos, a parte de vosso trabalho onde vos expõe claramente as contradições que considero incomparavelmente mais clara e mais evidente (e vos não negará a si mesmo) onde os princípios devem ser estabelecidos após estas contradições serem superadas. (*KANT [Br AA10:200]*)⁶³.

A resposta a esta colocação viria a luz em 7 de outubro de 1783. Kant responde que acredita que seus *Prolegomenos* pudessem ajudar de algum modo, (*KANT [Br AA 10:205]*)⁶⁴ e apesar de reconhecer a falta de popularidade da obra, explica os motivos e atribuí categoricamente o problema à interpretação de sua *dedução transcendental das categorias*.

O dissabor causado a meus leitores pela inovação da linguagem e da obscuridade, que me são atribuídos, resultam assim numa difícil penetração. Eu desejo vos colocar a seguinte proposição. A dedução dos conceitos puros do entendimento ou categorias, isto é a possibilidade de ter inteiramente *a priori* o conceito das coisas em geral, julgando que este é o mais alto ponto e necessário pois, sem ele, o conhecimento puro *a priori* não tem a menor segurança. Ora eu adoraria que alguém, o fizesse de modo a estabelece-lo mais facilmente e popular, mas este experimentara a maior dificuldade que a especulação jamais encontrou neste campo. E não fará jamais esta dedução a partir de fontes diferentes daquelas já assinaladas, sobre isso eu estou plenamente seguro. (*KANT [Br AA10:204]*)⁶⁵.

⁶² Christian Garve (1742-1798) celebre representante da filosofia popular.

⁶³ “Sie fordern Ihren Recensenten auf, von jenen widersprechenden Sätzen einen so zu erweisen, daß der gegenseitige nicht eines gleich guten Beweises fähig sei. Diese Aufforderung kan meinen Gottingischen Mitarbeiter angehn, nicht mich. Ich bin überzeugt, daß es in unsrer Erkenntniß Gränzen gebe; daß sich diese Gränzen eben dann finden, wenn sich aus unsern Empfindungen, solche widersprechende Sätze, mit gleicher Evidenz entwickeln lassen. Ich glaube, daß es sehr nützlich ist, diese Gränzen kennen zu lernen, sehe es als eine der gemeinnützigsten Absichten Ihres Werks an, daß sie dieselben deutlicher vollständiger als noch geschehen, auseinandergesetzt haben. Aber das sehe ich nicht ein, wie Ihre Kritik der reinen Vernunft, dazu beytrage, diese Schwierigkeiten zu heben. Wenigstens ist der Theil Ihres Buchs, worinn sie die Widersprüche ins Licht setzen, ohne Vergleich klärer einleuchtender, (und dieß werden Sie selbst nicht läugnen,) als derjenige, wo die Principien festgestellt werden sollen, nach welchen diese Widersprüche aufzuheben sind.” (*KANT [Br AA10:200]*) Optamos por transcrever na íntegra, o colaborador de Göttingen mencionado seria Feder.

⁶⁴ Kant enfatiza que: “... a máquina está completa e é necessário apenas polir suas engrenagens e colocar óleo a fim de suprimir as fricções que sem dúvidas são a causa que a faz manter-se sem movimento”. (*KANT [BrAA 10:204] E.250*) A dificuldade interpretativa da *Crítica*, também é relatada por Kant na carta à Mendelssohn de 16 de agosto de 1783. Kant diz literalmente, que esta obra é fruto de mais de 12 anos de reflexão, e que em 4 ou 5 meses tem concluído, rapidamente (gleichsam im Fluge em Frances: usou-se a expressão au fil de la plume) portanto o foco ficou no conteúdo, e menos no fato de facilitar a leitura. (*KANT [Br AA 10:205]*)

⁶⁵ “Damit die meinen Lesern verursachte Unannehmlichkeit, durch die Neuigkeit der Sprache und schwerer zu durchdringende

Dunkelheit, mir nicht allein Schuld gegeben werde, so möchte ich wohl folgenden Vorschlag thun. Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien d. i. die Möglichkeit gänzlich a priori Begriffe von Dingen überhaupt zu haben wird man höchstnotwendig zu seyn urtheilen, weil ohne sie reine Erkenntnis a priori gar keine Sicherheit hat. Nun wollte ich daß jemand sie auf leichtere und mehr populaire Art zu Stande zu bringen versuchte; alsdenn wird er die Schwierigkeit fühlen die größte unter allen die die Speculation in

Para sanar tal dificuldade Kant aconselha Garve a fazer um panorama sobre o conjunto da obra e observar que, esta não se trata de metafísica⁶⁶, mas sim de uma ciência totalmente nova e que tinha sido até o presente negligenciada, a saber, a crítica de uma razão julgando *a priori*⁶⁷.

O autor chama a atenção para a diferença em sua doutrina dos *juízos analíticos* e *sintéticos* como pontos fundamentais a seu entendimento, em seguida atentar para o problema geral já apontado nos *Prolegomenos*, ou seja, como são possíveis os *juízos sintéticos a priori* e examinar ponto a ponto sua tentativa de resolver esse problema.

Me agrada demonstrar corretamente o modo de acordo com o qual não se pode provar isoladamente nenhuma proposição verdadeiramente metafísica tirada do todo, mas que ela deve sempre ser deduzida unicamente da relação que tem com as fontes de todo nosso conhecimento racional puro em geral, e assim do conceito da totalidade possível de tais conhecimentos. (KANT/Br AA 10:204J) ⁶⁸.

Kant enfatiza a importância das observações feitas por Garve e, afirma que este Mendelssohn e Tetens seriam os únicos homens capazes de entender o problema prontamente.⁶⁹ O problema específico seria o da objetividade, ou seja, como uma validade objetiva poderia ligar-se a conceitos ou princípios subjetivos *a priori*.

Nos anos seguintes de 1781 a 1783 Kant responderá as observações e críticas sobre sua obra, como é destacado na correspondência de 16 de agosto de 1783 a Mendelssohn ao explicar os motivos da obscuridade que a composição do texto teria acarretado:

Não me faltaria certamente meios para esclarecer cada ponto, mas eu me sentiria ao redigir os pontos obscuros uma prolixidade que convenceria em extensão e interromperia o encadeamento das ideias, eu renuncio, pois provisoriamente a esta extensão para tomá-la posteriormente, esperava, ser pouco a pouco atacado por esta ordem que segui, mas não se pode sempre, mesmo quando se está imerso num sistema e que se está familiarizado com os conceitos, transformar por si mesmo o que poderia parecer ao leitor como obscuro, indeterminado, ou ao contrário, suficientemente comprovado. (KANT [Br AA 10:205])⁶³.

Kant (KANT/BrAA 10:205J) explica nesta carta os pontos que seguiu em sua

diesem Felde nur immer antreffen kan. Aus anderen Quellen aber als, die ich angezeigt habe, wird er sie niemals ableiten, davon bin ich völlig versichert." (KANT/Br AA10:204 J)]

⁶⁶ "...daß es gar nicht Methaphysik ist, was ich in der Kritik bearbeite.." (KANT/Br AA 10:204 J).

⁶⁷ "...nämlich die Kritik einer a priori urtheilenden Vernunft". (KANT/AA X, Seite 336 Brief 204 J.)

⁶⁸ "Denn ich getraue es mir zu, förmlich zu beweisen, da kein einziger wahrhaftig-metaphysischer Satz aus dem Ganzen gerissen könne dargethan werden, sondern immer nur aus dem Verhältnisse, das er zu den Quellen aller unserer reinen Vernunfterkentnis überhaupt hat, mithin aus dem Begriffe des möglichen Ganzen solcher Erkenntnisse müsse abgeleitet werden etc." (KANT/Br AA 10:204 J).

⁶⁹ Kant ainda agradece à Garve por seu julgamento favorável sobre a exposição da contradição dialética da razão, apesar de não concordar com o desfecho dado por Kant. Kant explica que seu uso não é habitual e por isso difícil. E reside no fato de que todos os objetos que nos são dados podem ser tomados, são segundo duas espécies de conceitos, tanto como fenômenos como coisas em si, o problema reside na confusão em tomar os fenômenos como coisas em si. (KANT/Br AA 10:204J)

Outra observação importante neste ponto é que Kant já não menciona mais nome de Herz como um espírito apto a entendê-lo. ⁶³ "Es fehlte mir zwar nicht an Mitteln der Erläuterung jedes schwierigen Puncts, aber ich fühlete in der Ausarbeitung unaufhörlicdie, der Deutlichkeit eben so wohl wiederstreitende Last, der gedehnten und den Zusammenhang unterbrechenden Weitläufigkeit, daher ich von dieser vor der Hand abstand, um sie bey einer künftigen Behandlung, wenn meine Sätze, wie ich hoffete, in ihrer Ordnung nach und nach würden angegriffen werden, nachzuholen; denn man kan auch nicht immer, wenn man sich in ein System hineingedacht und mit den Begriffen desselben vertraut gemacht hat, vor sich selbst errathen, was dem Leser dunkel, was ihm nicht bestimmt, oder hinreichend bewiesen vorkommen möchte." (KANT/ Br AA 10:205J).

obra, começando por expor a distinção feita por ele a respeito dos *juízos analítico e sintéticos* e a dificuldade que existe em conceber estes últimos quando pensados *a priori* e como é necessário estabelecer a dedução deste último gênero de conhecimento sem o qual nenhuma metafísica seria possível.

Kant aclara que todo o conhecimento especulativo *a priori* possível para nós não se estende para além dos objetos de uma experiência possível em nós, e a única reserva deste campo de experiência possível seria a de que este não compreende as *coisas em si*, apresentando assim os limites do conhecimento. Conforme é destacado no decorrer da carta:

Se chegássemos a *coisa em si*, então teríamos a solução imediata das contradições pelas quais a razão impede a si mesmo quando tenta ir além de todos os limites da experiência possível, mesmo que nós tivéssemos a resposta ainda mais indispensável a questão é; saber o que pode impulsionar a razão a partir de seu próprio raio de ação, em uma palavra, a dialética da razão pura não teria poucas dificuldades, e é aí que começaria o caminho do desenvolvimento de uma crítica, como um fio condutor do qual se está seguro, num labirinto de onde se distância a cada momento e reencontra frequentemente a saída. Eu contribuí de bom grado, tanto quanto pude, a esta pesquisa, pois sei com certeza que se esta investigação cair em boas mãos, poderá chegar a uma conclusão. (KANT [Br AA 10:205 J] ⁷⁰.

Novamente apontando para o problema das *Categorias* Kant questiona: como reportar-se a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência. É provável que o problema da dialética seja um dos motivos que Kant nesta correspondência dirá que “Mendelssohn, Garve e Tetens pareciam ter renunciado esta tarefa”, ou seja, negligenciaram a investigação sobre a razão humana ⁷¹. Posteriormente numa correspondência de 26 de agosto de 1783 ainda envolto pelos problemas interpretativos acarretados por sua *Crítica* Kant responderá a Schultz sobre as *categorias*.

É nesta correspondência que se pode ver o germen da mudança do pensamento de Kant a respeito da *Dedução* que ocorrera na segunda edição da crítica em 1787. Observa-se que em 1781 a descrição da unidade da apercepção expressa-se em termos das atividades sintéticas de um sujeito finito (inclusive *a priori*), onde todas as representações estão submetidas a condição formal do sentido interno, postulando assim uma unidade subjetiva da consciência (*universalidade*).

Por isso é compreensível que Kant diga que alguns espíritos (Lambert, Mendelssohn, Tetens e Garve) o entenderiam. Estes pensadores estavam em comum acordo sob duas questões: a objetividade e sob princípios subjetivos *a priori*, ou seja, estes eram pensadores que articulavam suas ideias sob pressupostos psicológicos. Contudo como destacamos a partir de 1783, ou seja, o período entre as duas edições da

⁷⁰ “Wären wir erst soweit, so würde sich die Auflösung, darinn sich die Vernunft selbst verwickelt, wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinauszugehen versucht, von selbst geben, imgleichen die noch nothwendigere Beantwortung der Frage, wodurch denn die Vernunft getrieben wird über ihren eigentlichen Wirkungskreis hinauszugehen, mit einem Worte die Dialectick der reinen Vernunft würde wenig Schwierigkeit mehr machen und von da an würde die eigentliche Annehmlichkeit einer Kritik anheben, mit einem sicheren Leitfaden in einem Labyrinth herum zu spatziren, darinn man sich alle Augenblicke verirrt und eben so oft den Ausgang findet. Zu diesen Untersuchungen würde ich gerne an meinem Theile alles mir mögliche beytragen weil ich gewiß weiß, daß wenn die Prüfung nur in gute Hände fällt, etwas ausgemachtes daraus entspringen werde” ([Br AA 10:205 J]).

⁷¹ Ver os artigos publicados na Berlinische Monatsschrift. Ueber subjective und objective Wahrheit, und die Uebereinstimmung aller Wahrheiten untereinander. 1788, Jacobi, F.H.: David Hume über den Glauben. Oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Löwe 1787.: Rezension, Flatt, J.F.: Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffes und Grundsatzes der Causalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie. Leipzig: Crusius 1788.: Rezension de Feder. Bemerkungen über die Neigung der Menschen zum Wunderbaren, und über den Zweck dieses Zuges in der menschlichen Natur. 1788 de Garve e Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrath Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung, Die Bildsäule. Ein psychologisch-allegorisches Traumgesicht. de Moses Mendelssohn.

Crítica o pensamento de Kant começa a tomar um novo caminho.

3. O novo caminho da *Crítica* até sua segunda edição em 1787

Este novo caminho parece ser notado na resposta as objeções de Schultz, quando este diz que a terceira categoria poderia bem ser um conceito derivado de outros dois, uma hipótese justa que Kant diz já ter trabalhado em seu *Prolegomenos* (*nota 1*), mas que tem passado despercebido⁷².

Apesar de Kant confessar sua incapacidade em lidar com a questão, ele explica como os objetos da sensibilidade poderiam ter uma categoria por predicado, mas também expõe o inverso, que as categorias, sem uma condição que lhe é ligada, pela qual elas são reportadas aos objetos dos sentidos, não poderiam em si determinar nada no espaço e no tempo⁷³.

O que queremos destacar aqui é atentar ao fato de que a validade objetiva (universalidade) neste “novo” momento já não pode mais ser sustentada sob pressupostos subjetivos. As observações feitas por Kant foram acatadas por Schultz, tal aceitação é nítida, como se pode ver na carta de 28 de agosto de 1783. Concordando com a posição de Kant em relação as categorias⁷⁴. Contudo esta discussão ainda estaria longe de ser sanada e em 17 de fevereiro de 1784 Kant escreve a Schultz:

Permita-me de vos fazer apenas uma observação, que tive a intenção de vos comunicar a respeito de um bilhete de 22 de agosto do ano passado, e que não me retorna ao espírito a não ser agora, reexaminando os papéis que me restam; eu vos tomo por examinar mais de perto se ele não poderia apenas impedir que uma grande diferença reinasse, em uma das partes fundamentais do sistema, entre nossas duas respectivas opiniões. Esta observação diz respeito a ideia que vós tem emitido, segundo a qual ela poderia bem não ter nada além de duas categorias em cada classe, já que a terceira resultaria da ligação da primeira com a segunda, uma interpretação que vós deve a vossa perspicácia, mas que não entraria em minha opinião, a conclusão tirada por vós, de onde segue, pois também que uma tal modificação que tiraria assim a totalidade do sistema sua coerência alias muito uniforme) não é para mim necessário.”[KANT(*Br AA 10:220 J*)]⁷⁵.

Kant sustenta que a terceira categoria, resulta seguramente da conexão da primeira e da segunda, mas não simplesmente por composição e sim por uma conexão de acordo com a mesma possibilidade que constitui um conceito. Este conceito é uma categoria particular, de onde vem também a terceira categoria que não pode ser

⁷² Respondendo da seguinte forma: “esta e outras propriedades, parcialmente idênticas, da tábua dos conceitos do entendimento, me parecem dar ainda matéria a uma invenção importante, mas não sou capaz de seguir tal desenvolvimento...” (KANT[*Br AA10:209 J*]).

⁷³ Este tema já foi tratado por Kant na dissertação *Do mundo sensível...* Na seção II

⁷⁴ Schultz dirá: “eu digo que deveríamos eliminar esta terceira categoria de cada classe de categorias e diminuir assim do terceiro estes últimos, na medida em que não se entende por categoria nada além de um conceito original que não pode ser derivado sequencialmente de nenhum outro.” (KANT[*Br AA10:209 J*])

⁷⁵ “Nur eine einzige Bemerkung erlauben mir Ew. Hochehrw., die ich bei Gelegenheit eines Billets, womit Sie mich den 22 Aug. a.

p. beehrten, zu communiciren die Absicht hatte und die mir nur allererst jetzt, bei Durchsehung der übrigen Papiere, wiederum vorkömmt, die ich bitte in nähere Erwegung zu ziehen, ob sie nicht verhüten könne, daß nicht in einem der Grundstücke des Systems zwischen unsern beyderseitigen Meynungen eine große differentz obwalte. Diese Bemerkung betrifft den von Ew: Hochehrw : damals geäußerten Gedanken, daß es wohl nur zwei Categorien von jeder Classe geben möge, weil die dritte aus der ersten und zweiten verbunden entspringt; eine Einsicht, welche Sie Ihrer eigenen Scharfsinnigkeit zu verdanken hatten, woraus aber, meiner Meynung nach, jene Folgerung nicht fließt, daher denn auch eine solche Abänderung, (die dem gantzen System den sonst sehr gleichformigen Zusammenhang rauben würde) meinem Urtheile nach nicht nöthig ist.”[KANT(*Br AA 10:220 J*)]

empregada onde estão as duas primeiras⁷⁶. Assim a terceira categoria conteria sempre algo a mais que a primeira e que a segunda mesmo tomadas conjuntamente ou por si mesmas, ou seja, a dedução da segunda a partir da primeira (não seria sempre possível)⁷¹. Kant esclarece que:

A necessidade não é nada além da existência enquanto esta pode ser concluída a partir da possibilidade, a comunidade (*Gemeinschaft*) e a causalidade recíproca das substâncias em relação a suas determinações. Mas as determinações de uma das substâncias poderiam ser causadas por uma outra substância. É uma coisa que não se pode pressupor tão facilmente, mas que pertence as conexões, sem as quais nenhuma relação de objetos entre eles no espaço, e, por conseguinte nenhuma experiência externa, tornar-se-ia possível. [KANT (Br AA 10:220)]⁷².

Kant responde a Schultz que avaliara minuciosamente e assim refletira sobre a possibilidade de uma modificação no sistema das categorias, a fim de evitar que seus adversários encontrem ali princípios de desacordo, pois a derivação das categorias dos vários modos do ato de julgar constitui o cerne da *Análítica dos conceitos*, o argumento dessa parte é relativamente simples: todos os atos do entendimento são juízos, e o entendimento é a faculdade de julgar, assim Kant a define.

Kant relaciona o juízo com a síntese descrevendo como categorias aqueles conceitos que conferem unidade e síntese pura oferecendo assim as condições para a objetividade em geral. O número e o caráter das categorias já tinham sido estabelecidos numa *dedução metafísica* a partir das formas do juízo. Contudo, na *Dedução metafísica* a origem *a priori* das categorias é colocada em evidência de um modo geral, mas em pleno acordo com as funções *lógicas universais do pensamento*, temos então a *Dedução Transcendental* que busca a legitimidade dos conceitos e uma *Dedução empírica* que busca as origens do conceito na experiência; eis toda fonte de discórdia.

Como afirmamos Kant passará grande parte dos anos seguintes a publicação da *Crítica* dialogando sob as polêmicas em torno da obra. Em ⁷⁷⁷⁸⁷⁹ de julho de 1784 Christian G. Schütz também escreveu a Kant sobre a dificuldade de entendimento de sua *Crítica*^{80*}. Relatando a Kant que:

O que torna muito difícil a leitura de vosso trabalho, além da dificuldade e da sublimidade da especulação da qual ele se ocupa, e que ele progride sempre de maneira contínua, sem parágrafos ou referências. Tenho para um uso pessoal, dividido o texto em parágrafos e por esse meio fui bem sucedido restando apenas um pequeno número de obscuridades, e algumas dúvidas que gostaria de tomar a liberdade de expor. (KANT/Br. AA 10:233

⁷⁶ Kant dirá: por exemplo, um ano – muitos anos futuros- são conceitos reais, mas o todo dos anos futuros , por conseguinte a unidade coletiva de uma eternidade pensada como inteira (por assim dizer concluída) recusa deixar-se pensar. [KANT(Br AA

⁷⁷ :220 J)

⁷⁸ Ver [KANT(Br AA 10:220 J)

⁷⁹ “So ist die Nothwendigkeit nichts anders, als das Daseyn, so fern es aus der Möglichkeit geschlossen werden kan, die Gemeinschaft ist die wechselseitige Caussalität der Substantzen in Ansehung ihrer Bestimmungen. Daß aber Bestimmungen der einen Substantz von einer anderen Substanz gewirkt sein können, ist etwas was man nicht so schlechthin voraussetzen kan, sondern was zu den Verknüpfungen gehört, ohne die kein wechselseitige Beziehung der Dinge im Raume, mithin keine äußere Erfahrung möglich seyn würde.” [KANT(Br AA 10:220 J)

⁸⁰ Christian Gottfried Schütz(1747-1832) filósofo , professor de eloquência e poesia em Viena até 1779, fundou em 1785 com Bertuch a Allgemeine Literaturzeitung, que se colocou a serviço da filosofia kantiana.

* Schütz também tem problemas na aceção da terceira categoria, ele aponta na *Crítica* (KrV). A terceira categoria que figura sob o título de relação, a categoria da comunidade, não estaria na opinião de Schütz, na mesma relação “presente do pensamento que lhe corresponde, ou seja, a respeito dos julgamentos disjuntivos e do restante das categorias, a respeito dos momentos dos pensamentos que se relacionam a eles.” (KANT/Br. AA 10:233 J)

Dentre as dúvidas, Schütz argumenta que: “ a comunidade e ação recíproca não parecem diferir a não ser empiricamente, e não em si mesmas, da segunda categoria ou categoria da *causalidade* e da *dependência*, pois na ação recíproca, há, portanto, sempre a causalidade em um dos termos, da dependência em outros e vice e versa. (KANT/Br. AA 10:232 J)”⁸²3*.

Além das posições críticas de Schütz e Schultz que nos é de fundamental importância para entendermos o desenvolvimento das categorias. Nos anos 1785 próximo a segunda edição da *Crítica* entra em cena outro interlocutor importante de Kant e que tinha também em comum com os demais, dúvidas a respeito da *Dedução*. Esse interlocutor é Heinrich Ulrich. Na correspondência a Kant de 21 de abril de 1785, Ulrich também apresenta a Kant suas dificuldades em relação a *Crítica*.

Uma das principais dúvidas que tenho, a que não pude até agora sanar, mas que vós talvez consiga suprir com apenas duas palavras, é a seguinte: supomos que o adversário (*Gegner*) dê-me, após o conceito de experiência – que vós tem estabelecido tanto na *Crítica da razão pura*, quanto nos *Prolegômenos*, as categorias (por exemplo, aquela de causa) e o princípio da ligação causal com as mesmas condições da possibilidade de um tal modo de experiência, mas ele me recusa em conceder que seja permitido ao homem determinar sobre sua experiência na significação e de a reivindicar: pergunto: Como devo encontrá-lo de maneira breve porém completa? (KANT/Br. AA 10:238 J)⁸⁴.

Curiosamente Kant nunca respondeu a Ulrich pelo menos não através das correspondências⁸⁵, mas nos anos (1785), Kant trabalha em seu projeto: “*Primeiros*

⁸¹ “Was außer der Schwierigkeit und Sublimität der Speculation, womit sich Ihr Werk beschäftigt, die Lesung desselben etwas erschweret, ist der Umstand, daß es immer in einemweg fortläuft, und weder Paragraphen noch Rückweisungen auf dieselben enthält. Ich habe es mir selbst paragraphiret, und dadurch es so weit gebracht daß mir wenig Dunkles übrig geblieben. Ein Paar Zweifel will ich mir doch die Freiheit nehmen Ihnen vorzulegen.” (KANT/Br. AA 10:233 J).

⁸² “ S. 80. d. Critik steht, meines Erachtens, die dritte Categoric: Gemeinschafte, welche unter dem Titel Relation vorkömt, zu dem p. 70. ihm correspondirenden Momente des Denkens: disjunctive Urtheile, nicht in eben dem Verhältnisse, wie die übrigen Categorien gegen die sich auf sie beziehenden Momente des Denkens stehn. Überdem scheint mir Gemeinschaft und Wechselwirkung, nur empirisch, und nicht innerlich von der zweiten Categoric Causalität und Dependenz unterschieden zu seyn. Denn bey der Wechselwirkung ist doch immer in dem einen Causalität in dem andern Dependenz u. vice versa.” (KANT/Br. AA

⁸³ :232 J). (*Na íntegra*)

* Estas Correpondências contribuem não só para entendermos o desenvolvimento teórico de Kant, mas ainda como a *Dedução das categorias* foi a parte mais discutida da *Crítica* e a que causou maior discordância.

⁸⁴ “Einer meiner Hauptzweifel, den ich noch bis dato nicht habe überwinden können, den aber Ew. Wohlgeb. vielleicht mit 2 Worten zu heben im Stande sind, ist dieser. Gesezt, der Gegner räumt mir ein: Nach dem Begriff der Erfahrung, den Sie sowohl in der Kritik der reinen Vernunft als auch noch mehr in den Prolegomenen , festgesezt haben, und die Categorien, z. E. die der Ursache, und der Grundsatz der ursachl. Verbindung, die Bedingungen selbst der Möglichkeit solchartiger Erfahrung; Er läugnet mir aber, daß der Mensch auf Erfahrung in der Bedeutung Rechnung und Ansprüche machen dürfe, wie soll ich Ihm da kurz und gründlich begegnen?” (KANT/Br. AA 10:238 J)

⁸⁵ Mas encontramos na obra : *Os princípios metafísicos da ciência da natureza* de 1785 uma resposta a Ulrich, precisamente na nota 16. “ na recensão das . Do Sr. Prof. Ulrich, encontro dúvidas contrárias não a tábua dos puros conceitos do entendimento, mas as conclusões dai tiradas sobre a determinação da fronteira de toda faculdade pura da razão, por conseguinte , de toda a metafísica; nessas dúvidas , o penetrante crítico declara-se de acordo com o seu não menos profundo autor; e são/ dúvidas que, por terem de incidir justamente no fundamento principal do meu sistema estabelecido na *Crítica*, seriam a causa de que tal sistema, em vista do seu objetivo capital esteja ainda longe de suscitar a convicção apodictica que se exige para a extorsão de uma aceitação ilimitada, este fundamento principal seria, em parte além, em parte nos *Prolegomenos* , a dedução exposta dos puros conceitos do entendimento. A minha resposta as estas objeções visa apenas o ponto básico, a saber, que sem uma dedução das categorias totalmente clara e satisfatória, o sistema da *Crítica* oscila em seu fundamento. Afirmo , pelo contrário que, para quem subscreve (como faz o crítico) as minhas proposições acerca da sensorialidade de toda a nossa intuição e da suficiência da tábua das categorias

princípios

, isto é determinações da nossa consciência tiradas das funções lógicas nos juízos em geral , o sistema da *Crítica* deve suscitar a

metafísicos da ciência da natureza”. Sabemos o quão esta obra é um “divisor de águas” em relação a *Dedução transcendental das categorias* presente na primeira e na segunda edições da *Crítica*⁷⁸.

Antes de adentrar a metafísica da natureza que vos tenho prometido, devo avançar naquilo que embora seja apenas uma simples aplicação, suponha um conceito empírico, aquele dos primeiros princípios metafísicos da teoria dos corpos, como aquele sem um anexo ao estudo da alma (*Seelenlehre*)⁷⁹, de um lado, porque esta metafísica da natureza, é bastante homogênea e deve ser pura, por outro lado, a fim de que eu possa dispor de alguma coisa a que eu possa me relacionar a exemplos *in concreto* e que assim eu possa tornar a exposição compreensível sem portanto ampliar o sistema e incluir nele exemplos. É esta aplicação que venho concluir neste verão sob o título de *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, e acredito que mesmo os matemáticos não o acolherão desfavoravelmente. (*KANT [Br AA 10:242]*)⁸⁰.

Ao afirmar que pretende avançar em busca da pureza Kant caminha em direção a uma posição contrária daquela tomada até então, ou seja, a unidade da apercepção estaria direcionada a um caráter objetivo distinto da unidade subjetiva da consciência, presente em 1781 que é uma determinação do sentido interno suprimindo decididamente uma dedução subjetiva, que não teria status de pureza.

Kant é claro nos *Princípios* (*KANT MAN AA4:9*) ao afirmar que: “com efeito, segundo o que precede, uma ciência genuína nomeadamente da natureza, exige uma parte pura que subjaz à parte empírica, e que se baseia no conhecimento *a priori*.” Este fragmento é elucidativo, pois Kant quando descreve a impossibilidade metodológica de uma ciência da natureza igualando-a a experiência do sentido interno ele faz, mesmo que indiretamente uma crítica a si mesmo. Esta crítica repercute na incapacidade de se sustentar qualquer pressuposto subjetivo como sustentáculo de sua *Dedução*.

Retomando a repercussão da *Crítica da razão pura*. Em 13 de novembro de 1785 Schütz escreve a Kant, relatando como esta obra está sendo estudada nas universidades. No final da correspondência ele diz a Kant ter recebido as *Meditações do amanhecer*⁸¹. Schütz elogia o trabalho de Mendelssohn e diz a Kant não ter encontrado neste nenhum novo argumento contra a *Crítica*. Kant responderá a Schütz a este respeito no fim de novembro de 1785:

Mesmo que se deva tomar o digno trabalho de Mendelssohn em seu conjunto por uma obra prima da ilusão na qual cai nossa razão quando esta toma as condições subjetivas de

certeza apodictica porque este se constrói sobre a proposição todo uso especulativo da nossa razão nunca se estende além dos objetos da experiência possível. com efeito se pode provar que as categorias, de que a razão se deve servir em todo o seu conhecimento, não podem ter nenhum outro uso exceto apenas em relação aos objetos da experiência. (*Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza. Trad. Artur Mourão p.19 nota 16.*)

⁷⁸ 13 de setembro de 1785 Kant responde a Schütze, a respeito da carta de julho de 1784

⁷⁹ No *Dicionário Grimm (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm seelenlehre bis seelenlustig Bd. 16, Sp. 21 bis 23)* A palavra *Seelenlehre* nos remete ao termo psicologia: “lehre von der (menschlichen) seele, psychologie, s. Campe: demnach bedeutet der ausdruck: ich als ein denkend wesen, schon den gegenstand der psychologie, welche die rationale seelenlehre heissen kann, wenn ich von der seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller erfahrung .. aus diesem begriffe ich .. geschlossen werden kann ...”

⁸⁰ “Ehe ich an die versprochene Metaphysik der Natur gehe, mußte ich vorher dasjenige, was zwar eine bloße Anwendung derselben ist, aber doch einen empirischen Begriff voraussetzt, nämlich die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre, so wie, in einem Anhang, die der Seelenlehre abmachen; weil jene Metaphysik, wenn sie ganz gleichartig seyn soll, rein seyn muß, und dann auch, damit ich etwas zur Hand hätte, worauf, als Beispiele in concreto, ich mich dort beziehen, und so den Vortrag faßlich machen könnte, ohne doch das System dadurch anzuschwellen, daß ich diese mit in dasselbe zöge. Diese habe ich nun unter dem Titel: metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in diesem Sommer fertig gemacht, und glaube, daß sie selbst dem Mathematiker nicht unwillkommen sein werde.” (*KANT [Br AA 10:242]*)

⁸¹ *Ver. Moses Mendelssohns gesammelte Schriften, ed. G.B Mendelssohn. 7 vols. Leipzig. 1843-1844*

determinação dos objetos, em geral pelas condições da possibilidade destes

objetos em si mesmos, ilusão segundo a qual não é certamente fácil de apresentar a natureza verdadeira nem de libertá-lo da base do entendimento, a verdade é que este excelente trabalho, independentemente do que diz de penetrante, de novo e de exemplarmente claro seu *Conhecimento preliminar da verdade, da aparência e do erro...* será de uma utilidade essencial para a crítica da razão humana (*KANT/Br AA 10:256*)⁸⁶.

A partir desta posição de Mendelssohn Kant contra argumenta sua ideia de que é pelas condições simplesmente subjetivas do uso da razão pela qual algo do objeto nos é conhecido⁸⁷. Neste momento a subjetividade toma contornos secundários e Kant. Sob esta perspectiva Kant dirá que:

Uma vez que na representação das condições subjetivas do uso de nossa razão, o autor (Mendelssohn) chega finalmente a concluir que nada é pensável a não ser na condição de ser realmente pensado por um ser qualquer e que de uma maneira geral, sem conceito, nenhum objeto poderia realmente existir, e conclui disso que um entendimento infinito que é ao mesmo tempo ativo deva existir realmente, e que não é a não ser por relação a ele que a possibilidade ou a realidade podem ter uma significação enquanto predicados das coisas, uma vez que, além disso a razão humana experimenta através de disposições naturais a necessidade essencial para ter uma pedra angular das partes ainda não religadas, desta pedra segue-se extremamente perspicaz encadeamento de nossos conceitos, que se ampliam até abarcar a totalidade, nos incitando e encorajando enormemente a criticar completamente o poder de nossa razão, e a distinguir as condições simplesmente subjetivas de seu uso. (*KANT/Br AA 10:256*)⁸⁸.

Infelizmente Kant não terá a resposta de Mendelssohn, a respeito de suas observações enviadas a Schütz. Mendelssohn viria a falecer em 4 de janeiro de 1786 ⁸⁹. Quanto a afirmação de Schütz de que o trabalho de Mendelssohn não continha nenhuma observação sobre a obra de Kant esta não se estende a Ludwig Heinrich Jakob este interpreta Mendelssohn de maneira diferente e escreve a Kant (em 26 de março de 1786)⁹⁰.

Segundo Jakob o escrito de Mendelssohn parece uma demonstração notável que

⁸⁶ “Obgleich das Werk des würdigen Mendelssohn in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unsrer Vernunft zu halten ist, wenn sie die subjectiven Bedingungen ihrer Bestimmung der Objecte überhaupt, für Bedingungen der Möglichkeit dieser Objecte selbst hält, eine Täuschung, die in ihrer wahren Beschaffenheit darzustellen, und den Verstand davon gründlich zu befreien gewiß keine leichte Arbeit ist; so wird doch dieses treffliche Werk außerdem, was in der Vorerkenntniß über Wahrheit, Schein und Irrthum, Scharfsinniges, Neues, und musterhaft Deutliches gesagt ist, und was in jedem philosophischen Vortrage sehr gut angewandt werden kann, durch seine zweyte Abtheilung, in der Kritik der menschlichen Vernunft von wesentlichem Nutzen sein.” (*KANT/Br AA 10:256*) *Conhecimento preliminar da verdade, da aparência e do erro, trata-se de um dos capítulos do texto de Mendelssohn Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes de 1785 (primeira parte).*

⁸⁷ Cf. (*KANT/Br AA 10:256*)

⁸⁸ Denn da der Vf. in der Darstellung der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft endlich dahin gelangt, die Schlußfolge zu ziehen, daß nichts denkbar sei, ohne sofern es von irgend einem Wesen wirklich gedacht wird, und überhaupt ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden sei (S. 303) und daraus folgert, daß ein unendlicher und zugleich thätiger Verstand wirklich sein müsse, weil nur in Beziehung auf ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit Prädicate der Dinge von Bedeutung sein können; da auch in der That in der menschlichen Vernunft und ihren Naturanlagen ein wesentliches Bedürfniß liegt, gleichsam mit diesem Schlußsteine ihrem freischwebenden Gewölbe Haltung zu geben, so giebt diese äußerst scharfsinnige Verfolgung der Kette unsrer Begriffe, in der Erweiterung derselben bis zur Umfassung des Ganzen die herrlichste Veranlassung und zugleich Auffoderung zur vollständigen Kritik unsers reinen Vernunftvermögens, und zur Unterscheidung der blos subjectiven Bedingungen ihres Gebrauchs von denen, dadurch etwas vom Objecte gültiges angezeigt wird.” (*KANT /Br AA 10:256*).

⁸⁹ Em fevereiro de 1786 Schütz escreve à Kant a respeito da morte de Mendelssohn “Vós tem certamente sentido a morte do Sr. Mendelssohn...”

⁹⁰ Ludwig Heinrich Jakob (1759-1827) professor de filosofia em Halle. Tentou vulgarizar a filosofia kantiana.

a existência não pode em nada ser determinada *a priori*⁸⁷. Contudo, Jakob aponta que as respostas ao que considera críticas proferidas por Mendelssohn já estariam presentes na *Crítica* de Kant. Para reverberar sua interpretação Jakob solicita nesta carta a confirmação de Kant.

Todos os argumentos me parecem de fato contidos na *Crítica* e me parece mais necessário os assinalar ao público que os produzir, pois mesmo a prova pretensamente nova se funda sob a hipótese indemonstrada que as *coisas em si* são dependentes de um ser necessário, e que este não é nada além de um conceito do ser necessário que corresponde ao entendimento mais perfeito. A preferência pelo antigo sistema é tão forte que os filósofos de grande talento condenam a *Crítica*, se não abertamente, o fazem em segredo, e isso porque eles temem o colapso do edifício no qual eles pensam viver até agora em segurança. Buscando assim convencer outras pessoas que isto não é senão “fogo de palha” e que todos os ataques devem *a priori* ser observados como ineficazes. [KANT (Br AA 10:264)]⁸⁸.

Em 26 de maio de 1786 Kant responde a Jakob, porém de maneira bastante sucinta: “eu trabalho neste momento, sob o urgente pedido de meu editor, numa segunda edição da *Crítica da razão pura*, que conterà os esclarecimentos de diferentes passagens, onde a compreensão incorreta tem provocado as objeções postas a mim até agora. (KANT [Br AA 10:273])”⁸⁹. Esta “solução” às críticas que segundo Kant seriam esclarecidas numa segunda edição é confirmada numa carta a outro interlocutor, na qual Kant confessa seus planos, aquele de uma nova edição da obra. Kant escreve a Johann Bering em 7 de abril de 1786.

[...] trabalho numa nova edição retrabalhada de minha *Crítica*, e tenho pouco tempo para isso (talvez seis meses) pois meu editor, suspeita ser rápida a venda de toda edição deste livro, solicitando-me rapidez. Eu levarei em consideração todos os erros de interpretação ou mesmo as obscuridades que chegaram ao meu conhecimento da publicação deste trabalho até o presente momento. Assim irei suprimir muitas coisas e acrescentarei outras, que me permitiram fazer melhor a sua compreensão. Porém, não será necessário mudar o essencial, pois tenho muito tempo pensado e repensado estas ideias antes de colocá-las no papel, mesmo depois de escritas eu tenho examinado atentamente e investigado de modo repetitivo as proposições que constituem meu sistema, e tenho

Jakob considera que há uma passagem no trabalho de Mendelssohn que parece ser dirigido contra a *Crítica* de Kant: “quando ele nega o conceito da coisa em si.” Mas o próprio Jakob aponta a solução ao problema “vossa *Crítica* mostra que não se pode dar a coisa em si nenhum predicado.” (KANT [Br AA 10:264] E. 318).

⁸⁷ Cf. (KANT [Br AA 10:264]).

⁸⁸ “Denn es scheinen mir schon alle Gegengründe vollständig in der Kritik enthalten zu sein, u. es schien mir daher mehr nöthig dem Publikum die Gründe vorzuhalten, als sie zu erfinden. Denn auch der angebliche neue Beweis gründet sich auf die unerwiesene Voraussetzung, daß Dinge an sich von e. nothwendigen Wesen abhängig sind, u. daß dem Begriffe des N. W. allein der vollkommenste Verstand entspreche. Ja die Vorliebe zu dem alten System ist so gros, daß Philosophen von großen Talenten, wo nicht öffentlich doch heimlich der Kritik das Urtheil sprechen, u. weil sie vor dem Umsturz des Gebäudes, worinnen sie bisher so sicher zu wohnen vermeinten, fürchten; so suchen sie auch andre zu überreden, daß dasselbe feuerfest sei, u. man deshalb schon alle Angriffe, a priori für kraftlos ansehen könnte.” [KANT (Br AA 10:264)].

Jakob encerra a Correspondência relatando a Kant que é desta forma (como ele apresenta) que vê as coisas em seu meio. Há ainda outra observação interessante para Jakob Mendelssohn não conhece o trabalho de Kant a não ser por intermédio de “outros” ele dirá que Mendelssohn no prefácio se exprime da seguinte forma “os escritos dos grandes homens que são depois de algum tempo celebres em metafísica, os trabalhos de Lambert, Tetens, Platner e mesmo do grande destruidor Kant, eu não os conheço a não ser por exposições insuficientes de meus amigos, ou por notas de especialistas, que são muito pouco instrutivas. (Mendelssohn *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes de 1785* Prefácio p.2).

⁸⁹ (KANT [Br AA 10:273]).

Nesta mesma carta, Kant fala a respeito da resposta sobre as considerações feitas por Jakob sobre Mendelssohn “No que concerne a alegada promessa de responder as Meditações de Mendelssohn, é uma falsa informação, publicada por erro pela Gothaische Zeitung.”

sempre as verificado, por si mesmas e por sua relação com o todo. (KANT [Br

De fato, no início do ano de 1787 a nova edição da *Crítica*, parecia ter sido bem aceita por seu público⁹². Apesar de Kant salientar que não seria necessário mudar o essencial é fato que a *Dedução Transcendental* e os *Paralogismos da razão* foram alterados profundamente. Ainda no ano de 1787 há uma correspondência importante entre Jakob e Kant a qual Jakob diz a Kant que pretende escrever um manual para lecionar seu curso de lógica e metafísica e pretende seguir a ideia da *Crítica* ⁹³.

Jakob então pergunta a Kant:

Eu não sei como devo me assegurar da completude da tábua. Cada categoria deve ter a mesma quantidade de conceitos que lhes são subordinados, e como eu devo ligar as próprias categorias entre si? Aquelas da relação com as da relação, ou aquelas da quantidade com as da relação e reciprocamente? ⁹⁴Se Hamberger não nos tem confundido, vós teria escrito mesmo uma metafísica. (KANT [Br AA 10:301]) ⁹⁴.

Em 11 setembro de 1787, a respeito de seu manual, Kant o responde e lhe diz que a título explicativo o aconselharia a observar no prefácio de sua *Crítica (1787)* a necessidade de estruturação da forma que foi exposto⁹⁵. Atentando a Jakob sobre fazer da lógica em sua pureza a simples soma das regras formais do pensamento, deixando de lado tudo o que vem da metafísica, ou mesmo da psicologia, a lógica tornaria assim não apenas mais compreensível, mas também mais coerente e fundamentada⁹⁶. É interessante notarmos aqui a advertência sobre a psicologia.

⁹¹ “Sie beliebten mich zu fragen, wie bald wohl meine Metaphysik herauskommen möchte. Ietzt getraue ich mich nicht vor zwei Jahren ihre Erscheinung zu versprechen. Indessen wird doch, wenn ich bei Gesundheit bleibe, etwas, was eine Zeitlang ihre Stelle vertreten kann, nämlich eine neue sehr umgearbeitete Auflage meiner Kritik, in Kurzem (vielleicht nach einem halben Jahre) zum Vorschein kommen, da mein Verleger, welcher über mein Vermuthen geschwinde seinen ganzen Verlag dieses Buchs schon verkauft hat, darum dringend anhält. Ich werde auf alle die Misseutungen, oder auch Unverständlichkeiten, die mir binnen der Zeit des bisherigen Umlaufs dieses Werks bekannt geworden, Rücksicht nehmen. Dabei wird Vieles abgekürzt, manches Neue dagegen, welches zur besseren Aufklärung dient, hinzugefügt werden. Aenderungen im Wesentlichen werde ich nicht zu machen haben, weil ich die Sachen lange genug durchgedacht hatte, ehe ich sie zu Papier brachte, auch seitdem alle Sätze, die zum System gehören, wiederholentlich gesichtet und geprüft, jederzeit aber für sich und in ihrer Beziehung zum Ganzen bewährt gefunden habe” (KANT [Br AA 10:266 J]) (na íntegra) [grifo nosso].

⁹² Vê-se, por exemplo, na carte de Jacob Friedrich Abel de 16 de abril de 1787 “A *Crítica*, devera enriquecer a filosofia, além de provocar-me admiração e reter minha atenção, ela tem sido por muito tempo o objeto privilegiado de minhas ocupações”. Em 14 de maio de 1787 Daniel Jenisch: “tenho recebido inúmeras cartas sobre pessoas que estudam vossa obra com ardor, pois o tem compreendido.”

⁹³ “O esboço do plano de Jakob seria o seguinte:” Prolegomenos, Da filosofia em geral e suas partes. I Da lógica e em particular da faculdade de conhecer- da diferença entre a verdade material e formal, e os criterios desta ultima. Eu analisaria então a faculdade do entendimento e trataria dos conceitos dos julmentos e das conclusões, e terminaria assim a logica pura geral. A segunda parte ou logica geral aplicada se apresentaria assim: 1. Do conhecimento pelos sentidos e a experiência e suas regras gerais após Reimarus. 2. Do conhecimento pelos testemunhos. 3. Dos riscos e das regras gerais do comentário. 4. Das regras da discussão. Na metafísica, eu colocaria, no lugar dos prolegômenos, um curto esboço sobre estética e logica transcendental. “Seguindo a ontologia, de modo arquitetônico, em seguida uma crítica da psicologia, da cosmologia e da teologia.” [KANT (Br AA 10:301 J)].

⁹⁴ A Lógica de Jakob publicada em Halle em 1788 é o primeiro trabalho de lógica e de metafísica após os fundamentos kantianos. ⁹⁴ Hamberger, *A Alemanha das letras* (Das gelehrte Teutschland oder Lexicon der jetzt lebenden Teutschen Schriftsteller), Lemgo 1767.

“Muß jede Kategorie so viel untergeordnete Begriffe haben als die andere, u. wie muß ich die Kategorien selbst untereinander verbinden? Die der Relation mit denen der Relation oder die der Quantität mit denen der Relat. u. so gegenseitig? - Wenn Hamberger nicht täuscht so haben Sie selbst eine Metaphysique geschrieben.” (KANT [Br AA 10:301 J]).

⁹⁵ KANT *KrV*. BVIII “pode-se reconhecer que a lógica, desde remotos tempos seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição de algumas sutilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida de seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que a certeza da ciência....” ⁹⁶ Cf. (KANT [Br AA 10:303 J]).

A respeito de estar fazendo metafísica a resposta de Kant é sempre a mesma: “eu não tenho jamais escrito uma metafísica (*Eine Metaphysik habe nie geschrieben*)”⁹⁶ e expõe mesmo que de maneira breve a ideia sobre um provável sistema metafísico:

A ontologia sem nenhuma introdução crítica começaria pelos conceitos de espaço e tempo, enquanto somente são (como intuições puras) o fundamento de toda experiência. Em seguida viriam quatro partes principais, que conteriam os conceitos do entendimento, de acordo com as quatro classes das categorias, onde cada uma constitui uma parte, tudo isso tratado de modo puramente analítico, como fez Baumgarten, com os predicáveis, assim como suas relações no tempo e no espaço, do mesmo modo como eles veem, um após o outro, como se pode encontrar em Baumgarten. Para cada categoria, apresentamos o *princípio sintético* (como exposto na segunda edição da *Crítica*) enquanto a experiência lhe deve ser conforme, assim é realizado o conjunto da ontologia. Então, a consideração crítica do espaço e do tempo como formas da sensibilidade, em seguida após as categorias sua dedução. Pois as categorias, ainda que o espaço e o tempo possam agora ser perfeitamente incluída, e ser captados como o único modo possível de demonstrar os princípios, como tem sido feito. E em seguida atingir as ideias transcendentais, que permitiram a divisão em cosmologia, psicologia ou teologia etc. (*KANT [Br AA 10:303]*)⁹⁷.

Percebemos que o trabalho de Kant já era conhecido e amplamente discutido. Em Viena 1787, um jovem austríaco chamado Leonhard Reinhold⁹⁸ começa a escrever uma série de artigos sob a influência da filosofia kantiana sob o título de *Brief über die kantische Philosophie (1786/1787)*. Reinhold discutirá com Kant sobre a necessidade de uma *dedução das categorias*. Em 12 de outubro de 1787 Reinhold pergunta a Kant:

Na nota que segue o texto do prefácio dos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, vós expôs de modo muito pertinente que o fundamento principal de vosso sistema seria estabelecido “mesmo sem uma dedução completa das categorias”— ao contrário, na *Crítica da razão pura*, primeira e segunda edição, segunda parte da *analítica transcendental*, primeira seção, vós afirmai é estabelecido que “há uma incontornável necessidade desta *Dedução*” (*KANT [Br.AA 10:305]*)⁹⁹.

Reinhold recebera entre 28 e 31 de dezembro de 1787 a resposta de Kant.¹⁰⁰ Mas,

⁹⁶ (*KANT[Br AA 10:303]*).

⁹⁷ “Die Ontologie würde, ohne alle kritische Einleitung, mit den Begriffen von Raum und Zeit, nur so fern sie allen Erfahrungen (als reine Anschauungen) zu Grunde liegen, anfangen. Nachher folgen vier Hauptstücke, welche die Verstandesbegriffe enthalten, nach den vier Classen der Categorien, deren jede ihren Abschnitt ausmacht: alle bloß analytisch nach Baumgarten behandelt, samt den Prädicabilien, ja den Verbindungen derselben mit Zeit und Raum, ingleichen, so wie sie fortgehen, unter einander, wie man sie im Baumgarten aufsuchen kan. Zu jeder Categorie wird der synthetische Grundsatz (wie ihn die Critik 2te Edition vorträgt nur so vorgetragen), wie die Erfahrung ihm immer gemäß seyn muß und so die ganze Ontologie durchgeführt. Nun kommt allererst die kritische Betrachtung von Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit und der Categorien, nach ihrer Deduction; denn diese sowohl als jene kan nun allererst ganz wohl verstanden und die einzig mögliche Art, die Grundsätze, wie schon geschehen, zu beweisen, begriffen werden. Nun kommen die transc. Ideen, welche die Eintheilung in Kosmologie, Psychologie Theologie an die Hand geben u.s.w.” (*KANT[Br AA 10:303]*).

⁹⁸ Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) Importante filósofo, um dos precursores do idealismo Alemão. Reinhold esforçou-se por divulgar a filosofia kantiana (ver: *Briefe über die Philosophie Kantische 1790*) Kant reconheceu seus esforços.

⁹⁹ “In der Note unter dem Text der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft wird sehr treffend dargethan, daß das Hauptfundament Ihres Systemes auch ohne "vollständige Deduktion der Categorien feststehe, - Hingegen wird in der Kritik der reinen Vernunft. sowohl der ersten als zweiten Ausgabe im zweiten Hauptstück der transcendentalen. Analytik 1. Abschnitte, die unumgängliche Nothwendigkeit jener Deduktion behauptet und erwiesen” (*KANT[Br.AA 10:305]*).

¹⁰⁰ Kant confessa que sempre que avança sobre outros trabalhos, e percebe a necessidade, lança um olhar retrospectivo sobre a tábua universal dos elementos do conhecimento (Kant refere-se as categorias). E sobre

Kant vai mais além e nos oferece informações relevantes; ele mostra nesta carta uma nova descoberta sobre os princípios *a priori*, além de apresentar seu mais novo projeto: a *Crítica do gosto*.

É assim que eu me ocupo agora da *Crítica do gosto*, onde é descoberto uma nova espécie de princípios *a priori* diferentes daqueles precedentes, pois as faculdades do espírito são três: faculdade de conhecer, sentimento de prazer e desprazer e faculdade de desejar. Eu tenho encontrado os princípios *a priori*. A primeira na *Crítica da razão pura (teórica)*, a terceira na *Crítica da razão prática*. Eu estava buscando também na segunda, e, mesmo que outrora estivesse impossibilitado de encontrá-la, fui contudo posto nesta via por intermédio da sistematicidade que a análise das faculdades consideradas anteriormente que me fez descobrir no espírito humano, e que me forneceu o conteúdo à admirar e aprofundar, na medida do possível, o suficiente para o resto de minha vida, de modo que eu reconheço agora três partes da filosofia, onde cada uma tem seus princípios *a priori* que se pode considerar, graças aos quais se pode determinar com segurança a extensão do conhecimento possível que apresenta esta característica — a filosofia teórica, a teleologia e a filosofia prática, entre as quais na verdade na segunda é encontrado os mais pobres princípios de determinação *a priori*. Eu espero até a páscoa, tratar desta parte sob o título de *Crítica do gosto*, pronta, porém ainda não impressa. (*KANT/Br AA 10:313 J*)¹⁰¹.

Esta carta ajuda a entender avanço de Kant, mostrando que o problema da *Dedução* no seu entender foi sanado na segunda edição da *Crítica*. Seguindo as Correspondências notamos um período de debates não mais envoltos pela *Crítica da razão pura*, que só voltaria à tona em 22 outubro de 1788 numa carta de Andreas Richter a Kant¹⁰².

Richter escreve a Kant, questionando alguns pontos, que acredita serem obscuros. Richter começa pela *estética*, dizendo que “que a estética não é outra coisa senão a confirmação de que todas as representações dos objetos não contêm o próprio objeto” e que “as representações não seriam nada além de modificações de nossa sensibilidade, pelo fato desta última ser afetada de um modo ou de outro”.

Segundo Richter as representações dos objetos não são nada além de modificações da sensibilidade pela forma como está é afetada por ele e não a reprodução dos objetos por si mesmos, bem como para todos os outros sentidos, como bem mostra a psicologia¹⁰³. Porém Kant nunca respondeu as suas observações.

os poderes do espírito que se relacionam para obter esclarecimentos aos quais eu não esperava. (*Cf. KANT/Br AA 10:313 J*).

¹⁰¹ “So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks bey welcher Gelegenheit eine neue Art von Principien a priori entdeckt wird als die bisherigen. Denn der Vermögen des Gemüths sind drei: Erkenntnisvermögen Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen) für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Principien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische was die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mir im menschlichen Gemüthe hatten entdecken lassen und welches zu bewundern und wo möglich zu ergründen mir noch Stoff genug für den Überrest meines Lebens an die Hand geben wird mich doch auf diesen Weg so daß ich jetzt drei Theile der Philosophie erkenne deren jede ihre Principien a priori hat die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kan – theoretische Philosophie Teleologie und practische Philosophie von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser unter dem Titel der Kritik des Geschmacks ein Manuskript, obgleich nicht im Drucke fertig zu seyn.” (*KANT/BrAA10:313 J*).

¹⁰² Richter. Professor de filosofia em Viena, coresponde-se mais duas vezes com Kant em 1801 sobre política. (pouco se sabe sobre esse autor).

¹⁰³ Richter prossegue expondo a Kant suas observações sobre espaço e tempo: “A partir disso aparece vossa proposição irrefutável quanto ao espaço e tempo. Vós diz: o espaço e o tempo são formas de nossa sensibilidade, estão em nós etc. no que concerne ao tempo não tenho duvidas, mas quanto ao espaço, eu entendo da seguinte forma; os objetos da visão se formam por meio de raios luminosos na retina, segue-se então que fora da retina nada pode ser afetado pelos objetos, o espaço se encontra ali, o mesmo ocorre

Somente em 1789 a *Crítica (KrV)* volta com força ao centro das atenções e em 28 de fevereiro de 1789, Heinrich Jakob escreve a Kant:

Recebi recentemente o terceiro número da *Revista* de Sr. Eberhard.¹⁰⁵ O assunto da revista é somente dirigido contra vossa *Crítica*. O raciocínio é justo, e a maioria das proposições afirmadas são verdadeiras e podem ser claramente defendidas, mas ele as sustenta de modo estranho. Os pontos que vejo, observo um real conflito concernente somente na universalidade das formas sensíveis e na universalidade dos conceitos do entendimento. E ainda, como se pode ter o saber a priori, se os fundamentos em seu conjunto são deduzidos do sujeito. Assim é demonstrado, o que ninguém nega, que nós temos razão de pensar os numenos por intermédio das categorias, mas não que nós podemos conhecer um predicado real destes noumenos. (*KANT [Br AA 11:345]*)^{106*}.

Vemos na carta que Jakob resume a Kant as objeções contra seu sistema realizadas por Eberhard publicadas na *Philosophisches Magazin*. Eberhard parece não dar atenção às modificações feita por Kant na segunda edição da *Crítica*. A discussão entre Eberhard e Kant é longa, mas podemos analisá-las mediante a correspondência de Kant com Reinhold. Dois anos antes em 1789, Kant se corresponde com Leonhard Reinhold e entendemos que este diálogo se aproxima ao de Jakob em especial no que se refere à faculdade *de representação*¹⁰⁷. Em 9 de abril de 1789, Reinhold escreve a Kant:

Eu espero assim como Schütz e Hufland, que a *teoria da faculdade de representação*, que começou a ser impressa desde a páscoa, contribua um pouco para dar outra direção ao curso infeliz que tem tomado o suposto exame de vossa filosofia por seus comentadores

com a audição etc. As representações dos objetos seriam vazias, nós não teríamos nenhum conhecimento, se o entendimento não os pensasse conjuntamente graças aos conceitos. Por exemplo, o entendimento se aplica as impressões reunidas sob um conceito, assim corpo, arvore, e julgar: isso é um corpo, isso uma árvore, isto é dizer que todas as impressões constítuem um corpo, uma arvore. Agora estes conceitos, diz vós, são formas de nosso entendimento, se encontram em nosso entendimento como puros conceitos a priori. Eu os compreendo da seguinte forma: estes conceitos são priori em nosso entendimento enquanto não são outra coisa além de funções do pensamento. A materia destas funções nos é dado pelas funções do julgamento; e eu não quero dizer que as funções do julgamento se encontram os conceitos do entendimento. [...] não é verdade que as funções do julgamento não são possíveis a não ser graças ao tempo?" Cf. (*KANT [Br AA 10:337]*). *Curiosamente Kant nunca respondeu à Richter.

¹⁰⁵ *Revista filosófica (Halle)* fundada com o intuito de discutir a filosofia kantiana, publicada somente de 1788 a 1792.

¹⁰⁶ "Von H.. Eberhard Magazin habe ich heute das dritte. St. erhalten. Er redet darin fast ganz allein, und. das ganze St. ist gegen die Kr. gerichtet. - Das Rasonnement darinn ist meistentheils richtig und die mehresten darin behaupteten Sätze sind wahr und lassen sich rechtfertigen. Es wird aber auf das sonderbarste behauptet, daß die Kritik das Gegentheil behauptet. Der Punkt, in welchem wirklich ein realer Widerstreit ist, betrifft nur 1) die Allgemeinheit der sinnlichen Formen und 2) die Allgemeinheit der Verstandesbegriffe, welche beide hier streng behauptet werden. Jedoch sind, wie sich schon a priori wissen lies, die Gründe sämtlich aus dem Subjekt genommen. Es ist bewiesen, was niemand leugnet, daß wir recht thun, die noumena durch die Kategorien zu denken, aber nicht, daß wir ein reales Prädikat derselben erkennen können." (*KANT [Br AA 11:345]*).

Jakob confessa à Kant que há alguns anos tem voltado sua atenção com ardor a elaboração de uma psicologia empírica. Jakob justifica tal posição dizendo que cada vez mais é levado a crer que os sentimentos exigem uma faculdade particular, que deve ser separada da faculdade de intuir, da do entendimento, e mesmo da faculdade de desejar, esta não parece conter o fundamento do desejo e da ação verdadeira e ressalta que aguarda a *Crítica do gosto* afim de obter mais esclarecimentos sobre este assunto. (*KANT [Br.AA 11:345] E. 3-4*). Jakob confessa à Kant que há alguns anos tem voltado sua atenção com ardor a elaboração de uma psicologia empírica. Jakob justifica tal posição dizendo que cada vez mais é levado a crer que os sentimentos exigem uma faculdade particular, que deve ser separada da faculdade de intuir, da do entendimento, e mesmo da faculdade de desejar, esta não parece conter o fundamento do desejo e da ação verdadeira e ressalta que aguarda a *Crítica do gosto* afim de obter mais esclarecimentos sobre este assunto. (*KANT [Br.AA 11:345]*).

Jakob escreva um livro publicado em 1791 intitulado: *Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre*, onde além de esclarecimentos sobre a concepção da psicologia empírica e como esta é entendida ele a relaciona com a antropologia.

¹⁰⁷ Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) Reinhold defendia a filosofia kantiana e lutou para dissimíná-la, em seu livro *Versuch Einer Neuen Theorie Des Menschlichen Vorstellungsvermögens* (1796) Reinhold defende que não há em Kant uma teoria sobre o nosso poder de imaginação e que isso era uma "lacuna em sua " filosofia sistemática" outra obra importante de Reinhold é *Briefe über die kantische Philosophie de 1789*.

celebres ou dos que desejam tornar-se célebres, a respeito da coisa em si. [...] Mesmo o público instruído tem sido intimidado pelos golpes desferidos por

Kant responde a Reinhold em 12 de maio de 1789 escrevendo que as acusações de Eberhart, posta “na página 314, na qual Eberhart diz: em consequência a diferença seria etc., até aqui nós deveríamos nos representar por alguma coisa determinada”¹⁰⁹. Kant o rebate esclarecendo a Reinhold que:

Sua explicação de um *juízo sintético a priori* é um puro engano, isto é um plano tautológico. De fato, na expressão sintética reside a ideia que não é nem a essência nem uma parte essencial do conceito que serve de sujeito do julgamento, pois se assim fosse, este lhe seria idêntico e o julgamento não seria sintético. Ora o que é necessariamente pensado como ligado a um conceito, mas não por identidade, é necessariamente pensado como legado a ele por meio do que reside na essencialidade do conceito, enquanto outra coisa, é que ele pensa como presente nele seu próprio fundamento, isto seria a mesma coisa que dizer: o predicado não é pensado na essencialidade do conceito e, portanto, necessariamente por meio deste último, ou seja; este é fundado naquele (a essência), isto é, ele deve ser pensado como atributo do sujeito. De fato eu posso dizer: todos os *juízos sintéticos* são como seus predicados, atributos do sujeito, mas não o inverso: que todo julgamento que exprimi um atributo de seu sujeito é um *juízo sintético a priori*, pois há também atributos *analíticos*. (*KANT/Br AA 11:359*)¹¹⁰.

Esta correspondência é inteiramente direcionada as críticas de Eberhart, especificamente sobre a distinção entre *juízos sintéticos* e *analíticos*. No final da correspondência Kant explica que se o *juízo sintético* é um julgamento de experiência seria a intuição empírica, mas se fosse um julgamento *a priori*, seria a intuição pura que deveria ser tomado como fundamento.

Ora, como é impossível (para nós homens) termos uma intuição pura (onde nenhum objeto nos é dado), a menos que ele não consista simplesmente na forma do sujeito e da receptividade de sua representação, algo que o torna apto a ser afetado por objetos, assim a existência efetiva dos *juízos sintéticos a priori* torna-se suficiente para demonstrar que elas não poderiam alcançar nada além dos objetos dos sentidos, e posteriormente os fenômenos sem que

¹⁰⁴ Ich hoffe, und auch Schütz und Hufeland hoffen es, die Theorie des Vorstellungsvermögens, die gleich nach Ostern gedruckt zu werden anfängt, aber erst zur Michaelsmesse ganz fertig sein wird, soll etwas beitragen, dem unglücklichen Gange, den die sogenannte Prüfung Ihrer Philosophie durch die berühmten und berühmt warden wollenden Kenner der Dinge an sich.[...] Das Lesende Publikum wird durch die Fechterstreiche der Eberharde, Weishaupt, Flatte u. s. w.” (*Br AA 11:352*) ¹⁰⁹ O texto seria o seguinte “ Por consequência, a diferença entre os julgamentos sintéticos e analíticos seriam o seguinte: os analíticos seriam aqueles cujo o predicado exprime a essência ou alguma das partes essenciais do sujeito, aqueles cujo o predicado não exprimem determinações pertencentes a essência ou as partes essenciais do sujeito estas sejam sintéticas. Sr. Kant quer dizer, enquanto indica também sua diferença, que as primeiras são puramente explicativas as segundas extensivas portanto seus esclarecimentos devem nos dar a pensar algo preciso.” (*Eberhart Philosophisches Magazin, Jenaer Litteraturzeitung p.314*). ¹¹⁰ “ Seine Erklärung eines synthetische Urtheils a priori ist ein bloßes Blendwerk, nämlich platte Tautologie. Denn in dem Ausdrucke eines Urtheils a priori liegt schon, daß das Prädicat desselben nothwendig sei. In dem Ausdrucke synthetisch, daß es nicht das Wesen noch ein wesentliches Stück des Begriffs, welches dem Urtheile zum Subjekte dient, sei; denn sonst wäre es mit diesem identisch und das Urtheil also nicht synthetisch. Was nun nothwendig mit einem Begriffe als verbunden gedacht wird, aber nicht durch die Identität, das wird durch das, was im Wesentlichen des Begriffes liegt, als etwas anderes, d. i. als durch einen Grund, damit nothwendig verbunden gedacht; denn es ist einerlei zu sagen: das Prädicat wird nicht im wesentlichen des Begriffes und doch durch dasselbe nothwendig gedacht, oder es ist in demselben (dem Wesen) gegründet, das heißt: es muß als Attribut des Subjekts gedacht werden. Also ist jene vorgespiegelte große Entdeckung nichts weiter als eine schaaale Tautologie, wo, indem man die technische Ausdrücke der Logik den wirklichen darunter gemeinten Begriffen unterschiebt, man das Blendwerk macht, als habe man wirklich einen Erklärungsgrund angegeben. Aber diese vorgebliche Entdeckung hat noch den zweiten unverzeihlichen Fehler, daß sie, als angebliche Definition, sich nicht umgekehren läßt. denn ich kan allenfalls wohl sagen: Alle synthetische Urtheile sind solche, deren Prädicate Attribute des Subjects sind, aber nicht umgekehrt: ein jedes Urtheil, das ein Attribut von feinem Subject ausdrückt, ist ein synthetisches Urtheil *a priori* ; denn es giebt auch analytische Attribute.” (*KANT/Br AA 11:35*). (*Na íntegra*).

possamos saber que o espaço e o tempo são estas formas da sensibilidade e que os conceitos a priori sob os quais colocamos estas intuições a fim de ter julgamentos sintéticos a priori são as categorias. (KANT [Br AA 11:359])¹⁰⁵.

A relevância destas cartas é destacar o quão absurdo é a interpretação de Eberhard, para Kant. Este último o censura argumentando que: “os conceitos puros da razão que Eberhard toma por idênticos aos conceitos puros do entendimento, e os cita como tal [por exemplo, a expansão ou a cor localizada nas representações dos sentidos] é justamente o contrário do que tenho indicado como característica dos conceitos do entendimento puro”. (KANT [Br AA11:360]).

O segundo ponto contestado por Kant é sobre a posição da *necessidade subjetiva do princípio de razão suficiente*, apresentado por Eberhard. Percebemos que Eberhard parece acreditar numa continuidade da *Crítica*, e o faz da pior forma possível se apoiando em pontos já refutados, por Kant¹⁰⁶.

De acordo com Kant, Eberhard compreende o princípio de causalidade tornando as representações, as ligações das representações e seus fundamentos não residentes apenas no sujeito, mas sim no objeto¹⁰⁷. Kant aponta para a superficialidade de Eberhard, que tenta refutar a *Crítica* apoiado nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de Leibniz dizendo que a *Crítica* já estaria presente no trabalho de Leibniz¹¹⁴.

Ainda em torno das correspondências entre Kant e Reinhold há uma carta do final do ano de 1789 que merece uma atenção especial, pois esta contribui afim de aclarar a posição de Kant em 1787, bem como contestar as interpretações a respeito da síntese e a respeito da relação dos objetos atenuada por Eberhard. A carta que nos referimos aqui é dirigida a Andreas Kosmman em setembro de 1789 e nela Kant assinala a diferença entre uma *dedução transcendental* e uma *dedução psicológica*. Kosmann escreve pela primeira vez a Kant em 30 de agosto de 1789 e se correspondem apenas por duas vezes.

Kosmann defendia sua tese em Frankfurt e neste trabalho ele sustenta o caráter *a priori* do espaço contra as objeções empíricas e psicológicas, como aquelas que foram feitas por Feder e a respeito da possibilidade associativa que poderia chamar um objeto pela simples relação com outro¹⁰⁸.

¹⁰⁵ “Da es nun unmöglich ist (für uns Menschen) reine Anschauung zu haben, (da kein Objekt gegeben ist) wenn sie nicht bloss in der Form des Subjekts und seiner Vorstellungsreceptivität besteht, von Gegenständen affiziert zu werden so kann die Wirklichkeit synthetischer Sätze a priori schon an sich hinreichend sein zu beweisen daß sie nur auf Gegenstände der Sinne, und nicht weiter als auf Erscheinungen gehen können, ohne daß wir noch wissen dürfen daß Raum und Zeit jene Formen der Sinnlichkeit und die Begriffe a priori, denen wir diese Anschauung unterlegen, um synthetische Sätze a priori zu haben, Kategorien sind.” (KANT/[Br AA 11:359]).

¹⁰⁶ KANT Refl. 6.006 ψ^3 AA18:421. M308 EII254 “Leibniz tem destinado sua harmonia pré-estabelecida para explicar 1. que todas as mudanças no mundo corpóreo devem se produzir segundo as leis do mecanismo, pois de outra forma, se um espirito mova o mundo o centrum gravitatis universi se deslocaria mesmo se este espirito produzisse os movimentos segundo a lei de ação e reação, uma mudança no mundo não se reproduziria segundo a lei de causalidade no mundo corporal e mesmo no espirito algo começaria de algum modo um tempo vazio porque o tempo não pode ser determinado a não ser por relação as coisas no espaço.

¹⁰⁷ Cf. (KANT/[Br AA 11:360,]).

*Para uma compreensão maior do leitor a respeito da discussão Kant/ Eberhard ver: Réponse à Eberhard Trad. Jocelyn Benoist Vrin 1999 e uma edição em língua portuguesa: Da utilidade de uma nova crítica da razão pura Trad. Marcio Pugliese e Edson Bini. Hemus 1975.

Na correspondência à Marcus Herz de 26 de maio de 1789 Kant. Kant diz a Herz que esta trabalhando na ultima parte de sua Crítica da faculdade de julgar e elarando um sistema de metafísica, tanto da natureza como dos costumes conforme estas exigências críticas. E tece comentários sobre Maimon, explicando que sua teoria consistiria em afirmar que o entendimento não é simplesmente uma faculdade de pensar, mas sim uma faculdade de intuir. Kant elogia concepção de Maimon sobre o a priori e sobre a razão pura. Cf. (KANT/[Br AA 11:362]).¹¹⁴ KANT Réponse à Eberhard 1999.

¹⁰⁸ Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821) Feder elucida a importância da psicologia para a filosofia, em seus *Untersuchungen über den menschlichen Willen. 2. Auflage*, Lemgo 1785–1792, 4 Bd. e *Über Raum und Kausalität. 1787* defendendo posições psicológicas.

Na interpretação de Kosmann o sentimento apareceria já como embrião, antes mesmo que a alma pudesse pensar. Sob esta hipótese Kant argumenta:

Nós podemos tentar uma *dedução psicológica* de nossas representações, quando nós as consideramos como efeitos que tem sua causa no espírito em ligação a outros objetos, ou igualmente uma *dedução transcendental*, quando temos razões para admitir que elas não têm uma origem empírica, buscamos simplesmente as razões da possibilidade que elas tenham, no entanto *a priori* uma realidade objetiva (KANT [Br AA 11:377])¹⁰⁹.

Já em relação ao espaço:

Não é necessário perguntar como nosso poder de representação foi usado pela primeira vez com êxito na experiência; é suficiente, uma vez que nós temos utilizado, para então podermos mostrar a necessidade de pensar, de pensar com tais determinações e não com outras, de indicar, a partir de regras seu uso e sua necessidade. As razões destas mesmas regras independentemente da experiência e mesmo que não se deixem ser deduzidas de um conceito, são sintéticas. Eu posso perceber a queda dos corpos, mesmo que não pense sua causa, mas não posso absolutamente perceber nada a não ser que as coisas são exteriores uma das outras e justapostas, sem me apoiar sobre a representação de espaço como forma sensível, na qual apenas a relação de exterioridade pode ser pensada e sem considerar assim uma relação mútua certas representações são dadas. Tem-se o direito de supor o conceito de espaço, mas não o pode, pois, os conceitos não são inatos e sim adquiridos. As representações exteriores, e isto também é válido para o embrião, não são senão enquanto tais produtos originados quando as sensações afetam a faculdade de representação desta forma. (KANT [Br AA 11:377])¹¹⁰.

Esta afirmação é curiosa, pois notamos que Kant postula uma dedução psicológica com certa ressalva “apenas quando consideramos as representações como efeitos que tem sua causa no espírito em ligação a outros objetos”¹¹¹. Esse “modelo” nos remete ao conceito de *Faculdade Imaginativa* e a *Faculdade de conhecer (inferior e superior)* exposta na *Dedução* em 1781, mas tratada aqui, mas próxima da exposição feita na *Antropologia*¹¹⁹.

