

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**MONALISA MARIA LAURO**

**A IMORTALIDADE DA ALMA NA FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT:  
UM ESTUDO A PARTIR DE SEU CONFRONTO COM O *FÉDON* DE  
MENDELSSOHN**

**JUIZ DE FORA  
2010**

Monalisa M. Lauro

**A imortalidade da alma na filosofia crítica de Kant: um estudo a partir de seu confronto  
com o *Fédon* de Mendelssohn**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de Concentração: Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Luís H. Dreher

Juiz de Fora  
2010

Lauro, Monalisa Maria.

A imortalidade da alma na filosofia crítica de Kant : um estudo a partir de seu confronto com o Fédon de Mendelssohn / Monalisa Maria Lauro. – 2010.  
93 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Imortalidade. 2. Alma (espiritualidade). I. Título.

CDU 218

Monalisa M. Lauro

**A imortalidade da alma na filosofia crítica de Kant: um estudo a partir de seu confronto  
com o *Fédon* de Mendelssohn**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 18 de agosto de 2010.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luís H. Dreher (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família pela paciência e carinho. Obrigada por sempre respeitarem as minhas decisões.

Ao professor Doutor Luís H. Dreher pelo apoio e por compreender as minhas dificuldades neste percurso.

Ao professor Doutor Saulo Freitas Araujo pelas importantes sugestões de leitura.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião por contribuírem, direta ou indiretamente, com este trabalho, e ao funcionário do programa, Antônio, pela solicitude.

A FAPEMIG pelo apoio financeiro, um suporte indispensável à realização deste trabalho.

## RESUMO

Na presente dissertação, analisa-se o modo peculiar com que Kant apreende o problema da imortalidade da alma em sua filosofia crítica. Neste intuito, prioriza-se um confronto com as provas racional-teóricas presentes no célebre *Fédon* mendelssohniano, visto que este é uma notável referência na defesa da imortalidade da alma na *Aufklärung*. Este confronto permite constatar que o argumento da simplicidade da alma de Mendelssohn constitui-se em um paralogismo transcendental, e que sua defesa da incorruptibilidade da alma não se sustenta quando se respeita a condição crítica de uso esquematizado dos conceitos puros do entendimento. Finalmente, a advertência kantiana contra o uso especulativo da razão para além dos limites da experiência possível revela-se como parte de seu empreendimento de fundamentação de uma moralidade autônoma e plenamente ativa na vida humana. Na perspectiva aberta pela lei moral, a permanência da alma resolve-se como um necessário e sólido postulado da razão prática pura.

**PALAVRAS-CHAVE:** imortalidade da alma; provas racional-teóricas; paralogismos transcendentais; refutação da permanência da alma; postulados racional-práticos.

## ABSTRACT

This thesis analyzes the particular way in which Kant conceives the issue of the soul's immortality in his critical philosophy. In order to do that, the focus is set on a confrontation with the rational-theoretical proofs present in Mendelssohn's *Phaedon*, since this work is a remarkable reference in the defense of the soul's immortality during the German *Aufklärung*. This confrontation allows us to verify that Mendelssohn's argument of the simplicity of the soul constitutes a transcendental paralogism, and his defense of the incorruptibility of the soul fails when measured by the critical condition of a schematized use of the pure concepts of the understanding. Finally, Kant's caution against the speculative use of reason beyond the limits of possible experience appears as a part of his undertaking of philosophically grounding a morality which is both autonomous and completely active in human life. Following the perspective opened by the moral law, the duration of the soul is explained as a necessary and firm postulate of pure practical reason.

**KEYWORDS:** immortality of the soul; rational-theoretical proofs; transcendental paralogisms; refutation of Mendelssohn's proof of the soul's duration; rational-practical postulates.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
CAPITULO 1: A IMORTALIDADE DA ALMA NA <i>POPULARPHILOSOPHIE</i> DE MENDELSSOHN.....	13
1.1 A filosofia racionalista na <i>Popularphilosophie</i> de Mendelssohn.....	16
1.2 A defesa da imortalidade da alma em três diálogos.....	24
I. A incorruptibilidade da alma.....	25
II. A simplicidade da alma.....	29
III. A vocação humana.....	32
CAPÍTULO 2: A IMORTALIDADE DA ALMA NA FILOSOFIA CRÍTICA: SOBRE O USO ESPECULATIVO DA RAZÃO PURA.....	36
2.1 As fontes e o limite do conhecimento <i>a priori</i> .....	38
2.2 Os paralogismos transcendentais da psicologia racional.....	46
2.3 As objeções kantianas às provas racional-teóricas mendelssohnianas.....	52
I. O paralogismo transcendental da simplicidade .....	53
II. A refutação da permanência da alma.....	56
CAPÍTULO 3: A IMORTALIDADE DA ALMA NA FILOSOFIA CRÍTICA: SOBRE O USO PRÁTICO DA RAZÃO PURA.....	69
3.1 A lei moral e a condição moral finita do homem.....	72
3.2 O postulado da imortalidade da alma .....	76
I. A prova racional-prática e o postulado da imortalidade.....	82
CONCLUSÃO .....	87
BIBLIOGRAFIA .....	90



## INTRODUÇÃO

A discussão filosófica sobre a imortalidade da alma assume duas formas. Por um lado, tem-se a crença na imortalidade da alma humana em sua totalidade – imortalidade individual ou pessoal –; por outro lado, há a crença na imortalidade da parte impessoal da alma, parte que subsistiria em comum com um princípio eterno e divino<sup>1</sup>. No presente trabalho, privilegia-se a primeira concepção. Prioriza-se, portanto, a doutrina da imortalidade da alma enquanto a afirmação de que esta sobrevive à morte com as características que constituem a sua individualidade – uma continuidade da autoconsciência e da existência pessoal.

Desde a formulação platônica, tal como sistematizada em seu *Fédon*<sup>2</sup>, as provas empíricas e racionais – estas últimas, tanto teórica quanto prática (teológica e teleológica) – em favor da imortalidade da alma tornaram-se objeto de revisões e de críticas entre diferentes pensadores. Contudo, o referido trabalho limita-se a discutir a tentativa filosófica de oferecer uma demonstração racional da existência da alma após a morte no contexto do Iluminismo alemão (*Aufklärung*), pois se acredita que, neste contexto, esta defesa adquire uma nova direção a partir da filosofia crítica de I. Kant (1724-1804). Neste sentido, entende-se que a filosofia crítica desempenha um papel fundamental em relação a este problema filosófico ao promover um declínio das provas racional-teóricas *em favor* ou *contra* a imortalidade da alma, mas também ao estabelecer uma *nova metafísica* que, baseada na consciência moral, antes que no uso especulativo da razão, fornece fundamentos para a idéia de imortalidade da alma, e assegura esta crença como a mais elevada produção da razão pura em seu uso prático.

---

<sup>1</sup> Na elaboração desta primeira concepção destacam-se os diálogos filosóficos de Platão; os pensadores da Escolástica e da Patrística e os pensadores naturalistas do Renascimento; na modernidade, especialmente Descartes e Leibniz. A segunda concepção origina-se com Aristóteles; posteriormente, apresenta-se incorporada à metafísica dos estóicos, a diferentes formas de panteísmo, à filosofia de Spinoza e ao pensamento filosófico de Hegel. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 542-543.

<sup>2</sup> No *Fédon*, Sócrates oferece quatro provas em favor da imortalidade da alma. O argumento da geração cíclica, que afirma que os estados contrários – vida e morte – são conectados por um processo de geração circular de forma que eles sempre seguem um ao outro. No argumento da reminiscência, ressalta-se que a alma possui conhecimentos que não podem ser aprendidos nesta vida, mas na recordação de uma vida anterior ao nascimento. Na terceira prova, Sócrates acrescenta que a alma conhece as essências, e, em decorrência disto, afirma sua afinidade com o que há de inteligível, imutável e indissolúvel, ao contrário do corpo, que se parece com o multiforme e dissolúvel. No argumento final, a concepção da alma como princípio da vida assegura sua imortalidade. PLATÃO. *Fédon*. In: \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias e Fedão*. Belém: EDUFPA, 2002, p. 246-339.

No intuito de melhor compreender a originalidade e a profundidade das reflexões kantianas sobre a doutrina da imortalidade da alma, opta-se por confrontar estas reflexões com as tradicionais provas racionais tais como defendidas pelo filósofo judeu M. Mendelssohn (1729-1786), o qual toma para si a missão de revigorar a defesa da imortalidade da alma na *Aufklärung*, resgatando o *Fédon* de Platão à luz dos argumentos metafísicos modernos, especialmente, os de G. W. Leibniz (1646-1716) e os de seu discípulo C. Wolff (1679-1754). Os argumentos mendelssohnianos em favor da imortalidade da alma encontram-se reunidos no *Fédon: ou sobre a imortalidade da alma em três diálogos* de 1767, uma obra que, em função de sua grande repercussão na *Aufklärung*, confere a Mendelssohn o título de “Sócrates alemão”<sup>3</sup>.

Dos três momentos distintos da *Aufklärung*, Mendelssohn destaca-se como um dos mais expressivos filósofos populares no seu segundo momento – *Hochaufklärung* (1750-1780). Em oposição ao primeiro momento – *Frühaufklärung* (1720-1750) –, em que se destaca a filosofia escolástica de Wolff com sua proposta de ciência rigorosa e próxima da evidência das demonstrações matemáticas, na *Hochaufklärung* prospera a filosofia popular (*Popularphilosophie*): uma “filosofia para o mundo”, que busca redefinir a proposta filosófica tradicional na medida em que se distancia da abstração matemática e aproxima-se de um estilo literário; que acrescenta a preocupações metafísicas tradicionais discussões acerca do agente ético e sócio-político; e promove, no lugar do discurso sistemático e esotérico da escolástica, uma filosofia mais acessível que encontra sua maior expressão na produção de jornais populares e na criação de sociedades de discussões filosóficas e literárias<sup>4</sup>.

Embora Mendelssohn e Kant compartilhem a tarefa de fornecer à filosofia uma orientação prática e mantenham-se unânimes na defesa da razão, enquanto único meio de fornecer confiabilidade a um juízo, eles divergem quanto à compreensão da crise da metafísica wolffiana na *Hochaufklärung*, e, por conseguinte, em seus empreendimentos de reestruturação da mesma. Assim, Mendelssohn coloca-se em uma atitude de convicção e de

<sup>3</sup> ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 100.

<sup>4</sup> ZAMMITO, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 20, 31-33. As principais oposições à filosofia wolffiana decorrem de duas distintas fontes. De um lado, têm-se a oposição à especulação metafísica wolffiana, a qual é decorrente da orientação empírico-histórica das universidades alemãs, fortalecida pela crescente influência das idéias iluministas francesas e inglesas na Alemanha. De outro lado, a aspiração da ordem social emergente (*gebildeter Stand*) por uma educação, direcionada à formação da identidade, à orientação no mundo e à independência de julgamento, exige uma filosofia redirecionada para a prática – ativa na organização da vida social e moral – e disponível a todos. Esta última oposição, a qual Mendelssohn adere, opõe-se, portanto, ao caráter esotérico e abstrato do discurso filosófico wolffiano, mas não necessariamente às idéias filosóficas de Wolff. ZAMMITO, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, p. 22, 29-31.

permanente defesa da evidência metafísica, compreendendo a superação da crise da metafísica como uma necessidade de aprimoramento de suas demonstrações racionais, especialmente em termos de clareza e rigor. Por sua vez, Kant apresenta atitudes inconstantes – indiferentismo ou “ceticismo moderado”<sup>5</sup>, otimismo – em relação ao conhecimento metafísico até sua fase crítica, quando definitivamente restringe o uso especulativo da razão pura aos objetos da intuição sensível, rejeitando, portanto, a possibilidade de se oferecer provas racionais decisivas sobre o supra-sensível, como é o caso do conhecimento da natureza da alma e da sua imortalidade<sup>6</sup>.

Mas a maneira singular de Kant articular as idéias filosóficas presentes em sua época e de elaborar sua perspectiva filosófica não é facilmente compreendida pelos seus contemporâneos. Além da profundidade de sua reflexão, a *Crítica da razão pura* (1781) gera dificuldades em sua leitura por não se adequar ao estilo popular predominante na Alemanha desde a *Hochaufklärung*<sup>7</sup>. Deste modo, na divulgação de sua obra e das conseqüências que esta implica, Kant conta com a contribuição de alguns amigos, entre eles Mendelssohn. Contudo, isto não se concretizou, pois, na época em que Kant publica sua primeira *Crítica*, o estado de saúde de Mendelssohn já impunha grandes restrições às suas atividades intelectuais<sup>8</sup>.

Diante destas posturas de alianças e de divergências entre estes dois filósofos iluministas, e considerando o notável impacto de suas obras na *Aufklärung* – aqui se tem em mente as principais obras em que a temática da imortalidade da alma é discutida por Mendelssohn e por Kant, a saber, *Fédon: ou sobre a imortalidade da alma em três diálogos*; *Crítica da razão pura* (em suas duas edições, 1781 e 1787) e *Crítica da razão prática* de 1788, respectivamente –, o presente estudo justifica-se por oferecer uma melhor

<sup>5</sup> ZAMMITO, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 432.

<sup>6</sup> Uma síntese dos principais pontos de divergência e de acordo entre Mendelssohn e Kant encontra-se em: TOMASONI, Francesco. Mendelssohn and Kant: A Singular Alliance in the Name of Reason. *History of European Ideas*, v. 30, 2004, p. 267-292.

<sup>7</sup> Com a publicação da primeira *Crítica* tem-se o início do terceiro e último momento da *Aufklärung* – *Spätaufklärung*. CAYGILL, Howard. *Dicionário de Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 183-184.

<sup>8</sup> A única referência de Mendelssohn a Kant está no prefácio de sua obra, *Horas da manhã: ou leituras sobre a existência de Deus* (1785). Neste prefácio, em meio ao lamento pelo declínio do prestígio da filosofia metafísica, Mendelssohn afirma esperar de Kant, o filósofo “onidemolidor”, a revisão das tendências filosóficas predominantes – materialista e visionária – e uma revolução no pensamento. MENDELSSOHN, Moses. Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn Gottes. In: \_\_\_\_\_. *Ausgewählte Werke*: Schriften zu Aufklärung und Judentum, Darmstadt: WBG, 2009, p. 3. A este respeito, Kant afirma que se Mendelssohn tivesse vivido mais, sua sagacidade o levaria a reconhecer os limites da razão pura em seu uso teórico. KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 53-54.

contextualização das reflexões kantianas sobre a imortalidade da alma, especialmente porque Mendelssohn é uma referência para estas reflexões na *Aufklärung*.

A importância deste trabalho eleva-se com o fato de não se encontrarem, na literatura secundária nacional, estudos sobre o tema aqui abordado, e com a existência de poucos estudos sistemáticos que articulem, com mais fôlego, as discussões kantianas e mendelssohnianas sobre a natureza da alma. Neste contexto, o presente trabalho permite observar que o argumento da simplicidade da alma, defendido por Mendelssohn, inclui-se nos raciocínios falaciosos, relacionados à compreensão equivocada da simplicidade e da unidade lógicas do sujeito pensante, identificados por Kant na psicologia racional.

Além disso, ao oferecer um tratamento detalhado da seção dedicada à refutação do primeiro diálogo do *Fédon* mendelssohniano, este trabalho justifica-se por fornecer subsídios para uma avaliação mais ampla da objeção kantiana. Nesta avaliação, destaca-se a necessidade de retomar o argumento original de Mendelssohn e de atentar para a discussão kantiana sobre a conservação da matéria nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Por este caminho, pode-se entender a referência kantiana à sagacidade de Mendelssohn e observar que Kant direciona sua objeção crítica ao coração do argumento mendelssohniano, a saber: “a alma é uma substância simples”; uma proposição que, segundo Kant, não assegura a permanência da alma quando se respeita às condições de uso especulativo da razão. Por fim, ao oferecer uma análise da idéia racional de imortalidade da alma sob o ponto de vista prático, o presente trabalho também realça a originalidade do postulado kantiano da imortalidade da alma: um postulado que não culmina na determinação teórica da imortalidade da alma, nem pressupõe a extensão do conhecimento ao supra-sensível, divergindo, portanto, da tradicional prova racional-prática de Mendelssohn.

No desenvolvimento deste trabalho, a análise bibliográfica concentra-se nas obras de Mendelssohn e de Kant referidas anteriormente. Contudo, imprescindíveis à clareza e ao aprofundamento de alguns conceitos relevantes ao tema em estudo, outras obras destes filósofos são consultadas. Com relação à filosofia mendelssohniana destacam-se: *Tratado sobre as evidências nas ciências metafísicas* de 1764; *Cartas sobre os sentimentos* de 1755; *Rapsódia ou adição às cartas sobre os sentimentos* de 1761; *Sobre a questão: o que significa esclarecer?* de 1786<sup>9</sup>. Na filosofia crítica kantiana, consultam-se as seguintes obras: *Prolegômenos a toda metafísica futura* de 1783; *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785; *Que significa orientar-se no pensamento?* de 1786; *Princípios metafísicos da*

---

<sup>9</sup> A tradução destes títulos, bem como das citações diretas de fontes em língua estrangeira, no decorrer do trabalho, é de nossa responsabilidade.

*ciência da natureza* de 1786; *A Religião dentro dos limites da simples razão* de 1793; *O fim de todas as coisas* de 1794. Dos escritos pré-críticos destacam-se: *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* de 1764, *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* de 1766; *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível* de 1770. Além disso, nas fontes primárias desta pesquisa, inclui-se a análise de algumas correspondências (de 1766 a 1785) entre Kant e Mendelssohn. No que se refere às fontes secundárias, priorizam-se artigos clássicos e recentes que fazem referência direta ao tema em estudo ou que são relevantes a sua compreensão.

A estruturação deste trabalho é norteada pelas três obras centrais. Assim, ela é composta por três capítulos. Primeiramente, prioriza-se a análise das tradicionais provas racionais – teóricas e práticas. Após uma breve caracterização da filosofia mendelssohniana, passa-se à análise destas provas, que são bastante ilustrativas da tradição filosófica racionalista leibniziana-wolffiana. Os dois primeiros diálogos revelam a célebre perspicácia de Mendelssohn ao aprimorar a tradicional defesa da imortalidade baseada no argumento da simplicidade da alma – argumento este referido por Kant como o “Aquiles” da psicologia racional, em função da sua notável importância e da sua ampla aceitação na tradição racionalista. Ainda em plena conformidade com o sistema leibniziano-wolffiano, Mendelssohn finaliza sua defesa com a demonstração de que o aperfeiçoamento do poder representativo da alma, como parte de seu dever moral, deve seguir em um contínuo progresso na eternidade.

Nos dois capítulos finais, a atenção volta-se para a filosofia crítica. Em um primeiro momento, expõe-se a reestruturação que Kant faz da razão pura em seu uso especulativo, destacando sua incapacidade em proporcionar uma prova decisiva sobre a natureza anímica. Posteriormente, junto à objeção dirigida à psicologia racional em geral, na primeira edição da *Crítica da razão pura*, entende-se o argumento da simplicidade da alma de Mendelssohn como um paralogismo transcendental. Dando continuidade às objeções kantianas, segue-se a análise da seção dedicada à refutação do argumento mendelssohniano a favor da permanência da alma. Primeiro, ressalta-se a possibilidade de esclarecerem-se os motivos do acréscimo desta refutação na segunda edição da *Crítica* quando se atenta para o objetivo principal desta edição e para a originalidade do argumento mendelssohniano. Depois, são analisadas as concepções contrárias que Mendelssohn e Kant sustentam acerca do processo de mudança natural da alma – incorruptibilidade e extinção, respectivamente.

No terceiro capítulo, enfatiza-se o aspecto positivo da restrição da razão especulativa e a legitimidade da idéia racional de imortalidade da alma sob o ponto de vista da razão

prática. Apresenta-se uma breve caracterização da teoria moral kantiana no intuito de melhor fundamentar sua defesa da imortalidade da alma enquanto um postulado da razão prática; um postulado que revela uma fundamentação racional unicamente prática – como um ato de crença –, diferentemente da tradição racionalista que pretende conhecer a natureza imortal da alma.

## 1. A IMORTALIDADE DA ALMA NA *POPULARPHILOSOPHIE* DE MENDELSSOHN

A trajetória de Mendelssohn constitui uma exceção entre os judeus de sua época, que viviam confinados em guetos. Do estudo dos escritos sagrados do judaísmo – Talmud e Pentateuco – e da língua hebraica, Mendelssohn volta-se para o aprendizado de línguas cristãs. Dessas línguas, o latim tem importância central em sua formação, ao lhe conduzir à leitura de textos de J. Locke (1632-1704), G. W. Leibniz (1646-1716) e de C. Wolff (1679-1754), e assim, abrir-lhe as portas para a discussão filosófica de sua época<sup>10</sup>. Hoje podem-se observar importantes contribuições do pensamento mendelssohniano à história do judaísmo e da filosofia. Como pensador judeu, Mendelssohn é celebrado por sua enfática atuação em direção à emancipação civil dos judeus, e, como filósofo alemão, é considerado um dos mais renomados e expressivos filósofos populares da *Hochaufklärung*.

Na história do judaísmo, Mendelssohn insere-se no grupo de judeus europeus conhecido como asquenazista – *ashkenazi* que em hebraico designa alemão. Este grupo descende, portanto, da comunidade judaica medieval, que, na diáspora, ocupou a região da atual Alemanha, e que, até a *Aufklärung*, restringia-se ao estudo da lei judaica, sem nenhum envolvimento com a filosofia e com as artes seculares<sup>11</sup>. Neste contexto, Mendelssohn distingue-se como o mais proeminente representante do movimento iluminista judaico – Haskalá –, um movimento que incentiva uma maior integração das culturas judaica e secular na Alemanha, buscando estabelecer um acordo entre os ensinamentos rabínicos e a tradição filosófica<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> ALBRECHT, Michael. Moses Mendelssohn: judaísmo e iluminismo. In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007, p. 263.

<sup>11</sup> Na região da Espanha, sob domínio árabe, um outro grupo de judeus europeus – os sefarditas – puderam viver em um ambiente de maior aceitação social e desfrutar de propriedades materiais. O contato com a cultura muçulmana permitiu um próspero desenvolvimento intelectual, que incluía, além de estudos da Torá, reflexões filosóficas e produção de obras científicas e literárias. Isto favoreceu o florescimento da filosofia racionalista entre esses judeus já no século XI. No campo filosófico, eles dedicaram-se à leitura de textos neoplatônicos e aristotélicos, e escreveram sobre a congruência entre esses textos e os ensinamentos rabínicos. Desse grupo, destaca-se M. Maimônides (1135-1204), cujas obras tiveram grande influência sobre Mendelssohn. ROSENBERG, Roy. *Guia conciso do judaísmo: história, prática, fé*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 73-76, 107-108.

<sup>12</sup> SORKIN, David. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. California: University of California Press, 1996, p. XVII- XXV. Na Haskalá, Mendelssohn destaca-se com sua obra *Jerusalém ou sobre o poder religioso e o judaísmo*, em que concilia seu racionalismo com a legislação revelada do judaísmo e reivindica a

No campo filosófico, Mendelssohn destaca-se por priorizar a propagação das idéias filosóficas e literárias junto a uma ampla população, em oposição à filosofia esotérica, alinhando-se com o objetivo da *Popularphilosophie*<sup>13</sup>. Coerente com essa proposta filosófica, encontra-se a afirmação mendelssohniana de que, na formação (*Bildung*) de uma nação esclarecida e protegida da corrupção, deve haver a união harmoniosa das duas vocações humanas, a saber, a vocação do ser humano e a vocação do cidadão. Mendelssohn defende, portanto, uma harmonia entre o esclarecimento – que se refere, objetivamente, ao conhecimento racional, e, subjetivamente, à competência de refletir racionalmente sobre a vida humana – e a cultura – as artes, as competências sociais, os costumes, as habilidades nos negócios, enfim, todas as perfeições práticas úteis à vida em sociedade. O mau uso do esclarecimento ou da cultura gera o enfraquecimento do sentimento moral e religioso ou o aumento da superstição e hipocrisia, respectivamente<sup>14</sup>.

Para Mendelssohn, o sistema de pensamento racional, que constitui o elemento teórico da *Bildung*, encontra-se especialmente nas filosofias de Leibniz e de Wolff<sup>15</sup>. Isto o faz um estudioso desta tradição filosófica e um defensor da razão – entendida como a mais fundamental faculdade humana – e das verdades metafísicas na Alemanha. Assim, em sua forma de *Popularphilosophie*, Mendelssohn é reconhecido pelo rigor argumentativo, uma marca da proposta filosófica wolffiana<sup>16</sup>, e pelas ponderações sobre temas da tradição leibniziana-wolffiana. Contudo, esta postura positiva em relação ao sistema filosófico leibniziano-wolffiano não deve ser interpretada como submissão nem como restrição<sup>17</sup>. Na verdade, Mendelssohn procura enriquecer e aprimorar as possibilidades explicativas desse

---

tolerância religiosa e política; e com seus projetos: a tradução do Pentateuco para o alemão; a fundação da Escola Livre Judaica (*jude Freischule*), cujo currículo incluía história, ciências, alemão, francês e hebraico; a edição do jornal, O Congregador (*Há-Me'assef*), como meio de divulgação da cultura secular, da moral judaica e do hebraico bíblico. GOLDBERG, David J.; RAYNER, John D. *O judeu e o judaísmo: história e religião*. Rio de Janeiro: Xenon Ed., 1989, p. 155-158.

<sup>13</sup> Isto é confirmado na correspondência de Mendelssohn a R. Levi (1685-1779), em 1767: “Meus argumentos devem ser capazes de tradução na linguagem da verdade abstrata, e devem encontrar-se corretos, se são para ser de qualquer uso. Entretanto, estou contente em apresentá-los em um modo no qual eles podem ser compreendidos por mero *bom-senso* [habilidade de diferenciar corretamente o verdadeiro e o falso por meio de uma rápida intuição], independentemente de todos os sistemas.” ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 162-163, grifo do autor.

<sup>14</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Question: What does “to Enlighten” mean? In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 313-317.

<sup>15</sup> MENDELSSOHN, Moses. On Sentiments. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 27.

<sup>16</sup> Para Wolff, a filosofia deve demonstrar, enquanto uma ciência rigorosa, o que afirma e o que nega, e para esse fim deve ser construída sobre a definição inequívoca de seus conceitos, a fundamentação precisa de seus argumentos e o encadeamento lógico de suas afirmações. SCHWAIGER, Clemens. Christian Wolff: a figura central do iluminismo alemão. In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007, p. 75-76.

<sup>17</sup> ALBRECHT, Michael. Moses Mendelssohn: judaísmo e iluminismo. In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007, p. 274.



sistema filosófico, incorporando-lhe argumentos próprios e novas idéias, especialmente as decorrentes da filosofia inglesa, o que faz com que, ao se referir à sua *Popularphilosophie* como representante da tradição leibniziana-wolffiana, seja necessário ter o cuidado de reconhecer que ela guarda em relação a essa tradição certa liberdade<sup>18</sup>.

Desta forma, Mendelssohn apresenta-se como um filósofo comprometido com a tradição leibniziana-wolffiana – que, para ele, constitui o melhor modelo de filosofia racionalista – e com uma elevada opinião sobre os ingleses, reconhecidos pelos seus bons estudos empíricos<sup>19</sup>. Mas, se entre o empirismo inglês e o racionalismo alemão Mendelssohn admite uma congruência, o mesmo não se pode afirmar em relação à filosofia francesa. É contra o pensamento materialista francês, cada vez mais presente na filosofia alemã, que ele direciona seus principais escritos – especialmente o *Fédon: ou sobre a imortalidade da alma em três diálogos*. Sua opinião em relação à filosofia francesa está claramente expressa na “Parte I” do seu ensaio *Sobre os Sentimentos*, no qual o jovem inglês Theocles – representante do pensamento mendelssohniano no ensaio – relata em carta a um amigo também inglês que deixou sua terra natal em direção à Alemanha, porque naquela havia uma “[...] mistura de imaginação sedutora e frivolidade francesas [...]”, que estava em desacordo com sua “tendência ao rigor”, ao passo que, na Alemanha, esperava encontrar um povo que valorizasse mais o pensamento preciso. Contudo, o jovem conclui que suas esperanças foram traídas, pois também nesta observa o predomínio de filósofos amadores, e não de estudiosos sérios<sup>20</sup>.