Retomando as cartas somente após um intervalo de três anos em 1792 o tema *Crítica da razão pura* é reestabelecido. Do período que vai de 1792 a 1794 o grande interlocutor de Kant é sem dúvidas Jacob Sigismund Beck. Jacob recebe esta correspondência de Kant (*de 3 de julho*) contendo as observações sobre os conceitos de

¹⁰⁹ “Antwort an Kosmann. Wir können von unseren Vorstellungen eine psychologische Deduktion versuchen da wir sie als Wirkungen betrachten die ihre Ursache im Gemüthe in Verbindung mit andern Dingen haben betrachten oder auch eine transcendente da wenn wir Gründe haben anzunehmen sie seien nicht empirischen Ursprungs wir blos die Gründe der Möglichkeit aussuchen wie sie a priori doch objective Realität haben. In Ansehung des Raums ist es nicht nothig zu fragen wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sei?, es ist gnug daß da wir ihn einmal entwickelt haben wir die Nothwendigkeit ihn zu denken ihn mit diesen und keinen andern Bestimmungen zu denken aus den Regeln seines Gebrauchs und der Nothwendigkeit die Gründe derselben unabhängig von der Erfahrung anzugeben beweisen können ob [sie] zwar so beschaffen seien daß sie sich nicht aus einem Begriff entwickeln lassen sondern synthetisch sind. Ich kan den Fall der Körper warnehmen ohne an die Ursache desselben auch nur zu denken aber ich kan daß Dinge ausser und neben einander sind nicht einmal warnehmen ohne die Vorstellung des Raumes als sinnliche Form darinn das außereinanderseyn allein gedacht werden kan zum Grunde zu legen und gewisse gegebene Vorstellungen darnach gegen einander in Verhältnis zu betrachten. Der Begriff vom Raume darf und kan nicht vorausgesetzt werden, denn Begriffe werden nicht angebohren sondern nur erworben. Äußere Vorstellungen wozu auch die des Körpers des Embryo gehort werden als solche nur erzeugt indem die empfindungen das Vorstellungsvermögen nach dieser Form affizieren.” (KANT[Br AA 11:377])

¹¹⁰ Cf. Nota 256

¹¹¹ KANT Refl. 5.709 ψ^{3-4} AA18:332 M14. EII 1.195 “Da existência das coisas exteriores: o idealismo é a opinião que nós experimentamos de maneira imediata apenas nossa existência, mas que concluímos unicamente aquela das coisas exteriores (aquela conclusão de efeito a causa é de fato incerta) somente, nós só podemos experimentar nossa existência na medida em que nós a determinamos no tempo, o que requer algo de permanente, representação que não possuem objeto em nós. Esta representação

objetividade e subjetividade.

A diferença que há entre a ligação das representações em um conceito e em um julgamento, por exemplo, entre: o homem negro e o homem é negro (em outros termos, o homem que é negro e o homem é negro). Acredito ser no primeiro caso que o conceito é pensado como determinação do conceito que é pensado. Assim vós tendei toda razão de dizer que, no conceito composto, a unidade da consciência é dada como subjetiva, enquanto que na composição a unidade da consciência ela é objetiva, isto é, que no primeiro caso o homem é simplesmente pensado como negro (representação problemática), enquanto que no segundo caso ele deve ser conhecido enquanto tal. (*KANT/Br AA 11:520 J*)¹²⁰.

Kant responde a questão colocada por Beck da seguinte forma: “posso eu dizer sem me contradizer que o homem negro (que é negro num momento determinado) é branco (ou seja que é branco, ou que foi branco num outro momento)?”. Kant coloca esta proposição como negativa, e esclarece que neste julgamento transporta o conceito de negro para o conceito de não negro na medida em que o sujeito é pensado como determinado pelo primeiro conceito, pois como ele seria um e outro ao mesmo tempo, iria se contradizer invariavelmente.

não pode mais se fundar sobre a simples imaginação de algo permanente fora de nós, pois uma imaginaçã , a qual nenhum objeto corresponde não pode ser dada , é impossível...¹¹⁹ *KANT Anth AA7: 141-177*

¹²⁰ “Der Unterschied zwischen der Verbindung der Vorstellung in einem Begriff und der in einem Urtheil z. B. der schwarze Mensch und der Mensch ist schwarz, (mit andern Worten: der Mensch der schwarz ist und der Mensch ist schwarz) liegt meiner Meinung nach darinn, daß im ersten ein Begriff als bestimmt im zweiten die Handlung meines Bestimmens dieses Begriffs gedacht wird. Daher haben Sie ganz recht zu sagen, daß in dem zusammengesetzten Begriff die Einheit des Bewusstseins, als subjektiv gegeben, in der Zusammensetzung der Begriffe aber die Einheit des Bewusstseins, als objektiv gemacht, d. i. im ersten der Mensch blos als schwarz gedacht (problematisch vorgestellt) im zweiten als ein solcher erkannt werden solle.” (*KANT /Br AA 11:520 J E. 300-301 Vol II*)

Esta Correspondência de Kant à Beck seria uma resposta a carta enviada por este a Kant em 31 de maio de 1792. Nesta Beck começa por solicitar a Kant explicações a respeito da estética transcendental “ Eu encontro de fato, na estética transcendental, não se deveria ter o direito de explicar a intuição como sendo a representação que se relaciona imediatamente a um objeto e resultar disto que o espírito é afetado pelo objeto. Pois é somente na lógica transcendental que se pode mostrar como nós alcançaríamos a representação. A pura intuição impediria por si mesma tal explicação.” Beck aponta o que poderia causar uma confusão interpretativa “ eu penso realmente gerar uma confusão, quando se diz que a intuição é determinada de modo geral em relação a um diverso dado. Para mim , é igualmente necessário ter o cuidado de distinguir corretamente a parte subjetiva da sensibilidade, de sua parte objetiva afim de poder fixar ainda mais sua atenção sobre a atividade específica das categorias que confere as representações sua objetividade. Em segundo lugar, Não acho difícil entender que os objetos do mundo sensível devam ser submetidos aos princípios da faculdade de julgar transcendental. Para ver claramente, é suficiente subordinar a intuição empírica sob os esquemas das categorias, percebendo rapidamente que ela não se torna objetiva a não ser quando desaparece a questão de saber como os objetos devem se ordenar *a priori* sob estas proposições sintéticas. De fato, eles não são objetos apenas quando se pensa sua intuição submetida a ligação sintética do esquema. Eu compreendo, por exemplo, a validade da analogia segundo a qual todos os fenômenos tem alguma coisa de permanente em seu fundamento, quando aplico o esquema o esquema da substancialidade à intuição empírica ; esta última torna-se então objetiva, e o objeto deve por conseguinte ser ele mesmo submetido a esta ligação sintética da substância e do acidente. Mas quando retorno até o princípio de todo o caminho, eu encontro ainda uma passagem sob a qual eu desejaria viver ter mais esclarecimentos. Digo: a ligação das representações no conceito é diferente daquela referente as representações no julgamento, de modo que neste último, ato de ligação objetiva, isto é o ato preciso pelo qual se pensa um objeto, precede amplamente a ligação dele. Ou seja, é totalmente diferente dizer: o homem negro e o homem é negro, acredito que não se comete erros quando se diz: no conceito, as representações são religadas a uma unidade subjetiva , enquanto que no julgamento , são religadas a uma unidade objetiva da consciência.” (*KANT/Br AA 11:515 J*).

Assim, Kant justifica que não poderíamos dizer do mesmo homem: ele é negro e também este homem não é negro, (pois num outro momento ele foi branco), visto que não há ali nada além da ação da determinação que seja anunciada nos dois julgamentos, o qual depende aqui de condições da experiência e do tempo.

Já no que diz respeito à definição de intuição, entendida por Beck como uma representação totalmente determinada de uma multiplicidade dada. Kant diz não ter nada a acrescentar, a não ser o fato de que a determinação total deve ser realizada

objetivamente e não como se encontra no sujeito (uma vez que nós não podemos jamais conhecer todas as determinações do objeto de uma intuição empírica). Desta forma Kant afirma que a definição não significaria nada mais que isso ¹¹²:

Ela é a representação de um objeto particular dado como tal e que ao contrário sempre é realizado por nós mesmos; a composição do dado múltiplo, e como a composição sendo conforme o objeto não pode não ser mais arbitrária, se o composto não pode ser dado, ao menos a forma pela qual, somente o dado múltiplo pode ser composto deveria ele ser dado *a priori* e assim desta forma, o elemento puramente subjetivo(sensível) da intuição, seria efetivamente *a priori*, não como pensado, (pois somente a composição como ação é um produto do pensamento), mas como alguma coisa que está dado em nós (espaço e tempo) e deve pois ser uma representação particular (*representatio communis*) e não um conceito”. (*KANT*[*Br AA 11:520*])¹¹³.

Kant afirma novamente a supremacia da objetividade sob a subjetividade, pois nossa intuição é limitada e não arbitrária. A discussão entre Kant e Beck, é longa. Em 8 de setembro de 1792 Beck escreve à Kant, sobre a possibilidade de se pensar em um espaço preenchido totalmente pela matéria, levando em consideração que sua realidade comporta uma diferença infinita de graus.

Kant em 16 ou 17 de outubro de 1792 dirá a Beck:

[...] o conceito empírico de composto; a composição não pode ser dada e representada por meio de uma única intuição e de sua apreensão, mas somente pela ligação espontânea do diverso na intuição, isso em uma consciência em geral (que não é mais empírica) esta ligação e a função correspondente devem obter das regras *a priori* do espírito que constituem o pensamento puro de um objeto em geral (por um conceito de entendimento) do qual deve depender a apreensão do diverso enquanto este constitui uma intuição, formando assim a condição de todo conhecimento possível do composto (ou do que é contínuo) pela experiência (onde há uma síntese), seguindo tais princípios. Após a concepção comum, a representação do composto como tal seria dada na representação do diverso apreendido, e, por conseguinte ela não pertenceria totalmente a espontaneidade, como ela deve, portanto, ser, etc. (*KANT*[*Br AA 11:537*])¹¹⁴.

¹¹² Ver: (*KANT*[*Br AA 11:520*]).

¹¹³ “Was Sie von Ihrer Definition der Anschauung: sie sei eine durchgängig bestimmte Vorstellung in Ansehung eines gegebenen Mannigfaltigen, sagen, dagegen hätte ich nichts weiter zu erinnern, als: da die durchgängige Bestimmung hier objektiv und nicht als im Subjekt befindlich verstanden werden müsse (weil wir alle Bestimmungen des Gegenstandes einer empirischen Anschauung unmöglich kennen können), da dann die Definition doch nicht mehr sagen würde als: sie ist die Vorstellung des Einzelnen gegebenen. Da uns nun kein Zusammengesetztes als ein solches gegeben werden kan, sondern wir die Zusammensetzung des Mannigfaltigen Gegebenen immer selbst machen müssen, gleichwohl aber die Zusammensetzung als dem Objecte gemäs nicht willkürlich sein kan mithin wenn gleich nicht das Zusammengesetzte doch die Form, nach der das Mannigfaltige Gegebene allein zusammengesetzt werden kan, a priori gegeben seyn muß: so ist diese das bloß Subjektive (Sinnliche) der Anschauung, welches zwar a priori, aber nicht gedacht (den nur die Zusammensetzung als Handlung ist ein Product des Denkens) sondern in uns gegeben seyn muß (Raum und Zeit) mithin eine einzelne Vorstellung und nicht Begriff (*repraesentatio communis*) sein muß - Mir scheint es rathsam sich nicht lange bei der allersubtilsten Zergliederung der Elementarvorstellungen aufzuhalten; weil der Fortgang der Abhandlung durch ihren Gebrauch sie hinreichend aufklärt.” (*KANT*[*Br AA 11:520*]) (*na íntegra*).

¹¹⁴ “...da im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelst der bloßen Anschauung und deren Apprehension sondern nur durch die selbstthätige Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung gegeben und zwar in ein Bewußtsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden kan, diese Verbindung und die Function derselben unter Regeln a priori im Gemüthe stehen müssen, welche das reine Denken eines Objects überhaupt (den reinen Verstandesbegriff) ausmachen unter welchem die Apprehension des Mannigfaltigen stehen muß, so fern es eine Anschauung ausmacht, und auch die Bedingung aller möglichen Erfahrungserkenntnis vom Zusammengesetzten (oder zu gehörigen) ausmacht, (d. i. darinn eine Synthesis ist) die durch jene Grundsätze ausgesagt wird. Nach dem gemeinen Begriffe kommt die Vorstellung des Zusammengesetzten als solchen mit unter den Vorstellungen des Mannigfaltigen welches apprehendirt wird als gegeben vor und sie gehört sonach nicht, wie es doch seyn muß, gänzlich zur Spontaneität, u.s.w.” (*KANT*[*Br AA 11:537*]).

Assim, se temos Kant respondendo a Kosmann fundamentado sob ideias próximas da Antropologia, encontramos referências às ideias de Beck em seu *Opus Postumum* (*KANT OP AA22:356*) “...que não podemos captar nada mais que nós mesmos fazemos. Mas previamente devemos fazer a nós mesmos: eis a representação originária de Beck.”

Após corrigir as observações feitas por Kant, Beck lhe envia os *cadernos* (*corrigidos*) juntamente com a correspondência em 10 de novembro de 1792. Nesta Beck discute sobre a interpretação do *idealismo crítico* e o *idealismo de Berkeley*. Além de explicar a linha de raciocínio que segue em relação às categorias¹¹⁵.

Kant responde a Beck em 4 dezembro de 1792 dizendo que o *idealismo berkeleyano* e o *idealismo crítico*, podem ser chamados de idealidade do espaço e tempo, porém é categórico ao censurar tal diferença argumentando que: “tal discussão não merece a menor atenção, pois falo (Kant) de idealidade considerando a forma da representação enquanto que para outros a idealidade tem relação com a matéria”¹²⁵.

Consideramos que o problema do idealismo não é assim tão simples. Na *Refl 5.653 ψ^{3-4}* intitulada: “*Contra o idealismo [material]*” Kant apresenta duas variantes deste idealismo o idealismo problemático de Descartes e o dogmático de Berkeley, que considera o espaço como impossível em si.

Funda-se sobre a afirmação que nós somos imediatamente conscientes de nossa própria existência, mas que somos conscientes das coisas exteriores somente por meio de uma inferência da consciência imediata das simples representações das coisas fora de nós a sua existência, pela qual a inferência não é evidente em sua conclusão, como evidencia-se pela propriedade conhecida de nossa imaginação, que é o poder de nos representar intuitivamente os objetos mesmo na sua ausência... (*KANT Refl. 5.653 ψ^{3-4} AA18:306312.LB1.D11*)

A resposta de Kant deve-se ao fato de que ele já expusera a refutação na segunda edição da *Crítica*, onde Kant se opõe ao idealismo material. Mas Beck, argumenta que Kant lança a atenção sobre a consciência de um dado e então o torna atento aos conceitos graças aos quais alguma coisa é pensada.

Num primeiro momento é apresentado igualmente as categorias como conceitos num sentido comum, que conduziriam enfim o leitor a compreender que estas categorias são de fato o ato do entendimento graças ao qual se faz originalmente o conceito de um objeto e gera o: *eu penso* um objeto¹¹⁶.

¹¹⁵ Para Beck: “quando se tem compreendido que o espaço e tempo são condições da intuição dos objetos, se vê facilmente que a dignidade das representações em relação aos objetos que consiste na ligação necessária do diverso pelo pensamento” (*KANT/Br AA 11:545/ E.321 Vol II*). *Beck entendia esta determinação do pensamento da mesma forma que aquela que funciona num julgamento.* ¹²⁵ Kant faz referência aqui (aos outros) à Garve e Eberhard. Porém, esta concepção sobre o idealismo de Berkeley, nos parece bem diferente da sustentada na primeira edição da *Crítica*.

Kant ainda fará observações interessantes a fim de corrigir a interpretação de Beck: “na página 5 é dito da divisão “mas se ela é sintética, ela deve necessariamente ser uma tricotomia”, isto não é todavia necessário, salvo quando a divisão deve ser feita entre. 1º *a priori* e 2º *por conceitos* (não como nas matemáticas, por construção de conceitos) pode-se assim por exemplo repartir os poliedros *a priori* na intuição. Mas o simples conceito não poderia nos dar a ideia que um tal corpo seja mesmo possível, e ainda menos a ideia da possível diversidade que poderia retornar. Na página 7. No lugar das palavras (onde é a questão da ação recíproca das substâncias e de sua analogia com a determinação recíproca dos conceitos nos julgamentos disjuntivos) “eles são ligados na medida onde” escreve: estas substâncias constituem um todo onde elas excluem certas partes, no julgamento disjuntivo etc. Na página 8. No lugar onde está dito, “o eu penso deve acompanhar todas as minhas representações na síntese das representações”, é necessário dizer: deve poder acompanhar. Página 17. No lugar de “um entendimento, cujo o puro eu penso”, é necessário dizer: um entendimento cujo o eu puro, etc (pois senão seria contraditório dizer que seu puro pensar é uma intuição). (*KANT/Br AA 11:549*).

¹¹⁶ No final do ano de 1792 precisamente em 30 de novembro há uma correspondência interessante de Salomon Maimon à Kant. Nesta Maimon critica alguns pontos da teoria kantiana: “Seu princípio da consciência pressupõe que vossa dedução não possa, por conseguinte ser posta como um fato original do poder de

Eu tenho criado o hábito de nomear esta gênese de unidade sintética da consciência a composição original. Ela é entre outros o ato que o geômetra postula quando começa sua geometria pelo princípio de uma representação do espaço e a aquela não poderia corresponder a nenhuma representação discursiva, como eu vejo a coisa, o postulado da representação de um objeto através da composição original é o princípio supremo de toda filosofia sobre a qual repousa a lógica geral pura e toda a filosofia transcendental. É porque eu sou fortemente persuadido que esta unidade sintética é o ponto de vista a partir do qual, quando está sob domínio, se pode saber o que significa, não somente a respeito do que pode ser um julgamento analítico e sintético, mas também que pode significar *a priori* e *a posteriori*. (KANT [Br AA 11:630])

117.

O que Beck pretende é explicar que o fato da *Crítica* colocar a possibilidade dos axiomas geométricos faz com que a intuição posta como o seu fundamento seja pura e mostre no que consiste o que nos afeta, se é a *coisa em si*, apenas uma ideia transcendental ou o próprio objeto da intuição empírica, ou o fenômeno?

Para Beck este problema pode fazer da *Crítica*, um círculo vicioso, pois quando ela faz da possibilidade da experiência o *princípio dos julgamentos sintéticos a priori*, oculta totalmente o *princípio de causalidade* no conceito desta possibilidade, não podemos ter um conhecimento completo a não ser enquanto não se pensa esta possibilidade da experiência discursivamente.

Desta forma não se tem por assim dizer nada realizado e não se faz nada mais que substituir algo incompreensível por algo igualmente incompreensível¹¹⁸. Beck aponta assim para uma causa diferente sobre a dificuldade do entendimento da *Crítica*: “eles colocam a dificuldade sobre a conta da apresentação do trabalho, mas a dificuldade desaparece certamente caso fossem capazes de meditar a injunção que é feito para demonstrar a unidade sintética da consciência, porém alguns parecem não saber onde colocar o objeto que produz a sensação”. (KANT [Br AA 11:630]).

Por isso, eu tenho empreendido a tarefa de tratar desta questão que é de fato

conhecer, como já tenho demonstrado em minha (*Revista de psicologia empírica Tomo 9 3ª parte*) percebo que seu conceito de vontade livre conduz a um indeterminismo incompreensível. Vós coloca a liberdade da vontade na causalidade da razão admitida por hipótese. Vós explica a vontade livre dizendo “um poder da pessoa determinar se por relação à satisfação e a não satisfação onde a não satisfação irigina um impulso egoísta, conforme a exigência do altruísmo ou em oposição a ele” mas não se ocupa ao menos do mundo da razão determinante. Em relação a vossa estética transcendental, mais precisamente sobre a dedução das representações de espaço/tempo. Tudo que vós avança contra a apresentação dogmática me agrada. Mas se pode imaginar uma maneira cética de se representar a coisa, ao que me parece fundada sobre razões psicológicas, e que se distância da vossa mesmo que os resultados não sejam tão diferentes. Assim as representações do espaço e tempo são formas da sensibilidade, isto é condições necessárias conforme os objetos sensíveis são representados em nós. De minha parte eu sustento (por razões psicológicas) que isso não é universalmente verdadeiro. Nós não nos representamos imediatamente os objetos sensíveis nem no espaço nem no tempo. Não se pode fazê-lo a não ser imediatamente comparando-os com objetos diversos com os quais eles estão precisamente ligados no tempo e no espaço. O tempo e o espaço não são formas da sensibilidade em si, mas somente formas de sua diferença.” (KANT [Br AA 11:548]) **nas fontes pesquisadas não encontramos a resposta de Kant a Maimon.**

¹¹⁷ “Diese Erzeugung der synthetischen Einheit des Bewußtseins habe ich mich gewöhnt, die ursprüngliche Beilegung zu nennen. Sie ist die Handlung, unter andern, die der Geometer postulirt, wenn er seine Geometrie von dem Satze anfängt: sich den Raum vorzustellen, und welcher er mit keiner einzigen discursiven Vorstellung gleich kommen würde. So wie ich die Sache ansehe, so ist auch das Postulat: durch ursprüngliche Beilegung sich ein Object vorstellen, das höchste Prinzip der gesammten Philosophie, auf welchem die allgemeine reine Logik und die ganze Transzendente: Philosophie beruht. Ich bin daher fest überzeugt, daß diese synthetische Einheit, derjenige Standpunkt ist, aus welchem, wenn man sich einmahl seiner bemächtigt hat, man nicht allein in Ansehung dessen, was wohl ein analytisches und synthetisches Urtheil ist, sondern was wohl überhaupt, a priori und a posteriori...” (KANT [Br AA 11:630] E.31 Vol III).

¹¹⁸ “Mas como tenho dito, vossa *Crítica* não conduz o leitor a não ser progressivamente e é pelo fato que seguindo este método não se poderia esclarecer desde o início, desde a introdução, as dificuldades que se apresentarão pressionando ao leitor a continuar a refletir.” (KANT Br [AA 11:630]). (KANT [Br AA 11:630]).

a questão principal de toda *Crítica*, e trabalho em um artigo onde inverto o método.¹¹⁹ Eu parto do postulado da composição original e apresento a ação das *categorias* buscando introduzir meu leitor ao centro da ação onde está composição se manifesta originalmente na matéria da representação do tempo. Este me parece conduzir meu leitor ao lugar desejado, eu o conduzo a julgar a KrV após sua introdução, sua estética e sua analítica. Eu o deixo então julgar as principais objeções, em particular aquelas feitas pelo autor de *Anesidemus*. (*KANT [Br AA 11:630]*)¹²⁰.

Kant escreve a Beck em 1 de julho de 1794, enfatizando que não tem nada a responder no momento sob a sua explanação a respeito da *composição original* “(a relação de uma representação como determinação do sujeito com um objeto diferente dela, por meio do qual se torna um elemento de conhecimento e não apenas uma pura sensação) (*KANT[Br AA 11:634]*).” Mas expõe a Beck sua concepção da relação sujeito objeto¹²¹.

A proposta de Beck é defender a “verdadeira” posição kantiana contra as interpretações “dogmáticas”, mas chamou a atenção para problemas relacionados ao papel da *coisa em si* na teoria da percepção de Kant. Argumentando que o objeto que afeta nossos sentidos deve ser fenomenal. Beck sustenta assim que a teoria da afeição de Kant deveria ser entendida não num

¹¹⁹ O artigo mencionado seria o: único ponto de vista a partir do qual é possível julgar a filosofia crítica, presente no tomo III da obra de Beck de 1796.

**Anesidemus* de G.E Schulze publicado anonimamente em 1792, que segundo Hegel “seria uma entrada fracassada contra a filosofia kantiana”.

¹²⁰ “Ich habe mir daher vorgenommen, diese Sache, wahrlich doch die Hauptsache der ganzen Kritik, recht zu betreiben, und arbeite an einem Aufsatz, worin ich die Methode der Kritik umwende. Ich fange von dem Postulat der ursprünglichen Beilegung an, stelle diese Handlung in den Kategorien dar, suche meinen Leser in die Handlung selbst zu versetzen, in welcher sich diese Beilegung an dem Stoffe der Zeitvorstellung ursprünglich offenbart - Wenn ich nun so glaube meinen Leser gänzlich auf die Stelle gesetzt zu haben, auf der ich ihn haben will, so führe ich ihn zur Beurtheilung der Kritik (KrV) in ihrer Einleitung, Aesthetik und Analytik. Sodann will ich ihn die vorzüglichsten Einwürfe, beurtheilen lassen, insbesondere die des Verfassers des *Aenesidemus*.” (*KANT [Br AA 11:630]*).

¹²¹ (*KANT[Br AA 11:634]*).

Kant na sequência “vosso escrito me agrada, porém eu faria apenas algumas pequenas observações: 1º. Poderia vós tornar compreensível a palavra Composição em latim? Não se pode dizer em realidade que uma representação retorna (zukomme) a qualquer outra coisa, mas somente que, se ela for um elemento de conhecimento, ela retoma uma relação à qualquer outra coisa (que o sujeito ao qual ele é inerente), o que torna comunicável aos outros. Senão ela não pertenceria apenas ao sentimento (de prazer e desprazer) que em si não são comunicáveis. Nós não podemos todavia compreender e comunicar aos outros o que podemos fazer nós mesmos, supondo que a matéria da qual nós temos a intuição de alguma coisa, faria dela uma representação disso ou daquilo e que seria a mesma para todos. Isso é então apenas a representação de um composto. 2º. Nós podemos perceber a composição como dada; mas devemos realizá-la nós mesmos; nós devemos compor se desejamo-nos representar alguma coisa como composta (mesmo o espaço e o tempo). Em consideração desta composição, nós podemos agora comunicar uns aos outros. O captar (apprehensio) do diverso dado e sua união na unidade da consciência (apperceptio) é então idêntica a representação do composto (isto é, do que não é possível a não ser por composição) se a síntese de minha representação na apreensão e sua análise, enquanto conceito, dão uma única e mesma representação (tomada em evidência uma pela outra). Tal acordo não se encontraria nem em uma representação nem apenas na consciência, no entanto é para todos (e é comunicável) e se relaciona a alguma coisa que é para todos, alguma coisa de diferente do sujeito, isto é um objeto. (*KANT[BrAA 11:634]*).

sentido transcendente, mas como o funcionamento de uma *coisa em si* incognoscível em um “eu” inobservável e apenas no sentido empírico como um corpo fenomenal no espaço fenomênico afetando o “eu” do sentido interior.

Este “eu” e este corpo, segundo Beck, são os mesmos produtos de uma atividade original do entendimento. A atividade sintética de "representar" (*vorstellen*) que seria pressuposta por nossos dados dos sentidos, oferecidos por algo objetivamente fora de nós. Beck, portanto, opôs-se à definição de Kant da sensibilidade como uma relação imediata com um objeto que afeta argumentando que as intuições do sentido não dizem nada sobre sua própria objetividade ou fonte.

Desta forma apenas quando se submetem às categorias do entendimento tornam-se objetivas, pois só então podemos invocar a noção de objetos externos e falar em intuições como dadas a nossos sentidos por tais objetos. É por isso que Beck critica a ordem de exposição da *Crítica da Razão Pura* que seria enganosa, pois não devia começar com a sensibilidade, mas com a unidade sintética ou "atividade original (*ursprüngliche Beilegung*) do entendimento, única composição (*Zusammensetzung*). *a priori*¹²².

O elemento importante desta discussão é sobre a impossibilidade de remover os elementos subjetivos, ou seja, o conhecimento dos objetos fora do domínio da consciência e sobre a substancialidade.

Por fim, mas não menos importante é a crítica feita por Johann Heinrich Tieftrunk¹²³. Ele apresenta em 5 de novembro de 1797 a Kant o que considera um grave problema contido em sua *Crítica*. (*KrV*)¹²⁴.

A questão é saber como os conceitos puros do entendimento poderiam ser aplicados às intuições. Para conceber a possibilidade desta aplicação (após a *Crítica*) é necessário que haja homogeneidade entre uns e os outros, pois é somente nesta condição que a lógica permite uma subsunção dos conceitos empíricos sob os conceitos do entendimento. Ora a *Crítica* ensina, portanto, que os conceitos puros do entendimento têm uma fonte totalmente distinta daquela das representações sensíveis, as primeiras provêm da atividade do entendimento, as segundas da faculdade de intuir, esta distinção das fontes é que as intuições sejam puras ou empíricas e não se pode chegar, imediatamente ou mediadamente, a nenhuma homogeneidade de representações vindas de fontes tão diferentes¹²⁵.

Kant responde a Tieftrunk que:

O conceito de composto (*Zusammengesetzten*) em geral não é uma categoria particular, mas está contida em todas as categorias (como unidade sintética da apercepção). De fato o composto não pode enquanto tal ser intuído, mas o conceito ou a consciência do ato de compor (de uma função que está no fundamento de todas as categorias enquanto unidade sintética da apercepção) deve preceder afim que se pense o diverso dado na intuição como ligado em uma consciência, ou seja, o objeto como alguma coisa de composto, que tem lugar no meio do esquematismo do julgamento na medida onde o ato de compor com consciência é relacionado, de um lado ao sentido interno, conforme a representação do tempo, mas ao mesmo tempo por outro lado, ao

¹²² NITZAN.L. *Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate: The Relation Between a Representation and its Object (Studies in German Idealism)* 2014.

¹²³ Johann Heinrich Tieftrunk (1759- 1837) Tieftrunk foi um filósofo alemão que se dedicou a filosofia da religião.

¹²⁴ Do ano de 1794 temos a de 16 de setembro de 1794, 17 de julho de 1795, 19 de novembro de 1796, 20 de julho de 1797, 24 de julho de 1797, 9 de setembro de 1797. Salvo a carta de 20 de junho. Onde Beck discorre sobre a ideia do emprego do sujeito e predicado dos objetos, não temos nestas cartas grandes colaborações.

¹²⁵ Esta correspondência não está disponível na íntegra na Akademie nem nas demais obras consultadas, sabemos através da obra de Tieftrunk *Denklehre in reindeutschem Gewande* Leipzig 1825 p. V e seq. o conteúdo da carta. Encontramos na Akademie apenas a resposta dada por Kant.

Kant explica que a síntese da composição do múltiplo tem necessidade de uma intuição *a priori* a fim de que os conceitos puros do entendimento tenham um objeto, que é o espaço e o tempo. Mas por esta mudança do ponto de vista, o conceito de composto que está no fundamento de todas as categorias é em si mesmo vazio de sentido por isso nós não entendemos que algum objeto lhe corresponda¹²⁷.

Ora há de fato proposições *sintéticas a priori* no fundamento das quais está a intuição *a priori* (espaço e tempo) e as quais correspondem a um objeto em uma representação não empírica (as formas do pensamento podem ser submetidas as formas da intuição que lhe dão sentido e referência). Ora como estas proposições são elas possíveis? não é deste modo que estas formas do composto na intuição representam o objeto tal como é em si; pois não posso com meu conceito de um objeto prosseguir *a priori* além do conceito deste objeto. É, pois somente de tal modo que as formas da intuição sejam representadas não imediatamente como objetivas, mas simplesmente como formas subjetivas de intuição, a saber como a maneira cujo o sujeito, conforme sua própria estrutura particular, é afetado pelo objeto, isto é, o modo como este último nos aparece, e não tal como ele é em si. Logo se a representação é restrita à condição do modo de representação da faculdade de representação do sujeito, é fácil compreender como é possível julgar *a priori* sinteticamente (partindo do conceito dado para ir além) e ao mesmo tempo que estes julgamentos extensivos *a priori* tornem-se absolutamente impossíveis de outra forma. (*KANT [Br AA 12:790]*)¹²⁸.

Kant esclarece em resposta que os objetos dos sentidos (tanto internos quanto externos) não podem jamais ser conhecidos senão simplesmente como nos aparecem e não como são *em si mesmo* os objetos suprassensíveis não são para nós nada além de objetos de nosso conhecimento teórico¹²⁹.

¹²⁶ “Der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt ist keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten. Das Zusammengesetzte nämlich kann, als ein solches, nicht angeschauet werden; sondern der Begriff oder das Bewußtsein des Zusammensetzens (einer Funktion die allen Kategorien als synthetischer Einheit der Apperception zum Grunde liegt) muß vorhergehen, um das mannigfaltige der Anschauung gegebene sich in einem Bewußtsein verbunden, d. i. das Object sich als etwas Zusammengesetztes zu denken, welches durch den Schematism der Urtheilskraft geschieht indem das Zusammensetzen mit Bewußtsein zum innern Sinn, der Zeitvorstellung gemäs einerseits, zugleich aber auch auf das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene Andererseits” (*KANT [Br AA 12:790]*).

Kant prossegue dizendo que: “todas as categorias sustentan-se sob alguma coisa composta a priori e se conter, quando esta ultima é homogênea, as funções matemáticas e se ela for heterogênea, as funções dinâmicas, por exemplo, no que concerne as primeiras, a categoria de grandeza extensiva tem tratado num múltiplo, no que concerne a qualidade, ou grandeza intensiva, é o múltiplo no uno. No primeiro caso, o conjunto homogêneo, no segundo o grau. Mas em termos de categorias dinâmicas, é a composição do múltiplo enquanto que seus elementos são seja subordinados uns aos outros pela unidade da experiência (a categoria da modalidade como determinação necessária da existencia dos fenômenos no tempo). (*KANT [Br AA 12:790]*).

¹²⁷ Cf. (*KANT [Br AA 12:790]*).

¹²⁸ -“ Nun giebt es in der That synthetische Sätze a priori, denen Anschauung a priori (Raum u. Zeit) zum Grunde liegt; mithin denen ein Objekt in einer nicht empirischen Vorstellung correspondirt (den Denkformen können Anschauungsformen unterlegt werden, die jenen einen Sinn u. Bedeutung geben.) - Wie sind diese Sätze nun möglich? - Nicht so: daß diese Formen des Zusammengesetzten in der Anschauung das Objekt wie es an sich selbst ist darstellen: denn ich kann mit meinem Begriffe von einem Gegenstand nicht a priori über den Begriff von diesem Gegenstande hinauslangen. Also nur so: da die Anschauungsformen nicht unmittelbar als objektiv sondern bloß als subjektive Formen der Anschauung, wie nämlich das Subjekt, nach seiner besondern Beschaffenheit, vom Gegenstande affiziert wird d.i. wie es uns erscheint, nicht nach dem was er an sich ist (also indirect) vorgestellt wird. Denn wenn die Vorstellung auf die Bedingung der Vorstellungsart des Vorstellungsvermögens des Subjekts bei den Anschauungen restringirt wird, so ist leicht zu begreifen wie es möglich ist a priori synthetisch (über den gegebenen Begriff hinausgehend) zu urtheilen u. zugleich daß dergleichen a priori erweiternde Urtheile auf andere Art schlechterdings unmöglich sind.” (*KANT [Br AA 12:790]*).

¹²⁹ Cf (*KANT [Br AA 13:790]*).

Assim, o entendimento criaria a unidade objetiva sintética originária que, sem dúvidas constitui todo o significado de um conceito, mas primeiro precisa transitar para uma unidade analítica, ou seja, para o conceito, para que o objeto seja então representado. Se o espaço for um dado antes da representação original, põe-se a questão do que ele é¹³⁰.

As objeções feitas por Beck e Tieftrunk são discutidas amplamente por Kant nos *Progressos da metafísica* de 1791 e em seu *Opus Postumum*. Por ora, entendemos que o funcionalismo de Beck estimula Kant a conduzir o caráter dinâmico e criador do transcendentalismo em seu *Opus Postumum* trabalhando neste os últimos anos de sua vida, buscando integrar a síntese crítica¹³¹.

Referências

- ALLISON, E. H. *Kant's transcendental deduction: an analytical-historical commentary*. New York, Oxford, 2015.
- BASILE, G. P. *Transcendance et finitude : La synthèse transcendantale dans la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- BAUMGARTEN, A. *Metaphysica* 1779, 7ªed. Halle, Olms, 1963.
- BECK, J. S. *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*. 3 vol.

Em relação a difícil passagem da *Crítica* (p.117) é resolvido da seguinte forma: “a subsunção lógica de um conceito sob um outro conceito mais elevado se faz segundo a regra de identidade, e o conceito inferior deve ser aqui pensado como homogêneo ao superior. Ao contrário a subsunção transcendental, isto é aquela de um conceito intermediário, a saber aquele do composto de representações do sentido interno, é uma subsunção sob uma categoria sob as quais se encontraria alguma coisa heterogênea segundo seu conteúdo, e que seria contrário a lógica, se fizesse isso imediatamente, mas em contra partida contudo possível se um conceito empírico colocado sob um conceito de entendimento puro por meio de um conceito intermediário, a saber aquele do composto de representações do sentido interno do sujeito enquanto eles estão conformes as condições do tempo, contém *a priori* a representação segundo uma regra geral do composto que é homogênea ao conceito de um composto em geral (o que é cada categoria) e torna possível sob o nome de esquema a subsunção dos fenômenos sob um puro conceito do entendimento segundo sua unidade sintética (aquela do ato de compor)” (*KANT/Br AA12:790*).

¹³⁰ Gil.F. *Recepção da Crítica da razão pura* 1992 p.286

¹³¹ A última correspondência que trata da *Crítica* (KrV) é a de 21 de setembro de 1798 à Garve. Onde Kant esclarece os pontos sobre as antinomias da razão pura. Kant diz à Garve: “não é o exame da natureza de Deus, da imortalidade etc. que tem sido meu ponto de partida, mas a antinomia da razão pura: “O mundo tem um começo.- Não há começo, etc. até a quarta: há uma liberdade no homem-contra: não há liberdade, tudo é ao contrário nele necessidade natural” é esta antinomia que me tem de início despertado de meu sono dogmático e que me tem conduzido a *Crítica* da razão pura afim de suprimir o escândalo da contradição aparente da razão consigo mesma”. (*KANT/Br AA12:820*)

- Riga, Hartknoch, 1794.
- BOLLNOW, O. F., *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Kohlhammer, Stuttgart 1966.
- BRUNSCHVIG, L. *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Puf, 1949.
- BURKE, F. B. *Friedrich Eduard Beneke: the man and his philosophy*, Macmillan & Company, New York, 1895.
- CARL, W. *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, Alemanha, Klostermann, Vittorio, 1992.
- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslau, R. Mexico, Fondo de cultura econômica, 1993.
- CRUSIUS, C. A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten*. Leipzig. Buchhandlung. 1766. FEDER, J. G. H. *Untersuchungen über den menschlichen Willen dessen Naturtriebe, Veränderlichkeit, Verhältniß zur Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren 1786*. Alemanha, Lemgo, 1786.
- FRIES, J. F. *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* 3vol, Heidelberg, 1828.
- GARVE, C *Anthologie aus den sämtlichen Werken von Christian Garve 1844*. Berlin, Elibron, 2007.
- GARVE, C. *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*, 2vol, Iena, Cröker, 1819.
- GARVE, C. *Fragmente Zur Schilderung Des Geistes: Des Charakters, Und Der Regierung Friederichs Des Zweyten 1798*. New York, Nabu Press, 2011.
- HERDER, J. G. *Eine metakritik zur Kritik der reinen vernunft 1799*. Michigan, University of Michigan Library, 2016.
- JAKOB, L. H. *Grundriss Der Erfahrungs-Seelenlehre*, Alemanha, Nabu Press, 2010.
- Kant on Swedenborg dreams of a spirit-seer and other writings*, Gregory R. Johnson and Glenn Alexander Magee, Swedenborg Foundation, Pennsylvania, 2013.
- KANT, I *Antropología em sentido pragmático*. Trad. Dulce M., Gustavo L. e Peter S. México, 2014. KANT, I. *Anuncio do programa de lições para o semestre de inverno de 1765-1766* Trad. Morujão, C., Pereira, A. e Dias, M. Lisboa, ed.70, 2006.
- KANT, I. *Dissertaciones Latinas de Kant*. Trad. J.D. Garcia, Venezuela, Ed 39, 1974.
- KANT, I. *Manuscrit de Duisbourg (1774-1775)*. Trad. François X. Paris, Vrin, 1988.
- KANT, I. *Metafísica Dohna*. Trad. Mario Caime. Madrid, Sígueme, 2006.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Ap. Petropolis, Vozes, 2013.
- KANT, I. *Opus Postumum*. Trad. François M. Paris Press, 1986.
- KANT, I. *Réflexions Méthaphysiques (1780-1789)*. Trad. Sophie G. Paris, Vrin, 2011.
- KANT, I. *Réponse à Eberhard*. Trad. Jocelyn B. Paris, Vrin, 1999.
- KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Raimundo V. e Floriano de Souza. Petropolis, Vozes, 1985. KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Célia Ap. São Paulo, Edições Iluminuras, 2009.
- KANT, I. *Correspondance*. Trad. Marie C. Michèle, H. Valérie S., Nicolas A., Mare B. e Max M. Paris, Gallimard, 1991.
- KANT, I. *Correspondência Lambert/Kant*. Trad. Manuel J. Lisboa, Editorial Presença, 1988. KANT, I. *Dissertação de 1770 Carta a Marcus Herz*. Trad. Leonel R. e António M. Lisboa, Imprensa Casa da Moeda, 2004.
- KANT, I. *Écrits sur le corps et l'esprit*. Trad. Grégoire C. Paris, Flammarion, 2007.
- KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Trad. Jair Barbosa, Joãozinho B., Luciano C., Paulo Licht, Vinicius V. São Paulo, Unesp, 2005.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften Hrsg.:* Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- LACHIEZE-REY, P. *L'idéalisme kantien*, 10ªed. Paris, Vrin, 1950.

- LAMBERT, J, H *Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*. 2 vols. Riga, 1771.
- LAMBERT, J. *Nuovo Organo* Trad. Raffaele Ciafardone. Italia, Laterza, 1977.
- LAZ, J. *Bolzano critique de Kant*, Paris, Vrin, 1993.
- MAÏMON, S. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin, Christian Friedrich, 1790.
- MENDELSSOHN, M *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*.1785, Berlin, Hofenberg 2014.
- MENDELSSOHN, M *Phedon, Ou Entretiens Sur La Spiritualite Et L'Immortalite de l'âme* 1773. Trad. L. Haussmann Paris, Hachette 2014.
- MENDELSSOHN, M. *Moses Mendelssohn Selections from His Writings*. Trad. Eva, J. New York, The Viking Press, 1975.
- MENDELSSOHN, M. *Sämtliche Werke*. 12 Bände, Leipzig, 1819–1825.
- MENDELSSOHN, M. *Über Raum und Causalität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie* 1787, Gottingen, Culture et civilisation, 2016.
- MÜNIZ, L. *Herder und die Experimental-Psychologie*, Archive für das Blindenwesen und für die Bildungsarbeit an Sehschwachen, 1934.
- OLIVEIRA, A, R. *A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant*. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: André Renato de Oliveira. Rod. Washington Luis km 235, 13565905, São Carlos – SP, Brasil. andrerpro@hotmail.com

Controvérsia 
issn 1808-5253

O sentido íntimo na filosofia do abade de Lignac: sua influência e ruptura na concepção de sentido íntimo biraniana

The inner sense in the philosophy of the abbot of Lignac: its influence and rupture in the conception of Biranian inner sense

André Renato de Oliveira

Doutor em Filosofia pela Unicamp andrerpro@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3338858096631919>

Resumo

Este trabalho tem por objetivo demonstrar a originalidade da concepção de sentido íntimo em Maine de Biran, conceito sem o qual nenhum conhecimento seria possível, imprescindível ao reconhecimento de nossa existência individual e elemento fundamental de sua filosofia. Dado a importância deste conceito em Biran, o propósito desta exposição é atestar a sua originalidade. Atribuímos o elemento motivador para tal defesa ao fato de que a noção de sentido íntimo já fora

tratada anteriormente por outro filósofo, inclusive citado por Biran, chamado Lignac. Dito isto, nos advém a questão: teria então o conceito de sentido íntimo biraniano a sua origem na filosofia de Lignac? Entendemos e defenderemos neste trabalho que, embora detectemos a influência de Lignac sobre Biran, é notório a existência de profundas divergências entre os filósofos. Atestaremos nesta exposição que embora os filósofos de fato possuam um denominador em comum, isto é, a questão do sentimento de si como ponto fundamental, a forma com que os filósofos apoiam-se e concebem o sentido íntimo são demasiadas divergentes, corroborando assim a originalidade da proposta biraniana em relação àquela de Lignac.

Palavras-chave: Maine de Biran. Lignac. Sentido íntimo.

Abstract

This work aims to demonstrate the originality of the concept of inner sense in Maine de Biran, a concept without which no knowledge would be possible, essential to the recognition of our individual existence and a fundamental element of its philosophy. Given the importance of this concept in Biran, the purpose of this exhibition is to attest to its originality. We attribute the motivating element for such a defense to the fact that the notion of intimate meaning had previously been addressed by another philosopher even mentioned by Biran, called Lignac. Having said that, the question arises: then would the concept of Biranian intimate meaning have its origin in Lignac's philosophy? We understand and defend in this work that although we detect Lignac's influence on Biran, there is a clear existence of profound disagreements among philosophers. We will attest in this exhibition that although the philosophers do in fact have a common denominator, that is, the question of the feeling of oneself as a fundamental point, the way in which the philosophers support each other and conceive the inner sense is too divergent, thus corroborating the originality of the Biranian proposal in relation to that of Lignac.

Keywords: Maine de Biran. Lignac. Inner sense.

1. Quem foi o Abade De Lignac?

Joseph-Adrien Le Large, o abade de Lignac, nasceu em Poitiers no início do século XVIII numa família nobre, viveu por algum tempo com os jesuítas onde teve contato com estudos filosóficos. É muito provável que tenha saído de Poitiers para viver em Paris onde morre em 1762. Quanto à sua personalidade e vigor em seu ofício deixemos que as palavras professadas por ele em seu texto “Testemunho do sentido íntimo” falem por si mesmas. Lignac confessa neste texto que:

(...) meu médico me diz, se vós continuares a trabalhar da mesma forma que tens feito não viveras mais seis meses, ou ainda, ficara impossibilitado de servir-se de vossa cabeça, o que lhe seria pior que a morte. Basta eu lhe disse: que me importa? Eu devo a minha pátria e a religião os poucos dias que me restam... (LIGNAC, 1760).

Estas palavras decerto demonstram a dimensão e seriedade atribuída por Lignac à filosofia até seus últimos dias.

Quanto ao método filosófico de Lignac, de maneira breve podemos dizer que é aquele da experiência, é com este método que ele combate a filosofia de Locke e ataca com certo sucesso os discípulos franceses deste filósofo. Lignac defende ferozmente contra Locke que todas as nossas ideias estão envoltas por percepções particulares e que é necessário a reflexão para libertá-las; segundo o abade francês a essência da alma não consiste apenas no pensamento, pois isto faria de nós simples coleção de pensamentos, ou seja, de modalidades, mas sim, que percebemos e sentimos imediatamente o íntimo de nosso ser, e é isto que nos autoriza a crer em nossa identidade¹. Esta posição de Lignac nos indica o conceito fundamental de sua concepção, mas também nos leva a perguntar o que este filósofo compreende como sendo este sentido íntimo?

¹ A menção aqui é a respeito da ideia de Locke quanto à consciência poder ser transferida de uma alma a

outra. Ver no *Ensaio sobre o entendimento humano* a seção XII do Capítulo: De Identidade e Diversidade.

2. Elementos da filosofia de Lignac: o sentido íntimo

Lignac é um combatente das filosofias reinantes, em seus principais trabalhos: “Cartas a um americano”; “Os elementos da metafísica”; “Exame sério e cômico dos discursos sobre o espírito” e seu “Testemunho do sentido íntimo” são trabalhos onde se encontram as mais diversas polêmicas contra os escritos de seus contemporâneos. Contudo, as obras de Lignac têm sempre algo em comum o intuito de refutá-los.

Podemos expor brevemente o conteúdo destas obras a fim de atribuir veracidade a nossa afirmação. Começemos com as “Cartas a um americano”. Neste texto Lignac defere ataques aos paradoxos metafísicos/científicos de Buffon. Em outro texto, o “Livro do espírito”, contamos com críticas a Helvétius. Contudo, será no texto “Testemunho do sentido íntimo”, o qual temos provavelmente a maior delas e aquela que nos prendeu a atenção. Neste texto Lignac defende a espiritualidade de alma contra as correntes materialistas, o que decididamente não era algo a se atribuir pouco crédito, visto ser nesta época uma doutrina reinante defendida por nomes como: La Mettrie, Meslier, Helvétius entre outros. Por tratar deste embate contra o materialismo e encontrarmos nesta obra as diretrizes a respeito da concepção de sentido íntimo em Lignac, bem como a presença de citações deste texto por Biran, consideramos ser esta obra aquela que norteará nossa exposição

Lignac (1760, pp. 297-298) defende neste texto que “temos de tratar a metafísica como a física, temos de questionar a alma sobre os fatos, que são por assim dizer os materiais da ciência da alma”. Lignac acrescenta ainda que “a metafísica é a história natural do espírito humano”. Assim, para o abade francês a única diferença que há entre a metafísica e a física ou história natural é que esta não estaria fora de nós e é necessário buscar os princípios desta ciência primeva em nós mesmos. Ela está fundada, nos diz Lignac:

(...) sob as experiências, como a física, mas sob as experiências que o homem apenas pode fazer em si mesmo e que não demandam instrumentos, nem preparativos, nem despesas, nem mesmo acontecimentos favoráveis que o acaso apresenta ao homem, para quem todo objeto é um sujeito de observação (1760, p. 101)

É necessário olhar para dentro, é o sentido íntimo, repete Lignac que é o objeto e instrumento da observação:

É ele apenas que devemos estudar, se é verdade, e todos concordam, que todos os nossos raciocínios devem ser apoiados sobre a experiência, ou seja, sobre os fatos. Ora, onde nós procuraremos as experiências que nos esclareceram quem somos, senão em nós mesmos? Na física do corpo, nós começamos fielmente a seguir a rota da experiência, na física dos espíritos, parece se distanciar, os sistemas exilados do mundo material encontraram um asilo seguro no mundo inteligível, de onde eu tenho até aqui feito vãos esforços para os dissipar. Se reconhece o sentido íntimo, mas nós não o interrogamos a não ser para contradizê-lo. Ele nos diz que somos livres, e nós recusamos a acreditar. Nós só precisamos mostrar pela fonte de hipóteses malucas e como estas nos engaram. A sã filosofia não busca pelo que pode ser, mas sim pelo que é. (1760, p. 101)

Parafrazeando Le Goff (GOFF,1863; p.XXXIV), para Lignac o pensamento é o ponto de partida da ciência e é também seu ponto de apoio, o fato de que a consciência é ao mesmo tempo princípio da metafísica e da certeza, a primeira e a mais esclarecedora de todas as verdades. Conforme destaca o próprio Lignac nesta passagem:

Não se pode comparar o conhecimento que nós temos de nossa alma àquele que temos dos corpos. Em todos os modos de percepção dos objetos externos, nada lembra a percepção de nosso ser e do que se passa em nós, esta percepção nos penetra intimamente, e nós atingimos apenas a superfície de diferentes objetos. Nosso sentido íntimo é a maneira mais perfeita de conhecer, sendo imediato e captando seu objeto pelo interior, diferente disso nosso conhecimento que vem de nossos sentidos são imediatos e superficiais. (1760, pp. 105-106)

Decididamente o ponto de partida de Lignac é o sentimento da existência individual, sentimento

inato à alma. O ser que pensa, diz Lignac (1753, p. 22), “sente-se existir de maneira a não poder ser confundido com nenhum outro ser [...] estes não podem tomar nenhuma outra inteligência como sua, há uma total impossibilidade de duvidar de sua existência”. Este sentimento de existência (que me é própria) não pode ser dado pelas sensações. Lignac então pergunta-se: Como estas sensações que possuem uma natureza distinta podem comprovar que eu sou eu mesmo e não um outro? Eis a resposta encontrada pelo abade: é necessário que o sentido de existência preexistisse a todas as modificações, quer estas sejam simultâneas ou sucessivas. Assim, observemos que para Lignac o sentimento de individualidade é a essência, ou melhor, a substância da alma, e o sentimento de minha existência é a essência daquilo que chamo eu, caracterizando o sentido íntimo de nossa existência como a causa de todas as nossas sensações e percepções. Por consequência disto Lignac defende que a alma conhece a si mesma em seu âmago, em sua substância, e que a substância da alma é idêntica ao eu. Desta forma, conhecer o eu é conhecer a alma, de modo que nós a apercebemos diretamente, nós captamos de maneira adequada uma substância concreta e viva (que é a nossa). Nas palavras de Lignac (1760, p.331-332) “a causa de minhas sensações é fixa e determinada por mim, o âmago do meu ser não é para mim um ser abstrato”. Isto quer dizer que o homem não tem necessidade de se lançar para fora para conhecer os seres, é no interior de si mesmo que encontrará o tipo de ser da substância, e é dali que se deve partir para o exterior. Nota-se no discurso de Lignac a proeminência da substância e sua intrínseca relação com o eu, que para Lignac implica força, uma força real permanente; rica em potência e faculdades que se manifestam de diferentes formas. Assim, para o abade o sentido íntimo de nossa existência compreende a ação sentida da causa que nos constitui e a percepção de nossa existência é tomada como contingente, estendendo a relação à atividade de uma vontade, que pode ou não nos produzir.

3. Maine de Biran e Lignac

Quanto à relação intelectual entre Lignac e Biran temos um testemunho significativo em seu “Jornal Íntimo” (25 de abril de 1815) no qual Biran (1859, p. 571) confessa: “tenho feito uma longa nota a respeito da metafísica fundamentado em algumas passagens do livro do abade de Lignac”. Contamos também com uma nota sobre o escrito de Royer-Collard datada de 1813, onde Biran escreve: “observações relativas às opiniões de Lignac”. Estas passagens demonstram não só o conhecimento da filosofia de Lignac por Maine de Biran, mas ainda comprovam cronologicamente que Biran teve contato com a filosofia de Lignac desde os seus primeiros escritos. Desta forma é plausível e certo que Biran tenha sofrido certa influência da filosofia de Lignac. Sendo assim, é plausível também nos perguntarmos aqui quão complexa foi esta influência e quais seriam seus limites.

Para dar cabo desta questão e limitarmos esta influência, comecemos por expor o método biraniano em diálogo com aquele de Lignac. Para Maine de Biran (1834, p. 87) o ser vivo que se tornará homem é tomado em relação com o mundo exterior, recebendo dele diversas modificações que são acompanhadas de um sentimento de prazer ou de dor. Contudo, este sentimento é vago, indeterminado e sem consciência. Assim, o ser vê e sente, mas não se conhece. Aquilo sobre o qual Biran nos adverte com tal afirmação é que o homem ignora a sua vida, sua existência, bem como as funções pelas quais ele se origina e as impressões afetivas que o compõem.

A questão é que se nos restringirmos a esta perspectiva que pauta-se pela ausência da consciência de si, a vida do homem confunde-se com a do animal, ela tem seu princípio na vitalidade dos órgãos e cai sobre as leis fatais da natureza morta e da natureza viva, além de estar sob o poder da fisiologia e da física. De acordo com Biran (1834, p.15), o homem começa de fato por esta via puramente animal e às vezes retorna a ela no curso de sua vida. É assim que ele encontra-se no sono, na alienação mental, etc. O homem só passa a viver a vida que lhe é própria e a distinguir-se dos animais quando ele se apodera de si. Contudo, o homem só pode apoderar-se de si pela consciência que o faz existir a título de sujeito pensante, ativo e livre. É sob esta perspectiva que este torna-se objeto de uma ciência à parte distinta da fisiologia ou de qualquer outra, falamos aqui da existência de uma vida da alma e uma vida do corpo. As distinções destas duas formas da existência humana são primordiais para qualquer um que deseje fundar uma verdadeira ciência do homem. Para Maine de Biran (1834, pp. 42, 52, 193, 204), para se encontrar o verdadeiro fundamento da ciência temos de buscar pelo fato primitivo onde ele realmente existe, isto é, na consciência do eu e em seu poder. O fato primitivo é a base de todo o edifício, mas é no esforço ou no movimento voluntário que está o verdadeiro ponto de partida da ciência, bem como o da existência. É pelo esforço que o eu manifesta-se e se reconhece como força atuante, como causa que inicia a ação ou o movimento sem ser determinado por nenhuma outra causa além de si mesmo. Sem este fato primitivo, sem o esforço, a sensibilidade e a inteligência permaneceriam impotentes, ou ainda, sequer existiriam. Assim, em

Biran (1834, p. 89), mesmo a sensação composta pela afecção ou intuição dada como matéria e objeto não teria nada de ativo ou de intelectual se não houvesse um sujeito, ou seja, um eu que se junta ou se aplica ao objeto representado, mas que se distingue deste objeto. Este sujeito fundar-se-ia unicamente sobre uma relação primeira de causa ao efeito, onde teríamos a causa eu, caso o modo fosse um produto da livre atividade tal qual o movimento voluntário, ou seja, a causa não eu seria concebida ou imaginada de fora, se o modo fosse passivo e percebido (seja de fora, seja na organização sensível) como efeito de qualquer força externa à vontade. Mas, de acordo com Biran (1834, p. 91) se tirarmos toda apercepção de causa subjetiva ou objetiva, a relação do sujeito com o objeto desaparecerá e a sensação não existirá mais como fato da alma humana, seja primitivo e simples conforme Locke e Condillac, ou secundária e composta, que derivariam a ideia de causa exterior do sentimento de força constitutiva do eu, o qual se uni às impressões sensíveis sem se confundir e principalmente sem delas depender.

A questão apontada por Biran (1834, p. 96) é que se o eu não percebe, ele também não pode julgar externamente, pois o julgamento consiste precisamente em distinguir o atributo do sujeito. Ou seja, se o indivíduo não faz esta distinção em si mesmo, se ele não separa o que está nele do que não é ele, não há consciência de si.

Para Biran (1834, p. 90), quando nos elevamos às regiões superiores do pensamento na esfera das *ideias gerais*, elas não passam de produtos de nosso espírito, dito de outra forma, abstrações que correspondem a realidades independentes de nós como as *ideias necessárias* e universais de causa, de substância e etc., mas ainda aí encontramos a atividade voluntária como condição essencial do conhecimento. O eu não contribui para uma parte igual e nem de uma mesma maneira a formação destas duas classes de ideias. As primeiras vêm da atenção que chega e se fixa sucessivamente sobre cada uma das qualidades sensíveis dos objetos, elas não exigem do eu nada além de um grau maior de atividade da percepção para agrupar e condensar os resultados das observações sucessivas. As outras têm suas raízes nas profundezas do eu que lhe serve de modo e de modelo para seus caracteres essenciais de unidade, identidade, força ou causa. Mas a condição a estas classes é a mesma, sendo necessário que a vontade imprima igualmente o movimento à inteligência. Para tal, a reflexão torna-se a fonte única das noções universais e absolutas de causa ou de força cujo tipo se encontra na consciência de nosso esforço desejado. É também a única faculdade pela qual nos voltamos ao ser necessário e absoluto, concebendo-o como ilimitado ou infinito em sua potência ou força, que por sua vez é limitada e determinada em nós mesmos; o eu cria os movimentos e as modificações. Assim, de acordo com Biran (1819, pp. 345-346), será o eu que nos dará o ponto de partida e o antecedente da ciência, bem como o fim ou o último termo. Não podemos negligenciar o fato de que há também fora e acima da esfera de atividade própria da alma os sentimentos inefáveis do bom, da virtude, do infinito, da divindade, correspondentes às ideias universais e absolutas. O homem sabe por experiência que ele não os dá ou que sua alma não os sugere a si mesma. Por isso, Biran (1819, pp. 153-156) declara que a causa e a fonte destas sugestões não podem ser subjetivas, elas tendem a uma natureza mais elevada do que aquela das sensações e das ideias do espírito, além do que é finito. Há uma revelação superior sob a impressão da qual a alma é passiva, como é passiva para ser sentido sua recepção, como a impressão sensível da luz sobre o olho que se abre pela primeira vez a seus raios. O mistério aqui é como a percepção distinta dos objetos sensíveis exige ao mesmo tempo a atividade do olhar e a presença da luz interior? Biran responde que a percepção clara dos seres inteligíveis exige o auxílio da atividade livre do espírito com a luz superior divina que é a sua fonte, condição ou movimento necessário, mas Biran esclarece esta não é sua causa absolutamente eficiente. Entramos aqui no que consideramos o domínio do moral em Biran. Para pensarmos este domínio e não nos distanciarmos ou divagarmos, propomos colocar aqui duas questões capitais que subsumam o campo físico e moral, a saber: qual é a ligação que une os dois princípios cuja observação constata a presença no ser complexo que é o homem? E qual é a natureza do princípio superior que o constitui em sua essência própria e o distingue do animal?

É evidente que apesar da diferença entre os dois princípios e apesar da distinção das duas vias a natureza não tem lançado um abismo entre eles e que ao contrário eles são estreitamente unidos. O homem não é de início por si mesmo nem uma alma à parte do corpo vivo, nem um certo corpo vivo à parte da alma que se unem sem se confundir, mas sim um produto dos dois. O sentimento que ele tem de sua existência não é outro senão o da união inefável dos dois termos que o constituem. Acreditando captar a si mesmo sem um destes elementos o espírito não pode apreender nada mais do que uma ilusão, uma pura abstração, uma sombra sem realidade. Mais tarde ele poderá, por um ato de reflexão concentrada, separar ou distinguir mais completamente os elementos contidos sob a unidade da consciência que eu tenho do eu, como pessoa sensível e posta no ponto de vista do eu superior a tudo o que é sentido. Conforme Cousin (1847, pp. 194-197) os dois elementos coexistem no estado natural e os sentidos da coexistência se confundem com o sentido íntimo.

As duas vidas que constituem a vida completa do homem se encontram, por assim dizer, no mesmo espaço e se expandem conjuntamente; não como duas substâncias que se desenvolvem ou atuam

sobre duas linhas paralelas, mas como duas forças de naturezas diversas que se tocam sobre vários pontos, mas sem se confundir jamais, sem perder seu caráter distinto e contribuindo numa medida desigual a seus destinos mútuos, muito embora estes destinos sejam profundamente distintos. Assim, Biran (1834, pp.98-103) afirma que os dois elementos que constituem o homem duplo são tão inteiramente unidos que eles quase se chocam pelas sensações afetivas e pelas representações intuitivas que estão no animal e que o homem encontra em si mesmo todas as vezes que sua livre atividade é suspensa e que a consciência desaparece.

Por consequência disto é que no sistema onde fazemos abstração total da livre atividade do eu ou da pessoa humana é fácil confundir os dois elementos um com o outro e retornar ou transformar a física e fazer dela a moral, uma vez que fazendo abstração da livre atividade nós fazemos abstração moral.

Contudo neste ponto de vista o observador capta entre o homem físico e moral pontos de contato que servem de passagem ou de ligação entre as duas ciências ou os dois modos de elementos da ciência completa do homem².

Dado esta pequena introdução sobre o pensamento biraniano observemos resumidamente as ideias de Biran comparando-as agora às de Lignac. Em Biran, a alma é constituída pelo sentimento de personalidade que caracteriza-se no esforço, ele é o fato primitivo fundamental, característico; o sentimento da livre atividade ou do esforço é a condição de toda a vida intelectual e moral do homem; a ideia de causa ou de força tem sua origem na consciência, no sentimento da livre atividade; a ideia de causa é o princípio do conhecimento de Deus; a imaginação e os sentidos da coexistência são o lugar interposto entre as duas vidas que compõe a vida total do homem; a alma, considerada como causa ou força ativa, só pode ser espiritual. Em Lignac: a alma é constituída pelo sentimento de sua existência pessoal, una, idêntica, este sentimento é sua substância; a alma ao mesmo tempo em que é uma substância é uma força ativa, ela é livre e é pela atenção e pela atividade que ela atribui a verdade a seus conhecimentos; as ideias de causa e de substância têm sua origem na ciência. Seguindo Le Goff (1863, pp. 149-150), é cabível defendermos que a ideia de causa vem do sentimento da livre atividade. Nós nos sentimos como um efeito do qual Deus é a causa. Através dos sentidos de coexistência nós temos o sentimento da união íntima da alma com o corpo, ele nos faz conhecer o corpo e um grande número de seus estados e suas partes. A alma considerada como substância una, simples, idêntica, e só pode ser espiritual. Observado suas respectivas posições de imediato observa-se uma aparente similaridade, em especial sob o ponto de partida dos filósofos, mas também detectam-se dissemelhanças como a substancialização. Passaremos agora a abordar estas semelhanças e dissemelhanças.

4. As diferenças e semelhanças entre Biran e Lignac

² O lugar interposto entre estas duas naturezas, a animal e outra inteligente é a imaginação, ou seja, a faculdade de conceber no espaço e de localizar na organização a sensação. Esta faculdade é subordinada por um lado à sensibilidade interior e posta em jogo pelos mesmos mobiles de execução proporcionado a todos os seus dispositivos variados uma ordem particular de fenômenos fisiológicos estranhos ao sujeito pensante que pode os ignorar, e só se fazer observar em certos modos mistos de existência sensitiva. Por outro lado, ela é subordinada à atividade da alma que pode a dirigir, regular, colocar ela mesma em jogo, por meio dos signos voluntários do qual o eu dispõe, ou que dão uma atenção direta a sua ação sobre a reprodução das imagens e por isso indiretamente sobre as afecções ou os sentimentos que se encontram ali associados. (BIRAN, 1834, pp. 132-133).

De maneira imediata e desatenta é possível entendermos como semelhante o ponto de partida de Biran e Lignac, visto que ambos admitem como primeiro princípio o sentimento de individualidade. Mas em Biran o sentimento de individualidade é constituído pelo esforço e em Lignac ele precederia todo e qualquer fenômeno, isto é, este seria absolutamente independente e suficiente por si mesmo, além de constituinte da essência (substância da alma). Desta forma, embora Lignac também tenha tomado o sentimento de existência como ponto de partida, este sentimento não é para ele uma ideia, este não é constituído positivamente, por conseguinte impossibilitando a alma da posse de si. Lignac declara:

O que é a alma em sua união com o corpo? Uma substância que sente a verdade, mas cujo o único bem é a impotência de conhecer seu estado. Por isso o curso

dos espíritos é muito mais rápido na infância, onde a alma é incapaz de atenção[...] o sentimento o absorve inteiramente. Pela sensação viva de seu corpo ela se encontra livre das impressões de tudo o que o cerca[...] unicamente guiado até agora, ou melhor dirigido pela máquina, ela não está acostumada a não ser, em sentir, ela não conheceu nada além dos corpos, o sentido íntimo de sua existência é confundido com aquele da existência e da apropriação de seu corpo. Ela tem necessidade de uma reflexão expressa para os distinguir. (1753, p.402-403).

Observa-se que esta citação de Lignac, embora demasiada sugestiva para a investigação biraniana, não nos oferece subsídios suficientes para afirmarmos com convicção que aí estaria as bases das ideias de Biran, ou seja, nesta passagem, que em certa medida expõe com clareza o pensamento de Lignac, não encontramos fundamento à posição de Biran, que sustenta que o esforço ou o sentimento da livre atividade é constitutiva da existência pessoal. Assim sendo, o sentimento de existência pessoal é a essência da alma e o antecedente necessário de todo fato e toda faculdade. Parafrazeando Le Goff (1863 p. 151), embora seja evidente que no pensamento de Lignac a atenção, a reflexão, a liberdade sejam as condições requeridas para o sentimento da existência individual. Maine de Biran chama de vida orgânica a vida da sensação e da imaginação que antecedem o sentimento de esforço, e que independem dele, respondendo assim ao estado que de acordo com Lignac precede a intervenção da reflexão na consciência que o eu tem de sua existência individual. Tal posição demarca uma diferença notória entre os sistemas de Biran e Lignac. Observemos ainda que para Lignac a alma capta-se pela reflexão e se distingue de tudo o que ela não é, inclusive de seu próprio corpo e de outros. Nesta mesma vida sensível que é para Biran puramente animal, em Lignac temos o sentimento de existência pessoal, isto é, esta se mistura às primeiras impressões da vida sensível e afetiva. Eis aqui um ponto importante de discordância entre os filósofos; para Biran diferente de Lignac a alma só nasce tomando consciência de si e ela só atinge este sentimento reconhecendo-se como uma força livre, de modo que tudo o que precede o momento no qual o sentimento aparece deve ser abstraído de sua existência e pertencente apenas à vida animal. Para Lignac (*apud* GOFF, 1863, p.151) a alma preexiste à reflexão, ela é posta pelo mesmo fato de sua existência em posse de sua individualidade. Inicialmente só temos uma ideia confusa, um sentimento vago e obscuro. Será pouco a pouco, pela atenção e pelo esforço, que ela refletirá sobre suas impressões e sobre si mesma elevando-se das trevas à luz. Temos então, conforme nos expõe Lignac (LIGNAC, 1753, p.401), uma criação (de si mesmo) que parte de um sentimento de causa e de uma força livre. Tal posição a distância do organismo com o qual confunde-se inicialmente. Já em Biran, o ser humano cria-se de uma única parte e de uma só vez pelo sentimento de esforço, não há nada anterior, o esforço é uma espécie de feixe de luz da alma e é por ele que a partir do nada advem todo o seu ser. Dito isto, corroboramos aqui as diferenças entre os métodos de Lignac e Biran, o que entendemos demarcar a existência de similaridades entre os autores. Contudo estas são restritivas, destacando-se em maior grau a originalidade destes filósofos.

5. Considerações finais

É notório como afirmamos nas linhas finais do tópico acima que existam de fato similaridades entre as ideias de Maine de Biran com as do abade de Lignac. Contudo demonstramos que estas similaridades não fazem de Biran um fiel discípulo de Lignac, tão pouco obscurece sua originalidade.

É importante destacar aqui dois pontos fundamentais: primeiro, este tema não se esgota nesta explanação, temos inteira convicção que este tema merece um tratamento mais extenso e complexo, contando com um aprofundamento maior destes dois grandes espíritos; segundo, o trabalho de Maine de Biran, bem como de grande parte dos pensadores, sofre mudanças no decorrer de seu amadurecimento, consideremos que Biran inicialmente é próximo de Condillac e dos ideólogos e posteriormente rompe com estas teorias. A respeito de sua relação com a obra de Lignac não é diferente. No texto “Da apercepção imediata”, temos um Biran mais próximo das ideias de Lignac e mais afável às ideias do abade, como pode ser destacado nesta passagem:

A noção original longe de ter seu princípio ou seu primeiro movimento (mobile) em alguma impressão sensível recebida de fora é ao contrário obscurecida, envolto de início por tudo o que é sensível, e só se distancia dele lentamente e por uma sequência de esforço e de combinações de elementos que são uma parte fundamental da humanidade (COUSIN, 1847, p.18).

Mas com próximo não queremos dizer que ele as tenha incorporado e concordado totalmente com elas. O que desejamos destacar aqui é que temos neste texto biraniano elementos que possibilitam uma proximidade relevante da posição de Lignac, contudo, esta posição também é passível de questionamentos. Primeiro, Lignac defende o papel primordial da liberdade no conhecimento, esta é a condição de toda ideia. Para Biran, e esta posição já pode ser vista neste texto de Biran, a liberdade não pode ser a condição do conhecimento, pois esta é a condição da existência do ser que conhece e não o contrário. Outro ponto é que Lignac se distanciou da questão do movimento voluntário, questão também já fortemente presente neste texto de Biran. Esta é a diferença primordial entre os filósofos a respeito da teoria das causas, cuja as consequências recairiam sob métodos e resoluções distintas, o que descaracterizaria uma apropriação por Biran da concepção de sentido íntimo de Lignac.

Assim, podemos concluir deste debate que temos em Lignac apenas alguns despontamentos a respeito de temas que em Biran se tornarão uma doutrina mais meditada e complexa, ou seja, sistematizada. Obviamente Biran bebeu da fonte de Lignac. Além dos exemplos dados aqui temos ainda a sua concepção de causa muito similar àquela de Lignac, mas estas aproximações não foram contundentes para afirmarmos que já estaria presente em Lignac a concepção biraniana de sentido íntimo. Por fim, nosso intuito nesta exposição não foi, como dissemos antes, o de fazer de Biran um discípulo fiel de Lignac, mas sim o de demonstrar que dentre as similaridades encontradas entre a concepção de sentido íntimo biraniana com aquela de Lignac, são as divergências que se mostram mais significativas, dentre as quais destacamos a substituição das causas ocasionais de Lignac pela ação direta da vontade, a negação da percepção direta da substância da alma, dentre outras, abordagens estas que caracterizam a originalidade e independência do método biraniano.

Referências

COUSIN, V. *Nouveaux fragments philosophiques*. Cours de l'histoire de la philosophie. Paris, Ladrance, 1847.

GOFF, L. *De la philosophie de l'Abbé de Lignac*. Paris, Libraire T. Martin, 1863.

LIGNAC, J.-A. *Présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux, prouvée possible par les principes de la bonne philosophie*: lettres, où, relevant le défi d'un journaliste hollandais, on dissipe toute ombre de contradiction entre les merveilles du dogme catholique de l'Eucharistie et les notions de la saine philosophie, par l'auteur des "Lettres à un Américain". Paris, M.-J. Brisson, 1764.