Na discussão que se segue, busca-se oferecer uma caracterização do pensamento filosófico mendelssohniano, sem, contudo, esgotá-lo. Como ao presente estudo interessa a defesa mendelssohniana da imortalidade da alma, a seção a seguir limita-se a analisar sua concepção acerca da evidência dos conceitos metafísicos e alguns conceitos pressupostos nos diálogos do seu *Fédon*, a saber: suas definições de alma, de Deus e de sumo bem.

---

<sup>18</sup> No conhecimento metafísico acerca da alma e de Deus observa-se um prosseguimento à tradição leibniziana-wolffiana, e na estética encontra-se o exemplo mais nítido de síntese entre a filosofia alemã e a inglesa. Neste campo, Mendelssohn inicia uma tradição estética mais próxima do subjetivismo: a representação do belo deriva em parte do objeto e em parte da faculdade de aprovação ou sentimento estético, que se distingue da faculdade cognitiva e da volitiva por produzir uma representação clara e indistinta do objeto e um sentimento de prazer desinteressado, respectivamente. Maiores detalhes sobre seus escritos estéticos consultem: MENDELSSOHN, Moses. *Ausgewählte Werke: Schriften zur Metaphysik und Ästhetik 1755-1771*. Darmstadt: WBG, 2009; MENDELSSOHN, Moses. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>19</sup> Na tradição inglesa, Mendelssohn tem grande consideração por J. Locke (1632-1704), S. Clarke (1675-1729) e L. Shaftesbury (1671- 1713). ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 30-31.

<sup>20</sup> MENDELSSOHN, Moses. On Sentiments. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 7.

### 1.1 A filosofia racionalista na *Popularphilosophie* de Mendelssohn

Segundo Mendelssohn, o conhecimento filosófico segue uma linha de desenvolvimento progressivo, que, por meio do tempo e do esforço de muitos pensadores, permite à filosofia moderna vivenciar bons tempos – especialmente em termos de rigor e de nitidez demonstrativa –, depois de “séculos bárbaros”, em que a razão humana foi “escrava da superstição e da tirania”<sup>21</sup>. Mas, como esta trajetória de desenvolvimento é caracterizada por constantes reformas, Mendelssohn reconhece que isto pode favorecer a inferência de que a filosofia enfrenta dificuldades em sustentar seus princípios com a mesma evidência encontrada na matemática, pois, desde os clássicos, esta expande, cada vez mais, seus conhecimentos sem necessitar de refutações<sup>22</sup>.

Para superar esse tipo de conclusão, Mendelssohn julga necessário distinguir dois elementos no conceito de evidência, a saber: a certeza ou incontestabilidade do argumento, e a perspicácia, que diz respeito à clareza na expressão do argumento, facilitando sua compreensão<sup>23</sup>. Com relação à certeza, o filósofo afirma que a mesma certeza presente nas verdades geométricas reina nas verdades conhecidas *a priori* pela razão. A esse respeito, afirma também que a matemática pura e a filosofia pura, estabelecidas apenas sobre a combinação e derivação de conceitos a partir do princípio lógico de contradição, sustentam essa certeza na identidade dos conceitos entre si, compartilhando, portanto, o mesmo método. Em ambas as ciências, a demonstração da certeza de seus conceitos ocorre por meio da análise, um instrumento que, para Mendelssohn, à semelhança “dos óculos para a visão”, “[...] faz as partes e membros [dos] conceitos, que eram previamente obscuros e despercebidos, distintos e reconhecíveis, mas não introduz nada nos conceitos que já não fossem encontráveis neles.”<sup>24</sup>

Já que Mendelssohn reconhece o método analítico como o elemento decisivo na relação entre a matemática e a metafísica, e, junto a isto, admite que os conceitos metafísicos possam ser demonstrados de forma incontestável, resta-lhe entender as diferenças entre elas como decorrentes do fato de, na demonstração das verdades metafísicas, não se ter a mesma

<sup>21</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 153.

<sup>22</sup> Para Mendelssohn este é o caso da Academia Real das Ciências de Berlim, que, em 1761, propôs aos pensadores alemães a seguinte questão: as verdades metafísicas em geral e, em particular os princípios da teologia e da moral, possuem as mesmas evidências encontradas na matemática?

<sup>23</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 255.

<sup>24</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 258.

perspicácia presente nas provas matemáticas. Assim, na metafísica, encontram-se características que dificultam a imediata convicção de que sua prova racional é verdadeira e a aceitação sem resistência de seus conhecimentos.

Entre estas características, Mendelssohn destaca a ausência de símbolos adequados na linguagem filosófica – símbolos que “[...] concordam em sua natureza e conexão com a natureza e conexão dos pensamentos.”<sup>25</sup> Sem estes símbolos, utiliza-se uma linguagem arbitrária que exige constante revisão dos conceitos para evitar a perda de sua significação. Além disso, a própria constituição do objeto filosófico dificulta sua análise, pois o seu caráter totalizante faz com que seja necessário, quando se quer compreender uma de suas características, o conhecimento adequado de todas as outras, o que produz longas séries de definições<sup>26</sup>.

Ao lado desta maior atenção e esforço no tratamento analítico dos conceitos filosóficos, há ainda, na metafísica, uma maior exigência em relação à demonstração da existência real de seu objeto. Enquanto o matemático recorre aos sentidos na fundamentação de seu sistema prático, sem se preocupar com a veracidade ou aparência do que é percebido, o metafísico deve demonstrar a existência real do seu objeto, inferindo a realidade da possibilidade lógica<sup>27</sup>. E, se quiser considerar o testemunho dos sentidos, interno ou externo, tem que, primeiramente, deixar livre de qualquer dúvida aquilo que os sentidos atestam. Contudo, Mendelssohn acredita que esta dificuldade metafísica no trânsito do conceito para a realidade está resolvida com sucesso desde Descartes. Por fim, encontra-se mais uma dificuldade para a perspicácia da metafísica no interesse de cada indivíduo pelas questões filosóficas. Este fator, extrínseco à filosofia, mas gerado por sua direção prática e sua influência imediata na vida dos indivíduos, faz com que os indivíduos sintam-se

---

<sup>25</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 264.

<sup>26</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 272-274. Esta discrepância entre a matemática e a metafísica é amenizada, pois Mendelssohn entende que o estudo da grandeza intensiva oferece a mesma dificuldade aos matemáticos, já que esta grandeza não permite uma apreensão em partes distintas, nem se conforma naturalmente à linguagem matemática. MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 262-266.

<sup>27</sup> Mendelssohn afirma que, mesmo diante da visão cética, não se pode colocar em dúvida a certeza da matemática, pois seus conceitos apóiam-se em aparências que são constantes e decorrentes da constituição sensível do homem, e não em idiosincrasias e eventos circunstanciais – aparência inconstante. MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 267-268.

familiarizados com os conceitos filosóficos, e tomem parte das discussões, misturando-as com superstições e com ignorâncias, que o filósofo deve combater<sup>28</sup>.

Ainda que estas características imponham maiores dificuldades à compreensão das provas metafísicas, Mendelssohn entende que elas não impedem o reconhecimento da incontestabilidade dos conhecimentos metafísicos, na medida em que os filósofos continuem a empenharem-se no aprimoramento da nitidez de suas provas – o que é coerente com o seu projeto de *Popularphilosophie*. Esta convicção quanto à certeza dos conhecimentos metafísicos, aliada à necessidade de oferecer maior lucidez e rigor a sua demonstração, faz com que os escritos mendelssohnianos, particularmente os dedicados à demonstração da existência de Deus e à defesa da imortalidade da alma, consistam em revisões das provas racionais tradicionais – seja com o fim de revigorá-las ou de retificá-las, como ficará mais claro na análise do seu *Fédon*.

Para Mendelssohn, o conceito de Deus – ser absolutamente perfeito – assegura a sua existência, demonstrada *a priori* a partir de ponderações sobre as condições da não existência. A partir da premissa “o que não existe é impossível ou meramente possível”, ele demonstra que o conceito de um ser impossível – intrinsecamente contraditório por ter predicados afirmativos e negativos – é incompatível com o conceito de Deus, pois nele “[...] todas as realidades são afirmadas [...], todas as deficiências são negadas [...]”<sup>29</sup> Um ser meramente possível, por não ter a causa de sua existência em suas propriedades intrínsecas, e só existir em dependência de uma outra realidade, também contradiz o conceito do mais perfeito ser, pois “[...] uma existência independente é uma perfeição maior do que uma existência dependente.”<sup>30</sup>

Em um segundo modo de exposição desta argumentação, Mendelssohn considera os seguintes princípios: “[...] uma coisa realmente existe logo que tudo determinável nela é de fato determinado [...]”, “Quando quer que algo determinável seja determinado, e então uma proposição indeterminada é transformada em uma determinada, deve ser possível indicar a razão para esta determinação.”<sup>31</sup> Com base nestes princípios, ele entende que aquilo que não é real é indeterminável ou indeterminado. O primeiro refere-se a uma contradição em suas determinações sendo, portanto, impossível. O segundo carece de uma razão suficiente, com

<sup>28</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 274-278.

<sup>29</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 282.

<sup>30</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 281.

<sup>31</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 282-284.

base na qual se pode compreender porque é determinado de uma maneira e não de outra. Em relação a isto, novamente Mendelssohn conclui que resta a Deus a existência absolutamente necessária: ele não pode ser nem indeterminável nem indeterminado, pois não admite deficiências e tem sua existência determinada intrinsecamente, respectivamente. Ainda em concordância com estes princípios, o filósofo afirma que a determinação do ser contingente pressupõe a existência de Deus, que é, portanto, a única realidade absolutamente necessária e a razão suficiente de todas as criaturas – materiais e espirituais.

Como para Mendelssohn a imagem de Deus não é só a de criador, mas também a de arquiteto, que criou o mundo segundo um plano, ele afirma que tudo no mundo concorda com duas condições: o poder divino, que as produz e as conserva, e o sistema de objetivos divinos<sup>32</sup>. Portanto, a recíproca conexão entre os eventos naturais – segundo causas eficientes e contingentes – segue o arranjo divino. Aqui, Mendelssohn concebe que a harmoniosa ordem legislativa e a beleza observadas no universo tornam evidente o plano divino. Ainda que reconheça a carência de certeza demonstrativa deste argumento quanto à afirmação de Deus como criador do mundo, o filósofo acredita que nele encontra-se uma prova vivaz acerca do objetivo último da criação; uma prova capaz de gerar uma “aprovação prática” que move o homem em direção ao reconhecimento do seu dever moral<sup>33</sup>, como se esclarecerá adiante.

De modo semelhante ao conceito de Deus, Mendelssohn sustenta a demonstrabilidade da existência da alma. Seguindo os passos cartesianos, ele deduz a realidade da alma da proposição “eu penso”, uma proposição considerada tão certa quanto às proposições da matemática. Como ele diz: “eu tenho em mente uma interna convicção ‘eu penso’, que [...] é indubitável e a partir da qual pode ser inferido com certeza: ‘portanto, eu sou’.”<sup>34</sup> Contudo, esta existência não é absolutamente necessária, mas antes fundamentada na vontade de Deus, pois um ser que duvida e não conhece tudo com certeza só existe de modo contingente, ou seja, não tem em si a razão da sua determinação.

---

<sup>32</sup> “Os objetivos divinos harmonizam-se com os efeitos de seu poder na mais perfeita maneira porque ele [Deus] produz nada que não seja adequado aos seus objetivos, e não há nada adequado aos seus últimos objetivos que ele não produza.” MENDELSSOHN, Moses. *On the Evidence in Metaphysical Sciences*. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 288.

<sup>33</sup> MENDELSSOHN, Moses. *On the Evidence in Metaphysical Sciences*. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 291-294.

<sup>34</sup> MENDELSSOHN, Moses. *On the Evidence in Metaphysical Sciences*. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 275. Desta forma, Mendelssohn sustenta que o cético não pode colocar em dúvida o testemunho da autoconsciência e da consciência do mundo externo, pois mesmo que ele possa estar “[...] em dúvida se as coisas fora de nós são como imaginamos ser ou se elas apenas aparecem assim a nós. [...] não há dúvida de que imaginamo-las, e de que elas aparecem a nós de uma maneira e não de outra.” MENDELSSOHN, Moses. *On the Evidence in Metaphysical Sciences*. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 289.

A conformidade com a tradição racionalista também se faz presente na concepção mendelssohniana da alma como uma substância simples com o poder de representar o mundo para si, conforme se observa em sua síntese da “sublime” doutrina moderna acerca da alma:

[...] [1] a alma nunca cessa de implicitamente representar para si o mundo inteiro, enquanto explicitamente representa para si somente o mundo relativo à posição do seu corpo nele, [2] as impressões sensoriais são meramente ocasiões e oportunidades para as representações da alma revelarem-se e serem percebidas, e [3] esta revelação de conceitos na alma harmoniza perfeitamente com a revelação dos acontecimentos fora dela.<sup>35</sup>

Ainda nesta citação, Mendelssohn deixa clara sua preferência pela hipótese da harmonia pré-estabelecida como um pressuposto indispensável à justificação da objetividade do conhecimento e à comunidade da alma com o corpo. Desta forma, ele entende que a alma encontra-se em um arranjo divino com o corpo e demais eventos externos, de forma que suas ações correspondam às modificações que ocorrem no corpo, e suas representações do mundo externo sejam exatas. Além disso, nota-se a oposição mendelssohniana à teoria da *tabula rasa*, ao revelar que a faculdade sensível não é a fonte de todas as representações. Enquanto um poder ativo, a alma é capaz de exprimir espontaneamente as coisas em si mesmas através da reflexão e do entendimento, e sempre tem representações, mesmo que de forma não consciente. Neste contexto, a faculdade racional é, portanto, aquela que representa as coisas de forma clara e distinta, apreendendo-as em sua essência, ao passo que, a faculdade sensível permite apenas o conhecimento confuso das mesmas.

Em consonância com isto, Mendelssohn admite que a essência do ser, apreendida através do intelecto, consiste em sua natureza simples, pensada em relação à força representativa que desempenha. Nesta perspectiva dinâmica, o composto, enquanto tal, não tem uma realidade verdadeira. A extensão, o movimento e a massa são determinações fenomênicas, isto é, são modificações ou efeitos da qualidade fundamental resultantes, em parte, da forma limitada com que os sentidos representam os objetos. A realidade do ser é entendida a partir da determinação de sua força fundamental interna, e distingue-se segundo a série contínua e gradual de clareza e de distinção. Nesta escala de intensidade representativa,

---

<sup>35</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 260.

a alma é a substância simples mais ativa e central do organismo, enquanto a matéria é a mais passiva do universo<sup>36</sup>.

Do ponto de vista moral, Mendelssohn reconhece novamente o lugar privilegiado que a alma ocupa na criação. Na ordem hierárquica dos seres finitos, a alma racional, por ser consciente de si e de Deus, é superior à substância simples do mundo material e à alma sensível dos animais, sendo a única capaz de ter qualidade moral. Por isso, sua ação segue uma lei peculiar expressa na seguinte máxima: “[...] *torne sua condição intrínseca e extrínseca e aquela de seu semelhante, em adequada proporção, tão perfeita quanto puder.*”<sup>37</sup> Como o aperfeiçoamento constitui o sumo bem, Mendelssohn reconhece seu distanciamento do “epicurismo refinado”, que, segundo ele, identifica o mais elevado bem nos prazeres sensíveis, e sua aproximação dos estóicos e filósofos modernos que fundamentam a lei moral na perfeição<sup>38</sup>.

Esse aperfeiçoamento é entendido, por Mendelssohn, como um aumento do poder representativo da alma<sup>39</sup>, o qual engloba não só as representações do intelecto e da vontade, mas também do sentimento estético e da sensação. Assim, ele escreve: “Somos chamados, nesta vida, não só para melhorar nossos poderes de conhecimento e de vontade, mas também para educar os sentimentos [...] e os impulsos obscuros da alma [...]”<sup>40</sup> Observa-se, portanto, uma continuidade entre a lei moral e a lei natural, pois, Mendelssohn entende que todas as ações, inclinações e paixões humanas, até mesmo as viciosas – que têm bens ilusórios ou que priorizam uma condição (externa ou interna) em detrimento da outra –, são originalmente orientadas para a perfeição.

Ao compreender esta lei moral como a primeira lei da natureza, Mendelssohn reconhece que Deus preocupou-se não só com a perfeição física do mundo, mas também com a perfeição moral. Sob o fundamento teológico de que Deus é também o bom e sábio governante, que prescreve leis morais ao mundo, em relação às quais tudo que foi criado

<sup>36</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 290-291. Como se esclarecerá no decorrer do trabalho, a monadologia leibniziana é um pressuposto fundamental nos dois primeiros diálogos do *Fédon* mendelssohniano.

<sup>37</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 296, grifo do autor.

<sup>38</sup> MENDELSSOHN, Moses. Rhapsody or Additions to the Letters on Sentiments. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 150. A respeito da influência moderna na determinação do sumo bem mendelssohniano, Altmann destaca a filosofia de Wolff, e observa que a máxima mendelssohniana é uma modificação da wolffiana: “Faça o que torna você e sua condição mais perfeita, e abstenha-se do que torna você e sua condição menos perfeita”. ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 127.

<sup>39</sup> MENDELSSOHN, Moses. On Sentiments. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 61-63.

<sup>40</sup> MENDELSSOHN, Moses. Rhapsody or Additions to the Letters on Sentiments. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 140.

trabalha na mais sábia ordem, esclarece-se a afirmação anterior de que a harmonia e beleza do universo são capazes de direcionar a vontade para o amor ao bem. Assim, aquele que se encanta com a sábia ordem do mundo natural e reconhece o acordo entre este mundo e o mundo moral torna-se receptivo aos seus deveres morais, pois as forças da natureza revelam a intenção divina.

Também na demonstração *a priori* da máxima moral, Mendelssohn enfatiza a observação do dever moral em relação a Deus: o caminho mais “direto”, “seguro”, e, de fato, “único” para a perfeição<sup>41</sup>. Deste modo, o sumo bem designa ao homem o dever de aperfeiçoar suas habilidades o mais elevadamente possível, ou de aproximar-se da vontade divina – a perfeição suprema. O homem deve reconhecer-se, portanto, como propriedade e como servo de Deus, admitindo o cumprimento da lei moral como uma obediência ao propósito final da criação – o qual não pode ser diferente da perfeição, pois ao mais elevado ser só agrada a perfeição. Em suas palavras:

Nós somos criaturas de Deus, portanto, sua propriedade. Se somos sua propriedade, então ele tem o direito de fazer qualquer uso de nosso poder, que ele acha ser bom, pois o que ele acha ser bom é indiscutivelmente o melhor. Ele tem, por isso, o direito, a capacidade moral para prescrever leis a nós. Pois as leis que ele prescreve a nós, sua propriedade, são adequadas à regra de perfeição.<sup>42</sup>

O direito divino de governar o mundo, prescrevendo-lhe leis morais, fundamenta-se, portanto, não em seu poder, mas em sua bondade e sabedoria, pois suas leis sempre designam o melhor para seus súditos. Além disso, mediante a justiça divina, Mendelssohn reconhece, como incentivos válidos para a conduta moral, o direito divino de punir os “transgressores”, pois sua punição concorda com o propósito de aperfeiçoamento, permitindo aos não virtuosos o reconhecimento do bem verdadeiro, e de recompensar os virtuosos com a aproximação da felicidade<sup>43</sup>.

Embora afirme que a demonstração racional dos princípios morais produza uma “aprovação teórica” – uma convicção do intelecto sobre o que se deva fazer –, Mendelssohn admite que a nitidez desta demonstração seja mais difícil, pois a teoria moral requer um

---

<sup>41</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 296-297.

<sup>42</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 298-299.

<sup>43</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 142. Neste permanente aperfeiçoamento, a felicidade encontra-se na busca pelo bem moral, pois Deus também preocupa-se com a felicidade de seus súditos.



conhecimento e um convencimento prévios acerca das principais proposições presentes na metafísica – teologia, psicologia e cosmologia racionais. Além disso, na determinação da ação conforme o dever, o filósofo afirma ser necessário uma aprovação distinta da intelectual, a saber, a “aprovação prática” – ou assentimento – do dever moral. Neste sentido, certas demonstrações racionais podem ser efetivas na determinação do intelecto, mas não persuadem a imaginação e as inclinações sensíveis, que também são de extrema importância na determinação da ação moral<sup>44</sup>.

Em consonância com isto, compreende-se o papel da ética na filosofia moral mendelssohniana: aquela que favorece a “aprovação prática” do julgamento racional ao fornecer “[...] os meios de harmonizar os poderes inferiores [os sentidos, a imaginação e as paixões] da alma com o poder racional.”<sup>45</sup> Entre esses meios, destacam-se o papel desempenhado pelo treino, pelas belas artes e pelo exemplo. O primeiro permite que a capacidade racional torne-se uma habilidade, e realize em maior número e com mais rapidez as ponderações; os dois últimos meios possibilitam uma harmonia da razão com a imaginação, que resulta na transformação do conhecimento abstrato em um vivaz conhecimento intuitivo<sup>46</sup>.

Neste campo prático, Mendelssohn reconhece esta habilidade imediata e conectada com todas as faculdades anímicas – denominada de sentimento interno<sup>47</sup> – como mais um motivo que o homem tem em seu poder para manter-se firme na realização do dever moral, o qual é plenamente compreendido quando se considera a atitude virtuosa em conexão com o onipresente legislador da natureza, como afirmado acima, e em relação à eternidade, como ficará claro ao final da análise do seu *Fédon*.

---

<sup>44</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 301-304. Mendelssohn entende que as ações viciosas se fundamentam em uma falha no conhecimento prático, ou seja, uma falha em concordar com o dever moral, claramente demonstrado.

<sup>45</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 305.

<sup>46</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 305-306. MENDELSSOHN, Moses. Rhapsody or Additions to the Letters on Sentiments. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 162-168.

<sup>47</sup> O sentimento interno é compreendido por Mendelssohn como uma habilidade sub-racional, constituída pela consciência – que permite distinguir entre o bem e o mal – e pelo bom-senso – que permite distinguir entre o verdadeiro e o falso. Por ser vivaz e rápido, o sentimento interno representa a razão em situações particulares em que são necessárias análises rápidas das circunstâncias e das possíveis conseqüências das ações. MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 301-303.

## 1.2 A defesa da imortalidade da alma em três diálogos

Entre as obras de Mendelssohn, o *Fédon: ou sobre a imortalidade da alma em três diálogos* (1767) é certamente a que lhe rendeu maior notabilidade. Seu extraordinário sucesso decorre de vários fatores: a forma intermediária entre poesia e prosa; a sincronia entre o Sócrates platônico e o mendelssohniano; a clareza, a cautela e a originalidade de alguns argumentos; e a maneira essencialmente racional de conduzir seus diálogos<sup>48</sup>. Esta também é a obra que teve maior tempo de elaboração. Já entre os anos de 1760 e 1761, em conversas com G. E. Lessing (1729-1781), Mendelssohn menciona sua intenção de reformular o *Fédon* de Platão segundo o pensamento leibniziano, a fim de fazer pelo povo alemão o que Platão fez pelos atenienses, a saber, conduzi-los além da sofística<sup>49</sup>. Entre os anos de 1762 e 1763, Mendelssohn dedica-se à revisão dos argumentos platônicos e conclui a primeira parte de seu projeto – o primeiro diálogo. A segunda parte – os dois diálogos finais –, ele desenvolve somente a partir de 1764, época em que discute com T. Abbt (1738-1766) sobre a vocação humana<sup>50</sup>, concluindo-a em 1767.

Na realização deste projeto, Mendelssohn preocupa-se em apresentar as verdades presentes nos discursos socráticos de modo rigoroso e convincente, sem, contudo, torná-las inacessíveis ao público em geral<sup>51</sup>. Neste intuito, seu *Fédon* resulta em um trabalho intermediário entre tradução e composição própria, em que se preservam a “forma, a ordem e a eloquência” do *Fédon* platônico, com o cuidado de “adaptar” as provas metafísicas ao gosto da modernidade, mesmo que com isto Mendelssohn corra o risco de cometer um anacronismo<sup>52</sup>. Coerente com isto, na leitura mendelssohniana, enfatiza-se um Sócrates que

<sup>48</sup> ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 149-157.

<sup>49</sup> Mendelssohn entende que a situação de ataque e de execução de Sócrates assemelha-se à sofrida pela teoria leibniziana em sua época. Nesta passagem, ele refere-se, particularmente, ao ataque feito por Voltaire à concepção leibniziana do melhor dos mundos possíveis, na sua obra, *Cândido* de 1759. SHAVIN, David. Introduction. In: MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 20.

<sup>50</sup> O contexto para a discussão sobre a vocação humana, eles encontram na publicação de J. J. Spalding (1714-1804), de 1763, *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Em acordo com Spalding, Mendelssohn afirma que o homem tem em si uma lei que exige a conduta virtuosa, e que esta vocação é cumprida por todos os homens, pois se conforma ao propósito divino. Por sua vez, Abbt sustenta que o significado da existência humana permanece obscuro. O princípio racional de aperfeiçoamento é incapaz de fornecer uma conclusão definitiva sobre a vocação humana, especialmente quando se consideram os crimes, os erros e as tragédias presentes na história da humanidade. ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, p. 130-140.

<sup>51</sup> Além de ser coerente com sua *Populaphilosophie*, esta preocupação mendelssohniana decorre do descontentamento com os argumentos que Platão oferece às verdades socráticas. Tal descontentamento explica-se, em parte, pelo aprimoramento das demonstrações racionais, que permite à filosofia de sua época superar, em termos de rigor e nitidez, a filosofia clássica, ainda associada à explicação mítica.

<sup>52</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 42.

respeita os deveres para com o “Criador e Preservador de todas as coisas”, a quem conhece pela “luz da razão”<sup>53</sup> – um homem virtuoso como tal, sem necessariamente ser judeu ou cristão –, e que apresenta uma defesa firme e incontestável em favor da imortalidade da alma – baseada na razão, antes que na revelação. Este Sócrates pronuncia a defesa da imortalidade mendelssohniana contra o materialismo francês – reproduzido no questionamento de Símiias –, e oferece a resposta definitiva a Abbt – representado por Cebes<sup>54</sup>.

No que se segue, apresenta-se uma análise de cada um dos três diálogos nas seguintes seções: “A Incorrutibilidade da Alma”, “A Simplicidade da Alma” e “A Vocação Humana” – esta denominação baseia-se no que se julga ser, respectivamente, o tema central de cada diálogo.

## **I. A incorruptibilidade da alma**

No primeiro diálogo, assim como o fez Platão, Mendelssohn inicia sua defesa da imortalidade da alma com um discurso direcionado àqueles que se dedicam à filosofia. Assim, o Sócrates mendelssohniano, em seu último dia, apresenta-se feliz e confiante diante da morte, e compartilha, com o Sócrates de Platão, a convicção de que a vida após a morte é melhor para o filósofo, pois é o meio pelo qual sua alma se aproxima da mais elevada perfeição – que para Mendelssohn é Deus. Na defesa desta conduta, Mendelssohn recorre ao argumento moral-teológico – “*Deus é nosso Proprietário, nós Sua propriedade, e Sua providência procura o que é melhor.*”<sup>55</sup> –, a partir do qual afirma que a providência divina regente neste mundo estende-se sobre a outra vida. Pressupondo a intrínseca relação entre o conhecimento metafísico e a moralidade, ele prossegue em sua argumentação, e afirma que a filosofia (*Weltweisheit*) é a melhor fonte para manter as ações voluntárias no maior acordo possível com o mandamento divino de aperfeiçoamento porque permite ao homem conhecer o último objetivo da criação<sup>56</sup>. Assim, o filósofo mantém-se firme na conduta virtuosa, e segue feliz para a morte porque sabe que nela seu desejo de perfeição será plenamente realizado, já que se afasta das limitações corpóreas.