_____. *Elemens de Methaphysique Tires de L'Experience: Ou Lettres a Un Materialiste Sur La Nature de L'Ame*. Paris, Saillant, 1753.

_____. *Examen serieux & comique des discours sur l'Esprit*. Paris, 1759.

_____. *Le Temoignage Du Sens Intime Et de l'Experience, Oppose A La Foi Profane Et Ridicule Des Fatalistes Modernes* 3 vol. Paris, A. Auxerre, 1760.

_____. *Lettres à un Américain [sic] sur l'Histoire naturelle, générale et particulière de M. de Buffon*. Paris, 1751.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

MAINE DE BIRAN. *Œuvres*, Pierre Tisserand. Paris, Alcan, 1920-1949.

_____. *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1834.

_____. *Leçons De Philosophie De M. Laromiguière*. Paris, 1829.

_____. *Exposition de la Doctrine Philosophique de Leibnitz*. Paris, 1819.

_____. *Journal Intime De Maine De Biran 1792-1817*. Paris, 1928.

_____. *Oeuvres Inédites De Maine De Biran*, Naville, E. 3 vol. Paris, 1859.

Recebido: 17-03-2020

Aceito: 24-11-2020.

O advento da filosofia psicológica de Tetens na Dedução transcendental das categorias de Kant de 1781: Pressuposto à concepção de sua interpretação psicológica.

[The advent of Tetens' psychological philosophy in the transcendental deduction of the 1781 Kant categories: Presupposition to the conception of its psychological interpretation.]

André Renato de Oliveira¹³²
UFscar (Universidade Federal de São Carlos)

Ao nos depararmos com a *dedução transcendental das categorias*, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, notamos que o autor pretende investigar os princípios da possibilidade de nosso conhecimento em geral, pautado pela questão da relação entre representação e objeto. Mas, Kant dirá que

É completamente contraditório e impossível que um conceito deva ser produzido *a priori* e se reporte a um objeto, embora não esteja incluído no conceito de experiência possível, nem se componha de elementos de uma experiência possível. (KANT, KrV A.95)

Assim, é posto o problema de como relacionar, *a priori*, representações a objetos, dado que, neste caso, conceitos puros não podem conter nada de empírico e têm de ser condições puras de uma experiência possível. Dito isto, o objetivo da *dedução transcendental* é o de evidenciar e tornar compreensível a relação entre sensibilidade e entendimento. Para a realização desta tarefa, Kant (KrV A.XVII,) propõe a investigação do entendimento puro sobre duas perspectivas: uma que “reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos *a priori*” ;e outra investigação que trata do “entendimento puro em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que se assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo”.

Temos assim, em 1781, uma *dedução objetiva* pautada pela investigação do valor objetivo *a priori*, mas contamos, também, com outra denominada *subjetiva* que versa sobre as *faculdades cognitivas*, embora ambas possuam o mesmo objetivo. Nota-se, contudo, que esse problema da relação entre representação e objeto já era desenvolvido por Kant, desde os anos de 1772. Pautados pela consulta de documentos que datam de 1778 a 1780, percebemos que, nesse período, Kant começa a mobilizar novos elementos que, posteriormente, serão articulados na *dedução subjetiva* e que não se evidenciam antes dessas datas. A partir destes indícios, defendemos que isto ocorre pela influência de sua leitura da obra *Versuche*¹³³, de 1777, de seu contemporâneo Johann Nicolas Tetens¹³⁴. Dessa obra, Kant se apropriará de vários elementos, concedendo-lhes,

¹³² Professor pesquisador em estágio de pós-doutoramento pela Ufscar. andrerpro@hotmail.com.
orcid.org/0000-0003-3840-0635 Texto oriundo de nossa tese de Doutorado.

¹³³ TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Bd. 1/2. Leipzig, 1777. [Investigação sobre a natureza humana e seu desenvolvimento (tradução nossa)]

¹³⁴ Johann Nicolau Tetens (1736-1807): filósofo alemão contemporâneo de Kant, conhecido pela forte influência empirista em seu trabalho, mas com apelo ao modelo analítico. Tetens é autor de textos sobre diversas áreas do conhecimento, escreveu artigos sobre astronomia, matemática e minerologia, além de seu sólido trabalho como filósofo. Sua obra é composta por: *Gedanken von einigen Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind* (1760) (Pensamentos sobre algumas causas, porque na metafísica são poucas verdades aceitas); *Abhandlungen von den Beweisen des Daseins Gottes* (1761) (Tratado das provas da existência de Deuses); *Ueber den Ursprung der Sprache und der Schrift* (1772) (Sobre a origem da linguagem e da escrita); *Ueber die allgemeine speculativische Philosophie* (1775) (Sobre a filosofia especulativa); *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777) (Investigações filosóficas sobre a natureza humana e seu desenvolvimento); *Einleitung zur Berechnung der Leibrenten und Anwartschaften die vom Leben oder Tode einer oder mehrerer Personen abhängen com*

contudo, abordagem diferencial. Em *Versuche*, Tetens desenvolve uma investigação sobre construção representativa e sua relação com o objeto. Para tanto, o autor se ocupa em fazer uma análise das *faculdades da alma*, utilizando o método de investigação introspectivo da psicologia empírica, com o objetivo de demonstrar que o objetivo se fundamenta no subjetivo¹³⁵. Na *dedução*, Kant (1781) também vai se ocupar em investigar a relação da representação e sua função na constuição da objetividade, e tal como Tetens (1777), analisará o papel de algumas faculdades subjetivas na constituição do objeto, contudo, diferentemente daquele, não se utilizará de um método extraído da psicologia empírica, mas do método transcendental.

Tetens (1777), em *Versuche*, defende como a cada uma das almas, além de estas possuírem manifestações distintas, deve-se atribuir uma faculdade e como, segundo a conexão das faculdades, originar-se-ia a força fundamental da alma, isto é, a *vis representativa*. Há, para Tetens (1777), em cada modificação na alma, relações, e não podemos negar as particularidades destas manifestações psíquicas que se distinguem dos conteúdos individuais da consciência. A questão é que, para ele, um múltiplo diverso do qual podemos formar um pensamento nos aparece em sua extensão, ou seja, em sua manifestação. De maneira uniforme, no entanto, devemos nos ocupar com as faculdades psicológicas, das quais derivam tais modificações, isto é, com as particularidades das manifestações psíquicas, – esta, para Tetens (1777), o fundamento da *força cognitiva*. Para tal, o autor propõe um esquema tripartido da faculdade mental que governa toda consciência. Este esquema, que compõe a *força cognitiva*, é formado por: a *faculdade de sentir* (*Empfindungen*), a *força representativa* (*Vorstellungskraft*) e a *força do pensar* (*Denkkraft*). O *sentir* (ou sensação) é, para Tetens (1777), a fonte primária do conhecimento – desta faculdade podemos inferir o sentimento oposto à sensação, ou seja, é aquele que causa apenas uma impressão em nós, sem que através dele seja possível conhecermos o objeto por ele produzido –; a *comozão* (sensação) é uma variação de nosso estado que não nos afeta de maneira indiferente, isto é, ela traz prazer, desprazer etc. A *força representativa* diz respeito às representações, isto é, esta é a reprodução espontânea do traço deixado e conservado em nós da primeira impressão exercida sobre a alma. Ela é composta das seguintes faculdades: *faculdade perceptiva* (*Perception*); *faculdade imaginativa* ou *imaginação* (*Einbildungskraft*) e *faculdade inventiva* ou *formadora* (*Dichtungsvermögen*). Podemos destacar que à primeira delas cabe a apreensão, que consiste em receber a representação como traço de uma modificação precedente; à segunda, cabe a capacidade de reproduzir representações; e à *formadora* cabe formar uma nova representação fundada em elementos da representação sensível. Por fim, à *força do pensar* (*Denkkraft*) caberia conhecer as relações da coisa. Esta é a única faculdade capaz de marcar a passagem da esfera representativa à do pensamento, isto quer dizer que a esta faculdade é conferida a capacidade de a representação chegar a consciência. No entanto, Tetens (1777) destaca que esta faculdade é dependente da *força representativa*. Alegamos que esta relação das faculdades, em Tetens (1777), caracteriza uma síntese.

Semelhantemente, em Kant, a constituição da objetividade também mobilizará a ideia de síntese¹³⁶. Sendo assim, Kant afirma que “é para o estudo da síntese que devemos dirigir primeiro

Tabellen zum praktischen Gebrauch (1786) (Introdução ao cálculo para atividade da vida e da morte e seu uso prático) e *Reisen in die Marschländer der Nordsee* (1788) (Viagem aos mares do norte) [tradução nossa] (ZAPPALORTO, 2011, p. 9).

¹³⁵ É importante destacar que, em Kant, o subjetivo pode corresponder tanto às condições do próprio conhecimento objetivo enquanto tal quanto aos traços característicos de uma percepção empírica. De acordo com Kant (KrV A. 89 B. 122) um objeto só nos pode aparecer mediante estas formas puras da sensibilidade, isto é, ser um objeto da intuição empírica, o espaço e o tempo são intuições puras que contêm *a priori* a condição da possibilidade dos objetos enquanto fenômenos, e a sua síntese possui validade objetiva). E segue: (Eis porque se nos depara aqui uma dificuldade, que não encontramos no campo da sensibilidade e que é a seguinte: como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos [...]).

Já em Tetens (1777, p. 515), a subjetividade é fundamental para se pensar as ações do intelecto. Temos assim, em Tetens, uma preponderância do caráter empírico da cognição humana. Tetens (1777, p. 186) afirma que as qualidades opostas das coisas, com tipos especiais de sentimentos envolvidos, pertencem indubitavelmente aos sentimentos dependentes das relações e ligações entre nossas ideias com a mudança interna, ou seja, relações internas). Tetens aponta para uma investigação interna, visto que considera as partes distintas da cognição humana, conseqüentemente suas respectivas leis. Tetens (1777, p. 505) aclara que a existência objetiva da coisa fora de nós, só será possível se houver em nós um fundamento subjetivo *a priori*, como se houvesse uma representação deste em nós constituído pelas particularidades que lhe atribuímos.

¹³⁶ Quanto ao conceito de *síntese* kantiano, podemos dizer, em geral, que ela é o ato pelo qual o diverso é ligado de modo a converter-se em conhecimento. No entanto, na primeira edição da *Crítica*, Kant (KrV A.

nossa atenção, se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento” (KrV A.78 B.103). Aqui, entendemos ser possível destacar a proximidade dos autores. Para Kant, tal prioridade deve-se a que cabe à síntese o ato de juntar as diversas representações umas às outras, e conceber o que é múltiplo num só ato de conhecimento, em vista da constituição do objeto. No que se refere a este ponto, sustentaremos que, para Tetens (1777), as sínteses que conduzem à construção do objeto do conhecimento são psicológicas, em sentido empírico, e que, para Kant, as sínteses que conduzem a constituição do objeto são transcendentais. Desta forma, defenderemos que, embora Kant tenha sofrido influência de Tetens (1777) e se apropriado de alguns dos elementos usados por ele, aponta para uma teoria dos juízos, diferenciando-se da investigação de Tetens (1777).

Reverberamos esta alegação ao aproximarmos Tetens (1777) à exposição kantiana das sínteses, presente na *dedução*, da primeira edição de *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1781). Embora estas sejam, para Kant, condições de possibilidade da experiência, que derivam das seguintes *faculdades do espírito*: sentidos, imaginação e a apercepção. Todas estas faculdades têm em Kant um uso empírico e transcendental. Eis um ponto medular desta pesquisa, ou seja, alegamos que a influência, bem como a apropriação de Kant dos elementos de Tetens (1777) apareceram neste uso empírico das faculdades, naquela que Kant chama de *dedução subjetiva*, em 1781.

A influência de Tetens: o encontro de Kant com Tetens

Na *Reflexão 4901* (KANT, Refl. AA18:23, tradução nossa), Kant é claro quanto a sua proposta metodológica e diz: “Tetens investiga o conceito da razão pura apenas subjetivamente (natureza humana). Eu a investigo objetivamente. A primeira forma de análise é empírica, a última transcendental”¹³⁷. Esta passagem caracteriza não só a posição de Kant quanto à proposta de Tetens (1777), mas enfatiza também que ambos possuem um problema em comum, mas que é tratado de forma distinta por cada um deles.

O problema em comum, em questão, como já foi apontado, trata-se da investigação sobre o entendimento. Contudo, a posição de Tetens em relação a esta questão viria à luz em *Versuche*, em 1777, e a de Kant, apenas em 1781, em sua *Crítica da Razão Pura*. Como bem nos aponta Kant, Tetens (1777) investigará tal questão subjetivamente, e ele tratará dela objetivamente. Será esse apontamento feito por Kant que nos pautará em nossa exposição. A respeito da problemática, conforme apontamos anteriormente, ela já estaria presente na carta de 1772, na qual Kant assinala que:

[...] observo que me falta ainda algo de essencial a que eu não tenho dado a devida atenção durante minhas longas pesquisas metafísicas e que constitui a chave de todo o mistério: sobre qual fundamento repousa a relação do objeto do que chamamos em nós representação? (KANT, Br. AA10:69, tradução nossa)¹³⁸.

Contudo, não contamos apenas com a carta, temos ainda as *Reflexões 4470 e 4473*, que datam do mesmo período, e nos auxiliam a contextualizar e reafirmar a problemática. Kant (Refl 4470 AA18:563, tradução nossa) questiona-se “[...] como os conceitos podem emergir em nós através de coisas que não nos são conhecidas [...]”¹³⁹. Observa-se, nestas passagens, como Kant aponta para a investigação das representações, como estas se dão e como os conceitos seriam construídos, posição que lhe aproxima da investigação de Tetens (1777).

Assim, a primeira questão posta por Kant é: como podem nascer em nós conceitos que não conhecemos nem através dos fenômenos das coisas, nem por meio do que nos ensina a experiência?

97-98/ 102) atribui à *síntese* uma conotação de produto empírico do entendimento, entoando certa pertinência da subjetividade, questão que é reforçada pela exposição da existência de uma dedução subjetiva, em 1781.

¹³⁷ “Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjectiv (Menschliche Natur) ich objectiv. lene analyses ist empirisch, diese transcendental.” (KANT, Refl. AA18:23).

¹³⁸ “[...]so bemerkte ich, dass mir noch etwas Wesentliches mangle, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen und welches den Schlüssel zu dein ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? . (KANT, Br. AA10:69).

¹³⁹ “[...] wie in uns Begriffe entstehen können von Dingen, die uns durch keine Erscheinung der Dinge[...]” (KANT, Refl 4.470 AA18: ξ-o S. 563).

A questão é saber como podemos nos representar plenamente *a priori*, ou seja, independentemente de toda experiência (mesmo implícita) e como nós podemos captar os princípios que não são empregados a nenhuma experiência. Seguindo, *a priori*, como é possível que os objetos correspondam ao que é simplesmente um produto de nosso espírito que se isola e, como é possível que estes objetos sejam submetidos às leis que nós lhes prescrevemos. Que estes conhecimentos *a priori* existem, a matemática e a metafísica mostram que uma representação corresponde ao objeto de que ela é o efeito. Mas que algo que não tenha outra origem a não ser o meu cérebro, relacione-se a um objeto, não me é claro. Um objeto que exerce uma impressão sobre mim esteja ligado a outro objeto, é algo simples de entender e, por conseguinte, nós ligamos uma representação à outra, após a experiência. Mas é difícil conceber porque podemos ligar, nós mesmos, propriedades e predicados aos objetos representados, muito embora nenhuma experiência não nos tenha jamais sido apresentada ligada. [...] os conhecimentos da experiência não se reduzem a simples impressões. Para que as impressões possam nascer se faz necessário que pensemos alguma coisa oportuna. É necessário, pois que haja atos do conhecimento que precedem a experiência, através dos quais a experiência seja possível. [...] certos julgamentos universais devem, pois se encontrar antes de toda experiência. (KANT, Refl 4.473 AA 18: 564-565, tradução nossa)¹⁴⁰.

Posta a questão, é importante ressaltar que Tetens (1777) também investiga o fundamento desta relação, mas como o próprio Kant resalta, ele a analisa subjetivamente.

Apesar de, literalmente, Kant colocar-se distante da proposta de Tetens (1777), a posição deste último causa forte impacto sobre ele que, até então, criticava as posições sobre o tema da relação como fora tratado por Locke, Lambert, Wolff e Crusius.

No entanto, de forma diferente destes autores, Tetens (1777, p. IV) propõe a investigação do entendimento humano pautada por operações baseadas na experiência, que versam sobre uma análise psicológica da alma. Esta forma de análise das operações da alma resultaria ainda numa proximidade de seu método ao da física.

A questão a ser ressaltada aqui é que, ao propor esse método, Tetens (1777) diferencia-se dos demais pensadores e apresenta a possibilidade para se pensar a representação e sua relação com o objeto partindo de uma investigação *sui generis* sobre as leis do entendimento. Essa é uma grande novidade, visto que a posição dos filósofos citados na passagem acima, não ofereceu a Kant as ferramentas necessárias para se pensar as leis do entendimento. Kant considera que a posição desses autores se resume à ideia empirista da representação de espaço sob a óptica fisiológica moderna. Por isso, para ele, não há nenhuma novidade quanto à posição defendida por todos aqueles que, de alguma forma, tentavam demonstrar que o nascimento psicológico da representação do espaço ocorria a partir do auxílio de sensações táteis e sensações visuais.

Assim, embora Tetens (1777) tenha seguindo em certa medida Locke, sua posição a respeito de como as representações se originam, ou seja, sua investigação sobre a origem das

¹⁴⁰ Es ist die Frage, wie wir Dinge vollog a priori, d.i. unabhängig von aller Erfahrung (auch implicite) uns vorstellen können und wie wir Grundsätze, die aus keiner Erfahrung entlehnt sind, folglich a priori fassen können; wie es möglich s zugehe, daß demjenigen, was blos ein Produkt unseres sich isolirenden Gemüths ist, Gegenstände correspondiren und diese Gegenstände denen Gesetzen unterworfen sind, die wir ihnen Vorschriften es dergleichen Erkenntnisse a priori gebe, lehren die reine Mathematik, und Metaphysik; aber es ist eine untersuchung von Wichtigkeit, den grund ihrer Möglichkeit einzusehen. Daß eine Vorstellung, welche selbst eine Wirkung des objects ist, ihm correspondiere, ist wohl zu fassen. Daß aber etwas, was blos eine geburth meines gehirns ist, sich auf ein object als Vorstellung beziehe, ist nicht so klar. Ferner, daß mit einem von Gegenständen in mir herrührenden Eindruck noch anderer verbunden sei, folglich Wir eine Vorstellung mit der andern der Erfahrung gemäß verknüpfen, ist auch faßlich. Daß wir aber aus uns selbst mit Vorstellungen andere verknüpfen können so den vorgestellten Gegenständen Eigenschaften und prädicat verknüpfen können obgleich keine Erfahrung uns solche verknüpft gewiesen hat [...] Erfahrungserkenntnisse sind nicht bloße Eindrücke. Wir müssen selbst etwas bei den Eindrücken denken, damit solche entstehen. Also müssen doch handlungen der Erkenntnis sein, die vor der Erfahrung vorausgehe und wodurch dieselbe möglich ist. Eben so geben die Erfahrungen niemals warhaftig allgemeine Erkenntnisse, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt [...] Also müssen gewisse allgemeine Urtheile noch vor der Erfahrung in ihr liegen. . (KANT, Refl 4.473 AA18§ S. 564-565).

representações e as *faculdades* responsáveis por originá-las e articulá-las será amplamente estendida e aprofundada. Esta posição de Tetens (1777) frente ao problema proposto por Kant o fará proferir as palavras presentes na carta a Herz, em abril de 1778: “Tetens em seu longo trabalho sobre a natureza humana tem dito coisas profundas [...]” .

É esta nova proposta de Tetens, fundada numa filosofia da subjetividade que aponta para a teoria das *faculdades cognitivas*, que preside a formação da consciência. Assim, alegamos que Tetens, antes de Kant, aponta para uma espécie de “síntese subjetiva” articulada pelas *faculdades da alma*. Nesta, a psicologia empírica passaria a ser considerada por ele como um possível meio para garantir o fundamento da objetividade das representações. Esta posição de Tetens (1777), e de certa forma a sua apreciação por Kant, caracteriza, neste momento, que Kant não está atento apenas à aplicabilidade do conceito, mas também a como este se constitui, exame que também faz parte da investigação para se estabelecer as bases do entendimento.

Além das aproximações entre os autores feitas até aqui, esta será sustentada ao demonstrarmos, a seguir, a presença de elementos psicológicos desenvolvidos por Tetens (1777), na *dedução transcendental das categorias*, de 1781, em especial na *dedução subjetiva*, e como esta influência funda-se especialmente na função da *faculdade imaginativa*, enquanto articuladora da sensibilidade e do entendimento, na primeira edição da *Crítica*. Para demonstrar tal afirmação, passaremos agora à apresentação da *dedução subjetiva*, apresentada por Kant, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

Introdução à dedução transcendental das categorias, na Crítica da Razão Pura: a dedução subjetiva, de 1781

Nosso intuito recai, neste momento, sobre a apresentação do que Kant chamará na *Crítica* de *dedução subjetiva*. Nesta *dedução*, nota-se a existência de elementos empíricos (psicológicos), isto é, princípios empíricos sobre os quais se assentaria o entendimento puro. Mesmo sendo relativamente claro quanto ao fundamento *a priori* para a possibilidade de uma experiência em geral. Kant (KrV AXVII), em 1781, coloca-nos defronte a existência de duas deduções e é literal a este respeito afirmando que “[...] se minha dedução subjetiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objetiva [...] é a que aqui me importa [...]”.

Sustemamos que Kant caracteriza, nesta passagem, a investigação das *faculdades* do entendimento em busca das causas, isto é, trata-se, neste momento, de uma atenção por parte de Kant, apesar de minoritária, sobre as *faculdades cognitivas* em que se assenta o entendimento puro. Contudo, defendemos que isso não deveria obscurecer sua proposta, pela qual introduz um novo tipo de investigação *a priori*, chamada por ele de *filosofia transcendental*. Mesmo classificando como necessária essa investigação das *faculdades*, estamos claramente diante de uma nova esfera investigativa, isto é, o plano transcendental que não permitiria nada de empírico.

De fato, só podemos compreender adequadamente esta posição obscura de Kant se nos atentarmos à função da *dedução subjetiva* e, principalmente, aos elementos que a compõem, apropriados diretamente da filosofia de Tetens (1777). Começamos por apontar esta influência na passagem A.79, da *Crítica*, na qual Kant afirma que:

O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos *a priori* é o diverso da intuição pura; a síntese desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem unidade a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objeto e assentam no entendimento. (KANT, KrV A.79).

Como destacamos, Kant (KrV A.95) pensa no problema da relação entre sensibilidade e entendimento pautado pela ideia de uma síntese transcendental, em 1781, ou seja, para conhecermos objetos *a priori* necessitamos de uma síntese pura, isto está claro. Porém, Kant atribui às sínteses um uso empírico e inicia a *dedução subjetiva* afirmando que:

Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou *faculdades da alma*) que encerram as condições de possibilidade de toda experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra *faculdade* do espírito: são os sentidos, a imaginação e a apercepção. Sobre elas se fundam 1) a sinopse do diverso *a priori* pelos sentidos; 2) a síntese do diverso pela imaginação; finalmente, 3) a unidade dessa síntese pela apercepção

originária. Todas estas *faculdades* têm, além de um uso empírico, um uso transcendental. (KANT, KrV A.95).

Kant aponta para a empreitada da *dedução*, na qual, conforme o autor, conceitos puros (*a priori*) não poderiam conter nada de empírico, mas teriam que ser condições puras *a priori* de uma experiência possível. Assim, só podemos compreender como são possíveis conceitos puros do entendimento ao “investigar quais sejam as condições *a priori* das quais depende a possibilidade da experiência e lhe servem de fundamento quando se abstrai de todo elemento empírico dos fenômenos” (Kant, KrV A.96). Contudo, ele ressalta também que devemos considerar as fontes subjetivas que constituiriam os fundamentos *a priori* da possibilidade da experiência, ou seja, as sínteses *a priori* fundam-se sob as *faculdades* (sentidos, imaginação e apercepção) caracterizando a necessidade das fontes subjetivas, tal como é defendido por ele nesta passagem:

Se qualquer representação particular fosse completamente alheia às demais, se estivesse como que isolada e separada das outras, nunca se reproduziria alguma coisa como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e ligadas. Se, pois, atribuo ao sentido uma sinopse, por conter diversidade na sua intuição, a essa sinopse corresponde sempre uma síntese e a receptividade, só unindo-se à espontaneidade, pode tornar possível o conhecimento. Esta espontaneidade é, então, o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber: a síntese da apreensão das representações como modificação do espírito na intuição; da reprodução dessas representações na imaginação e; da sua reconhecimento no conceito. Estas três sínteses conduzem-nos às três fontes subjetivas do conhecimento que tornam possível o entendimento e, mediante este, toda a experiência considerada um produto empírico do entendimento. (KANT, KrV A.97-98).

Esta citação é valiosa para nossa argumentação, pois é possível observarmos nitidamente nela as semelhanças com o que nos propõe Tetens (1777). Muito embora Kant deixe claro o uso transcendental destas *faculdades*, a forma como ele as apresenta causa certa confusão. Dada a explicação da investigação feita por Kant, o fato de ele atribuir às *faculdades* essa “dupla” função obscurece a tarefa das condições puras *a priori* da experiência possível, isto é, de uma síntese transcendental pura *a priori*. Em contrapartida, tal posição sustenta a necessidade que o diverso tem de unir-se à espontaneidade para que ocorra uma síntese, bem como sua aproximação com os elementos de Tetens (1777). O grande problema é que Kant aponta para o uso empírico e transcendental das sínteses. Essas, de fato, seriam dotadas de tal característica? Observemos que Kant deixa claro que as respectivas sínteses, possuem um uso empírico, mas estabelece também seu uso transcendental *a priori*, fazendo jus a citação: “Todas estas *faculdades*, têm, além de um uso empírico, um uso transcendental”. Percebemos, aqui, o motivo de Kant postular duas deduções para investigar o entendimento. Na *dedução subjetiva*, Kant elucida a função das *faculdades da alma*, na qual o entendimento se constitui, a fim de distanciá-la da *dedução objetiva*, na qual ele postula de maneira semelhante as mesmas *faculdades*, porém, enfatiza seu uso transcendental na investigação dos objetos do entendimento puro, ou seja, elucida o valor objetivo destes conceitos *a priori*.

Temos que estar atentos ainda ao fato de que Kant, ao atrelar a *faculdade* da imaginação ao entendimento, concede a ela o estatuto de *faculdade* fundamental enquanto condição de possibilidade da síntese, ou seja, ele atribui à *faculdade imaginativa* uma importância fundamental e necessária ao entendimento. Além desta conotação, ele atribui à imaginação produtiva a unidade sintética, ou seja, falamos, aqui, de predicados que através da experiência se formam como algo novo, construído. Por outro lado, esta construção requer a possibilidade da repetição da experiência, atrelando a *faculdade imaginativa produtiva* à *reprodutiva*. A questão é que a experiência, aqui, não é a mera posição de fenômenos no ânimo em razão da sequência das percepções, e sim, a organização do ânimo numa unidade sintética daquilo que é recebido pela intuição. A posição de Kant quanto à *faculdade imaginativa* torna-se assim um capítulo à parte nesta problemática que Kant propicia ao assentar o entendimento sobre as *faculdades do ânimo*.

Consequentemente, se por um lado essa síntese é o ato pelo qual a unidade sintética da apercepção é produzida e, presumivelmente, conta com seu *status* transcendental, por outro lado, essa síntese assujeita-se à condição de unidade analítica da apercepção desde que esteja em conformidade com a unidade absoluta desta última. Dito em outras palavras, há uma reciprocidade ou uma bicondicionalidade entre as sínteses da imaginação e a unidade da apercepção articulada na *dedução* de 1781, a fim de tornar a experiência possível e, consequentemente, a ligação do conceito com a intuição, posição que desaparecerá em 1787.

Disto concluímos que, ao analisarmos o campo de investigação transcendental kantiano em 1781, de fato reconhecemos elementos que poderiam ser interpretados como psicológicos, e que Kant os aproxima da esfera que ocupa o transcendental (puro *a priori*). Caracterizou-se, assim, a apropriação feita por Kant desses elementos, dentre os quais destacamos como o principal a *faculdade da imaginação*, não só pela função relevante que exerce tanto na *dedução subjetiva* quanto na esfera transcendental, identificando-a como um dos principais elementos da *dedução* kantiana, bem como uma das principais fontes da obscuridade do texto kantiano. Dada a devida importância a esse elemento fundamental em Kant e Tetens, passaremos à demonstração da presença deste elemento na *dedução*, de 1781.

A presença de elementos psicológicos na *dedução subjetiva* de 1781: a faculdade imaginativa de Tetens e sua função na *dedução subjetiva* de Kant

Neste momento, debruçaremos-nos sobre a *faculdade imaginativa*, cuja função desempenha um papel crucial tanto no sistema de Tetens, em sua *Realisierung*, quanto no de Kant, em sua *dedução*. Enfatizamos a ideia da apropriação da *faculdade imaginativa*, articulada por Tetens (1777), por Kant, da mesma maneira como ela é posta no *Versuche*. Assim, vê-se que Kant, ao aproximar as duas *faculdades imaginativas* (*reprodutiva e produtiva*), forneceu subsídios para fundamentar um critério interpretativo para uma leitura psicológica da *dedução* de 1781. Apesar dessa posição encontrar sustentação em algumas passagens do texto kantiano, consideramos que ela poderia ser reparada ao clarificarem-se as respectivas funções dessa(s) *faculdade(s)* em relação ao seu método.

Apresentada nossa tarefa, partiremos do papel da *faculdade imaginativa* na tripla síntese kantiana, já explorada anteriormente. Tomando como ponto de partida esse pressuposto, retomaremos a sua função e a forma como ela é articulada, primeiramente, por Tetens, em *Versuche*. Após a realização dessa tarefa, apresentaremos pontualmente as consequências que a apropriação feita por Kant da *faculdade imaginativa* acarreta em sua *dedução*.

No método de Tetens (1777), a função na *força representativa* é enfatizada desde o início. Tetens (1777) considera a *força representativa* como uma força fundamental da alma, a sua *vis representativa*. Tetens (1777), partindo de Locke, tem como objetivo uma análise psicológica a fim de indagar a natureza do homem, iniciando pela alma e suas manifestações. A proposta do *Versuche* é lançar luz sobre o caráter essencial da natureza humana, sobre os atos do intelecto, sobre suas leis e sobre sua *faculdade* fundamental. Porém, apesar da forma metodológica de Tetens (1777) assemelhar-se à de Locke em alguns pontos (como por exemplo: a observação de um único procedimento psíquico; o trabalho de análise capaz de identificar as várias *faculdades*; a comparação de casos individuais observados e a generalização mediante a qual é possível alcançar a proposição empírica geral), estas semelhanças não são unânimes em relação à posição empírica geral. Nesta, Tetens (1777) diverge claramente de Locke, visto que a generalização da proposição empírica particular é um processo necessário para auxiliar a observação, a qual por si refere-se exclusivamente ao individual, ou seja, o que está contido nele e o modo sob o qual é produzida a lei que rege suas causas intrínsecas e externas. Portanto, do ponto de vista metodológico, Tetens (1777) entende que a pesquisa psicológica caracteriza-se pela rigorosa imposição empírico-observativa, sendo a única disciplina que teria um procedimento semelhante à física. Por isso, Tetens (1777) adere ao mesmo método observativo-descritivo, próprio da ciência natural, divergindo claramente de Locke, pois atribui uma conotação científica à psicologia, conferindo-lhe a autonomia e a universalidade próprias das ciências.

Este método observativo-descritivo é de fundamental importância para se entender o processo cognitivo para Tetens. O autor (1777) aponta como necessário o emprego da tripartição da força cognitiva, a qual tem como um de seus componentes principais a *força representativa* incumbida de lhe fornecer o material. Por este método, Tetens (1777) negaria a todas as diversas manifestações psíquicas a peculiaridade que distinguiria e dissiparia a complexidade e a autonomia dos conteúdos individuais da consciência. Assim, Tetens (1777) entende que a via de acesso à alma, a única que conduz suas modificações às *faculdades* psicológicas de que derivam, é constituída da força que, mais que qualquer outra, caracterizaria a essência humana. Esta força em questão é aquela que Tetens (1777) denomina de *força cognitiva*.

Assim, pode-se dizer que a gnosiologia de Tetens é estruturada sobre a *força cognoscitiva* que, por sua vez, é composta por três *faculdades*: a *sensação*, a *força representativa* e a *força do pensar*. Dentre estas, destaca-se a *força representativa* por sua função primordial em seu sistema. Esta compõe-se, conforme nos aponta o próprio Tetens (1777, p. 105 tradução nossa), pelas seguintes *faculdades*: a percepção, a faculdade imaginativa e a faculdade formadora. Estas

faculdades seriam as responsáveis por conceder o material necessário para a cognição. São apresentadas por ele da seguinte forma: a *força representativa* trata-se de um ramo principal que se esgota nas *faculdades* já mencionadas: de receber, reproduzir e transformar representações, ou seja, na *faculdade perceptiva*, na *faculdade imaginativa ou fantasia* e na *faculdade formadora*. Nas palavras de Tetens:

[...] receberíamos a representação originária das sensações em nós e as manteríamos a fim de reproduzi-las como apreendida de cada objeto sentido, este seria o papel da *faculdade perceptiva*, ou seja, da *apreensão*. Mas esta representação sensível pode ser reproduzida mesmo que estas primeiras sensações tenham cessado, ou seja, são reproduzidas até que possam ser percebidas conscientemente. A primeira representação sensível liga-se uma a outra na alma, na mesma ordem na qual foram produzida, uma após a outra. Elas alinham-se uma com as outras, se as representações intermediárias menores se precipitam, aquelas mais distantes da sensação se aproximam pela *faculdade imaginativa*. Isso ocorre quando repetimos muitas vezes uma série de sensações, mas estamos atentos apenas a algumas partes do todo, por isso, muitas vezes, mesmo uma sensação semelhante separada reconhece-se como parte de um todo e constitui uma representação composta [...], portanto, a lei de associação da ideia é composta. As representações são despertadas uma após a outra conforme sua precedente ligação e sua semelhança. (TETENS, 1777, pp. 105-107, tradução nossa, grifos nossos)¹⁴¹.

Nota-se, nessa passagem, que para Tetens a função da *faculdade imaginativa* na *força representativa* é a de reproduzir representações. Contudo, lembremos que o próprio Tetens (1777) nos adverte que reproduzir não é tudo que a *força representativa* humana é capaz. Tetens (1777) lhe atribui uma *faculdade imaginativa formadora*, que busca por novas representações e imagens, e não apenas organiza sua representação. Usando o exemplo do próprio Tetens (1777, p. 107, tradução nossa), pode-se dizer que a função da *faculdade imaginativa* não se limita àquela de “[...] um observador numa galeria de quadros, mas ela pode pintá-los, além de inventar e confeccionar um novo quadro”¹⁴².

Mediante tal exposição, nota-se que a *faculdade imaginativa formadora*, em Tetens (1777), é dotada de certa autonomia, pois não reproduz as percepções, e sim, produzir espontaneamente as imagens. Essa espontaneidade da *faculdade imaginativa* consiste na formação de uma nova imagem que não corresponde a nenhuma percepção anterior, e que não é diretamente provocada por uma afecção sensível atual. Nota-se que a imaginação tem um papel fundamental na *força representativa*, pois é a ela que cabe reproduzir o traço que permaneceu em nós da primeira impressão (representação sensível originária), e que ela só pode desempenhar a função de reprodução graças à *faculdade imaginativa*, tornando esta imprescindível ao seu método. A função dela é exatamente a de proporcionar a reprodução da representação instaurando associações que não se limitam à reprodução de imagens, mas que possibilitam produzi-las espontaneamente. Nota-se que a *faculdade imaginativa* não concederia apenas as representações, mas as associaria formando a imagem do objeto, carecendo apenas do conceito para que chegasse à consciência, como é posto pelo próprio Tetens, nesta passagem:

¹⁴¹ [...] Erstlich, wir nehmen die ursprünglichen Vorstellungen aus den Empfindungen in uns auf, und unterhalten solche, indem wir nachempfinden, und wir verwahren diese Nachempfindungen als aufgenommene Zeichnungen von den empfundenen Objekten in uns. Dieß ist die Perception oder die Fassungskraft. Die ersten Empfindungsvorstellungen legen sich in der Seele in derselbigen Ordnung an einander, in welcher sie nacheinander hervorgebracht worden sind. Sie reihen sich an einander, und wenn die kleinern Zwischenvorstellungen zwischen andern herausfallen, so rücken die in der Empfindung etwas entfernte in der Einbildungskraft dichter zusammen. Dieß geschiehet gewöhnlicher Weise alsdenn, wenn wir mehrmalen eine Reihe von Empfindungen wiederholen, und nur auf einige sich ausnehmende Theile derselben aufmerksam sind. Eben dadurch ziehen sich oft mehrere getrennte Empfindungen als Theile in ein Ganzes zusammen, und machen eine zusammengesetzte Vorstellung aus [...] Die Vorstellungen werden auf einander wieder erwecket nach ihrer vorigen Verbindung und nach ihrer Aehnlichkeit. (TETENS, 1777, pp. 105 e 107).

¹⁴² “[...] wie der Aufseher über eine Gallerie die Bilder, sondern sie ist selbst Mahler und erfindet und verfertigt neue Gemälde.” (TETENS, 1777, p. 107).

A força do pensar enquanto contém em si também a *faculdade* da relação, coincide com a *força representativa*. É evidente a analogia entre a regra fundamental segundo a qual a *força representativa* uni, separa, compõe e decompõe imagens e aquela segundo a qual a força de pensar reconhece como idêntica e diversa, como unida e separada. Esta semelhança da lei de agir parece tornar manifesto que a força de pensar, enquanto *faculdade* da relação, não é outra coisa que a *força representativa*, enquanto esta apresenta e ordena a imagem disponível. Em primeiro lugar, todo pensamento requer representações e uma ligação representativa. Enquanto sentimos, reagimos de modo simplesmente sensível às impressões provenientes do exterior, ou da modificação passiva causada em nós pela força interna, sem sequer termos ciência dela! A sensação deve pelo menos ser transformada numa representação sensível. A recognição exige um colocar em confronto uma representação com outra e assim mais representações [...] A lei da força do pensar, está de acordo com a lei da *força representativa*. (TETENS, 1777, pp. 594 e 596, tradução nossa, grifos nossos)¹⁴³

Em Tetens (1777), a chegada à consciência dá-se através da *força do pensamento* (*Denkraft*), que confere caráter objetivo às representações produzidas pela sensação. Tetens (1777, p. 295-305) a define como faculdade de conhecer as conexões e as relações das coisas. Trata-se assim de uma *faculdade* imprescindível, a única capaz de estipular a passagem da esfera representativa àquela do pensamento, estabelecendo uma relação com o objeto. Mas esta *faculdade* estaria atrelada a *força representativa*, e é dependente dela.

Conforme afirma Tetens (1777), a relação da representação percebida com outra que lhe seja semelhante e já conhecida enquanto representação particular instituiria uma relação própria da atividade do pensamento, ou seja, a unidade de um conceito de relação com o objeto representado que é um ato da *força do pensar* e esta relação seria um ato subjetivo que conferiria objetividade à representação. Tetens (1777) ainda explica que, se tomarmos por idênticas duas coisas, quando pensamos em conexão causal, representamos uma na outra como propriedades de um mesmo sujeito, ou ambas, simultaneamente, como uma ao lado da outra ou em sucessão uma após a outra, então, ocorreria certo ato do pensar. Tal relação ou conexão, em nós, é algo de subjetivo que atribuímos a cada objeto como algo objetivo: eis o que surge da força do pensar para Tetens (1777).

Esta posição reafirma que haveria uma necessidade subjetiva e que seria sob a necessidade subjetiva que fundamos a objetiva (TETENS, 1777, pp. 506-507). Deve-se, assim, pressupor a existência objetiva da coisa fora de nós, que deve ter em nós seu fundamento psicológico que anteceda seu efeito. Por isso, Tetens (1777) defende que há no intelecto um fundamento subjetivo *a priori*, que seria necessário para fundamentar racionalmente a necessidade objetiva, pois esta mesma lei produziria um juízo sobre a impressão causada pela coisa externa, e só a partir da lei universal do intelecto pode-se fundamentar sua necessidade objetiva.

Observemos, agora, como Tetens (1777) nos apresenta outra característica da *imaginação reprodutiva*:

A representação reprodutiva só é completa, quando a reprodução a partir do emprego espontâneo de nossa força entra em relação com a imagem, este é o elemento designador que se refere a objetos na imagem [...]: se uma parte qualquer de uma sensação passada é desperta, então todo estado

¹⁴³ An der andern Seite fällt die Denkkraft, in so ferne sie auch das Beziehungsvermögen in sich begreift, mit der vorstellenden Kraft zusammen. Es ist eine offenbare Analogie zwischen den Grundregeln, nach welchen die vorstellende Kraft Bilder verbindet und trennet, vermischt und auflöset, und die Denkkraft sie als einerlei und verschieden, als verbunden und getrennet erkennt. Diese Aehnlichkeit der Wirkungsgesetze scheinete es offenbar zu machen, daß die Denkkraft als Beziehungsvermögen nichts anders sei, als die vorstellende Kraft, in so ferne diese die vorräthigen Bilder stellet und ordnet. So lange wir bloß empfinden, das ist, bloß fühlend auf den Eindruck von außen, oder auf die durch innere Kräfte in uns verursachte leidentliche Modifikation zurückwirken, kann auch nicht einmal das Gewahrnehmen, oder das Siehe! Die Empfindung muß zum mindesten in eine Empfindungs Vorstellung übergegangen sein. Die Empfindung muß zum mindesten in eine Empfindungs Vorstellung übergegangen sein. Das Auskennen erfordert eine Aufstellung einer Vorstellung gegen andere, und also mehrere Vorstellungen [...]. Das Gesetz der Denkkraft richtet sich also nach dem Gesetz der Vorstellungskraft. (TETENS, 1777, pp. 594 e 596).

reproduzido por ela é uma consequência. (TETENS, 1777, p. 80, tradução nossa)¹⁴⁴.

A questão é que esta associação requer certa regra, visto que é através dela que se pode entender a razão pela qual, depois de termos uma ideia A, aparece em nossa mente a ideia B, mesmo que nenhuma sensação tenha incitado essa última. Assim, tal regra deve indicar de modo completo e determinado a razão da sucessão de ideias. A este respeito, Tetens (1777, p. 108, tradução nossa) pergunta: “E se a sucessão na qual a reprodução (representação) apresenta-se deixasse de lado a fusão de novas sensações e dependesse apenas da fantasia?”¹⁴⁵.

O próprio Tetens (1777) responde que se assim fosse, cada representação singular despertaria a associação de outra série inteira. Tal posição nos remete à seguinte questão: mas se assim fosse, a alma não se dispersaria? A esta pergunta Tetens (1777) nos responde da seguinte forma: uma vez que ela mantivesse lugar, ela se voltaria apenas às ideias que estariam presentes em torno de sua posição central, reprimindo a série secundária conjunta que deseja destacar-se ao mesmo tempo. A questão, aqui, é que esta lei de associação não determina nada mais do que a ordem pela qual as ideias seguem umas às outras, e isto não é suficiente. Por isso, Tetens propõe a intervenção da *faculdade imaginativa formadora*:

A espontaneidade da *faculdade formadora* intervém e busca por novas representações a partir daquelas que já existem formando um novo ponto de união, uma nova conexão e uma nova série. A força do pensar encontraria assim uma nova ligação, relação, semelhança, coexistência e uma nova dependência, formando então um novo canal de comunicação entre a ideia mediante a qual se unem imediatamente e, assim as que não lhe pertencesse anteriormente seriam separadas. (TETENS, 1777, p. 113, tradução nossa, grifo nosso)¹⁴⁶.

Ademais, não podemos negligenciar o fato de que a associação por si só não seria suficiente para conceder validade objetiva às representações, visto que toda a formação de imagens, toda reprodução requer uma espontaneidade por parte do sujeito, como é apontado pelo próprio Tetens (1777, p. 81, tradução nossa), ao dizer que “às vezes é necessário facilitarmos a reprodução através do emprego espontâneo da nossa força como suporte para que ela entre em plena relação com a imagem, tornando perceptível a mudança ao estado anterior”¹⁴⁷.

Sendo assim, entende-se que a *imaginação reprodutiva* não se distingue segundo sua característica perceptiva, mas sim, por seu vínculo à espontaneidade. Em decorrência disto, a saída que Tetens (1777) propõe é que a *faculdade de percepção* na alma deve, portanto, ter ainda, por outro lado, uma grandeza variável que pode reproduzir e formar representações unificadas.

Desta forma, as percepções e representações são parcialmente semelhantes, sendo apenas a força que as distingue. Como aponta Tetens (1777, p. 25, tradução nossa), a *faculdade imaginativa formadora* é uma *faculdade* livre, criadora e autônoma de novas representações: “a força criadora da alma vai além, ela pode formar representações [...] que não são semelhantes a nenhuma outra”¹⁴⁸. O que Tetens assinala é que ela ordena os elementos após uma estrutura

¹⁴⁴ Zuweilen muß man die Reproduktion durch eine selbstthätige Anwendung unserer Kraft befördern, und unterstützen, und sich völlig mit der Einbildung einlassen [...]: wenn ein Theil einer ehemaligen Empfindung wieder erwecket ist, so wird der ganze mit ihm vereinigte Zustand hervorgebracht, ist eine Folge davon. (TETENS, 1777, p. 80).

¹⁴⁵ Hängt die Folge, in der die Wiedervorstellungen auftreten, die Einmischung neuer Empfindungen bei Seite gesetzt, allein von der Phantasie ab? (TETENS 1777, p.108).

¹⁴⁶ Das selbstthätige Dichtungsvermögen kommt dazwischen, und schafft neue Vorstellungen aus denen, die da sind, und machet also Vereinigungspunkte, neue Verknüpfungen und neue Reihen. Die Denkkraft entdeckt neue Verhältnisse und Beziehungen, neue Aehnlichkeiten, neue Koexistenzen, und neue gen, neue Aehnlichkeiten, neue Koexistenzen, und neue Abhängig- Andere psychische Gesetze. keiten, die vorher nicht bemerket waren, und machet auf diese Art neue Kommunikationskanäle zwischen den Ideen, wodurch einige zur unmittelbaren Verbindung kommen, andere von einander abgerissen werden, die es vorher nicht gewesen sind. (TETENS, 1777, p. 113).

¹⁴⁷ Zuweilen muß man die Reproduktion durch eine selbstthätige Anwendung unserer Kraft befördern, und unterstützen, und sich völlig mit der Einbildung einlassen, wenn die Wiederversetzung in den ehemaligen Zustand bemerklich werden. (TETENS, 1777, p. 81).

¹⁴⁸ “Die Schaffungskraft der Seele geht weiter [...] kann Vorstellungen machen, die für unser Bewußtseyen einfach, und dennoch keinen von denen ähnlich sind, die wir als die einfachsten Empfindungsvorstellungen antreffen.” (TETENS, 1777, p. 25).

construída livremente, sem necessitar da semelhança entre representações sensíveis. O problema é que Tetens (1777, pp. 25-81, tradução nossa) a coloca paralelamente à *faculdade* reprodutiva que renova representações sensíveis, isto é, relembra percepções passadas à *faculdade imaginativa formadora*, afirmando que: “não podemos apenas limitar toda a potência desta *faculdade formadora* da alma à decomposição e à mistura de representações de modo que se possa acrescentar a ela apenas uma função constitutiva[...]. A força formadora vai além¹⁴⁹. Desta forma, Tetens (1777) acaba por apontar para o fato de que toda reprodução requer uma espontaneidade, consequentemente possibilitando uma interpretação de que ele atrela à *imaginação reprodutiva a formadora*.

Assim, ao proferir tais afirmações, Tetens fornece subsídios para uma ambiguidade interpretativa sobre a função da *faculdade imaginativa*. Defendemos que é este o ponto central de toda problemática que recairá sob a *dedução subjetiva*, de Kant. Na sequência, nos ateremos a ofertar os motivos para que tal seja o caso. Ao colocar a *faculdade imaginativa reprodutiva* e a *formadora* numa mesma esfera, Tetens (1777) atribui à *força representativa* um caráter tanto de organização quanto de criação de representações dependente de uma espontaneidade. Desta forma, o que Tetens faz é aproximá-las, mesmo considerando uma lei de associação exclusiva da *faculdade imaginativa formadora*, que não depende das sensações, mas que em última instância, está atrelada a um princípio empírico. O autor concede-nos a possibilidade de pensarmos uma *imaginação* que organiza e cria novas representações sem a sensação atual, ou seja, pensarmos numa espécie de *faculdade imaginativa formadora a priori*, ou ainda numa *faculdade reprodutiva* pura, mas com raízes em experiências passadas.

Esta apresentação dúbia dos conceitos, por Tetens, será conduzida por Kant, na *dedução* de 1781. Pode-se observar ainda, no *Fragmento B.12* que data dos anos de 1780, a posição de Kant, e sua proximidade com esta posição de Tetens, descrita no parágrafo anterior, bem como a ambiguidade que apontamos anteriormente. Atentemos à referida passagem:

A unidade da apercepção em relação à *faculdade da faculdade imaginativa* é o entendimento. As Regras.

A capacidade reprodutiva em relação com a unidade analítica em relação com a síntese produtiva.

A síntese da unidade da apercepção em relação ao transc.: capacidade da *faculdade imaginativa* é o entendimento puro.

Esta transc: é a única capacidade que frequentemente determina todo fenômeno em relação ao tempo por regras válidas *a priori*.

As três primeiras capacidades não podem ser explicadas.

A síntese transc: da *faculdade imaginativa* origina-se dos nossos conceitos de entendimento.

O uso empírico da imaginação baseia-se na ideia de síntese de apreensão empírica, que também pode ser reprodutiva ou feita por analogia.

No último caso ela é *faculdade imaginativa* produtiva.

A *faculdade imaginativa* produtiva é ou pura ou empírica. O puro.

A *faculdade imaginativa* é em parte produtiva e, em parte, reprodutiva. A primeira torna a segunda possível [...].

A *faculdade imaginativa* produtiva é: 1. Empírica na apreensão, 2. Pura, mais sensível em vista de um objeto da intuição sensível pura, 3. Transcendental em relação a um objeto em geral; a primeira pressupõe a segunda e a segunda pressupõe a terceira.

A síntese pura da *faculdade imaginativa* é o fundamento da possibilidade da apreensão empírica incluindo a percepção. Ela é possível *a priori*. [...]

A síntese transcendental da *faculdade imaginativa* oferece apenas a unidade da apercepção na síntese do múltiplo em geral através da *faculdade imaginativa*. (KANT, FM/Lose Blätter AA20. B.12, tradução nossa, grifos nossos)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ “Man umfasst die ganze Mächt dieses bildenden Vermögens der Seele nicht, wenn man die Auflösung und die Wiedervermischung der Vorstellungen dahin einschränket [...]. Die Schaffungskraft der Seele geht weiter.” (TETENS, 1777, pp. 25-81).

¹⁵⁰ Die Einheit der apperception im Verhältnis auf das Vermögen der Einbildungskraft ist der Verstand. Regel.

Im Verhältnis auf das reproductive Vermögen ist die Einheit analytisch im Verhältnis auf das productive synthetisch.

Die synthetische Einheit der apperception im Verhältnis auf das transc: Vermögen der Einbildungskraft ist der reine Verstand.

Consideramos relevante, no *Fragmento (B12)*, as afirmações de Kant sobre a *faculdade imaginativa produtiva* poder ser pura ou empírica, e que esta é em parte produtiva e em parte reprodutiva, bem como a afirmação a respeito da síntese de apreensão empírica poder ser realizada de forma reprodutiva ou por analogia. Alegamos que tais afirmações caracterizariam clara aproximação com as ideias de Tetens, bem como nossa afirmação anterior de uma apropriação da forma que Tetens (1777) apresenta. Defendemos, assim, que Kant não só se utiliza de elementos desenvolvidos por Tetens (1777), mas ainda os expõe de maneira semelhante em seu método transcendental. A consequência disto é que, mesmo que Kant seja claro na *dedução transcendental* quanto à função de sua *faculdade produtiva a priori* pura, há ali, claramente, similaridades com a *faculdade formadora* de Tetens (1777) bem como, com sua exposição.

O equívoco, no qual corremos o risco de cair, fundamenta-se, certamente, no descuido em diferenciá-las: negligenciando essa diferença, acabamos por tomar uma pela outra, correndo o risco de negligenciar a função da *faculdade imaginativa produtiva* kantiana, que na *dedução*, em 1781, tem por função servir *a priori* de princípio a todo conhecimento, como elo de ligação entre o sensível e inteligível.

Embora em Kant a *faculdade da imaginação* assemelhe-se claramente àquela de Tetens (1777), há, apesar de tênue, nesta posição, uma linha demarcatória. É a essa linha que temos que nos atentar. Entendemos que Kant separa a articulação da *faculdade imaginativa*. Esta não produz representações derivadas da experiência, mas propiciará condições para a experiência. Desta forma, a síntese reprodutiva só é possível por meio da síntese produtiva, e não o contrário: a reprodução pertence às funções transcendentais da consciência, mas isto não pode ser entendido como uma aproximação da *imaginação produtiva* da *reprodutiva*, posição que é reforçada pelo próprio Kant.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DYCK, C. W. **Kant & Rational Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ECOLE, J. De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff? **Archive für Geschichte der Philosophie**, v. 71, n. 3, p. 261-276, 1991.

EISLER, R. **Kant-Lexikon**. Tradução Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 1994.

ERDMANN, B. **Reflexionen Kants zur Kritischen philosophie**. Aus Kants Handschriftlichen Aufzeichnungen. Leipzig: Reisland, 1882.

_____. **Kant's Criticismus in der Ersten und in der Zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine Historische Untersuchung**. Leipzig: Leopoldo Voss, 1878.

FRIERSON, P. R. **Empirical psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Diese transsc: Vermögen ist dasjenige was allgemein in Ansehung der Zeit alle Erscheinungen überhaupt bestimmt nach Regeln die a priori gültig sind.

Die drei ersten Vermögen sind nicht zu erklären.

Die transsc: Synthesis der Einbildungskraft liegt allen unsern Verstandesbegriffen zu Grunde.

Der empirische Gebrauch der einbildungskraft beruht auf der synthesis der Apprehension der empirischen Anschauung die denn auch reproducirt werden kann oder nach derem analogie eine andere gemacht werden kan. Im letztern Fall ist es die productive Einbildungskraft.

Die productive Einbildungskraft ist entweder rein oder empirisch. Die reine.

Die Einbildungskraft ist theils eine productive theils reproductive. Die erste macht die letzte möglich [...].

Die productive Einbildungskraft ist 1. Empirisch in der apprehension 2. Rein aber sinnlich in Ansehung. 3.

Transsc. in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt die erstere setzt die zweyte voraus u. die zweyte die dritte.

Die reine Synthesis der Einbildungskraft ist der Grund der möglichkeit der empirischen in der Apprehension also auch der Wahrnehmung. Sie ist a priori möglich [...]. Synthesis der Einbildungskraft geht blos auf die Einheit der Apperception in der synthesis des Manigfaltigen überhaupt durch die Einbildungskraft. [...]. (KANT, FM/Lose Blätter AA20. B.12).

_____. Empirical Psychology, common Sense, and Kant's empirical markers for moral responsibility. **Studies in the History and philosophy of Science**, Amsterdam, v. 39, n. 4, p.

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

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

OLIVEIRA, A.R **A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant** (Tese de Doutorado Filosofia Universidade Estadual de Campinas 2019.)

TETENS, J. N. **Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung**. 2 Bänden. Leipzig: Weidmanns Erben, 1777.

_____. **Über den Ursprung der Sprache und der Schrift**. Leipzig: Weidmanns Erben, 1772.

_____. **Über die allgemeine speculativische Philosophie**. Leipzig: Friedrich Frommann Verlag Gunther, 1913

_____. **Über die allgemeine spekulative Philosophie**, in Neudrucke seltener philosophischer Werke, vol. IV, Berlin, 1913.

_____. **Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind**. Bützow: [s.n.], 1760.

VAIHINGER, H. **Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft**. Stuttgart: Hanser, 1852.

VERNEAUX, R. **Le vocabulaire de Kant**. 2 vol. Paris: Aubier, 1973.

VIDAL, F. **Les sciences de l'âme XVIe-XVIIIe siècle**. Paris: Honoré Champion, 2006.

VLEESCHAUWER, H. J. de. **La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant**. 3 vol. Paris: Champion, 1976.

WOLFF, C. **Philosophia Practica Universalis: Methodo Scientifica Pertractata**. Praxin Complectens, Qua Omnis Praxeos Moralis Principia Inconscussa Ex Ipsa Animae Humanae Natura *a priori* Demonstrantur. Nova York: Nabu Press, 1738.

_____. **Philosophia Prima Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur**. Nova York: Kessinger, 1730.

_____. **Psychologia Empirica: Methodo Scientifica Pertractata** qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur. Nova York: Kessinger, 1732.

ZAPPALORTO, M. **Johann Nicolaus Tetens: il Locke tedesco?** Catanzaro: Rubbettino, 2011.

A psicologia em Kant: dos textos pré-críticos até primeira edição da Crítica da razão pura.

Resumo:

O objetivo deste trabalho é contextualizar a presença da psicologia em Kant, desde os textos denominados como pré-críticos até a primeira edição da *Crítica da razão pura*. Para tal, começaremos por analisar a presença da psicologia nos textos de 1.747 a 1.770. Num primeiro momento mostraremos que a psicologia está atrelada a relação alma e corpo e, é entendida como a ciência empírica do homem, porém sob uma perspectiva psicofísica. Posteriormente, nos anos 1.770 constata-se uma mudança da acepção kantiana a respeito da psicologia; Kant transportará a presença da psicologia da relação: alma e corpo para a ligação entre sensível e inteligível, o que demonstraremos não significa necessariamente um rompimento com a psicologia. Por fim, já em meados de 1778- 1781, advogamos que a psicologia aparecerá com folego renovado, agora sobre a influência de J.N.Tetens e terá uma nova finalidade, em especial na elaboração da *dedução transcendental das categorias* denominada por Kant como *subjetiva*. Reafirmo que o objetivo deste trabalho não é o de esgotar o tema psicologia em Kant, nem realizar um trabalho exegético em todos os textos kantianos onde há alguma menção sobre psicologia, mas sim em autenticar sua presença desde os primeiros escritos kantianos, sua continuidade e as nuances advindas desta até os anos de 1781.

Palavras-chave: Kant, psicologia, Crítica

Abstract: The aim of this paper is to contextualize the presence of psychology in Kant, from the texts called pre-criticism to the first edition of the Critique of Pure Reason. To do so, we will begin by analyzing the presence of psychology in the texts from 1747 to 1770. In a first moment we will show that psychology is linked to the relation soul and body and is understood as an empirical science of man, but under a psychophysical perspective. Later, in the 1770s, a change in the Kantian meaning of psychology is observed; Kant will transport the presence of psychology from the relation soul and body to the connection between sensible and intelligible, which we will show does not necessarily mean a break with psychology. Finally, already in the middle of 1778 - 1781, we advocate that psychology will appear with renewed vigor, now under the influence of J.N.Tetens and will have a new purpose, especially in the elaboration of the transcendental deduction of categories called by Kant as subjective. I reaffirm that the objective of this work is not to exhaust the theme of psychology in Kant, nor to perform an exegetical work in all Kantian texts where there is some mention of psychology, but to authenticate its presence since the first Kantian writings, its continuity and the nuances arising from it until 1781.

Keywords: Kant, psychology, Critique.

1.1. Introdução.

Para demonstrar o que propomos nesta pesquisa começaremos por discorrer acerca da definição de psicologia, psicologia empírica e psicologia racional desenvolvida por Wolff. A psicologia para Wolff pode ser classificada como ciência, e esta concepção foi assimilada por Kant. Em seu: *“Discurso preliminar sobre a filosofia em geral” de 1.728*. Wolff (*WOLFF 1.728/2.006 p.113*) defende num primeiro momento que a psicologia é a parte da filosofia que se ocuparia da alma, noutras palavras, para Wolff ela é a ciência das coisas possíveis pela alma humana, definindo a psicologia enquanto uma parte da filosofia

que não possui autonomia¹⁵¹.

Mas se a psicologia fornece razão para as coisas possíveis através da alma, é necessário buscar pela veracidade de tal conhecimento, e tal garantia só poderia ser dada segundo Wolff (1728) partindo da experiência. É neste ponto que o filósofo alemão entende haver a necessidade de dividir a psicologia em duas partes que são, a *empírica* e a racional. A partir de então, Wolff (1732) passa a defender que a psicologia deve ter status de disciplina específica a fim de investigar a experiência (psíquica), esta tarefa Wolff atribui àquela que ele chama de: *psicologia empírica* designando-a como a: “ciência que estabelece através da experiência os princípios a partir dos quais pode ser fornecida a razão para o que ocorre na alma humana”.¹⁵² Para retificar tal posição, citamos o texto do filósofo:

Assim torna-se evidente que a psicologia empírica corresponde à física experimental e, por conseguinte, à filosofia experimental. E é igualmente evidente que a psicologia empírica e física experimental quando tratadas à nossa maneira, não fazem parte da história. Visto que a psicologia empírica não só classifica o que é observado na alma, mas ainda forma a partir daí conceitos das faculdades e dos hábitos estabelecendo outros princípios e mais ela fornece até mesmo a razão para várias [coisas]. (WOLFF *Discurso preliminar ... pp.146-147*)

Ao diferenciar a psicologia empírica e delimitar seu campo de atuação Wolff a separa do que havia anteriormente definido como psicologia, num sentido geral. Agora Wolff recoloca a questão nos seguintes moldes: se a psicologia era a “ciência que se ocupa com a alma” ela também deve “fornecer a razão de tudo o que é possível na alma”. Esta última parte caberia segundo Wolff ao que ele chama de: *psicologia racional*¹⁵³. Retomando por um momento a citação acima vemos que a psicologia empírica é a ciência experimental do homem, pois ela não apenas classifica o que é observado, mas a partir do que é observado infere no que ocorreria na alma, o que nos permitiria compreender as operações psíquicas através de regras. É exatamente este o ponto no qual Wolff ancorará a necessidade de diferir a psicologia empírica da psicologia racional, pois é necessário conferir razão ao que ocorre na alma. A partir desta diferenciação Wolff pode alinhar a psicologia a física, visto que ambas possuem uma parte empírica e outra pura¹⁵⁴.

Num primeiro momento entendemos que Kant manteve-se fiel a divisão da psicologia proposta por Wolff, considerando a psicologia empírica como uma ciência experimental do homem. Outro ponto a ser destacado é que mesmo havendo a separação da psicologia empírica da psicologia racional, Wolff ainda as considera interdependentes, não

¹⁵¹ Cf. Saulo 2.012 p. 1.018

¹⁵² Cf. Saulo (2.012)

¹⁵³ Na psicologia racional, derivamos a priori, o único conceito de alma humana todas as coisas que se observam a posteriori como pertencentes à alma humana e tudo o que é deduzido a partir de certas [coisas] observadas, na medida em que isso convêm ao filósofo (WOLFF *Discurso preliminar ... p. 147.*)

¹⁵⁴ Não é nosso objetivo aqui problematizar a psicologia de Wolff, mas apenas apresentar sua definição, para uma investigação mais detalhada indicamos o trabalho de Saulo, A. (2012) intitulado: “*O lugar de Christian Wolff na história da psicologia*” (Univ. Psychol. Bogotá, Colombia V. 11 No. 3 PP. 1013-1024 jul-sep 2012)

há propriamente uma autonomia atribuída a cada uma delas e este é o ponto a ser analisado em Kant, teria o filósofo de Königsberg acompanhado Wolff fielmente, ou Kant considera a psicologia empírica e a psicologia racional como dois campos distintos de atuação; que concepção de psicologia Kant seguirá e até que ponto o fará?

2.2 A psicologia empírica e racional nos textos de 1.747 a 1.770: A relação alma e corpo sob uma perspectiva psicofísica.

Desconsiderando a ordem cronológica da publicação dos escritos começaremos nossa exposição pelo texto: *Anúncio do programa de lições de Immanuel Kant para o semestre de inverno de 1.765-1.766*. (KANT NEV AA02:309). O motivo é que nesta obra encontramos não só um primeiro indício claro do significado de psicologia para Kant, mas também os argumentos sobre a escolha do livro que irá guiá-lo na exposição desta ciência.

Escolhi o manual de A.G Baumgarten, principalmente pela riqueza e pela precisão de seu tipo de ensino. Por conseguinte, depois de uma pequena introdução, começo com a **psicologia empírica, que é, propriamente, a ciência empírica metafísica do homem***, pois no que diz respeito ao termo alma, não é ainda permitido afirmar nesta parte, que ele tenha uma. A segunda parte, que deve tratar em geral da natureza corporal retiro-a da parte principal da cosmologia, pois tratar-se a da matéria, parte essa que, não obstante, completarei por meio de alguns acrescento escritos. Porém, uma vez que na primeira ciência (a qual, em razão da analogia, será também acrescentada a Zoologia empírica, quer dizer a consideração dos animais) foi examinada toda a vida que cai sob os nossos sentidos, e na segunda, porém, todo o inanimado em geral, e porque todas as coisas do mundo podem ser subsumidas nestas duas classes, avanço para a ontologia, a saber, a ciência das propriedades gerais de todas as coisas, cuja conclusão contém a diferença entre o ser material e o ser espiritual, assim como a ligação ou separação de ambos e, por conseguinte, a **psicologia racional***. (KANT NEV AA02:309)¹⁵⁵.

Mediante esta citação vemos que Kant opta por iniciar sua exposição pela psicologia empírica, por se tratar de uma disciplina “aplicável a vida além de agradável acepção” e curiosamente tratará da psicologia racional apenas no final¹⁵⁶. Mas, a disposição dos temas expostos por Kant difere do de Baumgarten. Constatamos que em sua *Metaphysica* Baumgarten não começa pela psicologia empírica e sim pela ontologia, seguido da cosmologia e só por último aborda a psicologia empírica. O que consideramos relevante aqui é o fato de Kant tratar a psicologia racional separada da empírica, abordagem totalmente diferente da de Baumgarten, que às apresenta unidas. A posição de Kant neste texto nos remete a duas perguntas: Porque Kant teria o cuidado de separar a psicologia empírica da psicologia racional, seria apenas uma questão didática ou Kant toma uma

¹⁵⁵ *Anúncio do programa de lições para o semestre de inverno de 1765-1766 Trad. Morujão, C., Pereira, A. e Dias, M. 2006, p.121.*

*Grifo Nosso.

¹⁵⁶ *Anúncio do programa de lições de Immanuel Kant para o semestre de inverno de 1765-1766. Trad. Carlos Morujão, Américo Pereira e Monica Dias 2006 p.122-123 [KANT NEV.AA02: 301-315].*

posição e passa a questionar a interdependência que Wolff atribui a elas?¹⁵⁷

Na tentativa de analisar melhor esta questão proponho voltarmos nossa atenção à interação entre alma e corpo como aparece outrora em: *História geral da natureza e teoria do céu de 1.755*. Nesta obra, Kant (*KANT NTH AA02:356*) argumenta que o corpo humano está organizado de tal maneira que lhe permita receber impressões e sentimentos provocados pelo mundo exterior, por outro lado ele destaca que sem o corpo a alma estaria impossibilitada de realizar suas operações, há aí certamente uma interdependência. Cito Kant:

O homem tem sido criado para receber as impressões e sentimentos que o mundo deve despertar nele, por este corpo que é a parte visível de seu eu, e cuja matéria serve não somente ao espírito invisível que ocupa este corpo, de modo que ali se imprimam os primeiros conceitos dos objetos exteriores, mas é também indispensável na atividade interior da repetição, da ligação, enfim do pensamento (*KANT AA 1:355*)¹⁵⁸.

A citação não só nos mostra claramente a pertinência do problema alma e corpo, mas contribui a esclarecer que neste momento Kant a psicologia é pensada na interdependência entre o corpo e a alma. É importante destacar ainda como a matéria é apontada como assistente e não como pressuposto fundamental.

Se compararmos às ideias apresentadas na *Teoria do Céu* com as apresentadas na obra *Pensamentos sobre a verdadeira evolução das forças vivas de 1.747*. Observamos a clara exposição do problema. Ali, Kant (*KANT GSK AA01:18-19*) busca explicar a origem das dificuldades que lhe decorreu a respeito da interação real entre alma e corpo e sua dependência da materialidade, dentro de um contexto psicofísico. Nesta última obra Kant (*KANT GSK AA01:357*) defende uma dependência da matéria, pois de acordo com ele “é evidente que as *forças da alma* humana são limitadas e dificultadas pelos obstáculos de uma matéria grosseira a qual elas estão ligadas intimamente”. Nossa posição corrobora-se na sequência de: *Pensamentos sobre a verdadeira evolução das forças vivas* ali Kant (*KANT GSK AA01:21-22*) defenderá a interação entre corpo e alma através do conceito de força o que lhe propiciou ampliar a gama do conceito de força da física à psicologia. Atentemos às palavras de Kant.

¹⁵⁷... a psicologia deve tomar seus princípios da cosmologia e da ontologia, a alma possui a força de representar o universo através das mudanças que lhe chega pelos órgãos sensoriais, mas só se pode distinguir claramente essa força se tomarmos a noção de força partindo da ontologia e a doutrina geral do mundo da cosmologia (*WOLFF Discurso ... § 98*)

¹⁵⁸ Usamos como referência a esta obra a edição francesa (*Histoire Générale de la Nature et Théorie du ciel. Trad. Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello e Jean Seidengart. Vrin 1.984*) “L’homme a été créé pour recevoir les impressions et émotions que le monde doit éveiller en lui par ce corps qui est la partie visible de son être, et dont la matière sert non seulement à l’esprit invisible qui habite ce corps, pour que s’y imprimant les premiers concepts des objets extérieurs, mais est aussi indispensable dans l’activité intérieure de la répétition, de la liaison, bref de la pensée”. (Cf. *nota de rodapé*) * “Il est établi à partir des fondements de la psychologie qu’en vertu de la constitution présente dans laquelle la création a rendu âme et corps dépendants l’un de l’autre, la première ne doit pas seulement recevoir tous les concepts de l’univers par la communauté et l’influence du second, mais que l’exercice de son pouvoir de penser lui-même dépend également de la constitution du corps, et qu’elle tire de son assistance la capacité nécessaire à cela.” (1.984 p. 191).

É fácil entender a natureza da proposição paradoxal concernente à possibilidade da matéria, pela qual uma imaginação pode causar apenas movimentos, imprimindo certas representações e imagens na alma. Para a matéria que tem sido definida como movimentos e ações a tudo o que é especialmente conectado com ela, e consequentemente também na alma, ou seja, ela muda o estado interno da alma na medida em que relaciona este estado ao que é externo a ela. Assim, todo o estado interno da alma seria apenas alterado, conforme a somatória de todas as suas representações e conceitos, enquanto este estado interno fosse relacionado com o que é externo a ele, este atenderia pelo nome de *status repraesentativus universi*, e através da força que possui ao mesmo tempo movimento, é pela mudança de estado da matéria que a alma representa o mundo. Sob esta perspectiva, podemos entender o quanto a matéria pode imprimir representações na alma. (KANT GSK AA01:21-22) ¹⁵⁹.

Esta claro que as aparências externas do movimento (força essencial) requerem um saber metafísico que não está confinado ao movimento externo, mas sim a *vis activa interna*.¹⁶⁰ Neste sentido Kant (KANT GSK AA01:19-21) defende que: “a ação recíproca entre a alma e o corpo é concebível se entendemos por força a capacidade de mudar o estado interno de outras substâncias e não uma faculdade motriz”¹⁶¹. Em outras palavras, para explicar a interação entre a alma e corpo, Kant utiliza-se do conceito de força interna o qual não é inferido da experiência, mas pressuposto como causa da interação, ou seja, sem a pressuposição de uma força interna atuante na alma e no corpo não haveria movimento da matéria logo podemos afirmar que a força interna seria um conceito da psicologia racional. Porque? Porque neste momento ele é causa da interação entre a alma e o corpo.

Quanto ao texto *Teoria do céu* a interação entre a alma e corpo também é explicada a partir da constituição do último, o corpo é algo indispensável para a alma visto que sem ele a alma seria inconcebível. Para validar nosso argumento citamos a seguinte

¹⁵⁹ “...Eben so leicht ist es auch die Art vom paradoxen Wenn man die Satze zu begreifen, wie es nämlich möglich sei: daß die Kraft der Materie, von der man doch in der Einbildung steht, daß Körper überhaupt sie nichts als nur Bewegungen verursachen könne, der nur eine Seele gewisse Vorstellungen und Bilder eindrücke. Denn wirkende Kraft die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt nennt, so begreift in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, man mithin auch in die Seele; das ist, sie verändert den leicht, wie die innern Zustand derselben, in so weit er sich auf das Materie die Äußere bezieht. Nun ist der ganze innerliche Zustand Seele zu gewissen der Seele nichts anders, als die Zusammenfassung aller Vorstellungen ihrer Vorstellungen und Begriffe, und in so weit dieser bestimmen innerliche Zustand sich auf das Äußerliche bezieht, heißt er der status könne.repräsentativus universi ; daher ändert die Materie vermittelst ihrer Kraft, die sie in der Bewegung hat, den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt. Auf diese Weise begreift man, wie sie der Seele Vorstellungen eindrücken könne.” (GSK AA01 Seit.20-21. §6. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen).