<sup>53</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 47.

<sup>54</sup> ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 153-154.

<sup>55</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 74-75, grifo do autor.

<sup>56</sup> “[...] certamente nenhuma música pode ser mais admirável e excelente que a filosofia, que ensina-nos, não somente a afinar nossos pensamentos e ações com outros, mas também a afinar as ações do finito com o design do infinito, e os pensamentos dos habitantes da terra com os pensamentos do Todo-Conhecedor em uma grande e maravilhosa harmonia.” MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 75-76.

Embora este argumento moral-teológico inicie a defesa mendelssohniana em favor da incorruptibilidade da alma, ele é preponderante apenas no diálogo final. Neste primeiro diálogo, Mendelssohn recorre à imagem de Deus – o sábio e bom governante – como base para a rejeição da aniquilação da alma por meio da vontade divina. Assim, mesmo que reconheça a possibilidade de uma morte absoluta e súbita produzida por Deus, Mendelssohn argumenta que o homem não deve temê-la, pois, apesar de ter este poder, o ser supremamente bom e sábio não aniquila suas criaturas por meio de um milagre<sup>57</sup>. Com a exclusão da possibilidade de aniquilação diante do poder sobrenatural, o interesse de Mendelssohn volta-se para a incorruptibilidade da alma em relação ao poder natural.

A fim de entender o que acontece com o corpo e com a alma na morte, compreendida como “[...] uma mudança natural da condição humana [...]”, o Sócrates de Mendelssohn analisa como a mudança natural procede. Esta mudança, ele afirma, “[...] geralmente não significa senão a troca de determinações *opostas*, que são possíveis a uma coisa.”<sup>58</sup> Mas, como Mendelssohn admite que a mudança natural é gradual, para que estes estados opostos possam se seguir, é necessário existir um estado intermediário, que serve de transição entre eles. Ao lado disso, ele acrescenta que todas as mudanças naturais ligam-se ao tempo e são inconcebíveis sem ele. De forma sintetizada, os pressupostos mendelssohnianos são:

- 1) Para a mudança natural três coisas são requeridas: I) um estado de uma coisa mutável, que cessa; II) um outro estado, que deve assumir seu lugar, e III) um estado intermediário, ou uma transição, de modo que a mudança não acontece subitamente, mas gradualmente.
- 2) O que é mutável não existe, por um momento, sem ser realmente mudado.
- 3) A sucessão do tempo procede em um *continuum*, e não há dois momentos que sejam mais próximos um do outro.
- 4) A sucessão das mudanças põe-se em acordo com a sucessão do tempo e é, portanto, tão constante, tão indivisível, que não se pode especificar estados, que sejam mais próximos um do outro, ou entre os quais não se pode encontrar um lugar de transição.<sup>59</sup>

Com base nestes pressupostos, Mendelssohn afirma, portanto, uma correspondência entre a série de mudança natural, que é gradual, e a contínua sucessão temporal. Assim,

<sup>57</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 95-96.

<sup>58</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 88, grifo do autor.

<sup>59</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 92, grifo do autor. Para Mendelssohn, estas proposições estão presentes na teoria dos estados opostos de Platão, mas é na *doutrina da continuidade* de R. J. Boscovich (1711-1787) que elas são demonstradas com a mais elevada clareza. MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 150-151. Esta referência a Boscovich é uma referência indireta à concepção leibniziana de continuidade como uma variação do princípio de razão suficiente, que nega a existência de saltos tanto na natureza quanto no pensamento. KROCHMALNIK, Daniel. Moses Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Zeit. *Mendelssohn-Studien*, v. 15, 2007, p. 14.

entende-se que a mudança natural ocorre dentro de um intervalo de tempo, de modo que entre quaisquer dois estados diversos de qualquer objeto ‘b’ há um estado intermediário entre eles, e que a estes estados de ‘b’ – estados inicial, intermediário e final – correspondem dois pontos temporais quaisquer do intervalo e um ponto temporal intermediário entre eles<sup>60</sup>.

Ainda apoiado nestes pressupostos, Mendelssohn declara que, por meio das modificações naturais, não ocorre aniquilação nem criação – “Entre *o ser* e o *não-ser* [mudança súbita e sem transição] há um enorme abismo, que não pode ser saltado pela natureza das coisas que agem gradualmente.”<sup>61</sup> –, e compreende que as determinações opostas de uma coisa diferenciam-se apenas em grau. Desta forma, o curso das mudanças naturais – dia e noite, frio e calor, vida e morte, etc. –, apreendido pelos sentidos como distinto e separado, revela-se, em sua essência, como uma contínua e constante transformação em grau não perceptível<sup>62</sup>.

Na análise do que ocorre com o corpo nesta série de contínuas e constantes transições, Mendelssohn observa que sua morte diz respeito a uma constante metamorfose por meio da qual ocorre a dissolução da sua organização central. Portanto, à medida que a mudança aumenta, o corpo decompõe-se, suas partes elementares perdem a meta comum, que as harmonizam durante a vida, e adquirem metas particulares, deixando de ser partes daquele corpo para constituírem “máquinas inteiramente diferentes”. Em suas palavras:

[Sócrates] Portanto, a natureza não pode produzir nem ser nem aniquilação?  
 [Cebe] Correto!  
 [Sócrates] Portanto, nada é perdido com a dissolução do corpo do animal. As partes desintegradas continuam a existir, agir, sofrer ação, a ser combinadas e separadas, até transformarem-se, através de infinitas transições, em partes de outra composição.<sup>63</sup>

A mesma estratégia é seguida por Mendelssohn em relação à alma, ou seja, ele analisa se o destino da alma assemelha-se ao do corpo, que perece em meio a constantes mutações. Contudo, em relação a esta possibilidade, o filósofo enfatiza que assumir, junto à decomposição gradual do corpo em partes singulares, o perecimento do poder interno da alma – pensamento, imaginação, vontade, sensação – equivale a afirmar a aniquilação deste poder, o que é impossível de ocorrer na mudança natural. Por causa disto, ele declara: “a alma não

<sup>60</sup> PARDEY, Ulrich. Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, v. 90, 1999, p. 268-270.

<sup>61</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 95, grifo do autor.

<sup>62</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 94, 150.

<sup>63</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 93.

pode perecer na eternidade; pois o passo final, por mais que se possa adiar-lo, seria ainda um salto da existência para o nada, o que não pode ser estabelecido nem na essência de uma coisa discreta, nem contínua. Portanto, a alma continuará e será eternamente existente.”<sup>64</sup>

Esta afirmação somente se esclarece a partir da leitura do apêndice de sua obra, no qual expressa que, nesta passagem, considera a alma como uma substância simples<sup>65</sup>. Sendo a alma simples, quando se pensa sua morte como um processo de mudança natural, depara-se com o fato de que na alma não se encontram partes, e, conseqüentemente, estados intermediários que correspondam aos pontos temporais intermediários do intervalo de tempo transcorrido nesta mudança. Em função da exata correspondência entre a série de mudança natural e a sucessão do tempo, referida acima, isto implicaria na negação do tempo intermediário, e sugeriria um salto temporal – entre um momento em que a alma existe e um outro em que não mais existe –, o que é impossível na concepção de tempo mendelssohniana<sup>66</sup>.

Com isto em mente, compreende-se a originalidade de Mendelssohn, ou, nas palavras de Kant, percebe-se sua perspicácia<sup>67</sup>. O argumento tradicional assegura a incorruptibilidade e imortalidade da alma com base em sua simplicidade sem detalhar esta inferência e sem eliminar a possibilidade de sua extinção. Em seu argumento, Mendelssohn esforça-se para demonstrar que a alma, por ser simples, não está sujeita à decomposição, nem à extinção, pois não se pode pensar seu perecimento por meio da mudança natural, que é gradual e constante, sem chegar a uma contradição com a continuidade do tempo.

Como a alma permanece depois da morte, o primeiro diálogo finaliza-se com a afirmação de que ela deve manter seus atributos, os quais devem ser, enquanto poderes originários, continuamente ativos. Assim, a alma continua a encantar-se com o que resulta do seu poder representativo, a saber: a beleza, a ordem, a perfeição. Em coerência com isto, Mendelssohn recupera sua convicção inicial de que a vida após a morte é melhor para aquele que cuida de sua alma e cumpre o propósito divino, pois continuará neste caminho depois da morte.

Portanto, ele [o homem] que tem outorgado cuidados sobre sua alma enquanto está na terra, ele que tem se exercitado na sabedoria, na virtude e no sentimento de

<sup>64</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 98.

<sup>65</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 150.

<sup>66</sup> PARDEY, Ulrich. Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, v. 90, 1999, p. 271-273.

<sup>67</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 413. A apreciação que Kant faz do argumento de Mendelssohn é pormenorizada no capítulo seguinte.

beleza verdadeira, tem a maior esperança, de em igual modo, continuar nesta prática depois da morte, e aproximar-se, passo a passo, do mais sublime Primeiro Princípio [Deus], que é a fonte de toda sabedoria, a personificação de todas as perfeições, e é, acima de tudo, a beleza em si. [...] nossa existência contínua torna-se uma contemplação ininterrupta da Divindade, um encanto celestial, que, por mais que não compreendamos agora, recompensa o nobre suor do virtuoso com usura infinita.<sup>68</sup>

## II. A simplicidade da alma

No segundo diálogo, sem desconsiderar a força persuasiva das afirmações anteriores, mas desejosos de uma série de argumentos irrefutáveis, Símiias e Cebes solicitam a Sócrates a demonstração da proposição “a alma é uma substância simples” e da continuidade da consciência pessoal na outra vida, pressupostas em seu primeiro diálogo. Assim, eles questionam:

[Símiias] Se a alma é alguma coisa que tem vida, que o Todo Poderoso criou exterior ao corpo e a sua estrutura, e é conectada com ele: então é correto que a alma deva continuar depois da morte e ter idéias; mas quem pode garantir isso? A experiência parece antes provar o oposto. A habilidade para pensar é constituída com o corpo, cresce com ele e sofre mudanças similares com ele. [Mais adiante, Cebes questiona a convicção socrática de que o aperfeiçoamento continua após a morte] Se suas provas são defendidas contra todas as objeções, então seguem delas apenas que nossa alma continua depois da morte de nosso corpo e tem idéias; mas continua como? [...] você [Sócrates] espera uma vida melhor depois da morte, um grande esclarecimento do conhecimento, os mais nobres e mais sublimes movimentos do coração [...]: qual é a razão para esta incessante esperança? A falta de toda a consciência não é um estado impossível para nossa alma: a experiência diária convence-nos disso.<sup>69</sup>

Nestas objeções já se encontram expostos os dois desafios que permeiam toda a segunda parte do *Fédon* mendelssohniano. Primeiramente, Mendelssohn limita-se a discutir a objeção de Símiias, que, baseada na evidência empírica, alega que a alma não deve ser uma substância, mas sim um atributo do corpo, à semelhança da harmonia e da simetria presentes na lira e na construção, respectivamente. Disso decorre que, assim como estes atributos desaparecem com a destruição dos seus compostos, a alma desapareceria com a decomposição do corpo<sup>70</sup>. Na demonstração de que os poderes da alma são originais, ou melhor, são atributos de uma substância que só pode ser simples e, por conseguinte, não material, Mendelssohn analisa o conceito de composição.

<sup>68</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 100-101.

<sup>69</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 107-108.

<sup>70</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 106-107.

Em um primeiro momento, a composição é entendida esteticamente – ou seja, como um composto que apresenta, seja temporal ou espacialmente, uma unidade ordenada das partes –, e, pensada à semelhança da harmonia e da simetria. A aceitação de que a alma é um composto deste tipo conduz à concepção de que ela é uma qualidade resultante do arranjo das partes corpóreas, o que, segundo Mendelssohn, não pode ser admitido, pois a existência de uma unidade da diversidade deve ser buscada na própria capacidade anímica, que compara e ordena as partes. Desde que a alma é admitida como a causa de um todo esteticamente diferente de suas partes, ela não pode ter sua origem em suas próprias funções. A alma não se aproxima, portanto, da harmonia e da simetria<sup>71</sup>.

Apesar da objeção de Símias restringir-se a este tipo de composição, o Sócrates de Mendelssohn prossegue com a sua argumentação analisando a composição de forma dinâmica, ou seja, segundo o concurso dos seus poderes componentes. Em relação a esta segunda análise – a alma enquanto uma eficácia dos poderes das partes corpóreas –, ele examina as seguintes possibilidades: pode-se conceber o poder das partes corpóreas como dissimilar ou similar ao poder anímico. Na primeira possibilidade, observa-se novamente a sagacidade de Mendelssohn que acrescenta ao argumento tradicional a análise da hipótese de uma composição criativa – da qual emerge algo novo, à semelhança do que acredita ocorrer com o movimento e com a extensão na concepção leibniziana<sup>72</sup>. Aqui, o filósofo retoma o argumento anterior e reconhece mais um tipo de composição que pressupõe o poder representativo da alma: os compostos enquanto fenômenos<sup>73</sup>. Neste caso, os poderes primários de um composto aparecem à alma diferentemente do que são em si ao serem apreendidos pela sensibilidade. Visto que este tipo de composto – unidade fenomênica – consiste na impressão dos objetos sobre os sentidos, e pressupõe uma limitação da faculdade

---

<sup>71</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 114 -116.

<sup>72</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 116-118. Na defesa da simplicidade da alma, Mendelssohn afirma seguir Plotino (205-270 d.c.c.), citando particularmente *Enéada*, IV, 7. Em sua argumentação, Plotino concebe a relação entre o todo e as partes como uma relação de identidade de modo que a mais elevada propriedade de um composto deve estar presente em suas partes – parcialmente presente em cada parte ou presente como um todo em cada parte. DEVIN, Henry. *The Neoplatonic Achilles*. In: LENNON, Thomas M.; STANTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 64-65. Apesar de concordar com Plotino, e rejeitar a hipótese de que a alma é um poder emergente, Mendelssohn analisa a possibilidade de um todo pensante ser formado de partes não-pensantes, pois julga que a refutação desta possibilidade não está demonstrada de forma persuasiva em Plotino. MENDELSSOHN, M. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 155.

<sup>73</sup> ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 154-155.



sensível da alma que não os representa claramente, Mendelssohn tem por refutada a explicação do poder anímico como um poder emergente<sup>74</sup>.

Com isto, atinge-se a última possibilidade, a saber, a análise de uma alma extensa. Mas, se as partes corpóreas pensam, desejam e percebem, então seus conceitos, desejos e percepções devem encontrar-se espalhados entre estas partes ou deve haver uma parte que os unifica em si? A resposta a esta questão aponta para a necessidade de unidade das atividades anímicas. Assim, Mendelssohn sustenta que as representações devem ser reunidas em um todo idêntico para que possam ser conhecidas, percebidas e desejadas, e considera contra a hipótese de dispersão o fato de termos uma consciência unificada das representações<sup>75</sup>. Ainda em relação à exigência de unidade, o filósofo rejeita a possibilidade desta parte, que unifica a atividade anímica, ser material, pois assim permanece o problema da dispersão de suas representações – já que concebe a matéria como extensa e divisível. Deste modo, ele afirma a existência de uma substância necessariamente simples, responsável pela unificação das representações: “Há, portanto, em nosso corpo no mínimo uma substância singular, a qual não é extensa, nem composta, mas simples, tem o poder do intelecto, e une todos os nossos conceitos, desejos e inclinações em si. O que impede-nos de chamar essa substância de alma?”<sup>76</sup>

No refinamento desta argumentação, Mendelssohn recorre à suprema perfeição do criador para sustentar que esta substância simples é necessariamente única, e, por conseguinte, rejeitar a hipótese de que cada parte do corpo pensa o conhecimento como um todo. Deste modo, ele afirma que em um universo bem-ordenado não faz sentido postular que, no corpo humano, encontram-se várias substâncias simples pensantes com a mesma perfeição – clareza, verdade e completude. Também não se pode admitir a tese de que há mais de uma substância pensante no corpo com poderes diferindo entre si em termos de grau e inferiores ao todo, pois, para que estes poderes tornem-se mais claros e distintos é necessária a intervenção de uma unidade<sup>77</sup> – que no caso seria sozinha a substância pensante do corpo, como argumentado anteriormente.

Ao conceber que as atividades anímicas – pensamento, desejo e percepção – devem pertencer a uma substância simples, Mendelssohn pode evocar as conclusões do diálogo

---

<sup>74</sup> “[...] a combinação de poderes simples, a partir da qual deve provir um poder diferente do composto, pressupõe um ser pensante, para quem eles aparecem na combinação diferentemente do que são individualmente; [...]” MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 119.

<sup>75</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 119-120.

<sup>76</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 120.

<sup>77</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 120-121.

anterior, as quais lhe permitem assegurar a permanência do poder anímico, já que o ser simples não deixa de existir em um perecimento gradual e constante.

Desta série de argumentos que o Sócrates mendelssohniano oferece a Símas, é importante ressaltar que Mendelssohn sustenta não só a primazia epistemológica da alma que, como ato de pensar, deve sempre preceder ao mundo corpóreo, que é unificado e ordenado por ela, mas sim o conhecimento da alma enquanto uma substância simples. Diante disto, Kant argumenta que Mendelssohn comete um engano, pois considera o princípio lógico de unidade e simplicidade do “eu penso” como conhecimento do sujeito pensante. Mas isto será pormenorizado no capítulo seguinte.

### III. A vocação humana

Refutada a objeção de Símas, ganha espaço a contra-argumentação à preocupação de Cebes acerca do destino futuro da alma. Se confirmada sua tese – a persistência da alma é uma continuidade em um estado de inconsciência e de amnésia –, a atitude socrática de felicidade diante da morte revela-se como uma tola convicção. Sem que se possa demonstrar que a permanência da alma harmoniza-se e complementa-se com a imortalidade – entendida como continuação da autoconsciência e da existência pessoal –, a discussão sobre a vida após a morte perde seu sentido e não mais desperta sentimentos de medo, de esperança ou de alegria, pois sem a recordação e o autoconhecimento não somos suscetíveis de castigos nem de recompensas. Neste último diálogo, ao cuidar para que haja uma continuidade da existência pessoal, Mendelssohn segue à risca os preceitos de Leibniz: “[...] para julgar por razões naturais que Deus conservará sempre, não só a nossa substância, mas também nossa pessoa [...], é preciso unir a moral à metafísica.”<sup>78</sup> Mas também os de Wolff: “‘O incorruptível é imortal se retém na perpetuidade a condição de uma pessoa’, isto é, se ‘a alma de um homem conhece sua identidade com a pessoa que era previamente.’”<sup>79</sup>

Em sua refutação a Cebes, o Sócrates mendelssohniano afirma que a natureza, enquanto reunião de todos os seres criados por Deus, expressa o pensamento divino e trabalha segundo a ordenação divina que lhe é imanente, em prol do propósito último da criação. Neste diálogo, Mendelssohn admite, portanto, o conceito de perfeição em sua concepção teológica e

<sup>78</sup> LEIBNIZ, Gottfried W. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 74.

<sup>79</sup> ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p.145-146.

metafísica – Deus consiste na suprema perfeição (*ens realissimum et perfectissimum*) e a perfeição é o plano de sua criação e a meta de tudo que foi criado.

Em consonância com isto, a discussão acerca do destino futuro da alma depende unicamente da vontade de seu criador e identifica-se com a discussão acerca da vocação humana no plano de criação divino, a saber: com o firme progresso para a perfeição. Sob esse pressuposto, o homem não recebe já prontos do seu criador as habilidades, os talentos e os instintos, como os animais que se limitam a preservar o que recebem. Ao contrário, ele recebe o dom de empenhar-se e esforçar-se para tornar cada vez mais perfeitas suas habilidades.

Como tudo que Deus produz conforma-se com seus objetivos, Mendelssohn entende que até as substâncias materiais trabalham para cumprir o propósito divino e estão, dentro da harmoniosa cadeia de seres, à disposição do homem não apenas para servir à sua preservação e ao seu conforto, mas, especialmente, enquanto “instrumento de sensação” para o prazer, a educação e o melhoramento da atividade anímica<sup>80</sup>. Da mesma forma, ele afirma que o homem sente em si mesmo a sua vocação, e sustenta que esta vocação direciona toda sua vida de tal modo que sempre se observa um progresso em direção à perfeição. Ele escreve que assim: “[...] o caminho é demarcado antes deles [seres racionais finitos], e ninguém, até mesmo a mais perversa vontade, pode desviar-se completamente dele. Tudo que vive e pensa não pode abster-se de exercer seus poderes de conhecimento e desejo, de desenvolver, de mudar suas capacidades, portanto, de aproximar da perfeição, em maior ou menor medida, com passos mais fortes ou mais fracos.”<sup>81</sup>

Contudo, isto não significa que a situação atual do homem é de perfeição. O que Mendelssohn destaca, antes de tudo, é que a vocação do homem consiste em sua direção à perfeição, conforme fica claro na seguinte passagem: “A meta desse empenho existe, como a natureza do tempo, em contínuo progresso. Através da imitação de Deus pode-se aproximar gradualmente de Suas perfeições, e a felicidade do espírito existe nessa aproximação; mas o caminho da perfeição divina é infinito, e não pode ser completamente atravessado em toda a eternidade. Portanto, o empenho na vida humana não conhece limites.”<sup>82</sup>

Este aperfeiçoamento, na medida em que é infinito, remete a alma à imortalidade. Uma imortalidade que é assegurada por Deus, pois, do contrário, a vocação humana, por Ele próprio ordenada, não chegaria a realizar-se. Mendelssohn encontra, portanto, as razões para a continuidade da autoconsciência e da existência pessoal nos atributos divinos: “[...] os

<sup>80</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 132.

<sup>81</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 134.

<sup>82</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 135-136.

espíritos têm, como seres morais, um sistema de deveres e direitos que devem ser cheios de absurdidades e contradições, se eles fossem inibidos no caminho para a perfeição [...] Em uma palavra, todos os atributos de Deus [...] seriam contraditos se Ele tivesse criado seres racionais, que se empenham em perfeição somente por um tempo limitado.”<sup>83</sup> Visto que Deus não poderia dar ao homem uma vocação em vão, pois seria contrário à sua bondade, à sua justiça e à sua sabedoria permitir que aquilo que mais o agradou estacionasse ou regredisse em seu progresso, Mendelssohn conclui que o homem tem boas razões para estar convicto da continuidade do seu crescimento na vida futura<sup>84</sup>.

Desta forma, o fato dos seres racionais em geral, especialmente o homem na terra, ocuparem o “mais distinto lugar” na criação, na medida em que eles são os únicos capazes de ter qualidade moral, ou seja, seguir a lei moral de aperfeiçoamento<sup>85</sup>, faz com que sua permanência diferencie-se da subsistência das outras substâncias simples. À alma cabe, portanto, a necessária permanência metafísica – compartilhada com as demais substâncias simples –, mas também a imortalidade – continuação da autoconsciência e existência pessoal –, exigida pela lei moral.

Com toda a defesa mendelssohniana em mente, cabe ainda observar que nela prevalece uma concepção de continuidade<sup>86</sup>. Esta se faz presente, primeiramente, na afirmação de que a morte é uma mudança constante, que se inicia já na vida, distinguindo-se desta apenas em grau. Posteriormente, observa-se a continuidade entre as naturezas anímica e material – poderes elementares e ativos nesta vida e em outra. Finalmente, ela aparece, no

---

<sup>83</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 142.

<sup>84</sup> Esta concepção de um potencial de crescimento *ad infinitum* das capacidades humanas constitui o núcleo da defesa mendelssohniana contra a objeção apresentada por Cebes. Mas, ainda em consonância com a imagem de governante absoluto, Mendelssohn apresenta um argumento final, denominado de “harmonia das verdades morais”, com o objetivo de promover uma maior convicção do leitor. Se a alma não é imortal, a proteção da própria vida constitui-se no mais elevado bem, o que resulta em um conflito entre os direitos e os deveres do indivíduo e da sociedade: por um lado, todos os indivíduos têm o direito de destruir o mundo, se isto for feito para o bem de sua própria vida, e, por outro lado, a sociedade demanda, em algumas circunstâncias, o sacrifício da vida de alguns indivíduos em prol do bem comum. Com esta contradição entre o direito social e o dever individual, Mendelssohn destaca o estado de “guerra justa de ambos os lados” ou de “confusão moral” em que se encontram o cidadão e sua pátria. Como, para ele, até mesmo Deus não poderia tomar uma decisão justa, este estado é um estado de absurdidade, pois no entendimento de Deus, “[...] todos os deveres e direitos do ser moral permanecem na mais perfeita harmonia, como todas as verdades. Todo conflito de obrigações, toda colisão de deveres, que podem lançar um ser limitado na dúvida e na incerteza, encontra sua solução irrevogável aqui”. Esta absurdidade só se desfaz com a admissão da imortalidade da alma. MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 136-146.

<sup>85</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 132. “Particularmente nossa alma, como um ser que é racional e empenhado em direção à perfeição, pertence à classe de espíritos que personifica o propósito último da criação, e nunca cessa de ser um observador e admirador dos trabalhos divinos.” MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 142.

<sup>86</sup> KROCHMALNIK, Daniel. Moses Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Zeit. *Mendelssohn-Studien*, v. 15, 2007, p. 37.

último diálogo, na afirmação de que a ordem natural, predominante nos primeiros diálogos, segue e explica-se pela finalidade última da criação – realçando-se a continuação entre o mundo natural e moral –, e na tese de que o destino do indivíduo só pode ser apreendido se sua vida atual for referida a um objetivo – vocação – que se estende a um estado futuro.

Esta continuidade, que se torna imortalidade na medida em que os diálogos articulam-se, e que desfaz, ou no mínimo ameniza, a oposição entre os reinos natural e celestial, entre a vida e a morte, se faz presente nos pensamentos de Leibniz, Wolff, e Mendelssohn por meio de uma construção especulativa, e no pensamento de E. Swedenborg (1688-1772) por meio de suas experiências espirituais. Por outro lado, é questionada por Kant já em *Sonhos de um Visionário explicados por sonhos da metafísica* de 1766, e expressamente revista por ele a partir de seu período crítico<sup>87</sup>, como ficará claro no que se segue.

---

<sup>87</sup> KROCHMALNIK, Daniel. Moses Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Zeit. *Mendelssohn-Studien*, v. 15, 2007, p. 37-40.

## 2. A IMORTALIDADE DA ALMA NA FILOSOFIA CRÍTICA: SOBRE O USO ESPECULATIVO DA RAZÃO PURA

A crise da metafísica na *Hochaufklärung* também está entre as preocupações centrais de Kant. A este respeito, ele aproxima-se de Mendelssohn quando reconhece que a metafísica é indispensável ao homem, e preocupa-se em oferecer à filosofia uma orientação prática, direcionando-a para a formação da humanidade<sup>88</sup>. Mas estas semelhanças deixam de prevalecer quando a questão a ser considerada é a validade objetiva do conhecimento metafísico. Ainda que toda a reestruturação que Kant oferece ao conhecimento metafísico não se encontre em suas obras pré-críticas, elas já revelam seu distanciamento e sua insatisfação com a tradição racionalista leibniziana-wolffiana, na medida em que sinalizam a necessidade de se examinar as fontes e o alcance do conhecimento *a priori* e de estabelecer o procedimento próprio da metafísica.

Assim, longe de se envolver com “as fabulações filosóficas”, em *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, Kant deixa manifesta sua preferência pelo questionamento acerca dos limites impostos ao conhecimento humano pela própria razão ou pela experiência, que supre a mesma com dados. Junto a isto, ele anuncia uma nova metafísica – “*ciência dos limites da razão humana*” – que se tornará útil no reconhecimento de quais indagações da razão são teoricamente determináveis e quais são indetermináveis<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> O reconhecimento da importância da metafísica e o acordo com Mendelssohn neste ponto estão expressos na carta que Kant envia a Mendelssohn em 1766: “[...] a verdade e o bem-estar último da raça humana dependem da metafísica – uma afirmação que poderia parecer fantástica e audaciosa a qualquer um, exceto a você.” KANT, Immanuel. Letter to Moses Mendelssohn of April, 8, 1766. In: \_\_\_\_\_. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 90. Quanto à preocupação kantiana de fornecer à filosofia uma orientação prática, J. H. Zammito ressalta que a leitura das obras de D. Hume (1711-1776) e J-J. Rousseau (1712-1778) é decisiva para este posicionamento. ZAMMITO, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 83-135.

<sup>89</sup> KANT, Immanuel. *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 210, grifo do autor. Nesta obra, observa-se uma primazia da postura “cética moderada” em relação à metafísica, considerada como indispensável, mas com fundamentos duvidosos. Com relação a esta postura, Zammito afirma encontrar-se aqui uma influência de Hume, visto, por Kant, como um filósofo popular que defende um direcionamento social e político do saber, valorizando o conhecimento empírico em detrimento do metafísico. ZAMMITO, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, p. 98-99; 183-188. Mas, a admissão desta influência humeana não é não consensual, tal como aquela presente nos anos 1770, em que Hume figura-se como como um filósofo cético, que mina as pretensões de qualquer conhecimento objetivo e universal, do qual Kant afasta-se decisivamente em sua filosofia crítica. Apesar disto, vale ressaltar que a leitura mendelssohniana distancia-se da kantiana. Mendelssohn não considera Hume entre os “verdadeiros filósofos ingleses”, mas apenas como um estudioso de estética e de psicologia, e julga que seus estudos

De modo semelhante, na dissertação de 1770, *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*, observa-se que o interesse principal de Kant é antes estabelecer os princípios que regem o conhecimento matemático e o metafísico – os quais se encontram na natureza do sujeito –, que elaborar uma doutrina sobre o mundo. Aqui, a originalidade kantiana está na maneira como concebe a distinção entre estes princípios. Ele distancia-se da tradição racionalista ao rejeitar a sua distinção lógica entre as representações sensitivas e intelectuais – uma distinção em termos de grau de clareza e de generalidade. Para Kant, entre a sensibilidade e o intelecto há uma distinção quanto à origem e ao conteúdo, que é, portanto, intransponível. Assim, mesmo que se submetam ao uso lógico do entendimento – hierarquização e comparação de conceitos segundo o princípio de contradição –, “[...] os conceitos empíricos não se tornam intelectuais na *acepção real* mesmo que adquiram maior universalidade, e não ultrapassam o gênero do conhecimento sensitivo, mas, por muito que subam na abstração, permanecem indefinidamente sensitivos.”<sup>90</sup>

Um avanço em seus questionamentos quanto à origem e à objetividade da representação intelectual, encontra-se na carta a M. Herz (1747-1803) de 1772. “Perguntei-me nomeadamente: sobre que fundamento repousa a relação daquilo que se chama em nós representação com o objeto?”<sup>91</sup> Em resposta a esta questão, Kant entende que há uma obscuridade sobre a faculdade do intelecto, o que novamente assinala sua postura de insatisfação com as propostas empirista e racionalista. Deste modo, ele não compartilha com os empiristas a concepção de que as representações têm um caráter passivo, segundo o qual os conceitos intelectuais são impressões causadas pelos objetos como mero registro das sensações. Mas também não se satisfaz com a afirmação racionalista de que estes conceitos, cuja fonte localiza-se na atividade interna da alma, têm sua relação de “coincidência e independência” com os objetos a que se referem garantida pelo princípio da harmonia pré-

---

empíricos podem ser articulados com o sistema metafísico leibniziano-wolffiano. Em decorrência disto, Mendelssohn compreende o ceticismo humeano como dúvidas sobre a validade de inferências indutivas, e acredita ter êxito na resolução destas dúvidas com o uso da teoria da probabilidade. ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 77-76; 338. KUEHN, Manfred. David Hume and Moses Mendelssohn. *Hume Studies*, v. 22, n. 2, 1995, p. 203-210.

<sup>90</sup> KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770 e carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 41, grifo do autor. Com esta distinção, Kant garante, por um lado, a autonomia da física e da matemática, que se referem ao que é pensado sensitivamente – representação das coisas “como aparecem” – e fazem apenas um uso lógico do entendimento e, por outro, a da metafísica, que pensa as coisas intelectualmente – representação das coisas “como são” – e fazem um uso real do entendimento. KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770 e carta a Marcus Herz*, p. 39, 73. No ensaio de 1764, também em discordância com a tradição leibniziana-wolffiana, Kant sustenta uma diferença entre estes campos de conhecimento quanto ao método empregado. Enquanto a matemática utiliza um método sintético e conta com a vantagem da intuição em sua argumentação, a metafísica utiliza o método analítico e procede por meio de derivações de conceitos. KANT, Immanuel. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 106-107.

<sup>91</sup> KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770 e carta a Marcus Herz*, p. 132.

estabelecida, que afirma uma harmonia, divinamente planejada, entre as ordens das coisas e as regras do entendimento<sup>92</sup>.

A resposta categórica para esta questão, bem como a determinação definitiva das condições de possibilidade de conhecimento *a priori*, só está plenamente formulada na *Crítica da razão pura* (1781), uma obra que objetiva o autojulgamento da razão pura – razão que, em sentido amplo, é compreendida como a faculdade dos elementos *a priori* do conhecimento<sup>93</sup>. Por causa disto, Kant refere-se à sua filosofia transcendental como aquela que “[...] em geral se ocupa menos dos objetos [com o intuito de alargar o conhecimento sobre os mesmos] que do nosso modo de os conhecer na medida em que este deve ser possível *a priori* [no intuito de legitimá-lo]”<sup>94</sup>. Neste empreendimento kantiano, é marcante o abandono da pretensão racionalista, que faz um uso especulativo da razão sem um prévio julgamento da própria razão e sem saber se seu conhecimento é válido, mas também o afastamento da “superficialidade palavrosa” da *Popularphilosophie* e do ceticismo humeano que “condena” toda a metafísica<sup>95</sup>.

Como o veredicto kantiano em relação à legitimidade da prova racional da imortalidade da alma constitui-se a partir de sua compreensão das condições e das limitações do uso especulativo da razão pura, antes de abordar este problema, passa-se a um breve exame de alguns pontos centrais da sua filosofia crítica, a saber, a concepção de juízo sintético *a priori*, as condições formais deste juízo e a distinção entre fenômeno, númeno e idéia racional.

## 2.1 As fontes e o limite do conhecimento *a priori*

Na *Crítica da razão pura*, para se compreender como é tratada a possibilidade da razão elaborar conhecimentos *a priori*, é crucial entender o que Kant denomina por juízos sintéticos *a priori*. Já na introdução, ele dedica-se a delimitar o seu objeto de estudo: a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, a parte pura, portanto, não originária da experiência, presente nas ciências – matemática e física – e na metafísica; esta, devido ao seu caráter científico duvidoso, é referida aqui pelo menos enquanto uma disposição natural

---

<sup>92</sup> KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770 e carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 132-134.

<sup>93</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, BXXXVI.

<sup>94</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 25.

<sup>95</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B XXXV-XXXVII.



(*metaphysica naturalis*)<sup>96</sup>. A questão kantiana não deve ser entendida, portanto, como um questionamento sobre a possibilidade de haver juízos desta natureza, pois Kant os considera como dados de modo indiscutível na matemática e na física, e, pelo menos pretendido, na metafísica. Ao interrogar como estes juízos são possíveis, seu intuito é estabelecer o princípio sob o qual seu uso é legítimo<sup>97</sup>.

Colocada no centro da discussão sobre a possibilidade do uso especulativo da razão, esta questão novamente revela a rejeição da tradição racionalista, em que Mendelssohn se insere. Segundo esta tradição, todo o conhecimento universal e necessário é de natureza analítica; logo, a matemática e a metafísica são um corpo de proposições analíticas, articuladas em concordância com o princípio de contradição. Para melhor entender a formulação dos juízos sintéticos *a priori*, bem como seu desacordo com a tradição racionalista, é importante ressaltar o que interessa a Kant com a distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos *a priori*<sup>98</sup>.

Conforme a ênfase de Kant nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos não há apenas uma diferença quanto à forma lógica, ou seja, quanto ao tipo de relação – identidade ou não-identidade – estabelecida entre o sujeito e o predicado, mas também quanto ao conteúdo; uma diferença que distingue os juízos analíticos e sintéticos, respectivamente, em juízos “[...] simplesmente *explicativos*, sem nada acrescentar ao conteúdo do conhecimento, [e] *extensivos*, aumentando o conhecimento dado; [...]”<sup>99</sup> De modo semelhante, na *Lógica Jäsche*, Kant ressalta que “[as] proposições sintéticas aumentam (*vermehrten*) o conhecimento *materialmente* (*materialiter*), ao passo que as analíticas apenas *formalmente* (*formaliter*). As sintéticas contêm determinações (*determinationes*), enquanto as analíticas apenas predicados lógicos (*logische Prädicate*).”<sup>100</sup>

Neste sentido, Kant enfatiza que os conhecimentos obtidos por análise são esclarecimentos ou explicações do que está implícito no conceito do sujeito, ou seja, conhecimentos novos somente quanto à forma, pois nada dizem da matéria ou do conteúdo. Como na formulação dos juízos analíticos não é necessário sair do próprio conceito do sujeito – ou seja, o conceito do predicado é afirmado segundo a relação de identidade com o conceito do sujeito –, seu fundamento de verdade está na análise deste conceito. Para Kant, isto

<sup>96</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 21.

<sup>97</sup> KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1987, A 39-40.

<sup>98</sup> Na distinção entre juízos analíticos e sintéticos, segue-se a leitura apresentada por H. E. Allison – *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 89-96.

<sup>99</sup> KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, A 25, grifo do autor.

<sup>100</sup> KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: Ed. da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 221, grifo do autor. Esta obra reúne as últimas preleções kantianas sobre lógica, editadas por G. B. Jäsche (1762-1842) provavelmente em 1800.

garante, por um lado, o caráter *a priori* de todos os juízos analíticos, mas, por outro lado, determina uma verdade apenas formal, que segue apenas o acordo lógico dos conceitos entre si, pois se abstrai da referência ao objeto – matéria ou conteúdo do conhecimento<sup>101</sup>.

Em se tratando de juízos sintéticos, a situação é outra, pois, nestes juízos, o predicado não adere ao conceito do sujeito de forma imediata. Não se trata, portanto, de derivar o predicado do conceito do sujeito, respeitando-se apenas os princípios lógicos formais de identidade e de contradição. Tem-se que ultrapassar o que é pensado no conceito do sujeito, ou seja, é necessário “[...] alguma coisa de diferente, *x*, sobre a qual se apóia o entendimento para conhecer que o predicado, que não está contido neste conceito, todavia lhe pertence.”<sup>102</sup> Neste caso, a conexão entre os conceitos do sujeito e do predicado baseia-se na referência destes conceitos a um mesmo objeto. Na visão kantiana, contudo, isto acarreta a afirmação de que estes conceitos nos juízos sintéticos referem-se à mesma intuição do objeto, uma vez que, para o filósofo, os conceitos são discursivos – representações mediatas dos objetos – e somente as intuições representam imediatamente os objetos da experiência. Esta necessária referência à intuição do objeto é o que permite estender materialmente o conhecimento nos juízos sintéticos, e conferir validade objetiva a seus conceitos – o que ficará mais claro no decorrer desta seção<sup>103</sup>.

Por serem ampliativos – acrescentar ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado –, Kant entende que os juízos sintéticos não podem ter seu fundamento restrito ao acordo com o princípio da lógica geral, pois esta se refere ao aspecto formal do pensamento, abstraído de quaisquer referências ao seu conteúdo. Mas com isto, ele não pretende negar a importância do princípio lógico de contradição para o pensamento em geral. Este permanece como critério formal de verdade, e, mesmo não sendo suficiente, é necessário à verdade objetiva, pois a contradição invalida qualquer conhecimento<sup>104</sup>. Seu intuito é unicamente o de ressaltar a necessidade de suplementar a lógica geral com uma lógica transcendental, que determina “a origem, o âmbito e o valor objetivo” dos conceitos puros, e,

<sup>101</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 55; B 79.

<sup>102</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 8.

<sup>103</sup> Na *Lógica Jäsche*, Kant exemplifica esta referência ao objeto, no juízo sintético, da seguinte forma: “A todo *x* ao qual convém o conceito de corpo (*a + b*), convém também o de *atração* (*c*).”, em oposição ao analítico: “A todo *x* ao qual convém o conceito de corpo (*a + b*), convém também o de *extensão* (*b*)”. No primeiro caso, a referência ao objeto é indispensável porque a conexão entre o predicado (*c*) e o sujeito (*x*) não é dada pelo conceito do sujeito (*a+b*). No segundo, mesmo que se tenha um objeto (*x*), a referência a ele não é necessária, pois o juízo é formado a partir da análise do conceito pelo qual (*x*) é pensado. KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: Ed. da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 221, grifo do autor.

<sup>104</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 59-60; B 84. Como o próprio Kant expressa, a lógica geral segue o caminho seguro da ciência na demonstração das regras formais de todo o pensamento. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B VIII-IX.

deste modo, fornecer um princípio que fundamenta a verdade do conhecimento sintético *a priori* – a verdade material<sup>105</sup>.

Mas, desde que a Kant interessa a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* – juízos universais e necessários –, a experiência do objeto não pode ser o “x” sobre o qual o predicado liga-se ao sujeito, pois ela só fornece juízos sintéticos particulares e contingentes. Deste modo, determinar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* equivale a demonstrar como a síntese pura entre conceitos e intuições *a priori* – independentes da experiência quanto à origem – tem, contudo, uma validade objetiva, ou seja, legisla de forma necessária para os objetos da experiência.

Na solução kantiana, em resposta ao estado de “coincidência e independência” que deve haver entre as representações *a priori* e os objetos da experiência, encontra-se sua “revolução copernicana”, que, em uma leitura epistêmica, implica assumir que o objeto do conhecimento determina-se a partir das condições *a priori*, encontradas nas duas faculdades do conhecimento, a saber, a sensibilidade e o entendimento<sup>106</sup>. A partir disto, redefine-se, portanto, a noção de objeto, que não pode ser dissociado das formas apriorísticas, que o precedem e o determinam logicamente. Contudo, é importante ressaltar que, na filosofia crítica, o *a priori* distingue-se da noção racionalista, na medida em que, mesmo sendo independente e anterior à experiência do objeto, ele é entendido como relacional e sem conteúdo intrínseco; uma forma que deve sempre ser referida à experiência, que lhe fornece o conteúdo<sup>107</sup> – como se esclarecerá até o final desta seção.

Assim, mesmo que se encontre na experiência a origem temporal do conhecimento, na medida em que o objeto se faz presente e afeta o sujeito, Kant demonstra que a sua representação como objeto do conhecimento só é possível segundo as condições *a priori* da sensibilidade. Deste modo, ele reconhece que na intuição de um objeto, além da parte empírica – sensação –, há a parte pura *a priori*, a saber, as formas do espaço e do tempo, que, por serem propriedades formais da sensibilidade, são condições indispensáveis à intuição do objeto do sentido externo e do interno, respectivamente<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 57; B 81-82.

<sup>106</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 173. CASSIRER, Ernst. *Kant vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 183-184; GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 108.

<sup>107</sup> KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924, p XXXVI. Justamente por não admitir a dissociação epistêmica entre o objeto e as formas *a priori* do conhecimento, a determinação da validade objetiva do conhecimento não é compreendida como adequação ou conformidade entre a representação do objeto e o objeto em si mesmo, mas antes como equivalente à determinação da organização das representações dos objetos de modo necessário e universal. BROOK, Andrew. *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 98-99

<sup>108</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. A 25-36; B 37-53.

Diretamente relacionada a esta associação epistêmica entre o objeto e as condições *a priori* de sua intuição encontra-se a importante advertência kantiana sobre a necessidade de se distinguir o objeto do conhecimento, enquanto fenômeno e coisa em si mesma<sup>109</sup>. Como não se pode ter uma intuição legítima do objeto fora das formas apriorísticas da sensibilidade, e como a faculdade receptiva do homem é apenas sensível, Kant reconhece que todos os objetos possíveis de conhecimento por meio desta faculdade são fenômenos, ou seja, representações de objetos conforme aparecem à sensibilidade. Coerente com isto, encontra-se também a restrição da validade objetiva das condições formais da sensibilidade aos fenômenos, pois, desde que são compreendidas como “necessariamente” inerentes à sensibilidade, elas pertencem aos objetos na medida em que estes são considerados em relação a esta faculdade.

Contudo, e diferentemente da tradição racionalista, o fenômeno não é compreendido como uma representação confusa, pois possui sua própria ordem e organização conforme as formas da sensibilidade, e sua matéria conforme a sensação. Em continuidade à dissertação de 1770, Kant afasta-se da tradição racionalista que, segundo ele, equivocou-se quanto à natureza da sensibilidade ao distingui-la apenas logicamente do entendimento. Para ele, com um maior grau de clareza da intuição do fenômeno, não se conhece o que os objetos são em si mesmos, pois pela “[...] sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum; [...]”<sup>110</sup> Neste contexto, o conceito da coisa em si mesma ou do númeno, enquanto algo que deve ser representado independentemente da peculiaridade da faculdade receptiva, permanece apenas como um conceito limitativo da sensibilidade, ou seja, indica um modo de se pensar, mas não de se intuir, o objeto do conhecimento<sup>111</sup>.

Mas, ainda que seja possível observar, junto ao conceito de númeno, uma extensão do pensamento além do que é sensivelmente intuído, Kant é enfático em afirmar que esta extensão não implica em um âmbito maior de objetos do conhecimento. Embora os conceitos puros do entendimento expressem os diferentes modos de se pensar *a priori* um objeto em geral<sup>112</sup> – um objeto possível na intuição, mas considerado independentemente da natureza

---

<sup>109</sup> Assim, Kant afirma: “[...] no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre consideradas algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto dado, distingue-se este objeto, enquanto *fenômeno*, do que é enquanto *objeto em si*.” KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 49; B 68, grifo do autor.

<sup>110</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 44; B 62.

<sup>111</sup> Este dualismo entre fenômeno e coisa em si não é aqui entendido como a afirmação de que há duas realidades ontológicas distintas – mundo fenomênico e o mundo inteligível –, mas antes, em termos de dois modos distintos de se considerar o objeto: segundo – ou não – a sensibilidade.

<sup>112</sup> Kant considera o uso lógico formal do entendimento como base para o seu uso transcendental. Assim, a partir do “mesmo entendimento” e “através dos mesmos atos” que ligam os conceitos no juízo em geral, Kant

particular da intuição que o fornece –, isto não significa dizer que o conceito puro é em si mesmo a condição suficiente para o conhecimento sintético *a priori*. A este respeito, Kant adverte que é um equívoco entender o caráter transcendental dos conceitos puros do entendimento – a referência *a priori* ao objeto – como representação imediata do objeto, e, por conseguinte, como justificação de seu uso abstraído das condições sensíveis<sup>113</sup>. Esta observação merece um tratamento pormenorizado.

A demonstração da validade objetiva dos conceitos puros do entendimento está diretamente relacionada à premissa kantiana de que todo ato espontâneo do entendimento de síntese das representações fundamenta-se em uma unidade formal do sujeito pensante<sup>114</sup>. Esta unidade refere-se ao “eu penso”, uma consciência una e idêntica do sujeito pensante, produzida a partir do ato espontâneo do sujeito – ato de apercepção originária ou de autoconsciência. Somente em referência a esta unidade do “eu penso”, que acompanha todo ato de pensar – as representações individualmente e o ato de síntese que as reúne –, é possível fazer do diverso da intuição um pensamento unificado – uma unidade sintética –, atribuindo-o ao sujeito pensante, que, assim, pode pensá-lo<sup>115</sup>.

Como esta exigência lógica de reunir sinteticamente o diverso das representações sensíveis na unidade do “eu penso” implica a consciência destas representações como um objeto em geral – “[...] aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada [...]”<sup>116</sup> –, Kant garante a validade objetiva da unidade da apercepção – por isso denominada de unidade transcendental da apercepção –, que assim é condição *a priori* do pensamento de um objeto em geral, ou seja, de um objeto considerado apenas em relação à atividade sintética do sujeito<sup>117</sup>. Desde que os conceitos puros do entendimento expressam os meios de submeter

estabelece os conceitos puros do entendimento. Contudo, os conceitos puros do entendimento apenas se igualam às funções lógicas do juízo em geral quando estas operam em conexão com a intuição. ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 155. Assim, da tábua da faculdade de julgar, ele extrai sua tábua dos conceitos puros do entendimento, os doze modos distintos de se pensar um objeto em geral, a saber: quantidade (unidade, pluralidade, totalidade); qualidade (realidade, negação, limitação); relação (inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade); modalidade (possibilidade-impossibilidade, existência - não existência, necessidade-contingência). KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 79-80; B 105-106.

<sup>113</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, B 289.

<sup>114</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 130-131.

<sup>115</sup> Esta consciência *a priori* da unidade e da identidade do sujeito refere-se ao caráter ativo do eu pensante na síntese do diverso da intuição. Coerente com isto, encontra-se a afirmação kantiana de que a unidade necessária da apercepção é uma mera representação que não fornece em si mesma nenhum conteúdo através do qual é possível o conhecimento deste sujeito como idêntico e simples. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 134-135. Como ficará mais claro nas discussões seguintes, apesar de compartilhar, com a tradição racionalista, a premissa da necessária identidade e singularidade do sujeito cognoscente, Kant diverge desta tradição por conferir a esta unidade apenas um caráter formal.

<sup>116</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 137.

<sup>117</sup> KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924, p. 285-286.

o diverso da intuição à unidade sintética, trazendo-o em conformidade com a apercepção originária, eles justificam-se como condições necessárias e universais do pensamento de um objeto em geral, às quais todo o diverso da intuição deve se submeter.

Contudo, considerado apenas em relação ao “eu penso”, o conceito puro do entendimento é função lógica de unidade sem conteúdo, e define-se, portanto, como forma de pensamento de um objeto em geral e não como conhecimento do objeto. Em outras palavras, ele fornece a regra *a priori* de síntese das representações, mas nunca a intuição do objeto. Neste sentido, o objeto em geral, pensado no conceito puro, permanece indeterminado se não lhe é dado uma intuição correspondente. Em concordância com isto, encontra-se a diferença entre o ato de pensar e o de conhecer: para conhecer é necessário o conceito e a intuição<sup>118</sup>.

Esta necessária cooperação entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, associada às suas diferenças transcendentais – em termos de origem e de conteúdo –, conduz Kant ao esquematismo<sup>119</sup>. Neste sentido, o esquema transcendental – uma representação mediadora pura que é “[...] por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*.”<sup>120</sup> – é parte integrante dos juízos sintéticos *a priori*. Por um lado, ele funciona como condição sensível que possibilita a aplicação dos conceitos puros do entendimento aos fenômenos, conferindo a estes conceitos uma realidade objetiva – um objeto correspondente na experiência. Por outro, ao subsumir a intuição no conceito, ele possibilita o encadeamento dos fenômenos segundo a unidade lógica e universal expressa nos conceitos puros<sup>121</sup>.

Mas, o esquematismo não só realiza os conceitos puros, ele também os restringe ao âmbito empírico. A este respeito Kant afirma:

O espaço e o tempo, enquanto condições da possibilidade de nos serem dados objetos, apenas têm validade em relação aos objetos do sentido, portanto, só da experiência. [...] Os conceitos puros do entendimento estão livres desta restrição, e estendem-se aos objetos da intuição em geral. [...] esta maior extensão dos

<sup>118</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 146.

<sup>119</sup> O esquematismo refere-se à determinação transcendental do tempo realizada em conformidade com a unidade transcendental da apercepção. Por ser universal e fundamentar-se em uma regra *a priori*, esta determinação é homogênea ao intelecto; e, na medida em que o tempo é condição formal de toda intuição e está contido em toda representação sensível do diverso, ela é homogênea ao sensível. Assim, desta determinação Kant pode estabelecer uma representação mediadora entre o sensível e o intelectual, a saber: o esquema transcendental. A respeito do esquematismo, é importante ressaltar que Kant não busca demonstrar que as representações da sensibilidade devem necessariamente se submeter aos conceitos puros do entendimento – isto está demonstrado na dedução transcendental destes conceitos como regras do pensamento em geral. O objetivo aqui é unicamente o de especificar *a priori* as condições dessa aplicação. ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 203.

<sup>120</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 138; B 177, grifo do autor.

<sup>121</sup> Com isto esclarece-se o princípio supremo de todos os juízos sintéticos *a priori*: “todo o objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível.” KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, A 158; B 197.

conceitos para além de *nossa* intuição sensível de nada nos serve, porque são então conceitos vazios [...]; são meras formas sem realidade objetiva, porque não dispomos de nenhuma intuição a que pudéssemos aplicar a unidade da apercepção [...], para poder determinar um objeto. Só a nossa intuição sensível e empírica pode lhes conceder sentido e significado.<sup>122</sup>

Deste modo, quando se trata do uso especulativo da razão pura, a restrição válida para a sensibilidade impera também sobre o entendimento. Isto significa afirmar que, mesmo sendo logicamente possível, o uso dos conceitos puros não tem valor objetivo, e que a maior amplitude destes conceitos – por pensarem o objeto em geral, independentemente do modo particular em que são dados na sensibilidade – não significa uma esfera maior de objetos do conhecimento, pois o objeto em geral, por carência de uma determinação sensível, não pode ser afirmado como objeto do conhecimento<sup>123</sup>. A autonomia do entendimento em relação à sensibilidade não equivale, portanto, ao uso dos seus conceitos puros sem a participação da sensibilidade.

Em decorrência disto, o númeno – pensado independentemente da peculiaridade da faculdade receptiva – permanece vazio, pois lhe falta uma intuição sensível correspondente. Assim, na filosofia crítica, o númeno permanece apenas como conceito problemático – um conceito que não tem contradição lógica e pode ser pensado, mas cuja realidade objetiva não pode ser conhecida –, porém, necessário para delimitar a fronteira da sensibilidade, que assim não pode estender seu domínio sobre tudo o que é pensado, e para restringir a pretensão do uso do entendimento, pois, no fenômeno, também cessa a aplicação e o sentido dos conceitos puros.

Finalmente, esclarece-se a nova configuração que Kant oferece à tradicional divisão entre fenômeno e númeno. O númeno deixa de ser considerado o objeto particular do entendimento, que, por sua vez, deixa de ser a fonte de conhecimento intelectual das coisas como são em si mesmas, e o mundo fenomênico deixa de ser apenas o mundo confuso da sensibilidade para ser o único mundo sobre o qual se pode elaborar conhecimento sintético *a priori*<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 200, B 148-149.

<sup>123</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, A 254; B 309.

<sup>124</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 254-258; B 310-314.

## 2.2 Os paralogismos transcendentais da psicologia racional

Em consonância com a restrição anterior, Kant reconhece como ilegítimo o emprego transcendente dos conceitos puros do entendimento, ou seja, sua extensão às idéias da razão pura, pois estas se fundam em noções – conceitos puros, que têm origem no entendimento e em completa ausência de referência à sensibilidade<sup>125</sup>. A respeito deste emprego equivocado, Kant ressalta que sua gênese não decorre meramente do desrespeito às condições de uso objetivo do entendimento, pois existem “princípios efetivos” que anulam os limites da experiência possível e impõem ao entendimento um uso que transpõe o âmbito empírico. Estes princípios são inerentes à própria razão; uma faculdade de princípios absolutamente *a priori*, que apreende o particular em um universal através de conceitos puros e propõe um conhecimento sintético independentemente da intuição<sup>126</sup>. Em decorrência disto, observa-se que a razão tem por objetivo o entendimento e o seu emprego conforme um fim: a mais elevada unidade – a unidade absoluta ou incondicionada.