¹⁶⁰ O conceito de força (*Kraft*) foi largamente desenvolvido por Kant em vários escritos: *Principiorum Primorum Cognitionis Nova Dilucidatio* (Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico, de 1.755), *Versuch den Begriff der negativen Größen* (Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas, de 1.763) e *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível, de 1.770).

¹⁶¹ No século XVIII, a respeito da dualidade das substâncias, a metafísica se dividia sob três opções teóricas: a Harmonia pré-estabelecida, o sistema de influência física e o ocasionalismo. Apesar de Wolff favorecer a harmonia pré-estabelecida, nota-se, porém que a escola wolffiana buscou como fundamento da metafísica num influxionismo desenvolvendo uma teoria da causalidade entre substâncias.

passagem desta obra:

É estabelecido a partir dos fundamentos da psicologia que em virtude da presente constituição cuja criação torna a alma e o corpo dependentes um do outro, a primeira não deve apenas receber todos os conceitos do universo por causa da relação e influência do corpo, o exercício de seu próprio poder de pensar depende igualmente da constituição do corpo e que ele tira de sua assistência a capacidade necessária a ele (*KANT NTH AA2:349*).

A partir deste levantamento teórico entendemos que em *Pensamentos...* Kant trata o corpo como organizado a partir do conceito de força o qual não é inferido da experiência, mas sim tomado como pressuposto de condição da experiência. Advogamos então em favor de que nesta obra a relação corpo e alma é explicada sob o ponto de vista da psicologia racional. Ao contrário do que aconteceu na: *Teoria do céu* no qual a interação entre corpo e alma é examinada através da constituição do corpo, pois o modo como a matéria se organiza favorece ou dificulta certas operações da alma, em vista disso atestamos que a relação corpo e alma nesta obra ocorreria por meio da observação, ou seja, através de elementos da psicologia empírica. Por fim, em resposta a aceção da interdependência ou não da psicologia empírica e psicologia racional, o que detectamos ao analisar estes textos kantianos é que Kant dá ênfase a elementos da psicologia racional em *Pensamentos* e a psicologia empírica em *Teoria do céu*, desta forma, entendemos que há em elaboração ali uma clara tentativa de Kant em separá-las e pensar campos distintos de atuação.

3.3. Os anos de 1.763 -1770: Sobre a impossibilidade de sustentar a relação entre alma e corpo.

Os anos de 1.762 até 1.763-64 são decisivos para evolução intelectual de Kant, nesta etapa do período pré-crítico, vemos que Kant está mais voltado às questões sobre a veracidade da metafísica, em outras palavras Kant examina até que ponto a metafísica poderia prestar-lhe fundamentos sólidos. Destacaremos esta preocupação kantiana nos textos: *O único argumento possível para a demonstração da existência de Deus e Estudo sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral.*¹⁶²

¹⁶² Ainda no período de 1.763 temos o texto: O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus, este texto é apontado por Cassirer como “situado numa base superior de reflexão e introspecção crítica, onde Kant não se contenta já em expor considerações e argumentos com vista ao objeto concreto que a estuda, mas ao mesmo tempo, investiga constantemente a origem lógica destes argumentos e considerações e o caráter específico da verdade que integram” (*E. Cassirer Kant, vida y doctrina 1.974. p.83*). O texto apresenta os resultados de uma análise da existência e a refutação das provas “clássicas” da existência de Deus. Kant entende que a existência não é um predicado ou uma determinação e que a existência é a posição absoluta de uma coisa, recusando que a existência fosse aquilo que falta a uma coisa para que esta seja plenamente determinada, como a existência é uma posição absoluta e primeira, nunca poderá ser deduzida *a priori*. Assim o argumento ontológico cartesiano seria refutado, pois este se assenta na possibilidade de *dedução, a priori* da existência. *A. Philonenko (L'oeuvre de Kant Tomo. II p. 307)* argumenta que há uma oposição entre uma crítica ontológica da ontologia em 1.763 e uma crítica transcendental da ontologia em 1.781. O argumento kantiano neste texto resume-se na seguinte ideia: a existência funda-se na possibilidade e esta na ausência de contradição. É impossível negar toda a possibilidade, pois tal negação infringiria o princípio da contradição. Negando a existência negamos a possibilidade, assim seria impossível a não existência de nenhuma coisa,

Em *Estudo sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, Kant responderá à questão proposta pela: *Academia das Ciências de Berlim*, em 1.763. A questão é: Quer-se saber se as verdades metafísicas em geral e se os primeiros princípios da *Theologia Naturalis* e da moral seriam capazes de obterem uma prova tão clara quanto aquelas que se obtém com as verdades geométricas. No caso de não serem capazes da mencionada prova qual seria então a autêntica natureza da sua clareza, qual o grau em que podem ser traduzidos à anunciada certeza e se tal grau seria suficiente para uma completa persuasão¹⁶³. Consideramos que esta obra é um dos primeiros trabalhos em que Kant (*KANT UD AA02:299-300*) expõe com clareza o que realmente busca desde o início “farei com que esta memória contenha, exclusivamente, princípios seguros fundados na experiência”. Neste texto Kant apresenta pela primeira vez de maneira clara suas reflexões a respeito da situação em que a metafísica se encontrava, esta estava como um navio à deriva.

Já em: *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral* publicado em 1.764, é apresentada a ideia de que os elementos simples dos corpos ocupam o espaço por possuírem características da impenetrabilidade. Ao proferir tal afirmação Kant mantém a posição adotada na *Monadologia*, em relação a alma esta mantém seu caráter imaterial, mas possuiria uma natureza material semelhante aos elementos simples da matéria. Assim, Kant mantém a ideia da alma como substância simples e passaria a questionar a imaterialidade da alma proposta pelos racionalistas, inclusive Wolff.

Embora a indagação sobre a imaterialidade da alma já estivesse em pauta será apenas em: *Único argumento possível...* (*BDG*), que Kant apresenta claramente a sua crítica ao argumento ontológico wolffiano. Kant defende que o simples fato de afirmar que um conceito possui todos os atributos para sua existência não é suficiente para lhe conferir uma existência real¹⁶⁴. Kant formulará a questão da seguinte maneira.

invertendo esta teremos a demonstração da necessidade da existência de algo, que para Kant é Deus. Assim este argumento é contrário a prova ontológica cartesiana. O argumento ontológico inverso de Kant prova apenas Deus é o fundamento da possibilidade lógica. “Daí que Kant recorra ao argumento físico-teleológico e o reformule a fim de poder demonstrar que Deus é também fundamento do real e das suas leis. Kant parte agora do acordo, harmonia e unidade das essências das coisas reveladas pela experiência para o princípio supremo dessa unidade. Ora como a prova ontológica inversa provou que a existência absolutamente colocada é o fundamento da possibilidade interna das coisas, poder-se a concluir que o princípio supremo *a posteriori* é Deus.” (*José Andrade e Alberto Reis Textos pré-críticos 1.983 pp.124-125*). A respeito do texto *Estudo sobre a evidência...* Vale a ressalva, pois há nestes títulos uma conotação semântica: prova e fundamento de demonstração que possuem significados diferentes.

¹⁶³ Apud. E. Cassirer *Kant, vida y doctrina 1.974. p.83. [Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral Trad. Carlos Morujao, Américo Pereira e Mônica Dias 2.006 p.8].*

¹⁶⁴ Para um conceito puro da razão, o de substância, por exemplo, a impenetrabilidade é um predicado muito próximo e para um conceito sensível ([como] a impenetrabilidade) o conceito puro de substância é muito amplo. No primeiro caso, onde deve se impelir a sensibilidade do sujeito, seja acrescentado ao predicado. O predicado é unívoco ou equívoco. No primeiro caso: uma coisa em geral, pensada pelo entendimento, se encontra sob as condições da sensibilidade, isto é, que é um fenômeno, no segundo caso: o fenômeno é um noumeno. Por exemplo; o mundo dos sentidos é um todo absoluto. O predicado deveria ser restringido; é um todo que pode ser determinado sensivelmente, ou mesmo cair na afeição do sujeito: o mundo (noumenal) é um todo a proposição: a alma é simples, é transcendente e devo dizer que eu, que penso a alma, seja alguma coisa simples ou que a alma é alguma coisa que não é divisível fisicamente. Em resumo um predicado intelectual não pode estar de acordo a um objeto como fenômeno enquanto é determinado sensivelmente. (*KANT Refl.4.381. v¹? (ρ¹?) (φ¹?) AA17: 526-527*).

Esta proposição parece estranha e paradoxal, porém, é sem qualquer dúvida certa. Considere qualquer o sujeito, por exemplo, Júlio César. Concebam todos os predicados que se podem pensar dele, sem omitir sequer o tempo e o espaço; poderão logo compreender que Júlio César pode existir com todas as suas determinações, mas também pode não existir. O ser, que deu a existência a este mundo e aos seus heróis, pode conhecer todos estes predicados, sem exclusão de nenhum, e considera sempre Júlio César como uma coisa meramente possível, que não existe senão pela sua decisão. (*KANT BDG AA2:72*)

É interessante observarmos que a crítica feita à ontologia wolffiana diz respeito a sua primazia, reforçando o que dissemos anteriormente sobre a questão lógica e sobre a dependência da matéria. Kant denuncia o que considera ser os “falsos problemas” da metafísica dogmática, que lhe permitiu colocar sob suspeita seu estatuto científico, que viria por terra na primeira *Crítica*. Toda a exposição até aqui os serve ao propósito de destacar que é aqui o início da ruína da cientificidade que era atribuída à metafísica e conseqüentemente a psicologia também será abalada. Neste período Kant se distancia da ideia psicofísica defendida anteriormente e começa a elaborar o problema da cientificidade da metafísica sob um patamar crítico.

Com o problema da metafísica em pauta a relação alma e corpo também será colocada em xeque. Kant está convencido da esterilidade do problema (alma/corpo), como pode ser atestado nas correspondências com Mendelssohn e com Herz, por exemplo, numa delas ele afirma: “ não tenho até aqui como responder filosoficamente à questão da união da alma com o corpo...”¹⁶⁵. Este problema segue sem solução, e apenas em 1.770 será novamente abordado, agora Kant afirma literalmente que a gênese do problema da alma e corpo dá-se pela confusão entre sensibilidade e intelecto:

Porém, por meio deste princípio bastardo todos os seres são submetidos, no seu existir, às condições do espaço e do tempo, mesmo que sejam conhecidos intelectualmente. A partir daí aventam-se ociosas questões acerca de lugares das substâncias imateriais (das quais, todavia, pelo mesmo motivo, não se dá qualquer intuição sensitiva, nem representação sob tal forma) no universo corpóreo, acerca da sede da alma e acerca de outras coisas deste gênero, e porque se misturam incorretamente os conhecimentos sensitivos com os intelectuais, como se fosse os quadrados com os redondos... (*KANT DI AA2:414*)

Eis a “nova fase”, do pensamento kantiano, este agora centra-se sob dois aspectos de fato complementares primeiro: “um princípio ontológico isto é a determinação da autonomia da existência em relação à razão; e segundo um princípio metodológico, ou seja, se a existência não se reduz à razão (residindo nessa redução o erro do racionalismo), então a filosofia deve seguir o modelo da física e como ela partir dos dados da **experiência interna***”¹⁶⁶. Estes dois aspectos permitem a Kant distinguir em 1.770 a sensibilidade do

¹⁶⁵ KANT Br AA11:71

¹⁶⁶ Ver *Textos Pré-críticos* 1983 p.159 e *Philonenko Oeuvres Tomo I* p.52.

entendimento, e em relação ao entendimento distinguir o uso lógico do real.

Claramente a atenção de Kant está voltada em estabelecer a separação entre o mundo sensível e o inteligível, pois entende que cada um contém princípios próprios¹⁶⁷. Por causa disto há então uma investigação sobre o conhecimento sensível (*fenomênico*) e o conhecimento intelectual (*noumenico*). Em relação a esta separação Kant (*KANT DI AA2:392*) diz: “Há em toda a representação sensível alguma coisa a que se chama matéria, a saber, a sensação, e uma outra coisa a que se pode chamar a forma, a saber, a configuração das coisas sensíveis, que varia atendendo a que a própria variedade das coisas que afetam os sentidos são coordenadas em virtude duma certa lei do espírito”. A sensação apenas forneceria a matéria do fenômeno, enquanto caberia ao entendimento conceder-lhes razão.

Isto nos aclara de certa forma as nuances que acometem a psicologia; lembremos que num primeiro momento tratou-se do problema da força, ou seja, como a matéria pode produzir representações na alma (relação alma e corpo) problema que seguiu dentro de um campo psicofísico, até chegarmos a insuficiência em tratar a questão, agora temos a relação alma e corpo pensado sob a exegese do sensível e do intelectual, haverá a partir de agora uma transformação e uma posição mais clara sobre campos distintos de atuação que deveram ser pensados em relação. Qual será então o papel da psicologia nesta nova etapa do pensamento kantiano?

4.4. O caminho da psicologia de 1.770 até 1.781: O encontro com a filosofia de Tetens.

A partir deste ponto, avançaremos sob a continuidade do tema psicologia, para isso examinaremos os textos de 1.770 a 1.781 (primeira edição da *Crítica*) a fim de evidenciar a presença da psicologia e como esta será tratada por Kant após o contato com a filosofia de Tetens. O período que abordaremos aqui (1.770 até 1.781) é usualmente classificado como “período silencioso”, porém não o consideramos assim, visto que Kant publicou neste período vários textos além de *Reflexões* e suas *Aulas (Vorlesungen)* que poderiam contribuir para compreender a elaboração de sua primeira *Crítica*, bem como as influências que seu autor recebeu.¹⁶⁸

*[Grifo nosso] temos que ter em mente que o termo experiência interna (*innere Erfahrung*) é a experiência dos processos psíquicos enquanto que os fenômenos tem lugar no tempo. A experiência interior é “uma consciência imediata e evidente” (*Eisler, Rudolf. Kant-lexicon 1994 p.382*).

¹⁶⁷ Cf *Linhares (2.007 p.144)*

¹⁶⁸ Recension von Moscati Schrift Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen — A diferença essencial entre a estrutura dos animais e dos homens de 1.771, Über die verschiedenen Racen der Menschen — Sobre as diferentes raças dos homens de 1.775 e Aufsätze, das Philanthropin betreffend — Documentos, relativos a filantropia de 1.776 a 1.777

Estes pequenos textos podem ser classificados como antropológicos. O texto: A diferença essencial entre a estrutura dos animais e dos homens trata-se de um relato de Kant sobre um discurso acadêmico pronunciado por Pierre Moscati [Pierre Moscati (1.739-1.824) ocupou cadeira de anatomia em Pavia, sua conferência: Delle corporee differenze essenziali che possano fra la struttura de'bruit, e la umana, Milano, Galeazzi de 1770, foi traduzido para o alemão no ano seguinte sob o título de: *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschied zwischen der Structur der Thiere und der Menschen, übersetzt von Johann Beckmann, Göttingen, Vandenhoeck, 1.771.*] O texto de Moscati consiste em afirmar, que sob o ponto de vista da anatomia

Admitimos que entre os anos de 1.770-7, Kant (*KANT Refl.4.276 μ AA 17:492-493*) já havia estabelecido a necessidade das categorias para pensar o objeto “as categorias são as ações universais da razão pelas quais nós pensamos um objeto (*Gegenstand*) em geral: representações e fenômenos”¹⁶⁹. De acordo com Vleeschauer (*VLEESCHAUWER 1.976 pp.288-289*) em 1.775 Kant já apresenta as operações sistemáticas do criticismo que se apresentarão na *Crítica*, e a investigação de Kant já estaria em torno da questão de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Curiosamente temos uma quantidade razoável de *Reflexões* que datam de 1.775 a 1.780, em especial as de 1.778/79/80, onde Kant apresenta vários indícios de seu caminho metodológico corroborando a posição do comentador. É notório ainda o fato de encontrarmos nestas *Reflexões* algumas que apontam neste período para um âmbito de investigação psicológico, posição que também será enfatizado na *Crítica* presente numa dedução denominada por Kant como subjetiva que dividirá espaço nesta obra com outra denominada objetiva. Esta “preocupação” kantiana, bem como a presença desta “dualidade” *subjetiva/objetiva* pode ser atestada nas *Reflexões* 4.672, 4.673, 4.758, 4.759, 4.851, 4.873, 4.880, 4.882, 4.897, 4.934, 4.946, 4.951, 5.013 e em especial a 5.015 e 5.653.

Apesar da questão da relação entre *objetivo* e *subjetivo* já ser apresentada por Kant (*KANT DI AA2:399-400*) desde a *Dissertação* sob o pressuposto de *condição de(representação)*, ou seja, há uma necessidade de “leis” internas e externas do espaço e tempo, é na carta a Herz de 21 de fevereiro de 1.772 que Kant (*KANT Brief AA10:69*) apresenta o novo problema ao confessar que “... observo que me falta ainda algo de essencial a que eu não tenho dado a devida atenção durante minhas longas pesquisas metafísicas, e que constitui a chave de todo o mistério: sobre qual fundamento repousa a relação do objeto do que chamamos em nós representação?” A “chave de todo mistério” parece ser o problema

comparada, não há diferença essencial entre a estrutura do corpo humano com a dos animais quadrúpedes. A diferença seria apenas a posição, mas não a estrutura, o homem seria uma espécie de quadrúpede “revoltado”, e tal posição bípede seria uma contra natureza que teria efeitos patológicos. Kant argumenta que interiormente o homem não é realmente diferente dos animais quadrúpedes, mas que basta colocar-se de pé, para que as vísceras, as mulheres grávidas (posição do feto), a circulação do sangue, a questão de que entre os animais quadrúpedes não se encontre nenhum que não saiba nadar quando cai na água acidentalmente, diferentemente do homem que se não souber nadar morrerá afogado. Kant difere outros exemplos contrários à posição de Moscati. No texto: sobre as diferentes raças dos homens, Kant apresenta um estudo sobre a classificação natural dos gêneros e espécies que repousam sobre uma lei comum de reprodução, a unidade dos gêneros não é nada além da unidade da força de reprodução, seguindo a regra de Buffon (1.707-1.788) Kant argumentara neste texto que apesar das diferentes raças (branco, negro, mongol etc) fazemos parte de um mesmo gênero o humano “assim um asno e um cavalo pertencem a espécies diferentes, pois apesar de sua semelhança, sua relação seria estéril, as diversas raças humanas, mesmo dissemelhantes, são parte de uma mesma espécie e assim capazes de gerar descendentes”(Kant AAI 427-443). E por fim temos o texto: Documentos relativos a filantropia, neste texto Kant faz referência a escola de Basedow, esta obteve grande sucesso pedagógico, aplicando uma pedagogia associada à um caráter moral. Kant demonstra a necessidade das escolas no desenvolvimento dos poderes individuais de cada um. Nesta breve explanação fica claro que estes textos não nos guiarão sobre o problema proposto, faz-se então necessário buscarmos outras referências, que encontrarmos nas aulas (*L₁ de 1.770*) e nas *Reflexões*.

¹⁶⁹ Nossa referência cronológica respeita à proposta por E. Adickes em AK. XIV. XXXVI-XLIII. Citado também por P. Lachièze-Rey (*Idealismo kantiano*) pp.XI-XII: λ(fim de 1.769- 1.770), μ (1.770-1.771), ν (1.771), ξ (1.772), ο(apos, ou mesmo período de ξ), π (entre ξ e ρ), ρ (1.773-1.775), σ (1.775-1.777), τ (1.775-1.776), υ e φ (1.776-1.778) χ (1.778-1.779). Entre estes períodos Adickes distingue subperíodos: υ1, υ2, υ3...

da ambiguidade do objeto, contudo Kant não apresenta uma solução nesta carta ao problema apontando apenas para sua negligência na *Dissertação de 1.770*.

Percebe-se a clara mudança de foco agora decididamente o problema é o da objetividade das representações, como atingi-la e diferencia-la. Se em 1.772 Kant não parece ainda distinguir razão de entendimento e sequer discute amplamente a relação entre seu uso lógico e/ou real, agora ele limita-se a tratar do conhecimento *a priori* do objeto e problematiza seu uso lógico¹⁷⁰. Acerca desta problemática pode-se ver na citação abaixo onde destaca-se a mudança de posição de Kant.

A primeira questão é saber como podem nascer em nós conceitos que não conhecemos nem através dos fenômenos das coisas nem por meio do que nos ensina a experiência. (*KANT Refl.4470 AA18:ξ-o S. 563*)¹⁷¹. A questão é saber como podemos nos representar plenamente *a priori*, ou seja, independentemente de toda experiência (mesmo implícito) e como nós podemos captar os princípios que não são empregados a nenhuma experiência, seguindo *a priori*, como é possível que os objetos correspondam ao que é simplesmente um produto de nosso espírito que se isola e que estes objetos sejam submetidos às leis que nós lhes prescrevemos. Que estes conhecimentos *a priori* existem a matemática e a metafísica mostra: que uma representação corresponda ao objeto cujo ela é o efeito, mas que algo que não tenha outra origem a não ser o meu cérebro relacione a um objeto, não me é claro. Um objeto que exerce uma impressão sobre mim esteja ligado a um outro objeto, por conseguinte nós ligamos uma representação à outra, após a experiência, é algo simples de entender. Mas é difícil conceber porque podemos ligar nós mesmos propriedades e predicados aos objetos representados, muito embora nenhuma experiência não nos tenha jamais sido apresentada ligada. [...] os conhecimentos da experiência não se reduzem a simples impressões. Para que as impressões possam nascer se faz necessário que pensemos alguma coisa oportuna. É necessário, pois que haja atos do conhecimento que precedem a experiência, através dos quais a experiência seja possível. [...] certos julgamentos universais devem, pois se encontrar antes de toda experiência. (*KANT Refl.4.473 AA 18 ξ 564-565*)¹⁷².

¹⁷⁰ Ver Orlando Bruno Linhares: *O silêncio de Kant: esboço da analítica transcendental na década de 1.770. Kant-e-prints 2.010 pp.14-35 e THEIS, R. Le Silence de Kant. Etude sur l'évolution de la pensée kantienne entre 1.770 et 1.781. In: Revue de métaphysique et morale, 1.982. pp. 209-239.*

¹⁷¹ “Die erste Frage ist: wie in uns Begriffe entstehen können von Dingen, die uns durch keine Erscheinung der Dinge selbst bekannt geworden, oder Sätze, die uns keine Erfahrung gelehrt hat.”(*KANT Refl.4.470 AA18: ξ-o S. 563*).

¹⁷² Es ist die Frage, wie wir Dinge vollog a priori, d.i. unabhängig von aller Erfahrung (auch implicite) uns vorstellen können und wie wir Grundsätze, die ais keiner Erfahrung entlehnt sind, folglich a priori fassen können; wie es möglich s zugehe, daß demjenigen, was blos ein Produkt unseres sich isolirenden Gemüths ist, Gegenstände correspondiren und diese Gegenstände denen Gesetzen unterworfen sind, die wir ihnen Vorschreiben es dergleichen Erkenntnisse a priori gebe, lehren die reine Mathematik, und Metaphysik; aber es ist eine untersuchung von Wichtigkeit, den grund ihrer Möglichkeit einzusehen. Daß eine Vorstellung, welche selbst eine Wirkung des obiects ist, ihm correspondiere, ist wohl zu fassen. Daß aber etwas, was blos eine geburth meines gehirns ist, sich auf ein object als Vorstellung beziehe, ist nicht so klar. Ferner, daß mit einem von Gegenständen in mir herrührenden Eindruck noch anderer verbunden sei, folglich Wir eine Vorstellung mit der andern der Erfahrung gemäß verknüpfen, ist auch faßlich. Daß wir aber aus uns selbst* mit Vorstellungen andere verknüpfen können so den vorgestellten Gegenständen Eigenschaften und prädicat (g göltig) verknüpfen können obgleich keine Erfahrung uns solche verknüpft gewiesen hat, ist schweer einzusehen Zu sagen, daß ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heißt alle philosophie zu Grunde richten. Es muß in der Natur der Erkenntnisse überhaupt gesucht werden, wie eine Beziehung und verknüpfung Möglich sei, wo dich nur eines von den relatis gegeben ist. Erfahrungserkenntnisse sind nicht bloße Eindrücke. Wir müssen selbst etwas bei den Eindrücken denken, damit solche entstehen. Also müssen doch handlungen der Erkenntnis sein, die vor der Erfahrung vorausgehe und wodurch dieselbe möglich ist. Eben so geben die Erfahrungen niemals warhaftig allgemeine Erkenntnisse, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt. Nun braucht doch die Vernunft zum gewissen Erkenntnisse allgemeine

Nota-se nessa *Reflexão* o germen do problema central da *Crítica da razão pura*. Apesar de Kant nesta *Reflexão* não propor a solução e apenas indicar o problema, sabemos que a problemática será amplamente discutida na *Dedução transcendental das categorias* na *Crítica*.

Kant (*KANT Refl.4.634 AA17:o S.616-619*) afirma que nós não conhecemos um objeto a não ser através dos predicados que atribuímos a ele por palavras ou pensamentos¹⁷³. Os objetos não seriam nada além de alguma coisa em geral que pensamos através de certos predicados formando seu conceito, assim haveria em todo julgamento uma comparação entre dois predicados “Um deles, formaria o conhecimento dado do objeto, chamado sujeito lógico, e o outro pelo qual o objeto é comparado, chamado de predicado lógico”¹⁷⁴. Em outra *Reflexão* deste período Kant mantém a questão, porém de forma mais delimitada ressaltando de que maneira se formam os juízos sintéticos e analíticos.

Todos os julgamentos analíticos podem ser conhecidos *a priori*, e os *sintéticos* conhecidos *a posteriori*. E porque os julgamentos propriamente empíricos seriam *sintéticos*. Mas há, portanto, julgamentos cuja validade parece ser estabelecida *a priori*, mesmo quando são *sintéticos*, por exemplo, que tudo o que muda tem uma causa. Como se formam estes julgamentos? Como fazemos para associar ao conceito de um objeto a outro conceito que não mostre nenhuma observação nem nenhuma experiência? [...] temos por consequência dos julgamentos *a posteriori* que são sintéticos, mas também julgamentos *a priori* que são, portanto, *sintéticos*, mas que não podem ser derivados de nenhuma experiência uma vez que comportam uma universalidade verdadeira, uma necessidade pois, tanto quanto a característica de simples conceito que não pode ter sido criado a partir da experiência. A questão da origem destes conceitos em nós não nos interessa. Como nós os ligamos? É graças a uma revelação, ou trata-se de um pré-julgamento? [...] há, pois em toda experiência algo pelo qual um objeto nos é dado e algo pelo qual é pensado. (*KANT Refl.4634 AA17: o S. 616-619*).

Mas, Kant percebe que os sentidos não possuem a capacidade de organizar os fenômenos, visto que esta seria função do entendimento. Embora, já em 1.772 Kant apresentasse de forma literal a questão sobre os juízos sintéticos *a priori*, apontando para a possibilidade de julgamentos *a priori* sintéticos, ele não demonstra nenhuma solução, o que Kant faz é apontar para a relação entre sensibilidade e entendimento a fim de constituir o nosso conhecimento e que a mente deve não apenas ser capaz de receber os objetos externos, mas também de coordená-los e dar-lhes inteligibilidade, unificando os elementos dos sentidos. Para elucidar de que maneira operaria a sensibilidade Kant escreve o seguinte:

Sätze. Also müssen gewisse allgemeine Urtheile noch vor der Erfahrung in ihr liegen”. (*KANT Refl.4.473 AA 18 § S. 564-565*). [*transcrevemos na íntegra*].

¹⁷³ “Vorher ist das, was von Vorstellungen in uns angetroffen wird, nur zu Materialien, aber nicht zum Erkenntnis zu zählen...” (*KANT Refl.4634 AA17: o S. 616-619*).

¹⁷⁴ “die wir mit einander vergleichen. das eine, wodurch uns der welches die gegebene Erkenntnis des Gegenstandes ausmacht, das logische subject, das zweite, welches damit verglichen wird, das logische praedicat heißt.” (*KANT .4.634 AA17: o S. 616-619*).

Isto pelo qual um objeto (da experiência) nos é dado chama-se fenômeno. O que dá parte do espírito humano possível os fenômenos denominam-se sensibilidade. Há uma matéria na sensibilidade, que se chama sensação (*Empfindung*) e em relação às sensações e à sua diversidade nós somos puramente passivos e o diverso das impressões faz com que nós não encontremos em nós próprios nada *a priori*. (...) Mas os fenômenos têm também uma forma um fundamento que se encontra em nosso sujeito [*Subjekt*], pelo qual nós ou ordenamos as impressões ou o que lhes correspondem e damos um lugar a cada uma de suas partes. Esta pode ser uma atividade [*Tätigkeit*] provocada pelas impressões, mas que pode por si mesma ser conhecida. (*KANT Refl.4634 AA17: o S. 616-619*)¹⁷⁵.

Nesta citação Kant sustenta que há no espírito uma capacidade de organização da experiência sensível, fato que pode ser observado também na *Reflexão 4.673*. Kant (*KANT Refl.4.673 AA17: p S. 636-642.*) defende que “o tempo é uno (*einig*), o que significa que eu não posso intuir os objetos a não ser em mim mesmo e as representações que se encontram em meu sujeito uno (*einigen*).” Kant sistematiza as propriedades da intuição pura, ele não deseja mais simplesmente descrever as propriedades do fato das intuições puras espaço/tempo, mas sim sistematizá-los e derivar sua adesão do sujeito cognoscente¹⁷⁶. Tal fato é notório pois constituirá um progresso significativo em relação à *Dissertação*. Lembremos que na *Dissertação*, o pensamento da necessidade das representações de tempo e de espaço está presente e que o tempo é o fundamento da intuição em geral, no entanto nessa obra ainda não temos o elemento de ligação entre o sensível e o inteligível sem o qual nosso conhecimento se reduz a uma sucessão de representações incapazes de unir-se numa unidade objetiva. O que Kant faz para solucionar este impasse é apresentar uma novidade na constituição do objeto a novidade seria a ideia do *transcendental* que operaria na síntese da constituição representativa do objeto, esta síntese apresentada em 1.781 possui um viés subjetivo e um objetivo, será aqui que alicerçaremos nossa concepção de uma nova acepção da psicologia por Kant.

Ao alinharmos estas *Reflexões* com a *Dissertação de 1.770*, é aclarada de certa forma a importância atribuída por Kant a investigação psicológica das faculdades da alma, mesmo no momento em que o seu método transcendental já estaria se solidificando. Evidencia-se ainda a necessidade de relação entre o sensível e inteligível, com tudo tal ligação ocorreria em 1.781 através de uma atividade do espírito denominada de *faculdade imaginativa produtiva/ reprodutiva* responsável por articular através de uma síntese transcendental a

¹⁷⁵ “Die Möglichkeit der Erscheinungen ist von der Seite des Menschlichen Gemüths sinnlichkeit. In der Sinnlichkeit ist eine Materie, welche Empfindung heißt, und in ansehung deren und ihrer Verschiedenheit sind wir bloß leidend, und die mannigfaltigkeit der Eindrücke macht, daß wir *a priori* nichts in uns finden, was wir vor den Eindrücken aus uns *a priori* kennen. Man sich keinen neuen Eindruck von einer neuen art niemals in Gedankenvorstellen. Aber die Erscheinungen haben auch eine Form, einen in unserm Subjekt liegenden Grund, wodurch wir entweder die Eindrücke selbst oder das, was ihnen correspondirt, ordnen und jedem theile derselbenseine stelle geben. Dieses ist kann nichts anderes als eine Thatigkeit sein, die zwar natürlich durch die Eindrücke erregt wird, aber doch vor sich selbst erkannt werden kan. (*KANT Refl. 4.634 AA17: o S. 616-619*).

¹⁷⁶ Ver: Graubner, Hans. *Form und Wesen* 1972 p. 106.

priori sensibilidade e entendimento.¹⁷⁷ Assim, se na *Dissertação* o sensível/inteligível possuía certa autonomia, agora apresenta-se uma preocupação em estabelecer sua articulação, solução que viria apenas com a *Crítica*. Advogamos aqui que o problema da relação alma e corpo passa a ser transposto para a esfera sensível/inteligível, e a psicologia?

Para melhor analisar a questão, é imprescindível destacar aqui a preocupação de Kant com a investigação das faculdades da alma na tentativa de encontrar uma forma para relacionar sensibilidade e entendimento, o que por si já caracterizaria neste momento a investigação psicológica. Mas, ao tomar contato com obra de Tetens (*Versuche*) que aponta diretamente para uma investigação psicológica das faculdades da alma e aponta para uma resolução psicológica do problema semelhante ao seu, Kant percebe que não é possível ignorar a investigação psicológica das faculdades da alma, ou simplesmente eliminá-la do contexto de sua *dedução transcendental das categorias*.

Dito isto, defendemos que neste período (1.778-80), ocorreria uma modificação, ou melhor, uma reorganização no pensamento kantiano envolto pela influência do método psicológico de Tetens¹⁷⁸. Este método inovador que chama a atenção de Kant fazendo-o repensar sua *dedução*. Mas o que Tetens teria de tão inovador? Podemos destacar que Tetens (1777) propõe um avanço na investigação da alma por meio de uma psicologia, mas de uma nova concepção de psicologia que se ocuparia da origem dos nossos primeiros conceitos e da constituição por meio das representações subjetivas de um conhecimento objetivo, uma análise introspectiva da alma para então fundamentar a universalidade do conhecimento. Este método analítico de observação fundado na experiência o diferenciaria das concepções de psicologia wolffiana. Ora, lembremos que Kant está pensando a psicologia (empírica e racional) em seus respectivos campos, além do mais até o momento a psicologia da “velha escola” não lhe concedera avanço algum.

Admitimos que esta nova proposta atribuída a psicologia por Tetens (1777) na qual, toma-se as modificações da alma como sensações de si baseadas na própria experiência, transpondo a doutrina psicológica “da velha escola” (Wolff/Baumgarten) atraindo a atenção de Kant, há ainda outro ponto fundamental sobre esta influência o *Versuche* foi publicado em 1777, ou seja, quase cinco anos antes da primeira edição da *Crítica da razão pura* e em seu texto Tetens aponta para a possibilidade de pensarmos uma síntese que articularia as representações.

Sumariamente a originalidade de Tetens (1777) está em desenvolver uma nova

¹⁷⁷ Entendemos que o conceito de transcendental é considerado uma novidade devido a maneira de sua aplicabilidade por Kant, porém o conceito de transcendental já fora cunhado por Arnould Geulincx em 1.653. Ver: *Les sources de la pensée d'Arnold Geulincx*, H. J. Vleeschauwer Kant-Studien 69 (1-4):378-402 (1978) e *Les antécédents du transcendantalisme. Geulincx et Kant*. H. J. de Vleeschauwer - 1953 - Kant-Studien 45 (1-4):245-273

¹⁷⁸ Temos uma Reflexão bastante elucidativa a este respeito: *Refl.4.847 AA17: v χ S. 6*. “In Kants Handexemplar von J. N. Tetens: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung Bd. I (Leipzig 1.777) S. 19 Rand rechts Zusatz zu Search“ Z 2 v. o.:”[Cópia pessoal de Kant do Trabalho de Tetens].

filosofia da subjetividade, subjetividade esta entendida enquanto leis sob as quais o intelecto estaria submetido e suas faculdades correlatas. Conforme, é destacado por Puech

Tetens buscava um saber geral dos fundamentos (allgemeine Grundwissenschaft) ou filosofia geral transcendental. Esta Grundwissenschaft ou filosofia transcendente é para Tetens o saber dos princípios mais elevados dos seres corpóreos e dos objetos imateriais: “ele não tem nada a fazer com os objetos que existam efetivamente e não se ocupam a não ser do que é possível ou necessário em todos os modos de coisas”. Estes princípios mais elevados oferecem um conhecimento da possibilidade e da necessidade, seriam princípios a priori, pois tais princípios primeiros (de tels principes premiers) são indemonstráveis, eles não têm sua origem na experiência nem numa demonstração racional. Tetens tenta demonstrar mais claramente como estes princípios primeiros determinam a forma de todo conhecimento possível sem determinar seu conteúdo. Para Puech o reconhecimento de princípios puramente formais que determinam universalmente e necessariamente a forma da consciência, é chamado de filosofia geral transcendental, uma vez que instaura uma verdadeira lógica transcendental. Em 1.777(*Versuche*) Tetens oferece uma tábua das formas dos julgamentos dos mais gerais aos mais simples. Esta tábua projeta a forma de uma lógica transcendental, que retoma a lógica predicativa clássica, e expande à uma lógica do real (isto é, da parte pura de nosso conhecimento do real) em relação as noções causais. Tal quadro é fornecido por uma psicologia que muda o foco (qui met l’accent non plus) não da origem do sensível do conteúdo, de nossas representações, mas sobre a origem pura de sua forma. Tetens vai mais além de uma lógica transcendental, através de sua teoria da *Realização* (*Realisierung*) dos conceitos puros, que coloca, antes da *Crítica* (*KrV*) o problema da *Dedução transcendental*: ou seja: como as representações puras subjetivas podem elas constituir um conhecimento objetivo sobre real? (*Puech.M. Kant et la causalité 1.990 pp.209-210 [Apud Versuche 1.777 Tetens]*)

Tetens define a subjetividade como a investigação das leis sob as quais o intelecto estaria submetido, ou seja, como ocorreriam as ligações representativas no intelecto. Kant admite esta concepção de subjetividade proposta por Tetens, conseqüentemente assume sua posição a respeito do alcance da psicologia. Esta influência que pode ser observada na *Reflexão 4.865*:

A metafísica não é o organon, mas o Canon da razão. Ela não funda uma doutrina, mas uma disciplina; ela não é um conhecimento dogmático, mas crítico; ela não é [por finalidade] acrescentar nossos conhecimentos, mas de nos privar do erro; ela não é um conhecimento do objeto, mas um conhecimento das regras do sujeito; ela não é a origem da religião, mas sua fortificação; ela não tem um uso objetivo, mas subjetivo. (*KANT Refl. 4.865 AA17: φ2 S. 14*)¹⁷⁹.

Esta *Reflexão* evidencia como Kant enfatiza a metafísica enquanto justificativa da própria razão, ou seja, de que modo ela operaria, e como ela estaria atrelada as leis sob as quais o entendimento estaria submetido, considerando sua investigação subjetiva, aproximando-o da posição de Tetens.

¹⁷⁹ Die Metaphysik ist kein organon, sondern Canon der Vernunft, ein Grund nicht der doktrin, sondern disciplin, nicht dogmatischer, sondern critischer Erkenntnis, nicht Erkenntnisse zu vermehren, sondern irrthümer abzuhalten, nicht vom objekt, sondern den regeln des subjekts, nicht die Mutter der religion, sondern ihre Schutzwehr, nicht obiektiven, sondern subiektiven Gebrauchs.”(*Refl. 4.865 AA17: φ2 S 14*)

Isto posto, sustentamos que em 1781 a psicologia não só esta presente no cenário kantiano como torna-se imprescindível a ele para se pensar a *dedução subjetiva*, fazendo-se claramente presente no exame da “a possibilidade de articular e investigar as faculdades cognitivas sob as quais se assentam o entendimento puro [subjetivamente]... (KANT, KrV A.XVII)”. Outra prova comprobatória da pertinência da “filosofia psicológica” de Tetens sobre Kant é o uso de elementos psicológicos advindos diretamente da filosofia de Tetens (1777) articulados na construção de sua síntese¹⁸⁰.

Desta forma, concluímos que Kant desde os anos de 1765 investiga a distinção entre psicologia empírica e racional. E que embora ora esta estivesse relacionada com força na relação alma e corpo, ora pensada no campo sensível/inteligível. Entendemos por fim que embora Kant parece inicialmente ter acatado a posição de Wolff quanto a interdependência da psicologia empírica e racional, desde os primórdios sua investigação versa sobre seus respectivos campos. Mas, só podemos ver com asseveração a prova comprobatória desta posição nas páginas finais da *Crítica*, onde Kant (KANT KrV A848/B876) literalmente diz a “psicologia empírica deve ser banida da metafísica, mas adia a sentença até que lhe seja possível estabelecer uma morada própria numa antropologia...”, Kant obviamente sempre demonstrou um grande interesse, em especial, pela psicologia empírica, notadamente após os anos de 1778, já quanto a psicologia racional esta é “destruída” por Kant nos *Paralogismos*, e esta “destruição” sela impreterivelmente a distinção entre a psicologia empírica e racional.

5.5. Referências Bibliográficas:

- FABRIZI, C. *Mente e corpo in Kant*, Roma, Aracne, 2008.
- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslau, R. Mexico, Fondo de cultura econômica, 1993.
- KANT, I. *Leçons de métaphysique Kant*, trad. Monique Castillo, Lgf. Paris, 1992.
- KANT, I. *Anuncio do programa de lições para o semestre de inverno de 1765-1766* Trad. Morujão, C., Pereira, A. e Dias, M. Lisboa, ed.70, 2006.
- KANT, I. *Dissertação de 1770 Carta a Marcus Herz*. Trad. Leonel R. e António M. Lisboa, Imprensa Casa da Moeda, 2004.
- KANT, I. *Écrits sur le corps et l'esprit*. Trad. Grégoire C. Paris, Flammarion, 2007.
- KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Trad. Jair Barbosa, Joãozinho B., Luciano C., Paulo Licht, Vinicius V. São Paulo, Unesp, 2005.
- KANT, I. *Investigação sobre a clareza dos princípios da Teologia natural e da moral*. Trad. Carlos M., Américo P. e Monica D. Lisboa, Imprensa Casa da Moeda, 2006.
- KANT, I. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Trad. Carlos Morujão, Inês B. Inês R. e Joana Q. Lisboa, Imprensa Casa da Moeda, 2004.
- KANT, I. *Dissertationes Latinas de Kant*. Trad. J.D. Garcia, Venezuela, Ed 39, 1974.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- OLIVEIRA, A.R. *A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant* (TESE), Unicamp, 2019.
- ORLANDO, B, L. *O silêncio de Kant: esboço da analítica transcendental na década de 1770*. Kant-

¹⁸⁰ Ver: Oliveira, A.R (Tese) A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant, 2019, Unicamp.

e-prints 2010 pp.14-35.

PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Kant* (I e II Vol), Paris, J.vrin , 1996.

PUECH, M. *Kant et la causalité*. Paris, Vrin, 1990.

SAULO, A. *O Manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentários*, Estudos e Pesquisas em Psicologia, v.13(2013) pp.298-311.

SAULO, A. *Psicologia empírica e antropologia no pensamento inicial de Kant*, Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 9, n. 2, p.27-57 jul.-dez., 2014.

SAULO, F, A *Psicologia empírica e antropologia no pensamento crítico de Kant: a década de 1780*, Estudos kantianos, v.3 n°2(2015) pp.141-162.

TETENS, J, N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1/2. Leipzig, 1777 (edição consultada Berlin Verlag 1913).

THEIS, R. *Le Silence de Kant. Etude sur l'évolution de la pensée kantienne entre 1770 et 1781*. In: Revue de métaphysique et morale, 1982. pp. 209-239.

VLEESCHAUWER, H, J, de. *La Déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* 3vol. Paris, Champion, 1976.

WOLFF, C. *Philosophia Prima Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur*. EUA, Kessinger, 2009.

WOLFF, C. *Psychologia Empirica Methodo Scientifica Pertractata*. EUA, Kessinger, 2010.

A teoria do esforço de Maine de Biran como contraposição a impossibilidade da cientificidade da psicologia em Kant.

Resumo: Este artigo propõe demonstrar uma contraproposta oriunda da filosofia de Maine de Biran à posição de Kant quanto à impossibilidade da cientificidade da psicologia. Para fundamentarmos essa tese, estabeleceremos, uma interlocução com a filosofia de Maine de Biran, em especial sobre a sua ideia do “*esforço, fato primitivo*”, que nada mais é, do que a apercepção interna imediata de si; um sentimento íntimo de nossa existência. Apresentaremos como é a partir da interpretação da possibilidade do existir, oriunda do cogito cartesiano que Kant justifica o perigo da conversão do sujeito lógico e de seus predicados em substância (conforme é destacado por ele nos *Paralogismos*). Kant entende que Descartes substancializa o “eu penso”, que constitui e unifica todas as nossas representações. Todavia, demonstraremos neste trabalho, fundamentados pela filosofia de Maine de Biran, que o erro de Descartes, foi, o de equiparar o “eu” da consciência de si com à alma substância. Descartes não distingue o eu da alma, ou seja, o eu que pensa da alma como simples capacidade de pensar. Consequentemente, ao situar uma substância ao nível da experiência, Descartes acaba por promover uma confusão quanto às duas maneiras de existir: uma existência em si e outra existência para si, visto que elas não encerrariam o mesmo ser. Confirmada essa questão, mostraremos que o eu do esforço biraniano é capaz de propiciar a consciência de si para si. Realizada tal tarefa corroboraremos que a posição tomada por Kant diante das formas do existir, é o que lhe impossibilita captar a experiência interna do esforço em sua originalidade irreduzível; substituindo o ato do eu, inseparável da afirmação de uma existência externa, pela substância pensante, e disso decorre a impossibilidade de o filósofo alemão pensar a psicologia como ciência da alma, diferindo-a das ciências naturais, fato que o coíbe de elaborar uma doutrina do sentido interno, algo que, demonstraremos aqui Maine de Biran faz com excelência.

Palavras-Chave: Maine de Biran, Kant, psicologia.

Abstract: This paper to demonstrate how Kant's position regarding the impossibility of the scientificity of psychology is counter-proposed. However, we will demonstrate in this work, based on Maine de Biran's philosophy, that Descartes' mistake was to equate the self of self-consciousness with the substantial soul. Consequently, by situating a substance at the level of experience, Descartes ends up promoting a confusion regarding the two ways of existing: an existence in itself and an existence for itself, since these would not contain the same being. Once this question is confirmed, we will bring the concept of the Kantian subject to a closer dialogue with that of the self of the biranian effort, in order to show how the latter is capable of promoting self-awareness for itself. Our objective then is to corroborate through this dialogue that the position taken by Kant before the forms of existing, making it impossible for him to capture the internal experience of the effort in its

irreducible originality; replacing the act of the self, inseparable from the affirmation of an external existence, by the thinking substance, and this results in Kant's inability to think of psychology as a science of the soul, differing it from the natural sciences, preventing him from elaborating a doctrine of internal meaning, something that we will demonstrate here Maine de Biran does with excellence.
Keywords: Maine de Biran, Kant, psychology

1.Introdução

Nos *Paralogismos*, a tese da substancialidade é formulada por Kant (KrV, A. 348) da seguinte forma, “eu sou enquanto ser pensante o sujeito absoluto de todos os meus julgamentos possíveis e esta representação de mim mesmo não pode servir de predicado à nenhuma outra coisa. Logo eu sou enquanto ser pensante (enquanto alma) uma substância”. É a partir desta exposição que Kant inicia a sua crítica do primeiro paralogismo da psicologia pura.

Destes elementos provêm, unicamente por composição, todos os conceitos da psicologia pura, sem reconhecer minimamente qualquer outro princípio. Esta substância, considerada apenas como objeto do sentido interno, dá o conceito da imaterialidade; como substância simples, o da incorruptibilidade; a sua identidade, como substância intelectual, dá a personalidade; e estes três elementos em conjunto, a espiritualidade [...]. (KANT KrV A.345 B403)

Esta argumentação é “contaminada”, segundo Kant, por quatro paralogismos, e um destes é aquele que coloca a *alma* como *substância*, que é, por sua vez, a causa de todos os outros; refutá-lo leva à ruína completa a psicologia racional, ou seja, para Kant, a psicologia racional ou pura não poderia fundamentar os fenômenos da experiência interna numa alma substancial¹⁸¹. Por isso, Kant afirma que, os conhecimentos da psicologia racional são falsos, pois partem da incompreensão epistemológica de que o *eu* pode ser tomado como uma *coisa em si mesma* e ser conhecido através do pensamento puro. O silogismo sob o qual Kant (KANT, KrV. B411) funda este paralogismo é o seguinte: “o que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe, e é, portanto, substância. Ora, um ser pensante, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito. Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância” Disto resultaria nossa incapacidade em saber se este *eu substância* é material ou imaterial, mortal ou imortal, pois todos estes atributos pressupõem a substancialidade do *eu*, e os argumentos pelos quais tentamos estabelecê-los não passam de *paralogismos*.

Mas o que vem a ser precisamente, então, esta noção de *eu substância*, sob o qual está fundado toda a psicologia racional? E mais: Kant, está correto quanto à impossibilidade de pensarmos o *eu em si mesmo*? Há no idealismo transcendental um desaparecimento da aprecepção imediata interna do *eu*? Kant não estaria transformando o sujeito num mero

¹⁸¹ É notório que, para Kant, a aplicabilidade da categoria de substância à alma implicaria numa confusão entre o *eu transcendental* com o *eu transcendente*.

suporte passivo das formas do pensamento? Estas perguntas são relevantes e vamos nos dedicar a elas.

1.2 O *eu penso* e a psicologia racional

Guillermit (2008, p.139) destaca que Kant introduz um conceito que não existia em sua lista de conceitos transcendentais. Esta é a expressão *eu penso*, com ela a delicada tarefa de “dissipar a ilusão”¹⁸². Kant (KrV A344 B402) é claro ao afirmar que o *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. No texto *Princípios metafísicos da ciência da natureza* há uma afirmação reveladora. Kant (MAN AA4:11-12) assevera que a psicologia (teoria da alma) “não pode jamais tornar-se mais do que uma teoria natural histórica do sentido interno [...], ela será uma descrição natural da alma, mas nunca irá tornar-se uma ciência da alma, nem mesmo uma teoria psicológica experimental”. Destaco aqui duas questões fundamentais; primeiro: conforme a afirmação de Kant, a psicologia não poderá ser uma ciência da alma; segundo: mediante os fatos ali destacados, a psicologia não entraria no projeto crítico kantiano, ou seja, deste está excluída a elaboração de uma doutrina do sentido interno, o que caracteriza, em certa medida, o aparente descrédito de Kant quanto à investigação do sentido interno, mas, mais do que isso, tal negligência impossibilitará Kant de obter avanços nesta matéria¹⁸³. Observemos as palavras enunciadas por Kant:

[...] embora a psicologia racional não apresente utilidade alguma para o alargamento do conhecimento [...], não se lhe pode, contudo, recusar uma importante utilidade negativa. Para que necessitamos de uma psicologia simplesmente fundada nos princípios puros da razão? Sem dúvida que é, sobretudo, com a intenção de pôr o nosso *eu pensante* ao abrigo do perigo do materialismo. Mas consegue-o o conceito racional que demos do nosso *eu pensante*. Com efeito, bem longe de, com este conceito, se manter algum receio de que, suprimindo a matéria, se veja desaparecer todo o pensamento e mesmo a existência de seres pensantes, antes é claramente indicado que, se faço desaparecer o sujeito pensante, deve necessariamente ficar suprimido todo o mundo dos corpos, como se nada fosse a não ser o fenômeno na sensibilidade do nosso sujeito e um modo de representação desse mesmo sujeito. (KANT, KrV A.382-383)

É evidente a preocupação de Kant (KANT AK XII, 31) em proteger o *eu pensante* (lógico-transcendental) dos perigos do materialismo, contudo, tal proteção incide diretamente em sua concepção sobre as formas do existir, impossibilitando-o de captar a experiência interna: “[...] a alma só pode ser percebida pelo sentido interno, e só pode perceber o corpo (interiormente e exteriormente) pelos sentidos externos”. Mas, esta preocupação de Kant sempre foi tão evidente? Não é o que parece, se nos atentarmos aos parágrafos A.XVI e XVII da *Crítica da razão pura*, nos quais Kant adverte que

¹⁸² Termo de Kant usado no prefácio da *Crítica da razão pura* A. XIII

Lembremos que a psicologia racional, originando-se a partir do *cogito*, “comete paralogismos”.

¹⁸³ Na psicologia ou no campo psicológico.

[...] a dedução dos conceitos puros do entendimento, foram as que me custaram maior esforço [...] esse estudo elaborado com alguma profundidade consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro [...] 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 (KANT, KrV A.XVI-XVII – grifos nossos).

Nesta passagem, há uma afirmação que parece contradizer a preocupação destacada por Kant anteriormente. Ocorre aqui uma clara preocupação com a investigação sobre o aspecto subjetivo do entendimento puro. Curiosamente, na segunda edição da obra, em 1787, aparece na dedução (precisamente no §16) o *eu penso* e este deve poder acompanhar todas as nossas representações. Em nosso trabalho intitulado *A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant* (2019), debruçamo-nos na diferença e no teor psicológico que distingue as duas edições da *Crítica*. Poderíamos aqui discorrer longamente sobre esta questão, mas correríamos risco de nos perder e, para mantermos o foco, não nos estenderemos a esse respeito. É sabido que, em Kant (KANT, KrV, A78), para que o diverso (espontaneidade de nosso pensamento) torne-se conhecimento, é necessário um ato de síntese que o una. “A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência”. Em outro momento, Kant (KrV A.86-B119) destaca que “[...]as impressões dos sentidos nos dão o primeiro motivo para desenvolver toda a faculdade de conhecimento e para constituir a experiência [...]”. Na primeira edição da *Crítica*, contamos com a chamada tripla síntese, de onde se extrai a afirmação:

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 válida um tal pressuposto transcendental. (KANT KrV A.107)

O que nos chama atenção nestas passagens é que em todas elas contamos com o elemento indispensável à introjeção do sujeito, no entanto, não há necessariamente uma apercepção de si, visto que não há um *eu fixo*, para Kant. Verificamos isto desde a ideia do princípio transcendental da unidade da consciência na síntese do diverso, que Kant denomina como *apercepção transcendental*, até sua oposição ao simples fato de consciência empírica destacado na citação anterior. Como já dissemos, não iremos nos ocupar aqui explicitamente das diferenças entre as edições da *Crítica*, mas vale dizer que, após observar estes textos que tratam da apercepção transcendental, se nota, na edição de 1787, Kant ocupado com *eu penso* de maneira mais clara, por isso sua abordagem da psicologia racional também se torna remodelada, algo também percebido nos *Paralogismos*. Fato é que a psicologia racional coloca o filósofo alemão diante do problema da existência do *eu penso*.

Agora, Kant tem de tratar do *sujeito* e do *sujeito pensante*, mesmo indefinido; o *eu transcendental* caracterizaria o desaparecimento da apercepção imediata interna do eu.

1.3 O ponto de partida da psicologia Racional

Se pensarmos, como nos propõe Guillermit (2008 p.149) que “o ponto de partida da psicologia racional reside na transformação da unidade da apercepção em objeto do sentido interno, o leitor que seguir a *Crítica* suporá que esta psicologia usurpa seu título de racional, mas que esta não é mais do que empírica”. Embora Kant reconheça a questão, a interrogação aqui é se a psicologia racional fundamentaria a ciência do *eu penso*. Embora Kant ateste que a apercepção interna é a apercepção do *eu penso*, ele deixa claro esta transformação da unidade da apercepção em objeto, e que esta trata-se, por um lado, da função de um *eu penso* enquanto condição lógica, e, por outro, de um *eu penso* enquanto se manifesta como acontecimento interior e como afecção do eu¹⁸⁴.

Tem-se, assim, a ideia de que o *eu penso* exprime a percepção de *mim mesmo*, mas esta é uma posição capciosa, pois ela diz apenas que tenho uma experiência interna, conquanto seja a simples percepção *eu penso* e não uma verdadeira apercepção de si mesmo. Embora esta posição seja falha em nos responder qual é a real pretensão da psicologia racional, podemos dizer que esta seria o conhecimento do eu. Posição reforçada por Kant (KANT, KrV A320) na *Dialética*, ao afirmar que “o termo genérico é a representação em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma percepção que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é conhecimento (*cognitio*)”. Observemos que neste momento a ideia predominante é a de que a representação *eu* é uma simples consciência que acompanha os conceitos, e ainda que já constatemos nesta fórmula o gérmen da famosa premissa (“o *eu penso* deve poder acompanhar as minhas representações”) posta na segunda edição. Esta diz apenas que o *eu* não pode ser vazio de conteúdo, mas não demonstra uma consciência de si satisfatória, isto é, capaz de sustentar a existência do eu que preencha este vazio. Na *Analítica*, ao distinguir fenômenos e *noumenon*, Kant deixa transparecer ainda mais esta questão:

Todas as nossas representações estão, de fato, reportadas pelo entendimento a qualquer objeto e, uma vez que os fenômenos não são outra coisa que representações, o entendimento refere-as a algo como objeto da intuição sensível; porém esse algo é, nesta medida, apenas o objeto transcendental. Este significa, porém, um algo = x, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a constituição do nosso entendimento), e que pode servir apenas, a título de correlato da unidade da apercepção, para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse diverso no conceito de um objeto. (KANT, KrV A.250)

¹⁸⁴ Cf. Guillermit, 2008, p.150.

É notória a contribuição desta passagem para compreendermos que, para Kant, a psicologia racional não pode ser ciência, pois ela não pode ter conhecimento do *eu penso* enquanto objeto. Embora tenhamos aí um problema lógico, o filósofo ressalta que a *consciência de si* é a condição necessária da unidade da experiência. Contudo, apontamos aqui para uma passagem significativa da *Dedução*, na qual Kant destaca que:

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se, *a priori* ou empiricamente, como fenômenos, pertencem, contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação. E esta é uma observação geral que se deve pôr, absolutamente, como fundamento, em tudo o que vai seguir-se. (KANT, KrV. A.99)

De fato, ele pode distinguir o *eu penso* problemático da psicologia racional do *cogito* cartesiano, que contém a percepção de uma existência, e evitar o aspecto empírico da proposição *eu penso*. Heimsoeth (1966, p. 85) entende que “o conceito de *eu penso* kantiano não deve ser confundido com o *eu penso* cartesiano, pois, para o último, este é um objeto, um sujeito real; já para Kant, o *eu* é uma abstração”. Vamos nos deter nesta questão por ora. Conforme é destacado pelo próprio Kant, a psicologia pura ou racional distingue-se da psicologia empírica que repousa sobre o testemunho da consciência e não passa de uma forma de fisiologia do sentido íntimo; já a racional repousaria sobre a razão pura, ou seja, sobre os conceitos transcendentais e não admite nada de empírico. Disto decorre a ilusão da razão, ou seja, pensar que se pode alcançar, pela reflexão, sem recorrer à experiência, um conhecimento objetivo sobre o *eu*:

Se o fundamento do nosso conhecimento racional puro dos seres pensantes em geral fosse algo mais do que o *cogito*, se nos socorrêssemos também das observações acerca do jogo dos nossos pensamentos e das leis naturais do *eu* pensante, que daí se extraem, resultaria então uma psicologia empírica, que seria uma espécie de fisiologia do sentido interno e talvez pudesse explicar os fenômenos deste, mas que nunca serviria para descobrir as propriedades que não pertencem à experiência possível (como as da simplicidade), nem para nos instruir, apodicticamente, sobre algo referente à natureza dos seres pensantes em geral; não seria, pois, uma psicologia racional. (KANT, KrV, B.406)

Permanece, assim, a pendência em demonstrar que o *cogito* é um julgamento puro de todo empirismo e de toda a apercepção de consciência, mas Kant não o faz. O que Kant nos mostra é que o *eu penso* deve ter a característica de servir de princípio ao raciocínio transcendental e a ciência racional do *ser pensante*, oferecendo-nos apenas uma suposição, isto é, a suposição de um *eu penso* puro de toda consciência, um *eu penso* abstraído, que gera um *eu existo* igualmente abstraído, ou seja, um *eu* vazio de conteúdo. Lembremos da passagem destacada anteriormente “Por este *eu*, diz Kant, ou seja, para a coisa que pensa, nada é representado, exceto um sujeito transcendental do pensamento = x.”¹⁸⁵. Heimsoeth

¹⁸⁵ Cf. Cousin, 1864, p.151

(1966) está correto em sua colocação, pois o fundamento da psicologia racional é uma abstração e o *eu* ao qual esta abstração conduz é um *x*, em Kant. Eis um ponto fundamental que desejo destacar novamente, corroborando o fato de que não temos uma apercepção de si, mas sim um *eu* incognoscível.

É no quarto *Paralogismo* que Kant mostra que a existência de minha alma pode ser percebida de maneira imediata pelo eu, é justo dizermos que nós não podemos, desse modo, perceber imediatamente que somos (nós mesmos), por conseguinte nossa própria existência. Sendo assim, Descartes restringe com razão toda percepção à proposição *eu* (enquanto ser pensante) *sou*. Kant deixa claro sua posição ao afirmar que

o *eu penso* é, como já foi dito, uma proposição empírica e contém em si a proposição *eu existo*. Não posso, contudo, dizer "tudo o que pensa existe", pois então a propriedade do pensamento tornava todos os seres que a possuem, noutros tantos seres necessários. Por isso, a minha existência também não pode considerar-se deduzida da proposição *eu penso*, como Descartes julgou (pois de outra forma devia supor-se, previamente, "tudo o que pensa existe"), mas é-lhe idêntica. (KANT, KrV B.422)

Nota-se nesta passagem ainda, uma afirmação quanto ao fato de que não “posso deduzir minha existência da proposição *eu penso*” e “*eu penso* contém em si a proposição *eu existo*”, o problema é que Kant parece não compreender tratar-se de existências distintas e funda toda sua crítica sem considerar este fato. Caracterizamos este como o “grande equívoco de Kant”, sobre o qual iremos refletir com o auxílio da filosofia de Maine de Biran.

1.4 Maine de Biran crítico de Kant ou o “Kant Francês”?

Constatamos que a origem das questões tem um denominador comum, o *cogito* cartesiano. Partindo da interpretação do *cogito*, realizada por Biran, é detectável uma reformulação proposta pelo filósofo francês. Para Biran o *cogito* é a expressão mais genuína da existência pessoal. O *eu* só pode ser cultivado em sua pureza pelo sentido íntimo, enquanto que a tentativa de representá-lo só faz deformar sua natureza. A importância que Biran atribui ao *cogito* cartesiano dá-se pelo reconhecimento de que Descartes foi o primeiro a buscar na própria consciência o princípio de todo conhecimento. Mas embora esta louvável realização tenha de ser vangloriada, advém desta também uma crítica. Descartes não soube conservar nem a pureza nem seu pleno valor de certeza, o *cogito* se desnatura instantaneamente em sua formulação. Eis a crítica de Biran: o que significa dizer “eu penso, logo sou uma coisa pensante?”. É legítimo concluir, a partir da consciência, que temos de pensar a existência de uma substância da alma? Com que direito deduzimos da atividade do *eu*, que é imediatamente capturada pelo sentido íntimo, a existência que vai além do fato primitivo e não está contida nele de maneira nenhuma?

Se Kant detectara um paralogismo no entimema cartesiano, Biran deriva deste, consequências totalmente originais. Há um silogismo implícito na base do *cogito* que Biran

(BIRAN, M. 1932, vol. VII, p. 124-125) destaca, afirmando que “eu penso, eu existo para mim mesmo... Ora, tudo que pensa ou sabe que existe, existe absolutamente como coisa pensante fora do pensamento. Logo eu existo substancialmente”.

A originalidade de Biran está em evidenciar que os dois *eu*, não possuem o mesmo significado. O primeiro é um sujeito fenomênico; o segundo, um sujeito real e absoluto. Parafraçando Gouhier (1947, p. 280), para Biran, Descartes não distingue o *eu* e a *alma*, ou seja, não há uma distinção entre o *eu que pensa* e a alma que é uma simples capacidade de pensar. Descartes definiria então a alma como substância pensante, sem se afastar da consequência lógica de que a alma sempre pensa. Nas palavras do mesmo Gouhier (*id.*, p.280), a alma torna-se, assim,

um *eu absoluto*, noção contraditória, uma vez que o *eu* é essencialmente relativo. Disto segue que a primeira correção a se fazer do cartesianismo consiste em reconhecer que o eu sou do eu sou (je suis) pensante e aquele do eu sou absolutamente não são o mesmo eu (je) porque eles não contem o mesmo ser.

Conforme o comentador, Descartes não enxerga em seu *cogito* o silogismo, ao tomar como premissa maior “tudo que pensa existe”. Por outro lado, Biran inova e busca atingir o *ser em si*, excluindo toda marcha discursiva por meio da introspecção do espírito. Biran demonstrara que não é necessário excluirmos a psicologia do sujeito pensante, pois o erro de Descartes foi ter posto a substância no mesmo nível da experiência. Discorreremos com mais acuidade sobre esta questão, quando apresentarmos a psicologia de Maine de Biran. Por agora, vamos nos deter na substancialidade do *eu* e sua conotação paralogística e a resolução biraniana.

Retomando a questão, o paralogismo torna-se possível então graças ao duplo sentido da palavra *existir*, que nos confunde. Esta palavra pode referir-se tanto à existência subjetiva do *eu*, que é capturada na singularidade de sua ação, quanto à existência objetiva e anônima aplicada indiferentemente a cada coisa. É claro que se trata de posições distintas. Para solucionar este impasse, Biran aponta para a pureza do *fato primitivo*, que se exprime nos dois juízos (eu penso, eu existo) de maneira idêntica. Dito isto, sustentamos que toda a força do entimema cartesiano está intrinsecamente ligado ao pronome *eu* no qual já esta incluso a existência pessoal. O problema estaria, justamente por isso, na confusão entre existência subjetiva e objetiva, na formulação lógica do princípio cartesiano. Nas palavras do próprio Maine de Biran:

O princípio é evidente e oferece um fundamento real e sólido a toda consciência humana, mas isto exige uma condição: que não haja outra qualidade além do fato de consciência, ou da existência no momento presente sentida, expressa pela primeira parte do entimema: *cogito*. Se acrescentarmos um elemento que não lhe estava contido, na segunda parte, isto é, na conclusão *ergo sum*, ou seja, acrescentando-lhe a noção de substância [...] a dúvida recomeça. (BIRAN, M. 1932, vol. VII, p. 281).

Maine de Biran inicialmente rejeita a dúvida metódica cartesiana, pois entende que esta dúvida não estaria em nosso poder. Quanto a certas verdades evidentes por si mesmas,

Descartes emprega - infelizmente - a denominação “verdades inatas”, aderindo à doutrina do inatismo de certas ideias. No entanto, segundo Maine de Biran, as verdades necessárias e evidentes por si mesmas, são as verdades matemáticas, depois a existência dos corpos. Para nos ajudar a elucidar a questão, tomemos como exemplo o que Biran considera ao deparar-se com a ideia cartesiana das ilusões subsequentes a certas sensações. Citamos novamente Maine de Biran:

Não é verdade que possamos reconhecer que não sentimos o que acreditávamos ter sentido durante o sono. Ao contrário, as sensações que a alma experimenta durante o sono realmente ocorreram. A ilusão consiste apenas em acreditar ou julgar que os objetos ou as causas às quais estas sensações internas se relacionam estão presentes aos sentidos, sendo que não o estão realmente. Mas este julgamento não é a sensação. (BIRAN *apud* BERTRAND, 1887, p. 77)

Destacamos aqui a observação de Biran sobre o que ele caracteriza como “erro de Descartes”. Quando Descartes pretende encontrar no fato do pensar a base de toda certeza, *Eu penso, logo existo (je pense, donc je suis)* ocorre uma confusão, pois Descartes aproxima o fato transitório do pensamento com a certeza do eu permanente. Descartes demonstra somente o primeiro (*je pense*) e afirma que o segundo (*je suis*) é sua consequência. Quando ele diz *eu sou (je suis)*, confunde a noção abstrata de seu *ser* com o sentimento concreto de sua *existência*. O problema é que estas são duas coisas totalmente distintas: a noção abstrata é posterior ao sentimento do *eu*, o fato primitivo compreende não só o pensamento, mas a individualidade por completo.

Esta posição de Biran com relação àquela de Descartes é fundamental, porque em Biran o fato primitivo é o *eu completo*, objeto da apercepção interior, fato da consciência. Descartes não percebe que o fato da consciência compreenderia tal completude e faz do conhecimento do corpo o objeto da imaginação¹⁸⁶.

Embora esclarecida a objeção de Biran a Descartes, podemos refletir se esta o aproxima de Kant, caracterizando-o como o “Kant francês”; e a responderemos da seguinte maneira: Se Biran (BIRAN, M. vol. VII, 1932, p. 140) contesta veementemente Descartes, sua crítica a Kant é ainda mais severa. Vamos a ela: “Apoiando-se mais sobre a abstração do que sobre a reflexão Kant se ocupa da classificação ou da ordem lógica dos instrumentos da consciência, muito mais do que da análise real dos elementos da própria consciência”. Ao não se atentar para o fato primitivo, Kant “merece mais do que Descartes ou Leibniz a censura, por ter suposto que não existe, sem esclarecer o que há ali” (*id.*, p.143). Kant é considerado por Biran como um dos seguidores da escola que faz de Descartes seu chefe, por consequência, seu sistema pertence àqueles que enveredam numa “tentativa infeliz” de encontrar a origem da consciência fora da consciência do *eu*.

Temos de reconhecer, contudo, que a crítica de Biran funda-se em seu conhecimento indireto do kantismo (Biran não dominava o alemão e, por isso, não leu os trabalhos mais

¹⁸⁶ Cf. Legrand, G. 1914 pp. 71-78

significativos de Kant), razão pela qual foge a Biran o verdadeiro significado da filosofia crítica. Apesar disso, a prospectiva dos filósofos é essencialmente diversa, e seus interesses investigativos parecem realmente não coincidir. Há comentadores tanto alemães, como Koenig (1889), quanto franceses, como Lachelier (1871), que afirmam que “Maine de Biran é o nosso Kant”. De fato, contamos com similaridades, e embora o texto até aqui já as tenha evidenciado em certa medida, sejamos mais explícitos.

Ambos estão sob a influência do racionalismo/empirismo e buscam resolver o conflito entre as duas tendências. Outra coincidência é a afirmação da primazia do *eu* no fato cognoscitivo; tanto para Kant quanto para Biran não há consciência sem um elemento subjetivo ou formal. A respeito do conceito de matéria também há certa analogia; tanto a sensibilidade kantiana quanto a afetividade biraniana permanecem sob o limiar da consciência, todos estes dados constituem um caos sem nexos ou ordem. Apenas o *eu*, admitem os filósofos, pode mudar a matéria disforme da sensação, ou seja, estabelecer a relação entre o dado sensível, atribuindo-lhe a um sujeito. A mesma concordância existe quanto à origem subjetiva do elemento formal do conhecer. Todavia, se, por um lado, contamos com semelhanças, estas não devem nos ludibriar, visto que há entre Biran e Kant divergências substanciais: por exemplo, para Biran *sujeito* e *eu* coincidem sem problemas e a consciência que temos de nós mesmos no *esforço* constitui uma experiência privilegiada de ordem superior à da experiência externa, na qual nos é dado instantaneamente a noção fundamental do conhecer. Kant ao contrário distingue o *sujeito* do *eu transcendental*, porque o *eu* que é dado instantaneamente à consciência não constitui de modo algum um fato privilegiado que possa servir para explicar os outros fatos, carecendo ele mesmo de explicação; outra divergência basilar é a de que, o *eu* biraniano é concreto, enquanto tomado em sua vigência mediante o esforço voluntário, este é dado numa experiência direta e imediata que o constitui como pessoa (singular); já o *eu transcendental* kantiano, é abstrato, isto é, forma pura, posta além e, portanto, fora da tomada de consciência e conseqüentemente privado da forma pessoal¹⁸⁷.

O comentador Gouhier (1947, p. 269) vai ainda mais além sobre as divergências e sustenta que o biranismo opõe-se ao kantismo em suas teses mais fundamentais: “o *eu* do esforço descobre as formas do pensamento refletindo sobre sua própria atividade: o sujeito kantiano não passa de um suporte passivo das formas”. Ainda conforme este comentador, para Biran a teoria do conhecimento é uma ciência dos fatos da consciência, e não - como propõe Kant - uma espécie de lógica. Forma e matéria designam dois elementos reais: a sensação kantiana só é dupla por uma distinção nominal, e acrescenta que “a matéria sensível desfruta de uma existência concreta fora das formas, mas, segundo Kant, a própria experiência se encontra definida por esta união” (*id.*, p. 269). Atento às divergências,

¹⁸⁷ Ver Ghio (1962 p.129)

Gouhier (*id.*, p. 269-270) ainda crítica fortemente a fala de Lachelier, de que Biran seria o “Kant francês”, afirmando que seria “mais aceitável pensar que o biranismo é isento do kantismo”. Curiosamente, numa nota de rodapé de seu texto *Les conversions de Maine de Biran* (1947), Gouhier (*id.*, p. 270, nota I) destaca: “Jules Lachelier me disse um dia que Maine de Biran pode nos desobrigar de passar por Kant...”. Por fim, sustentamos, atrelados a essa posição de Gouhier, que Biran não desejava ser kantiano, mas sim, em certa medida, o evita, pois, se a *Crítica da razão pura* “traz à tona um sujeito transcendental portador das formas e categorias, um sujeito psicológico, apreendido na experiência interior, um sujeito ontológico, a presença do primeiro torna inacessível a experiência do segundo” (*id.*, p. 270).

Atestadas as divergências, estas podem nos orientar à crítica de Biran. Se, para Kant, Descartes substancializa o *eu penso* que constitui e unifica todas as nossas representações, para Biran o erro de Descartes, foi o de equiparar o *eu* da *consciência de si* com a *alma substância*. Ao situar uma substância no nível da experiência, Descartes acaba por promover uma confusão quanto às duas maneiras de existir: uma existência *em si* e uma existência *para si*, visto que estas não encerrariam o mesmo ser. Nas palavras de Biran, embora Kant tenha distinguido “os sujeitos”, ele não atentou às suas formas de existência. Nesse sentido, Gouhier (*id.*, p. 279) sustenta que, para Kant, o *cogito* aplica a uma forma vazia a categoria de substância, ou seja, Descartes ignora as condições da experiência, sua filosofia é carente de uma epistemologia. Já para Biran, o *sujeito unificante* não é uma forma vazia, a substância não é uma categoria e não há formas da sensibilidade. Assim, para este último, o real paralogismo cometido por Descartes significa passar muito rapidamente pela experiência, e, por isso, sua filosofia carece de uma psicologia.

Dito isto, podemos estabelecer que, para Biran (BIRAN, M. 1932, vol.VII, p. 130) é Descartes que nos ensina a realizar a importante distinção entre os dois valores do termo *existir*, ou da existência objetiva e subjetiva, relativa e absoluta, que infelizmente se encontram confundidas sob a forma lógica de seu princípio. Não é segredo que a teoria do sentido interno (kantiana) nos tem ofertado um *eu passivo*, um *eu-fenômeno*, e o *eu*, que nos permanece inexplicável. Falamos obviamente do *eu-sujeito* (lembramos = *x*), idêntico à apercepção. A apercepção (ou seja, o *eu penso*) é uma consciência do eu, mas não como ela nos aparece na intuição interna ou como fenômeno, nem como somos em nosso *ser em si* enquanto *noumenon*, ela nos mostra apenas que somos ou que existimos, isto é, a representação “eu sou” ou “eu existo” é um saber intelectual que nos mostra a existência do nosso *eu*. Isto não só comprova o que afirmamos anteriormente, mas também que o criticismo é carente em precisar nossa existência, ou melhor, a consciência (percepção) de nossa própria existência¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Para Kant “[...] sentido interno (§ 6), a saber, que este nos apresenta à consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuimos tal como somos interiormente afetados...” (KANT KrV B153). A questão é que para Kant, no sentido interno, a pessoa não é consciente de como é em si mesma, apenas enquanto aparência. “[...]saber, o que sejam as coisas em si, pois nunca uma coisa se poderá

Isso posto, avançaremos agora com Biran na demonstração de como a teoria do eu do esforço biraniana, é capaz de propiciar a consciência de *si* para *si*, afim de corroborar que a posição kantiana quanto às formas do existir impossibilitou-lhe captar a experiência interna do esforço em sua originalidade irreduzível. Substituindo o ato do eu, inseparável da afirmação de uma existência externa, pela substância pensante, e, por consequência disso, estava impedido de pensar a psicologia como ciência da alma, diferindo-a das ciências naturais, coibindo-o de elaborar uma verdadeira doutrina do sentido interno.

1.5 A psicologia de Maine de Biran

Maine de Biran (BIRAN, M. 1932, vol. XII, p. 14) está preocupado em estabelecer os “verdadeiros fundamentos da psicologia” e a “utilidade prática de uma ciência até hoje muito descreditada”. Contudo, as divergências trazidas pelas mais variadas escolas “é o maior obstáculo à descoberta do verdadeiro princípio psicológico” (*id.* p.405). Nestas, temos o ponto de vista ontológico que começa pelo absoluto; a alma pensante, mas este absoluto, “contraria a tudo o que pode oferecer a especificidade de um fato, e em compreender o *eu* em *si mesmo*[...]” (*id.* p.405); e o ponto de vista empírico que se inicia pela sensação e postula um sujeito substancial idêntico.

Embora contemos com estas duas tendências, Maine de Biran confessa procurar “em vão nas duas vertentes o que chamo de princípio ou fundamento da ciência, que não pressupõe de imediato uma ciência adquirida ou inculcada; mas no lugar de princípios, encontro sempre paralogismos” (*id.* p.476). Observemos que tanto os metafísicos puros, quanto os empiristas empregam a ideia de causa, mas esta é inerente a alma a título de forma ou de ideia inata? Desta questão advém a ideia de “que, se concebo tão claramente uma causa eficiente, porque tenho sempre uma noção tão obscura (...) da substância da alma em si ?” (*id.* p.480). “Como eu sei que tenho uma alma e que toda a ideia de causa dela deriva?” (*id.* p.480). Parafrazeando Biran, podemos perguntar se é possível certificar que os empiristas podem responder aos terríveis argumentos de Hume? Referimo-nos àqueles

apresentar a mim a não ser no fenômeno” (KANT KrV A277 B333). A respeito do pensar a si mesmo como sujeito: “porém, este eu é tão pouco intuição como conceito de qualquer objeto, mas apenas a simples forma da consciência, que pode acompanhar as duas espécies de representações e elevá-las, assim, ao nível de conhecimentos, com a condição de ainda ser dada na intuição qualquer outra coisa que forneça matéria para a representação de um objeto. Cai por terra, assim, toda a psicologia racional como uma ciência que ultrapassa todas as forças da razão humana e nada nos resta senão estudar a nossa alma, seguindo o fio condutor da experiência e mantermo-nos dentro dos limites das questões que não vão para além do terreno onde a experiência interna possível pode dar-lhe o seu conteúdo” (KANT KrV A382) e “do mesmo modo, a simplicidade de mim próprio (como alma) não é efetivamente deduzida da proposição 'eu penso', mas é já a primeira em todo o pensamento. A proposição: eu sou simples deve considerar-se expressão imediata I da apercepção; igualmente o pretensio raciocínio cartesiano, *cogito, ergo sum*, é, de fato, tautológico, pois o *cogito* (*sum cogitans*) exprime imediatamente a realidade. Eu sou simples não significa, porém, senão que esta representação eu não contém em si a mínima diversidade e que é uma unidade absoluta (embora puramente lógica) (KANT KrV A355).

segundo os quais não haveria causas, mas o hábito por ver a repetida ligação entre as coisas e os fatos; ou ainda pensar como Kant, que a causalidade é uma forma; mas se assim o fizermos, no que esta se diferenciaria do hábito?¹⁸⁹.

Leibniz, nos *Novos Ensaios*, revela que gostaria de descobrir como saberíamos que há seres, se não nos reconhecemos como nós mesmos. A esse respeito, Maine de Biran propõe, então, “transformar a questão ontológica precedente, nesta outra questão, que é realmente fundamental à ciência: como poderíamos nós saber se há causas, se não soubéssemos previamente ou não apercebêssemos imediatamente que somos causa, dito de outro modo, se o *eu* não é causa por *si mesmo*, se sua causalidade primitiva não é idêntica à sua existência apercebida” (*id.* p.408). Desta posição surgirão as seguintes consequências¹⁹⁰: entre o ser e a consciência das coisas, “a alma deve ser concebida como é em si mesma”, mas, para tanto, Biran reconhece ser necessário um intermédio ou um intermeio. Trata-se do “fato primitivo através do qual a alma manifesta-se a si mesma”. Advertimos, que para Biran, esta manifestação interior não é aquela da “substância sempre concebida objetivamente, mas sim a da força ou da causa que é originariamente subjetiva” noutras palavras, “a partir da consciência do eu como causa entenderemos e conceberemos as outras causas [...]”(*id.* p.409). Mesmo na esteira do pensamento biraniano, esta operação é realizada por um julgamento sintético, contudo este não é nem *a priori*, nem *a posteriori*. Não é *a priori*, uma vez que “é impossível concebê-lo antes do fato primitivo”, nem *a posteriori*, no sentido de que a experiência repetida seria necessária para confirmá-lo, uma vez que “a causalidade do *eu* é certa já na primeira experiência imediata [...]”(*id.* p.409). Notamos, já num primeiro momento, a nova abordagem da questão do *eu* que Biran oferece, destacando como pressuposto fundamental o conceito de *fato primitivo do sentido íntimo*, e como a introjeção deste conceito possibilita, obviamente dentro da concepção biraniana, atingir a cientificidade da qual carece a psicologia.

Atentando a esta nova descoberta de Biran, destacamos que a condição inicial para que haja o “fato” é, segundo Biran (BIRAN, M. 1932, Vol, VII, p.14-15), “o sentimento de nossa própria existência (individual) e aquela de qualquer objeto ou modificação que conflui com esta existência sendo este [...] separada dela [...]”. Tal sentimento de existência é chamado na psicologia de *consciência*. Biran destaca que um fato nada é se não for conhecido, ou seja, se não houver um sujeito particular e permanente que o conheça, diferente de Kant temos em Biran um sujeito permanente. Nesse sentido, as sensações, diferem do sentido posto por Condillac e por Bonnet, isto é, não há ainda um fato, pois ainda não há *eu*. Nestes autores, o indivíduo não se distingue da coisa ou do objeto. Tomemos como exemplo a análise da estátua de Condillac, e veremos que ela é originalmente uma tábua rasa, sensível, e que, mesmo após ter recebido o “odor de rosas”, e este ser um fato

¹⁸⁹ Cf. BIRAN, M. Estudos sobre a história da filosofia vol.XII.

¹⁹⁰ Ver: VOUTSINAS, D. 1975 p.91

para o expectador, não o é para a estátua, porque ela não é capaz de distinguir-se deste odor. De acordo com Biran é sobre tal distinção que repousa o fato da consciência, o qual consideramos como primitivo. O que temos aqui, além de uma concepção de vontade, nada mais é do que a distinção biraniana das existências que parte da crítica do cogito cartesiano, isto é, o *ser fora de si (être hors de soi)* e o *ser que é (être soi)*. O fato primitivo não nos é, então, somente a sensação, mas a ideia da sensação que só tem lugar enquanto a impressão sensível confluir com a individualidade do *eu (id. p.15)*. O verdadeiro fato primitivo do sentido íntimo deve ter a particularidade da permanência, de relação, que não deve se estender para além dos limites da consciência, e nem admitir qualquer elemento externo (*id. p. 15*). Por outro lado, o outro elemento que forma o segundo termo desta união insolúvel permanece vazio. Contudo, Biran deixa claro tratar-se dos objetos do sentido externo (audição, visão...). Estes são diferentes uns dos outros, cada um deles associados a “mim” constituem um fato particular, mas nenhum deles “goza, exclusivamente em relação aos outros, do caráter de primazia, de constância e de indissolubilidade com o sujeito, que deve se adequar ao elemento necessário da dualidade original ou do fato primitivo do sentido íntimo” (*id. p.15*). Segundo Biran, mesmo os que defendem a dualidade primitiva acabam por se contradizer quando pretendem caracterizar separadamente sujeito e objeto. Mas, pensemos: se o sujeito é uno, simples e idêntico, estaríamos falando de uma abstração ou de uma existência real? A resposta é a seguinte: No caso de ser uma existência real, seria indubitável “que nenhuma existência compreenda aquela do *eu*, que só poderia ser dada a título de fato, e sob uma ou outra destas duas relações, a saber, aquela do modo variável ou permanente a uma substância una, idêntica, ou mesmo aquela de um efeito transitório, que se inicia com uma causa durável que a introduz ou a define [...]” (*id. p.25*). Mas isto responde qual das duas é o primitivo? De fato, não. “Noutras palavras, o *eu* é dado a *si mesmo* no fato primitivo como substância modificada, ou como causa ou força produtora de certos efeitos?” (*id. p.25*). Quanto a essa questão, Biran, assim explica: se “encontramos em nosso espírito a ideia de substância, esta noção relativa é uma dedução distante dos fatos primitivos”(*id. p.25*)¹⁹¹, pois, embora também encontremos no espírito igualmente a noção de força, antes desta, o “sentimento imediato da força” não é outro senão aquele de nossa própria existência, do qual a atividade é inseparável” (*id. p.25*). Isto quer dizer que a causa ou força atuante com a qual o “*eu* se identifica totalmente” é a vontade. Esta força é determinada ou atualizada apenas na relação com seu limite de aplicação; da mesma forma, o limite só é determinado como resistência ou inerte em relação com a força atual que o move. É o fato desta tendência que Biran chama de esforço ou ação voluntária, “e digo este esforço é o verdadeiro *fato primitivo do sentido íntimo*” (*id. p.25*). Como é destacado

¹⁹¹ vale esclarecer aqui que Maine de Biran usa o termo *fato primitivo*, tanto no singular quanto no plural. No singular, trata-se do *fato primitivo eu (moi)*; no plural, trata-se das noções que identificadas com ele, passam a ser deduzidas ulteriormente por um ato de reflexão.

por Biran nesta passagem:

Nós podemos considerá-lo como um fato, pois a força que efetua o movimento do corpo se distingue necessariamente do termo inerte; este fato é primitivo, pois nossos próprios sentidos externos, para se tornarem os instrumentos de nosso primeiro conhecimento [...], devem ser colocados em ação pela mesma força individual que gera o esforço; este esforço primitivo é um fato do sentido íntimo, pois encontra-se interiormente sem deixar a limitação de sua aplicação imediata, ele é o mais simples de todas as relações, uma vez que todas as nossas percepções ou representações exteriores referem-se a ele como sua condição primitiva essencial e que ele admite todas elas como elemento formal; e é a única relação fixa, invariável, sempre idêntica a si mesma, uma vez que não admite nenhum elemento variável, exterior. (BIRAN, 1932, vol. VIII pp.27-28-32-33)

Temos, assim, esclarecida a concepção de fato primitivo do sentido íntimo biraniano, fundamento de uma verdadeira psicologia científica. Ademais, o fato primitivo do sentido íntimo recebe características de princípio e de fato que servem de base à noção de causalidade que está colocada “na fonte de toda ciência”, no lugar da noção de substância absoluta. Por isso, “devemos ter uma outra filosofia, uma outra análise das sensações e das ideias, um outro sistema de formação das faculdades” (*id.* p.28) . Por este motivo é que Biran sustenta que as noções de identidade, unidade, e outras usadas pelos metafísicos não passam de deduções imediatas de um mesmo fato reproduzido sob diferentes formações abstratas, questionando o hábito. Disto advém que “toda a ciência dos princípios será resolvida nestes fatos, e que a principal função da psicologia é constatar-los em sua fonte, e deduzir todas as noções que ali se originam” (*id.* p.32).

De forma sucinta, podemos alegar as divergências entre os sistemas apontados pouco antes como decorrentes do fato de que uns consideram os fatos primitivos como inerentes à alma e independentes da experiência, enquanto que outros os deduzem das sensações. Contudo, nem um e nem outro vão além da ideia que caracteriza o fato como noção. Para Biran, não há outra forma para avançar nesta disputa senão partir do fato do sentido íntimo e em balizar o sujeito à vontade que o constitui. O que Biran nos propõe como resolução à questão é que o *eu* ao adquirir consciência de si, constitui-se como sujeito psicológico, através do esforço voluntário e “este esforço é o verdadeiro fato primitivo do sentido íntimo”. Toda questão pauta-se na busca pelo que é o *eu* enquanto sujeito cognoscente, pois “se a individualidade tem uma origem, se o *eu* não é inato, então o que é *ser*?” (*id.* p.32). Ora, a resposta a esta questão está no fato primitivo. Neste estaria a origem da consciência, e este é o objeto de uma experiência interna imediata. Em suma, não há intuição do *eu*, e nem consciência fora dessa ação. Lembremos da asserção de Biran: “Todos os erros dos filósofos sobre este ponto advém de que não captam a experiência interna do esforço em sua originalidade irreduzível, eles substituem o ato do *eu*, inseparável da afirmação de uma existência externa pela substância pensante [...]”. Reforçamos que esse equívoco tem uma causa, que destacamos antes: trata-se do *cogito* cartesiano. Descartes acreditou encontrar no pensamento uma reflexão de *si* sobre *si* completamente independente de uma ação causal sobre o corpo, o que o levou a isolar a substância pensante, como coisa, da substância

externa (*id.* p.53). Biran acusa toda a filosofia moderna de ter negligenciado a experiência interna e seus dados imediatos, priorizando a experiência das coisas externas. Tal negligência impossibilitou remontar até o princípio da atividade que constitui esta existência; se esta investigação tivesse sido satisfatoriamente realizada, encontrá-la-íamos na experiência interna, admitindo a psicologia como a “ciência dos fatos interiores”, como Biran nos descreve no texto *Relações das ciências naturais com a psicologia*

Chamamos *psicologia* a ciência que se junta inicialmente a este fato primitivo e aos seus derivados imediatos, propondo-se em fazer a análise completa dos fatos externos e designando a parte fenomênica do objeto e a parte real do sujeito; afim de reconhecer, assim, os verdadeiros elementos formais destes fatos, de trazer à sua fonte primitiva as noções de causa e de substância, justificar a realidade absoluta que nós lhe atribuímos, em fornecer, assim, uma base à ciência dos fenômenos e garantir sua solidez apoiando-a sobre o fato evidente e irredutível da consciência ou da existência do *eu*. (BIRAN, M. 1932, vol. X, pp.128-135).

Disto decorre que, o ato cognitivo é essencialmente atividade, esforço, vontade. Estas noções substituiriam as formas da sensibilidade kantiana, ou seja, o conhecimento como síntese espontânea dos dados brutos da experiência amorfa e das categorias do entendimento, tornar-se-iam menos relevantes.

Conforme, Paim (1973, p. 31), a “descoberta de Maine de Biran preenche efetivamente todas as exigências da observação introspectiva...”¹⁹². Por fim, Gouhier (*op. cit.*, p. 22-23) nos faz atentar para que “Maine de Biran, julgou que o espírito humano era capaz, ao menos sobre um ponto, de alcançar o absoluto e fazê-lo objeto de suas especulações”. Maine de Biran, nos mostra que o conhecimento que temos de nós mesmos no sentimento de esforço é um conhecimento privilegiado, que ultrapassa o puro fenômeno e que é capaz de atingir a realidade em si, realidade esta que Kant considerava inacessível. Gouhier (GOUHIER, H. 1948, p.23) acertadamente profere as seguintes palavras sobre Biran: “Maine de Biran concebe a ideia de uma metafísica que se elevaria cada vez mais alto no sentido do espírito em geral, à medida que a consciência mais fundo penetrasse na vida interior”; e acrescenta: “ponto de vista genial, do qual tirou as consequências sem deixar-se levar por jogos dialéticos, sem construir um sistema”. Bergson (1915, p. 15-16) também não lhe poupará elogios “no começo deste século, a França teve um grande metafísico, o maior já produzido desde Descartes e Malebranche; Maine de Biran [...],

¹⁹² Esta passagem é conforme Maine de Biran (*apud*) Paim, no livro *Investigações de psicologia* de Eduardo Ferreira França (1809- 1857) Eduardo é provavelmente um dos primeiros no Brasil a “tratar”, mesmo que indiretamente, da filosofia biraniana. Obviamente, Paim (1973) refere-se à solução biraniana de que encontramos em nosso espírito a ideia de substância; e a comprovação que esta noção está distante dos fatos primitivos. Além disso, encontramos arraigados em nós a noção de causa ou de força; contudo, com essa noção acha-se o sentimento imediato da força, e este sentimento o é o da nossa existência mesma, de que a atividade é inseparável. Não podemos nos conhecer como indivíduos sem nos sentir como causas relativas a certos efeitos ou movimentos produzidos no corpo orgânico. A esta causa ou força ativa (aplicada a mover os corpos) chamamos vontade. Contudo, a existência da força não é um fato para mim senão enquanto se exerce, e ela só se exerce enquanto pode se aplicar a um termo resistente ou inerte, isso quer dizer, que a força não é determinada ou atualizada senão em relação a seu termo (limite) de aplicação, do mesmo modo que este não é determinado como resistente ou inerte senão em relação à força atual que o move, ou tende a imprimir-lhe movimento. Ao fato desta tendência é que denominamos *esforço* ou *ação voluntária* (volicção), e digo que este esforço é o verdadeiro *fato primitivo do sentido íntimo*.

chegando ao ponto de podermos perguntar se o caminho que este filósofo abriu não é aquele pelo qual a metafísica deverá marchar definitivamente”.

1.6 Breves considerações finais

A psicologia é uma ciência experimental, que traz à luz uma propriedade fundamental do homem: a apercepção. Este não é apenas um ser extenso e sensível, ele apercebe sua existência, e tem consciência de si; contudo, para saber o que realmente apercebemos, é necessário remetermo-nos à origem do exercício desta disposição. A psicologia, como toda ciência, repousa sobre uma experiência originária, que Biran chama de *fato primitivo do sentido íntimo*.

Se Descartes acredita em nos ter dado o primeiro princípio de toda ciência, a primeira verdade evidente por si mesma, ao dizer penso logo sou (algo ou substância pensante), nós faremos melhor, [de maneira] mais tenaz, e desta vez com a evidência irrecusável do sentido íntimo: eu ajo, eu quero, ou eu penso a ação, logo me sinto causa, logo eu sou ou existo realmente a título de causa ou de força. É sob esta relação, precisamente, que meu pensamento interior, é a expressão ou a concepção e a produção de minha existência real, ao mesmo tempo que a manifestação primeira e a aparição do *eu*, que nasce para *si mesmo* começa a se conhecer. (BIRAN, M. 1932, vol.XIV p.271).

O fato primitivo é, portanto, a origem de todo nosso conhecimento. A psicologia, em Biran, torna-se a ciência fundamental e verdadeira metafísica. O equívoco foi ignorar que o fato original é a expressão de uma atividade. Consequentemente, Biran (BIRAN, M. 1932, vol. VII p.158) entende que o papel do esforço não foi levado em consideração, visto que, “[...] no fato primitivo, o *eu* toma consciência de si agindo sobre seu corpo, esta é a expressão ou concepção [...] de minha existência real, percebendo um contraste entre o que causa a ação e a que sofre [...]”. Por fim, o primeiro dado psicológico é o *eu* atuando sobre seu corpo. Desconsiderando isto não há como obter avanços numa concepção científica de psicologia.

1.7 Referências Bibliográficas

BERGSON, H. *La Philosophie Française*, in Revue de Paris, 1915.

BERTRAND, A. *Science et psychologie, Nouvelles oeuvres inédites de Maine de Biran*, Paris, Ernest Leroux, 1887.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (org. Charles Adam & Paul Tannery), Paris, J. Vrin, 1996.

EDUARDO, F. F. *Investigações de Psicologia*, 2ª edição, São Paulo, Grijalbo, 1973.

GEORGES, L. *Maine de Biran et Descartes*, Revue néo-scholastique de philosophie 21º année, 1914, pp. 71-78.

- GHIO, M. *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1962.
- GOUHIER, H. *Les conversions de Maine de Biran. Histoire philosophique du sentiment religieux en France*, Paris, J. Vrin, 1948.
- GUILLERMIT, L. *Leçons sur la critique de la raison pure de Kant*, Paris, Vrin, 2008.
- HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, de Gruyter, 1966.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução Déborah, D. São Paulo: Unesp, 2000.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KÖNIG, E. *Maine de Biran - der französische Kant*, Philosophische Monatshefte, Bd. 25, Berlin, 1889.
- LACHELIER, J. *Du fondement de l'induction*, Paris, Facsimile Publisher, 1871.
- LEIBNIZ, G, W. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Portugal, Edições Colibri, 1993.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução: Pedro Paulo Garrido Pimenta . São Paulo: Martins Fontes 2012.
- MALEBRANCHE, N. *Oeuvres complètes de Malebranche*, Paris, Librairie de Sapia, 1837.
- OLIVEIRA, A, R. *A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant*, Tese de doutorado Unicamp, 2019.
- TISSERAND, P. *Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, Félix Alcan, 1920-1932.

A filosofia do corpo de Maine de Biran: o corpo subjetivo

[Biran's Maine body philosophy: the subjective body]

Resumo: este artigo aborda a questão do corpo na filosofia de Maine de Biran. Trata-se em demonstrar como esse filósofo traz à tona um novo estatuto do corpo que se originaria a partir da identificação do *fato primitivo* ao *esforço*, isto é, Maine de Biran demonstra que o eu não pode existir por si mesmo sem ter o sentimento imediato interno da coexistência do corpo. Disso advém sua formulação do *corpo subjetivo*. Essa nova abordagem trará consigo a construção de uma ontologia subjetiva, com a qual Henry, M. (1965) sustenta ser capaz de fundamentar uma fenomenologia do corpo. Demonstrar a originalidade dessa concepção do corpo biraniana e avaliar a validade de sua acepção fenomenológica é com o que nos ocuparemos neste trabalho.

Palavras-chave: Maine de Biran, fato primitivo, fenomenologia.

Abstract: this paper addresses the issue of the body in Maine's philosophy of Biran. It is about demonstrating how this philosopher brings to light a new status of the body that would originate from the identification of the primitive fact to the effort, that is, Maine de Biran demonstrates that the self cannot exist by itself without having the immediate feeling internal coexistence of the body, from this comes its formulation of the subjective body. This new approach will bring with it the construction of a subjective ontology, which Henry, M. (1965) maintains is capable of supporting a phenomenology of the body. In demonstrating the originality of this conception of the Biranian body, and in evaluating the validity of its phenomenological meaning, we will be concerned with this work.

Keywords: Maine de Biran, primitive fact, effort, phenomenology.

1.1 Introdução.

Se asseverarmos que a psicologia biraniana emprega como seu fundamento uma verdade subjetiva, primária e indubitável, denominada por Maine de Biran de *fato primitivo do sentido íntimo*, a explicação desse *fato* enquanto *esforço* também implicará numa nova definição do estatuto do corpo. Fato é que o corpo, na filosofia de Maine de Biran, não é mais tomado como secundário e desnecessário, como fora feito pela tradição filosófica até então. Na filosofia biraniana, enquanto resistência ao *esforço*, o corpo representa um dos dois elementos fundamentais da relação primitiva; embora distinto, o corpo é inseparável do *eu-força* (*force-moi*) que o apreende no *esforço*. O corpo possui tamanha importância na filosofia biraniana, que sem o elemento corporal não há nem relação primitiva, nem verdade primeira. A essa interpretação crítica do estatuto de corpo na história da filosofia, atestada por Maine de Biran, irrompe-nos indubitavelmente a questão da *res cogitans* cartesiana. Para Biran, a dúvida de Descartes¹⁹³ é contrária ao *fato primitivo*. Isso quer dizer que não há consciência do eu sem o sentimento interior e contínuo de uma coexistência viva e atual com o corpo. Somente assim, o *corpo próprio* (*corps propre*)¹⁹⁴ vê-se enquanto objeto

¹⁹³ Referimo-nos, aqui, à aniquilação do corpo enquanto subsiste a *res cogitans*.

¹⁹⁴ Conceito biraniano (que se refere ao próprio corpo), contudo, o contexto de Biran (Caminhada com Royer Collard, p. 12) é o seguinte: "Neste fato verdadeiramente primitivo o *corpo próprio* é o *objeto* que já está num espaço cujo o *eu* se distingue sem poder se separar, é assim que toda sensação que está unida a consciência do eu individual é, portanto, localizada em uma parte do corpo...".

imediatamente da alma, livre de suspeitas. Mas nos atentemos aqui para uma importante questão: o *corpo próprio*, em Biran, seria aquele corpo orgânico objeto dos biólogos ou dos médicos? Não, pois falamos aqui de um testemunho imediato da potência (ou força) do *esforço*. A concepção de corpo presente na filosofia de Maine de Biran pertence a uma esfera subjetiva imanente, que não pode ser representada por uma representação externa “*partes extra partes*”. Isso quer dizer que, na concepção biraniana, não há qualquer necessidade de conhecer objetivamente os mecanismos biológicos da atividade muscular para querer e poder andar, por exemplo. A questão que se coloca, então, a partir desse novo estatuto, é compreender como o corpo pode ser ao mesmo tempo um elemento subjetivo puro e irrepresentável e o limite orgânico de um *esforço* que institui um movimento, relacionando suas particularidades tendo em vista a unidade.

Ademais, em Biran, é o corpo que permitirá a abertura às existências externas, é ele quem torna possível a presença de uma realidade diferente de si; pela prova corpórea da resistência, ele assegura a verdade positiva das realidades transcendentais. Uma amostra disso é o argumento de Biran no qual somente pelo toque ativo que a *causa-eu* é posta em relação com uma *causa não eu* que lhe resiste. Assim, identificamos que a concepção de corpo em Biran não é, necessariamente, uma concepção de *corpo objetivo*, entendido como corpo exterior, cujos elementos se situam “*partes extra partes*”, à forma do modelo anatômico presente no *Tratado dos homens*, de Descartes. Pelo contrário, Biran nega aderir-lhe, pois reconhece que essa apreensão não explica como esse corpo (objetivo) pode ser apreendido como sendo “meu”.¹⁹⁵ Destarte, o que temos em Biran é uma concepção de *corpo próprio* que concerne ao meu corpo, pois este me é dado pelo conhecimento imanente de meus movimentos quando eu os executo, revelando a não necessidade de um apriorismo que me represente antecipadamente o movimento que irei executar. Destaca-se, nessa concepção biraniana, a participação de uma “força da vontade” e do “corpo”, corroborada por Maine de Biran em seu *Ensaio...*

Apenas para aqueles que consideram cada um dos elementos dessa relação abstractamente será problemática a relação e insuperável a separação entre elementos tão distintos como uma “força da vontade” e um “corpo”; apenas para aqueles que julgam conhecido só o que se “explica” negarão tal relação, esquecendo que a apercebemos e, assim, a conhecemos “desde sempre” na manifestação interior da causalidade originária, ou sentimento individual, subjetivo e idêntico do infalível exercício apercebido – dual – de si.¹⁹⁶

Com razão, Azouvi, F. (2005, p. 6) destaca que “É por ter descoberto o estatuto subjetivo do *corpo próprio*, a partir da experiência do movimento, que Maine de Biran tem

¹⁹⁵ Conheçamos o argumento de Descartes que justifica tal reconhecimento: “ele é meu em virtude de um certo direito particular”, porém, Maine de Biran nota sua insuficiência, pois nada me permite compreender a possibilidade desse direito particular posto por Descartes, sequer esse direito é explicado suficientemente por Descartes.

¹⁹⁶ *Apud* UMBELINO, L. A. (LUÍS ANTÓNIO UMBELINO), 2008, p. 35.

na história da filosofia o lugar que é o seu”. E Henry, M. (1965, p. 5) que, de maneira próxima, confessa: “O primeiro filósofo e, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo como um corpo subjetivo é Maine de Biran, esse príncipe do pensamento, que merece ser visto por nós, ao mesmo nível que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade humana”.

Reafirmamos que o enfoque desta investigação é abordar a questão do corpo em Maine de Biran, embora reconheçamos não ser possível seu esgotamento neste trabalho. Para realizar a exposição que aqui nos propomos, traremos à tona as análises realizadas por alguns dos comentadores da filosofia biraniana, com destaque para a interpretação de Henry, M. (1965). Esse comentador sustenta haver uma influência biraniana sobre a fenomenologia (do corpo), isto é, a sua consideração do corpo como um eu, constituindo uma esfera de subjetividade transcendental. Contudo, demonstraremos que para sustentar uma interpretação desse tipo, Henry, M. terá de enfrentar não só o texto de Maine de Biran, mas responder às posições divergentes de outros comentadores, tais como as de Azouvi, F., Devarieux, A. e Umbelino, L. A., dentre outras. Por fim, aludimos aqui que o propósito desta exposição não é o de delegar veracidade ao argumento de um ou de outro comentador, mas, sim, demonstrar a originalidade da proposta biraniana, bem como o alcance e as possibilidades interpretativas que essa “ontologia subjetiva biraniana” pode nos proporcionar.

1.2 A interpretação de Michel Henry à teoria do corpo subjetivo

Henry, M. (1965, p. 15) inicia seu texto “Filosofia e fenomenologia do corpo” afirmando que “não é por acaso que Maine de Biran realizou esta descoberta do *corpo subjetivo*. Esta se inscreve nele num contexto que a torna necessária, e que não é senão uma ontologia fenomenológica”. Como é posto pelo comentador, nessa passagem, um dos pontos fundantes de sua interpretação fenomenológica está na ideia biraniana de *corpo subjetivo*. Antes de discorrermos com maior acuidade sobre esse conceito, vale destacar que a ideia de aproximar a filosofia biraniana da fenomenologia não é algo inédito, proposto apenas por Henry, M. (1965). Temos, por exemplo, Vancourt, R. (1949), em “Maine de Biran e a fenomenologia contemporânea”, e Bertrand, A. (1881), em “A apercepção do corpo humano pela consciência”, para citar apenas dois autores. Salvaguardo este pequeno adendo, contamos com uma explicação que apresenta, ao menos em hipótese, o porquê do debate entre a filosofia de Maine de Biran e a fenomenologia e como a concepção biraniana de *corpo subjetivo* tornou-se seu ponto de partida. Parafraseando Dherbey, G. R. (1974, p. 90), o motivo é que “a mudança de sentido que Descartes fez sofrer a noção de alma, tornou o estatuto do corpo humano extremamente incerto e difícil de pensar”. Consentimos nessa

afirmação do comentador, pois Biran se volta contra Descartes a respeito da questão da unidade da alma com o corpo. Em seu: “Jornal íntimo”, Maine de Biran escreve a esse respeito, por meio de um comentário sobre Montaigne: “O sujeito, não é a alma ou o corpo separadamente, mas sim o homem”. Ao dizer isso, Biran coloca-se contrário à dúvida hiperbólica posta nas primeiras “Meditações”, de Descartes. Certo é que Biran executa uma reformulação do cogito em *voló*. Por consequência, a reformulação do cogito realizada por Biran gerará um efeito em sua concepção do corpo; a conotação do corpo já não é mais aquela que postula meu corpo como um corpo entre outros, seu estatuto agora é ontológico, não é mais aquele da *res extensa*, como implica o dualismo cartesiano das substâncias.¹⁹⁷ Esse estatuto tem para Biran duas esferas: a da transcendência e da imanência. A verificação dessa concepção está no texto “Notas sobre a Ideologia”, no qual Biran liga expressamente o espaço ao domínio do transcendente e o tempo à esfera da imanência, na qual apenas o *corpo subjetivo* é dado, caracterizando duas esferas em atuação em Biran. Ao voltarmos-nos à questão do corpo e como ela é interpretada por Henry, M. (1965, p. 74), notamos que, para esse comentador, “o corpo é para Biran o ser originário do movimento”. Esta premissa henryana significa que, num primeiro momento, o movimento não é para o corpo um mero acidente, uma qualidade que lhe chega ao ser ou não movido, mas seu alcance é ontológico. Obviamente, falamos aqui do movimento do *esforço*, mas será esse um movimento originário? – pergunta Henry, M. Miremos, por um instante, nesse ponto da argumentação do comentador. Henry, M. (1965, p. 20) declara haver em Biran um “monismo ontológico”, segundo o qual “nada nos pode ser dado senão pela mediação do horizonte transcendental e do ser em geral”. Embora reconheça esse monismo, o comentador sustenta que Biran afastou-se dessa tradição, pois “não há ser em geral, e sua filosofia é um verdadeiro dualismo ontológico”,¹⁹⁸ e segue dizendo: “O corpo nos é dado numa experiência interna transcendental”; e esse corpo, que é subjetivo, é o próprio ego.¹⁹⁹ Observemos nesta passagem, em detalhe, como o argumento de Henry, M. é articulado:

[...] o corpo nos é dado numa experiência interna transcendental, que o conhecimento que temos dele é assim, de fato, um conhecimento originário, e, por conseguinte, que o ser do corpo pertence a região ontológica na qual são possíveis e se operam semelhantes experiências internas transcendentais, ou seja, a esfera da subjetividade [...] O pertencimento do corpo originário a esfera da imanência absoluta da subjetividade transcendental significa que os fenômenos relativos ao corpo, ou antes, que os fenômenos do corpo derivam de uma ordem de fatos... (HENRY, M., 1965 p. 79).

Parafraseando Umbelino, L. A. (2010, p. 263): “Para Henry, a letra do biranismo não só pode como deve ser corrigida [...] a relação de apropriação a um corpo que possui

¹⁹⁷ Maine de Biran explica que o corpo, enquanto *corpo subjetivo*, não é mais que um simples fragmento de matéria, análogo em sua essência a qualquer outro.

¹⁹⁸ Cf. HENRY, M. (1965, p. 20).

¹⁹⁹ Cf. DHERBEY, R. (1974, p. 50).

serve para definir a relação que poderá denominar de ‘corpo orgânico’, mas já não convém ao ‘ser originário do corpo subjetivo’, que constitui a própria ‘esfera de imanência absoluta da subjetividade transcendental’”. Ocorre que Henry, M. (1965) vai ainda mais além e nos oferece sua análise indicando que além da distinção do corpo exterior, teremos mais dois corpos, estes ligados ao *esforço*. Temos, aqui, um ponto fundamental da interpretação de Henry, M. (1965): para esse comentador, temos em Biran não duas, mas três concepções de corpo. A razão pela qual Henry, M. (1965) distingue três e não dois corpos é que não podemos nos satisfazer apenas em opor o ser originário do *corpo subjetivo* ao *corpo objetivo* (objeto de uma percepção exterior). É necessário afirmar entre os dois, e como formando a ligação, a existência do corpo orgânico, que é “o termo imediato e imóvel do movimento absoluto do corpo subjetivo, ou antes, o conjunto dos termos sobre os quais o movimento tem influência” (HENRY, M., 1965 p. 179). O *corpo originário* é entendido, nesse contexto, como aquele que vê e toca e pertence à esfera da subjetividade absoluta. Mas o que vem a ser de veras esse *terceiro corpo*? Deixemos o próprio Henry, M. (1965, pp. 162-163) expô-lo; há duas regiões que se projetam, aquela do ser imanente e a do ser transcendente. O que chamamos sentidos são exteriores, como órgãos, mas passíveis de outro conhecimento, interior, não representativo. Henry, M. (1965, p. 162) sustenta que essa oposição, longe de acentuar a separação do eu e das coisas, da subjetividade e do universo, “torna possível a presença do ser a uma presença originária a si, o que faz nascer para nós, a verdadeira proximidade das coisas no seio de uma proximidade absoluta”. Em vista disso, Devarieux, A. (2004, p. 168) enuncia que Henry, M. (1965) coloca grande ênfase sobre a unidade da experiência, que é a “unidade da vida e do ser transcendente”. Porém, o dualismo ontológico, que não é dualidade ôntica, distingue duas regiões do ser, duas modalidades na aparição, e não dois seres enquanto fenômenos.²⁰⁰ Parafrazeando Devarieux, A. (2004, p. 168), Henry, M. depara-se com uma questão “que deseja resolver, e a resolve distinguindo um terceiro corpo”. A questão é a seguinte: se nós compreendemos a dualidade da manifestação, “[...] não vemos por que o que se revela originariamente a nós e o ser transcendente que se manifesta nos aparecem como uma só coisa, a saber, como o ser mesmo de nosso corpo”. Para tal, ele terá de mostrar que o *corpo orgânico* é entendido como *esforço*: “É o mesmo problema de compreender por que o corpo transcendente e o corpo subjetivo são um só e mesmo corpo, e compreender por que esse corpo transcendente pode ser designado por mim como meu corpo” (HENRY, M., 1965 p. 164). A esse respeito, a insatisfação de Henry, M. (1965) é clara: “Ele não se satisfaz com uma resposta que afirma não haver mais do que um único e mesmo corpo, por vezes experienciado interiormente, noutras externamente, pois isso supõe uma mesma realidade e dois véis diferentes para atingi-lo”.²⁰¹ Isso quer dizer que, se dois fenômenos se opõem, estamos diante de dois seres

²⁰⁰ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 168).

²⁰¹ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 169).

e não apenas de um único, algo que parece divergir da letra biraniana. Contudo, atermo-nos à exposição do argumento de Henry, M. A tese do *terceiro corpo* henryana consiste, então, na ideia de que “o conjunto de nossos órgãos é uma unidade não transcendente, mas transcendental; [...] é a unidade do poder que move as diferentes partes do corpo orgânico que confere a esta sua unidade e lhes permite aparecer na coerência de uma estrutura que as contém todas e podemos considerar o verdadeiro esquema de nosso corpo”.²⁰² Esquema que notadamente implica a relação dos órgãos entre si e, destes, ao ser originário do movimento subjetivo.²⁰³ Em suma, temos, por parte de Henry, M. (1965), uma “subordinação” do *corpo orgânico* ao ser originário do *corpo subjetivo*.

Tendo em conta tal dualidade de manifestação do corpo, não se vê por que razão “o que se revela a nós e o ser transcendente que, por outro lado, se manifesta nos apareçam como uma e a mesma coisa, a saber, como o próprio ser do nosso corpo”. Afirmar que existe um mesmo corpo conhecido do interior e do exterior não constitui para Henry, uma resposta aceitável. Compreenderemos o porquê: de um ponto de vista fenomenológico, o aparecer fenomênico não é simples aparência. O *ser é a sua própria revelação*, sendo forçoso conceber, então, no seu aparecer – e porque a consciência é sempre consciência de alguma coisa – três corpos: o ser originário do corpo subjetivo ou corpo absoluto revelado na experiência interna transcendental do movimento – dado como imanência absoluta e transparência absoluta; o corpo orgânico que é o termo imediato e movente do movimento absoluto do corpo subjetivo; o corpo objetivo da percepção exterior e passível de ser analisado cientificamente. O corpo absoluto do movimento, embora em si irreduzível ao ser transcendente, não exclui uma experiência transcendente, pois o sentimento do esforço implica necessariamente a revelação de um termo transcendente: o corpo orgânico. Aquele pertence por inteiro à “esfera da transparência absoluta da subjetividade”, enquanto este último é o termo resistente ou ponto de aplicação do esforço “sobre o qual o movimento se transcende imediatamente” para o possuir. Assim sendo, conclui Henry, é impossível considerar o corpo originário da subjetividade e a resistência muscular inerente ao esforço, como um só e mesmo corpo, experimentando ora do interior, ora do exterior. O corpo que se manifesta como “eu” e o corpo que se manifesta como resistência orgânica obrigam a ponderar a presença do ser de duas realidades distintas, correspondendo, de um lado, à revelação do ser do nosso corpo na presença originária do movimento subjetivo e, de outro, à manifestação transcendente do corpo resistente que é o índice da própria presença do mundo. (UMBELINO, L. A., 2010, pp. 265-266).

Essa passagem, extensa em tamanho, também o é em esclarecimentos, pois o comentador demonstra com clareza a dificuldade de reconhecimento do corpo transcendente (que sendo outro) pertenceria a mim. Embora, Henry, M. (1965, p. 168) nos dê uma resposta a essa questão afirmando que “o termo resistente pertence ao ser transcendente, mas a sua homogeneidade ontológica admite uma diferenciação, na verdade, essencial, uma vez que ela deve nos permitir distinguir, no interior desta região do corpo transcendente em geral, um corpo que é o nosso entre corpos exteriores”, admitimos que há, aqui, a concepção de

²⁰² HENRY, M. (1965, p. 171).

²⁰³ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 169).

um corpo resistente necessário ao esforço e vimos que Henry, M. (1965) faz referência a um *corpo orgânico* (enquanto “conjunto dos nossos órgãos”) e “do modo como cedem ao esforço que se trata; não de órgãos justapostos e físico-anatomicamente diferenciados, mas do conjunto das partes do corpo que constituem um espaço sobre qual temos autoridade”.²⁰⁴ Mas essas justificativas postas por Henry, M. (1965) sobre a necessidade de considerar um terceiro corpo são suficientes? Recapitulemos que, para Henry, M. (1965, pp.169-170-171), “a unidade do corpo transcendente não é uma unidade transcendente. É a unidade do poder que move as diferentes partes do espaço orgânico, que confere a estas últimas a sua unidade e lhes permite aparecer na coerência de uma estrutura que as contém todas e que podemos considerar como o verdadeiro esquema do nosso corpo”. Como acertadamente nos adverte Umbelino, L. A. (2010, p. 267-268), “o problema da unidade do corpo transcendente é resolvido pela participação na unidade originária do corpo subjetivo”, contudo, fica claro que, para Henry, M. (1965 p. 175), sem o corpo orgânico, o esforço não seria possível. Conforme Umbelino, L. A. (2010) destaca nesta passagem:

[...] o corpo orgânico é meu apenas na medida em que depende da unidade originária do corpo subjetivo, sem a qual aquele permaneceria “abstracto”, pois não pode de modo algum usurpar a suficiência e maior *dignidade ontológica* do ser *originário do movimento subjetivo*. O ser do corpo orgânico resistente depende, sem dúvida, “de um ato de transcendência do movimento subjetivo”, e é neste sentido que *escapa ao golpe da redução fenomênica*; no entanto, “o ser do corpo originário não subsistiria [...] e, muito pelo contrário, existe unicamente na relação transcendental que o une ao ser transcendente do corpo orgânico”. (UMBELINO, L. A., 2010, pp. 268-267).

Nesse sentido, somos inclinados a pensar se o sentido da relação inerente ao esforço distorceria a autossuficiência ontológica da subjetividade.²⁰⁵ Mas, em Henry, M. (1965, pp. 175-176), a esfera da subjetividade transcendental é o fundamento desse ser²⁰⁶ que, enquanto termo em direção ao qual ela se transcende, aparece-nos como seu limite, limite que ainda lhe pertence. Ora, Henry, M. (1965) atribui como sustentáculo do corpo resistente uma certeza prévia (ontológica), antecedendo a própria dualidade primitiva inerente ao esforço, “e necessariamente, não relativa à esfera de imanência do corpo absoluto que albergaria a verdade do próprio corpo”.²⁰⁷ Embora entendamos que a posição interpretativa de Henry, M. (1965) tenha seu fundamento, a consequência dessa interpretação henryana causará grande desconforto aos comentadores do biranismo, pois haveria realmente algo mais primitivo do que a dualidade primitiva em Biran, como sustenta Henry, M. (1965)? E, o principal, o texto biraniano asseguraria tal interpretação?

²⁰⁴ Cf. UMBELINO, L. A. (2010, p. 267).

²⁰⁵ Cf. UMBELINO, L. A. (2010, pp. 268-267).

²⁰⁶ Referência ao ser transcendente do corpo orgânico.

²⁰⁷ Cf. UMBELINO, L. A. (2010, p. 269).

2.2 O movimento enquanto efeito e não como causa primitiva: críticas à interpretação de Michel Henry

Averiguamos que Henry, M. (1965) sustenta haver uma relevância da teoria ontológica do corpo na filosofia biraniana. Recapitulando, o comentador toma como premissa a conjectura de que a filosofia biraniana tem por tarefa primordial realizar uma crítica radical aos dois argumentos “maiores” da teoria cartesiana do corpo. Por decorrência disso, Maine de Biran se oporia à concepção cartesiana de corpo, uma teoria da imanência (do corpo), na qual o corpo é dado imediatamente numa experiência interna transcendental. Essa teoria da imanência estaria fundada, para Henry, M. (1965), na teoria do movimento biraniana. Seguindo o percurso que definimos, passaremos agora a verificar, sob a perspectiva de outros intérpretes, suas respectivas críticas aos pontos fundantes da interpretação henryana.

Para fazê-lo, iniciaremos com a questão do movimento em Henry. “O movimento, escreve Henry, é conhecido por si mesmo, ele está em nossa posse porque o corpo é transcendente [...] ele não é um intermediário entre o ego e o mundo; não é um instrumento. O corpo nada mais é do que a realidade deste movimento que se opera sem mediação do pensamento, sem saber representativo das partes do corpo, sem ser um instrumento do pensamento”.²⁰⁸ Assim, é dada a justificativa de Henry, M. (1965) de como Maine de Biran descobriria que o corpo é ontologicamente subjetividade, e donde advém a afirmação de que seu ser é dado por uma proximidade fundamental à imanência própria da subjetividade.²⁰⁹ A questão é que, de acordo com Montebello, P. (2004), Henry, M. (1965) comete um erro. Esse erro dá-se ao defender que o movimento corporal não deve ser confundido com a sensação muscular, isto é, “o ser do movimento subjetivo é uma revelação imediata de si para si”, que não tem qualquer necessidade de seu efeito orgânico para ser apreendida; ora, ao sustentar tal posição, Henry cometeria o “mesmo erro que Hume em pensar o sentimento da ação a partir de seu efeito muscular exterior, partindo do conhecimento que deveríamos ter do mecanismo orgânico pelo qual a ação deve ocorrer”. O problema é que, para Biran, a intencionalidade não se resume apenas à revelação de si para si. Fieis a essa diretriz, verificamos que Henry, M. (1965), ao atribuir ao movimento um termo transcendente que lhe é dado pela experiência interna transcendental e que a experiência interna transcendental é também experiência transcendente,²¹⁰ faz da concepção

²⁰⁸ Não havendo nem separação entre a esfera subjetiva e a execução dos movimentos do corpo, nem representação dos movimentos do corpo para sua execução, nem intermediário entre a subjetividade e a ação do mundo, Biran pode sustentar que o corpo é ontologicamente subjetivo (Cf. Henry, M., 1965).

²⁰⁹ Cf. MONTEBELLO, P. (1994, p. 151).

²¹⁰ Não nos estenderemos na argumentação de Henry, M. (1965, pp. 99-100-101), visto que já foi realizada antes, contudo, de maneira sucinta, a ideia é a seguinte: “o ser do corpo é o lugar do verdadeiro conhecimento ontológico, porque, em sua revelação a si, é também o ser do mundo que lhe será manifestado. Se nós mostramos que o movimento não é apenas uma intencionalidade dentre outras, mas sim que é a intencionalidade mais profunda do ego e, por conseguinte uma intencionalidade que se encontra

ontológica do movimento a verdade última da intencionalidade; por consequência, o corpo não é apenas identificado ontologicamente ao eu, também o eu é essencialmente movimento. Dito isso, temos duas questões problemáticas trazidas por Montebello, P. (1994) quanto à interpretação de Henry, M. (1965). A primeira delas é a de que a teoria da intencionalidade de Henry, M. suprime a questão do *lugar*, conseqüentemente, anula-se a dualidade sob a qual Biran funda sua ontologia. O problema dessa interpretação é que ela faz com que se perca um dos pontos mais fundamentais de sustentação da filosofia biraniana. Falamos, aqui, da tensão, elemento principal da dualidade que faz do corpo a verdadeira experiência transcendental interna, identificando os dois elementos da dualidade ao invés de colocá-los em relação.²¹¹ A essa crítica de Montebello, P. (1994) acostamos a de Baertschi, B. (1982, pp. 85-86), que defende que “[...] afirmar que o eu e o corpo são distintos, é afirmar que há entre eles a distinção de causa e de efeito. Ora, o movimento já é um efeito, ele não pode então ser a causa primitiva. Jamais Biran afirmou algo contrário, e nem disse que o corpo, o movimento, são causa da resistência. O corpo não poderia ser uma realidade homogeneia àquela do eu”. Lembremos aqui que, para Henry, M. (1965, pp. 11-102-179-182), nosso corpo não é, primariamente, nem um corpo biológico, nem um corpo vivo, ou mesmo um corpo humano. Ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente daquela da subjetividade absoluta. Se o ser do corpo é idêntico ao ser do eu, então o corpo não poderia ser percebido de início como uma resistência; a resistência só pode ser transcendente: “o real transcendente tem recebido o nome de ‘contínuo resistente’”. Recordemos que nisso se alicerça a defesa de Henry, M. (1965) sobre a necessidade em diferenciar três modos de conhecimento do corpo, que seriam: o ser originário do corpo subjetivo, ou seja, o corpo absoluto, revelado na experiência interna transcendental do movimento; o corpo orgânico, que é o termo imediato e movimento do movimento absoluto do corpo subjetivo; o corpo objetivo, que é o objeto de uma percepção exterior e que pode ser a matéria de uma pesquisa científica. A crítica desse comentador a Henry, M. também gira em torno da existência desse corpo originário, antecessor ao corpo orgânico.²¹² Baertschi, B. (1982, p. 81) investiga qual seria a fonte dessa tese henryana e a encontra na crítica biraniana sobre o princípio de causalidade de Hume: “A afirmação da imanência absoluta do corpo originário constitui o princípio do questionamento de Hume sobre o princípio de causalidade”.²¹³ Contudo, Baertschi, B. (1982) destaca que Maine de Biran já teria censurado o filósofo escocês por confundir os dois tipos de conhecimento: o

em todas as determinações da subjetividade transcendental, é necessário dizer que o ser transcendente na presença do qual vivemos traz consigo o princípio de uma unidade de todas as formas que ele pode tomar por nós. Esta unidade que resulta da presença na via da subjetividade de um mundo fundamental de nosso poder de constituição, ou, se preferir da determinação de nossa intencionalidade mais profunda como movimento, não é apenas o aspecto comum de todos os aspetos do mundo, tornando-se o fundamento”. (MONTEBELLO, P., 1994, p. 152).

²¹¹ Cf. MONTEBELLO, P. (1994, p. 154).

²¹² Cf. BAERTSCHI, B. (1982, p. 81).

²¹³ HENRY, M. (1965, p. 85).

conhecimento interior e o conhecimento exterior: Hume decompõe o fato primitivo em dois termos sucessivos, a vontade e o movimento, e os investiga num lugar onde não poderia encontrá-los: no exterior. Embora Biran (Ensaio..., t. VIII, nota 194) seja claro ao afirmar que “não há intermediário entre o querer (vouloir) e o movimento”, ocorre que Henry, M. (1965, p. 82) conclui que há, nessa imediação, entre querer e o movimento, uma identidade ontológica, e sustenta sua posição dizendo que: “O movimento não é um intermediário entre o ego e o mundo, ele não é um instrumento”. Dado todo esse contexto crítico, é possível atestarmos a veracidade da argumentação de Henry, M. no texto de Maine de Biran? Demonstraremos que a realização de tal tarefa encontrará não só inúmeros empecilhos vindos de outras interpretações, como também advindos do texto de Maine de Biran. Um exemplo dessa dificuldade pode ser visto em uma passagem do texto “Notas sobre algumas passagens do abade de Lignac”, no qual Maine de Biran diz que “os movimentos voluntários do nosso corpo são meios que empregamos para atingir um fim exterior qualquer” e, em especial, numa carta a Durivau, de vinte de julho de 1812: “[...] A atividade motriz, a causa, o eu são idênticos; apenas o ponto de vista objetivo pode ser dissociado [...] Tome cuidado, meu caro colega para não confundir o esforço, ou a determinação voluntária com o movimento, movimento este efetuado pelos órgãos e já fora de nós”. Com a exposição dessas passagens, embora pudéssemos destacar outras mais, sentimo-nos mais confortáveis em corroborar que o esforço não é o movimento realizado, ou, ainda, o eu não é o movimento, e, assim: “Se há simultaneidade entre a determinação voluntária e o movimento, não há identidade ontológica entre eles...”.²¹⁴ Parafraseando Baertschi, B. (1982), é possível sustentar que o movimento em Biran não é, como afirma Henry, M. (1965), “um meio, um instrumento”; já quanto à refutação de Hume, Biran não propôs mostrar uma identidade ontológica entre o eu e o movimento corporal, mas apenas sua simultaneidade, que implica não na captura de uma única e mesma zona de realidade, mas, sim, a de uma relação.²¹⁵ Finalizando a crítica de Baertschi, B. (1982), se, para Henry, M. (1965), Maine de Biran foi o primeiro a sustentar a ideia de corpo subjetivo, este não é aquele que defende Henry, M. (1965), ou seja, o corpo subjetivo biraniano não é ontologicamente idêntico ao eu, ao ego. Para Maine de Biran não haveria três corpos, como sustenta Henry, M. (1965), mas apenas dois, ou seja, não haveria distinção entre o corpo próprio, originário e o corpo orgânico resistente.

Mas os entraves à tese de Henry, M. (1965) não param por aí. Ela também não escapou às críticas de Azouvi, F. (1995, p. 235). O comentador ressalta que “esta tese que funda a *Filosofia e fenomenologia do corpo*, implica a distinção, não de dois, mas três corpos [...] o que chamamos corpo subjetivo ou corpo próprio é separado em Henry”. Embora Azouvi, F. (1995, p. 236) exponha os argumentos de Henry, M. (1965) de maneira

²¹⁴ Cf. BARTSCHI, B. (1982, p. 82).

²¹⁵ *Ibidem*, 1982, p. 82.

muito próxima à de Baertschi, B. (1982), ele insiste na pertinência da questão: haveria algo de mais primitivo do que a dualidade primitiva? Ou seja, haveria uma relação mais simples e anterior à dualidade primitiva? De acordo com Azouvi, F. (1995), Henry, M. (1965) fundamenta essa “anterioridade” a partir do texto “Apêndice sobre as duas relações simples da experiência pessoal e exterior”, no qual Maine de Biran mostra-se contrário à hipótese de Condillac, defendendo que “a análise descobre um conjunto tanto na sensação supostamente simples, quanto neste fato de consciência (admitido como primitivo) no qual o eu supostamente só existe em relação a uma força externa [...] nós pensamos que há uma relação mais simples e anterior àquela”. Mas anterior a quê? Henry, M. (1965) acredita que seja anterior ao fato primitivo. A essa interpretação, Azouvi, F. (1995) destaca que o que o texto biraniano indica é apenas a anterioridade do conhecimento do corpo próprio sobre a dos corpos externos, demonstrando um contraponto a Henry. Por isso, seria um erro pensar que Biran faz surgir um eu de uma experiência interna não relativa. Isso impossibilitaria encontrar em seus textos fundamentos que justifiquem a suficiência ontológica do ego e fazer da experiência interna do movimento um corpo originário ou subjetivo distinto do corpo orgânico. Azouvi, F. (1995, p. 238) é categórico e diz: “É impossível fundamentar esta interpretação sem arruinar completamente a filosofia biraniana”. Eis, aqui, algumas das objeções das quais Henry, M. (1965) teria de se defender para, então, corroborar a sua interpretação de corpo na filosofia de Maine de Biran.

3.3 O corpo em Maine de Biran

Quanto a nós, reiteramos que embora nosso intuito neste trabalho não seja o de sair em defesa de uma ou outra interpretação e, sim, apresentá-las expondo como os comentadores abordados tratam de um tema em comum – o corpo na filosofia de Maine de Biran –, não podemos ficar totalmente indiferentes à questão. Diante disso, o que faremos a partir deste ponto é demonstrar, fidelizando o texto biraniano, nossas considerações a respeito do papel do corpo nessa filosofia. Para tal, iniciemos a tarefa a começar pelo texto “Comentários sobre as meditações metafísicas de Descartes”. Nesta obra, Biran (t. LXII) faz observar que “a suposição de poder existir e dizer eu, sem ter consciência do corpo próprio é impossível [...] o eu não é a substância abstrata que tem por atributo o pensamento, mas, sim o indivíduo completo cujo corpo próprio é uma parte essencial, constituinte”. Essa passagem nos indica claramente a importância do corpo para a filosofia de Maine de Biran, mas não só isso, ela também destaca a importância da consciência de si. Seguindo as “Memórias sobre a decomposição do pensamento”, é atestada tal pertinência pelas palavras do próprio Biran: “... o sentimento da existência individual é inseparável daquela do esforço...”.

Empenhar-nos-emos aqui para aclarar o que colhemos dessa premissa. Nos

“Ensaaios...”, de Maine de Biran (t. VIII, p. 19), há uma passagem que nos auxilia: “Todo fato traz necessariamente consigo uma relação entre dois termos ou dois elementos que são dados em conexão, sem que nenhum deles possa ser concebido em si mesmo separado do outro”. Embora essa passagem destaque a apresentação da dualidade primitiva, por outro lado, ainda não temos a explicação do que seriam esses dois termos do fato primitivo. Eles são encontrados ao avançarmos na leitura desse mesmo texto; nas páginas seguintes, Biran (Ensaaios... t. VIII, p. 186) nos explica que “o fato primitivo do sentido íntimo não é senão aquele do esforço voluntário, inseparável de uma resistência orgânica ou de uma sensação muscular da qual o eu é a causa. Esse fato trata-se de uma relação na qual dois termos são distintos, mas nos atentemos, sem serem separados”.²¹⁶ Notemos que temos uma relação entre termos distintos, porém, unidos. Vejamos o significado disso: temos a identificação do fato primitivo à dualidade originária que constitui a relação esforço/resistência. O fato primitivo é um esforço voluntário, e isso quer dizer que ele é o esforço da consciência do sujeito que se torna presente a si; a consciência de si constitui-se pelo seu próprio exercício, porém, só podemos ter consciência desse exercício por meio da resistência, esta distinta, mas reafirmamos, inseparável do esforço. É assim que entendemos como Biran apresenta a referida dualidade. Constata-se, então, que, pelo esforço, tomo consciência de uma resistência, pela qual o eu sujeito tomaria consciência de uma resistência não-eu-objeto. É pela dualidade que a consciência tornar-se-á presente, ou seja, a consciência é a consciência da consciência da dualidade, eis o que Biran chama de: *ato reflexivo*. Embora pareça nebuloso, não o é. O que Biran diz é que: o *ato reflexivo* constitui-se por essa atenção, por essa consciência alvitada a uma consciência pré-reflexiva da dualidade, coextensiva e simultânea ao mesmo ato do qual ela é consciente. Essa consciência pré-reflexiva é imanente ao nosso esforço. É importante destacar que podemos distinguir a consciência reflexiva, mas não separá-la, da pré-reflexiva. O argumento biraniano que relaciona o esforço à resistência é contundente. Observamo-lo:

Os dois termos são distintos sem serem separados. Para que assim o possam ser, é necessário, nas hipóteses fisiológicas tomadas por símbolos, que a ação imediata exercida do centro sobre os nervos motores fosse acompanhado de uma percepção interna particular, distinta e separada da sensação muscular; mais então, a mesma percepção interna consistiria numa outra relação, ainda mais íntima entre a força hiper orgânica exercida do centro dos nervos, na qual atua imediatamente. Esta seria a inércia nervosa que substituiria neste caso a inércia muscular, e não haveria nenhuma mudança na característica do fato primitivo. (BIRAN, M. Ensaaios... t, VIII, pp. 186-187).²¹⁷

²¹⁶ Na sequência, “O fato primitivo que serve necessariamente de ponto de partida à ciência, vai então se converter num primeiro esforço onde a análise pode ainda distinguir dois elementos: uma força hiperorgânica naturalmente em relação com uma resistência viva”. (BIRAN, M. t. VIII, p. 187).

²¹⁷ Grifo nosso.

Demonstra-se, assim, que a consciência reflexiva é ligada de imediato à resistência orgânica. Pois bem, se considerarmos precisamente essa inseparabilidade irreduzível que há entre os dois termos da dualidade (que não existiria sem ela), constatamos que a consciência não pode considerá-las separadamente; num mesmo ato seria consciente dos dois termos. Por isso, mesmo que o eu possa se distinguir desse não eu, não se separa dele; embora haja a necessidade de uma distinção para chegarmos a ter a apercepção interna de nossa existência, não há uma separação. Ora, se há uma consciência reflexiva, ou melhor, se há a apercepção interna da existência, ela deve, de fato, distinguir-se da consciência pré-reflexiva da dualidade, mas não se separar dela. Em suma, defendemos que, originalmente, no ato em que se constitui o fato primitivo, a dualidade está intimamente ligada a uma diferença originária, uma vez que dualidade e diferença originária constituem o mesmo ato.

Dito isso, sustentamos que no *esforço* não há dois fatos, dois modos particularmente distintos, em conexão accidental, mas um único fato, de modo que não podemos isolar um desses elementos sem aniquilar o outro, o que não liquida a diferença. Sustentamos que o eu capta-se como sujeito uno e simples do *esforço*, isto é, por oposição ao termo múltiplo sobre o qual a força se desdobra. O organismo inerte e resistente torna-se essencial à realização do *esforço*; Biran integra o corpo ao ato pelo qual o sujeito apercebe-se, e a originalidade estaria na forma de compreender o *corpo próprio*. Para contribuir na validação dessa afirmação, citamos Maine de Biran:

O eu é uno e simples, mas ele é ou apenas se apercebe enquanto sujeito do esforço e relativamente ao termo composto e múltiplo sobre o qual sua força é empregada. Esta multiplicidade ou composição do termo esforço não pode ser presentemente concebida por nós, em virtude de nossos primeiros hábitos, que sob a imagem de partes contíguas e justapostas, conforme este modo de coordenação que chamamos espaço, extensão material, e que é, como se diz, a forma de todas as nossas representações externas. Mas eu digo que esta forma de espaço exterior, que é o objeto da visão ou do toque, difere essencialmente daquele que constitui o termo próprio do esforço, objeto da apercepção imediata da qual o eu é inseparável. Leibniz define magnificamente a extensão, a continuidade do que resiste; *continuatio resistentes*. Esta definição, que no espírito do autor, se aplica ao fenômeno da extensão exterior, tal como ela se manifesta ao sentido do toque e da visão juntos, além disso abarca ainda o objeto da apercepção interna imediata. Ela exprime perfeitamente o ponto de vista totalmente novo sob o qual considero o conhecimento do corpo próprio. Se consultarmos somente o sentido muscular do esforço e da resistência, e abstrairmos tanto quanto possível seu exercício atual, tudo o que pode se relacionar a visão ou ao toque, numa palavra a representação objetiva, descobriremos que esta continuidade de resistência, não mais externa e absoluta, mas própria e imediatamente relativa ao esforço voluntário, é o fundamento ou o tipo simples e original de um modo de extensão que, por não ser capaz de se representar sob nenhuma imagem, prefere toda realidade de um fato primitivo, realidade tão certa quanto nossa existência, da qual é inseparável. (BIRAN. M. Ensaios... t. VIII pp. 206-207).

Constata-se que a extensão interna do corpo que é captado no ato do esforço não é a extensão visual ou tátil em que situamos os objetos do mundo exterior. Extensão interna ou

subjetiva e extensão externa ou objetiva são essencialmente distintas, eis a diferença; e não podemos conceber a extensão interna como externa. Essa extensão orgânica é percebida pelo sentido íntimo como uma continuação de resistência. Trazemos, aqui, como sustentáculo, as palavras de Biran (Ensaio... t. VIII, p. 207): “Esta extensão interior do corpo, objeto da apercepção imediata, cujo, o eu se distingue sem jamais poder se separar...”.²¹⁸ Pode-se aferir disso que o conhecimento imediato que temos de nosso corpo dá-se pelo *fato primitivo*, isto é, na origem do surgimento do eu. Nesse conhecimento do corpo há dois momentos: o corpo é captado como um todo, depois se distinguem as suas partes.²¹⁹ Atentemo-nos, novamente, à pergunta e à resposta de Biran (Ensaio... t. VIII, p. xx): “Como o ser sensível e motor aprende inicialmente a conhecer seu corpo próprio?”; “Este só teve em vista um modo de conhecimento exterior e objetivo, e tomado por fato primitivo e simples um fenômeno secundário e já composto”. E segue: “O eu não pode existir por si mesmo, sem ter o sentimento ou a apercepção imediata interna da coexistência do corpo, eis o fato primitivo. Mas ele poderia existir ou ter esta apercepção, sem conhecer ainda seu corpo como objeto de representação ou de intuição pelo exercício do tato...”. Disso advém a questão que, embora já tenhamos, em certa medida, atentado-nos antes, é posta em debate por Baertschi, B. (1982, p. 79): de acordo com o comentador, temos de ter cuidado, pois há um conhecimento objetivo do corpo, “aquele que podemos adquirir do exterior e que é, por exemplo, aquele da biologia, e um conhecimento subjetivo do corpo (aquele que é apenas a apercepção interna imediata do corpo próprio)”. O problema em questão é confundi-los; este é um erro grave, pois, ao fazê-lo, fazemos do eu um elemento de exterioridade. Tal alerta é oportuno. De fato, o conhecimento dos diferentes órgãos não é objeto do conhecimento exterior. O próprio Maine de Biran (Ensaio... t. VIII, p. 382), a esse respeito, escreve o seguinte: “Esta mão móvel, que percorre sucessivamente sob as diferentes partes e que torna-se a unidade de medida de uma superfície sensível, não apalpa a si mesma, nem mais que o olho se vê, e, portanto, ela pode ser conhecida antes de ser empregada como instrumento ou medida”. Percebe-se como o fato deve ser considerado como uma continuidade, na qual, progressivamente, ocorre a aquisição de novos dados, que nada mais são do que detalhes das apreensões do primeiro dado.²²⁰ A consequência de uma interpretação desse tipo é que se o corpo é subjetivo, ele também é objetivo, sob o mesmo ponto de vista, ou seja, no interior do fato primitivo; “a única dualidade que é realmente primitiva e indecomponível é aquela que é dada no sentimento de um esforço articulado a uma resistência orgânica, mas esta dualidade é totalmente interior, ela é um elemento da representação externa”.²²¹ Embora seja possível, sim, cairmos nesse erro, o próprio Biran

²¹⁸ Grifo nosso.

²¹⁹ Cf. BAERTSCHI, B. (1982, p. 79).

²²⁰ Ver BAERTSCHI, B. (1982, p. 80).

²²¹ BIRAN, M. (Carta a Durivau 13 de setembro de 1811).

(Respostas a Stapfer, p. 235) esclarece que “sabemos pelo sentido íntimo que esta manifestação interior antecedente não é aquela da substância sempre concebida objetivamente, mas aquela da força ou da causa primitivamente e essencialmente subjetiva”. Esta passagem replicaria o argumento do comentador.

Quanto a nós, concluímos que, para Maine de Biran, toda filosofia primeira é subjetiva, e não só isso, ela é subjetiva, una e dual. Assim, perfaz-se aqui nosso objetivo em aclarar como Maine de Biran articula e apresenta os elementos de sua filosofia em relação ao corpo.

4.4 Referências Bibliográficas.

- AZOUVI, F. *Maine de Biran: La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.
- BAERTSCHI, B. *Les Rapports de l'Ame Et Du Corps: Descartes, Diderot Et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.
- _____. *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions universitaires, 1982.
- BERTRAND, A. *Science et psychologie*, Paris, Ernest Leroux, 1881.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (org. Charles Adam & Paul Tannery), Paris, J. Vrin, 1996.
- DEVARIEUX, A. *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004.
- DHERBEY, G, R. *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974.
- GOUHIER, H. *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução Déborah, D. São Paulo: Unesp, 2000.
- MONTEBELLO, P. *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1994.
- TISSERAND, P. *Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, Félix Alcan, 1920-1932.
- UMBELINO, L, A, F, C. (Luís António Ferreira Correia) *Somatologia subjectiva: apercepção de si e corpo em Maine de Biran*, Portugal, Tese, 2010 (publicação).
- VANCOURT, R. *Maine de Biran et la phénoménologie contemporaine*, in *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 8 (1949), p. 85.

Resumo: O objetivo deste artigo é questionar a legitimidade da intervenção determinante da filosofia de Kant sobre a filosofia de Maine de Biran. Sustentaremos, nesta pesquisa, que o biranismo não é uma espécie de kantismo e que as oposições do filósofo francês ao filósofo alemão são mais contundentes do que as aparentes compatibilidades entre elas. Para comprovar essa proposição, demonstraremos que as teses biranianas são essencialmente biranianas, contestando as palavras de Lachelier de que “Maine de Biran é o nosso Kant”, e, também, que Maine de Biran nunca foi um kantiano em *stricto sensu*, seguindo uma via oposta à do filósofo alemão, distanciando-se de sua filosofia e de qualquer influência determinante de Kant.

Palavras-chave: Maine de Biran; Kant; kantismo; biranismo.

Abstract: The purpose of this paper is to question the legitimacy of the intervention that determines Kant's philosophy over Maine's philosophy of Biran. We will maintain, in this research, that Biranism is not a kind of Kantism and that the French philosopher's oppositions to the German philosopher are more striking than the apparent compatibility between them. To prove this proposition, we will demonstrate that the Biranian theses are essentially Biranian, contesting the words of our Lachelier that “Maine de Biran is Kant”, and also that Maine de Biran was never a Kantian in strict sense, following a path opposite to that of the German philosopher, distancing himself from his philosophy and from any determinant influence of Kant.

Keywords: Maine de Biran, Kant, Kantianism, biranism

Introdução

Ao analisarmos os escritos de Maine de Biran nos deparamos com posicionamentos tomados pelo autor que são capazes de nos induzir a outorgar certa importância dada por ele ao sistema kantiano, tomando-o como peça fundamental ao desenvolvimento de sua filosofia; contrários a essa posição, sustentamos que o sistema kantiano não lhe interessaria mais do que aquele de Descartes ou de Leibniz, e vamos além, o sistema deste último parece agradar-lhe consideravelmente mais. Num primeiro momento, a constatação da relação de Biran com o sistema kantiano pode ser questionada pela conhecida correspondência entre Biran e Ampère, datada de setembro de 1812, na qual este último escreve a Maine de Biran: “Vós não tens nenhuma ideia de Kant, senão aquele presente na ‘História dos sistemas de filosofia’, de Degérando e do trabalho de Villers...”.²²² Realmente, as críticas vindas de Ampère são contundentes, pois Biran leu os trabalhos de Villers e de Degérando, mas seriam essas críticas totalmente verídicas? Às questões: Maine de Biran teria se limitado a essas leituras? Ou Maine de Biran realmente não conheceu nenhuma das obras de Kant?, de imediato respondemos que Maine de Biran leu alguns dos trabalhos de Kant, como a *Dissertação de 1770, As formas e os princípios do mundo sensível e inteligível e Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. É provável, ainda, que ele conhecesse outros trabalhos de Kant traduzidos. Refirimo-nos às dissertações latinas, o que não demonstraria uma total ignorância dos escritos de Kant. Tais afirmações podem ser verificadas sem muito esforço nos textos de Maine de Biran. Situado donde advém o

²²² Destacamos também sua aceção do livro de Kinker, “Ensaio sobre uma exposição sucinta da crítica da razão pura”.

conhecimento de Maine de Biran do sistema kantiano, cabe-nos expor o que consideramos os indícios daquilo que poderia ser considerado sua influência sobre a filosofia de Maine de Biran.