Para Kant, junto à este procedimento natural da razão de orientar o conteúdo do entendimento em direção a mais elevada sistematicidade e unidade, fundamenta-se uma ilusão transcendental, a qual consiste em certos princípios racionais subjetivos passarem-se por princípios objetivos<sup>127</sup>. A este respeito, ele observa que, em sua demanda pelo incondicionado, a razão segue a máxima lógica: “[...] encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se completa a unidade.”; uma regra que diz respeito unicamente ao funcionamento da razão, sendo, portanto, subjetiva. Em seu uso em relação aos conceitos do entendimento, esta máxima necessariamente pressupõe um princípio sintético – “[...] dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada” – que, contudo, não é realizável, pois se refere a algo – o incondicionado – que nunca pode ser um objeto da experiência possível<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 320; B 377.

<sup>126</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 301-302; B 357-359. Nas referências anteriores, o termo “razão” foi utilizado em sentido amplo como faculdade geral de conhecimento, que incluía, portanto, a sensibilidade e o entendimento. Aqui, ele passa a designar uma faculdade de conhecimento distinta.

<sup>127</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 297; B 353-354. Na discussão a respeito da ilusão transcendental e dos paralogismos transcendentais, segue-se a leitura de M. GRIER, em *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 101-171, e de H. E. ALLISON, em *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 307-350.

<sup>128</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 307-308; B 364. Assim, Kant observa: “A razão, porém, só pode conceber esta unidade sistemática, dando ao mesmo tempo à sua idéia um objeto, que não pode todavia ser dado por experiência alguma, porque a experiência nunca dá um exemplo de perfeita unidade sistemática.” KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 681; B 709.



Com base nesta inseparabilidade entre a máxima lógica e o princípio sintético da razão, esclarece-se a concepção kantiana acerca da ilusão transcendental. Como para a razão o princípio sintético é imprescindível à sua máxima lógica, junto à unidade sistemática do entendimento, a razão tem que supor que é dado um incondicionado como um objeto em si mesmo. No entanto, ao se atentar para a afirmação kantiana de que o princípio sintético racional é irrealizável, percebe-se que esta referência ao incondicionado como um objeto é na realidade ilusória. Por conta disto, Kant compreende que, embora seja legítimo, o uso da máxima lógica em relação aos conceitos do entendimento torna-se ilusório. Ainda em relação a esta inseparabilidade, compreende-se o caráter transcendental desta ilusão. Como a razão precisa apresentar a condição subjetiva do pensamento em sua forma objetiva, a ilusão, que disto resulta, é necessária e inevitável.

Mas, mesmo que a ilusão transcendental seja inerente à razão e, conseqüentemente, não possa ser suprimida, Kant afirma que é possível evitar que ela continue a nos enganar e, por conseguinte, a motivar raciocínios falaciosos sobre o supra-sensível. Embora a razão produza suas idéias em pleno respeito a suas leis originárias, ele é categórico em afirmar que dos objetos que correspondam às suas idéias não se pode ter um conhecimento<sup>129</sup>. A convicção de conhecimento dos objetos correspondentes aos conceitos incondicionados da razão – ou às idéias transcendentais – só se sustenta quando não se atenta para as condições *a priori* de conhecimento: quando não se reconhece que a sensibilidade é o único meio possível do objeto nos ser dado e quando não se considera a restrição crítica de uso imanente – dentro dos limites da experiência possível – dos conceitos puros do entendimento.

Dentro deste contexto, compreendem-se a reflexão kantiana acerca da idéia transcendental de alma e o seu veto à demonstrabilidade de sua natureza imortal, ambas desenvolvidas pela psicologia racional<sup>130</sup>. Para Kant, a psicologia racional, assim como a psicologia empírica, tem como objeto de estudo o “eu”, enquanto ser pensante e objeto do sentido interno, denominado de alma. Mas, diferentemente da psicologia empírica, ela procede de forma absolutamente *a priori* e busca conhecer o seu objeto a partir do que é deduzido do seu próprio conceito. Assim, a psicologia racional abstrai de toda a experiência que fornece percepções particulares das atividades anímicas, e se estabelece apenas sobre a proposição “eu penso”, a respeito da qual Kant faz a seguinte consideração:

<sup>129</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 339; B 397.

<sup>130</sup> Além da unidade absoluta do sujeito pensante ou idéia de alma, que aqui é examinada, Kant refere-se à unidade absoluta da série das condições do fenômeno ou idéia de mundo; e à unidade absoluta do pensamento em geral ou idéia de Deus. Estas idéias transcendentais estão presentes nas tradicionais disciplinas metafísicas: psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional, respectivamente. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 333-340; B 390-398.

[...] esta percepção interna não é mais que a simples apercepção *eu penso*, que possibilita todos os conceitos transcendentais em que se diz: eu penso a substância, a causa, etc. Com efeito, a experiência interna em geral e sua possibilidade ou a percepção em geral e a sua relação com outra percepção, sem que seja dada empiricamente qualquer distinção particular ou determinação, não podem ser consideradas conhecimento empírico, antes devem considerar-se conhecimento do empírico em geral, e pertencem à investigação da possibilidade de toda a experiência, e essa é, sem dúvida, transcendental.<sup>131</sup>

A partir disto, nota-se que a psicologia racional fundamenta-se sobre a proposição que Kant justifica como condição formal do juízo sintético *a priori*. Assim, cabe investigar se a consciência do eu transcendental é uma base legítima para a edificação de uma doutrina racional da alma. A este respeito, o veredicto kantiano é de que as provas racionais da pretensa ciência da alma são paralogismos: silogismos que têm um erro, não intencional, na forma lógica – ou seja, na conseqüência –, em contraste com aqueles que erram na matéria, isto é, nas premissas<sup>132</sup>. Kant ressalta, contudo, que estes paralogismos não são meramente lógicos, nem ocasionados fortuitamente, mas antes paralogismos transcendentais, que se fundam “[...] na natureza da razão humana e traz[em] consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel.”<sup>133</sup>

Coerente com este veredicto, entende-se que a objeção kantiana tem o intuito de mostrar que as proposições racionais sobre a natureza da alma – substancialidade, simplicidade, personalidade – carecem de fundamentos, pois suas provas falham tanto em relação à lógica geral, quanto em relação à lógica transcendental, e também de revelar a concepção ilusória sobre o “eu penso” que o filósofo racionalista invoca em seu apoio<sup>134</sup>. Como a objeção que Kant faz aos paralogismos da psicologia racional tem uma estrutura semelhante<sup>135</sup>, na análise desta objeção considera-se, como exemplo, o paralogismo da substancialidade:

Aquilo cuja representação é o *sujeito absoluto* dos nossos juízos e, portanto, não pode ser utilizada como determinação de uma outra coisa, é *substância*.

<sup>131</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 343; B 401.

<sup>132</sup> KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: Ed. da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 241, 267-269.

<sup>133</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 341; B 399.

<sup>134</sup> Sobre esta objeção, é importante ressaltar que ela tem um caráter crítico, ou seja, objetiva mostrar a carência de fundamentos da psicologia racional, sem pretender determinar a natureza da alma. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 388-389.

<sup>135</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 334; GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.163; KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924, p. 458. Apenas o segundo paralogismo será particularmente analisado na seção seguinte.

Eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis e essa representação de mim mesmo não pode ser utilizada para predicado de qualquer outra coisa.

Portanto eu, como ser pensante (como alma), sou substância.<sup>136</sup>

Em relação ao paralogismo acima, e de modo semelhante nos demais paralogismos da psicologia racional, Kant reconhece que há um equívoco que, do ponto de vista da lógica geral, denomina-se “*sophisma figurae dictionis*”<sup>137</sup>. Este consiste em uma ambigüidade no termo médio, que ora tem sentido transcendental em referência ao sujeito lógico, ora tem sentido empírico em referência a um sujeito dado enquanto objeto. Deste modo, na premissa maior faz-se um uso transcendental do conceito de substância, enquanto na premissa menor e na conclusão, o mesmo conceito é aplicado ao objeto da experiência interna.

Contudo, o que Kant parece querer ressaltar com esta ambigüidade é, antes de tudo, um equívoco do ponto de vista da lógica transcendental, isto é, um uso inadequado dos conceitos puros do entendimento, motivado pela razão pura. Como na premissa maior o conceito de substância é transcendental, ele apenas expressa um modo de se pensar *a priori* um objeto em geral, o que permite unicamente o seu uso lógico. Em relação à premissa menor, a análise é diferente. Quando esta premissa é entendida formalmente, resulta uma afirmação não controversa sobre o “eu penso”, que diz respeito à constância lógica do sujeito do pensamento – afirmação esta que é coerente com o que o próprio Kant declara sobre o eu transcendental. No entanto, quando ela é entendida objetivamente – pressupondo-se que o incondicionado do pensamento em geral é dado como objeto pela razão pura, e predicando-lhe o conceito puro de substância –, conclui-se a real subsistência da alma – o que é um equívoco, pois se faz um uso empírico da categoria de substância além das condições sensíveis.

Justamente por entender que a psicologia racional se edifica sobre esta última interpretação da premissa menor, Kant avalia sua inferência sobre a natureza da alma como uma falácia: “sub-repção da consciência hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*).”<sup>138</sup> O termo sub-repção indica um erro metafísico que envolve a permutação entre “[...] o que é intelectual e o que é sensitivo [...]”<sup>139</sup> Tal erro decorre de uma falha em distinguir – corretamente – conceitos intelectuais e sensíveis, bem como seus domínios – objeto em geral

<sup>136</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 348, grifo do autor.

<sup>137</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 403.

<sup>138</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 402.

<sup>139</sup> KANT, Immanuel. Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 271.

e fenômeno, respectivamente. Assim, para concluir a permanência da alma, o filósofo racionalista deve fazer um uso esquematizado do conceito de substância na premissa menor. Contudo, a “substituição” do conceito puro pelo empírico – ou melhor, por sua forma esquematizada – é ilícita, pois o “eu penso”, na premissa menor, não é dado segundo a intuição sensível, necessária condição de esquematização do conceito puro de substância, e de sua aplicação *in concreto*<sup>140</sup>.

Com relação a este erro, cabe observar que o filósofo racionalista considera a idéia transcendental de alma como um objeto legitimamente dado, que pode ser subsumido no conceito de substância. Em outras palavras, nota-se, junto à sub-repção, o erro da hipostasiação do eu transcendental, ou seja, a admissão de que a autoconsciência do eu no pensamento – no ato de síntese do diverso da intuição – implica sua existência objetiva<sup>141</sup>. Justamente por compreender que o eu do pensamento é uma entidade, o filósofo racionalista toma-o como uma intuição do sujeito e, por conseguinte, predica-lhe ilicitamente o conceito de substância. Por fim, na base da hipostasiação, mas diferentemente desta, encontra-se a ilusão transcendental, pois quando a razão busca a condição mais elevada do pensamento em geral, ela pressupõe que o incondicionado referente a esta condição é dado como objeto<sup>142</sup>. Desde que a unidade transcendental da apercepção é o fundamento incondicionado do pensamento em geral, sob a influência racional, esta unidade é inevitavelmente considerada como sendo a unidade percebida no sujeito<sup>143</sup>.

O fato de Kant reconhecer que a doutrina racional da alma busca edificar-se sobre a unidade da apercepção transcendental permite mostrar como esta doutrina invoca em seu apoio algo ilusório. Seguindo a exposição transcendental do “eu penso”, observa-se que Kant admite que o “eu penso” seja pensado como sujeito em relação a qual os pensamentos são inerentes como determinações, e, como unidade necessária a todo o pensamento, também admite que ele seja uma consciência uma e idêntica. Contudo, ele evita ser enganado pela ilusão transcendental de objetividade deste eu, pois distingue entre o que é “[...] subjetivamente necessário ao *pensamento* de um objeto em geral e o que é necessário ao *conhecimento* do objeto da experiência possível.”<sup>144</sup> Deste modo, Kant confere apenas um

<sup>140</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 403.

<sup>141</sup> A hipostasiação consiste em admitir aquilo que existe apenas no pensamento como objeto real, existente fora do sujeito pensante. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 384.

<sup>142</sup> “Pode-se dizer que toda a *aparência* consiste em tomar a condição *subjetiva* do pensamento pelo conhecimento do *objeto*.” KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 396.

<sup>143</sup> Nas palavras de Kant: “Não obstante, nada é mais natural e mais sedutor do que a *aparência*, que nos faz tomar a unidade, na síntese dos pensamentos, por uma unidade percebida no sujeito desses pensamentos.” KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 402.

<sup>144</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 340.

caráter lógico às suas afirmações sobre o eu pensante, que, assim, só expressam a relação formal entre a unidade da consciência e os seus pensamentos.

O filósofo racionalista, por sua vez, permanece na ilusão de objetividade do “eu penso” justamente por não ter em mente esta distinção. Como falha em reconhecer a originalidade da sensibilidade como único meio em que os objetos são dados e a restrição da realidade objetiva dos conceitos puros ao âmbito empírico, ele admite que o modo de ser no pensamento se estende à existência objetiva e determina o objeto unicamente por conceitos racionais. Assim, desde que estes conceitos pareçam ser objetivamente necessários, isto é, estejam em acordo com o princípio da razão, eles são aceitos como objetivos. Por conta disto, ele hipostasia o “eu penso” e, por conseguinte, faz um uso transcendente dos conceitos puros do entendimento.

Esta diferença entre conhecer e pensar, ao lado da incognoscibilidade do eu pensante, aparece de forma mais enfática na segunda edição dos paralogismos:

[...] Não é simplesmente porque penso, que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência – e nisto consiste todo o pensamento – que posso conhecer um objeto qualquer. Portanto, não me conheço unicamente pelo fato de tomar consciência de mim mesmo como ser pensante, mas se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento [...] <sup>145</sup>

Desde que a psicologia racional edifica-se unicamente sobre a proposição “eu penso”, fica claro que ela não pode determinar este eu pensante como um objeto. Como o “eu penso” não é intuição nem conceito de qualquer objeto, mas antes a forma da consciência, que acompanha a intuição e os conceitos na elaboração do conhecimento <sup>146</sup>, a partir dele não se efetua a determinação do ser pensante, pois isto requer intuições que estão fora do âmbito do pensamento. Por conta disto, novamente observa-se que as provas racionais acerca da natureza anímica – substância simples e una – fundam-se sobre uma ilusão transcendental e culminam em raciocínios dialéticos.

Com estas objeções críticas, Kant acredita vetar as “extravagâncias de um espiritualismo sem fundamento” <sup>147</sup>, que, com base nas proposições racionais sobre a natureza da alma, visa à determinação da união da alma com o corpo – animalidade –, do começo desta união – nascimento – e do seu fim – imortalidade <sup>148</sup>. Assim, a substancialidade, a

<sup>145</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 406.

<sup>146</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 381-382.

<sup>147</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 2001, B 421.

<sup>148</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 384.

simplicidade e a identidade do “eu penso” nada ensinam sobre a duração da alma, sobre sua incorruptibilidade diante da modificação da natureza e sobre sua continuidade após a morte, respectivamente. Com isto em mente, passa-se ao exame das objeções kantianas às provas racional-teóricas em favor da imortalidade, tais como reformuladas e apresentadas por Mendelssohn em seus dois primeiros diálogos. Neste intuito, segue-se um tratamento pormenorizado da demonstração da simplicidade da alma, pois esta demonstração é o principal alicerce da argumentação da imortalidade da alma.

### 2.3 As objeções kantianas às provas racional-teóricas mendelssohnianas

Apesar de Kant não dedicar nenhuma obra específica à questão da imortalidade da alma, podem-se encontrar referências às provas da imortalidade junto à sua discussão sobre a metafísica em geral desde a fase pré-crítica. Nesta fase, à semelhança do que ocorre com o seu julgamento acerca da validade objetiva da metafísica, sua discussão acerca do caráter necessário das provas empírica e racional da imortalidade da alma – esta última, a racional, tanto teórica quanto prática (teológica, teleológica) – revela um posicionamento que em parte já destoa do racionalismo recebido<sup>149</sup>. Isto sugere o desenvolvimento da filosofia kantiana em direção à completa rejeição destas provas e revela novamente o distanciamento de Kant em relação a Mendelssohn já na *Hochaufklärung*<sup>150</sup>.

Contudo, as efetivas objeções apresentadas por Kant à obra de Mendelssohn aparecem somente na segunda edição da *Crítica da razão pura*, quando Kant avalia a sustentação da incorruptibilidade da alma com base na sua simplicidade. Embora esta seja a única referência nominal ao *Fédon* mendelssohniano, é possível apresentar evidências de que há outra referência, não mencionada, a esse *Fédon* já na primeira edição da *Crítica*, o que é particularmente observado na seção em que Kant analisa o paralogismo da simplicidade.

<sup>149</sup> A este respeito, Ameriks observa, nas preleções metafísicas de Kant de 1760 a 1780, uma insatisfação em relação em relação aos argumentos empírico e racional-prático teológico e uma oscilação na avaliação dos argumentos racional-prático teleológico e racional-teórico observa-se uma oscilação. O primeiro é admitido, inicialmente, ao garantir a imortalidade da espécie humana com base no progresso de características naturais que não seriam plenamente realizadas nesta vida. Mas, ao final do período pré-crítico, Kant já não o considera satisfatório, e restringe-o às habilidades morais. O segundo recebe uma avaliação favorável nas notas dos anos 70, quando é aceito o argumento do princípio da vida como única prova *a priori* da imortalidade. No entanto, esta avaliação não se mantém por muito tempo. Nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, Kant questiona a possibilidade de conhecimento da constituição da alma com base na mera dedução conceitual, e, nas preleções, admite a beleza desta demonstração conceitual, mas observa sua falha em garantir a permanência da identidade pessoal após a morte. AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind: an Analysis of the Paralogisms of the Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 177-182.

<sup>150</sup> A respeito da discussão sobre a natureza da alma e a demonstração de sua imortalidade, Kant e Mendelssohn encontram-se em contato desde 1766, quando Mendelssohn recebe uma cópia de *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*. Em 1767, Mendelssohn encaminha uma cópia do seu *Fédon* a Kant.

Como a exposição kantiana do paralogismo da simplicidade é coerente com as afirmações essenciais do argumento mendelssohniano em favor da simplicidade da alma, entende-se que Mendelssohn está subentendido entre os filósofos racionalistas a quem Kant atribui o desenvolvimento deste paralogismo<sup>151</sup>.

## I. O paralogismo transcendental da simplicidade

Na introdução da seção “Paralogismo da Simplicidade”, Kant salienta a importância do argumento da simplicidade da alma para a psicologia racional ao referir-se ao mesmo como o “[...] Aquiles de todos os raciocínios dialéticos da psicologia pura [...]”<sup>152</sup> Com esta denominação, provavelmente o filósofo faz alusão ao Aquiles de Zenão de Eléia, que, no notável *Dicionário histórico e crítico* de P. Bayle (1647-1706), de 1696, é caracterizado como o mais difícil e irrefutável argumento de Zenão sobre o movimento. Deste modo, a referência a Aquiles tem por fim revelar o superior poder de convencimento e a forte aceitação deste argumento entre os filósofos racionalistas, o que se relaciona com a afirmação kantiana de aparente invulnerabilidade dos paralogismos da psicologia racional, em decorrência da ilusão transcendental de objetividade do princípio da razão pura<sup>153</sup>. Desde que Kant nomeou o paralogismo da simplicidade como o “Aquiles da psicologia racional”, compreende-se, de um modo geral, este argumento como um raciocínio que emprega afirmações sobre a unidade necessária do pensamento ou da consciência como base para a inferência da simplicidade do eu pensante ou da alma – “emprego estrito do argumento de Aquiles” –, mas também como

---

<sup>151</sup> Kant não especifica os autores dos paralogismos, mas provavelmente refere-se a Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, entre outros. Em geral, na literatura secundária, os paralogismos são interpretados em referência à filosofia cartesiana. O mais clássico estudo que relaciona o paralogismo da simplicidade com Leibniz é o de M. D. Wilson – Leibniz and Materialism. *Canadian Journal of Philosophy*. v. 3, n. 4, 1974, p. 495-513. A proximidade entre o paralogismo da simplicidade e o argumento da simplicidade em Mendelssohn é brevemente mencionada em: KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924, p. 458-459; HEIMSOETH, Heinz. *Transzendente Dialektik, ein Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*. Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1966, p. 108. Um tratamento mais detalhado deste tema aparece em: SASSEN, Brigitte. Kant and Mendelssohn on the Implications of the “I Think”. In: LENNON, Thomas M.; STANTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 227-232.

<sup>152</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 351.

<sup>153</sup> HEIMSOETH, Heinz. *Transzendente Dialektik, ein Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1966, p.105-107. Em seu argumento, Zenão de Eléia afirma que um móvel mais lento – no caso uma tartaruga – não pode ser alcançado por outro mais rápido – os ligeiros pés de Aquiles – porque o móvel que persegue sempre deve atingir o ponto que o móvel mais lento ocupava, mas não ocupa mais, pois a distância que os separa consiste em uma série infinita de pontos distintos. Assim, Aquiles nunca terminará de alcançar os pontos que a tartaruga deixará para trás. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e científico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 84.

premissa na dedução da imaterialidade ou imortalidade da alma – “emprego amplo do argumento de Aquiles”<sup>154</sup>.

Na exposição deste paralogismo, Kant afirma que as ações do sujeito pensante não podem ser admitidas como decorrentes da cooperação de muitas coisas atuantes, pois, como efeito de um agregado, suas representações seriam concebidas como distribuídas entre várias partes, e não constituiriam um todo. Portanto, o pensamento deve ser atribuído a uma unidade absolutamente simples que contrasta com a ação da substância composta na medida em que esta última é um agregado de partes atuantes. Em suas palavras:

Com efeito, suponhamos que o composto pensa; cada parte conteria uma parte do pensamento, mas somente todas reunidas conteriam o pensamento inteiro. Porém, isto é contraditório. Com efeito, porque as representações que estão distribuídas por diferentes seres (por exemplo, cada uma das palavras de um verso) nunca constituiriam um pensamento completo (um verso), o pensamento nunca pode estar inerente a um composto como tal. Só é portanto possível numa substância, que não seja agregado de várias e que, por conseqüência, seja absolutamente simples.<sup>155</sup>

Em relação a esta exposição kantiana do “argumento de Aquiles”, cabe analisar em que medida ela captura o diálogo mendelssohniano acerca da simplicidade da alma. Neste intuito, primeiramente cabe atentar para a nota que Kant apresenta ao final desta citação: “É muito fácil dar a esta prova a precisão da *forma escolástica* habitual. Simplesmente, é já suficiente para o fim que me proponho, apresentar o argumento sob *uma forma popular*.”<sup>156</sup> A partir dessa nota, é possível supor que Kant tem em mente o argumento da simplicidade segundo a célebre formulação mendelssohniana. Contudo, isto não significa afirmar que este argumento da simplicidade da alma, com base na unidade do pensamento, é original ou limitado a Mendelssohn, nem que Kant tenha Mendelssohn como sua fonte exclusiva sobre ele. De fato, o próprio Mendelssohn admite que adota, na argumentação sobre a simplicidade da alma, a prova da imaterialidade, desenvolvida pelos “estudantes de Platão” e assumida pelos filósofos modernos – mais adiante, ele identifica suas fontes: Plotino, Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, entre outros<sup>157</sup>. Todos bem conhecidos por Kant.

Em referência ao *nervus probandi* deste argumento, a saber, a afirmação de que somente mediante a unidade absoluta do eu pensante é possível a unificação das várias

<sup>154</sup> LENNON, Thomas M.; STAINTON, Robert J. Introduction In: \_\_\_\_\_. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 1- 6.

<sup>155</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 352.

<sup>156</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 352, grifo nosso.

<sup>157</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 42-43.



representações em uma, o segundo diálogo de Mendelssohn também se encontra em conformidade com a citação kantiana acima, porque nele se enfatiza o caráter unificante do eu pensante na demonstração da simplicidade da alma. Como visto, o segundo diálogo mendelssohniano procede de forma a refutar a tese materialista de que as atividades de perceber, desejar e pensar são efeitos da composição. Das três alternativas exploradas por Mendelssohn – ordenação das partes, poder emergente e agregação de poderes pensantes –, somente na última encontra-se o argumento que Kant compreende como o “Aquiles” da psicologia racional.

Este argumento aparece, portanto, quando Mendelssohn analisa a possibilidade do ser pensante ser extenso<sup>158</sup>. Em sintonia com a exposição kantiana, Mendelssohn afirma que admitir os conhecimentos, as percepções e os desejos espalhados entre as partes do composto acarreta uma total desconexão entre eles e suprime as atividades da alma, conforme fica claro na seguinte passagem:

[Sócrates] Não poderíamos nem lembrar, nem refletir, nem comparar, nem sermos capazes de pensar, de fato, não poderíamos até mesmo ser a pessoa que fomos um momento antes, se nossas concepções pudessem ser divididas entre muitas e não fossem encontradas em algum lugar em sua mais próxima conexão. Portanto, devemos no mínimo supor uma substância que unifica todos os conceitos das partes componentes. Mas esta substância será capaz de ser composta de partes? Impossível, [...]. Ela será, portanto, simples? Necessariamente. Também não extensa? Pois a coisa extensa é divisível, e o divisível não é simples. Correto! Há, portanto, em nosso corpo no mínimo uma substância singular, a qual é não extensa, nem composta, mas é simples, tem o poder do intelecto, e une todos nossos conceitos, desejos e inclinações em si.<sup>159</sup>

Aqui, Mendelssohn não só conclui a simplicidade do eu pensante, mas também o confirma como um ser pensante existente em si mesmo – substância simples –, o que torna esta passagem ilustrativa da objeção crítica ao paralogismo da simplicidade, mas também da tradicional consequência extraída dele, a saber, a afirmação da incorruptibilidade ou permanência da alma após a morte. Ainda que seja possível observar um “parcial acordo” entre Kant e os filósofos racionalistas com respeito à compreensão do eu pensante como uno e simples, e à concepção da síntese como um ato espontâneo deste eu, Kant enfatiza que a simplicidade lógica do eu pensante, necessária à execução do pensamento, é plenamente indeterminada, pois se abstrai das condições de intuição do eu pensante. Em consonância com

<sup>158</sup> SASSEN, Brigitte. Kant and Mendelssohn on the Implications of the “I Think”. In: LENNON, Thomas M.; SAINTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 222-225.

<sup>159</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 119-120.

isto, ele entende que Mendelssohn, motivado pela ilusão transcendental de objetividade do “eu penso”, passa do sujeito lógico para o sujeito real, hipostasia este sujeito e, enfim, faz um mau uso dos conceitos puros do entendimento em relação ao mesmo.

Kant é igualmente enfático em negar que da simplicidade lógica do ser pensante seria possível estabelecer a heterogeneidade entre a alma e a matéria, e, conseqüentemente, sustentar que a alma tem um destino totalmente diferente do corpo após a morte<sup>160</sup>. Para Kant, esta distinção tem apenas um sentido válido: o eu pensante não é corpóreo somente quando se entende por esta afirmação que ele é representado como objeto do sentido interno e não pode ser intuído pelo sentido externo como fenômeno no espaço<sup>161</sup>. Junto a isto, ele observa que a distinção, presente na psicologia racional, apresenta um erro em sua formulação, pois considera a alma como um ser pensante em si mesmo e o composto segundo a representação sensível – ou seja, como fenômeno<sup>162</sup>. Coerente com esta observação, afirma ainda que a questão deveria ser reformulada de modo que a comparação da alma fosse feita não com o composto, mas com o inteligível – númeno – que está em seu fundamento. Contudo, desta nova questão também nada pode ser afirmado porque do inteligível não se pode ter qualquer determinação. Aqui, Kant recorre, portanto, ao seu idealismo transcendental, ou seja, à concepção de que o objeto do conhecimento conforma-se às condições de sua representação, o que restringe o conhecimento ao campo dos fenômenos, e deixa indeterminado o inteligível, tanto do fenômeno externo quanto do interno. Com isto, Kant finaliza sua primeira refutação do “argumento de Aquiles”.