Isto posto, chama-nos a atenção uma anotação feita por Maine de Biran em seu “Jornal Íntimo”, datado de 30 de maio de 1815. Nele, o filósofo francês escreve: “Tenho meditado durante quatro horas na parte da manhã com prazer e sucesso sobre as ideias de Kant, e o que tenho anotado entrará em meu trabalho [...]”. E em 22 de junho do mesmo ano: “Tenho iniciado a leitura dos materiais psicológicos que reuni após dois meses de anotações sobre Kant, Lignac etc., a fim de realizar os prolegômenos de um trabalho fundamental sobre a ciência dos princípios [...]”. Embora breves, essas passagens destacam questões importantes e, em certa medida, esclarecedoras; primeiramente, temos a constatação de que Maine de Biran realmente se deteve à análise de textos kantianos, não só indiretamente; outra questão – e esta nos chama mais atenção – é o fato de que em ambas as passagens temos a confissão de que as ideias de Kant “constaram em seu trabalho”; por outro lado, elas seriam realmente determinantes e imprescindíveis à consecução do trabalho do filósofo francês? E podemos afirmar com convicção que essas leituras serão mais enfatizadas do que as de Lignac, Descartes ou Leibniz, por exemplo? Para analisarmos essas questões, iniciaremos a investigação colocando Maine de Biran em diálogo com aquele que criticou a sua interpretação do sistema kantiano.

1. Objeções ao sistema de Ampère por Maine de Biran

É curioso observarmos que embora Ampère critique Maine de Biran por ter uma concepção frágil e insuficiente do criticismo kantiano, ele sofra, por parte de Biran, críticas que se sustentam no criticismo kantiano. Nas “conversas” entre Biran e Ampère, Biran defende que o sistema kantiano poderia opor-se contundentemente às ideias de Ampère. Ora, admitamos que uma objeção desse tipo não caberia a quem desconhecesse totalmente a origem e os desdobramentos dos argumentos kantianos, independentemente da autenticidade de sua fonte. Para compreendermos de maneira clara a oposição destacada por Biran, informamos já de início que a questão censurada em Ampère trata do valor objetivo de nossos conhecimentos à forma como é defendida por este último.

Ampère (1870) distingue as relações dependentes da natureza de seus termos tal qual discernimos entre as qualidades dos corpos das relações geométricas, que seriam as mesmas tanto para um cego de nascença quanto para aquele dotado de uma visão saudável. O autor (1870) defende que as qualidades dos corpos são subjetivas e não pertenceriam aos

noumenos; para ele, seria um absurdo afirmar a realidade absoluta das relações que tendem a essas qualidades e, em geral, das relações que dependem da natureza dos termos comparados. A intuição em Ampère (1870, p. 283) é denominada como “o ato pelo qual nós vemos, numa coordenação preexistente, independentemente da natureza dos elementos coordenados, o mesmo modo de coordenação e de relações de uma sequência primária”. É entre os modos de coordenação independentes das coisas que Ampère coloca o espaço, a causalidade, a permanência etc. Dessa forma, para Ampère (1870, p. 295), todos os julgamentos que repousam sobre a natureza desses modos de coordenação, e não sobre a natureza dos termos coordenados, têm a mesma necessidade que os axiomas das matemáticas, e esses modos é que são as verdadeiras leis de nossa inteligência.

Quanto a essas leis, Ampère (1870, p. 156) pergunta-se: em que esses modos de união diferenciam-se dos próprios fenômenos e por que não os realizamos? Porque não dizer que só há no corpo causas desconhecidas, que fazemos parecer extensas e em movimento sem que realmente ali estejam? Ocorre que Ampère rejeita essa hipótese em nome dos cientistas que acreditam num mundo real, desprovido de toda subjetividade e contendo apenas relações. Lembremos que Ampère é um cientista. Para ele há uma permanência e uma extensão noumênica e infinita, em que realmente se moveriam os corpos e cujas partes seriam “coordenadas por toda a eternidade conforme todas as figuras concebíveis [...] Nesta hipótese os modos de união, extensão, permanência, causalidade, movimento, os números, a divisibilidade etc, etc., só ocorreriam entre os fenômenos, pois já teriam ocorrido entre os noumenos correspondentes”.²²³ Maine de Biran contesta veemente essa afirmação, pois seria impossível conceber um modo de coordenação que não tivesse nada de subjetivo, e não haveria necessidade de as coisas serem coordenadas fora de nós absolutamente da mesma forma que é em nosso interior. De forma concisa, o que Ampère diz é que o mundo das aparências, dos fenômenos, é o conjunto das qualidades sensíveis e suas relações; já o mundo dos noumenos constitui-se por relações racionais. Assim, se essas relações aparecessem, também apareceriam os fenômenos sensíveis. Ocorre que Maine de Biran o contrapõe, pois reconhece que essa forma de distinção entre fenômeno e noumeno que propõe Ampère já fora rejeitada por Kant.

Maine de Biran esclarece, então, a Ampère, que ao confrontar sua posição à de Kant, fa-lo-ia pender para o lado do filósofo alemão. Parafraçando Maine de Biran, em Kant tais modos de união (coordenação) ou tais formas são inerentes ao nosso espírito de tal maneira que só podemos conceber algo por ou sob essas formas. É essa posição idealista kantiana defendida por Biran que é posta como oposição ao sistema de Ampère. Observemo-la: se a extensão tal como a apercebemos imediatamente pelos sentidos da visão ou tato é uma forma desses sentidos inerentes a sua natureza, essa forma se alastra sobre todas as coisas

²²³ Ampère; 1870, p. 156.

representadas, quaisquer sejam elas. Assim, só conhecemos verdadeiramente a existência cuja natureza ou essência nos é desconhecida, ou seja, enquanto nós não concebemos, de nenhuma forma, como essas coisas desconhecidas, essas forças, esses elementos, podem ser coordenados de maneira a realizar em si mesmos uma extensão ou espaço absoluto independentemente de nossas concepções.

Sem desvios, o que Maine de Biran (1893, p. 563) pretende é demonstrar a Ampère que ele se confundiu ao acreditar que caberia ao tratamento dado à experiência a originalidade de sua hipótese àquela de Kant. Perguntemo-nos: que experiência é essa? E Maine de Biran (Letras Inéditas a Ampère, 1893, p. 563) dá a Ampère e a nós o seguinte exemplo:

Os corpos queimam, porque há neles um princípio inflamável, todos os corpos queimam, diz Lavoisier, porque eles têm afinidade com um princípio inflamável que está fora deles. Da mesma forma todos dizem e creem que percebemos os objetos extensos porque há neles uma extensão real. Leibniz e depois dele Kant dizem que a extensão é uma forma ou um modo de coordenação que pertence ao espírito com o qual ocultamos os noumenos, as monadas etc. Lavoisier prova por uma sequência de experiências que o princípio da combustão está fora do combustível, mas qual experiência nos ensinara se os modos de coordenação dos fenômenos estão absolutamente nas coisas ou apenas no espírito que as percebe? Esta dúvida de reflexão pode ser esclarecida por alguma experiência externa? E as duas alternativas não se enquadram igualmente com os fenômenos? (*apud* Vallois, M., 1920, p. 242).

Embora essa passagem ateste uma clara defesa por parte de Maine de Biran do criticismo kantiano, não podemos nos esquecer de que o objetivo de Biran no diálogo com Ampère é o de apresentar os pontos em que o sistema kantiano poderia refutá-lo. Entendemos que o fato de Biran aderir ao sistema kantiano nesse sentido não nos serve de fundamento para corroborar a ideia de que esse sistema fundamentaria o dele. Isto posto, realocar-nos-emos de volta à direção tentando a corroboração de que a aproximação de Maine de Biran à filosofia de Kant não diferiu dos estudos aplicados por ele a outros filósofos, ou seja, que a influência de Kant sobre Maine de Biran possui, sim, um limite, e não é imprescindível à consecução de sua filosofia. Para atestarmos e demonstrarmos essa limitação propomos, a partir de agora, demonstrar as divergências entre os métodos do filósofo alemão e do francês, apresentando o que Biran considera um equívoco do sistema de Kant.

2. Maine de Biran e Kant: as dissonâncias

Embora tenhamos atestado o conhecimento (embora claramente moderado) que Maine de Biran tem do trabalho filosófico de Kant, ele encontra em seu texto, ou melhor, em seus comentadores, questões que considera relevantes. Ao ler a exposição realizada por Kinker (1801), Biran concorda com a posição defendida pelo filósofo alemão quanto ao paralogismo da psicologia racional. De fato, admite Biran, não podemos legitimamente concluir do eu penso, da consciência que temos de nós mesmos, enquanto pensamos e sentimos a existência de uma alma substância de uma coisa pensante. Mas há uma limitação nessa aceção declarada por Biran (Obras completas, Naville, Tomo I, p. 155). O filósofo francês acrescenta: “Kant toma por insolúvel o problema da psicologia racional”, concluindo que há na tese kantiana uma falsa metafísica da alma, “erro que o faz preocupar-se com um problema que sequer existe”. Para Biran, a questão gira em torno da seguinte ideia: alguém que investigue ou busque pela essência do eu, necessariamente ou primariamente, questiona-se sobre o que ele é, independentemente de suas sensações e de seus pensamentos, pois esse eu que pensa e sente não sabe quem pergunta, eis a questão. Assim, não se trata do raciocinar e, sim, do fato da consciência, ou seja, da consciência do eu, sujeito distinto de todo objeto e de todas as coisas que representa.

A essa concepção pensemos paralelamente àquela de Kant (KrV A 342 B 400) “Eu sou, enquanto pensante, objeto do sentido interno e chamo-me alma. O que é objeto dos sentidos externos chama-se corpo. Assim, a expressão eu, enquanto ser pensante, indica já o objeto da psicologia, a que se pode chamar ciência racional da alma[...]”. Para Kant, a alma é o objeto do sentido interno sendo eu próprio com todas as minhas representações. Na filosofia de Maine de Biran, fazer do sujeito um objeto, uma coisa pensante, é alterar sua natureza. A alma, a realidade objetiva e transcendente do eu, não é o eu (essencialmente sujeito). Não podemos dizer que a alma seja o objeto do sentido íntimo como o corpo o é do sentido externo; em Maine de Biran, o sentido íntimo não tem objeto. Outra clara discordância é que, para Maine de Biran (Manuscrito MSS-NS 136), é falso que a apercepção simples do eu seja absolutamente vazia, como pensa Kant, e que só tomamos do eu uma noção positiva pelas percepções e sensações que o acompanham. A apercepção imediata íntima do eu puro é aquela do querer, ou seja, do esforço voluntário. “Percebemos nosso eu em si mesmo, em sua essência e independentemente de seus modos acidentais, como força”. Nessa afirmação de Maine de Biran há uma clara contraposição à impossibilidade da coisa-em-si kantiana, entre outras contestações.²²⁴

Ademais, como vimos, as maiores referências de Biran sobre Kant são os comentadores deste último. Por meio deles, ele observa que Kant atribui ao homem duas formas de considerar a si mesmo. Na exposição da filosofia de Kant feita por Villers (1801), o comentador esclarece que o homem se conhece por dois meios: por um lado, por meio das

²²⁴ Retomaremos este ponto mais adiante.

formas e das categorias, como um ser sensível, como um fenômeno submetido às leis naturais; por outro, sem nenhum intermediário, como noumeno, enquanto vontade, tendo por lei a lei moral. A essa concepção, Maine de Biran (Obras, Cousin, Tomo II p. 20) objeta que se o eu enquanto noumeno não está submetido à relação de causalidade, nada podemos conceber. Na concepção de Maine de Biran, Kant, equivocadamente, estaria sustentando que o conceito de causa, assim como todas as outras formas necessárias do nosso pensamento, não passam de uma forma pela qual a alma enxerga as coisas sem consequências para sua realidade.²²⁵ Dessa interpretação decorreria sua posição à questão da causalidade. De acordo com Biran (Manuscrito, MSS. NS 136), a apercepção imediata do eu seria o sentimento de uma ação e qualquer outra ação só poderia ser sentida ou apercebida como relação causal. A causalidade é a lei primeva e universal tanto do conhecimento objetivo quanto do subjetivo e está contida essencialmente nesse primeiro ponto de vista da consciência sob o qual o homem se projeta e apercebe-se como ser existente em si, independentemente de qualquer coisa e de toda impressão externa. Maine de Biran (Manuscrito, MSS. NS 136) é contundente ao afirmar que Kant nunca demonstrou isso, ao menos satisfatoriamente, pois é impossível a irrealidade do que nossa organização nos obriga a conceber e crer como real. Aqui, Biran defende contra Kant que não é possível que o conceito que temos de uma coisa e a coisa-em-si sejam divergentes. Mesmo, que Biran reconheça a possibilidade da coisa possuir atributos que não são compreendidos, e que ao contar com outros atributos, a distinção entre fenômenos e noumenos pode ser mantida. Por outro lado, Maine de Biran (Manuscrito MSS NS 136) defende que é no sentimento do esforço que o eu se apercebe como é, sem perceber tudo o que é. Nesse sentido, pode-se dizer que o eu não se apercebe como noumeno, mas em si. Vallois (1920 p. 247) corretamente atesta que, para Biran, “a consciência de toda ação voluntária é também consciência de poder agir diferente, é a consciência de uma energia virtual de um poder não atualmente exercido, que evidentemente é uma realidade superior à dos fenômenos que dela resultam”.

Assim, em Maine de Biran (Manuscrito MSS NS 136), é pelo esforço que o eu sente-se como força. Há, objetivamente, uma força virtual, uma energia constante, embora não seja constantemente exercida; há uma causa substancial. Constata-se, nessa asserção biraniana, uma acepção muito próxima da ideia de Leibniz sobre observar os seres como forças e as forças como os únicos seres reais, do que de Kant. O comentador Vallois (1920 p. 247) valida nossa afirmação destacando que “na presença do problema sobre a origem das ideias, Leibniz lhe parece ofertar uma posição preferível a de Kant”. O próprio Maine de Biran (Obras completas, Cousin, Tomo. III p. 299) sustenta que a alma é, conforme Leibniz, uma força, uma monada, e a essência de toda monada é a atividade. As ideias que

²²⁵ Cf Vallois, M., 1920, p. 245.

estão na alma e não foram recebidas pelos sentidos são produtos dessa atividade. Chega-se, assim, a Descartes e à crítica de sua posição a respeito das ideias inatas. Em seu sistema, Descartes defende que a essência da alma é o pensamento; a alma o tem recebido como tem recebido sua existência, sem que nenhuma atividade, potência ou virtude própria a ela contribua a sua produção. Essa crítica é importante, pois é a partir dela que Maine de Biran declarará que Kant elaborou uma teoria média, teoria que trata, por um lado, das formas residentes no sujeito somente pela necessidade de sua natureza, isto é, passivamente, assim como Descartes; por outro lado, o filósofo alemão admite, como Leibniz, as virtualidades, tomando as ideias somente por sua união com as impressões recebidas. Essas formas são, efetivamente, representações apenas em união com a matéria dada. Maine de Biran rejeita contundentemente a teoria das ideias inatas, de elementos *a priori*, e as demais que defendem teorias similares a elas. Para Maine de Biran (Obras completas, Naville, Tomo III, p. 107), elas conduzem “à morte da análise”.

Contrária a isso, a proposta de Maine de Biran é fundar a filosofia sobre o sentimento do esforço. A ela temos a ideia de que toda atividade espiritual tem sua origem a partir de atividades voluntárias. Conforme o próprio Maine de Biran (Obras completas, Cousin, Tomo II, p. 110), Kant teria ignorado a verdadeira natureza da atividade intelectual, ou seja, o esforço. Assim, embora o filósofo francês estivesse de acordo com Kant a respeito de sua distinção entre a forma, o eu e todas as noções que dele derivam, da matéria dada submetida à ação da forma, essa concordância é efêmera. Efêmera porque em Maine de Biran, a forma e a matéria só podem servir de princípio a uma verdadeira decomposição do pensamento se realizasse uma verdadeira distinção entre esses dois elementos da experiência, e não apenas uma distinção lógica como propõe Kant. Na concepção de Biran, se a forma e a matéria não podem existir separadamente na experiência e se estão frequentemente unidas, elas não passam

[...] de dois nomes distintos que exprimem dois pontos de vista particulares, sobre os quais o espírito pode conceber uma única e mesma modificação sensível, mas não a ideia de dois elementos ou duas partes realmente distintas e separadas, uma matéria, a outra formal, na qual esta modificação possa se resolver, não haveria ali decomposição verdadeira, apenas uma simples análise lógica. (Obras completas, Cousin, Tomo II, p. 115).

O projeto de Maine de Biran é claro e trata de distinguir uma *forma pessoal* e uma *matéria afetiva* que possam existir uma sem a outra. A *forma pessoal*, consciência do eu à qual as afeições pertencem, não a acompanhariam sempre, ela se obscureceria até desligar-se. Quando a afecção passiva aumenta em intensidade a ponto de ocupar todo o espírito, ela aclara-se à medida que essa afecção se enfraquece, apresentando o eu a si mesmo, isto é, a

sua própria ação.²²⁶ Ao fazê-lo, Biran acredita descobrir uma *afecção sensível simples*, desprovida de todas as formas da percepção, a saber, das formas pessoais (ou próprias) e das formas de tempo e espaço, atribuídas por Kant à sensibilidade. Essa afecção simples está acima da impressão orgânica, mas abaixo da sensação, pois a sensação não é simples e, sim, composta por uma matéria afetiva variável e múltipla, que nada mais é do que a afecção sensível simples e de uma forma constante idêntica, totalmente fundada no sujeito eu e na apercepção de seus próprios atos ou sentimento de seus resultados.²²⁷ Consta-se, em Biran (Obras completas, Cousin, Tomo. II, p. 117), que mesmo que esse seja sempre um composto, os elementos da sensação não estão constantemente misturados num mesmo grau: “Algumas vezes a matéria que chamo afecção simples está bem próxima de ser isolada da forma aperceptiva, outras vezes, é esta última que é pura”. De maneira direta, Maine de Biran intenta demonstrar que Kant não notou que na experiência interna a forma e a matéria se distinguem uma da outra como um fato se distingue de outro fato, e que mesmo na sensação, em que estão realmente sempre unidas, observa-se sua tendência à separação. Vallois (1920, p. 250) sustenta que essa distinção da matéria e da forma corresponderia àquela do *abstrato passivo* (*abstractus*) e do *abstrato ativo* (*abstrahens*) que Maine de Biran frequentemente cita, e em favor dos quais ele invoca a autoridade de Kant que, na *Dissertação de 1770*, “ele reconheceu e exprimiu a mesma distinção, embora não tenha sempre permanecido fiel a ela”.²²⁸ Tal aceitação e sua respectiva contestação são sustentadas dentro dos seguintes parâmetros: Kant distinguiu, por um lado, os conceitos que temos abstraído dos dados empíricos e que exprimem propriedades gerais comuns a vários objetos comparados; por outro lado, temos os conceitos intelectuais puros, que derivam da mesma natureza de nosso entendimento e são abstração de todo elemento empírico. Embora Maine de Biran tenha retido essa distinção, o filósofo francês afasta-se de Kant ao defender que:

[...] não retiramos das coisas, por abstração e generalização nossa noção de força [...], mas sim realizando abstração de todos os objetos exteriores, então a encontramos em nós próprios, pois percebemos imediatamente nossa própria força como constituindo a essência de nossa personalidade, pois a concebemos como infinitamente reproduzida pelas coisas, repetida em todos os objetos, “é assim que a noção torna-se universal sem jamais ser geral”. É evidente a noção de eu e de todos aqueles que dele derivam, tais como: a noção de substância, de identidade, de unidade etc. que Maine de Biran chama de noções reflexivas. (Vallois, 1920, pp. 250-251).

Assim, a noção de eu é, em Biran, uma noção reflexiva e não uma noção geral, pois esta se distancia cada vez mais da realidade enquanto é mais abstraída; já uma noção reflexiva, ao contrário, concebida na pureza por essa abstração que consiste em afastá-la de

²²⁶ Cf. Obras Completas, Cousin Tomo II, p. 116; Obras completas, Naville, Tomo I, p. 204.

²²⁷ Cf. Obras completas, Cousin, Tomo II, p. 116.

²²⁸ Cf. Obras completas, Naville, Tomo I, p. 306.

tudo o que é exterior, exprime uma realidade concreta e mais lapidar.²²⁹ Observemos que essa posição difere consideravelmente da de Kant, pois, para este último, a realidade empírica consiste na união da forma e da matéria, e para o filósofo alemão nem a forma sem a matéria, nem a matéria sem a forma, tem qualquer realidade em nossa experiência, por isso as noções reflexivas, os conceitos intelectuais em si mesmos são vazios. Daí advém a contestação de Maine de Biran, que afirma haver um equívoco por parte de Kant quanto à atividade intelectual, pois o filósofo alemão não teria compreendido corretamente o verdadeiro sentido da distinção que ele próprio tinha indicado antes.

Verificado na filosofia de Maine de Biran (Obras completas, Naville, Tomo I, p. 204) que as noções reflexivas de força, de causa, de unidade, de identidade e de substância encontram no sentimento do esforço seu modelo, e que tal derivação das noções reflexivas partiriam de um fato primitivo sem ir além dos limites da experiência interior, contrapomo-la à teoria kantiana, na qual as categorias, assim como as formas da sensibilidade, seriam propriedades permanentes dos noumenos interiores. Sobre essa oposição enfatizamos a afirmação do comentador Vallois (1920, p. 252): “É imprescindível investigar como Maine de Biran explica a universalidade dos princípios do conhecimento, que nenhum fato da experiência poderia conforme Kant explicar”. De fato, é imprescindível, pois Maine de Biran chega à concepção de que os racionalistas – em especial os kantianos – objetar-lhe-iam a concepção das noções de causa, substância etc. serem tiradas de um fato. Desse ataque, Biran defende-se da seguinte forma:

Kant e os metafísicos racionalistas que ele tem inspirado são partidários das noções de causa, de substância, mas parecem não terem suspeitado que estas noções pudessem ser direcionadas a qualquer fato primitivo, além do mais, eles descartam qualquer meio a um tal fato original ou a uma experiência interior, reduzindo-o a oferecer apenas uma base contingente à ciência, cuja toda certeza deve de acordo com eles repousar sobre os princípios *a priori*. Assim, eles têm sacrificado constantemente a evidência deste fato àquele da razão, e esforçam-se em tomar uma certeza puramente lógica por uma certeza metafísica. Que um conhecimento seja universal e necessário, não quer dizer que ele não possa ser um produto da experiência, é nisto que a filosofia de Kant parece-me ser totalmente falha. (Maine de Biran, *Ciência e psicologia*, ed. Bertrand, p. 173; Manuscrito MSS. NS 133).

Isto posto, torna-se possível defender que, embora Maine de Biran reconheça a veracidade do argumento de Kant, pois, realmente, é impossível atingir o universal pelo geral, ele também se opõe ao filósofo alemão, demonstrando que a indução lógica ou a generalização não é suficiente para dar-nos um conhecimento universal. Eis a originalidade e a genialidade da objeção de Maine de Biran.

²²⁹ Cf. Obras completas, Naville, Tomo II, p. 373.

Kant não percebeu que há uma indução psicológica que não repousa sobre um grande número de observações e que somente uma seria o suficiente para fundamentá-la.²³⁰ Essa indução consiste em transferir ao não eu a causalidade do nosso eu, que captamos em cada percepção de nós mesmos. Logo, a universalidade do princípio de causalidade é a consequência dessa indução.²³¹ Noutras palavras, é no sentimento do esforço, que também é o de uma resistência, que percebemos essa resistência, e é na percepção de força que se constitui a realidade do nosso eu. Nas palavras de Vallois (1920, p. 253), “a essência do eu consiste em sua própria força, o não-eu é essencialmente o termo de resistência que se opõe a esta força, isto é, outra força”. Disso advém que a substância de um corpo é “uma simples força individual, concebida como a essência de tudo o que chamamos corpo, a saber, a faculdade de resistir a nosso esforço, ou de reagir contra nossa própria força constitutiva” (Obras completas, Naville, Tomo II, p. 373). A essa questão atrelamos a da causalidade, pois, para Maine de Biran (Ciência e psicologia, pp. 235-255), a causalidade é entendida como a “relação de um fenômeno que se inicia com a força atuante”, e sendo a sequência dos fenômenos necessária à ação das forças, pode-se concluir que a ordem dos fenômenos é uma ordem necessária, logo constante, ou seja, conforme as leis universais com o princípio de causalidade como os físicos a concebem.²³² Maine de Biran (Obras completas, Cousin, Tomo IV, p. 401) defende que as forças devem ser imateriais e que os “fenômenos não são fundamentalmente nada mais do que os resultados mais gerais da ação destas forças necessariamente concebidas a forma do eu como imateriais e, portanto, imutáveis”.

Para defender tal concepção de causalidade, Maine de Biran acomete a teoria da causalidade de Hume. Nesse sentido, parece novamente estar próximo a Kant. “Parece”, porque essa aproximação limita-se à crítica ao filósofo escocês. Embora Biran concorde que a relação causal não seja analítica e que o princípio de causalidade ultrapasse o alcance da lógica, quando busca estabelecer uma ligação entre os dois termos dessa relação, ele os considera como duas coisas isoladas, dois fatos realmente separados um do outro. Observemos a distinção: Kant afirma a necessidade de uma síntese, considerando que esses dois termos seriam dois fenômenos nos quais o conceito de um não implicaria logicamente no do outro, mas a análise dos conceitos não pode descobrir entre eles uma ligação que deixe claro que um dos fenômenos sempre acompanha o outro. Para Kant, a síntese deve, de alguma forma, compensar a impotência da análise, que é o objeto da lógica geral e, por isso, as formas da síntese, as categorias, corresponderiam às diversas formas lógicas do julgamento indicadas pela lógica geral, e seu objeto pela lógica transcendental.²³³

Assim Kant é conduzido a conceber a ligação sintética da causa e do efeito por sua analogia com a ligação do antecedente e do

²³⁰ Cf. Vallois, 1920, p. 253.

²³¹ Cf. Vallois, 1920, p. 253.

²³² Cf. Vallois, 1920, p. 254.

²³³ Cf. Vallois, 1920, p. 256.

consequente no julgamento hipotético. Este conceito de uma dependência entre as coisas análogas à dependência do antecedente e do consequente no julgamento hipotético, se nós o aplicarmos à sucessão dos fenômenos, conceberemos que “os fenômenos do tempo passado determinam toda existência no tempo que segue, e que os fenômenos deste último só teriam lugar como acontecimentos enquanto que aqueles do tempo anterior determinam para eles uma existência no tempo, isto é, fixam segundo uma regra. É assim que a ordem objetiva da sucessão dos fenômenos é definida, visto que a ordem do tempo absoluto, onde o instante que precede determina necessariamente aquele que se segue, sendo transportado aos fenômenos. (Vallois, 1920, p. 256).

Desse modo, o objetivo do princípio de causalidade seria o de demonstrar que o princípio da razão suficiente é o fundamento da experiência possível, ou como é dito por Kant (KrV A201): “Assim, o princípio da razão suficiente é o fundamento da experiência possível, ou seja, do conhecimento objetivo dos fenômenos, quanto à relação dos mesmos na sucessão do tempo”. O filósofo alemão propõe que a sucessão dos fenômenos não pode ser representada como objetiva, que o lugar dos fenômenos no tempo absoluto só poderia ser determinado na medida em que os fenômenos que os precedesse fossem considerados tão determinantes quanto aqueles que seguem um princípio que estabelece suas consequências. Dessa forma, a necessidade lógica conservaria uma significação objetiva, ainda que a necessidade objetiva (a necessidade das relações que constituiriam a objetividade dos fenômenos que eles contêm) não pudesse ser analítica.²³⁴

Por outro lado, para Maine de Biran (Manuscrito MSS. NS 135), a causalidade possui três termos, a saber: a causa, o efeito e a ação pela qual um produz o outro. Seu desejo é estabelecer contra Hume uma necessidade de fato, concebida após o sentimento de uma ligação indissolúvel entre o esforço e a resistência. Já Kant nega a necessidade racional, cognoscível *a priori* da causalidade defendida por Hume.

Essa concepção biraniana entre esforço e resistência faz surgir o eu, questão que nos conduz a compará-la à espontaneidade do sujeito kantiano. Maine de Biran (Obras completas, Cousin, Tomo II, p.105) compreende a teoria kantiana das funções do sujeito do conhecimento de uma forma que a torna totalmente inadmissível para qualquer um que, como ele, entenda que todo nosso conhecimento se funda na realidade sobre uma ação do sujeito, que é ele próprio um fato da experiência. Biran, ainda orientado pela leitura de Kinker, entende que Kant deseja fundar o conhecimento sobre as formas que regulam a própria experiência e que, como tais, devem localizar-se noutros lugares além da experiência. Por decorrência dessa interpretação, Maine de Biran (Obras completas, Cousin, Tomo II, p. 110; IV, p. 368) defende que o paralogismo denunciado por Kant (KrV), que

²³⁴ Cf. Vallois, 1920, p. 257.

consiste em passar dos conceitos ou dos fenômenos aos seres ou noumenos, está, de algum modo, comprometido pelo próprio Kant, pois quando este último coloca em nós a atividade reguladora da experiência acreditando “sanar o problema das existências com a ajuda das categorias ou formas inerentes à alma ou noumeno pensante; colocando em equidade as propriedades permanentes do noumeno interior às da categorias e as das formas”, comete um equívoco que invalidaria o fundamento de seu paralogismo.

Conforme propomos neste tópico, verificamos algumas das discordâncias entre Maine de Biran e Kant. Verificamos, também, que a leitura de Maine de Biran sobre a filosofia de Kant é imprecisa em vários pontos, mas, por outro lado, as observações e críticas levantadas por ele têm seus méritos e nos auxiliam a entender seu projeto filosófico em sua originalidade e em demonstrar seu afastamento do sistema kantiano. A fim de ampliarmos nossa tese e nos aprofundarmos um pouco mais nas críticas feitas por Biran a Kant, propomos pontuá-las com maior rigor a partir de agora.

3. Considerações finais: as críticas de Maine de Biran

Antes de discorrermos sobre as objeções realizadas por Maine de Biran a partir deste ponto, advertimos que as posições kantianas defrontadas por ele não seguem necessariamente uma lógica textual coerente, ou seja, há alguns “saltos temáticos”. Contudo optamos por seguir essa concatenação, se assim podemos defini-la, respeitando a originalidade argumentativa das críticas realizadas pelo filósofo francês.²³⁵

Isto posto, Maine de Biran (Obras escolhidas, Gouhier, 1942, p. 213) contesta Kant por supor que o eu que apercebe a si mesmo como noumeno está tanto fora da relação de causalidade quanto da de substância. Com essa afirmação iniciamos este tópico, considerando, então, essa posição como questão diretriz. A fim de pensá-la temos de recapitular que Maine de Biran orienta-se fundamentalmente pelos textos dos comentadores Kinker e Villers, e será a partir deles que fundamentará sua contraposição. Será, por meio de uma passagem da exposição deste último, que Biran fundamentará sua crítica sobre a tese da apercepção de si kantiana. Observemo-la:

O homem é um ser em si, uma coisa real, um noumeno; é nesta maneira própria de ser (é necessário dizer este ser próprio) que o homem pode aperceber-se imediatamente na consciência íntima. Não havendo qualquer necessidade de um intermediário, nem

²³⁵ Não pretendemos delongar-nos à problemática dos textos biranianos, mas sabe-se que são um conjunto de manuscritos recolhidos (salvo algumas exceções publicadas pelo próprio Maine de Biran, como: “A influência do hábito sobre a faculdade de pensar”; “Exame das lições de filosofia do Sr. Laromiguière” e “Exposição da doutrina de Leibniz”. Ademais, temos as edições compiladas de Tisserand, P. a de Naville, E. e a de Gouhier, H., ou seja, falamos de manuscritos e anotações que passaram, no decorrer dos anos, por “várias mãos”.

sentidos... O eu puro e fundamental é o único dos noumenos que é dado ao homem considerado originalmente²³⁶ e sem modificações. [...]. Qualquer um que se volte ao âmago da vida e do sentimento do homem, encontra ali esta maravilha, esta existência interior que não é a cognição, mas sim a base de toda cognição, de toda existência trazida do exterior. [...] O homem tem duas formas de considerar a si mesmo, a saber pelo o auxílio de sua própria sensibilidade e por seu entendimento; ele torna-se assim por si mesmo um objeto percebido e concebido como qualquer outro, um fenômeno, uma parte qualquer da natureza sensível. Seu sentido externo (aquele da intuição) da margem às percepções que ele tem de si mesmo; seu sentido interno lhe dá a sucessão sem extensão; assim ele adquire uma alma e um corpo. [...]. Seu entendimento faz dele uma substância, uma causa, um efeito, etc., tal é o homem fenomênico, o homem sensível, concebido, conhecido, demonstrado pela cognição humana. (Villers, 1801, pp. 364-365-366).

Tomando essa passagem como referência, Maine de Biran (1942, p. 214) destaca, por outro lado, as duas formas do homem considerar-se, a saber, como objeto ou fenômeno pelos sentidos externos da intuição (como sujeito eu ainda fenomênico, se assim quisermos) e pelo sentido íntimo de sua individualidade, que é aquele do esforço, pelo qual ele se reconhece antecipadamente como uma força noumenal, independente, atuante sobre os órgãos que lhe obedecem. Contudo é neste último que estaria a origem da percepção, de toda a existência, e a do próprio entendimento. Nas palavras do próprio Maine de Biran:

Kant coloca o entendimento e todas as faculdades ou formas da cognição fora deste sentido íntimo da individualidade, ele entende que o eu puro apercebe instantaneamente seu ser noumenico, sem que nenhuma das formas que supostamente devem pré-constituir sua natureza ou introduzir-se em sua essência contribuam para esta apercepção interna imediata; isto não é admitir que a alma abstraia o essencial de seu ser daquilo que a constitui precisamente antes de toda experiência, e mais, como conceber este ser abstrato senão como um signo? (Maine de Biran, 1942, p. 242).

Maine de Biran (1942, p. 215) questiona: seria, então, “a alma uma substância, uma causa, ela se aperceberia como um eu puro, estranha a tudo o que ela é, e a tudo que contém em si mesma, não sendo nem substância nem causa; estranha a todo atributo e a todas as leis de sua natureza”. Biran (1942, p. 215) entende que a explicação dada pelo “autor a esta forma de considerar e/ou expor o eu puro é justamente o que aniquila sua própria concepção”. Observemos:

Eu sou, diz o autor, um ser atuante: portanto, de uma ordem das realidades que advém do eu, que tem sua fonte e seu princípio em mim. A soma de minhas ações e aquela dos atos de minha vontade que as determinam, formam um sistema de coisas, de modos ou

²³⁶ Acréscimo nosso, no original d'envisager à nud.

fatos, determinados ou criados apenas por mim. Os objetos de minha cognição me são dados, eles chegam ao eu sem que eu possa os repelir (isto não é exatamente verdade, há uma atividade da qual depende a cognição).²³⁷ Eu não posso criar novos objetos. Ao contrário, eu produzo, posso alterar os resultados de minha atividade, sua realidade advém apenas do eu, esta realidade parte do cerne de meu ser; ela é a mesma que aquela de meu sentimento íntimo, enquanto que aquela a que atribuo as coisas, parte do exterior para chegar ao cerne de meu ser, o eu não é suficiente para produzi-lo, para tal é necessário o eu e as impressões externas que recebo das coisas. Minhas ações e minha vontade que a determinam são o que me garante a realidade de meu ser. [...]. Eu ajo e eu desejo, eis o que é para mim o mais real de tudo que posso conhecer e demonstrar fora de mim. (Villers, 1801, pp. 367-369).

De maneira distinta, a apercepção imediata interna do eu puro não é senão aquela de um querer e de um ato primitivo para Biran; o querer e a ação só podem ser percebidos ou sentidos sob a relação primeva de causa e efeito. A causalidade é a lei primária e universal tanto do conhecimento subjetivo quanto do objetivo, e está contida essencialmente nesse primeiro ponto de vista da consciência, pelo qual o homem apercebe-se como ser individual em si.²³⁸ Conforme Maine de Biran (1942, p. 216), “todo o sistema de nossa cognição apoia-se sobre o fato primitivo, e Kant não poderia e nem deveria separá-los, isolando um do outro, os dois sistemas intelectual e moral partem da mesma fonte e nenhum deles pode ser concebido sem o outro”. Ainda imersos nesse contexto, deparamo-nos com outra passagem de Villers (1801, p. 370) analisada por Biran (1942): “O que se manifesta neste eu íntimo que deseja e age? O que eu descobrirei ali? [...] Descobrirei que o eu íntimo e sua faculdade de desejar não estão de forma alguma submetidos às leis da faculdade de conhecer; que minha vontade independente e espontânea é um princípio ativo por si mesmo”. A isso, Maine de Biran (1942, p. 216), embora concorde que o eu e a vontade não estão submetidos às leis da faculdade de conhecer, responde que “trata-se de saber se estas leis são ou não subordinadas às outras, de tal forma que não há conhecimento possível sem eu, sem atividade, sem querer [...]”. Biran sustenta claramente que o fundamental da questão é se a cognição é a condição primária, uma vez que é ela que constitui unicamente o sujeito que conhece enquanto age e deseja, e tudo o que pertence a esse sujeito, por conseguinte, é inseparável dele. Não obstante segue a passagem: “A consciência íntima do eu coloca-me em contato com uma coisa-em-si, com a única de todas as coisas em si que eu posso apreender ou captar” (Villers, 1801, p. 371). Ocorre que, para Maine de Biran (1942, p. 216), é essa “consciência íntima ou eu, que serve de fundamento a todas as noções que podemos ter das coisas em si ou dos seres que são causa dos fenômenos (qualquer que sejam estes fenômenos) provando cada vez mais a subordinação donde estão as leis do

²³⁷ Acrescido por Maine de Biran, 1942, p. 215.

²³⁸ Cf. Maine de Biran; Gouhier, 1942, p. 216.

conhecimento, em relação ao fato primitivo que constitui o eu”.

Por isso, Maine de Biran (1942, p. 216) sustenta que “a filosofia de Kant eleva um abismo entre o conhecimento e a realidade das coisas; entre a apercepção do eu, o único dos noumenos que poderia ser conhecido, e todas as existências externas sobre as quais encontramos-nos num ceticismo necessário”. O próprio Maine de Biran (1942, p. 216) confessa: “Procurei preencher este abismo”. Destacamos que, dentre as dificuldades em preenchê-lo, contamos, em especial, com a questão da “atemporalidade”; para Biran, o eu não está nem no tempo nem fora dele, ele é considerado o “primeiro anel”.²³⁹ Num dos diálogos com Ampère, Maine de Biran (Diálogos com Ampère, 8 de janeiro de 1816) argumenta que não é o fato primitivo que proporcionaria o eu puro noumenal, mas, sim, a reflexão sobre esse fato, a consciência que se debruça sobre si mesma; “Eu digo agora que é a consciência de uma força virtual, de uma energia livre que exercer-se de outra forma. A alma apercebe-se como é sem perceber tudo o que é, isto é, tudo o que ela é capaz enquanto força, pois assim ela conhecerá o infinito”. Novamente, cabe aqui a transcrição da passagem de Villers (1801), donde parte Maine de Biran:

Há uma coisa em si, um noumeno que se manifesta ao homem, e é ele próprio. Ele apercebe-se imediatamente pelo sentido íntimo de sua consciência enquanto ser ativo (eu digo ser livre),²⁴⁰ ele percebe seu ser de um modo totalmente distinto daquele pelo qual percebe os objetos externos, sem intermédio da sensibilidade, de seu entendimento de sua cognição, ou seja, das leis do espaço, do tempo, das categorias. (Villers, 1801, p. 404).

Ao que Maine de Biran (1942, p. 217) questiona ser necessário que o eu primitivo aperceba-se sem o intermédio dessas faculdades ou leis da cognição, uma vez que “é esta apercepção imediata que é a origem ou o princípio do qual depende estas leis, e que ele não depende de nenhuma delas; fora do eu não há tempo, logo o eu primitivo está fora da lei do tempo, ele é causa, portanto sua apercepção não depende da lei de causalidade, logo ele próprio é o seu próprio fundamento”. E segue: “Nós poderíamos ter o sentimento de causa, de força atual na relação primitiva do esforço voluntário com seu resultado atual, e este sentimento constitui sua personalidade simples, um sentimento do eu distinto das modificações sensíveis e de qualquer outra existência...”. Conforme Maine de Biran (1942, p. 217), esse modo de personalidade do homem é inerente não só ao sentimento de uma força atual, produtiva e determinada de tal modo, mas muito mais e, principalmente, ao sentimento de um poder agir ou de uma força virtual que poderia exercer-se de outra maneira. “Entendemos diz, Kant por ser intelectual, uma coisa que não pode ser apercebido por nós, embora tenhamos dela recebido alguma impressão, nós apenas a concebemos

²³⁹ Letra do próprio Maine de Biran.

²⁴⁰ Acrescido por Biran.

negativamente, dizemos não o que é, mas o que não é, e simplesmente damos a entender que um ser intelectual não é um simples fenômeno” (Maine de Biran, 1942, pp. 217-218).

Para pensar satisfatoriamente tal posição de Kant, Maine de Biran (1942, p. 218) propõe que, primariamente, devemos nos atentar e “entender bem o verdadeiro valor dos termos aperceber e conceber...”. E o filósofo francês nos explica esse valor da seguinte forma:

Quando dizemos que um ser intelectual (uma coisa ou uma causa da qual recebemos impressões) não pode ser apercebido por nós, entendemos ordinariamente que tal ser causa não é susceptível de ser sentido, imaginado ou concebido com o auxílio dos sentidos externos tais como: a visão e o toque, aos quais somos inclinados a relacionar todas as nossas ideias, porque seus efeitos predominam sobre qualquer outro sentido na organização humana; mais de que ser, a força ou a causa de que sinto a impressão não é susceptível de ser assim imaginada ou concebida à forma de um objeto visível ou tangível, por conseguinte, realmente não se segue disto que ele não possa ser apercebido ou concebido auxiliado por um sentido próprio, o mesmo a que se prende o sentimento íntimo de nossa individualidade pessoal idêntica, ou àquele de nossa atividade. É desta forma que concebemos tudo o que chamamos força, causa produtiva ou eficiente, e nestas concepções ou noções o sentido de nossa atividade pode funcionar tanto como aquele da visão quanto o do tato funciona nas ideias relativas aos objetos externos. Não somos forçados a conceber os seres intelectuais sem as ideias negativas, além disso sabemos que eles não são fenômenos; estamos mais seguros que estes são seres reais permanente às forças ativas a forma de nosso eu. (Maine de Biran, 1942, p. 218).

É sob essa perspectiva “distintiva” que Maine de Biran (1942) passa a questionar a impossibilidade atribuída por Kant em se considerar uma coisa tal como é em si mesma. O filósofo francês questiona: o que é ser-em-si? O que é conceber uma coisa- em-si? E qual é a forma de tal concepção? À concepção de coisa-em-si kantiana, Maine de Biran (1942, p. 219) opõe-se, sustentando que a “força atuante que constitui o eu é a única que pode-se dizer existir em si, ser apercebida, e enquanto tal, é em-si-mesma”. Fundamentado por essa concepção, Maine de Biran (1942, p. 220) sustenta ser um erro Kant recusar ao entendimento o poder de conceber algo além dos objetos sensíveis, isto é, fora das qualidades que constituem esses objetos sensíveis, que as coisas em si mesmas seriam desconhecidas pelo entendimento. Atrémos a sua recensão sobre a questão da incognoscibilidade da coisa-em-si em Kant, a análise biraniana sobre o sujeito, a partir da concepção do cogito cartesiano. Observemos a passagem a seguir e a justificativa de tal aproximação.

A existência das coisas às quais as ideias da razão (as noções) são relativas, é impossível provar. De fato, estas ideias (alma, universo e Deus), isto é, as causas dos fenômenos, e a totalidade destes fenômenos são as condições primárias dos princípios geralmente

superiores a todos os outros princípios; não dependentes de nenhuma outra condição, é impossível a razão os adquirir através da dedução ou conclusão legítima. (Kinker; 1801, p. 86).

É disso que, conforme Maine de Biran (1942, p. 220), segue o erro do primeiro princípio de Descartes, “que pretende deduzir o ser absoluto da alma, ou a ideia de uma causa incondicional do fato do pensamento ou da existência relativa do eu individual”. A origem de todo equívoco, de acordo com Maine de Biran (1942, p. 220), é que Descartes não percebeu que se o absoluto não fosse dado imediatamente na relação primitiva que constitui o fato primitivo da consciência, “o espírito não poderia ser erigido por nenhum raciocínio ou procedimento lógico artificial à concepção desse absoluto, e este se sentiria pensar por toda a eternidade sem ter a menor noção de uma coisa pensante e de uma substância cujo sentimento atual e positivo da existência do eu é um atributo ou predicado”.

Os três incondicionais aos quais a razão se eleva embora não possam ser dados pela experiência e nem provados ou demonstrados apodicticamente, não são, contudo, quimeras; pelo contrário estes são dados que tendem essencialmente a disposição natural ou a forma invariável de nossa razão, e se nós não o pudermos realizá-los ou se a existência dos objetos tal qual a razão os considere em suas ideias, não possam ser rigorosamente demonstrado pela falta de princípios (dados) pelos quais eles podem ser derivados; esta impotência é subjetiva e pertence às leis de nossa cognição, assim os filósofos de todas as épocas esforçam-se para chegar a demonstração da realidade das ideias ou das noções em questão. (Kinker, 1801, p. 89)

Biran (1942, p. 221) destaca que é exatamente por tentar demonstrar a realidade do que é sentido ou conhecido primitivamente e necessariamente como real que os filósofos travaram num círculo de paralogismos e erros; inclui-se nisso o próprio Kant.

A concepção de nossa alma ou do eu pensante, a concepção do universo e de Deus, todos derivados das três formas de nosso julgamento, são tornados três ramos diferentes de uma ciência chamada metafísica (que não passa da aplicação necessária da nossa razão) a saber, ciência da alma, psicologia, ciência do universo cosmologia e a ciência de Deus teologia [...] Cada uma destas ciências pretensas apropria-se tanto de certas proposições quanto das conclusões tiradas de suas premissas; mas estas premissas as quais estas conclusões se relacionam pertencem à essência de nossa cognição e ao seu uso subjetivo, bem como as formas da sensibilidade e do entendimento. [...] Donde segue que as conclusões enquanto tendem a estabelecer a realidade objetiva das ideias metafísicas não passam de joguetes da razão e sofismas, cuja ilusão domina os maiores espíritos. (Kinker; 1801, pp. 90-91-92).

Maine de Biran (1942, p. 222) aclara que ao aplicarmos nossa razão às crenças necessárias, observamos que a própria necessidade subjetiva torna-se uma prova legítima da realidade do objeto pensado ou concebido como real, pois como poderíamos supor que

estamos numa ilusão perpétua e donde viria a ideia de uma realidade oposta à aparência, de uma verdade oposta à ilusão e ao erro, “se o que acreditamos ou pensamos como real e verdadeiro fosse na verdade ilusório ou destituído de realidade objetiva; apenas por isso cremos e pensamos conforme as leis de nosso espírito”. Parafrazeando Biran, independentemente do que quer que façamos, só poderemos conceber as coisas sob as relações dadas pela natureza dessas coisas combinadas com a natureza do nosso espírito, de suas faculdades, pois é necessário que essas faculdades intervenham de alguma forma para que algo seja conhecido ou concebido. Conforme Maine de Biran (1942, p. 223), “como poderíamos induzir que o conhecimento é totalmente subjetivo, ou que não haveria nos objetos nada além do que acrescentamos a ele, sem que o que eles realmente são em si mesmos possa agir de alguma forma à maneira pela qual o concebemos”. Eis como Maine de Biran compreende a questão da realidade absoluta e das formas do nosso espírito:

Todas as dificuldades levantadas pela escola de Kant sobre a realidade absoluta oposta as formas do nosso espírito, que se supõe não ter qualquer afinidade com as coisas como são, tendem a forma de conhecer o princípio de causalidade, ou a questão de saber se este princípio tem apenas um valor subjetivo, ou se ele não traz mais consigo uma realidade objetiva. O sentimento do eu sendo idêntico aquele da causa eficiente que começa o movimento e que se sente como um poder permanente de agir; enquanto não exerce nenhuma ação determinada, trata de saber se esta força ou este poder de agir inseparável da existência do eu tem uma realidade puramente subjetiva como o eu atual sentido ou se ele não tem ao mesmo tempo uma realidade objetiva como força absoluta permanente invariável enquanto que seus modos de atividade se sucedem e variam, ou como podem se exercer de uma forma totalmente diferente de sua determinação atual: de fato, se quando o eu age ele tem a consciência do poder agir de outra forma, esta consciência de uma energia virtual ou de um poder não exercido de imediato compreende evidentemente uma realidade superior ao fenômeno ou uma força, uma causa em si, diferente do modo de exercício atual e determinado desta força. (Maine de Biran, 1942, pp. 223-224).

Ademais, Maine de Biran (1942, p. 224) ressalta: “Quando eu sinto uma afecção como efeito de uma causa ou força que não sou eu, tenho uma concepção ou noção de coisa totalmente distinta, seguramente da sensação ou do fenômeno transitório”. Essa noção considerada por Maine de Biran (1942), seja como primitiva ou como uma indução rápida fundada sobre o fato da consciência, é sempre proveniente de uma lei do nosso espírito, mas ela, declara o filósofo francês, “não teria também algum valor subjetivo?”. Maine de Biran prossegue:

Não se trata de provar a incompatibilidade natural que há entre uma noção fundada sobre as leis de nosso espírito e a realidade objetiva da coisa a qual corresponde uma tal noção, ou a impossibilidade de um acordo perfeito entre o que é em si realmente e o que nosso espírito concebe e acredita ser real após sua constituição. Trata-se

de mostrar como ao sentir uma impressão passiva, sou obrigado por minha natureza de ser inteligente, considerar que há fora de mim uma causa, ou uma força real que a inicia: Segue-se primeiramente que esta força não é como eu a tenho concebido ou acreditado. (Maine de Biran, 1942, p. 224).

Incorre que, de acordo com Biran (1942, p. 224), Kant toma como ilusão essa sequência de conclusão pela qual passamos, da concepção do sujeito pensante à existência determinada e absoluta desse sujeito. Maine de Biran (1942, p. 224) parece corroborar a posição kantiana inicialmente, declarando que “ele tem razão, se verdadeiramente nós desejamos passar da concepção ou noção de uma realidade absoluta em si mesma ou independente do todo sentimento ou concepção, concluindo o ser absoluto da concepção dada como premissa (a forma de Descartes, eu penso, logo eu existo como coisa pensante)”. Mas Biran segue nos impossibilitando a aproximação ao destacar que: “[...] a dificuldade se esvanece se, ao invés da razão, nos limitarmos ao fato da consciência como contendo indivisivelmente a dupla realidade subjetiva e objetiva”. Verifiquemos e atestemos tal posição na sequência do argumento de Maine de Biran (1942, p. 224): “Encontramos de fato em nós, ou no sentimento de um esforço voluntário, a concepção de uma força atuante ou de uma causa real, que enquanto sentida possui um valor subjetivo; a força ou a própria causa substancial tem um valor objetivo, na medida em que ainda é constantemente e igualmente força virtual, e energia constante quando não está sendo exercida de forma determinante”. Para Biran, a concepção transcendental dessa força absoluta é que constitui a essência ou a permanência da alma, essa inseparável da primeira experiência, e não pode ser dito vir ela de uma experiência repetida.

Todas as provas da psicologia que tomam a alma por objeto tem como fundamento apenas a percepção do eu, nossa ipseidade, percepção simples e absolutamente vazia, esta percepção que, a rigor, não pode ser chamada representação – pois eu apenas concebo este eu lhe atribuindo um predicado – este não é para nós nada mais que a consciência que acompanha todas as nossas representações, mas separado de todas estas representações, ou seja, abstração realizada do ato deste pensamento, esta percepção íntima nada mais oferece do que um eu obscuro ou indefinido que não se deixa reduzir a nenhuma representação. É necessário sempre voltar-se a associação do eu com o pensamento. (Kinker, 1801, p. 96).

Em oposição, Maine de Biran (1942, p. 225) argumenta que a “apercepção simples do eu ou da força atuante não é absolutamente vazio, e não tem necessidade de ser unido a nenhuma representação ou sensação determinada para reconduzir-se a nossa noção real e positiva, que tem toda a verdade e a clareza do sentimento de nossa existência individual”. O que Biran quer demonstrar é que quando dizemos que a alma (eu) é uma força, não anunciamos um predicado de um sujeito, exprimimos o sujeito real tal qual o apercebemos

ou o conhecemos em si mesmo, em sua essência e independentemente de todo predicado lógico ou modo accidental. Embora reconheçamos que “para assegurar a realidade da substância da alma, é necessário mais do que o conhecimento das faculdades da nossa alma, é necessário que o fundamento de nosso próprio ser fosse um dado para nós, ou seja, que nós conheçamos não o pensamento, mas o ser que pensa” (Kinker, 1801, p. 98). Maine de Biran declara:

Para duvidar ao contrário da realidade, da substância ou da força da alma, é necessário que as sensações ou os pensamentos fossem dados sem a concepção ou a crença de um ser sensível e pensante, se o fundamento de nosso ser é uma força ou uma causa de movimento, é verdadeiro dizer que o fundamento de nosso ser é dado por nós independentemente de toda modificação accidental, e o exercício da imaginação e do raciocínio ou o conhecimento destas faculdades não podem nos assegurar da realidade de nossa alma substância, mas esta realidade é sentida ou apercebida imediatamente apenas pelo sentido íntimo. (Maine de Biran, 1942, p. 226).

Noutra passagem de Kinker (1801) transcrita por Biran (1942), constata-se “a ipseidade do sujeito, cuja a consciência acompanha-me em todas as percepções, não observando a percepção de minha alma como objeto, ou seja, tal qual é em si mesma e independentemente do sentido íntimo”. Quanto a isso, Maine de Biran dirá que:

Se o sentido íntimo da ipseidade constitui a essência da alma, é impossível despoja-la sem aniquila-la, como se a resistência constituísse a essência da matéria, não podemos realizar abstração sem excluir sua matéria. Nós não sabemos, é verdade se a alma desprovida deste sentido íntimo não seria um objeto real para o ser supremo, mas ao menos é verdade que nossa ignorância sobre o que seria a alma destituída do porque ela é alma ou ser atuante e pensante, não nos impediria de conceber sua realidade vigente, sob tal atributo essencial. (Maine de Biran, 1942, p. 226).

Embasado por essa concepção, Maine de Biran (1942, p. 226) protesta que “o vício de Kant consiste em concluir de nossa ignorância intransponível sobre o que é uma coisa-em-si, nossa ignorância da realidade absoluta desta coisa, pois a concebemos com o auxílio de nossas faculdades”. Sim, destaca Biran (1942, p. 226), é possível que alguma coisa seja diferente da forma que a concebemos, que tenha vários atributos que nos são desconhecidos ou, ainda, que seja como a conhecemos e não contenha mais do que um único atributo sobre o qual se manifesta o nosso espírito. Contudo essas questões estão além do julgo do homem. Não julgamos essas questões, pois as conhecemos apenas pelas faculdades, mas ao menos reconhecemos que a coisa que concebemos sob o atributo essencial a nossa natureza existe enquanto atributo. Observemos, nesta passagem de Kinker (1801) discutida por Biran (1942), uma contribuição à questão; analisemos primeiramente a passagem e depois a recensão. “Esta consciência de minha própria existência, se conservaria se me representasse

outros seres, como existentes fora de mim; enquanto que sem eles eu não poderia adquirir percepções? ”.

A isso, Maine de Biran (1942, p. 227) responde da seguinte forma, minha alma poderia ser reduzida ao sentimento de suas forças ou de sua ação constante sobre o corpo inerte, sem nenhuma percepção accidental. É o que ocorre no sono; nossa força reduzida à inércia absoluta e sem termo de aplicação. Assim, a união substancial de uma alma com um corpo pode ser durável e se estender a outro modo de existência. Maine de Biran (1942, p. 227) é categórico ao sustentar que “o sentido íntimo de nossa individualidade não é um atributo ou predicado da alma, é a alma sentindo ou legitimando a si mesma na ação que lhe é essencial, e ela não poderia ser destituída deste sentido íntimo...”. O filósofo francês segue: “Não há necessidade de realizar uma distinção entre este pretense atributo e o sujeito; pois há apenas modos accidentais do pensamento que podem ser considerados como predicados do sujeito pensante, sem que o sujeito que se encontre totalmente no sentido íntimo e, por conseguinte, este mesmo sentido íntimo possa ser considerado como predicado”.

Toda a problemática gravita em torno da questão: “O que é, independentemente de suas percepções e de seus pensamentos, este eu que sente, que pensa e que tem a consciência de seu sentir e de seu pensar?” (Kinker, 1801, p. 104). Para Biran (1942, p. 227), é esse o nó górdio da psicologia ou metafísica da alma. Maine de Biran (1942, pp. 227-228) sustenta que a resposta a essa questão está no sentido íntimo, pois “o eu que tem consciência de tudo o que sente e pensa é independente, tanto do sentido íntimo de sua individualidade quanto de toda sensação ou pensamento accidental sobre ele”. Seria essa concepção de sentido íntimo a resolução ao nó que deteve os metafísicos, como Biran descreveu, além de ser o conceito fundamental de seu sistema e aquele que poderia preencher o abismo kantiano.

4. Referências bibliográficas

AMPÈRE, A.M. *Philosophie Des Deux Ampere* 2º edição, Paris: Didier e cia, 1870.

COUSIN, V. *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, Paris: Librairie de Lagrand, 1841.

GOUHIER, H. *Maine de Biran oeuvres choisies*, Paris: Aubier, 1942.

KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften Akademieausgabe*“, Königlich Preu ßische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. (bisher 29 Bände), Reimer, ab 1922 de Gruyter.

KINKER, J. *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison-pure*, Amsterdam: Changuion, 1801.

NAVILLE, E. *Oeuvres Inédites De Maine De Biran* 3 vol, Paris: Dezobry, E. Magdeleine et cia, 1859.

TISSERAND, P. *Oeuvres de Maine de Biran: Correspondance philosophique*, Paris: Félix

Alcan, 1920.

VALLOIS, M. *La formation de l'influence kantienne em France*, Paris: Félix Alcan, 1920.

VILLERS, C. *Philosophie de Kant ou Principes Fondamentaux de La Philosophie Transcendentale*, Pari: Collignon e Metz, 1801.

Tradução: *Reflexões sobre educação de I. Kant: O problema sexual.*

(Texto retirado da edição: Akademie- Ausgabe, Bd. IX Pädagogik)

André Renato de Oliveira²⁴¹

Introdução.

Muito embora o desejo de Kant não fosse o de escrever necessariamente um tratado de pedagogia, ele acaba por remeter ao seu discípulo Rink uma série de notas sobre pedagogia e recomenda a este seu discípulo que as analise e escolha aquelas que possam interessar ao grande público. Estas notas são provenientes dos cursos sobre pedagogia proferidas por Kant na Universidade de Königsberg. Ao todo Kant lecionou quatro cursos sobre pedagogia, que se iniciam durante o semestre de inverno (1776-1777), posteriormente durante o semestre de verão (1780), novamente no semestre de inverno de 1783-1784 e por fim durante o semestre de inverno de 1786- 1787. Infelizmente não se sabe se Rink publicou integralmente os textos que Kant havia lhe remetido, ou mesmo se ordem pela qual o discípulo nos disponibilizou os textos condiz com os originais; problemas estes comuns às *Vorlesungen* de Kant.

Quanto ao fragmento aqui traduzido: *O problema sexual*, embora trate de um tema pouco comum dentre os pesquisadores, entendemos que as explanações sobre sexo, sexualidade e comportamentos sexuais em Kant nos auxilia a pensar questões contemporâneas como a capacidade do desejo sexual em incidir diretamente no comportamento humano, além do diálogo da exposição do tema nesta obra com as demais que também o abordam. Kant considera a diferença sexual uma diferença específica do gênero humano e faz dessa diferença a base para sua explicação do desejo sexual. Outro ponto a ser destacado é que Kant enxerga o prazer sexual como mutuo somente possível com base no casamento, e não sustenta que o sexo deveria estar subordinado a finalidade da procriação, mas considera o desejo sexual ou sexualidade uma inclinação, ou um apetite por outro ser humano, esta inclinação expõe a humanidade ao perigo da igualdade com os animais. Por esta razão Kant restringiu a expressão da sexualidade aos limites do contrato conjugal, pois ali os parceiros poderão desfrutar dos atributos sexuais recíprocos, e é somente no casamento que o parceiro sexual é tomado como um fim em si, caso isso não ocorra o parceiro é tomado como coisa, ou seja, um meio para os fins de outros, donde

²⁴¹ Professor pesquisador em estágio de pós-doutorado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (Ufscar) , e mail. andrepro@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3840-0635.

advêm a exploração dos parceiros, a prostituição a masturbação, tudo aquilo que nos coloca num nível abaixo dos animais. Advertidos sobre tais disfuncões, torna-se pertinente a orientação dos jovens a este respeito.

[...]Wir wollen hier nun noch zum Schlusse einige Bemerkungen beibringen, die vorzüglich von der Jugend bei ihrem Eintritte in die Jünglingsjahre sollten beobachtet werden. Der Jüngling fängt um diese Zeit an, gewisse Unterschiede zu machen, die er vorher nicht machte. Nämlich erstens den Unterschied des Geschlechtes. Die Natur hat hierüber eine gewisse Decke des Geheimnisses verbreitet, als wäre diese Sache etwas, das dem Menschen nicht ganz anständig und blos Bedürfniß der Thierheit in dem Menschen ist. Die Natur hat aber gesucht, diese Angelegenheit mit aller Art von Sittlichkeit zu verbinden, die nur möglich ist. Selbst | die wilden Nationen betragen sich dabei mit einer Art von Scham und Zurückhaltung. Kinder legen den Erwachsenen bisweilen hierüber vorwitzige Fragen vor, z.E. wo die Kinder herkämen. Sie lassen sich aber leicht befriedigen, wenn man ihnen entweder unvernünftige Antworten, die Nichts bedeuten, giebt, oder sie mit der Antwort, daß dieses Kinderfrage sei, abweist.

IX497

Die Entwicklung dieser Neigungen bei dem Jünglinge ist mechanisch, und es verhält sich dabei, wie bei allen Instincten, daß sie sich entwickeln, auch ohne einen Gegenstand zu kennen. | Es ist also unmöglich, den Jüng|ling hier in der Unwissenheit und in der Unschuld, die mit ihr verbunden ist, zu bewahren. Durch Schweigen macht man das Übel aber nur noch ärger. Dieses sieht man an der Erziehung unserer Vorfahren. Bei der Erziehung in neuern Zeiten nimmt man richtig an, daß man unverhohlen, deutlich und bestimmt mit dem Jünglinge davon reden müsse. Es ist dies freilich ein delicateser Punkt, weil man ihn nicht gern als den Gegenstand eines öffentlichen Gespräches ansieht. Alles wird aber dadurch gut gemacht, daß man mit würdigem Ernste davon redet, und daß man in seine Neigungen entritt.

Das 13te oder 14te Jahr ist gewöhnlich der Zeitpunkt, in dem sich bei dem Jünglinge die Neigung zu dem Geschlechte entwickelt (es müßten denn Kinder verführt und durch böse Beispiele verdorben sein, wenn es früher geschähe). | Ihre Urtheilskraft ist dann auch schon ausgebildet, und die Natur hat sie um die Zeit bereits präparirt, daß man mit ihnen davon reden kann.

Nichts schwächt den Geist wie den Leib des Menschen mehr, als die Art der Wollust, die auf sich selbst gerichtet ist, und sie streitet ganz wider die Natur des Menschen. Aber auch diese muß man dem Jünglinge nicht verhehlen. Man muß sie ihm in ihrer ganzen Abscheulichkeit darstellen, ihm sagen, daß er sich dadurch für die Fortpflanzung des Geschlechtes unnütz mache, daß die Leibeskräfte dadurch am allermeisten zu Grunde

gerichtet werden, daß er sich dadurch ein frühes Alter zuziehe, und sein Geist sehr dabei leide, u.s.w.

Man kann den Anreizen dazu entgehen durch anhaltende Beschäftigung, dadurch daß man dem Bette und Schläfe nicht mehr Zeit widmet, als nöthig ist. Die Gedanken daran muß man sich durch jene Beschäftigungen aus dem Sinne schlagen, denn wenn der Gegenstand auch nur bloß in der Imagination bleibt, so nagt er doch an der Lebenskraft. Richtet man seine Neigung auf das andere Geschlecht, so findet man doch noch immer einigen Widerstand, richtet man sie aber auf sich selbst, so kann man sie zu jeder Zeit befriedigen. Der physische Effect ist überaus schädlich, aber die Folgen in Absicht der Moralität sind noch weit übler. Man überschreitet hier die Grenzen der Natur, und die Neigung wüthet ohne Aufhalt fort, weil keine wirkliche Befriedigung Statt findet. Lehrer bei erwachsenen Jünglingen haben die Frage aufgeworfen: ob es erlaubt sei, daß ein Jüngling sich mit dem andern Geschlechte einlasse. Wenn eines von beiden gewählt werden muß: so ist dies allerdings besser. Bei jenem handelt er wider die Natur, hier aber nicht. Die Natur hat ihn zum Manne berufen, sobald er mündig wird, und also auch seine Art fortzupflanzen; die Bedürfnisse aber, die der Mensch in einem cultivirten Staate nothwendig hat, machen, daß er dann noch nicht immer seine Kinder erziehen kann. Er fehlt hier also wider die bürgerliche Ordnung. Am besten ist es also, ja, es ist Pflicht, daß der Jüngling warte, bis er im Stande ist, sich ordentlich zu verheirathen. Er handelt dann nicht nur wie ein guter Mensch, sondern auch wie ein guter Bürger.

IX498

Der Jüngling lerne frühzeitig, eine anständige Achtung vor dem andern Geschlechte hegen, sich dagegen durch lasterfreie Thätigkeit desselben Achtung erwerben und so dem hohen Preise einer glücklichen Ehe entgegenstreben.

[...]. Acrescentaremos alguns comentários à guisa de conclusão, que devem ser particularmente considerados em relação às crianças que entram na adolescência. Nesta época o jovem homem começa a fazer certas distinções que não fazia antes. No topo da lista temos a diferença entre os sexos. A natureza lançou sobre ela, por assim dizer, um véu sigiloso, como se isto não fosse algo próprio do homem, como não sendo mais que uma necessidade da animalidade que há no homem. A natureza tem, contudo, tentado uni-la com toda a forma de moralidade possível. Até mesmo as nações selvagens comportam-se quanto a isto com vergonha e reserva. Por vezes, as crianças incitadas pela curiosidade colocam aos adultos, questões deste tipo, por exemplo, de onde veem as crianças, mas satisfazem-se

facilmente com respostas absurdas, que nada significam, ou lhes repreendemos dizendo que esta não é uma pergunta a ser feita por uma criança.

O desenvolvimento destas inclinações nos jovens é mecânico e como em todos os instintos elas se desenvolvem sem ao menos conhecer seu objeto. É impossível manter o adolescente na ignorância e na inocência que a ele está ligada. Pelo silêncio nada mais fazemos do que agravar o mal. É o que mostra a educação das gerações precedentes. Na educação de nosso tempo admiti a justo título que é necessário falar dessas coisas com os adolescentes sem rodeios, de forma clara e precisa. Evidentemente trata-se de uma questão delicada, dado que não se trata de assunto de discussão pública. Mas tudo se resolve, se falarmos destas de forma digna e séria e que esta, envolto em suas próprias inclinações.

É entre os treze e catorze anos que normalmente se desenvolve no adolescente a inclinação ao sexo (quando esta chega mais cedo é porque as crianças foram expostas e corrompidas por maus exemplos). Sua faculdade de julgar já está formada e a natureza terminou de prepara-la para o momento no qual podemos falar sobre essas coisas com eles.

Nada enfraquece mais o espirito e o corpo dos homens do que a forma de prazer que é dirigido sobre si mesmo, e contradiz totalmente a natureza do homem. Mas, mesmo isto não deve ser ocultado do jovem. Devendo ser apresentado a ele em toda sua repugnância, dizendo a ele que ao fazê-lo ele tornar-se-ia inútil a propagação da espécie, e toda sua força física está condenada ao aniquilamento, acometendo-lhe uma velhice precoce, e que sua inteligência também sofrerá, etc.

Podemos transpor os impulsos que levam a isto por uma ocupação (atividade), e em não consagrar mais tempo do que necessário ao leito e ao sono. É necessário expulsar tais ideias através das atividades, pois, se o objeto permanece, só o faz na imaginação e não cessa de consumir a força vital. Se dirigirmos nossa inclinação ao sexo oposto, encontraremos alguma resistência, mas se, por outro lado, o dirigirmos sobre nós mesmos satisfazendo-o a qualquer momento. O efeito físico é extremamente nocivo, mas as consequências sob a perspectiva da moralidade são ainda piores. Aqui se transpõe os limites da natureza e a inclinação não cessa | de incitar, pois, ela não encontra nenhuma real satisfação. No que concerne aos adolescentes já formados, alguns professores colocam a questão, a saber, se é permitido que um adolescente tenha relações com o sexo oposto. Se tivessem de escolher, esta última seria seguramente a preferível. No primeiro caso o adolescente age contra a natureza, mas não no segundo. A natureza o destina a ser homem, desde que ele atinja a maioridade, e por consequência reproduza sua espécie, todavia, as necessidades que um homem tem num estado civilizado, fazem com que ele nem sempre seja capaz de criar seus filhos. Neste caso é contra a ordem cível que ele comete uma falta. O melhor, ou seja, é seu dever esperar até que ele esteja apto a se casar, adequadamente. Assim, não apenas agirá como um homem de bem, mas também como um bom cidadão.

É necessário que o adolescente aprenda desde cedo a praticar a decência e o respeito pelo sexo oposto, e adquirir sua estima por uma atividade livre de vícios, e assim atingir o grande prêmio que nada mais é do que um casamento feliz.

Referências Bibliográfica.

KANT, Immanuel. *Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.* Berlin 1900ff.

A título de Conhecimento disponibilizo aqui a tradução do texto (livro) de Maine de Biran, como descrito anteriormente ainda em desenvolvimento (processo de correção).

Maine de Biran.

Memória sobre as percepções obscuras: seguido da discussão com Royer- Collard sobre a existência de um estado puramente afetivo.

**Publicado por: Pierre Tisserand.
(Ed. Armand Colin; 1920, Paris)**

Breve exposição da vida e do trabalho de Maine de Biran.

François Pierre Gonthier de Biran nasceu em Bergerac, em 29 de novembro de 1766. O nome Maine que não aparece em sua certidão de batismo, provem de uma pequena terra em Périgord, Maine; de Biran o acrescenta ao seu nome patronímico em torno de seus vinte

anos.

Seu pai foi um médico de renome por sua ciência e seu comprometimento. Biran herdou dele uma saúde delicada e um temperamento impressionável e excessivamente variável, sujeito a todas as influências externas. Disto decorre uma sensibilidade extrema, que o atormentou durante toda a sua existência. Estas disposições orgânicas contribuíram para torna-lo psicólogo. “Quando se tem pouca vida, escreve ele em 1819, ou um frágil sentimento da vida, somos levados a observar os fenômenos interiores”. Lemos ainda em seu *Jornal* de 1823: “Desde a infância, espantava-me de sentir-me existir; eu já era levado, como por instinto, a olhar para dentro, para saber como eu poderia viver e ser eu”.

Ele foi enviado a Périgueux aos quinze anos, a fim de seguir as aulas dirigidas pelos *Doctrinaires*²⁴². Biran saiu de lá com dezoito anos para engajar-se na companhia dos guardas reais. Durante alguns anos, ele levou uma vida de prazer e dissipação. A doçura e o charme de sua fisionomia, a elegância de seus modos, a graciosidade de seu espírito, a amenidade de seus sentimentos deviam garantir-lhe o sucesso no mundo. Ele não resistiu ao desejo de agradar. Mas a revolução explode. Nos dias cinco e seis de outubro, Biran tem seu braço ferido por um projétil. Pouco depois, a companhia dos Guardas reais, a qual pertencia Biran, é destituída. Ele elabora então o projeto de entrar para a inteligência militar, para isto ele consagra dois anos ao estudo das matemáticas. Depois, no decorrer do ano de 1793 ele se dá conta que sua qualidade de antigo guarda real seria para ele um obstáculo no avanço desta carreira, ele então renuncia a ela, e volta ao castelo Grateloup, próximo a Bergerac, do qual após a morte de seus pais passou a ser o proprietário.