## II. A refutação da permanência da alma

Na seção dedicada à dialética transcendental, o capítulo dos paralogismos transcendentais é o que sofreu maior revisão na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Contudo, sua reescrita não implica uma mudança na concepção crítica sobre os raciocínios da psicologia racional, mas apenas uma maior clareza na exposição desta concepção a fim de

<sup>160</sup> O “emprego amplo do argumento de Aquiles” encontra-se junto à proposição “a alma é simples” na distinção do eu pensante de toda a matéria, e, conseqüentemente, na exclusão da alma da caducidade, a qual a matéria se sujeita por ser divisível.

<sup>161</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 357-358.

<sup>162</sup> É digno de nota que os textos de Mendelssohn e de Kant também se aproximam nesta passagem. Logo que afirma a alma como substância simples, Mendelssohn apresenta os conceitos fundamentais da alma – pensar, desejar, sentir – em oposição aos do composto – extensão e movimento. E nesta comparação, ele admite que o conhecimento do composto e de seus atributos ocorre segundo a impressão que eles causam aos sentidos. MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 121-123.

evitar interpretações equivocadas<sup>163</sup>. De forma coerente com isto, trabalha-se na literatura com a possibilidade de que a maioria das passagens da nova edição dos paralogismos constitua réplicas kantianas à interpretação metafísica do eu transcendental, apresentadas por J. A. H. Ulrich (1746-1813) e H. A. Pistorius (1730-1798)<sup>164</sup>. Nisto, contudo, excetua-se a breve passagem dedicada à refutação do argumento de Mendelssohn. Esta não é motivada por um comentário de Mendelssohn, pois, conforme revelam suas correspondências entre os anos de 1783 e 1785, ele não conseguiu fazer um exame da *Crítica* em virtude das restrições que o seu estado de saúde impunha às suas atividades intelectuais<sup>165</sup>, o que gerou em Kant um desapontamento, já que esperava obter sua avaliação, e contava com a sua ajuda no encorajamento de outros para que examinassem os pontos cruciais da *Crítica*: distinção de juízos analíticos e sintéticos *a priori*; as condições formais dos juízos sintéticos *a priori* e a limitação do conhecimento aos objetos da experiência possível em oposição aos objetos em si<sup>166</sup>.

Apesar de existirem escassos comentários sobre a justificação da referência a Mendelssohn<sup>167</sup>, acredita-se que é possível obter uma maior clareza sobre esta questão quando se atenta para o objetivo principal da segunda edição da *Crítica*, a saber, esclarecer as dificuldades e as obscuridades de algumas seções, reconhecidas, pelo próprio Kant, como possíveis responsáveis pelas compreensões equivocadas da filosofia crítica entre seus contemporâneos<sup>168</sup>. Em conformidade com este objetivo, é importante observar os aspectos internos à constituição e à exposição da filosofia crítica nas duas edições – particularmente,

<sup>163</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B XXXVII - XLII.

<sup>164</sup> KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924, p. 467. Kemp Smith afirma seguir B. Erdmann, que interpreta as passagens de B 409-414 e 419-421 como direcionadas a Ulrich, e as de B 428-430 como referentes a Pistorius. Allison também admite esta interpretação – ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 500n.

<sup>165</sup> Letter from Moses Mendelssohn of April, 10, 1783. In: KANT, Immanuel. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 190-191. Segundo Altmann, Mendelssohn faz um honesto, mas inútil, esforço para ler a *Crítica*. Embora Mendelssohn afirme não ter encontrado dificuldades em compreender a resenha da *Crítica*, feita por C. Garve (1742-1798), sua compreensão desta obra é falha, conforme expressa em carta a E. Reimarus (1735-1805) em 1784. ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 674-675. Em 1785, Mendelssohn confirma a Kant que não estudou seu “profundo escrito” com a concentração necessária. Letter from Moses Mendelssohn of October, 16, 1785. In: KANT, Immanuel. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 230.

<sup>166</sup> Letter to Moses Mendelssohn of August, 16, 1783. In: KANT, Immanuel. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 201-204.

<sup>167</sup> B. Sassen refere-se à citação do argumento mendelssohniano como um mistério. Contudo, ela admite que esta citação possa ter uma relação com os *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, conforme ressalta L. Falkenstein. SASSEN, Brigitte. Kant and Mendelssohn on the Implications of the “I Think”. In: LENNON, Thomas M.; STANTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 220.

<sup>168</sup> Isto é particularmente coerente com o que Kant afirma sobre as correções dos paralogismos da psicologia racional: correções com vista unicamente à maior clareza na exposição. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B XXXVII-XL.

no que diz respeito ao problema da imortalidade da alma –, bem como sua articulação com a obra *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Ao lado disto, não se pode negligenciar a importância de Mendelssohn na *Aufklärung*<sup>169</sup>, juntamente com o próprio mérito do seu argumento acerca da incorruptibilidade da alma.

Quanto aos aspectos inerentes às duas edições da *Crítica*, primeiramente cabe mencionar a possibilidade, já analisada, do *Fédon* de Mendelssohn estar subentendido entre as obras contestadas na primeira edição. Além disso, deve-se notar que, nesta edição, a análise do paralogismo da simplicidade pode ser compreendida nas seguintes etapas<sup>170</sup>: exposição da inferência da simplicidade da alma com base na unidade do eu pensante – “emprego estrito do argumento de Aquiles” –; argumentação de que a exposição lógica da simplicidade do “eu penso” é equivocadamente considerada como uma determinação; e, por fim, objeção à distinção entre a matéria e a alma com base na simplicidade da última, e à conseqüente sustentação da não caducidade anímica – “emprego amplo do argumento de Aquiles”. Na segunda edição, à semelhança dos demais, o paralogismo da simplicidade tem sua análise restrita à seguinte passagem:

Que o eu da apercepção e, por conseguinte, o eu em todo o pensamento seja algo de *singular*, que não se possa decompor numa pluralidade de sujeitos e que designe, por conseguinte, um sujeito logicamente simples, eis o que já se encontra no conceito do pensamento e é, conseqüentemente, uma proposição analítica; mas tal não significa que o eu pensante seja uma *substância* simples, o que seria uma proposição sintética.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> A importância de Mendelssohn na *Aufklärung* inicia-se com a publicação do seu *Fédon*, em 1767, e estende-se até após a sua morte em 1786. Entre os anos de 1781 a 1786, Mendelssohn estabelece uma batalha contra F.H. Jacobi, em defesa da razão e de seu amigo Lessing – a controvérsia do panteísmo. Neste embate, Mendelssohn defende seu amigo das acusações de ateísmo, fatalismo e panteísmo, apresentadas por Jacobi. A controvérsia, contudo, se estende aos mais proeminentes filósofos alemães, pois, a “filosofia da fé e do sentimento” – *Schwärmerei*, nas palavras de Mendelssohn –, de Jacobi mina todo o racionalismo iluminista – o ideal de verdades metafísicas e teológicas demonstráveis –, adotando, em seu lugar, o “salto da fé”. ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 638-759. Kant posiciona-se em relação a esta controvérsia somente em 1786, quando sustenta, junto a Mendelssohn, a afirmação de que na razão pura funda-se a confiabilidade do juízo. Contudo, Kant aproveita a ocasião para esclarecer a divergência da filosofia crítica em relação à mendelssohniana: Mendelssohn não observa a distinção entre a necessidade subjetiva – prática – e o conhecimento objetivo – teórico – da razão pura, e por isso exige da razão, em seu uso teórico, mais do que ela pode oferecer. KANT, Immanuel. O que significa orientar-se no pensamento. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 53-54. Com esta referência kantiana, Mendelssohn perpetua-se como grande defensor da capacidade especulativa da razão pura na *Aufklärung*, o que, por conseguinte, pode ajudar a compreender a referência a ele, na segunda edição da *Crítica*, como mais um recurso, utilizado por Kant, na demarcação das fronteiras entre a filosofia crítica e a filosofia racionalista.

<sup>170</sup> Na divisão destas etapas, segue-se a interpretação de E. Adickes, presente em KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924, p. 458.

<sup>171</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 407-408, grifo do autor.

Esta restrição é, contudo, compreensível, pois, nesta nova edição, a parte dedicada à análise e à interpretação lógica do argumento da unidade do pensamento – o mesmo que constitui o *nervus probandi* do “argumento de Aquiles” – está previamente exposta na seção “Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento”<sup>172</sup>. De modo semelhante, pode-se identificar a análise do argumento da imortalidade da alma como transferida para a seção dedicada à refutação do argumento de Mendelssohn<sup>173</sup>. Nesta refutação, contudo, Kant concede à psicologia racional sua premissa “a alma é uma substância simples”, buscando demonstrar que sua conclusão não se sustenta quando se consideram as condições de aplicabilidade dos conceitos puros do entendimento, especificamente, dos conceitos de realidade e de substância. Na base desta mudança parecem estar os *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, que, enquanto um suplemento da *Crítica*, apresentam a determinação da natureza da substância material segundo os princípios *a priori* da filosofia crítica<sup>174</sup> – como será pormenorizado adiante.

Junto a esta nova organização da *Crítica*, é importante ressaltar que, das questões centrais à psicologia racional na determinação da união da alma com o corpo – animalidade, nascimento, imortalidade –, somente o problema da imortalidade da alma permanece em destaque na segunda edição, em parte devido à seção dedicada à refutação do argumento da permanência da alma, e em parte em função da maior ênfase no significado moral da imortalidade<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> Conferir na *Crítica*, B 133-136.

<sup>173</sup> Embora em nenhum momento, nesta segunda edição, Kant empregue o termo “Aquiles” para se referir à convicção de irrefutabilidade da proposição que afirma o eu pensante como uma substância simples, ele não deixa de observar a importância desta proposição para a psicologia racional. Isto se verifica particularmente na afirmação de que a possibilidade de demonstração desta proposição como sintética *a priori* é a “[...] grande e até mesmo a única pedra de escândalo [...]” contra as limitações impostas pela filosofia crítica ao conhecimento do “eu penso”, pois, assim, os filósofos racionalistas sustentariam um uso real e legítimo dos conceitos puros em relação à mera idéia do eu pensante. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001B 409.

<sup>174</sup> Neste sentido, admite-se a tese de que na filosofia kantiana, o tema da alma relaciona-se com a sua exposição sobre a matéria, a exemplo do que afirmam H. HEIMSOETH – *Transzendente Dialektik, ein Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin: Walter de Gruyter & CO, 1966, p.107-109; 168 –, e L. FALKENSTEIN – *A Double Edged Sword? Kant’s Refutation of Mendelssohn’s Proof of the Immortality of the Soul and its Implications for his Theory of Matter. Studies in the History and Philosophy of Science*, v. 29, n. 4, 1998, p. 561-588.

<sup>175</sup> A centralidade do problema da imortalidade da alma na segunda edição é observada por Kemp Smith, mas ele restringe sua afirmação ao aspecto moral. A este respeito, ele admite a possibilidade desta maior ênfase no aspecto moral decorrer, em parte, da declaração de Mendelssohn, o qual espera que Kant, o filósofo “onidemolidor”, construa uma nova filosofia. KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant’s “Critique of Pure Reason”*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924, p. 58. Na primeira edição, a discussão da questão da imortalidade da alma justapõe-se à análise dos três primeiros paralogismos: de forma breve ao final dos paralogismos da substancialidade – A 350-351– e da personalidade – A 365-366, e mais enfática no paralogismo da simplicidade – A 356-361.

Ainda que se admita que estes aspectos internos à própria filosofia crítica ajudem a entender o motivo da elaboração da seção dedicada à refutação de Mendelssohn, não se pode deixar de mencionar que há, nesta referência nominal, um mérito do filósofo em questão. Na verdade, o próprio Kant não permite ignorar este fato, como se pode observar na abertura da seção:

No argumento corrente, pelo que se pretende provar que a alma (admitindo que é um ser simples) não pode deixar de existir por *decomposição*, depressa este filósofo perspicaz observou a insuficiência que o impede de assegurar a persistência necessária da alma, visto poder admitir que ela cessasse por *extinção*. No seu *Fédon* procurou preservá-la dessa transitoriedade que seria um verdadeiro aniquilamento e tentou confiadamente provar a impossibilidade de extinção de um ser simples, porquanto, não podendo diminuir, e assim, perder aos poucos algo da sua existência, reduzindo-se *progressivamente* a nada (visto não conter partes nem, por conseguinte, pluralidade em si mesmo), nenhum tempo mediará entre o instante em que é e o outro em que deixou de ser, o que seria impossível.<sup>176</sup>

Apesar de a citação kantiana ter a vantagem de enfatizar a simplicidade da alma – o que na argumentação original permanece subentendido –, nela não fica muito claro como a simplicidade da alma serve de fundamento para a afirmação de que extinção da alma contradiz a sucessão contínua do tempo. Em decorrência disto, quando a análise do argumento mendelssohniano limita-se a esta citação, deixa-se de fazer justiça à perspicácia deste argumento; o que, conseqüentemente, torna sem sentido a referência à sagacidade de Mendelssohn e prejudica a análise da refutação kantiana<sup>177</sup>.

Em sua argumentação em favor da permanência da alma, Mendelssohn centra-se na possibilidade de desaparecimento progressivo da alma dentro de um intervalo de tempo, de modo que os estados intermediários do ser guardam uma correspondência com a série de pontos temporais intermediários. Contudo, tal possibilidade é rejeitada, pois a simplicidade da alma implica a ausência de partes que se desintegram gradualmente em conformidade com a sucessão do tempo<sup>178</sup>. Ora, apenas quando se tem este argumento em mente, compreende-se a ênfase ao termo “*progressivamente*” na citação kantiana. Este revela que, quando se pensa a alma em um processo de mudança natural – portanto, gradual –, a sua simplicidade, por acarretar a ausência de estados intermediários em seu ser, serve como prova de que a passagem da sua existência para a não-existência não pode ser constante, pois tentar entendê-

<sup>176</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 413-414, grifo do autor.

<sup>177</sup> PARDEY, Ulrich. Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, v. 90, n.3, 1999, p. 264.

<sup>178</sup> É justamente por pressupor a simplicidade da alma na dedução de sua necessária permanência que se entende que, no diálogo de Mendelssohn, há um “emprego amplo do argumento de Aquiles”.

la como constante contradiz a continuidade temporal: um salto entre o tempo que é e o que deixou de ser<sup>179</sup>. Por compreender – corretamente – a centralidade da afirmação da simplicidade da alma diante da mudança natural, Kant apresenta a seguinte réplica ao argumento de Mendelssohn:

Não ponderou todavia que, muito embora admitindo esta natureza simples da alma, dado que não possui uma pluralidade de partes exteriores umas às outras, nem portanto grandeza extensiva, não se lhe pode negar, como a qualquer existente, uma grandeza intensiva, isto é um grau de realidade em relação a todas as suas faculdades e, em geral, a tudo o que constitui a existência, grau este suscetível de diminuir, passando por toda a multiplicidade infinita de graus menores, podendo assim converter-se em nada a pretensa substância (a coisa cuja permanência não está aliás assegurada), se não por decomposição, por enfraquecimento gradual (*remissio*) das sua forças (por consumição, se me é licito o uso da expressão).<sup>180</sup>

Nesta réplica, Kant sustenta que é possível pensar, ainda em relação à mudança natural, uma transformação da alma que envolveria a passagem por graus intermediários, e sugere que Mendelssohn ignorou esta possibilidade de transformação que não viola a continuidade temporal. Contudo, mas sem oferecer um tratamento detalhado deste ponto, Mendelssohn considera, sim, o enfraquecimento gradual do poder interno da alma<sup>181</sup>. Desta forma, Mendelssohn afirma que, quando o corpo adoece, a evidência empírica ensina que a alma “[...] torna-se mais fraca, percebe indistintamente, pensa falsamente e geralmente age contra seu próprio auto-interesse.” Então, o corpo morre, “[...] mas internamente provavelmente ainda continuam alguns fracos movimentos vitais, que fornecem à alma algumas imagens obscuras [...]” Por fim, o corpo segue em decomposição. “Todas as suas sensações, suas imaginações, seus desejos e aversões, apetites e paixões devem desaparecer, e

---

<sup>179</sup> Sem o conhecimento do argumento original, é possível chegar a seguinte interpretação equivocada: Mendelssohn descarta a possibilidade de a alma sofrer uma mudança constante porque é simples, logo considera sua mudança apenas como inconstante. Como esta mudança inconstante é incompatível com a continuidade do tempo, ele conclui que a alma é imortal. De fato, Mendelssohn pensa a possibilidade de mudança súbita ou inconstante, mas, imediatamente, ele afirma que esta mudança é restrita ao poder sobrenatural. Assim, seu argumento centra-se na análise da mudança gradual da alma. Conforme identifica Pardey, esta interpretação equivocada encontra-se em J. Bennett e em F. Brentano. PARDEY, Ulrich. Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, v. 90, n.3, 1999, p. 266-267.

<sup>180</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 414.

<sup>181</sup> Esta falha de Kant é amplamente mencionada: ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 179; FALKENSTEIN, Lorne. A Double Edged Sword? Kant's Refutation of Mendelssohn's Proof of the Immortality of the Soul and its Implications for his Theory of Matter. *Studies in the History and Philosophy of Science*, v. 29, n. 4, 1998, p. 588; KROCHMALNIK, Daniel. Moses Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Zeit. *Mendelssohn-Studien*, v. 15, 2007, p. 21; PARDEY, Ulrich. Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, v. 90, n. 3, 1999, p. 274; SASSEN, Brigitte. Kant and Mendelssohn on the Implications of the “I Think”. In: LENNON, Thomas M.; STAINTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 216.

não deixar para trás o mínimo traço? Impossível [...] A alma não pode perecer na eternidade; pois o passo final, pode-se adiá-lo tanto quanto possível, ainda seria sempre um salto do ser para nada [...]”<sup>182</sup>

Para compreender como ambos os filósofos consideram a simplicidade da alma diante do processo de mudança natural, e, contudo, chegam a conclusões contrárias quanto ao seu estado final neste processo – incorruptibilidade e extinção –, é necessário diferenciar rigorosamente a concepção metafísica de Mendelssohn da concepção crítica de Kant com respeito à proposição “a alma é uma substância simples”.

A respeito da conclusão mendelssohniana de que o enfraquecimento gradual da alma é impossível enquanto um “salto do ser para nada”, trechos finais do segundo diálogo e iniciais do apêndice à terceira edição do *Fédon* desempenham um papel esclarecedor, ao revelarem que a base para a rejeição da aniquilação natural encontra-se na sua concepção de “mudança natural”, mas também de “poder ativo”<sup>183</sup>. Nestas passagens, Mendelssohn sustenta o caráter “primário” do poder representativo da alma, o que significa afirmar que a alma e seus atributos – perceber, pensar e desejar – não são modificações de outros poderes ou fenômenos. Junto a esta sustentação da substancialidade da alma, embora Mendelssohn não mencione expressamente, percebe-se uma apropriação da monadologia leibniziana. Sendo assim, ele entende que todas as substâncias do mundo são substâncias simples, que têm em si a capacidade de representação – mônadas<sup>184</sup>.

Quando se entende o argumento de Mendelssohn em conformidade com a monadologia, esclarece-se a continuidade geral da natureza material e anímica em seu primeiro diálogo. Assim, os elementos simples do corpo e a alma são incorruptíveis. Contudo, o corpo está, enquanto um agregado de substâncias, em constante fluxo e mudança, e, por conseguinte, sujeito ao desaparecimento natural. Aqui, evidencia-se o único tipo de morte natural aceito por Mendelssohn: a decomposição em elementos fundamentais. As partes reunidas no corpo perdem sua ordenação, e constituem uma nova, sem violar o princípio da

<sup>182</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 97-98.

<sup>183</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 120-124; 147-154.

<sup>184</sup> ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 165-167. A apropriação da monadologia leibniziana é expressamente observada na passagem: “Portanto, entre as substâncias pensantes que colocamos no corpo humano, uma será a mais perfeita entre elas, e consequentemente, terá a idéia mais clara e mais esclarecida [...] A substância simples, que não é extensa, possui intelecto, e é a mais perfeita entre as substâncias pensantes que residem em mim, e contem todas as idéias em si mesma, da qual eu sou consciente, em clareza, verdade, certeza, etc. Não é esta a minha alma? Nada mais, meu adorado Sócrates.” MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*, p. 121.



continuidade, pois, na corrupção do corpo, os elementos fundamentais, presentes no início do processo de divisão, são mantidos após o fim deste processo<sup>185</sup>.

Uma vez que Mendelssohn nega a genuína transformação na mudança da vida para a morte – a mudança natural não é capaz de transformar atributos fundamentais em nada<sup>186</sup> – e demonstra que a alma é um dos poderes primários do organismo, ele admite que a alma encontra-se entre os elementos fundamentais, existentes antes e depois da morte. Mas para ser tal poder – ter uma realidade ou existência –, Mendelssohn afirma que é necessário ser ativo, e produzir um efeito apropriado a ele. Isto, aplicado à alma, significa afirmar que as atividades de pensar, de desejar e de perceber da alma devem permanecer após a morte como manifestações do seu poder de representação. Em conformidade com isto, o filósofo esclarece ainda que a oportunidade somente pode mudar a aplicação de um poder, mas não cessá-lo. Mesmo que o pensamento sofra algum enfraquecimento, torne-se obscuro e, até apresente-se inativo no sono, na alucinação ou na doença, o poder de representação da alma permanece como potência.

Enquanto na argumentação mendelssohniana predomina uma concepção metafísica da natureza, apreendida intelectualmente segundo uma propriedade absolutamente interna – poder fundamental que as coisas possuem em si mesmas –, em plena abstração das propriedades externas e relacionais – consideradas como acidentes –, na refutação desta argumentação, seguindo o ensinamento crítico, Kant ressalta que as condições de intuição do objeto não podem ser ignoradas. Deste modo, em sua análise do argumento da permanência da alma, ele considera a natureza enquanto um conjunto de objetos do sentido interno ou externo, e reconhece que nela, sob as condições de síntese *a priori*, todos os fenômenos são grandezas extensivas<sup>187</sup> e têm uma grandeza intensiva<sup>188</sup>.

Por um lado, na medida em que os fenômenos são dados segundo as intuições *a priori* do espaço e de tempo, eles submetem-se à mesma síntese que produz a representação de espaço e de tempo determinados, a saber, a síntese sucessiva do homogêneo em uma unidade. Como, por meio desta síntese, a grandeza é representada como adição de partes – um agregado –, Kant refere-se à grandeza extensiva como aquela em que “[...] a

<sup>185</sup> PARDEY, Ulrich. Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, v. 90, n. 3, 1999, p. 275-276.

<sup>186</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 150.

<sup>187</sup> “Todas as intuições são grandezas extensivas.” KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 202.

<sup>188</sup> “Em todos os fenômenos o real, que é o objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau.” KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 207.

representação das partes torna possível a representação do todo [...]”, e em que o *quantum* é fixado pelo número de partes<sup>189</sup>.

Por outro lado, como objetos da sensação e em seu aspecto material, os fenômenos possuem também uma grandeza intensiva, que deve ser expressa *a priori* como um grau de influência sobre os sentidos. Kant refere-se ao aspecto material do fenômeno na sensação como correspondente a sua realidade. A realidade de um objeto é, portanto, concebida segundo o modo particular através do qual algo se apresenta aos sentidos, e, conseqüentemente, apreciada como uma grandeza intensiva. Mas, como na sensação não há intuição formal do objeto, sua grandeza não se encontra na apreensão enquanto síntese sucessiva de partes – adição de diferentes realidades. Ao contrário, o conteúdo da sensação tem uma apreensão momentânea como uma unidade imediata, e seu tratamento matemático pode ser pensado apenas em relação ao tempo – ou seja, em uma produção contínua do real através do tempo. Assim, o real do fenômeno é representado como um todo que contém uma diversidade de estados intermediários entre o ser no tempo – realidade – e o não-ser no tempo – negação<sup>190</sup>.

Em conformidade com este tratamento matemático da realidade do ser, entende-se a réplica kantiana ao argumento mendelssohniano. Desde que, nesta réplica, Kant admite o “eu penso” como uma proposição empírica, este eu e as suas faculdades têm uma grandeza intensiva<sup>191</sup>. Desta forma, é possível o aumento da sua realidade enquanto intensificação das suas capacidades, e seu aniquilamento como remissão gradual do seu grau até a sua conversão em nada – ausência de algo na sensação, o que Kant denomina *nihil privativum*<sup>192</sup>. No entanto, na compreensão desta possibilidade de desaparecimento da alma, ainda é necessário

---

<sup>189</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A162-163; B 202-204. Isto não significa, contudo, que as partes são dadas de fato, pois Kant considera toda grandeza como um contínuo. BÖHME, Gernot. Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen. *Kant-Studien*, v. 65, n. 3, 1974, p.250.

<sup>190</sup> BÖHME, Gernot. Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen. *Kant-Studien*, v. 65, n. 3, 1974, p. 250-253. Na tradição racionalista, a realidade do ser corresponde à determinação em um juízo afirmativo e, é, portanto, pura determinação de propriedades positivas. Na escala dos seres, Deus é realidade absoluta, enquanto determinação positiva mais universal possível, os demais seres criados diferem em graus segundo a combinação de realidade e de negação – privação ou ausência de determinação positiva. WARREN, Daniel. Kant’s Critical Views Concerning the Category of Reality. In: \_\_\_\_\_. *Reality and Impenetrability in Kant’s Philosophy of Nature*. New York; London: Routledge, 2001, p. 2-7; 20-21.

<sup>191</sup> Em sua análise da magnitude intensiva da alma, Kant afirma que a consciência empírica tem um elevado grau quando se é consciente daquilo que distingue uma representação de outra. Mas este grau pode diminuir, a exemplo do que acontece quando apenas se distingue as coisas, e extinguir-se quando, toda distinção é perdida. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 415.

<sup>192</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 292; B 348.

destacar o breve comentário de Kant a respeito da substancialidade da alma: “[...] a pretensa substância (a coisa cuja permanência não está aliás assegurada) [...]”<sup>193</sup>

No tratamento que Kant oferece ao conceito de substância segundo a síntese transcendental do tempo, ele reconhece a permanência, isto é, a existência em todo o tempo, como seu conceito esquematizado, e define o acidente, enquanto variável, como sua determinação, ou melhor, como seu modo particular de existência<sup>194</sup>. Desde que o tempo em si mesmo, como forma permanente da intuição interna, não pode ser percebido, Kant afirma que a apreensão dos fenômenos no tempo – que é sempre sucessiva e mutável – só é determinada como uma relação objetiva, ou seja, como unidade sintética das percepções, em relação ao permanente no fenômeno<sup>195</sup>. Assim, toda a transformação dos acidentes deve ser percebida como mudança no permanente que começa e cessa de exemplificar determinada propriedade<sup>196</sup>.