Ele viveu ali dois anos, com medo de ser declarado suspeito e preso como o foram diversos membros de sua família. Para esquecer a tristeza deste tempo ele mergulhou novamente nos estudos. As ciências matemáticas, físicas, naturais além dos escritos clássicos lhe ocuparam alternadamente em seu tempo livre. Ele adquiriu assim, a exemplo de todos os grandes filósofos, uma cultura científica sólida e conhecimentos muito amplos. Desde esta época seus gostos o direcionam ao estudo da filosofia. Ele estuda Condillac, Locke, Bonnet, Helvetius, e suas simpatias intelectuais voltam-se ao sensualismo.

A queda de Robespierre acarreta em sua vida uma profunda mudança. Em 14 de maio de 1795, Biran foi nomeado administrador do departamento de Dordogne pelo representante popular Boussion. Biran adquire tanto a confiança de seus administrados que eles lhe enviam ao *Conselho dos Quinhentos* (*Conseil des Cinq-cents*), em quatorze de abril de 1797. Em 1795, ele casa-se com a jovem ex-esposa de um emigrado chamada Louise Fournier.

Biran permaneceu aproximadamente três meses no *Conselho*, pois sua eleição foi

²⁴² Optou-se aqui pela não tradução deste termo, que poderia ser atribuída a doutrinários, porém este nome era atribuído a um grupo de monarquistas que esperavam haver uma reconciliação entre a monarquia com a revolução.

anulada pelo golpe de estado ocorrido em dezoito fructidor²⁴³. Novamente ele estabelece sua morada em Grateloup, em primeiro de julho de 1798, e retoma com ardor seus estudos filosóficos. Biran trabalha neste momento em uma memória sobre *A Influência dos Signos* que tem a intenção de apresentar no concurso do instituto, mas ele não teve tempo para finalizá-lo. Em seis de outubro de 1798, a classe de ciências morais e políticas do instituto pôs em concurso o tema sobre o hábito, Biran prepara-se e obtém em seis de abril de 1801 a menção “três honorable”; em seguida, o mesmo tema é retomado num outro concurso, no qual ele consegue o prêmio em seis de julho de 1802. Sua *Memória sobre o hábito* é impressa em 1803. Ela lhe valeu elogios de seus juízes, fazendo-o apreciado no mundo científico. Ele se tornou amigo de Cabanis e de Tracy, além de ser admitido na Sociedade de Auteuil que contava como membros os maiores representantes da escola sensualista. É a pedido de seus amigos de Auteuil que Biran escreve seu trabalho sobre as *Relações entre a ideologia e as matemáticas* (1804).

Nesta época ocorre um dos acontecimentos mais dolorosos na vida de Biran, ele perdeu sua esposa que amava profundamente, e que lhe deu três filhos. Sua alma foi profundamente afetada por essa infelicidade e ele só encontrou algum alívio na meditação filosófica. Ele concluiu sua *Memória sobre a decomposição do pensamento*, e venceu o prêmio do instituto, em doze de novembro de 1805. É pela primeira vez que, com clara consciência da originalidade de seu ponto de vista, ele opõe aos filósofos anteriores, ao dogmatismo metafísico, ao sensualismo e aos sistemas fisiológicos de Stahl e de Bichat, uma filosofia nova, cuja ideia central é a sua concepção do eu, onde a vontade e o entendimento passam a ser identificados. Esta memória torna a base do texto *Memória sobre a Apercepção imediata* que recebe em 1807 homenagens acompanhadas de menção mais honorável no concurso realizado pela Academia de Berlim, e da *Memória sobre as Relações do Físico com o Moral*, coroada em 1811 pela Academia de Copenhague. Todas estas memórias vieram coordenar-se no *Ensaio sobre os Fundamentos da Psicologia*, que data de 1812. Nenhuma foi publicada durante sua vida²⁴⁴.

Na verdade, estes trabalhos, longe de preencher sua vida, nada fizeram senão ocupar as distrações de uma carreira administrativa extremamente ativa. Em treze de março de 1805, Biran havia sido nomeado, por um decreto imperial conselheiro da prefeitura do departamento de Dordogne, mas um novo decreto imperial lhe chamou em vinte e um de fevereiro de 1806 para o posto de subprefeito de Bergerac. Ele realizou tais funções, que pareciam pouco adequar-se aos seus gostos, mas o faz com zelo, com uma perspicácia e inteligência admiráveis. Agricultura, comércio, obras públicas, trabalhos beneficentes, nada escapa a suas preocupações. Mas é principalmente para organização do ensino e na difusão

²⁴³ A referência aqui é do calendário republicano francês, diz respeito aos meses de agosto a setembro.

²⁴⁴ A publicação da *Memória sobre a decomposição do pensamento* foi iniciada, porém bruscamente interrompida por razões desconhecidas.

das ciências que ele direcionou demasiada atenção. Ele criou em Bergerac uma escola gratuita onde o ensino primário era oferecido conforme o método de Pestalozzi. Ele fundou uma Sociedade médica que reunia não só médicos da comuna de Bergerac, mas todo e qualquer interessado nas mais diversas ciências: física, química, botânica, história natural, meteorologia etc. É para esta Sociedade da qual ele era presidente que escreveu a *Memoria sobre as percepções obscuras*; as *Observações sobre o sistema de Gall*; *Novas considerações sobre o Sono: os Sonhos e o Sonambulismo*. Eleito deputado nas eleições legislativas em 1809, Napoleão o proibiu de deixar seu cargo antes da nomeação de seu sucessor, que demorou mais de dois anos. É somente no decorrer do ano de 1812 que Biran deixou suas funções administrativas e entrou no corpo legislativo.

Durante todo o tempo que foi funcionário do império, Maine de Biran mostrou-se um respeitoso servidor do governo imperial, mas quando recobrou, com seu mandato de deputado, sua independência, raramente perdeu uma oportunidade de fazer o Imperador ouvir os votos (ou desejos) que o cuidado com o interesse público lhe inspirava. Ele fez parte desta Comissão dos Cinco que teve a coragem em 1813 de redigir o famoso relatório no qual foi exposto o desejo geral de ver Napoleão estabelecer uma paz honrosa e restaurar as liberdades políticas. Sabemos qual foi a resposta de Napoleão; o corpo legislativo foi dissolvido e Biran mais uma vez se retirou a Grateloup, desejando de todo seu coração o retorno da dinastia dos Burbons.

A Restauração chamou-o de volta a Paris. Recuperou, inutilmente, o hábito de guarda-real na empresa Wagram, e foi logo chamado à Câmara dos Deputados; as funções de questor lhe foram atribuídas em onze de junho. A notícia do desembarque de Bonaparte mergulhou-o numa sombria tristeza. Este filósofo da vontade, cuja consciência até então tendia a uma atitude estoica, não pode reprimir um grito de desespero. Biran escreve em seu *Jornal*, estas palavras, que marcam bem a nova orientação de seus sentimentos: “Para me garantir do desespero, pensarei em Deus, refugiar-me-ei no seu seio”.

O retorno dos Burbons faz renascer a esperança em seu coração. Ele volta a ocupar no palácio-Burbon o apartamento de questor. Salvo durante o período de 1817, ele permaneceu até a sua morte no Câmara dos deputados. Em outubro de 1816, Biran foi nomeado conselheiro de estado em serviço ordinário, ligado à subdivisão do interior. Vivendo somente em Paris grande parte do ano, ele ia todo o outono a Périgord, junto de sua família. Uma única vez saiu da França, para percorrer em 1822 alguns cantões da Suíça. Nesta viagem ele visitou Pestalozzi com quem ele havia outrora, quando era subprefeito de Bergerac, trocado cartas.

Embora Biran não tivesse o temperamento de um orador, nem aquele de um homem de estado, Biran amava a vida política, talvez a amasse porque ela lhe proporcionava um distanciamento precioso das inquietudes e das confusões que agitavam a sua alma.

Monarquista convicto, ele foi um dos servidores mais fiéis e desinteressados da dinastia dos Bourbon. Ele considerava o poder real como o único capaz de fazer reinar a ordem no estado assegurando a cada um o exercício legítimo de sua liberdade. Biran estava igualmente distante da democracia e do despotismo, mas a política, em nenhuma época de sua vida, o absorveu a ponto de afasta-lo da filosofia. Ela permaneceu sendo sua ocupação mais agradável, objeto de sua mais cara predileção. Já em 1814, ele havia fundado uma sociedade filosófica que se reunia na sua casa de quinze em quinze dias, e que incluía Royer-Collard, Guizot, os dois Cuvier, Thurot, Ampère, de Gérando, para citar apenas os mais conhecidos. Mais tarde, esta é acrescida por aquele que Biran chama de o jovem Cousin. É durante este período que Biran publicou: *Exame das lições de filosofia do Sr. Laromiguière (1817)* e *Exposição da doutrina de Leibniz (1818)*. Mas ele compôs também: *Comentário sobre as meditações metafísicas de Descartes; As relações das ciências naturais com a psicologia; Exame da doutrina do Sr. Bonald* e os *Fundamentos da moral e da religião* que, publicados posteriormente.

É através de seu *Jornal* que conhecemos o último período da vida de Biran. Nota-se ali sua saúde fragilizar-se cada vez mais, além do aumento do descontentamento consigo, como consequência da instabilidade de seus sentimentos e do declínio de suas faculdades. Sentindo, em si como fora de si, a ausência de um ponto de apoio, Biran refugia-se no seio da religião. Deus ocupa em sua filosofia como em sua vida um lugar que até então não tinha. Uma nova ordem de fatos se revela a ele; ele acrescenta um novo estágio a sua construção filosófica. Assim como no início de suas meditações, a vida humana caracterizada pela consciência de si lhe tinha aparecido como radicalmente distinta da vida animal, do mesmo modo, ele concebe a vida do espírito, ou a vida religiosa como infinitamente acima da vida consciente. É sob a influência desta ideia que ele começou uma nova redação de seus trabalhos filosóficos, os *Novos ensaios de antropologia*, que teria sido a expressão definitiva de seu pensamento. Ele ali não abandonava nada de suas ideias anteriores e sim as relacionava com suas novas ideias. Infelizmente Biran não teve tempo de concluir este trabalho nos deixando apenas seus fragmentos. Maine de Biran morreu em vinte e dois de julho de 1824, após receber os últimos sacramentos.

Pierre Tisserand.

Sobre a tradução.

A *Memória sobre as percepções obscuras* faz parte das três memórias que foram lidas por Maine de Biran diante da Sociedade médica de Bergerac, fundada por ele e da qual ele era presidente. Ernest Naville data o documento no ano de 1807. Um fragmento

importante desta *Memória* foi publicado por Cousin (Tomo III dos Obras filosóficas de Maine de Biran) na *divisão dos fatos psicológicos e fisiológicos* (pp.252-254). Além da cópia da *Memória* (MSS.NS-CXXXIII), a biblioteca do Instituto possui (CXXXVI) alguns fragmentos do manuscrito. Nós comparamos estas diferentes fontes, e constatamos, salvo raros pontos de detalhe, sua conformidade.

Além deste opúsculo, que é o fragmento mais importante desta nova publicação dos manuscritos inéditos de Maine de Biran, nós oferecemos ao público mais quatro notas: 1ª uma discussão sobre a opinião de Royer-Collard sobre as percepções obscuras(CXXXIII); 2ª uma crítica das opiniões de Bonsteten sobre a eficácia da vontade (CXXXV); 3ª uma discussão da teoria de T. Reid sobre a percepção da resistência (CXXXV) e 4ª um excerto do estudo de Maine de Biran "Sobre a filosofia do espírito humano" de Dugald Stewart (CXXXV).

Todos estes manuscritos desta nota são de propriedade da Biblioteca do instituto da França.

Pierre Tisserand.

Memoria sobre as percepções obscuras: ou sobre as impressões gerais afetivas e as inclinações em particular

Lido diante da Sociedade médica de Bergerac.

Senhores,

Na instituição desta sociedade erudita, o grande estudo do homem, considerado nas suas variadas relações, ofereceu-se na linha da frente como o objeto mais elevado, o mais digno, sem dúvida, de ocupar homens, aquele para o qual os membros, chamados a reunir os seus conhecimentos adquiridos e os seus novos esforços, já estavam habituados a dirigir as suas meditações e todas as suas observações práticas.

Eu tive a honra de proclamar, senhores, desde a abertura desta Sociedade, e fico agraciado em poder repetir, segundo o primeiro de vosso mestre, que a natureza humana, considerada sob qualquer face, só pode manifestar-se plenamente àquele que possui o sistema completo dos conhecimentos fisiológicos e médicos. Já imbuído desta verdade, da qual me convenci cada vez mais à medida que me aprofundava no estudo dos fenómenos do homem intelectual e moral, foi no trabalho destes mestres – cujo gênio examinou profundamente os fatos ocultos da organização humana e estabeleceu de acordo com eles as grandes leis da vida – que eu procurava meus primeiros dados, e quando eu vos apresento aqui o tributo às luzes que destes mestres emprestei, eu obedeço a um dever de reconhecimento, como ao desejo de consolidar as relações que nos unem.

O assunto peculiar, com o qual pretendo entretê-los hoje, encontra-se situado, por assim dizer, nos confins de duas ciências que abrangem todo o homem, ele pertence igualmente à fisiologia que considera este ser misto como simplesmente vivente e sensível, e à psicologia que o considera como inteligente e pensante. Escolhi este assunto com um claro propósito, o de colocar em evidência os pontos de contato entre nossas ideias, nossos trabalhos e pontos de vista, desejando assim obter de vós senhores, os dados que me faltam, esclarecer-me com a vossa experiência e apoiar-se em vossa força.

Esta memória gravita em torno de uma classe completa de modificações que diversos metafísicos têm caracterizado depois de Leibniz, sob o título genérico de *percepções obscuras* e que alguns fisiologistas especificaram melhor sob o nome de *impressões afetivas*, as distinguindo assim do fenômeno completo e da percepção propriamente dita.

Mas, antes de adentrarmos propriamente no assunto, eu farei sobre o título de *Percepções obscuras*, adotado pela escola de Leibniz algumas observações que me parecem fundamentais.

Foi por grave abuso, cuja consequências foram verdadeiramente desastrosas ao progresso da sã filosofia, que se confundiu pelas propriedades, e frequentemente identificados pelo título, de um lado, impressões que, sendo resultados mais imediatos seja da ação material dos objetos exteriores, seja das funções mesmas da vida orgânica ou da sensibilidade interna, limitam-se a afetar apenas e de forma mais ou menos vaga o princípio sensitivo; de outro, esta outra classe de sensações e percepções completas que exigem desde a origem o auxílio de uma força superior à organização, informam a alma ou o eu de existências externas e da sua própria, fazendo abrir o círculo de um conhecimento sujeito a se obscurecer, é verdade, por causas diversas, mas que pode sempre se reavivar (ou renascer)

pelo pelo exercício da mesma atividade que o determinou em princípio. Entretanto, uma vez que se assimilou e se reuniu sob uma mesma qualidade genérica, tal como sensação ou percepção, estas duas ordens de fenômenos diversos, somos conduzidos a relacioná-los hipoteticamente ao mesmo princípio, ou seja, à mesma origem ou a um funcionamento semelhante dos instrumentos orgânicos. Explica-se pelas mesmas leis sua formação, seu desenvolvimento ou mesmo sua degradação, e ora se deduz a identidade fictícia destas leis da unidade pressuposta do princípio ou da causa, ora se conclui em sentido inverso a semelhança convencional dos efeitos, a identidade ou a unidade deste próprio conhecimento.

Tal é, acredito eu, senhores a breve história do nascimento e do progresso da doutrina de Stahl, que tem exercido, e talvez ainda exerça uma marcante influência sobre a teoria de vossa arte e cuja ilusões sistematizadas tem germinado ao mesmo tempo na cabeça de nossos mais impetuosos metafísicos²⁴⁵.

Esta ilusão funda-se, de fato, igualmente sobre o que foi demonstrado por nossa experiência íntima, por um lado, certas espécies de sensações, de ideias e de movimentos obscurecidos pelo efeito do hábito ou da intenção do espírito ao ponto de desaparecer simultaneamente da consciência e deixar apenas traços extremamente fugazes e débeis, sendo também demonstrado, por outro lado que, a classe das impressões interiores, que acompanham diversas funções orgânicas afetam de imediato a sensibilidade sem ser perceptíveis à consciência, supomos que tal obscurecimento deve-se igualmente em ambos os casos a influência do hábito ou à distração do espírito inquieto, voltado para fora, para impressões mais vivas. A partir disto, uma analogia hipotética é estabelecida entre os efeitos essencialmente diversos, que organizamos numa única e mesma categoria sob o título comum de percepções, diferenciando-as simplesmente em claras e obscuras; distinção esta provocada por forças semelhantes, o mesmo sujeito indiviso da vida e da inteligência funciona nos órgãos internos afim de produzir variadas secreções, como no cérebro para produzir o pensamento, às vezes consciente de suas operações, como nas percepções claras dos sentidos externos, e nos movimentos naturalmente livres e volitivos, por outras vezes, sem consciência, como nas funções orgânicas, os movimentos vitais e as afecções imediatas que deles resultam.

É assim que o célebre Stahl arrebata as barreiras que separavam, antes dele, as ciências combinadas harmoniosamente, mas não confundidas, transportando, por assim dizer, a fisiologia para a metafísica. É desta maneira que foram organizados numa mesma classe e sob a mesma denominação duas ordens de fenômenos que apesar de todos os esforços de alguns espíritos sistemáticos independentemente da qualidade das causas

²⁴⁵ George- Ernest Stahl, nascido em Ansbach em 1660, morto em 1734, escreveu: *Theoria medica vera*, Halle, 1707-1708, 1737, *Vindiciae theoriae verae medicae*, id. 1694, *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, id. 1697. *Ars sanandi*, Offenbach, 1730.

primeiras às quais podem ser atribuídas, serão sempre distintas umas das outras, como o são na intimidade de nosso ser sensível e pensante as leis cegas e fatais do organismo tão frequentemente despercebida para aqueles que são afetados, e às leis livres e claras de uma vontade que percebe suas ações, dando conta do objetivo e dos resultados, sem obedecer nada além de suas próprias determinações. Assim, é por um costume geral dos sistemas metafísicos a priori, que se constata certa confusão nos trabalhos de vários metafísicos e moralistas, os produtos de uma afetabilidade simples, instintiva e passiva com as de uma perceptividade verdadeiramente ativa e intelectual, as modificações obscuras da sensibilidade orgânica com os sentimentos morais, os apetites animais com as paixões do ser inteligente.

Eu busco, aliás, precaver-me distanciando de tal confusão, ou seja, da confusão dos princípios e dos fatos e o que isto trouxe a filosofia do espírito humano. Proponho-me aqui hoje o mesmo assunto, porém me aproximarei mais do ponto de vista fisiológico para analisar mais inteiramente as características, os signos e as circunstâncias desta espécie particular de impressões afetivas e confusas pela sua natureza e fazer aparecer da mesma forma as percepções que são em realidade acidentalmente obscuras e que, sem dúvidas, seriam melhor denominadas percepções obscurecidas.

Estas primeiras afecções imediatas, cuja obscuridade sempre impediu a distinção ou separação em espécies, como temos feito para as percepções claras relativas ao conhecimento, encontram-se aqui divididas em duas classes.

A primeira compreenderia todas as impressões afetivas acidentais, resultados passivos da ação imediata dos objetos sobre os órgãos externos da sensibilidade. A segunda compreende estas impressões interiores que nascem espontaneamente do mesmo princípio de organização vivente e provindo imediatamente da atividade vital ou das funções conspiratórias de todas as partes da máquina animada. Eu consideraria de início separadamente estas duas divisões para em seguida reuni-las e estudar as relações que elas possuem com a produção de certas ideias, sentimento simpático, inclinações ou paixões do agente moral²⁴⁶.

Artigo primeiro:

²⁴⁶ A palavra aqui traduzida como *simpático* é *sympathiques*, esta palavra designa a parte do sistema nervoso reguladora da vida vegetativa, cuja função é preparar o organismo para a atividade.

Impressões afetivas exteriores.

As sensações externas das quais desejamos falar, não são verdadeiramente simples, como Locke as entendia, mas sim compostas por duas partes das quais uma representa sem afetar enquanto ~~que~~ a outra afeta sem representar. Esta última parte afetiva é mais ou menos dominante conforme a forma do sentido que pode permanecer passivo sob a impressão de uma causa externa ou excitar-se sob a influência própria de uma vontade, quando os dois elementos que acabamos de assinalar a existência estão unidos e em harmonia numa sensação completa, a parte puramente afetiva do fenômeno varia e desaparece rapidamente diante da perceptiva, como as trevas diante das luzes, e enquanto a percepção permanece inalterada, ou mesmo aclara-se e aperfeiçoa-se pelo hábito, a afecção repetida obscurece-se e **se** degrada em seu órgão, ao ponto de tornar-se insensível, conforme todas as variações gerais ou acidentais que podem modificar o tom sensitivo e vital de cada parte do organismo. Disto decorre a dificuldade em captar e exprimir claramente a espécie de impressão em questão. Buscamos, portanto, assinalar as características e os diversos efeitos, inicialmente nas funções de cada sentido externo em particular.

§ I. Impressões gerais afetivas do tato exterior.

As impressões desta ordem, que se relacionam ao tato passivo exterior, são aquelas do calor ou do frio, do seco ou do úmido, do liso ou do áspero e de várias outras qualidades sensíveis, não apercebidas, ou não manifestas, que tendem ao contato de corpúsculos ou fluidos invisíveis, que atuam de maneira insensível sobre a superfície exterior dos corpos vivos. Ao desconsiderar o esforço muscular, manifesto pelo sentido do toque propriamente dito, do qual falaremos mais tarde e da resistência proporcional dos objetos sólidos, estas impressões seriam por si mesmas destituídas de todas as características de percepção e se limitariam em afetar comumente a organização vivente ou o princípio sensitivo, sem informar o eu da existência de qualquer causa ou objeto externo.

Considerando este órgão geral do tato externo, sob a relação especial das impressões afetivas imediatas, da qual ele é a base, descobrimos que as afecções que tendem a esta fonte são bem mais numerosas e mais variadas do que pensávamos e principalmente que os recursos de nossas línguas, tão pobres neste quesito, são insuficientes para expressá-la.

É a ela que é relatado a multiplicidade de influências simpáticas exercidas pelo, *corpos ambientes* sobre os poros absorventes da pele e por estes a diversos órgãos internos cuja as funções, uma vez avivada, alteram-se, produzindo por todo o corpo animado um sentimento imediato de bem-estar ou de desconforto e uma multiplicidade de afecções variadas não menos obscuras em si mesmas do que nas causas ou agentes externos aos quais

elas podem se ligar.

Assim, em parte, as variações sucessivas que experimentamos no sentimento imediato da existência, através das mudanças de habitação, de clima, de estações e de temperatura, bem como, o efeito sutil que tem sobre toda a nossa sensibilidade a ação de certos miasmas contagiosos, princípios escondidos de uma multiplicidade de doenças, ora, comunicadas pelo contato imediato, ora, transportadas de um lugar ao outro através dos fluidos invisíveis que estabelecem algumas vezes certa solidariedade funesta entre os habitantes mais distantes do globo.

Talvez seja também, em parte, em impressões desta espécie que devamos buscar a fonte desta simpatia ou antipatia secreta exercida entre os indivíduos que se atraem ou se repelem à primeira vista, tendo isto em vista, pode ser que suas atmosferas vitais se encontrem em relação ou oposição em seu mútuo contato.

Não é provável, efetivamente, e vários fenômenos extraordinários deste gênero não se propendem a fazer crer que haja em cada organização viva uma potência mais ou menos determinada a agir a distância, ou em influenciar fora dela uma determinada esfera de atividade semelhante a estas atmosferas que entornam os planetas?²⁴⁷

Sem mais insistir sobre estes fenômenos muito pouco estudados e que nos pode ainda oferecer à observação muitos detalhes curiosos e interessantes a recolher, eu faria observar apenas que a fisiologia auxiliada nisto pela física e pela química aperfeiçoadas, cabendo a ela enriquecer e ampliar uma ramificação de fatos que se unem a ciência dos fenômenos do espírito, podem até certo ponto esclarecer ou completar a análise.

§ II. Afecções do odor e do gosto.

Cada sentido externo encontra-se imediatamente subordinado, quanto à ordem de afecções ou as impressões imediatas das quais falamos, ao contato imediato do objeto ou do fluido com o qual ele esta naturalmente em relação, nós poderíamos, sob este ponto de vista muito parcial à verdade, assimilar com algum fundamento todos os sentidos externos àquele do toque.

De fato, esta espécie de tato passivo deve ser bem distinguida do toque ativo, encontrando-se modificado de uma maneira especial em cada órgão particular, e também se tonando de início o lugar próprio da parte afetiva, que não é nada mais do que um elemento

²⁴⁷ Nós reconhecemos as ideias de Reid que tenta explicar a ação nervosa através de uma atmosfera semelhante que ele atribui a cada órgão nervoso. Reil, médico alemão nascido em Rauden 1759, morta em Halle 1813. Ueber den Bau des Kleinen Gehirnes (1808-10), Halle. Fundou a L'Archive für Physiologie (Halle, 1795-1814).

ou signo da percepção intelectual, podendo constituir a sensação animal por completa²⁴⁸.

É assim que as sensações de odor e do gosto, inteiramente apropriadas ao instinto conservam sempre, mesmo no homem, o caráter afetivo predominante que elas têm em sua origem.

As moléculas odoríferas ou gustativas agem sobre seus respectivos órgãos através de um contato imediato, eles parecem vir buscá-los ou aplicá-los em virtude de um modo de simpatia instintiva ou de afinidade de escolha.

Bem diferente dos sentidos próprios da percepção colocados em jogo de um lado pela vontade e excitados, por outro, pelos fluidos interpostos entre eles e os objetos percebidos, o odor e o gosto recebem de imediato a impressão dos corpúsculos materiais com os quais eles estão em relação e que os atinge neste estado de divisão extrema, somente favorável as combinações de um modo de química animal bem mais transcendente.

É também por este motivo que as sensações de odor e gosto puderam ser consideradas, com razão, como modificações particulares do tato geral da pele, cujas membranas mucosas são análogas²⁴⁹. Estes três órgãos estão ligados pela relação comum das afecções simpáticas das quais eles são respectivamente a morada.

Nós temos observado a simpatia íntima que liga o odor ao sexto sentido e o efeito singular de excitação que tem sobre todo o sistema, e que, por conseguinte, sobre o sentimento geral, agradável ou penoso e sobre a existência, diversas impressões deste órgão. É por este que é exercido na maioria dos animais esta simpatia marcante que prende as mães aos seus filhotes, bem como os filhotes as suas mães, que faz com que na época de acasalamento dois sexos diferentes se procurem, se reconheçam ao longe e se precipitem um em direção ao outro. Aqui não é possível duvidar que não exista uma característica especial que distinga as emanações animais seja na espécie, seja no indivíduo, características na qual não se confunde jamais os animais cujo o odor é mais refinado. Parece mesmo que esta atmosfera animal da qual falamos a todo momento encontra-se diversamente modificada conforme as paixões particulares que experimenta o ser da qual ela emana, o instinto apenas ensina aos animais a reconhecer pelo odor a espécie destas paixões para se apropriar de seus atos.

Quanto ao sentido do gosto, não ignoramos as simpatias diretas que o liga às funções

²⁴⁸ Traduzimos aqui a palavra *toucher* por toque, mas esta palavra também pode significar entrar em contato, receber ou perceber.

²⁴⁹ As membranas mucosas do odor e do gosto, continua aquela das vias respiratórias e digestivas formando aqui essencialmente o órgão, ou são o lugar imediato e necessário da função, que cessaria se a membrana fosse removida ou perdesse sua sensibilidade. Ao contrário, o conjuntivo e a membrana do canal auditivo não servem aos respectivos fenômenos da visão ou da audição, estas membranas não são o lugar das percepções dos dois sentidos, elas não podem ser tomadas não mais a classe das mucosas... de onde podemos concluir que há entre as sensações de odor e de sabor e as afecções puramente internas uma analogia entre as condições orgânicas e as formas de receptividade das impressões, analogia que explica sua similaridade de características e que nos mostra como estas impressões igualmente estranhas a toda forma perceptiva não podem se organizar na classe das percepções as quais a atividade da alma contribui essencialmente e diretamente.

de todos os órgãos internos e do estômago em particular, do qual se segue todas as eventualidades e caprichos. As impressões internas desta víscera que aceita ou repele os alimentos, conforme experimenta uma afecção geral de bem ou mal-estar mistura-se sempre em maior ou menor grau as sensações próprias do gosto, as alterando, as desnaturando e contribuindo para seu caráter de impressões confusas inerente a multiplicidade de elementos dos quais ele se compõe.

§ III. Afecções da visão.

Consideramos apenas as impressões afetivas na ordem das sensações animais exteriores relativos ao instinto do qual elas formam a base ou ao menos sua parte predominante. Se nós as consideramos na ordem das sensações relativas a percepção ou ao conhecimento, dos quais elas são um elemento obscuro e subordinado, descobrimos inicialmente pela visão que a ação imediata do fluido luminoso sob a retina corresponde a uma afecção particular que permanece confusa no fenômeno completo da representação objetiva, quando ela o produz, não o faz a partir da própria imagem.

Independentemente deste caso onde os raios luminosos agem em massa sobre o órgão exterior e onde não há nada mais do que uma simples afecção sem nenhuma representação nem percepção visual, não há dúvidas de que também há uma impressão afetiva particular relativa a cada tom a cada nuance de luz e é por isso que tal cor ou tal mistura de cores nos tornam mais agradáveis que outras, como motivadora da sensibilidade física do olho, neste justo grau que constitui o prazer imediato ligado ao exercício deste sentido. Eu digo o prazer imediato porque a afecção visual direta, agradável ou penosa, das quais falo aqui não tem quase nada em comum com este prazer de comparação ou de reflexão, que fazem experienciar uma visão empreendida a extensão e a variedade das perspectivas, os locais pitorescos, as belas proporções das figuras, os tons harmoniosos das cores. Este sentimento do belo, do grande, cuja a visão é o primeiro órgão, decorre de uma outra fonte mais elevada que nasce da sequência de um trabalho intelectual, do qual não falaremos aqui. Observamos apenas como título principal de distinção que estes sentimentos superiores seguem o conhecimento e são seus efeitos necessários, enquanto as afecções imediatas o precedem e são muito mais independentes, o que é suficiente para motivar uma distinção que se encontra estabelecida na fisiologia de Descartes.

Os fenômenos da visão direta considerados sob a relação particular que nós consideramos aqui, parecem indicar um modo de propriedade vibratória especialmente particular ao órgão imediato da visão, em virtude desta vibração as impressões persistem no sentido externo mesmo com mais ou menos força ou permanência, depois que a causa

externa cessa de agir, é esta movimentação material da qual nos fala Buffon, espontaneamente reproduzida, podendo ainda se combinar, e suceder de todas as formas, e isso sem qualquer disputa da atividade perceptiva e contra os esforços do eu que tendem a distanciar-se destes indesejáveis fantasmas.

Donde uma faculdade, que aliás já tenho caracterizado sob o título de intuição imediata passiva, faculdade esta espontânea em seu exercício, independente do pensamento ou de qualquer operação reflexiva, que, como todas as determinações do instinto da qual ela faz parte, subsiste em virtude das únicas leis do organismo e de uma espécie de elasticidade cerebral que a reproduz. É a uma intuição semelhante e inata, por assim dizer, uma vez que precede toda a experiência e necessita relacionar estes fenômenos admiráveis do instinto de diversos animais, que de início, após seu nascimento, só alcançam o objeto visível apropriados por uma necessidade natural de nutrição, decorre disto, a aparição irregular destes fantasmas da imaginação na obscuridade da noite que sucedem as vezes a observação, tomando uma após a outra mil formas bizarras sem que a vontade possa separá-la do órgão da intuição interna, donde eles parecem nascer. Assim, se produzem estas imagens, tão moveis e inconsistentes, quanto obstinadamente persistentes que acompanham certos estados nebulosos como aqueles de delírio e de mania, afetando-o as vezes também em sua produção periódica, nos intervalos regulares marcados pelo despertar alternativo das necessidades, nos apetites, ou nas funções dos órgãos internos.

Se o sentido da visão pode ser observado como o primeiro órgão da inteligência, enquanto serve de instrumento próprio de percepção ou de conhecimento ao ser que tem em sua natureza a inteligência ou a atividade, ele pode ser considerado como um órgão do instinto, enquanto serve ao exercício e ao desenvolvimento da sensibilidade animal nos seres que são mais eminentemente dotados. Sob esta última relação, a única que examinamos neste momento (?), o sentido da visão é inserido neste conjunto de impressões simpáticas ou de afinidades orgânicas que se mantém e se reproduzem após as leis constantes da vida de todos os seres organizados²⁵⁰.

É ao observar estas afecções simpáticas, das quais, o órgão da visão é um sentido especial, que podemos observar o caráter particular e pouco observado que diferencia as impressões imediatas realizadas sob estes órgãos pelos raios refletidos dos corpos animados, daqueles que são ocasionados por objetos puramente materiais: certamente estas primeiras impressões da luz modificada pelos órgãos animados que a refletem, especialmente aqueles que emanam, como por cintilação, destes olhos animados onde brilham o sentimento e a vida, produzindo as afecções imediatas particulares. De maneira semelhante impressões despercebidas deste gênero se comunicam e se permutam imediatamente entre diversos indivíduos, atraídos ou repelidos, sem o conhecimento por estes de um olhar que os penetra.

²⁵⁰ [Nota do editor]. Nós adaptamos neste parágrafo o texto de Cousin (Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, III, p.250), visto que, a grafia do manuscrito é ilegível.

É através desta chama viva lançada pela visão nas afecções variáveis da alma sensível que um ser apaixonado entusiasme aqueles que se aproximam e os force de algum modo a atingir sua total conformidade. Eu disse apenas que a alma sensitiva observa que é esta parte puramente afetiva do homem, cuja o órgão da visão é seu próprio reflexo e é ela quem se apresenta inteiramente, e que se apercebe, por puro efeito da simpatia, não é desta forma nem por meios semelhantes rápidos ou espontâneos que os fenômenos do espírito e da vontade surgem e se comunicam com o exterior.

§ IV. Afecções da audição.

O sentido da audição, auxiliado por seu órgão repetidor, eminentemente ativo, aquele da palavra ou da voz tende sem dúvidas uma das primeiras posições entre aqueles da inteligência, mas é necessário ainda abstrair, por assim dizer, uma parte puramente afetiva muito notável que confunde o estado ordinário com a percepção clara dos sons sucessivos e coordenados, podendo, contudo, ser destacado e separado, em determinados modos de audição passivo particulares.

Nós não podemos negar, por exemplo, em reconhecer os efeitos imediatos de uma parte material e verdadeiramente imperceptível da impressão sonora, ou melhor, do propagador de som, que o sentido externo, primitivamente agita, e mesmo sem o auxílio deste sentido agitará toda a sensibilidade interior em suas principais moradas; é por isso que vemos os indivíduos completamente surdos experimentarem afecções particulares em diversas regiões do corpo e principalmente no epigástrico, quando se aproxima deles certo timbre de som, e principalmente quando eles colocam as mãos sobre o instrumento que produz o som²⁵¹. Assim, não resta dúvida de que os nervos, mesmo os do tato, não fossem os verdadeiros condutores das impressões afetivas, produzidas instantaneamente pela agitação ou por uma espécie de ondulação sonora. No estado de perfeita audição, há igualmente tais qualidades de som, tais timbres de voz ou de instrumentos que excitam por si só e independente de qualquer efeito ligado ao sentido da percepção auditiva, de impressões eminentemente afetivas próprias tanto para fazer surgir, quanto para acalmar diversas paixões, às vezes para curá-la e outras para produzir certas doenças nervosas. Eu sou testemunha dos efeitos extraordinários produzidos pelo som doce e melancólicos de uma harmônica. Tenho visto pessoas muito sensíveis para resistir, estremecendo todo o corpo, a primeira impressão deste som, amolecendo, chegando ao pranto e acabando por

²⁵¹ Estes efeitos foram observados no célebre instituto de surdos-mudos de Paris sob seus alunos acostumados a relatar suas impressões exprimindo com demasiada energia e pluralidade seus sentimentos e suas ideias. Observamos também há algum tempo, sobre os elefantes do Museu de história natural a influência extraordinária que podem ter os timbres de certos instrumentos sobre as afecções mediatas das quais falamos e sobre certas paixões que se encontram ligadas, tais como o amor, a cólera e a fúria.

cair numa síncope.

Uma vez mais, afetos semelhantes, que tendem a impressão imediata do som, devem ser bem distintos e podem ser separados inclusive da parte perceptiva ou do julgamento rápido que torna apreciável aos ouvidos os acordes harmônicos ou as séries melódicas, assim, mesmo que estas afecções predominem, a percepção se obscurece, mais o ser sensível é afetado, menos o ser inteligente aprecia e julga.

Observemos que é a isto que chamamos timbre dos sons e a entonação da voz que se ligam a esta parte propriamente afetiva dos fenômenos auditivos, e é também por esta que a audição é um dos principais órgãos desta simpatia que aproxima e liga intimamente todos os seres dotados da faculdade de sentir e de manifestar o que eles sentem, através de diversas modificações da voz, a cada paixão ou emoção do ser sensitivo.

A natureza parece ter ligado a cada paixão um signo particular, que a exprime e faz simpatizar com todos aqueles que podem compreender o signo: é a natureza que inspira este grito profundo da alma que todas as almas entendem e o qual todas respondem em perfeita harmonia. A palavra articulada, a verdadeira expressão intelectual esta ainda longe da origem, já um instinto nativo modifica seus primeiros gemidos de maneira a exprimir os apetites, as necessidades, as afecções ou as paixões nascentes, já a mãe instruída na mesma escola capta este modo de linguagem, respondendo por sua vez através de outros signos acentuados, dos quais a simpatia explica os sentidos e fixa todo o valor.

Este poder simpático de entonação e das vozes encontra-se também em todas as outras línguas desde a infância, pois as crianças tendem a comunicar mais sensações do que ideias. Ali encontra-se em grande parte a influência destes oradores apaixonados, que tiveram de aproveitar as próprias inflexões para mover a alma e imitar ou reproduzir os signos ligados pela natureza a cada uma das paixões que eles desejam excitar. Tal é o poder mágico não apenas da palavra articulada como símbolo de inteligência, mas da voz entonado como talismã da sensibilidade.

Artigo II

Das Impressões afetivas internas.

Nós temos observado anteriormente e não será inútil lembrar aqui, que apenas o tato geral e passivo da pele, ou naquela membrana exclusiva das membranas mucosas do odor e do gosto, que a impressão afetiva é verdadeiramente imediata, como o é a ação do objeto ou da causa material presente. Ao contrário, no exercício passivo da visão e da audição, os objetos da intuição ou da audição direta não agem sobre seus respectivos órgãos por aplicação imediata, mas sim, por intervenção dos fluidos eminentemente sutis que são os

verdadeiros agentes ou causas ocasionais das impressões afetivas de sons ou de cores, ora no fenômeno completo da percepção visual ou auditiva nós não sentimos realmente a ação destes fluidos ou das causas imediatas que nos fazem ver e entender, e quando nós os sentimos assim, como que atingidos por uma grande massa de impressão material dos raios luminosos e sonoros, nós não percebemos mais nada de fora nem temos mais nenhuma ideia ou qualquer percepção de causa externa. Disto resulta um ponto que creio eu ter manifestadamente estabelecido numa memória coroadada recentemente pelo Instituto da França, neste mostro que uma coisa é a intuição de cor, por exemplo, outra a percepção que supõe uma pessoa, um eu, um sujeito de representação que a distingue do objeto representado.

No exercício completo da via de relação, no desenvolvimento completo de todos os nossos sentidos externos, acostumados a agir simultaneamente desde a origem, nossas sensações diversas penetram sem cessar umas nas outras, explicando-se e esclarecendo mutuamente; mas numa ligação simpática tornada ainda mais íntima pelo hábito, nada é mais difícil do que atribuir nitidamente a parte contributiva de cada sentido ou de não atribuir a cada um nada além da espécie de impressões e ideias que lhe pertencem, tomando-as exclusivamente como sua fonte.

Aqui senhores os principais obstáculos da análise ideológica apresentam um caráter de semelhança bem marcante com aqueles que vos encontra a cada instante no exercício de vossa arte, tomando o mesmo princípio, é que neste círculo onde gira sem cessar as funções de todos estes órgãos, que se influenciam e agem continuamente uns sobre os outros, devemos, contudo, ser constantemente inibidos em dizer onde é o começo e o fim, quais são os lugares primitivamente sensíveis e propriamente afetados e aqueles que o são ininterruptamente ou por via simpática.

Suponhamos um indivíduo, privado após seu nascimento do uso do toque ativo e da visão, cujo a pele fosse apenas sensível ao exterior e todos os órgãos da via animal, alias em bom estado; irritando ou picando, produzindo uma impressão nas diferentes partes do corpo deste indivíduo, faríamos este passar por diferentes graus sucessivos de calor ou de frio; cercaríamos o de uma atmosfera odorífera, ou colocaríamos sobre a sua língua corpos palatáveis, que experimentariam este ser sensível? Nada além das modificações internas, gerais, e puramente afetivas; não tendo nenhum meio de conhecer ou de descobrir as causas que podem modifica-lo de fora, uma vez que, nós as concebemos destituídas dos sentidos que fundam a ideia ou o julgamento primitivo de causalidade, ele não perceberá, não relacionará a nenhum lugar as afecções que todos conservaram, mantendo um caráter confuso, vago e geral, e não saíram do estreito círculo da sensibilidade interior.

Assim, um homem paralisado da metade do corpo, para o movimento, não o é para o sentimento, cujo, um dos nossos médicos compatriotas, o Sr. Rey Régis cita o exemplo

em seu livro intitulado: *História natural da alma*²⁵². Este hemiplégico sente instantaneamente todas as impressões exercidas sobre a parte paralisada, mas quando ele não viu o objeto exterior ou atual de sua sensibilidade local, ele não relaciona a impressão a nenhuma parte, e sofre apenas algo como uma dor vaga ou uma doença interior que não possui um lugar próprio. Foi só após a faculdade de movimento ter sido recobrada após o uso de medicamentos apropriados, que esta doença aprendeu novamente a localizar suas impressões exteriores, ou a julgar o lugar e a causa fora dele: fenômeno eminente que já citei alias deduzindo disto várias consequências psicológicas.

Nós estamos como o paralítico do Sr. Rey Régis, quando mergulhados num estado semiadormecido, os órgãos da vida passiva, o tato, o odor, permanecem despertados, mas os sentidos da percepção estão adormecidos. Assim, estamos sempre e em todos os casos para esta ordem de impressões afetivas totalmente interiores que se sucedem, se combinam ou se misturam sem cessar e entre si e com as sensações de fora, não tomando jamais a originalidade própria do lugar que elas ocupam, ainda menos da causa que as produz, não estão jamais na consciência propriamente dita, nem permanecem na lembrança, e, estranha aos produtos do pensamento e da vontade, nem exercem menos sobre a direção de nossas ideias e em nossas inclinações uma influência constante, um precedente ainda mais difícil de superar, que é ainda mais desconhecido em sua origem independente.

Um de nossos mestres mais celebre Boerhaave, neste livro que tem por título: *De morbis nervorum*, diz com energia: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, resumindo nesta fórmula muito precisa, ao mesmo tempo, tudo o que podem nos revelar o sentido íntimo e as observações fisiológicas a respeito da unidade do princípio, ao qual se liga as funções de tantos órgãos, que conspiram ou consentem em uma mesma via, e a duplicidade das forças frequentemente opostas em sua natureza as quais se ligam de por um lado a impulsão cega e fatal do organismo e do instinto animal, e por outro às determinações esclarecidas e livres da inteligência e da vontade²⁵³.

Boerhaave diz ainda numa outra parte deste mesmo livro que: “*quatenus systema hominis in nervis est, est proprie illud quod dicitur humanitas*”. Aproximando esta passagem a precedente, vemos que, conforme este mestre as funções do sistema nervoso, tomadas conjuntamente, constituem tudo o que pertence propriamente ao homem ou a sua humanidade por completo, e este ser misto é duplo no que o constitui homem, as funções nervosas são assim duplas ou mais exatamente, há dois sistemas nervosos, um sob a dependência de um centro único, aquele do cérebro que parece ser próprio ou o instrumento imediato da alma desejante, o outro sob a dependência de vários centros parciais ou gânglios

²⁵² Rey Régis, médico francês do século XVIII.

²⁵³ Boerhaave, médico e cientista, nascido em 1668, morto em Leyde em 1738. *Institutiones rei medicae in usus annuae domesticae* (Leyde, 1708), trad. Por La Mettrie em 1738. *Epistola de fabrica glandularum in corpore humano* (1722). *Elementa chimiae*, 1724.

nervosos, reunidos e ligados uns aos outros na região precordial, que é o verdadeiro local de todas as emoções afetivas da natureza humana e onde também é sentido o contragolpe de todas as paixões, numa palavra, o sistema nervoso da via ativa e o sistema nervoso da via passiva, divisão esta muito conhecida hoje sob um título um pouco diferente e menos exato, penso eu, tal como aquele da vida orgânica e animal, mas que apoiam-se neste mesmo sentido sobre uma multiplicidade de fatos como sobre a mais profunda e mais sapiente anatomia.

Um fisiologista cuja ciência reclama a perda prematura, o jovem e notável Bichat, pode ser considerado como o precursor desta divisão, assemelhando-se ao gênio de Boerhaave, predecessão indicada posteriormente por outros médicos celebres tais como Bordeau, Grimaud, etc., mas, comprovando que Bichat que foi capaz de descobrir as bases da natureza organizada vivente, e com um bisturi nas mãos traçaria seus limites²⁵⁴. Portanto, partindo desta divisão fisiológica, tão conforme àquela que tenho estabelecido ao mesmo tempo entre os fenômenos considerados sob o ponto de vista ideológico, eu me permito aqui dar alguns passos a mais e sem condenar a reserva ou o tom de incerteza e de dúvida que emprega o ilustre autor da anatomia fisiológica quando fala das propriedades vitais, das glândulas ou do sistema nervoso da vida orgânica, eu levaria mais além as analogias que a própria natureza parece nos indicar entre as propriedades ou funções dos instrumentos ou dos respectivos centros das duas vidas.

1º.. As impressões interiores afetivas relacionam-se a vários centros precordiais, por vezes, nós notamos de início como elas devem ser gerais e confusas quanto ao seu lugar devido a esta multiplicidade de centros, como elas são despercebidas quanto a sua causa pela interioridade ou a maneira de agir a partir destas mesmas causas. Se nesta ordem de fenômenos da qual se compõe a via ativa todas as impressões que chegam diretamente de diferentes órgãos externos ao mesmo centro, como todas as determinações regulares que a elas pertencem, estão longes de ser percebidas ou de se transformar em ideias por uma participação de consciência, se um grande número destas impressões permanecerem na categoria das percepções ditas obscuras, e se for necessário um ato expresso de atenção voluntária para os elevar a categoria de impressões claras, ainda que, no exercício de certos sentidos externos tais como: o odor, o gosto, várias impressões realizadas sobre o mesmo órgão e simultaneamente transmitidas ao mesmo centro se confundem numa única sensação, a qual não esta em poder de nenhuma atenção do espirito distinguir e reconhecer os elementos, quais serão estas impressões bem mais variadas, mais numerosas, mais continuas, que se repartem entre os diversos centros parciais, apressando-se, confundindo-

²⁵⁴ Bichat, M.F.X, nasceu em 1771 em Thoirette (Ain), morto em 1802. Autor de: Investigações fisiológicas sobre a vida e a morte. Bordeu, nasceu em Izeute em 1722, morto em Paris (1776), fundador da fisiologia patológica, foi predecessor imediato de Bichat e responsável pela primeira aparição da anatomia geral descrita em seu Tratado das glândulas.

se e chegando as vezes de todos os órgãos desta vida interior, da qual as funções, diferentes nesta particularmente daquelas que constituem a outra vida, não se interrompendo jamais, nem submetendo-se a qualquer intermitência. Os órgãos que recebem ou transmitem estas impressões separadas, como os centros onde eles vão se reunir, sendo inteiramente subtraído do império da força hiperorgânica que deseja e percebe, não há aqui lugar, de nenhuma forma para o exercício da atenção, mas esta atenção expande-se em sua energia plena, ela estaria acima de todos os seus esforços de distinguir esta multiplicidade infinita de impressões simultâneas das quais compõem-se o sentimento geral da vida e de trazer a luz a obscuridade essencialmente inerente a natureza afetiva.

Em segundo lugar, as glândulas nervosas ou os centros precordiais da vida interior passiva são para diversas afecções inerentes a esta vida, o que o mesmo centro cerebral é para as percepções e para os movimentos voluntários. Cada um destes centros recebe uma certa espécie particular de impressões, as associa entre si, conserva as suas determinações e reage pela execução pontual dos movimentos vitais e instintivos. Ora o centro cerebral ou a alma, que a ele é unida, não sente e principalmente não percebe distintamente que as impressões transmitidas pelos nervos singulares, que chegam a ele, não há consciência das impressões realizadas instantaneamente, ou sem a mediação dos nervos cerebrais, sobre o mesmo centro. Bichat constatou o fato, através de várias experiências, nas quais constatou uma insensibilidade relativa mesmo nas profundezas da substancia cerebral. Ele não deveria estar surpreso em encontrar a mesma insensibilidade nas glândulas nervosas; aliás como todas as impressões recebidas ou nascidas nesta série de centros nervosos são imediatas, e que, por outro lado, há entre todos os gânglios uma verdadeira simpatia ou um modo de solidariedade, como o é enfim a essência da sensibilidade própria deste sistema de ser afetado confusamente e como que por movimentos nervosos de massa, que constituem o sentimento imediato e totalmente interno do prazer ou da dor, ligados especialmente ao bem ou mal estar geral da máquina, não é de admirar que Bichat não pode retirar nenhuma luz das experiências tentadas sobre cada um destes gânglios em particular para constatar suas propriedades vitais, reconhecendo o seu uso e determinando o papel essencial que eles desempenham nas funções de nossa vida passiva e afetiva.

De minha parte penso, com toda certeza que se possa ter pelas induções tiradas da análise experimental dos fenômenos, considero, digo, cada um dos centros nervosos, o qual age como os sentidos internos particulares de nossas afecções precordiais, que variam, se sucedem eminentemente em nós, e que, mesmo confusão e obscuras como o são formam a base do sentimento imediato, agradável ou penoso, que temos da existência. Este sentimento geral afetivo e de fato como o resultante de todas as impressões particulares nascentes espontaneamente, a cada momento do jogo da vida e das diversas funções orgânicas alternativas, predominantes, que concorrem para formá-la.

Não seria nenhum atrevimento dizer aqui que, como há órgãos particulares

apropriados a cada espécie de sensações exteriores, e seguindo a opinião de um metafísico naturalista Sr. Bonnet, que as fibras nervosas compatíveis no mesmo órgão a cada sensação individual, ocorre igualmente na vida interior tanto dos sentidos internos particulares quanto nos modos de afecções ou de paixões naturais ou em geral em modificações diversas do sentimento imediato da existência e o quão não é provável, fato é, que estes não são os mesmos órgãos, os mesmos centros nervosos que estão em jogo, ou que eles não sejam nem mesmo da mesma maneira, nestas impressões imediatas que nos constituem habitualmente ou alternativamente melancólicos ou bem humorados, entusiasmados ou frios, raivosos ou calmos, corajosos ou tímidos?²⁵⁵.

Entremos em alguns exemplos particulares e exporemos uma parte do véu que envolve o homem afetivo interior.

“Não há um único órgão, diz nosso ilustre Montaigne, com sua ingenuidade e sua profundidade ordinária, que frequentemente não se exerce contra nossa vontade, ele tem cada um suas próprias paixões que o despertam ou os adormece sem nossa autorização”.

Quanto aos fatos dos sentimentos imediatos estes não convergem para colocar em evidência estas paixões, parciais por assim dizer, assinaladas com tanta verdade e energia pelo autor dos *Ensaio*s, é assim, mesmo no silêncio dos sentidos e da imaginação que um órgão interno tal qual, aquele da fome ou do apetite sexual despertam de repente e espontaneamente, trazendo em sua direção todas as faculdades sensitivas, mestre da vontade, absorve a inteligência, altera a direção das ideias, a ordem de todos os movimentos e imprime uma sequência de determinações e ações propriamente dito animais, em quanto que o eu não se prende a uma parte realmente ativa, assim, eles têm igualmente seus lugares sem competição, como no instinto e no sonambulismo. Sob a influência ordinária destas impressões imediatas dos órgãos internos particulares nascem os apetites menos bruscos, menos dominantes, mais que, se despertam de uma forma mais ou menos obscura, nos períodos regidos pela natureza ou pelos hábitos, produzindo este sentimento vago de inquietude, esta necessidade de agir, de agitar-se de diferentes maneiras, necessidade que encontramos igualmente no estado selvagem e civilizado, e que, tem sua fonte escondida nas profundezas da vida orgânica ou animal, estimulando as faculdades mais elevadas e tornar um dos primeiros princípios desta atividade que se desenvolve e se exerce de uma maneira muito diferente, conforme as diversas condições da vida social, mas []²⁵⁶, para todas igualmente, num intervalo que separa as necessidades satisfeitas das renascidas, sem as quais provavelmente esta atividade não existiria²⁵⁷.

²⁵⁵ Bonnet (Charles) nasceu em Genebra em 1720, morto em 1793. Naturalista e filósofo, seus principais trabalhos de história natural são: Considerações sobre os corpos organizados e Contemplação da natureza. Consagrou ao estudo do homem duas obras: Ensaio analítico sobre as faculdades da alma e o Palingênese filosófica.

²⁵⁶ Nota do editor (palavra ilegível)

²⁵⁷ Cada indivíduo distingue-se de outro de sua espécie pela forma fundamental pela qual ele sente sua vida, e, por conseguinte, qual ele sente, eu não digo que ele julgue as relações com outros seres, enquanto

Estes mobilis secretos de uma multiplicidade de atos e de determinações permanecem, portanto sempre profundamente desconhecido do ser sensível, que lhe obedece, e subtrai-se da reflexão por sua própria intimidade. Assim a parte de nós mesmos sobre a qual somos mais cegos se forma deste conjunto de impressões afetivas que nascem instantaneamente, seja das disposições variáveis da sensibilidade interior, seja das disposições mais fundamentais, a que chamamos de característica, esta é como a fisionomia, mas esta fisionomia não tem um espelho que a reflita a seus próprios olhos, ou a coloque em relevo fora de si mesma.

Estas são disposições, variáveis ou fixas, que associam sempre suas produções despercebida ao exercício dos sentidos, impregnando por assim dizer, os objetos ou as imagens, de certas cores, certas modificações afetivas que parecem lhe ser próprias e aderentes. Por isso, este modo de refração sensível que nos mostra a natureza exterior tanto sob um aspecto agradável e gracioso, quanto como coberto de um véu fúnebre, nos faz ver nas mesmas coisas, os mesmos seres, tanto os objetos de esperança e amor quanto uma suscetibilidade a desconfiança e ao temor, assim encontra-se “escondido” em suas impressões encobertas e sobre as quais todo o retorno nos é impossibilitado, a fonte de quase todo o bem ou o mal ligado aos diversos instantes de nossa vida, nós o dirigimos a nós mesmos esta fonte mais verdadeira dos bons e dos maus... e acusamos o destino, construindo alteras à cega fortuna! Que importa realmente que esta potência secreta esteja em nós ou fora de nós! Não é sempre o *fatum* que nos segue, nos dirige e nos conduz frequentemente sem nosso conhecimento... ousa dizer, e quem melhor que vós senhores, tem o direito de apreciar esta asserção que outros julgariam talvez demasiada ousada? Não esta no alcance da filosofia, nem da razão, ou mesmo da virtude, toda a potência que esta sob as vontades e os atos do homem de bem, de criar por si mesmo qualquer destas afecções felizes que tornam tão doce o sentimento imediato de existência, nem mudar estas disposições funestas que podem tornar-se insuportáveis. Se há algum meio de produzir tais efeitos, este estaria em vossa arte, sobretudo, na medicina física, bem como na moral, eis onde devemos procurá-la, e aquele que a tiver encontrado, descobre um precioso segredo, que atua na origem da sensibilidade interior, este deve ser considerado por nós como o primeiro benfeitor da espécie, o propagador do soberano bem, da sabedoria e da virtude, se pudéssemos chamar virtuoso aquele que esta sempre bem sem esforço, uma vez que ele estaria sempre calmo e feliz... é o sentimento desta verdade que talvez tenha inspirado J.J.Rousseau em suas páginas mais eloquentes, ou ao menos é a ela que ele se volta sempre em todos os seus escritos com

estes podem favorecer ou ameaçar sua existência. A diferença a este respeito é talvez mais forte que aquela que tem origem entre os traços da figura ou da configuração exterior do corpo. Donde advém a impossibilidade de cada um existir e reconhecer-se a fundo como um de seus semelhantes enquanto vivente e sensível e em manifestar o que é; [palavra ilegível] ele sente suas relações. As ideias apenas assemelham-se e podem comunicar-se com os sentimentos que estão ligados a ela; o que esta na esfera da animalidade é incognoscível. (Nota de Maine de Biran)

a força diretora e persuasão que lhe são próprias.

2º Considerações sobre as impressões interiores nos fetos, no estado de sono e delírio; e as simpatias que a ela estão relacionadas.

Para assinalar as características próprias e específicas destas impressões imediatas, que tomam como seu lugar de origem a vida interior e exercem sobre todas as faculdades do homem uma influência extensa e poderosa, é necessário captar estas características separadamente ou predominantemente nos casos onde as funções da vida ativa ainda estão em silêncio, aguardando o ato, ou mesmo num estado momentâneo de suspensão, de dormência ou de alteração... Os fenômenos da vida do feto, durante o tempo de gestação, aquele do sono e do delírio, enfim aquele das mais variadas simpatias afetivas, podem nos oferecer aqui dados interessantes e exemplos curiosos.

O homem, considerado em estado germinal ou de simplicidade vital, *simples in vitalitate*, seguindo a feliz expressão de Boerhaave, começa a viver organicamente e a sentir bem antes de conhecer sua vida, de perceber ou de julgar sua sensação, *vivit et est vitae nescius ipse suae*, esta existência completamente afetiva, estes apetites, estas inclinações ou tendências do instinto, que se manifestam e apresentam-se desde o nascimento do indivíduo, não são concebidos neste exato instante, nada ocorre assim bruscamente e como que por um salto da natureza.

Mal o ser nasce, acabando de iniciar-se na vida exterior e ele já indica sua apreciação e sua repugnância em relação aos objetos desta vida; ele executa diversos movimentos coordenados entre si, apropriados aos mesmos objetos e inclinados a um objetivo, o de conservação ou nutrição. Ora, se é verdade que a natureza não realiza saltos, estes apetites, movimentos não devem referir-se a um modo de existência anterior, onde teriam sido preparados e preordenados para o objetivo atual, mas em que poderia consistir este modo de vida do feto, antes que algum sentido externo fosse acessível ou posto em funcionamento por seus próprios objetos, se este não está nas impressões puramente interna dos órgãos que são reconhecidas por serem as únicas em exercício durante a gestação ou no período em que o gérmen orgânico se desenvolve, se nutre, cresce no seio de sua progenitora?

A vida interior do feto não é isolado e independente, tal como o fruto que ainda não chegou ao seu ponto de madurado, ele recebe todos os princípios necessários a seu desenvolvimento da árvore animada que o carrega, todos os ingredientes da vida lhe chegam após passarem pelos órgãos internos do ser sensível ao qual toda sua existência está atrelado.

Assim a criança poderia participar de todos estes fenômenos orgânicos que têm lugar no seio de sua mãe e por conseguinte as afecções imediatas a ele ligadas, mas ele só participara evidentemente destes modos de impressões específicas, bem como, da identidade de funções orgânicas, comunidade de afecções imediatas internas simples, eis todo o nó da simpatia que pode unir dois seres, dois quais, um é perfeito e está em posse das duas vidas, enquanto que o outro é imperfeito e usufrui ainda apenas de uma.

Se foi constatado que os traços de imaginação da mãe podem ser em certos casos visivelmente notado sobre alguma parte do corpo da criança, é necessário dizer então que estas marcas são transmitidas pela ação da alma sensitiva, e não há seguramente nada além de um alto grau de emoção ou excitação afetiva, ligado as produções da imaginação da mãe que possa determinar a transmissão destas imagens por intermédio das afecções com as quais elas estão associadas.

A simpatia orgânica tem sua origem próximo da tendência a imitação, que parece ser uma lei primordial da natureza organizada; todos os órgãos do feto que não necessitam, para entrar em atividade, da ação de objetos externos, começaram, pois, por se unirem aqueles que lhes são correspondentes na mãe, e repetiram ou imitaram suas funções. A vida interior do feto pode, pois, ser completa antes que esta relação seja recomeçada.

Todas as impressões imediatas que tendem a esta primeira vida serão recebidas e transmitidas, seja diretamente por seus próprios órgãos, seja simpaticamente por aqueles análogos da mãe, os centros nervosos parciais, determinaram os movimentos dos instintos e toda esta série de fenômenos afetivos que podem imprimir a partir do temperamento físico, e, por conseguinte, da característica moral, um tipo de caráter verdadeiramente inalterável. Até este momento é necessário se reportar a análise pura dos fenômenos intelectuais e morais e de todos os hábitos que a ele podem se ligar.

É por semelhantes determinações precedentes da sensibilidade, produzida no próprio seio da mãe, captando precocemente todas as características da força moral, de determinação, de inflexibilidade dos mais remotos hábitos, que podemos aludir, até certo ponto, não são apenas os apetites, inclinações e inclinações do animal nascente, mas ainda certas paixões anteriores, certas simpatias ou antipatias marcadas por certas coisas ou pessoas, sem que possamos explicar as causas obscuras deste interesse ou desta repulsão irresistíveis.

É assim que os filhos do infelizmente Marie Stuart, Jacques VI, rei da Inglaterra e da Escócia, sentiu no seio de sua mãe, a reação ao medo que a agitou perante a fatal espada, pronta para ferir seu amante David Raggio, experimentando por toda sua vida um medo latente, qualquer esforço feito por ele para superar esta disposição dos órgãos, tanto da natureza, quanto da força, observa um historiador filósofo que relata este fato, enquanto atua por vias desconhecidas²⁵⁸. É assim que as afecções mais doces, as inclinações mais fortes, as mais constantes da natureza humana, aquelas sobretudo que tendem a conservação dos indivíduos, a perpetuação das raças, a conservação do estado social, como a simpatia geral que torna afetuoso o homem para com o homem, aquele especial que determina a atração dos sexos, a necessidade de se propagar, como aquele da compaixão, do amor etc., podem

²⁵⁸ Voltaire. História Geral (Nota de Maine de Biran).

Traduzimos aqui a palavra *ressenti* por sentir, contudo esta pode ser entendida como uma impressão ligada a forma como nós percebemos algo.

passar invariavelmente das mães para os filhos, estendendo-se a todos os momentos, a todos os lugares, marcando assim o caráter dos indivíduos, este comum as espécies, como uma marca que não pode desaparecer.

Da mesma forma que não há ação sem reação, também não há simpatia sem reciprocidade. A mulher deve então sentir e dividir, até certo ponto, a influência das afecções com o novo ser, aquele que esta se desenvolvendo em seu ventre.

Como, na época da puberdade e próximo ao nascimento do sexto sentido, o indivíduo apercebe interiormente impressões totalmente novas, provando uma inquietude geral, de necessidades desconhecidas anteriormente e de desejos vagos cuja natureza ainda não explicou o sentido nem determinou o objeto em que o instinto também pode desviar, resultando numa imaginação incerta e móvel de seus gostos, confuso em sua escolha e pervertido algumas vezes por uma excitação precoce; mesmo as impressões instintivas do feto, atuam imperceptivelmente sobre os centros pré-corticais, e portanto, sobre a imaginação da mãe, fazendo nascer nesta necessidades desconhecidas, vagas e indeterminadas que acabam por lhe sugerir indiretamente gostos caprichosos, desejos bizarros, dos quais o acaso das circunstancias ou os hábitos adquiridos da imaginação encarregam-se de indicar ou fornecer o objeto. Mas é necessário muito mais que esta influência simpática das impressões interiores da criança sobre as afecções, a imaginação da mãe é tão mais marcante, extensa, constante ou durável em seus efeitos, do que a ação direta de todas as faculdades sensitivas completas e desenvolvidas na mãe sobre as disposições da criança, e percebemos facilmente a razão disto.

Se todas as particularidades da vida orgânica do feto e as características próprias do tipo de sensibilidade física de que ela dispõe pudessem ser exatamente determinadas, nenhuma observação seria mais própria para nos dar um conhecimento claro das afecções imediatas e do princípio das simpatias que formam a linha da natureza animada. Aqui, realmente, estes fenômenos parecendo por assim dizer, a nu ou desprovido de todas as características acessórias e predominantes, da qual eles se ocultam em nossa experiência ou nos hábitos adquiridos, associando-se aos diversos produtos da vida ativa, àqueles da percepção, da imaginação ou do pensamento. Mas mesmo no desenvolvimento completo e no completo exercício de todas estas faculdades, há ainda certos estados onde esta ordem de impressões interiores que constituem o homem simples em *vitalidade*, podendo aparecer e distinguir-se separadamente; há outros onde o sábio e atento observador podendo surpreender e distinguir claramente os fenômenos das duas vidas, como se fosse, duas naturezas que se sucedem, se sobrevêm, se excluem, se unem, predispostas uma após a outra formando de algum modo e sob o mesmo envolto dois seres distintos, tão distintos às operações um do outro quanto um homem alerta a tudo o que pode fazer em um período de sonambulismo.

Assim, no sono ou inatividade completa de todas as funções da vida ativa os órgãos

interiores tomam frequentemente este além da atividade que faz surgir as impressões imediatas das quais ela é a sede, convertendo estas impressões orgânicas nas verdadeiras *afecções* ou *sensações pré-corticais*. Através destes sonhos extraordinários pelos quais uma natureza sofredora algumas vezes revela a causa e a localização de seu mal, explicando suas necessidades e indicando os remédios apropriados. Tal como a história da serpente vermelha de Galien, prognóstico verificado aos olhos deste célebre médico de uma hemorragia nasal e da necessidade urgente de uma sangria que operaria a cura deste mal²⁵⁹. Parece-nos que nestes tipos de caso, o sentido interno da dor somente surge, deixando entrever as luzes de um instinto quase sobrenatural? Tais são ainda estes pressentimentos concebidos durante o sono e justificados por acontecimentos, inspirações e influências simpáticas, estas que parecem algumas vezes realizar-se a distância e de maneira extraordinária. O sentido interno particular que as recebe ou as concebe, obscurecidas e nulas ao despertar, não parece desenvolver suas faculdades extraordinárias de presságios, que no silêncio absoluto de todos os sentidos externos, a não ser quando não há qualquer impressão externa que o distrai; qualquer testemunho que o contradiz ou lhe impõe ou rivais que buscam confundir ou dividir seu império. Eu acrescento aqui dentre outros exemplos de pressentimentos concebidos no sono, e como por simpatia de um sentido pré-cortical, o fato citado por um testemunho cujo espírito filosófico exclui a suspeita de má fé ou de credulidade supersticiosa.

Uma mãe, diz Sr. Meister em seu trabalho intitulado: *Estudos sobre o homem*, sonha ver seu filho morrer afogado numa adega. Tal susto a faz despertar, ela relata o sonho ao seu marido que a tranquiliza. Mas ela torna a ter tal sonho uma segunda vez. Seu terror é redobrado, ela quer se levantar e buscar seu filho. O marido ainda a impede. Mas o mesmo sonho ainda torna a voltar por mais uma vez, com a mesma imagem desagradável. Ela ouve uma voz triste gritando com ela: é muito tarde. Então não ouve mais nada, sai de seu leito e corre na direção onde pensou ter visto o seu filho em perigo, muito mais tarde, então ela o encontra afogado num tanque da lavanderia, acidente causado pela negligência de uma doméstica que o abandonou durante um tempo.

Muitos de nós poderiam citar alguns casos pessoais, menos marcantes sem dúvidas, mas que tenderiam aos mesmos princípios e a mesma fonte, estes nos chegam por vezes, por exemplo, para nos surpreender em certos estados particulares, para ser a testemunha ou o sujeito de algum acontecimento novo que não nos afeta como tal, porque parecemos tê-los previsto, ou que eles parecem ligar-se vagamente a qualquer modo anterior de nossa existência, embora fosse impossível para nós liga-los por um ato expresso de reminiscência intelectual. É muito provável que estes sejam de fato modos de reminiscência afetivas ou intuitivas, de pressentimentos anteriores ou de antigos sonhos realizados.

²⁵⁹ Galien, nascido no ano de 131 de nossa era em Pergame na Asia. Seu principal trabalho, aquele que temos conservado é o Tratado dos dogmas de Hipócrates e de Platão, em nove volumes.

Mas o que distingue em todos os casos semelhantes estas produções espontâneas e anormais de um sentido interno ou centro pré-cortical particular é a total ausência do eu ou do sentimento de personalidade idêntico e, por conseguinte de todas as formas intelectuais de tempo e de lugar, de reminiscência ou de memória que se unem essencialmente aos produtos regulares da força pensante.

A suspensão momentânea das funções especiais as quais este sentimento do eu ou de personalidade []²⁶⁰, é o que determina precisamente o sono perfeito do homem, quero dizer do ser intelectual, pois não há jamais um sono completo para o ser sensitivo simples em sua vitalidade. O princípio ou a força independentemente da qual, que mantenha a vida e a afetabilidade em todas as partes do mesmo todo orgânico, sem cessar atenção (*active exubias agit*) segundo a expressão de Stahl, ele percorre conjuntamente ou sucessivamente, numa ordem determinada pela natureza ou pelos hábitos, todas as partes de seu domínio. Mas o animal pode talvez estar um tanto adormecido enquanto ~~que~~ os órgãos da vida interior permanecem ativos, o animal pode se despertar, por sua vez enquanto o *eu* e os sentidos da percepção ainda estão em letargia. Observem, que assim como demonstram certas experiências, que os órgãos passivos do odor e do gosto, que pertencem a vida propriamente dita animal são os últimos a adormecer e podem despertar ainda que os sentidos da percepção estejam totalmente adormecidos. É seguindo exatamente os efeitos, as gradações, que poderíamos talvez explicar uma parte dos fatos tão extraordinários do sonambulismo²⁶¹.

Em geral os fenômenos do sono estudados na []²⁶² sucessão a qual eles estão ligados, após um instante onde o eu cessa de agir, os sentidos da percepção se fecham enquanto que aqueles da sensação animal permanecem em exercício, até o momento em que todos os órgãos parecem adormecer, e numa ordem inversa, após o despertar que se anuncia de início em tais órgãos particulares e se estende progressivamente de uma vida a outra, até o momento onde o eu entra na plenitude de suas funções de consciência; a natureza dos sonhos que correspondem a estes diversos níveis de profundidade do sono, a sucessão rápida de qualquer lampejo de pensamento ou inteligência que brilha às vezes momentaneamente no seio desta carência afecção ou de imagens, imprimindo-lhe características que preparam a reminiscência ou justificam os pressentimentos... todos estes fenômenos, tão curiosos, digo, reunidos e comparados aqueles que apresentam de uma maneira análoga diversos estados nervosos letárgicos, catalépticos ou extáticos, quando sua invasão é gradual ou sucessiva, me parece eminentemente próprio fazer surgir as características desta classe de impressões que eu tenho desejado assinalar nesta memória, e as distinguir de tudo o que não é ela, para determinar as circunstâncias onde elas nascem, os lugares onde elas se formam,

²⁶⁰ Palavra omitida, provavelmente [é unido]

²⁶¹ Este são sempre os órgãos submetidos a influência da vontade que adormecem os primeiros são, o olho, o toque ativo, depois os ouvidos, depois o paladar, o odor e o tato passivo são os últimos, bem como os mais independentes em relação com a vida orgânica e passiva [nota de Maine de Biran]

²⁶² Palavra omitida, provavelmente na [maneira].

enfim a extensão e os limites de sua influência na física e no moral de nosso ser.

Artigo III

Relações as afecções com a vontade.

Simpatias morais.

Todas as partes do mesmo corpo orgânico, acometido por um princípio de vida comum que os anima, tendem sempre a aumentar sua própria sensibilidade das forças externas que as excita, isto é, em imitar e reproduzir a ação destas forças por uma reação proporcional, seja coloca-se em conformidade uma com as outras, ou seja, repetir individualmente o movimento ou a determinação previamente impressa a uma delas e por conseguinte a imitar-se reciprocamente, seja em fim, para conciliar-se aos órgãos similares de um outro ser animado da mesma espécie, ou ainda em repetir e imitar as modificações e funções deste ser similar. O princípio da simpatia idêntica, aquele da imitação compreende todos os fenômenos, mesmo os mais variados desta classe de impressões afetivas da qual nós temos falado até aqui, dito de outra forma, o princípio comum dos fenômenos simpáticos não é outra coisa que a vida sensitiva ou animal. Os órgãos desta vida são realmente os únicos suscetíveis de receber em si ou transferir para fora as afecções verdadeiramente e propriamente simpáticas ou simpatizantes. Os signos pelos quais o princípio da vida, ou como diziam os Anciãos, a alma sensitiva explica suas afecções, necessidades, apetites, são os movimentos instintivos produzidos nos órgãos sem conhecimento objetivo, que produzem outros semelhantes externamente por um impulso igualmente cego e não intencional.

Os signos pelos quais a inteligência explica suas operações e suas vontades são os movimentos *voluntários* produzidos livremente para uma finalidade antecipadamente determinada, com a intenção, premeditação e conhecimento do efeito a produzir. Ora estes movimentos podem também ser produzidos ou imitados por uma vontade de mesma natureza, mas esta potência não é necessária no exercício da faculdade de imitação, que pode igualmente prestar-se ou recusar-se em fazê-lo. Não há aqui simpatia no sentido próprio da palavra, que quer dizer *sofrer* ou *sofrer com*; pois nada pertence a paixão, tudo é ação.

É, pois, com razão que ligamos tudo o que há de realmente simpático em nossas afecções à classe das impressões imediatas, nós as temos totalmente separado daquelas dos fenômenos da percepção e da *vontade*, e a necessidade desta separação encontra-se suficientemente justificada pelas relações que temos observado nos artigos precedentes, das simpatias dos órgãos do feto, daqueles que acompanham o estado de sono ou que evidentemente correspondam a tais estados, como disposições dos órgãos internos.

Não, mais uma vez, ele não depende de a vontade gerar ou imitar qualquer uma destas impressões que são a base de nossa existência imediatamente feliz ou infeliz. Estas afecções amáveis e doces que tendem a uma mesma natureza moral mais elevada, estão igualmente fora dos limites de nosso poder, digo-lhes, elas perderam toda ascendência natural que elas têm para nos mover e até cessaram de existir, no instante que a vontade empreender lhe as leis e a reproduzir ou imitar sua atração suprema.

Mas mesmo que não haja qualquer ação possível da vontade sobre as afecções simpáticas, mesmo que não haja mais oposição a este respeito entre o princípio de nossos atos livres com aquele de todas as nossas paixões, não é menos verdadeiro que há entre eles um modo de ligação ou de relação íntima, a qual é importante fixar os limites e apreciar os meios e circunstâncias, uma vez que é aí que reside o lugar de duas naturezas que podem expandir-se e aperfeiçoar uma pela outra.

Aqui os fenômenos da simpatia se apresentam sob o ponto de vista mais extenso e que abrange todo o conjunto de relações existentes entre as afecções imediatas da sensibilidade e as determinações reflexivas da vontade. É neste vasto campo de relações, que podemos ver se formar e se desenvolver totalmente todas as paixões humanas que, introduzida sobre os apetites do instinto, estendendo-se e se fortalecendo de todos os produtos da inteligência. Eu poderia apenas trazer à tona aqui um assunto tão fecundo e tão rico e terminar esta memória, já demasiada longa, contudo há algumas considerações gerais sobre as relações que mantem todas as impressões afetivas internas, interrogadas anteriormente, com a vontade e a inteligência, donde a simpatia moral os sentimentos da alma e as paixões mistas fundadas sobre as comunicações do homem para o homem, são estas relações complicadas que faz nascer o estado social.

1º A simpatia moral, tem dito um médico filósofo, Cabanis, deriva desta necessidade premente, que todo indivíduo experimenta muito cedo, de agir sobre as vontades de seus semelhantes e de as associar a suas próprias²⁶³.

Este grande observador pretende demonstrar que uma tal necessidade primitiva de agir sobre a vontade dos outros, totalmente fundada sobre as primeiras determinações da sensibilidade física é a mesma que se transforma por consequência de um sentimento reflexivo, torando-se o móbil de toda nossa conduta e de todas as nossas relações morais com os seres de nossa espécie.

Mas aqui, encontro uma singular confusão de princípios que tendem principalmente a inversão de sentido do termo vontade, e que as operações próprias desta força se encontram inteiramente deslocadas de suas bases naturais.

²⁶³ Cabanis, nasceu em Cosnac em 1757, onde realizou seus estudos de medicina. Ele foi admitido na sociedade de Madame Helvétius, eleito membro do Instituto (classe das ciências morais e políticas) no ano IV, foi um dos juizes que julgou o trabalho de Maine de Biran (*Sobre a influência do habito*), no concurso. Foi nomeado senador no Império e morto em 1808. Sua principal obra é *Relações entre o físico e o moral do homem* de 1802.

Atuar sobre as vontades de seus semelhantes, seria dominar estas vontades, ligá-las a sua própria e assim apropriar-se *de seu eu (leur moi)* pois o *eu (moi)* está totalmente no poder de *desejar (vouloir)*, de agir, princípio fundamental que acredito ter posto em pauta em toda discussão; mas a vontade força hiperorgânica é um poder *sui generis* que independe de si mesma, não podendo ser trazida, nem forçada por nenhuma das determinações que lhes são próprias; princípio de individualidade, ela permanece concentrada nesta esfera da atividade reflexiva na qual o indivíduo separa-se de tudo o que não é ele, e difere eminentemente deste outro princípio comum de simpatia em virtude do qual as afecções de cada ser sensível se subordina àquelas de um agente afeiçoado, identificando-se, quase se confundindo com as suas ao ponto de que entre vários seres as vezes na mesma condição de sensibilidade, parece-me não ter nada mais que uma única e mesma alma sensitiva, e também não há mais o eu individual e todas as vontades particulares reduzidas ao silêncio são como não mais existentes. Se não desejamos confundir o que deve ser distinto, é necessário reconhecer que a ação ou influência recíproca exercida por cada ser sobre aqueles que com ele está em relação, pode ter lugar realmente de duas formas muito diferentes.

O primeiro modo de influência, o único simpático, consiste na ação imediata através das afecções sobre o princípio que determina os atos ou movimentos, até este ponto inflexíveis e espontâneos. O segundo pode ser chamado intelectual e consiste na ação imediata sobre a vontade e dos atos livres que ela determina aclarando a razão e fornecendo motivos para determinação apropriados à inteligência. Há um terceiro modo que pode ser chamado mecânico, uma vez que, este consiste em agir diretamente sobre os atos e movimentos sem intermédio das afecções simpáticas nem por razões intelectuais. É a forma dos tiranos cuja vontade realiza a lei suprema, que rege uma obediência passiva e pronta, diante da qual os joelhos flexionam mecanicamente quando o coração abrande ou se revolta, cuja as ordens são executadas à risca, sem que o espírito e a vontade tomem parte da execução. É desta forma que o poder do despotismo se torna ríspido e destrói toda a moralidade das ações humanas.

Retornemos. A maneira pela qual cada indivíduo é organicamente constituído determina o modo de sentimento próprio que ele tem de sua existência, do sentimento de suas relações na espécie e no indivíduo, por conseguinte, o modo como ele agirá sobre seus semelhantes, seja acometendo-os por afecções simpáticas ou lhes dominando pela força.

O sentimento vivaz de uma grande força radical ou de temperamento somente cria mais destes déspotas de natureza, nos quais observa-se uma disposição precoce para dominar todas as vontades por esta mesma força, como eles se sentem de início capazes de dominar de imediato os atos ou os movimentos físicos, desprezando os recursos intermediários pelos simpáticos ou por razões sensíveis e intelectuais, que podem determinar as operações dos agentes morais.

Dos homens assim dispostos, e em geral todos aquele que se apoiam seja sobre uma

grande força da natureza ou sobre uma grande força de situação, que substitui a primeira numa sociedade civilizada, tais homens, digo, não podem excitar em outros nenhuma inclinação simpática de benevolência e amor, porque eles próprios não a experimentaram, ou negligenciaram em empregar-lhe os signos; desta forma eles podem forçar certos atos exteriores, sucumbindo ao peso da força de tudo que o cerca, mas não para apropriar-se das vontades e menos ainda para conectar os corações. Digamos, no entanto, os menores signos simpáticos, quando emanam da força, exercem um império ainda mais estável sobre todas nossas afecções: um destes signos embora suficiente para mudar a aversão ao medo de uma inclinação benevolente. Felizes pelo controle e força, se soubessem reconhecer a principal vantagem que eles tem sobre os outros homens, ou se quisessem se beneficiar desta vantagem, o único real, digno de inveja por sua posição, que consiste em fazer-se amar, adorar por pouco que façam para tornarem amados, por pouco que busquem agir sobre as afecções simpáticas daqueles que se aproximam, que eles conservem, aparentemente a estima e o respeito com o princípio livre das vontades e das ações que o elevam ao nível dos seres postos acima deles na hierarquia convencional de nossas sociedades civilizadas.

Quanto aos seres frágeis, estes podem apenas propender a uma necessidade de sua natureza, associando todos os outros serem as suas necessidades, a seus prazeres, as suas penas, a todos os seus sentimentos, enfim a todo esta existência que tem tanta necessidade de ser suspensa. A natureza também os dotou de todas as qualidades físicas e morais, as mais propícias para gerar nos outros esta tenra simpatia, estes sentimentos benevolentes e agradáveis dos quais eles são ao mesmo tempo objetos e modelos. Tal é em especial esta parte, a melhor e a mais interessante de nossa espécie que abandonando os homens ao terrível direito de dominar pela força e reinar sobre a natureza material, reserva-lhes o direito mais afável, mais certo de reinar sobre os corações, de dominar sobre a natureza sensível, pela poderosa inclinação, a mais irresistível, a mais completa e mais amável das simpatias. É a mulher principalmente quem por um charme secreto do qual a vontade sequer sonhe em se defender, controla docemente estes mesmos atos que a força do homem rege e que sua tirania determina.

Toda a existência da mulher encontra-se posta sob o domínio das afecções e das paixões expansivas, da qual ele mesma prova toda a força. É também em sua alma que se encontra todo tipo de sentimentos, dos melhores aos mais afetuosos de natureza humana: a piedade pelo sofrimento, a devoção geral para o melhor, a indulgência às fraquezas e esta disposição constante de ternura que consola as dores e torna até nossos prazeres mais agradáveis, por esta variante de tipo melancólico voluptuoso que elas sabem como disseminar, charme, suporte e consolo para toda nossa vida. Mulheres, não é preciso ter sido trazido em vosso seio, nem ter sugado vosso leite, nem jamais ter desfrutado destes prazeres inefáveis que encontramos somente junto a vós, nas relações íntimas destas ligações familiares, mesmo aqueles que são mais indiferentes em relação aos sentidos, para recusar

os direitos naturais que vós tendes a todas as nossas afecções e negar os títulos de vossa preeminência moral; maldiz esta feliz fraqueza que lhe serve de fundamento e deseja abusar dela.

2º Relações das afecções com as paixões sociais.

“O homem, diz este filósofo que muito me agrada citar, pois percebo que minhas ideias harmonizam-se quase que sempre com as suas, o homem cuja constituição é a mais afortunada e ao mesmo tempo a mais rara é aquela que tem duas vidas numa espécie de equilíbrio, na qual os dois centros, cerebral e epigástrico, exercem um sobre o outro uma mesma ação, que animam as paixões, excitando, exaltam os fenômenos intelectuais sem invadir seu domínio, e encontra em seu julgamento um obstáculo, ao qual ele sempre é mestre em se opor à sua impetuosa influencia”.

É na disputa plena dos dois modos de fenômenos; afetivos e intelectuais que se forma a terceira ordem de fenômenos mistos, que se chamam *paixões* na língua filosófica ordinária, e que por vezes diferem das afecções imediatas e das ideias ou imagens simples do espírito, como o composto difere cada um de seus elementos tomados em particular. É também da ordem variável de influência destes dois modos de elementos ou da parte contributiva que tomam um após o outro dos fenômenos compostos as faculdades ou funções respectivas das duas vidas: sensitiva ou orgânica e intelectual e animal, é sob esta base, digo, que é necessário partir para distinguir as diversas paixões humanas, as classificar em classes ou em espécies, seguindo as diversas relações de predominância de tal afecção sobre a direção das ideias ou de tal ideia dominante sobre o nascimento das afecções que lhe corresponde. Eu não posso nada mais do que me limitar aqui às simples indicações e a alguns exemplos específicos para fazer-se entender, mesmo que de maneira geral, a classificação que tenho estabelecido entre as paixões humanas.

1º Há paixões que pertencem propriamente ao físico, partem dele enquanto sua fonte e voltam a eles como sua morada: tais são todos os instintos, os apetites, as inclinações e determinações do organismo ou da animalidade, instintos que se exprimem e manifestam-se por signos marcantes, tomados do físico do homem, embora sejam, menos precisos e menos infalíveis, não há dúvidas de que nos seres inferiores e *simples na vitalidade*, onde existe apenas uma natureza orgânica e sensitiva, não haja contrapontos.

Toda as imagens ou ideias que se originam de tal fonte ou se relacionam desta forma, dependem de uma ordem superior de progresso, podem e devem ser caracterizadas como *físicas*. A dependência do espírito que se nutre de fantasmas, a mobilidade e a espontaneidade das imagens, a periodicidade de seu despertar alternativo correspondente ao retorno periódico de certas funções orgânicas, a impotência da vontade para afastá-los e distraí-los, e em casos extremos, a nulidade da própria consciência; tais são as características

da *paixão* propriamente dita *una* e completa, e quaisquer que sejam os resultados dos produtos do autômato espiritual, ele não deixa de ser máquina, e pode reconhecer-se enquanto tal, quando comparado a si mesmo na passagem da paixão a ação.

2º.. Há paixões puramente intelectuais, sentimentos propriamente ditos, que a vontade não saberia criar, imitar ou reproduzir prontamente, mas que nasceria apenas pela sequência de um ato ou de um exercício da inteligência, ou ainda da influência de uma força superior ou exterior à nossa. Nós os vimos no sentimento do belo sensível e intelectual, no bom e no verdadeiro na intuição das ideias, no espanto ou na admiração que capta a alma em presença do trabalho proeminente da natureza, ou da arte.

Nesta exaltação recíproca das faculdades do espírito e do coração, reconhecemos bem toda a predominância da iniciativa que pertence as primeiras. Os sentimentos oriundos desta fonte distinguem-se eminentemente, principalmente pelas características de persistência e de profundidade que lhe é própria, ou que eles adquirem pela reflexão e contemplação assídua das ideias as quais eles se ligam, é assim que todo o poder da vontade tem para os conservar inalteráveis e para os produzir, uma influência *mediata* derivada daquela que ela exerce *imediatamente* sobre a produção de suas próprias ideias, bem como da memória ou na lembrança de seus signos.

3º.. Há paixões e sentimentos mistos e é a classe mais numerosa, e tem igualmente duas vidas, sem que possamos atribuir frequentemente à qual das duas pertencem a iniciativa ou a predominância, ambas as funções e seus produtos confundem-se intimamente. Tal é, por exemplo, o sentimento misto do amor, onde os sentidos apossam-se da imaginação e a imaginação apossasse dos sentidos, esta inclinação, este charme único corrente sob o objeto animado onde o físico e o moral unidos conjuntamente formam um único emaranhado do qual não se pode distinguir a trama.

É sempre assim, nos pontos de contato de duas vidas e em sua participação trivial ou comum que se encontram os sentimentos mais doces e os prazeres mais inefáveis. Quanta afecções simpáticas de impressões sensíveis imediatas e desapercibidas por si mesmas, reagem poderosamente sobre as faculdades do espírito e quantas destas, por sua vez não exaltam a sensibilidade?

Na classe dos sentimentos ou paixões mistas da qual falamos, é necessário ordenar todas estas paixões que nascidas de um estado eventual de progresso e de instituições da sociedade, na qual vivemos, parecem todas bem artificiais em seu desenvolvimento e complexidade, embora elas tenham comumente seus princípios e suas raízes, um tanto profundas, em nossa natureza sensível: assim é a ambição, a glória, o amor das conquistas, a sede de ouro, a cobiça etc. Dizer que tais paixões são puramente artificiais é o mesmo que reconhecer que elas tem seus primeiros mobilis, na imaginação e na inteligência dirigidos em certa medida pela educação e pela disputa fortuita das circunstâncias da vida social.

Mas também não parece controverso, que a tal disposição do temperamento orgânico

e a tal modo fundamental das afeções imediatas, que dele resulta não corresponda tal paixão ou tal sentimento misto apropriado, que não espera nada além de uma oportunidade para se desenvolver, mais do que qualquer atividade do pensamento, toda a força da imaginação concentrada sob seu objeto não seria capaz de elevá-lo a altura de uma paixão dominante, sem esta predisposição sensitiva que lhe é o princípio natural.

Há mais, é que as paixões artificiais das quais tratamos, não podem se elevar a esta altura constante que a constitui, por qualquer causa que não seja uma disposição análoga a sensibilidade acidental originária, mas tornada fixa, permanente e transformada pelo hábito numa espécie de temperamento secundário ou adquirido... É assim que após ter plantado, por assim dizer, as raízes nos órgãos da vida interior as paixões podem acabar por subjugar a inteligência e manter o pensamento no círculo das mesmas imagens. Tudo pareceria incidir nas leis fatais do organismo.

4º Enfim, há um modo de paixão puramente moral, fundado sobre uma forma de instinto própria ao ser moral e sociável por natureza, instinto demasiado irrefletido sem dúvidas, em seu princípio, mas que se alia a todos os progressos da inteligência, estendendo-se, modificando-se, desenvolvendo-se com ela, não podendo ser suplantada, imitada, nem mesmo concebida por si só, é aqui que nossas ideias morais tomam esta forma afetiva, mantendo o sentimento que as caracteriza, é ali também onde reside o local invisível que se interpõe entre os elementos desprovidos destas ideias e os faz comunicar igualmente a intuição do espírito []²⁶⁴ contra a sensibilidade do coração; seguramente não conhecemos a natureza destas ideias para as ter submetidas a fria análise que distingue e calcula seus elementos, assim o químico que aplica seus reagentes para diluir os compostos orgânicos ou brutos, não tem qualquer controle sobre a forma, mesmo da organização ou aglomeração que unirá estas partes num composto natural.

O sentido moral, que é a fonte das paixões ou dos sentimentos e das ideias das quais falamos, pode ser caracterizado particularmente como simpático, é ele que fora de todas as causas artificiais capazes de o corromper lança constantemente o homem em direção do homem, os atrela pela cadeia de necessidades e de prazer, tornado todas as suas potências conhecidas e sua felicidade natural sagrada; é ele quem faz nascer e germinar com todas as doces paixões, expansivas, todos os grandes e comuns sentimentos, estas ideias vastas e sublimes que encerram os meios de felicidade pública e particular, assegurando o bem estar do indivíduo, o melhoramento e os progressos da espécie.

Lá também encontramos a confirmação completa das *leis da natureza*, o sentimento doce e impetuoso do *dever*, o prazer puro e celeste que se liga sempre a sua realização e a inevitável dificuldade que acompanha sua infração.

Mas, assuntos tão belos e tão extensos não poderiam ser tratados, apropriadamente,

²⁶⁴ Palavra ilegível, este final de frase é ilegível (nota de Tisserand)

numa questão particular na qual estes assuntos entram apenas secundariamente e de maneira acessória.... Eu limito-me aqui tanto pelo respeito quanto pela necessidade....

Caminhada por Luxemburgo **Com Sr. Royer- Collard²⁶⁵.**

Sr. Royer-Collard, colocandose quase sob o mesmo ponto de vista de Reid e de Ancillon, acreditava ser possível ter alguma ideia de um estado do ser sensitivo, como se este ser fosse reduzido a puras afecções, sem conhecimento de qualquer existência e sem vestígio de personalidade individual.

Ele observa que num tal estado, o ser sensível só seria modificado pelo que ele denomina de: *qualidades secundárias*, totalmente separadas do conhecimento das *primeiras qualidades*, é um estado puramente fictício ou hipotético, que não pode ter nenhum modelo, em nossa experiência interior ou exterior, assim, ele considera o ponto de partida de Condillac como uma verdadeira *abstração*.

Eu respondo que a faculdade de sentir difere essencialmente daquela do perceber ou do conhecer, que a primeira, pertence essencialmente a tudo o que a *vida*, poderia e deveria preceder o exercício de todas as outras, e, por conseguinte houve uma época na qual a existência do ser sensível e pensante se encontra reduzido aos efeitos fisiológicos das impressões recebidas por diversos órgãos, sem consciência do *eu* e por consequência sem conhecimento. Se dizemos que a primeira de todas as sensações tem sido acompanhada de consciência e que o eu é inseparável de toda impressão afetiva, mesmo daquelas que resultam do simples jogo da vida, não vejo mais nenhuma resposta sólida contra a teoria de Condillac, e será verdade que a sensação compreende toda a inteligência envolvida e que ela é a base e origem de todo o conhecimento e de todas as faculdades.

Dizemos que não há estado aceitável, onde o ser sensível seja unicamente afetado pelas qualidades secundarias. Eu concordo que não há tal estado, de fato, onde um ser

²⁶⁵ Royer-Collard (Pierre-Paul), filosofo e orador político, nasceu em Sompuis em 1763 e morreu em Châteauvieux (Loir-et-Cher) em 1845. Seus trabalhos filosóficos resumem-se a algumas lições de abertura e a fragmentos publicados em consequência da tradução dos trabalhos de Reid por Jouffroy. Maine de Biran conheceu também seu irmão Antoine Athanase Royer-Collard, nascido em Sompuis em 1768, morto em Paris em 1825, médico no Asilo de Charenton em 1806; professor de medicina na faculdade em 1816 e inspetor geral das escolas de medicina de 1819 a 1825.

sensível e às vezes pensante, teria o total conhecimento interior de si mesmo enquanto modificado, pela ideia de alguma causa que age sobre ele a fim de produzir determinada impressão, pois é a isto que chamamos qualidades secundárias, que apenas difere da afecção pura pela associação desta com a causalidade. Admito que não há causa concebida sem espaço ou extensão, ou seja, qualidades secundárias sem qualidades primárias; mas desprover a afecção de tudo o que se acresce a ela para elevar a altura de uma ideia *de sensação* ou de um conhecimento, isto é, do *eu*, da causalidade, da atribuição à um lugar do espaço ou a um objeto, o que vos restará não será uma vã abstração, mas um estado real do ser sensitivo identificado com cada uma das modificações que ele experimenta²⁶⁶.

Este estado não é de fato concebido apenas por *abstração*, mas sim por um modo de experiência que é diferente daquele da intuição e da reflexão, mas encerra ambos simultaneamente.

Em certos estados de nosso ser sensitivo, tais como o sono agitado e perturbado por algumas impressões indistintas, pelo delírio, a embriaguez, a fúria, onde não há *conscium sui*, no instante no qual o *eu* renasce ou desperta, ele percebe tais impressões e as localiza, mas ele não as percebe ou as sente senão inicialmente, ele já as encontra estabelecidas em sua organização, ou na alma sensitiva com a qual corresponde, e que já foi por ela afetada sem a participação, ou reconhecimento do eu. Esta participação ou conhecimento do *eu* que se liga a *afecção* e lhe acrescenta novos elementos, não a constitui, e não muda nada em sua natureza *animal*, uma vez que ele subsistira igualmente quando é separado de todo elemento intelectual.

Desejar que o *eu* e todas as *noções* de causa, de substância, que formam seu apanágio, começando com as primeiras impressões da sensibilidade e, sendo por assim dizer, contemporâneas da vida, é negar que o conhecimento tenha uma origem. Do mais, se não há afecções puramente animais sem *eu* e sem noção de *causa*, de permanência, etc; nem deveria haver tais *noções* puramente intelectuais, sem impressões sensíveis ou sem lembranças e imagens destas impressões, e o *eu* puro não seria como a afecção pura, uma abstração sem *realidade*.

É necessário reconhecer duas partes muito distintas da natureza do homem, um animal e outro intelectual²⁶⁷. A espécie de ligação que os une ou o início de sua ligação é

²⁶⁶ Temos as mais fortes provas de indução para crer que a vida sensitiva animal pode subsistir sem consciência ou consciência do eu (moi) propriamente dito, mas não temos igualmente a prova que ela possa ter um eu (moi), uma vida intelectual sem uma vida orgânica e animal; toda nossa experiência é contrária a esta independência da vida intelectual. A condição do *pensar* não está somente no que realiza a vida, uma vez que é possível viver e sentir sem pensar, mas a vida faz ao menos parte essencial das condições do pensar. Este não são os órgãos que realizam à vontade, mas são necessários órgãos vivos para que a vontade nasça ou [se exerça?] como um sentimento de si mesma. (Nota escrita na margem por Maine de Biran)

²⁶⁷ Das duas partes de nosso ser sensitivo e pensante um se aplica a observar o outro - a primeira simplesmente sente, a segunda percebe ou julga o que é sentido; ora a sensação direta e simples não poderia ter lugar sem ser *observada* e assim *repetida*, ou sem tornar-se um fenômeno da consciência? Nossa experiência e a observação da natureza animada nos prova que é assim; resta-nos saber se é um

um mistério para sempre impenetrável, e seria loucura propor esclarecê-lo, uma vez que seria necessário para resolver este problema que nós fossemos ao mesmo tempo *nós* e um outro ser superior. É impossível a nós nos concebermos reduzidos a parte puramente animal, uma vez que, para ter uma concepção qualquer se faz necessário um eu, o ato mais simples do pensamento ou da reflexão complica instantaneamente esta natureza que trata de conhecê-lo em sua simplicidade, enfim é impossível que o eu se dê conta de um estado no qual ele encontra-se excluído por hipótese.

Mas parece-me que quando observo a ação interior de minhas afecções, dos meus apetites e todas estas formas variadas que correspondem as funções vitais, tudo isto se faz sem *eu* e este não teria o menor lugar, mesmo que eu não o conheça ou observe enquanto testemunha, o *eu (je)* não estaria presente.

Diz-se que nós temos sempre consciência destas sensações ou imagens obscuras, que se tornam tão frequentemente princípios de ações ou determinações reflexivas, mas que as esquecemos pouco tempo depois, o que prova apenas que elas não foram acompanhadas de consciência ou ligadas ao sentimento do *eu (moi)*.

Eu respondo que há ali sempre um requerimento de princípios em todos os exemplos similares que citamos, para provar que a *alma* pensante ou o *eu (moi)* participa tanto de maneira passiva, quanto ativa, de tal modo, ou movimento, mas não subsistindo nenhum traço na reminiscência. Como, podemos então assegurar que tais modos têm estado na *consciência*, quando não conservamos nenhuma reminiscência atual nem possível? Eu estou demasiado seguro que este *eu (moi)* que realizou tal ação, ou que experimentou determinada modificação que entra na cadeia continua de minha existência e que relaciono a um tempo *passado*.... mas como poderia eu dizer que este seja *eu(moi)* que tem agido ou sentido quando não estou em relação com minhas lembranças e a tudo o que tem passado em minha composição, ou em qualquer outro lugar?

A ação que vós realizais com consciência supõe, diz-se, sensações anteriores das quais vós tem tido igualmente consciência mas tens esquecido. (R.C) se a ação que realizo é propriamente *voluntária* ela não depende de nenhuma outra causa fora minha vontade, se eu me movo ou se meu corpo é movido em virtude de certas impressões afetivas ou por qualquer determinação seja do instinto ou do hábito, o eu pode ser externo a uns como aos outros e não participa a não ser como espectador ao que se passa.

Na maneira de ver comum aos fisiologistas e aos metafísicos, as impressões recebidas de fora pelas extremidades nervosas dos sentidos externos devem [ser] propagadas continuamente ao longo destes nervos até ao centro do *cérebro*, onde a sensação

único e mesmo ser que inicialmente recebe sensação simples, que as percebe em seguida por sua atividade, ou se estes são dois seres distintos, intimamente unidos por ligações inefáveis; isto, pouco importa, contanto que admitamos que sentir simplesmente e perceber ou saber que se sente são duas funções essencialmente distintas, e que podem ser separadas ou constituir dois modos reais de *existência*. (Nota de Maine de Biran)

se realiza; sem esta transmissão a sensação deveria ser totalmente *nula*; a alma é assim afetada imediatamente pela impressão recebida, para ela *sentir* deve ter consciência, e juntar-se a este ato de apercepção interna que não temos sequer sonhado separar da sensação. – Contudo, consultando a experiência, podemos reconhecer facilmente que há dois estados ou duas formas muito distintas do que chamamos geralmente e muito superficialmente *sentir*, um onde os seres vivos organizado, que recebem uma impressão, donde todos os signos da sensibilidade mais afetiva, e pode ser verdadeiramente dito *sentir*, sem que tenha o *conscium sui* ou o *compos sui*, nem nada de equivalente a este primeiro ato do pensamento: *eu sinto*, eu existo, eu sou sofro, aprecio etc, - o outro estado, no qual uma consciência distinta, um sentimento de individualidade pessoal, se lança verdadeiramente a afecção e onde o ser sensível reconhece que é afetado, realiza um retorno sobre o que ele experimenta e distingue-se da modificação que ele atribui aos órgãos.

No sono, os sonhos, como em vários estados extremos e anomalias da sensibilidade, as impressões são igualmente recebidas pelos nervos, transmitidas ao cérebro, onde a *alma* se diz *sentir*, mas se ele não participar, neste caso nenhum ato de apercepção interna ou de consciência, e por conseguinte nem de *reminiscência*, é necessário reconhecer que uma mesma condição seja fisiológica ou psicológica, fazem com que uma impressão seja *sentida* imediatamente pela alma e tenha o seu lugar nos seres vivos organizados, não é suficiente que esta sensação seja percebida e que este ato se funda sobre qualquer outra condição, sendo para a sensação sentida o que a simples impressão recebida é para os nervos.

É possível dizer que a alma, enquanto recebe passivamente a sensação ou é afetada pelo que se passa na extremidade nervosa, culminando ao seu lugar no cérebro, simplesmente *sente* ou imagina, sem associar a sensação ou a imagem nenhum sentimento de si mesma, nenhum ato de consciência ou de pensamento, nos explicando assim o que tem lugar nos sonhos, em certos estados delirantes, de paixões e etc.

A alma, diríamos, não existe apenas por si mesma, ou se conhece apenas enquanto *age*, ou ainda que ela própria começa uma ação, um movimento, cujo a *causa* está somente nela, ou é ela mesma; a alma pode ser afetada ou simplesmente sentir através dos órgãos aos quais está unida, sem agir, sem mover, é assim que ela age e reage sobre a sensação, ela se uni ao sentimento de sua própria ação constituindo a personalidade, o eu na sensação; elevando-o ao nível de percepção ou de ideia.

Esta explicação corresponde satisfatoriamente ao meu ponto de vista, enquanto concordamos que pode haver um estado onde a alma puramente *passiva* seria *afetada* instantaneamente pela impressão que recebe dos órgãos, e que neste estado, haveria *sensação* sem percepção nem *eu (moi)*; mas como os filósofos que tem conduzido mais adiante a análise dos fenômenos e não admita a sensação sem a atividade da alma, que Locke, por exemplo, estabeleça à primeira vista que a alma não pode sentir sem aperceber-se que sente, isto é, sem ter consciência, ou sentimento de si mesma, como estando em um

tal estado; como Ch. Bonnet, nomeadamente, sustenta que a alma seja necessariamente ativa desde às primeiras sensações que não poderiam ter lugar sem esta atividade, como parece-lhe normal que toda impressão recebida e sentida sempre cause algum movimento de reação nos órgãos moveis; que é o único meio que temos de reconhecer as afecções de um ser sensível que não é nós, assim tudo parece contribuir para provar que a atividade que nos parece ser uma condição primordial da percepção ou da consciência seria inseparável de toda *sensação*, de tal modo que realizaríamos uma abstração do espírito, ao invés de experimentarmos uma realização da natureza, admitindo um estado puramente afetivo ou passivo por parte da alma, estranho, por conseguinte a toda consciência do eu – é importante esclarecer que as condições sobre as quais repousam por um lado a sensação simples *passiva* e por outro o ato da percepção ou de consciência são essencialmente distintos, que a primeira pode ser separada da segunda e constituir um modo real de existência particular, para além de toda inteligência e pensamento.

Se a *reação* do centro nervoso onde culmina a impressão é suficiente para constituir a atividade propriamente dita, seria correto dizer que não há e talvez não possa haver nenhuma sensação sem atividade, o que dá o mesmo; sem qualquer percepção ou consciência do eu, mas de maneira diferente, em todos os casos onde a sensibilidade é excitada, exaltada ao mais alto grau e assegurada pelos movimentos de reação mais enérgicos, assemelhando-se ao outro extremo onde a impressão é muito frágil para ser transmitida ao centro; isto quer dizer, que o *eu (moi)* está ausente, ou como se diz fora de si mesmo, ou que a alma simplesmente *sente* sem estar num estado de *conscium sui*, sem aperceber – logo o modo de reação que pode ser julgado necessário para completar a sensação, longe de ser o signo ou a condição desta atividade própria da alma sob a qual funda-se a percepção ou a consciência, é ao contrário, lhe é oposta, logo é necessário buscar uma condição diferente.

No estado natural de ser vivo e pensante que possui em sua natureza a faculdade de aperceber ou de *pensar*, as impressões recebidas pelas extremidades e transmitidas ao cérebro, que reage para mover, iniciando a vida e colocando em jogo a dupla faculdade de *sentir* e *reagir*, que pode ser, que pode estar em pleno exercício antes que haja a sombra do *pensamento* ou da *consciência*, como nos animais, em estado fetal, no sono, no delírio, etc. Como a personalidade surgirá deste estado puramente sensitivo ou virá a se unir a ele? Para compreendermos, é necessário poder realizar a abstração de todas as impressões recebidas de fora e de tudo o que afeta a sensibilidade, reduzir a organização humana aos únicos instrumentos da motilidade voluntária, acrescentando-lhe uma *força* capaz de movê-la e dirigi-la com uma intenção ou um sentimento de sua força e de sua liberdade²⁶⁸. Esta força

²⁶⁸ Mesmo quando se supõe que é a alma que se *move* na origem, é suficiente que sua ação seja acompanhada por diversas afecções para negligencia-la, e ela seria por si mesma como inexistente uma vez que não daria conta de sua ação. (Nota de Maine de Biran)

deve ser necessariamente admitida em todos os sistemas, qualquer ideia que se faça, mesmo de sua natureza ou a qualquer forma que nos explique sua ação.

No presente caso, é necessário considerar que os órgãos musculares têm uma maneira de receber as impressões que lhes são bem característica e não assemelham a sensibilidade nervosa. Esta é excitada apenas de fora por impressões acidentais, e sujeitas a serem interrompidas, bem como oscilar de todas as formas. Àquela não é posta em ação por uma força totalmente interna, irradiada do centro cerebral. O único movimento da vida do órgão muscular é acompanhado de *impressões* que são transmitidas *diretamente* pelos nervos ao centro orgânico da motilidade, que reage inicialmente a fim de contrair os músculos; o efeito desta reação contráctil é de mudar o estado do músculo; a esta mudança corresponde a sensação muscular que ainda não é acompanhada de consciência enquanto que a alma é limitada a esta sensação muscular; mas após as leis de organização, o instrumento da motilidade encontra-se, por um lado, sob a dependência imediata da alma, ao mesmo tempo que ele se liga fisiologicamente aos órgãos sensíveis. Logo que a força motriz se mostra sob seu próprio dispositivo, a sensação muscular é acompanhada de um esforço cuja apercepção própria e independente de toda sensação diferindo daquela que tende a mudança do estado do musculo, constituindo na sensação muscular o efeito de uma *ação* propriamente dita, o mesmo sentimento desta ação que é a *causa* do movimento exercido – eis a condição própria da apercepção, demasiada distinta da sensação passiva e que não podemos encontrar em nenhuma circunstância da sensibilidade passiva.

Com efeito, e fazendo sempre abstração das impressões recebidas de fora, o movimento vital se produz necessariamente em todas as partes da organização interior, mas a fisiologia nos ensina desde o início que a maior parte destas impressões não são transmitidas diretamente do cérebro e que seu efeito se lança principalmente sobre certos centros *parciais* e ali se dissemina, segundo as leis de uma vida orgânica, diferente da vida animal, submetida a outras leis ou condições. Se tais impressões se manifestam no centro cerebral, onde se totaliza a sensação propriamente dita, indiretamente e pela via da simpatia, ela não pode resultar neste modo de transmissão ou de receptividade passiva, senão das sensações simples, sem manifestação da atividade, uma vez que os órgãos que são os recintos das impressões em questão, estão fora da esfera ou da dependência do centro de *motilidade* e por consequência da vontade motriz, assim o eu só poderia unir-se acidentalmente as sensações vagas que nunca são precisamente localizadas.

Estas observações tendem a provar que ao admitir que é o mesmo ser, a mesma substância, que sente primeiramente, sem ter consciência, e que age em seguida com a consciência ou sentimento de sua identidade pessoal, caracteriza haver nele pelo menos dois estados, duas funções, ou dois modos de existências correspondendo cada um a duas ordens de leis ou condições; fisiológicas e psicológicas, essencialmente diferentes, da qual, uma poderia sempre subsistir independentemente da outra.

Na sensação passiva e simples, o sujeito e o objeto são confundidos; ainda não há conhecimento.

Este não é o ser puramente sensitivo que pode dizer: *eu (je) sinto*; este primeiro ato de percepção ou este julgamento primitivo já supõe uma distinção estabelecida pela consciência entre o sujeito e o objeto, entre o ser que sente e percebe e a modificação ou impressão sentida. Só há modificações percebidas e distinguidas do sujeito desta forma, num lugar do espaço ou num instante da permanência. O *espaço* e o *tempo* são inseparáveis de toda ação da consciência.

Nesta ação verdadeiramente primitiva o *próprio corpo* é o *objeto* que já está num espaço do qual o eu distingue-se sem poder se separar; é assim que toda a sensação que está unida à consciência do *eu (moi)* individual, está localizada em uma parte do corpo; sem o qual ele não seria apercebido, ou não existiria, como nos diz Locke, uma *ideia da sensação*. A dualidade primitiva é, pois, aqui a sensação localizada. Se desejamos partir desta *dualidade* é necessário dizer como Espinoza: que o objeto próprio e imediato da alma ou do sujeito sensível é o próprio corpo, ao qual se reportaria naturalmente as impressões afetivas²⁶⁹.

Mas há também um objeto que a alma percebe, ou no qual percebe certos estados que não *sente*, este objeto é o *espaço* onde se localizam as intuições da visão e do tato, como todas as outras impressões afetivas se localizam nas partes do próprio corpo; o objeto muda e se distancia do lugar onde se encontra, mas o sujeito permanece sempre o mesmo e constitui-se unicamente pela atividade que exerce sobre seu corpo, instantaneamente, e por meio dele, sobre as resistências externas que estão necessariamente num espaço dado.

Estes dois modos de dualidade admitem, a saber, cada um, um elemento externo que não constitui essencialmente a dualidade verdadeiramente primitiva e original; para captá-la é necessário realizar abstração de toda impressão afetiva acidental sediada numa parte do próprio corpo, bem como de toda intuição relacionada a qualquer lugar do espaço, para assim conceber apenas o *esforço primitivo* e a *inercia muscular* que são os dois elementos correlativos e essencialmente indivisíveis; à resistência muscular a qual o esforço se aplica já está num espaço, onde o eu apercebe imediatamente a contração ou o movimento, como um efeito do qual ele é a causa.

Se não nos remontarmos a este primeiro termo, tudo o que dissermos sobre uma outra dualidade secundária considerada primitiva ou sobre a união indissolúvel do *sujeito* e do *objeto* será impreciso, apelando apenas a consciência para fundamentar o que é necessário entender por sujeito e objeto, e comprovar que estes são sempre semelhantes e

²⁶⁹ Tomando o próprio corpo por objeto imediato da alma, não podemos questionar como o sujeito e o objeto são ligados um ao outro, uma vez que que eles inevitavelmente disputam na unidade da existência onde há dois termos distintos e jamais separados. Esta questão só tem lugar quando trata dos corpos externos ao nosso. (Nota de Maine de Biran)

também indivisivelmente unidos em toda representação (*sensação* ou *intuição*), nos expomos a afirmar, enquanto princípios, coisas susceptíveis de contradição, por não encontrar nenhuma origem nas *noções de causa, de substancia* e etc. A filosofia primeira não terá fundamento ou flutuara no ar²⁷⁰.

As ações de nossa natureza não são expostas a nós na ordem de sua *primazia*, mas totalmente ao contrário, as mais distantes da origem são aquelas que se manifestam mais claramente e distingue-se com maior facilidade. O homem distingue muito claramente as sensações que o modificam das *intuições*, mas ele não distingue a si mesmo de suas sensações, ele distingue o corpo que lhe é próprio dos corpos externos, mas seu eu parece ser o mesmo que o corpo ao qual ele relaciona as impressões agradáveis e dolorosas, no qual o bem ou mal produz alegria ou tristeza; portanto o sujeito e o objeto não são mais idênticos um ao outro na sensação do que na intuição.

Natureza da influência da vontade sobre o corpo.

Crítica a respeito das opiniões do Sr. Bonstetten sobre a eficácia da vontade²⁷¹.

A vontade é a força do *mover*, e isso é tudo. Deixamos de reconhecer esta força, quando não a consideramos no primado de seu exercício e nos resultados deste exercício, quando nós a separamos totalmente da formação das ideias e/ou quando a confundimos com outras faculdades – vontade (*vouloir*) não é preferir ou escolher... é agir ou mover.

“A vontade, diz equivocadamente o Sr. Bonstetten, realiza sua escolha, decide-se por um partido a tomar, assim, seu trabalho é o de dar uma certa impulsão à ideia *preferida*; aí termina seu domínio, a operação posta fora da vontade é totalmente confiada ao autômato”. “Quando digo, *eu quero (je veux) marchar e eu marcho*, eu ligo a ação final de *marchar imediatamente a ideia* de marchar que pertence unicamente à vontade, omitindo a *causa eficiente* posta entre esta vontade que age apenas sobre as ideias da ação de marchar e que se realizam somente pelos *músculos*”. Como a vontade poderia executar o que ela mesma ignora?

Este é o argumento empregado por todos aqueles que negam, contra a experiência

²⁷⁰ O *mundo interior*, no sentido ambíguo dos filósofos, compreende indistintamente o que está relacionado ao corpo, como as impressões afetivas, as paixões, apetites etc. e que só pode ser atribuído ao eu como: noções, volições etc. – nós encontramos neste mundo interior das afeições e paixões, como naquilo que não é nosso, um objeto de nossa atividade e das forças constitutivas de nosso eu. O mundo interior é também aquele da necessidade que obedece a um princípio diferente daquele da liberdade (Nota de Maine de Biran).

²⁷¹ Bonstetten (Charles- Victor de) escritor e filósofo suíço, nascido em Berna em 1745, morto em Genebra em 1832. Dentre seus numerosos trabalhos, seja escrito em Frances ou em Alemão, destacamos: Sobre a educação nacional (1802); Investigações sobre a natureza e as leis da imaginação (1807) e Estudos sobre o homem (1821).

do sentido íntimo, a influência imediata da vontade como *causa eficiente* sobre os movimentos dos corpos; mas há nesta forma de ver e de argumentar muitas inverdades; primeiramente não é essencial à vontade ou a força motriz ter o *conhecimento objetivo* dos meios de sua ação, mas apenas o sentimento ou a apercepção imediata interna do limite²⁷² sobre o qual esta ação se manifesta. O conhecimento dos meios empregados para mover, pertencem a outra faculdade totalmente diferente, que poderia existir sem a vontade, bem como a vontade sem ela.

Na manifestação do esforço voluntário a alma tem o sentimento íntimo da resistência orgânica do limite sobre o qual sua força se expande e este sentimento compreende de uma maneira indissolúvel aquele da ação exercida, em virtude do qual o eu apercebe-se.

Sr. Bonstetten cita o exemplo de um general que diz metaforicamente *fazer marchar seu exército (faire marcher son armée)*, acreditando que da mesma forma *a alma faz marchar o corpo*. Este exemplo é completamente execrável. Uma vontade que contribui a pôr em ação outras vontades não podem ser comparada a influência, mesmo indireta de uma força arguta sobre os órgãos, dos quais ela sente e apropria-se das contrações. O exemplo do capitão frequentemente citado não é melhor; o capitão coloca seu navio em movimento, mas ele não sente os movimentos, assim seria a alma *conheceria* objetivamente o poder empregado pelo movimento corporal.

A fisiologia propôs este problema: como a vontade pode mover ou contrair os músculos? Suponhamos que o problema fosse resolvido no caso do movimento puramente animal determinado ou forçado pelos apetites ou pelas impressões externas, ele não seria e não poderia ser no caso de uma vontade, uma força hiperorgânica, origem do esforço constitutivo do *eu (moi)*; pois o que constitui a causa, a eficácia da causa, não se representa, mas apercebe-se interiormente, e a forma pela qual o problema é posto funda-se sobre esta classe de antinomia das faculdades, muito bem salientada por Kant, que faz com que nós desejemos sempre explicar pelo emprego de uma faculdade o que é da competência de outra totalmente diferente.

Todas as pesquisas sobre as causas, forças, ou sua forma de agir pressupõe igualmente a ignorância do princípio ou do fato primitivo que serve de fundamento para toda ideia de força ou de causa eficiente; sabemos que o sentimento imediato da ação da força motriz é o eu, e que o sentimento generalizado auxiliado pelos signos da linguagem, deslocado de sua base natural e transportado aos objetos da natureza exterior, fornece matéria a todas as questões ilusórias e insolúveis da metafísica geral. Nós nunca nos elevaremos pelo pensamento além do *eu (moi)* e do esforço primitivo, a que se liga toda a ideia de *causa eficiente* ou de *força*.

Quando tentamos explicar o movimento ou a ação da vontade por imagens

²⁷² A palavra usada aqui no original é *terme* que pode ser traduzida como: o lugar onde acaba o movimento, o limite. (Nota do tradutor)

apreendidas de fora ou pelas ideias de força exterior, percebemos apenas que desejamos explicar um fato primitivo, empregando noções artificiais, que são deduzidas ou derivadas dele, ou que são apenas este mesmo fato *transformado*.

“A vontade, dizem, pressupõe sempre um objeto, ou seja, uma deia diretória” não é verdade que essa seja uma condição tão essencial da vontade quanto a *direção* é do movimento.

A força primitiva só necessita de si mesma e de um limite manifesto para se exercer e ter o sentimento de sua ação que a constitui vontade. A ideia *diretória* ou objetiva não é em essência senão o *desejar* (*désir*), e esta ideia nasce frequentemente do próprio exercício da *vontade*.

“A vontade jamais ultrapassa o domínio das ideias”. “Só posso atribuir aos agentes materiais a realização de minha vontade”.

Se a realização pertence aos agentes materiais, que vem a ser à vontade? Pois ou estes agentes estão subordinados à vontade ou eles são independentes dela. No primeiro caso, a vontade realiza-se colocando em ação os instrumentos materiais, convencendo-nos do resultado que negaríamos em princípio.

No segundo caso, a vontade não é uma força; ela não tem nenhum poder real, e aquele que ela atribui-se sobre os movimentos do corpo é uma pura *ilusão*, uma vez que estes movimentos dependem de certos agentes materiais diferentes do *eu* (*moi*) que deseja...O que é então uma vontade que não se realiza por si mesma? Quando ordeno alguma coisa a meu criado, e ele me obedece, eu não *desejo* fazer o que lhe ordenei, desejo apenas que ele o faça, e é este *desejo* e não a *vontade* da ação que é realizada pelo outro.

Eu não acredito que nós possamos realizar uma detalhada²⁷³ metafísica entre uma vontade atual e a execução desta vontade ou movimento que ela opera. Que conceba uma força que não se exerce e que não é a causa eficiente do ato que lhe é atribuído? Por que chamamos a isso de força se não é ela que age ou executa?

A força motriz que é o *eu* (*moi*), age com a consciência ou com a *ideia* de sua ação e do resultado, é esta consciência ou ideia que a distingue das forças físicas ou exteriores, a qual atribuímos os efeitos imaginados ou percebidos fora de nós e não percebidos interiormente, mas se admitimos a distinção entre a faculdade que percebe e aquela que executa, por que chamamos a primeira uma força?

“Posso desejar os movimentos ou as combinações de movimentos desconhecidos por minha *vontade*?” Eles não são mais desconhecidos, a partir do momento em que são desejados ou executados pela vontade, pois por este fato é que são percebidos internamente.

Tudo o que diz o Sr. Bonstetten a respeito da *vontade* me parece contraditório. Por um lado ele ignora a alma que *deseja* ou que concebe os desejos, as *preferências*, toda a

²⁷³ Sic.

execução possível dos movimentos desejados ou preferidos, são executados simplesmente pelo *autômato*, por uma simples *harmonia preestabelecida*; por outro lado, ele atribui a alma uma força que pode agir contra a impulsão da sensibilidade, que pode ter uma direção oposta, uma intensidade de maior ou menor grau: mas a sensibilidade pura do autômato é uma força motriz, como o é a vontade que se opõe a ela ou que a limita, assim sendo, não seria ela também uma força motriz?

O autor confunde dois casos de movimentos muito distintos, cuja diferença não pode ser absolutamente explicada em seu sistema.

Suponho que uma certa ideia que chamo vontade, seja provocadora da sensibilidade, ao ponto de determinar o batimento de meu coração, a cada vez que ela é evocada, eis um caso no qual há uma simples harmonia entre uma *ideia* do espírito, um *desejo* ou uma *preferência* da alma, e a execução de um movimento do *autômato*; é aqui que tudo o que posso atribuir a vontade não *ultrapassa o domínio* das *ideias*, ou que as operações da alma são concluídas por um lado no território das ideias, enquanto que por outro, as operações do autômato se executam nos *órgãos*.

Mas para que fosse sempre desta forma, ou seja, que o princípio deste modo de harmonia preestabelecida aplique-se a todos os casos de movimentos e particularmente aos *movimentos voluntários*, é necessário que uma ideia ou um sentimento da *alma* extrínseco ao movimento ou ao ato a ser realizado fosse sempre o indispensável intermediário entre a vontade e o movimento; algo que não é nem o pode sê-lo.

Quando uma ideia ou um sentimento determina por associação os batimentos de meu coração, eu não *desejo* este movimento que é sempre involuntário, ainda assim pertence ao autômato, mesmo que seja a continuidade de uma ideia do espírito ou de um sentimento da alma, ou que provenha de uma causa puramente *orgânica*. Mas quando *desejo* um movimento, que cabe ao eu produzir, eu não tenho necessidade de pensar nada além deste movimento, e ele se executa imediatamente, não porque eu penso mas sim porque eu *desejo*(*veux*), eu realizo isto, pois a ideia de um movimento possível não é o *desejo* (*vouloir*), e a execução que segue ou acompanha o desejo não difere dele essencialmente; dito de outra forma, a determinação do esforço, e este esforço atual não são separáveis por nenhum intermediário sensível, se identificam totalmente e são indivisíveis no ato *instantâneo* da *consciência*.

A percepção da resistência.

Esta é uma ideia da sensação ou da reflexão?

Observações sobre Reid²⁷⁴.

Nós chamamos, diz Reid, a percepção da *permanência* (ou *resistência*) uma *ideia da sensação*, ou uma *ideia da reflexão*? Este último nome não lhe convém *totalmente*. E o primeiro lhe convém muito menos, salvante se nós desejemos chamar uma ideia da *sensação* algo que não lembra em nada a sensação.

Alias “a sensação do tato nos atesta a resistência dos corpos embora ela não tenha nem lembrança, nem conexão necessária com ele...”

Reid confunde aqui a resistência apercebida fora do *eu (moi)*, que realiza e atribui-se o *esforço*, com as sensações táteis propriamente ditas; seguramente o frio, o calor, o áspero, o liso, etc não lembram em nada o que é concebido nos corpos ou atribuído a *ele*, mas quando eu percebo diretamente o efeito de uma força viva que opõe-se à minha vontade, a ideia que adiro desta força oposta a minha não se assemelha a ela? E esta percepção direta não tem ela uma conexão real com o que está fora do *eu (moi)*?

Se chamamos sensação unicamente o que afeta a sensibilidade, a resistência percebida não é uma ideia da sensação. Se a reflexão limita-se ao que se passa em nós mesmos, sem estender-se ao exterior, esta não é uma ideia da reflexão, mas se considerarmos que esta percepção é uma modificação própria do *sentimento* do *esforço*, poderíamos chama-la ideia da sensação e observando-a mais é inseparável do sentimento do *eu (moi)*, podemos chama-la *ideia da reflexão*.

Reid realiza diferentes suposições, para demonstrar que um cego que perdeu, em decorrência de uma longa *doença* toda experiência, os hábitos e as noções relativas ao conhecimento do mundo exterior; pelos sentidos do tato, tal cego, digo eu, não poderia adquirir novamente este conhecimento *imediatamente* pelas experiências que as sensações táteis podem lhe proporcionar, sem ter qualquer relação de lembrança entre estas sensações e a extensão, a figura, o movimento exterior.

1º O corpo do indivíduo em questão estando fixo *permanentemente*²⁷⁵ num lugar onde ele possa experimentar apenas a sensação do tato, quando lhe é apresentado qualquer objeto palpável; que o fere, como um alfinete, seguramente a dor que ele sentira não terá nenhuma relação com a imagem ou com a existência do alfinete, esta dor não difere daquela

²⁷⁴ Reid (Thomas) filósofo escocês nascido em Strachau próximo de Aberdeen, em 1710, morto em Glasgow em 1796. A leitura do Tratado da natureza humana, publicado por Hume em 1739, o levou a procurar o que produziu a filosofia escocesa. De 1751 a 1764 lecionava filosofia em Aberdeen. Em 1764, foi chamado para assumir a cadeira de filosofia moral na Universidade de Glasgow. No mesmo ano, publica Investigações sobre o entendimento humano após os princípios do senso comum. Dois trabalhos contém o essencial de sua doutrina psicológica e moral: Ensaio sobre as faculdades intelectuais (1785) Ensaio sobre as faculdades ativas (1788)

²⁷⁵ Immutablement (imutavelmente)

resultante da gota²⁷⁶... O indivíduo pode atribuir esta modificação a outra *causa*, mas sem ter qualquer *ideia* e sem realizar nenhuma *imagem* desta causa.

2º A mesma coisa ocorreria, se substituíssemos o alfinete por um objeto menos pontiagudo, pressionado contra o corpo deste homem de modo a causar-lhe uma contusão.... Esta é uma dor de outro tipo, mas que ainda não tem qualquer relação com a extensão ou com a imagem do corpo comprimido. (Eu não sei, contudo, se poderíamos dizer que esta última sensação deva oferecer a ideia de vários pontos sensíveis justapostos, mas creio como Reid que neste caso como no terceiro, no qual ele supõe que os corpos externos toquem apenas certa parte da superfície do nosso corpo, não poderia haver aí qualquer noção de extensão, de imagem, ou da dimensão do instrumento que comprime.

3º Quando eu tateio, diz Reid, as duas extremidades de um corpo com minhas duas mãos, eu meço o comprimento da primeira pela distância conhecida das duas outras, mas se ignoro esta distância, a quantidade de extensão do corpo em questão me será igualmente desconhecida; da mesma forma se eu não tivesse tido uma noção *anterior* e previa de minhas mãos, se ignoro o que elas são ou não são, eu não poderia jamais adquirir esta noção *por meio dos corpos externos que viram tocá-lo* (na tradução consta: *para tocá-lo*, mas trata-se de um erro grosseiro).

4º.. Um corpo posto ligeiramente sobre as mãos ou sobre a face faz com que o indivíduo experimente uma *nova sensação*; mas não é concebível que tal sensação dê uma noção do *espaço* ou do *movimento* àquele que jamais as teve, neste caso, esta não nos dá mais do que uma noção semelhante àquela do movimento do sangue nas veias e nas artérias.

Estes quatro pressupostos referem-se a um indivíduo que recebe de fora as impressões táteis *absolutamente passivas*; e eu estou de acordo com Reid sobre a nulidade da relação de lembrança que temos de sensações semelhantes com as noções de extensão, de imagem e do movimento, numa palavra, com a existência do mundo *exterior fenomênico*.

Mas aqui há outra categoria de suposições.

5º.. Que o indivíduo realize por *instinto* qualquer esforço para mexer a cabeça ou as mãos, sem exercer qualquer movimento factualmente, seja a causa de uma resistência externa ou de uma *paralisia*; este esforço dará a ele a noção do espaço e do movimento? Sem dúvidas, não. Eu acredito, igualmente, que o esforço instintivo não pode dar nenhum conhecimento. Mas se este esforço fosse voluntário, e que o indivíduo, tal como supôs Reid, tivesse a faculdade de aperceber e de refletir, ele sentiria que é ele quem deseja e determina o esforço, em uma parte de seu corpo e que a força da resistência oposta não está nele ou fora dele... Observo enfim que, mesmo não tendo ainda a experiência de motilidade, o indivíduo não poderia começar a desejar o esforço ou o movimento de uma parte, restrito na imobilidade absoluta, seja por uma força exterior, seja pela paralisia: há portanto esta

²⁷⁶ Gota é uma doença caracterizada pela elevação de ácido úrico no sangue, o que leva a um depósito de cristais de monourato de sódio nas articulações.

diferença entre os dois casos: que o instinto não determinaria o primeiro esforço motor sobre uma parte paralisada, enquanto que ele poderia determinar este esforço infrutífero sobre a parte naturalmente mutável à vontade, mas que é impedida por um obstáculo exterior. Observo em segundo lugar que se o obstáculo for fixo e persistente a parte mutável assim constricta, seria para o indivíduo como que paralisada, sem que ele tivesse qualquer meio de se dar conta da exterioridade do *obstáculo*, nem por consequência, que pudesse obter a noção de espaço ou de movimento.

6º.. Que o indivíduo mova sempre por instinto uma parte livre de seu corpo, uma perna ou um braço – ele adquire uma nova sensação que acompanha a *inflexão das articulações* e o *inchaço dos músculos* (a contração orgânica sensível ou a contração animal) – mas, que esta sensação imprime no seu espirito a ideia de *espaço ou de movimento é realmente um mistério*.

Reid, ao que parece, deveria ter notado aqui uma diferença essencial entre a sensação que acompanha a contração muscular com todas aquelas das quais ele tem *falado* precedentemente. Embora esta última inicialmente determinada pelo instinto motor não adquira nada enquanto está sob esta lei, o indivíduo capaz de apercepção deve sentir que está em seu poder repeti-la ou faze-la nascer sem nenhuma causa externa à sua vontade ou a si mesmo através de um único exercício do esforço do qual dispõe. Ora esta primeira experiência, sem ainda lhe dar a ideia completa de espaço exterior e do movimento de translação deste espaço, não é, contudo, a condições essencial e o primeiro elemento desta noção, tal qual ela adquirira na sequência.

Eu penso, a princípio, que a sensação de contração muscular que acompanha o esforço livre corresponde a uma primeira ideia de espaço interior ou de extensão do próprio corpo, que o *eu (moi)* princípio do esforço já encontra fora de si: tal é o fundamento da primeira noção de *exterioridade*. A mesma sensação muscular, que tem lugar na locomoção geral ou particular, a mudança dos corpos em massa ou de qualquer uma de suas partes, se ela não constitui a sensação ou a ideia completa do movimento, ela não faz ao menos parte essencial desta? – Reid não teve qualquer consideração a esta sensação particular, e a exemplo de todos os outros metafísicos ele desconhece totalmente o caráter e os resultados do sentimento de esforço, optando por relacionar a um primeiro princípio obscuro inerente a natureza humana, tudo o que não lhe parece poder ser deduzido do exercício de outros sentidos externos, ao invés de investigar a sua fonte em noutros sentidos, ignorado pelos filósofos que o precedeu. “ Todos os movimentos, diz ele, do coração e dos pulmões são fornecidos pela contração muscular e no entanto eles não dão nenhuma ideia de espaço nem do movimento”. A razão é simples, é que estes movimentos não são percebidos em si mesmos e quando são sentidos eles o são apenas passivamente, como todas as outras modificações internas, sem poder ser acompanhadas deste sentimento de causalidade pessoal que *sou eu (moi)*, e cuja ausência faz o *não eu*, constituir ou preparar a nossa ideia

de força externa. Ora esta força de resistência se repete tanto quanto há pontos justapostos moveis e sensíveis, sobre os quais a força da ação voluntaria pode se exercer, não pode originar a ideia de *extensão*²⁷⁷, ideia ou imagem que devem ter uma relação de semelhança com a *qualidade* exterior que chamamos extensão, uma vez que as partes do corpo externo devem ser justapostas como o são aquelas partes que a vontade [move] para que a noção de extensão possa nascer.

Reid conclui que os filósofos se confundem ou nos confundem, quando eles pretendem *deduzir da sensação a primeira origem das ideias que nós temos das existências externas, de espaço, do movimento, da extensão e de todas as primeiras qualidades do corpo*²⁷⁸. Estas qualidades, diz ele, não se assemelham a *nenhuma sensação* ou a qualquer *operação do espirito*; logo elas não podem ser ideias nem da sensação, nem da *reflexão*.

Eu observo: 1º que para firmar positivamente a impossibilidade de deduzir a origem das ideias ou noções, que é o problema, de qualquer espécie de sensações é necessário estar seguro previamente de ter realizado uma enumeração ou uma análise completa destas ultimas, e de não ter omitido nenhuma de suas características, visto que as ideias de extensão, espaço, de movimento e em geral de existência externa, não possui nenhuma relação com as sensações dos cinco sentidos externos considerados como passivos, quanto as impressões recebidas de fora, segue-se apenas que esta exclusão da origem pode ser afirmada a partir de um sentido diferente; ou ainda de outras funções destes mesmos sentidos ativados pelo desejar, do qual não falamos mais. Examinando o sentimento de esforço muscular encontramos a origem destas ideias que Reid deseja admitir como dos princípios primitivos e não adquiridos, inerente a constituição humana. É possível dizer que estas ideias derivam da *sensação muscular*, enquanto são determinadas não pelas impressões de fora ou pelo *instinto* animal, mas sim pela ação de uma força *hiperorgânica* ; esta força, a ação livre e espontânea a partir da qual propende o sentimento de nossa personalidade é o único princípio verdadeiramente primitivo da natureza humana, é este o termo ao qual a análise deve limitar-se; mas, embora seja verdadeiro dizer que nós não podemos sentir nada, fazer nada, perceber nada, em nós ou fora de nós, que não seja um resultado de nossa constituição primitiva ou de nossa natureza sensível ou intelectual²⁷⁹, não

²⁷⁷ Um exemplo de extensão num sentido rigoroso, diz o Sr. Cocchins é a presença da alma força motriz a todo o corpo (Nota de Maine de Biran)

²⁷⁸ A qualidade de resistir ao esforço contrário ao nosso, está ligado por uma relação de semelhança ao sentimento deste mesmo esforço. Assim os filósofos que captaram desde o início este princípio, como Leibniz, estavam inclinados a espiritualizar, por assim dizer, a matéria, enquanto que aqueles simpáticos à ideia ou a figura da extensão, adotando o princípio de Aristóteles e dos peripatéticos, a qual nossas sensações ou nossas ideias que representam os objetos, deveriam ser similares a estes, estes filósofos têm sido conduzidos necessariamente a materializar o pensamento (Nota Maine de Biran)

²⁷⁹ Podemos dizer que somos feitos de tal modo que quando sentimos uma resistência oposta ao nosso esforço livremente determinado nós concluímos imediatamente a exterioridade da força ou da coisa que nos resiste, em virtude de um princípio de nossa constituição, mas porque não resultaria ele também imediatamente de nossa constituição que a relação de exterioridade concluiu de uma sensação passiva? A experiência ou o sentido intimo nos faz ver que esta conclusão não é necessária e infalível, neste caso

é menos verdade que para chegar ao conhecimento mais exato e possível de nosso ser, nós *podemos e devemos* analisar estes resultados de nossa constituição, até conhecermos bem o modo como eles dependem uns dos outros, ou os primeiros princípios aos quais eles podem se ligar mediatamente ou imediatamente. Por exemplo, a apercepção interna do eu (moi) e a intuição externa do que não é eu parecem ser os fatos primitivos que escapam à análise, contudo se mostrarmos que esta apercepção e esta intuição fundam-se sob o exercício de um sentido particular e tendem a certas condições, teríamos dado um passo a mais do que aqueles que renunciaram a toda análise destes fatos, só por isso estes são primitivos.

Considerando como um apanágio essencial da natureza humana, as relações de exterioridade e de causalidade, ou afirmando que tais noções não têm origem nem em nenhuma *sensação* nem na *reflexão*, Reid parece-me aproximar-se de Leibniz e de Kant, ou seja, de todos os filósofos que atribuem a nosso espírito certas noções ou princípios inatos, que as sensações exteriores revelam ou suscitam em um tempo, mas que não o *produzem*.

Qual diferença podemos estabelecer, por exemplo, entre o sistema de Kant que considera o espaço e o tempo como formas de nosso sentido interno; a *identidade*, a *causa* etc., como categorias ou formas do entendimento, com a doutrina de Reid que considera as noções de espaço, de extensão etc. como resultados de nossa constituição natural.

O erro comum destas hipóteses, e que tendem a uma análise imperfeita, é o de ter tomado todas as espécies de *sensações* sob uma mesma *espécie*. Reid acredita, por exemplo, que a noção de existência exterior não tem mais relação com o toque do que com o odor – erro capital! O que ele chama sentido comum ou persuasão, a crença invencível que se opõe ao idealismo *pratico*, não prova nada contra a derivação desta ideia de exterioridade de uma ordem de sensações mais do que outra. Reid combate muito mal o idealismo teórico.

Nota sobre A filosofia do espírito humano do Sr. Dugald Stewart²⁸⁰.

“Como nas investigações físicas podemos estar perfeitamente de acordo sobre os fenômenos, sobre a ordem de sua sucessão e as leis gerais donde pertence estes fenômenos, sem concordar sobre a natureza das causas ou forças que os produziram, ou ainda, sem

como no outro; a ideia de exterioridade faz parte essencial do sentimento de esforço constricto e não da modificação *passiva* e *sentida*.

²⁸⁰ Dugald Stewart, filósofo escocês nascido e morto em Edimburgo (1753-1828), foi aluno de Reid em 1771. Seus principais trabalhos foram traduzidos para o francês. Elementos de filosofia do espírito humano (1792), Ensaio filosófico (1810), Considerações gerais sobre o progresso da metafísica (1815) e Filosofia das faculdades ativas (1828)

ocupar-se desta natureza, assim no estudo do espírito humano, os resultados aos quais alcançamos examinando atentamente os fenômenos que ele oferece a observação, não tem nenhuma ligação necessária com as opiniões que podemos formar da natureza ou da essência do princípio pensante, por exemplo, o princípio da ligação das ideias é igualmente verdadeiro, igualmente constatado, pelo materialista e o discípulo de Berkeley”.

Esta asserção é justa e muito importante, e é dela que eu parto em meu último trabalho. Parece, contudo, que me encontro aqui numa espécie de contradição com o Sr. Stewart, uma vez que ele considera que no estudo dos fenômenos físicos, podemos, ou devemos realizar abstração das causas, enquanto que eu ao contrário proponho que os erros de nossos metafísicos, mesmo os mais modernos, avêmham principalmente do desejo de introduzir inteiramente nas ciências dos princípios, quanto, na filosofia do espírito humano, o mesmo método que teve após Bacon determinado todos os progressos reais das ciências físicas. Mas aqui a contradição é apenas aparente, de fato, o princípio de causalidade, o qual sustento que não poderia realizar a abstração em psicologia, não é nada além de um fato primitivo do sentido íntimo, um fenômeno *sui generis* que entra na classe daqueles que são imediatamente percebidos e é apenas o primeiro de sua classe. Eu não tenho falado de uma causa *absoluta* de uma substância noumeno, tenho ao contrário, excluído absolutamente de meu trabalho este gênero de investigações que também é excluído pelo Sr. Stewart – apenas tenho observado que raramente todos os fenômenos da inteligência ao das simples modificações *passivas* da sensibilidade negligenciam o sentimento de causalidade, o individualismo permanente nestas modificações deixa de lado o ramo mais essencial dos fenômenos psicológicos e o que há de realmente primitivo na ciência do espírito humano, acrescento ainda que os materialistas que consideram todas as operações da vontade e do pensamento como inerentes à sensibilidade, ou idênticas as sensações, são como os físicos que não tem qualquer respeito pelas forças produtivas dos fenômenos e que consideram por exemplo a *gravidade* como uma propriedade inerente aos elementos da matéria ao invés de considera-lo como uma força ativa distinta; ora, embora a medida desta força física que só é calculada pelos seus efeitos, seja a mesma numa e noutra hipótese, e que por conseguinte não alterado nada em seu valor ou apreciação dos fenômenos, eu não sei, contudo, se a suposição que tende em assemelhar uma força motriz a uma propriedade ou qualidade passiva, não é, de várias maneiras, contraria a ciência física e não pode influenciar sobre seus progressos.

Ao menos é certo que os princípios da dinâmica ou as considerações fundamentais sobre as *forças moventes* admitem um elemento mais do que as considerações abstratas sobre a *extensão* e formando um ramo do conhecimento diferente da simples geometria ou da *mecânica*; há também uma dinâmica intelectual, cujo os princípios e as leis são diferentes daquelas da sensibilidade passiva; os movimentos instintivos e as modificações passivas desta sensibilidade são essencialmente alteradas pelos atos da força hiperorganica que

introduz os elementos de outra ordem em cada disposição completa do ser sensível, pensante e atuante.

Tenho fundado meu sistema de classificação dos fenômenos ideológicos sobre a diferença entre as causas da qual estes fenômenos dependem, considerando estas causas não em si mesmas, ou quanto a sua natureza *absoluta*, e sim acerca de seus efeitos na *consciência*; por exemplo, uma modificação pode estar presente apenas enquanto eu a desejo, já outra é produzida por uma causa exterior, quer eu a deseje ou não; outras são produzidas por puras disposições orgânicas internas, e nos modificam profundamente sem qualquer percepção ou ideia de causalidade. Uma simples enumeração destes variados modos, sem distinção de *causa*, não é suficiente, embora o Sr. Ampère pareça aproximar-se, a este respeito do ponto de vista de D. Stewart, ele pensa também que estas modificações devam ser distinguidas em si mesmas e conforme sua característica intrínseca, independentemente da *causa*.

Dugald Stewart trata, em sua introdução da natureza do objeto e da unidade da filosofia do espírito humano; ele demonstra muito bem que estas investigações consistem apenas em fatos e são independentes de toda consideração sobre a natureza das substâncias, sobre a essência da matéria e do espírito, ideias *relativas*, assim como mostrou Reid, e que nós não conhecêssemos melhor uma do que a outra. Na verdade, o que chamamos *matéria* é o sujeito de inerência de nossas intuições, da mesma forma, o que chamamos *espírito* é o sujeito de inerência de nossas percepções ou modificações interiores; ora nós não podemos ver nem sentir o primeiro sujeito, da mesma forma, não podemos aperceber nem cogitar o *segundo*; nós sabemos apenas e somos forçados a crer na existência de tais sujeitos de inerência, e, partindo desta crença necessária como de um fato primitivo, toda nossa ciência ulterior se reduz a distinguir e a assinalar exatamente os fenômenos, seja interiores ou exteriores. A confusão que os filósofos de todos os períodos fizeram das hipóteses sobre a natureza e a essência da alma numenal, sobre a explicação de como os fenômenos de nossa existência, com as verdades de fato do sentido íntimo, tem sido o grande obstáculo ao progresso da filosofia, advertindo uma multidão de espíritos quanto a isso. É tempo de mudar o método e de ater-se ao exame analítico dos fatos do sentido íntimo; este estudo tem um encanto particular, ele acalma o espírito por seus próprios meios e o impede de os transcender.

Sua utilidade na educação é demasiada manifesta. Aqueles que tem tratado deste assunto, não o considerou a não ser sob as relações particulares, eles não aludem até o princípio que tende ao conhecimento exato das faculdades diversas da natureza humana, a arte de os tratar de frente, de estabelecer e de manter entre eles um justo equilíbrio.

A bondade, diz muito bem Sr. D. Stewart, enquanto depende da alma é sempre proporcional ao grau de perfeição de suas faculdades, mas o gênero de cultura que tem por objetivo esta perfeição deve ser dirigida de modo a conservar entre estas faculdades o

equilíbrio, ou o estado de força relativa que a própria natureza estabelece. A cultura exclusiva de uma única faculdade ou de um dos *princípios da ação* que estão em nós, pode ter por efeito a redução dos prazeres ou o aumento da tristeza, mas este efeito pertence somente a um defeito da educação. As classes inferiores, que não tem nenhuma faculdade desenvolvida, desfrutam ao menos da vantagem ligada a este estado de equilíbrio, tão favorável à tranquilidade da alma. Entre os homens, cuja educação foi zelada e a moral desenvolvida, num instante é a imaginação, e noutro a razão e a reflexão que dominam; quase sempre as faculdades orgânicas são enfraquecidas, daí a discordância e infelicidade. É necessário ter adquirido um conhecimento preciso de todas as faculdades e apreciar a parte contributiva de cada uma no desenvolvimento ou felicidade do indivíduo, para direcionar com sucesso a educação do homem.

Na maioria das vezes a nossa opinião especulativa não tem relação com nossos princípios de ação ou lhes são opostas; disto advém a incoerência que reina entre as características e a conduta de um homem e a sapiência de seu espírito. Que cada um estude seus princípios de ação e esforce-se para distingui-los bem para então desconfiar deles.