Apesar da pressuposição do permanente, como substrato de toda a mudança dos fenômenos, ser aceita pela compreensão comum e pelos filósofos como condição necessária à experiência, Kant observa que não se encontra, junto aos últimos, uma investigação sobre este princípio. Deste modo, estes o empregam ilegitimamente em relação à idéia de alma e à sua existência após a morte, motivados pela simplicidade do “eu penso”, a qual exclui a possibilidade de seu perecimento por decomposição. Esta observação está mais claramente expressa na seguinte passagem dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*,

[...] a vida é a condição subjetiva de toda a nossa experiência possível: por conseguinte, só se pode concluir para a permanência da alma na vida, pois a morte do homem é o fim de toda a experiência, relativamente à alma, objeto de experiência, [...]. Assim, a permanência da alma pode apenas ser provada na vida do homem (de cuja prova nos dispensarão), mas não após a morte (e é justamente isso que nos interessa) e, sem dúvida, pela simples razão geral de que o conceito de substância, na medida em que ele deve ser considerado necessariamente ligado ao de permanência, só o pode ser segundo um princípio de experiência possível e, por conseguinte, unicamente em vista desta experiência.<sup>197</sup>

<sup>193</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 414. A este respeito é interessante notar que Kant nomeia o primeiro diálogo mendelssohniano como argumento em favor da permanência da alma. Isto sugere que ele direciona sua crítica à proposição “a alma é uma substância simples”.

<sup>194</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 182.

<sup>195</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 182-184; B 224-227.

<sup>196</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, A 187-188; B 230-231. Na demonstração deste princípio, entende-se que admitir o aparecimento de algo, “x”, equivale a afirmar que ele não existia em um tempo anterior. Como o tempo vazio não é objeto de percepção, deve-se admitir que neste tempo precedente haja algo, “y”, que perdura até o aparecimento de “x”. Assim, o que surge tem que ser pensado como determinação do que persiste – “x” não é exemplificado por “y” em um primeiro momento, mas o é em outro. CLEVE, James. Substance, Matter, and Kant’s First Analogy. *Kant-Studien*, v. 70, n. 2, 1979, p. 155.

<sup>197</sup> KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1987, A 138.

Nesta passagem, além da restrição do uso legítimo do conceito puro de substância em relação à experiência possível, interessa chamar atenção para a afirmação de que somente se prova a duração da alma nesta vida através da sua relação com o corpo, ou seja, enquanto permanência do homem, e não da alma em si. Tal afirmação assemelha-se à apresentada por Kant, ao final de sua refutação a Mendelssohn, quando declara que a permanência da alma na vida é clara, na medida em que o ser pensante é simultaneamente – como homem – objeto do sentido externo<sup>198</sup>.

Ambas as declarações revelam-se também em acordo com a observação acrescentada à exposição dos princípios do entendimento puro. Esta diz respeito à necessidade de se ter intuições externas, antes que meras intuições, na atribuição de realidade objetiva aos conceitos puros do entendimento. Em decorrência disto, segue: “[...] temos necessidade de uma intuição *no espaço* (a da matéria) para, em correspondência com o conceito de *substância*, dar algo de *permanente* na intuição (e desse modo mostrar a realidade objetiva desse conceito), pois só o espaço é determinado com permanência, enquanto o tempo, e, por conseguinte tudo que se encontra no sentido interno, flui continuamente; [...]”<sup>199</sup> A partir disto fica claro que Kant identifica o permanente no espaço com a matéria, a qual, na exposição transcendental, é designada unicamente pela ocupação do espaço e apreendida como grandeza extensiva<sup>200</sup>.

Em consonância com isto, nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant dedica-se a fundamentar a lei da conservação da matéria na natureza – “Em todas as modificações da natureza corporal, a quantidade de matéria permanece a mesma no conjunto, sem aumento e diminuição.”<sup>201</sup> – no princípio transcendental da permanência da substância. Enquanto parte da natureza extensa, a determinação fundamental da matéria para nossa sensibilidade é o movimento, isto é, “[...] a modificação das suas *condições exteriores* em relação a um espaço dado.”<sup>202</sup> Desde que o conceito de matéria é o conceito de um móvel no espaço, Kant admite que sua incorruptibilidade ou permanência possa ser conhecida.

Na sustentação da substancialidade da matéria, definida como móvel no espaço, ele escreve: “[...] Ora, a matéria é o sujeito de tudo o que, no espaço, se pode incluir na existência das coisas; com efeito, fora dela, nenhum sujeito, a não ser o próprio espaço, se poderia conceber. Mas o espaço é um conceito que não contém ainda nada de existente, mas apenas as

<sup>198</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 415.

<sup>199</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 291, grifo do autor.

<sup>200</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 244-245.

<sup>201</sup> KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1993, A 116.

<sup>202</sup> KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, A 1-5.

condições necessárias da relação exterior de objetos possíveis dos sentidos externos. Pelo que a matéria, enquanto elemento móvel no espaço, é substância neste mesmo espaço.”<sup>203</sup>

Nesta afirmação da substancialidade da matéria mediante a sua mobilidade própria, destaca-se o fato da matéria e suas partes serem externas umas às outras, ou seja, manterem-se em uma relação espacial entre si na medida em que cada parte da matéria preenche continuamente o espaço que ocupa, em decorrência de suas forças motrizes – repulsiva e atrativa<sup>204</sup>. Sobre este caráter espacial da matéria funda-se seu tratamento matemático, enquanto composição de partes homogêneas exteriores entre si, ou seja, enquanto grandeza extensiva – “[...] toda a grandeza de um objeto somente possível no espaço deve consistir em *partes exteriores umas às outras* [...]”<sup>205</sup>. Desde que a matéria e suas partes são substâncias, conclui-se que sua quantidade não pode ser aumentada ou diminuída sem que se pressuponha a criação ou a destruição de substâncias, o que é impossível segundo o princípio da permanência da substância. Portanto, em relação à matéria, Kant pode admitir um tipo de permanência: a persistência de suas partes ao longo da divisão física<sup>206</sup>.

Em situação contrária encontram-se os fenômenos anímicos. Em relação a estes não é possível demonstrar a sua permanência, pois se constituem apenas segundo a dimensão temporal. E justamente por se encontrarem apenas no tempo, a existência destes fenômenos consiste em uma constante transformação – aparecer e desaparecer no tempo –, sem que com isto viole-se o princípio da permanência da substância. Só agora, e a partir disto, torna-se compreensível que, quando Kant concede à psicologia racional a proposição “alma é uma substância simples”, ressaltando sua natureza intensiva, ele está simultaneamente sustentando que nenhum objeto do sentido interno, ou melhor, nenhum objeto de caráter exclusivamente intensivo precisa ser suposto como substância.

Quando se respeita as condições e o limite do conhecimento *a priori*, o tradicional compromisso com a simplicidade da alma – ao qual Mendelssohn adere – não justifica, como

---

<sup>203</sup> KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1993, A 42-43.

<sup>204</sup> Destas forças, a força repulsiva é necessária condição da experiência de um objeto permanente, pois é por meio dela que a matéria é percebida. Como Kant rejeita a hipótese de espaço vazio, esta força repulsiva encontra-se em toda e cada parte do volume ocupado pela matéria. A força atrativa, por sua vez, é deduzida da repulsiva, pois apenas a presença da repulsão não garante o preenchimento do espaço. KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, A 31-105.

<sup>205</sup> KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, A 117.

<sup>206</sup> É importante observar que as partes constituintes da matéria não são simples. Aqui se observa uma oposição à explicação metafísica que concebe a matéria como constituída por partes simples, e explica a natureza como justaposição ordenada de seres simples, apreendidos intelectualmente. Na filosofia crítica, a matéria não consiste em partes simples e indivisíveis: segundo a síntese sucessiva da intuição, que a torna possível, ela é sempre dada como composta; e segundo o preenchimento contínuo do espaço, tem-se que a divisibilidade da matéria, que enche o espaço, se estende ao infinito assim como a divisibilidade do espaço. KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, A 44-53.

necessária, a sua permanência, mas, ao contrário, conduz à rejeição de sua substancialidade, uma vez que o simples não pode ser dado em conformidade com a intuição do espaço. Apenas do conceito de matéria – móvel no espaço – é possível deduzir a sua grandeza como uma “[...] pluralidade de realidades *reciprocamente exteriores* [...]”<sup>207</sup> – substâncias –, cuja permanência da quantidade é sustentada.

Se a interpretação aqui apresentada – na réplica kantiana, junto à distinção entre grandeza extensiva e intensiva, encontra-se a discussão da substancialidade do fenômeno anímico – for plausível, então Kant é perspicaz em sua argumentação, pois ela se dirige à importante premissa mendelssohniana na defesa da permanência da alma diante da mudança natural, a saber: “alma é uma substância simples”. Isto reforça a hipótese de que Kant tem uma compreensão precisa do *Fédon* alemão ou, no mínimo, uma compreensão melhor do que aquela admitida por alguns comentadores<sup>208</sup>, apesar de fazer uma citação obscura do argumento mendelssohniano e falhar em reconhecer que Mendelssohn analisa a possibilidade de um enfraquecimento gradual do poder anímico.

Por fim, não se pode perder de vista que na réplica kantiana tem-se uma objeção crítica, a qual, segundo sua própria declaração, dirige-se contra a prova de uma proposição a fim de mostrar que ela carece de fundamento<sup>209</sup>. Deste modo, sua refutação não equivale à afirmação de que a alma é mortal, mas, ao contrário, significa apenas que a sua permanência está “indemonstrada”, quando se considera as provas racional-teóricas oferecidas por Mendelssohn, e que segue “indemonstrável” por meio de uma lógica da razão pura, quando se consideram os ensinamentos da filosofia crítica<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> KANT, I. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1993, A 118.

<sup>208</sup> ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 179; FALKENSTEIN, Lorne. A Double Edged Sword? Kant’s Refutation of Mendelssohn’s Proof of the Immortality of the Soul and its Implications for his Theory of Matter. *Studies in the History and Philosophy of Science*, v. 29, n. 4, 1998, p. 587-588; SASSEN, Brigitte. Kant and Mendelssohn on the Implications of the “I Think”. In: LENNON, Thomas M.; STANTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 221.

<sup>209</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 388. No intuito de demonstrar que qualquer fundamentação positiva – tese da imortalidade ou tese da mortalidade da alma – é insuficiente e deve ser recusada, Kant observa que uma explicação materialista da alma – divisão dinâmica da alma – é igualmente fantasiosa a espiritualista, pois nenhuma das duas pode recorrer à experiência em seu apoio.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 416.

<sup>210</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, B 415.

### 3. A IMORTALIDADE DA ALMA NA FILOSOFIA CRÍTICA: SOBRE O USO PRÁTICO DA RAZÃO PURA

Como afirmado na introdução do capítulo anterior, em seu período pré-crítico, Kant preocupa-se em fornecer ao conhecimento filosófico uma orientação prática. Em função disto, não se pode perder de vista que seu empreendimento de autojulgamento da razão pura e, conseqüentemente, de reestruturação da metafísica, também está intrinsecamente associado com o uso prático da razão; um uso que se refere principalmente ao valor moral de uma ação e à determinação da vontade pela razão. Neste sentido, o veto kantiano à legitimidade teórica das idéias racionais, que se originam da tendência natural e inevitável da razão pelo incondicionado, não expressa sua última palavra sobre estas idéias, mas apenas parte de seu projeto crítico, a saber, a fundamentação objetiva do uso especulativo da razão pura e a limitação da audácia especulativa. A dialética transcendental, que surge com a busca pelo incondicionado, só tem sua origem revelada com a análise plena da faculdade racional pura, ou seja, com a análise da razão pura em seus dois usos – especulativo e prático –, afirma Kant<sup>211</sup>.

A este respeito Kant ressalta que a *Crítica da razão pura* tem a conseqüência positiva de garantir um espaço para o uso prático da razão pura e de, por conseguinte, confirmar uma moral autônoma<sup>212</sup>, na medida em que ensina a considerar o objeto em dois

<sup>211</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 379, 381.

<sup>212</sup> Com relação à teoria moral kantiana, destaca-se a influência de Rousseau. A partir de sua leitura, Kant não é impelido apenas a justificar o valor do saber filosófico segundo seu impacto sobre a ação moral, mas também a ressaltar a dignidade do homem como legislador universal, o que implica pensar a lei moral como originária e objetiva – com um valor moral autônomo, independente das contingências oriundas das inclinações subjetivas e da consideração de fins. CASSIRER, Ernst. *Kant vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 278-279; SCHNEEWIND, Jerome B. *Autonomy, Obligation, and Virtue: an Overview of Kant's Moral Philosophy*. IN: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 313-314; ZAMMITO, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 117. Deste modo, é possível encontrar em seus escritos pré-críticos uma preocupação com o estabelecimento dos princípios da filosofia prática. No ensaio de 1764, Kant ressalta a carência de conhecimento sobre o conceito de obrigação, revelando junto a isto uma preocupação em distinguir o dever, como obrigação, que indica um fim necessário em si mesmo, do dever, como instrução, que indica um preceito direcionado a um fim – na teoria moral crítica, esta distinção revela-se na afirmação do caráter absoluto do valor moral, expresso no imperativo categórico, em oposição ao imperativo hipotético, que recomenda uma ação apropriada a um fim. KANT, Immanuel. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 136-140. Nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, Kant constata que a metafísica especulativa está longe de ser útil à vida moral, deixando clara sua preferência pela autonomia da moralidade: “[...] parece mais adequado à natureza

sentidos distintos – fenômeno e númeno – e na medida em que adverte contra o uso especulativo dos conceitos puros do entendimento para além dos limites da experiência possível. Deste modo, a restrição do conhecimento ao âmbito fenomênico assegura a possibilidade de se pensar o númeno, que, mesmo teoricamente vazio, fica livre para o uso prático. Além disso, quando Kant põe fim aos caprichos metafísicos por conta de limites inerentes ao uso especulativo da razão pura, ele estende estes limites aos adversários do dogmatismo, resguardando a moralidade, por um lado do fanatismo e, por outro, da incredulidade, do fatalismo e do ateísmo<sup>213</sup>. Mas isto ficará mais claro no decorrer do capítulo.

Uma vez que esta limitação da razão pura em seu uso especulativo não implica a ausência de uma completa justificação das idéias racionais, mas sim a ausência de recursos teóricos que permitam seu conhecimento, e uma vez que a razão pura revela-se como prática – o que se esclarecerá na seção seguinte –, Kant pode afirmar que as idéias racionais de liberdade, da existência de Deus e de uma vida futura são cultivadas com vista à moralidade e legitimadas sob este aspecto. Neste sentido, observa-se que nem todo conhecimento teórico é especulativo, ou seja, nem toda proposição teórica tem por objeto “o ser” e enuncia o que acontece. Quando consideradas em relação à moralidade, as idéias racionais são práticas e têm por objeto a ação, na medida em que delas podem ser derivadas proposições morais que fundamentam “o que deve ser”<sup>214</sup>.

Como pertencem à mesma razão pura que apenas se diferencia em seu uso, a afirmação kantiana de que as inevitáveis idéias racionais – que a razão em seu uso especulativo requer, mas não pode conceber por si mesma – são estabelecidas no seu uso prático como “suficientemente certificadas” implica o reconhecimento da primazia deste uso

---

humana e à pureza dos costumes fundar a espera do mundo futuro sobre os sentimentos de uma alma bem constituída do que, inversamente, fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo. Assim, também é constituída a *crença moral*, cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia, [...] Deixemos por isso abandonar todas as doutrinas ruidosas sobre objetos tão longínquos às especulações e cuidados de cabeças ociosas.” KANT, Immanuel. *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 216-217, grifo do autor. Por sua vez, na dissertação de 1770, encontra-se a afirmação de um fundamento *a priori* para a moral na espontaneidade do sujeito, à semelhança do conhecimento sensitivo e do intelectual – “[...] a *filosofia moral*, na medida em que estabelece os primeiros *princípios de discernimento*, é conhecida apenas por meio do entendimento puro e pertence ela mesma à filosofia pura”. KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770 e carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 43-44, grifo do autor.

<sup>213</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B XXI- XXVII.

<sup>214</sup> KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: Ed. da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 175- 177.



sobre o uso especulativo, pois este último tem que admiti-las mesmo que não sejam resultantes da sua atividade – não sejam concebidas teoricamente<sup>215</sup>.

Com isto fica claro que o movimento kantiano em direção a *Crítica da razão prática* é coerente com os limites do conhecimento apresentados na primeira *Crítica*, ou seja, a afirmação da realidade objetiva destas idéias não corresponde a um novo âmbito de objetos do conhecimento porque sua determinação não é realizada pelo entendimento segundo as condições sensíveis. Por causa disto, Kant afirma que, sob a primazia do uso prático, tem-se uma extensão da razão em geral, mas não do conhecimento teórico dos objetos. Esta ampliação diz respeito, portanto, àquelas idéias teóricas, que quando consideradas sob o ponto de vista especulativo são estabelecidas problematicamente, mas quando restritas ao uso prático são admitidas assertoricamente, pois são subjetivamente suficientes<sup>216</sup> – como se esclarecerá junto à discussão do postulado da imortalidade da alma.

Além disso, observa-se que a afirmação das idéias racionais como necessárias sob o ponto de vista prático é coerente com a preocupação kantiana de garantir à filosofia um valor fundado não apenas no conhecimento técnico, mas especialmente no valor moral. Desta forma, na filosofia crítica, o primado da razão prática pode ser entendido como o reconhecimento de que a dignidade do homem funda-se em sua vontade racional, enquanto um ser que objetiva o cumprimento de seu dever, buscando fazer-se moralmente bom, antes que como um ser conhecedor e investigador das leis naturais<sup>217</sup>.

Como o veredicto final de Kant em relação à idéia racional de imortalidade da alma constitui-se com base neste ponto de vista prático, na análise que se segue prioriza-se a representação da sua realidade objetiva segundo a necessidade que a razão pura em seu uso prático estabelece para si mesma e, sob esta metafísica fundada na consciência moral, avalia-se o significado e a extensão do postulado da imortalidade da alma. Mas antes, passa-se a um breve exame de alguns pontos centrais de sua teoria moral crítica, a saber, sua concepção de lei moral, de dever, de mal radical e de virtude, pois estes estão diretamente relacionados com a discussão kantiana acerca do postulado da imortalidade da alma.

<sup>215</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 431.

<sup>216</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 479. Isto significa que a razão teórica é “[...] coagida a conceder *que tais objetos existem*, sem todavia os determinar [...], sem ela mesma poder ampliar esse conhecimento dos objetos (que agora lhes foram dados a partir de razões práticas e para uso prático) [...]” KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 483, grifo do autor.

<sup>217</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 49; DI GIOVANNI, George. *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: the Vocation of Humankind, 1774-1800*. New York: Cambridge Press, 2008, p. 161-162; KRONER, Richard. *The Primacy of Practical Reason*. In: \_\_\_\_\_. *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961, p. 218.

### 3.1 A lei moral e a condição moral finita do homem

Na *Crítica da razão prática*, o interesse de Kant dirige-se ao fundamento *a priori* da ação moral: uma lei racional que determina necessariamente a vontade e independentemente de qualquer condição empírica – condição subjetiva de prazer, presente no princípio de felicidade própria –, e que, por conseguinte, fundamenta a moralidade de uma ação na conformidade com a forma da lei moral, e não no seu efeito ou na sua finalidade<sup>218</sup>. Seu intuito é mostrar que o princípio subjetivo é *insuficiente* na fundamentação da lei moral *a priori*<sup>219</sup>. Por isso mesmo, é importante deixar claro que com esta distinção entre incentivos da moralidade e da felicidade, Kant não objetiva marcar uma imediata *oposição* entre eles, nem abandonar as reivindicações legítimas do princípio da felicidade.

De modo semelhante ao âmbito do conhecimento teórico, Kant reconhece na espontaneidade da razão pura o fundamento da lei moral. A tarefa desta segunda *Crítica* é, portanto, mostrar que a razão pura deve ser considerada o fundamento determinante imediato da vontade ou, como sublinha Kant, provar que “[...] unicamente ela [a razão pura] e não a razão limitada empiricamente, é incondicionalmente prática.”<sup>220</sup> Nisto, contudo, as semelhanças das duas *Críticas* cessam, pois a razão prática tem uma espontaneidade superior à teórica, na medida em que representa o mundo moral segundo sua própria exigência – o que deve ser – e não segundo uma ordem preordenada sensivelmente – o que acontece ser –, como é o caso do entendimento<sup>221</sup>.

Para justificar que as decisões morais se fundamentam na lei moral firmemente estabelecida *a priori* pela razão pura, Kant afirma que esta lei é dada como um “*factum* da razão”, ou seja, ela é confirmada pela consciência imediata – independentemente de interesses sensíveis e de argumentos especulativos – que o agente moral tem do seu valor – apoditicamente certa – e da sua efetividade, pois se reconhece necessariamente vinculado a ela. Com base nesta consciência, ele pode sustentar que há, por parte do agente moral, um interesse imediato e puro pelo o que a lei moral ordena. Isto significa dizer que a razão pura é operante na decisão da vontade, ou reconhecer que ela legisla independentemente do interesse empírico, isto é, a razão pura é prática<sup>222</sup>.

<sup>218</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 57-59.

<sup>219</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 327-329. Portanto, para Kant a lei fundamental da moralidade é caracterizada pela universalidade e necessidade objetiva e, como tal, enunciada em um princípio autonomamente fundado, ou seja, em um imperativo categórico, como veremos adiante.

<sup>220</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 57.

<sup>221</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 151-161.

<sup>222</sup> “Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente *dada*, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa

Junto a esta consciência de sujeição à lei moral, Kant reconhece como lícito o agente moral considerar-se como membro de um mundo inteligível, pensado segundo a idéia racional de liberdade. Esta liberdade, em sentido positivo, designa que a vontade é capaz de autolegislação – determinável segundo a lei racional que a vontade impõe a si mesma – e, em sentido negativo, significa que a vontade não é exclusivamente submetida às representações que os objetos sensíveis lhe provocam – há uma independência da causalidade natural. Assim, o conceito de liberdade, apresentado como problemático na terceira antinomia da primeira *Crítica*, adquire realidade objetiva no domínio moral, pois só uma vontade livre, ou seja, capaz de autonomia e independência, pode agir com base na lei que a razão pura dita<sup>223</sup>.

A partir da perspectiva aberta pela lei moral – “causalidade mediante liberdade”<sup>224</sup> –, Kant entende que mesmo o agente moral finito – cujo estado moral não é de plena conformidade com a lei moral, pois ele, como criatura pertencente ao mundo fenomênico, não pode livrar-se plenamente das reivindicações das inclinações sensíveis que o afetam – é dotado de uma racionalidade deliberativa, o que permite a imputabilidade de sua ação<sup>225</sup>. Deste modo, cabe ao homem, com base na autonomia de sua vontade e com base na independência motivacional diante das necessidades sensíveis – independência enquanto motivo determinante, mas não afetante – decidir entre os incentivos morais e os sensíveis quais constituem suas máximas, ou seja, quais constituem os princípios subjetivos da sua vontade de acordo com os quais age<sup>226</sup>.

Na obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant aprofunda sua reflexão sobre este assunto quando analisa a natureza moral do homem – natureza entendida como “[...] o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral [...]”<sup>227</sup> –, e deixa claro que a adoção de máximas é um ato que está sob a responsabilidade do homem, sendo, portanto, um produto

(*sic volo, sic jubeo*)”. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 107, grifo do autor. Nesta interpretação do “*factum* da razão” segue-se a leitura de H. Allison, apresentada em sua obra: *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990, p. 230-243.

<sup>223</sup> Kant admite que a causalidade segundo a lei natural e a causalidade segundo a liberdade são compatíveis desde que a primeira limite-se ao domínio do fenômeno e a última seja apenas pensável – admissível sem que se presuma conhecer como tal causalidade determina a vontade. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 161-165. A liberdade nesta última lei não é dada, portanto, como uma propriedade empírica da vontade, nem se refere a uma causa atemporal. Esta causalidade mediante liberdade é fundamentada na consciência moral, e sob esta concepção prática, ela designa o poder motivacional da lei moral. ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, p. 51-52; DI GIOVANNI, George. *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: the Vocation of Humankind, 1774-1800*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 161.

<sup>224</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 159.

<sup>225</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 419.

<sup>226</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p.31.

<sup>227</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 27.

originário de seu arbítrio<sup>228</sup>. Embora o homem, como agente moral, seja consciente da lei moral e predisposto para o bem moral, Kant admite que a capacidade humana de fazer da lei moral um determinante suficiente de sua conduta está sujeita à falha, descrita por ele como uma “queda” do bem para o mal, dada a sua insondabilidade<sup>229</sup>.

Este mal que reside em um princípio de ação alternativo à lei moral – imputável à liberdade do agente moral na escolha das suas máximas segundo incentivos decorrentes da lei moral ou da natureza sensível – designa uma mudança de fundamento das máximas de modo que os incentivos morais subordinam-se aos móveis não morais. Kant caracteriza este estado de corrupção da ordem moral como “malignidade ou estado de perversão do coração humano”, distinguindo-o dos estados de fragilidade e de impureza, em que há uma debilidade ou insuficiência na observância da máxima boa, mas não há uma inversão da ordem moral com a adoção de uma máxima má; uma máxima em que o móbil sensível se torna condição do móbil moral. Na malignidade, portanto, “[...] o modo de pensar é [...] corrompido em sua raiz (no tocante a intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau.”<sup>230</sup>

Desde que esta propensão para o mal é inevitável e, uma vez presente, afeta o arbítrio com a força de uma segunda natureza, Kant a qualifica como “mal radical”. Contudo, esta propensão não implica que o homem é um “ser *diabólico*”, ou seja, um ser que tem o próprio mal – uma razão má – como móbil da sua vontade<sup>231</sup>. Ela revela que a condição do agente moral finito é carente de solidez em seguir o princípio moral, e mostra que sua condição não é de santidade: “[...] uma completa *pureza* das disposições da vontade.”<sup>232</sup> Deste modo, Kant mantém segura a orientação originária do homem para o bem moral pelo uso de sua liberdade, mas ressalta que sua situação perante a lei moral é a de retidão que deve ser atingida pela busca do restabelecimento da santidade da máxima ou da reinstituição da pureza da lei como

<sup>228</sup> A este respeito concorda-se com: ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, p. 145-160; CHERKASOVA, Evgenia. On The Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse. *The Review of Metaphysic*, v. 58, 2005, p. 571-584; DI GIOVANNI, George. *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: the Vocation of Humankind, 1774-1800*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 186-190.

<sup>229</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 49-50. Desde que o mal é imputável à natureza humana, seu fundamento não pode encontrar-se na inclinação sensível em si mesma, pois esta resulta da constituição biológica do homem, e não de sua escolha. Menos ainda ser compreendido como uma corrupção da razão – que assim seria absolutamente má –, pois esta não pode negar a autoridade da lei que dela se origina. Sua fonte é encontrada, portanto, na natureza livre do arbítrio, quando este tende a priorizar a inclinação e a necessidade sensíveis na determinação das máximas. No livre arbítrio reside, portanto, um fundamento insondável – uma propensão (*Hang*) para o mal e uma predisposição (*Anlage*) para o bem – que faz do seu uso um veículo para a corrupção moral ou para a personalidade moral. O conceito de mal radical designa *a priori* esta propensão que deve ser buscada no livre-arbítrio. KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, p. 40-42.

<sup>230</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, p. 34-36.

<sup>231</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, p. 38-41.

<sup>232</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 297, grifo do autor.

fundamento supremo das suas máximas<sup>233</sup>. Este propósito firme em direção à supremacia da lei moral denomina-se virtude – “disposição moral em *luta*”<sup>234</sup> –; uma disposição que realça a habilidade de lutar contra a propensão para o mal, não permitindo, portanto, que o valor da satisfação da necessidade sensível sobreponha-se ao valor da lei moral.

Ainda em função da ausência de conformidade plena e espontânea com a lei moral, Kant entende que a relação da vontade do agente moral finito com a lei moral apresenta-se como uma obrigação, representada como um dever de agir, antes que um agir espontaneamente<sup>235</sup>. Em decorrência disto, o virtuoso é aquele que se mantém firme no seguimento do dever formulado no seguinte imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal [...]”<sup>236</sup> Por meio deste dever categórico declara-se que as ações morais devem ser universalizáveis e intrinsecamente valorizadas, o que é coerente com a tese de autonomia moral. Se a ação seguir qualquer motivo diverso a este, ou seja, seguir um motivo que a oriente apenas com vista a um propósito apetecido, o dever categórico torna-se um interesse hipotético, falhando em sustentar um princípio moral absoluto e necessário<sup>237</sup>.

Em seu aspecto subjetivo, este dever expresso no imperativo categórico revela a necessidade de se fundar as máximas da ação sobre o respeito à lei moral. Segundo Kant, na medida em que a consciência da lei moral restringe o amor de si ou a felicidade própria à concordância com a lei moral e “abate a presunção” de fazer este motivo – determinante subjetivo da vontade – o determinante objetivo da vontade, ela simultaneamente produz um sentimento de respeito; o único sentimento favorável à influência da lei moral sobre o arbítrio, ou melhor, o único motivo que permite ao homem fazer da lei moral o fundamento de suas máximas, pois consiste no reconhecimento da supremacia desta lei<sup>238</sup>. Portanto, o agente moral finito mostra-se subjetivamente virtuoso pelo compromisso em manter o respeito pela lei moral, e, sob esta disposição em fazer do respeito à lei moral a sua máxima – disposição à personalidade –, ele é moralmente bom por não contrariar a lei moral, mas também por fomentar seu seguimento<sup>239</sup>.

<sup>233</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 50-52.

<sup>234</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 297, grifo do autor.

<sup>235</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 109- 111, 283-287.

<sup>236</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 103.

<sup>237</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 69- 71.

<sup>238</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 251-283.

<sup>239</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, p. 33-34.

### 3.2 O postulado da imortalidade da alma

Na “Dialética da razão prática pura”, Kant volta-se para um segundo momento de sua teoria moral, um momento em que discute o fim último conseqüente das máximas determinadas pela lei moral. Embora a lei moral não precise deste fim, como seu fundamento, pois ordena absolutamente, e faz da própria forma da lei o único objeto merecedor de respeito, ela não é indiferente ao que advirá do modo correto de agir. Desta forma, a lei moral refere-se a um objeto incondicionado – o sumo bem – como conseqüência necessária das máximas que determina<sup>240</sup>. Isto está claramente expresso no prefácio da obra *A religião nos limites da simples razão*:

Mas embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência *necessária a um tal fim*, [...] sem este, um arbítrio que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente [...], sabe porventura *como*, mas não *para onde* tem de agir [...]. Pelo que não é necessário à Moral, em ordem ao recto agir, fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral. Da Moral, porém, promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão “*que resultará deste nosso recto agir*” [...]”<sup>241</sup>

Para uma vontade pura, a conformidade à lei moral constitui plenamente o sumo bem, mas, para o agente moral finito, Kant entende que o sumo bem só é o bem total quando inclui, como fim último, todos os fins: o bem moral e o bem natural. Este sumo bem deve incluir, portanto, uma síntese *a priori* entre a virtude e a felicidade, na qual a virtude é, enquanto condição da moralidade humana, o bem supremo, e a felicidade é um estado de merecimento conseqüente da moralidade – uma carência humana vinculada à sua virtude<sup>242</sup>.

Como no conceito de sumo bem, a lei moral está compreendida como condição suprema, Kant torna claro que este objeto não antecede a lei moral na determinação da vontade. O sumo bem não é meramente o objeto da lei moral, mas o próprio conceito da lei moral; e a representação da sua possibilidade equivale à afirmação de que a lei moral é o fundamento determinante da vontade<sup>243</sup>. Desde que o sumo bem, justificado pela lei moral, não é, portanto, um “puro ideal”<sup>244</sup>, o agente moral deve reconhecer este fim como

<sup>240</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 379-383.

<sup>241</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 12-13.

<sup>242</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 391-395.

<sup>243</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 387-389.

<sup>244</sup> KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 53.

efetivamente realizável e empenhar-se na sua promoção, isto é, ser perfeitamente virtuoso e digno de receber a felicidade merecida.

Embora o agente moral esteja atado ao dever de promover o sumo bem no mundo – esta é sua vocação moral –, este dever é para ele uma obrigação problemática, pois não pode ser plenamente exequível por meio de sua ação nesta vida. Desde que o homem é um legislador moral, mas também um súdito da causalidade natural, a conformidade plena das disposições à lei moral – santidade ou pureza da disposição – não é alcançada nesta vida. Por sua vez, a felicidade em exata proporção com a virtude envolve uma harmonia entre a lei moral e a lei natural que está além da capacidade racional humana, já que o homem não é o autor da natureza. Consciente desta assimetria entre “dever ser” e “ser capaz de”, Kant afirma que na promoção do sumo bem, além da admissão da liberdade do agente moral, é necessário postular a imortalidade da alma e a existência de Deus<sup>245</sup>, que sob o ponto de vista prático, permitem adequar a duração da existência ao cumprimento do dever moral, e conectar o mundo natural e o moral, por meio de um autor comum, respectivamente.

Como o eixo central deste capítulo é o postulado da imortalidade da alma, a análise seguinte restringe-se ao primeiro elemento do sumo bem, cuja promoção é dada como um mandamento – expresso como um dever indispensável à vontade do ser moral finito – por referir-se ao conteúdo moral do sumo bem. A este respeito, contudo, é importante lembrar que o homem não pode extirpar completamente sua propensão para o mal radical, nem anular as infinitas transgressões que esta propensão lhe traz, o que faz com que sua vida moral inicie-se em uma batalha para a restauração da ordem moral, e prossiga continuamente em um exercício da virtude, pois a virtude é a mais elevada condição de moralidade que lhe é possível<sup>246</sup>. Por isso mesmo, Kant afirma que a deficiência moral vivida pelo homem estabelece uma distância infinita entre o bem que ele deve efetuar e o mal do qual parte, tornando sua perfeição moral inatingível nesta vida<sup>247</sup>.

Na remoção desta dificuldade, encontra-se o postulado da imortalidade da alma como a condição sob a qual o exigido progresso infinito em direção à conformidade plena com a lei é possível. Por meio deste postulado manifesta-se um dinamismo que incorpora

---

<sup>245</sup> Apesar de admitir a idéia de liberdade e as idéias acerca da existência de Deus e da imortalidade da alma como necessárias, cabe deixar claro a distinção entre elas, o que é ressaltado por Kant no prefácio da *Crítica da razão prática*. Enquanto a primeira se funda junto à consciência de sujeição à lei moral e relaciona-se diretamente com o fundamento da lei moral – possibilidade de autolegislação e de seguir o que o imperativo categórico exige –, as duas últimas se fundam na consciência do fim moral e pertencem à prática da lei moral por um ser moral finito. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 5-9.

<sup>246</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, p. 171.

<sup>247</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 72-73.

tanto a imperfeição da qual se parte quanto a meta em direção a qual se direciona. Nas palavras de Kant:

[...] este progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de uma *existência* e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao *infinito* (a qual se chama imortalidade da alma). Logo, o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte esta; enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um *postulado* da razão prática pura [...]<sup>248</sup>

Neste progresso sem fim em que cabe ao homem buscar cada vez mais elevar sua condição de virtude à perfeição, Kant reconhece que a santidade pode ser encontrada de alguma forma por aqueles que se comprometem a buscá-la. Neste sentido, o filósofo afirma que, aos olhos de Deus, aquele progresso infinito é visto como uma unidade em completa conformidade com a lei moral<sup>249</sup>. De modo semelhante, na obra *A religião nos limites da simples razão*, encontra-se a afirmação de que é possível pensar os atos humanos, sob um julgamento divino, como constituindo um todo. Por isso, a mudança da disposição moral, que é gradual e infinita sob a perspectiva humana, requer uma transformação ou, nas palavras de Kant, uma “revolução do coração”, conhecida por Deus. Ainda nesta obra, Kant permite um espaço para a graça santificante, uma assistência divina que suplementará a deficiência moral do homem – sua propensão para o mal radical – mediante o seu mais elevado esforço<sup>250</sup>.

Assim, diante da deficiência moral e do necessário empenho em direção à santidade, o agente racional finito é orientado pela razão prática a assumir que se aproxima da sua tarefa em um ininterrupto progresso mediante o postulado da imortalidade da alma, e pode admitir também que o atingimento desta santidade é possível mediante o auxílio divino desde que se empenhe no seguimento do seu dever. Neste contexto, o postulado da imortalidade destaca-se, portanto, como aquela condição que possibilita diretamente a realização daquilo que está em

<sup>248</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 435, grifo do autor.

<sup>249</sup> “O Infinito, para o qual a condição temporal nada é, vê nessa série para nós interminável o todo da conformidade com a lei moral, e a santidade, que seu mandamento incessantemente exige para ser conforme à sua justiça na participação do sumo bem que ele determina a cada um, pode ser totalmente encontrada em uma intuição intelectual única da existência de entes racionais.” KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 437-439.

<sup>250</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 72-84. Considerando o estado moral de constante luta entre a predisposição para o bem e a propensão para o mal, Kant parece deixar apenas um caminho para a santidade: “[...] avançar da virtude para a concessão da graça.” KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, p. 203. A este respeito R. Adams afirma que a assistência divina é um ponto de tensão na filosofia da religião kantiana, pois Kant insiste que a ação moralmente boa deve ser resultado da disposição moral e não de uma influência externa – sentença de graça, que é decretada por um ser superior e em relação ao qual o subordinado tem apenas a suscetibilidade –, mas também reconhece que a disposição e a graça podem ficar lado a lado. ADAMS, Robert M. Introduction. In: KANT, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, p. XXI-XXV.



poder do agente moral finito fazer, a saber: a aproximação da santidade. Mas, por meio disto, ele é também uma condição indiretamente relacionada à possibilidade de alcance pleno da santidade, pois o agente moral finito só tem o direito de ser completado, por Deus, naquilo que não está ao alcance de sua capacidade, se empenhar-se continuamente em direção ao progresso no exercício da virtude e, por conseguinte, aproximar-se da santidade. Além disso, Kant sublinha que o postulado da imortalidade da alma protege a santidade da lei moral da degradação, decorrente da indulgência e da idealização, quando surge como condição necessária ao alcance de uma pureza moral realizável somente em um gradual e infinito progresso moral<sup>251</sup>.

Como a imortalidade da alma é dada como um postulado da razão prática pura faz-se necessário esclarecer seu significado e sua extensão dentro da filosofia crítica. De acordo com Kant, o postulado é “[...] uma proposição *teórica*, mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei *prática* que vale incondicionalmente *a priori*.”<sup>252</sup> Com isto em mente realça-se a observação introdutória acerca do reconhecimento kantiano das idéias racionais teóricas, como simultaneamente práticas, colocando em evidência que estas idéias, inevitáveis, mas impossíveis de determinação segundo o uso especulativo da razão pura, devem ser assumidas não como “dogmas” – proposição teóricas objetivamente válidas –, mas como “pressuposições” práticas que procedem de um princípio objetivo e universal – a lei moral –, enfim, como proposições necessárias à possibilidade do objeto moral<sup>253</sup>.

Mas Kant avança em sua argumentação sobre os postulados quando assegura às idéias racionais a realidade objetiva prática e afirma que a estas idéias convêm efetivamente objetos. A este respeito cabe citar a seguinte passagem:

Ora, mediante uma lei prática apodítica elas [as idéias racionais], enquanto condições necessárias da possibilidade do que esta ordena *tomar-se por objetos*, obtêm realidade objetiva. Isto é, nós somos instruídos por aquela lei *que essas idéias têm objetos* sem, contudo, podermos indicar como o conceito delas refere-se a um objeto, e isto tampouco é ainda um conhecimento *desses objetos*; pois com isto não podemos de modo algum julgar sinteticamente sobre essas idéias, nem determinar teoricamente sua aplicação, por conseguinte, fazer com elas qualquer uso teórico da razão, no que propriamente consiste todo o conhecimento especulativo da mesma.<sup>254</sup>

<sup>251</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 437.

<sup>252</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 435, grifo do autor.

<sup>253</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 471.

<sup>254</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 481.

Para entender como as idéias racionais têm mais que uma possibilidade lógica, ou seja, têm uma possibilidade real por meio de sua determinação prática, é necessário retomar o que é estabelecido na dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, pois, como o próprio Kant destaca, esta dedução é benéfica à moral<sup>255</sup>. No conhecimento especulativo é necessária a participação das formas *a priori* da intuição e da matéria sensível, pois os conceitos puros do entendimento são condições *a priori* que possibilitam pensar o objeto só com respeito a sua forma e enquanto objeto geral. Contudo, junto a esta restrição realça-se a autonomia dos conceitos do entendimento, que permitem pensar, ao menos sem contradição, um objeto em geral independentemente de sua intuição. Apesar de condicionarem o uso especulativo dos conceitos, as intuições sensíveis não preenchem todo o campo de possibilidade do pensar, e somente em relação ao fim especulativo, o desrespeito à condição sensível gera conclusões falaciosas semelhantes àquelas que a psicologia racional sustenta sobre a natureza da alma.

Desde que o fim seja prático, isto é, tenha como interesse tornar possível o objeto de uma vontade racionalmente determinada, pode-se fazer uso dos conceitos puros do entendimento em relação à vontade. Isto é possível sem qualquer intuição, sensível ou inteligível, pois o conteúdo a ser pensado pelos conceitos puros do entendimento é oferecido pela própria razão prática. No entanto, Kant é enfático em afirmar que a determinação obtida nesta síntese difere daquela realizada junto à intuição sensível, ratificando sua crítica à filosofia racionalista por estender o conhecimento sintético *a priori* aos objetos supra-sensíveis. Deste modo, se por um interesse moral as idéias racionais tornam-se significativas, isto não culmina em sua determinação teórica. O objeto destas idéias permanece, portanto, como objeto em geral, a respeito do qual não se pode ter um conhecimento. A determinação prática legitima apenas o “*pensamento determinado do supra-sensível*” como referente à idéia racional mediante um propósito prático<sup>256</sup>.

Em decorrência disto, encontra-se a afirmação kantiana de que através do postulado da imortalidade da alma resolve-se o problema da permanência da alma – em cuja solução a psicologia racional perdia-se em paralogismos transcendentais –, mas não se produz nenhum avanço para a psicologia racional, pois se postula a permanência da alma sem adquirir nenhum conhecimento sobre a sua natureza. Em outras palavras, sustenta-se a imortalidade da

---

<sup>255</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 503-505. Segue-se a leitura de M. Kuehn que entende a discussão kantiana sobre o postulado e a fé racional relacionada à articulação da razão em seu dois usos, e baseada em fundamentos objetivos, mas práticos, da lei moral. KUEHN, Manfred. Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Reason. *Kant- Studien*, v. 76, n. 2, 1985, p. 151-169.

<sup>256</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 503-505, grifo do autor.

alma somente em referência ao ponto de vista prático: “[...] através da lei moral e para o fim dela [...]”<sup>257</sup>, pois qualquer tentativa de uso especulativo desta idéia de imortalidade gera um equívoco. Por exemplo, do termo eternidade, como fim de todo tempo com a ininterrupta continuação do homem, não se pode ter uma noção definível como uma grandeza, uma vez que tal definição é impossível na ausência do tempo como sua medida. Sob o ponto de vista especulativo, não se tem nada além de um conceito negativo da duração eterna – “[...] porque onde não há tempo, também não pode existir qualquer fim [...]”<sup>258</sup> A idéia de eternidade só é compreensível com base no que a razão pura representa para si com vista ao fim prático, ou seja, como persistência do sujeito moral.

A partir disto, entende-se que a segurança obtida quanto ao destino moral do homem – poder alcançar a conformidade com a lei moral em um progresso infinito – não deve ser considerada como uma certeza apodítica sobre a imortalidade da alma. Conforme os ensinamentos da primeira *Crítica*, não é possível saber se há uma outra vida depois desta, ou seja, não se tem um assentimento baseado em um fundamento de conhecimento subjetiva e objetivamente suficiente, que gera uma “convicção teórica ou lógica”<sup>259</sup>; uma concordância universal e comunicável através da demonstração da imortalidade da alma.

Contudo, sob a orientação da razão prática, Kant assegura que é subjetivamente necessário assentir que os homens são imortais, e afirma que, a partir deste assentimento assertórico, produz-se uma “convicção prática” ou “crença racional moral”, que se opõe ao saber, na medida em que sua origem encontra-se em um fundamento subjetivamente necessário, mas objetivamente insuficiente<sup>260</sup>. Deste modo, na filosofia crítica, a imortalidade da alma sustenta-se como uma crença racional moral, isto é, uma crença racionalmente justificada porque é necessária à promoção do que é apoditicamente mandado pela lei moral.

Mas, quando exclui a possibilidade de se obter um conhecimento especulativo sobre o objeto da crença e admite que com respeito a tal objeto tem-se meramente a certeza de que

---

<sup>257</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 477.

<sup>258</sup> KANT, Immanuel. O fim de todas as coisas. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 92-93. grifo do autor. Nesta perspectiva, a eternidade se apresenta na seguinte regra prática: “[...] devemos tomar nossa máxima como se em todas as modificações, que se estendem ao infinito, do bom ao melhor, nosso estado moral, no que se refere ao modo de pensar (o *homo noumenon*, ‘cuja peregrinação é no céu’), não estaria submetido a nenhuma alteração no tempo.”, já que uma variação eternamente duradoura do estado moral torna o atingimento do fim moral impossível, pois o estado moral atual sempre se situa em um nível inferior ao que se deve atingir. Em consonância com isto, Kant reconhece também a preponderância moral do sistema dualista, que distingue entre os bens aventurados e os condenados, sobre o sistema unitário, que atribui a bem-aventurança a todos os seres, pois aquele permite uma perspectiva acerca da eternidade baseada na conduta moral. Kant, Immanuel. O fim de todas as coisas. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis; Vozes, 2005, p. 93-100, grifo do autor.

<sup>259</sup> KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: Ed. da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 147.

<sup>260</sup> KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 135, 147.

pode ser pensado sem contradição, Kant concede à crença racional moral uma “firmeza” em certa medida superior àquela oferecida pelo saber. Uma vez que a crença não se converte em saber, ela não pode estar sujeita às contra-argumentações e às refutações presente no conhecimento, o que garante a consciência de sua “invariabilidade”<sup>261</sup>. Neste contexto, em que o compromisso com o postulado é espontâneo – ou seja, neste contexto, em que não se tem um fundamento teórico para aceitá-lo ou negá-lo, ficando-se somente sob o interesse da racionalidade prática –, a convicção prática sobre a existência de uma vida futura mantém-se intacta diante do materialismo e do ateísmo, pois ninguém pode refutá-la.

Este direito da razão pura em sustentar suas proposições não apenas por meio da evidência teórica, mas também mediante sua necessidade prática, somente é possível a partir da renúncia à pretensão da metafísica transcendente. Esta renúncia revela-se, portanto, como parte do empreendimento kantiano de fundamentação de um fértil uso prático da razão pura e, sobretudo, como parte de seu compromisso com a dignidade da vida moral. Conforme Kant expressa no ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, somente quando confessa-se a insuficiência dos princípios objetivos da razão pura, pode-se autorizar à razão pura em seu uso prático orientar-se pela “necessidade real e dependente” sentida em si mesma “de *supor*, mas não demonstrar”, a existência de algo inteligível<sup>262</sup>. Também neste sentido, entende-se a célebre afirmação kantiana: “[...] tive que suprimir *o saber* para encontrar lugar para *a crença*.”<sup>263</sup>

## I. A prova racional-prática e o postulado da imortalidade

Como mencionado no capítulo anterior, a referência nominal de Kant ao *Fédon* de Mendelssohn restringe-se à sua prova racional da incorruptibilidade da alma. No entanto, à semelhança da referência não mencionada à sua prova da simplicidade da alma – também sustentada anteriormente –, acredita-se que é possível confrontar o postulado kantiano com a prova racional-prática da imortalidade da alma, presente no terceiro diálogo mendelssohniano.

<sup>261</sup> KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 56. Também em sua preleção sobre lógica, Kant enfatiza: “Essa convicção prática, ou crença racional moral (*moralische Vernunftglaube*), é frequentemente mais firme (*fester*) do que todo saber. No saber são também ouvidas as contra-razões, na crença, não, pois, aqui, não se trata de fundamentos objetivos, mas do interesse moral do sujeito.” KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: Ed. da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 147.

<sup>262</sup> KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 49- 55, grifo do autor.

<sup>263</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B XXX, grifo do autor.

Ainda que seja possível observar alguns pontos em comum na defesa moral da imortalidade da alma, apresentada por Mendelssohn e Kant, a saber, a afirmação da imortalidade da alma com base no cumprimento da vocação moral humana e a conformidade com a tese leibniziana-wolffiana de que a imortalidade da alma requer a permanência do autoconhecimento e da identidade pessoal após a morte<sup>264</sup>, o intuito desta seção é esclarecer em que medida estas defesas diferenciam-se.

Na realização deste intuito, tem-se como base a rejeição kantiana da interpretação metafísica transcendente dos princípios morais. Neste contexto, a referência a Mendelssohn é deferida a partir de passagens da *Crítica da razão prática* em que fica clara a menção à filosofia moral racionalista de Wolff e à filosofia estoíca, a quem Mendelssohn expressamente afirma seguir em sua concepção de moralidade<sup>265</sup>. Além disso, esta referência segue em conformidade com o fato de Kant entender todas as teorias morais opostas a sua teoria crítica como teorias morais heterônomas. Isto faz sua objeção a elas ter um fundamento comum<sup>266</sup>, e, conseqüentemente, permite estender esta objeção à concepção moral mendelssohniana.

Conforme Mendelssohn afirma no ensaio *Sobre a evidência nas ciências metafísicas*, e pressupõe no terceiro diálogo do seu *Fédon*, a lei moral fundamenta-se no princípio da perfeição. Um princípio que, enquanto o sumo bem, designa ao homem o dever de aperfeiçoar suas habilidades o mais elevadamente possível ou de promover a vontade de Deus<sup>267</sup>. A partir de um fundamento teológico – Deus é o autor e o governante do mundo –, Mendelssohn afirma que tudo no mundo natural concorda com este dever de melhoramento, e entende o homem virtuoso como aquele que, sob o exercício da razão, compreende a intenção divina, já em trabalho na natureza, e a potencializa, quando faz da perfeição o determinante de suas máximas. Como este potencial de aperfeiçoamento não tem limites, o filósofo assevera que a aniquilação da alma não estaria em acordo com o Ser de pura vontade, verdade e perfeição. Isto significa dizer que a alma, implantada no homem para cumprir o propósito estabelecido por Deus no plano do universo, vive em uma contemplação eterna da divindade e empenha-se

---

<sup>264</sup> Desde as preleções dos anos 80, Kant enfatiza que a prova da imortalidade da alma tem que garantir não apenas a continuidade da existência da alma, mas a permanência da sua identidade pessoal após a morte. AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind: an Analysis of the Paralogisms of the Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 181-182.

<sup>265</sup> A este respeito conferir especialmente a nota 38 no primeiro capítulo.

<sup>266</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, p. 99-105. Conferir o quadro e as observações referentes aos determinantes materiais da moralidade em Kant – *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 133-137.

<sup>267</sup> MENDELSSOHN, Moses. On the Evidence in Metaphysical Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 296-297; MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 132-136.

na busca ininterrupta pelo progresso em “uma jornada de eterna felicidade”, que consiste na eterna aproximação da perfeição, seja sob a lei natural ou celestial<sup>268</sup>.

Kant claramente rejeita este perfeccionismo admitido por Mendelssohn porque ele implica na negação da determinação imediata da vontade pela razão pura, e, por conseguinte, na fundamentação de uma moral autônoma. Para ele, o conceito de perfeição falha em produzir um princípio racional puro como determinante da vontade, pois apenas determina a vontade em sua relação imediata com o princípio de satisfação ou de felicidade. Deste modo, ele observa que o dever de promover as habilidades ou de aproximar-se da vontade de Deus reflete a constituição natural do homem, ou seja, eles são móveis da vontade porque trazem vantagens para esta vida ou permitem o alcance da felicidade<sup>269</sup>.

Além de entender que este conceito de perfeição reflete um interesse não moral – uma maximização das condições necessárias à satisfação e à felicidade humana –, Kant afirma que, quando se assume que um objeto – perfeição ou felicidade – é a fonte da exigência moral, produzem-se apenas regras gerais de conduta ou imperativos hipotéticos, mas não leis morais, e determina-se a vontade segundo um interesse, mas não segundo um dever – um imperativo categórico<sup>270</sup>. Em coerência com isto, o filósofo sustenta que não é a perfeição, como conceito do bem moral, que determina e torna possível a lei moral, mas justamente o contrário. A perfeição só tem um valor moral, e constitui-se em um dever, na medida em que se fundamenta em um conceito moral originário, a saber, a simples forma da lei<sup>271</sup>. Portanto, da lei moral, que determina *a priori* e imediatamente a vontade, advém o

---

<sup>268</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, p. 99.

<sup>269</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 135-137. A este respeito é importante esclarecer que para Kant não faz diferença afirmar que a razão é uma faculdade de apetição superior se ela determina a vontade só mediante o sentimento de agrado. A razão somente é uma faculdade de apetição superior se determina a vontade pela simples forma da lei moral. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 77-85. Esta diferença entre faculdade de apetição superior e inferior está pressuposta na argumentação mendelssohniana. Quando Mendelssohn admite que a perfeição racional é a base da satisfação, ele refere-se a um sentimento de prazer – uma felicidade verdadeira –, que supera o prazer da perfeição estética e a gratificação dos sentidos, baseadas no bem-estar do corpo. Esta distinção de prazer em Mendelssohn corresponde à escala, que Leibniz e Wolff atribuem ao conhecimento. Desta forma, a perfeição racional guarda uma relação com as idéias claras e distintas, a beleza com as idéias claras e indistintas, e o prazer sensorial com as representações obscuras. ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998, p. 55-58.

<sup>270</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, p. 99-102.

<sup>271</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 117, 215-223. Aqui, é importante destacar que, enquanto Kant argumenta que conceito de perfeição é amoral, Mendelssohn apenas reconhece que, em algumas situações particulares, pode ser difícil determinar o que melhor contribui para a perfeição humana, sendo necessário analisar as circunstâncias em que uma ação ocorre e as suas possíveis conseqüências antes de decidir o que se deve fazer. GUYER, Paul. Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy. *Philosophical Topics*, v. 19, n. 1, 1991, p. 142-143.

dever de aperfeiçoamento moral como meio de promover o fim moral – o sumo bem – ao qual a lei conduz.

Junto a isto se observa diferenças importantes no modo como Kant concebe a vocação do homem e conduz sua defesa da imortalidade da alma. Para Kant, a capacidade de aperfeiçoamento não eleva o valor do homem entre as demais criaturas – o que para Mendelssohn faz do homem o fim último da criação e justifica sua imortalidade –, se ela está a serviço da satisfação ou da felicidade – ou seja, se ela ele é um instrumento para o mesmo fim objetivado pelas demais criaturas. A dignidade do homem só se sustenta com a autolegislação da vontade, ou seja, o respeito incondicionado pelo homem só é assegurado na medida em que é um ser capaz de autonomia moral<sup>272</sup>. Visto que a lei moral ensina a respeitar o cumprimento do dever acima de qualquer interesse sensível, Kant entende que o homem sente sua vocação a partir do seu modo correto de agir, e compreende que o postulado da imortalidade da alma só ganha credibilidade a partir da efetividade desta lei moral.

Quando se tem em mente que, na filosofia crítica, a moralidade estabelece-se por si mesma e tem uma legislação própria a partir da qual seus objetos são considerados, compreender a defesa kantiana da imortalidade da alma como uma mera “adaptação” da prova metafísica tradicional revela-se como um equívoco<sup>273</sup>. Em Kant, esta defesa refere-se ao modo como a alma “deve ser pensada” a fim de que a vontade moral finita – sensivelmente afetada – possa conforma-se ao mandamento moral, ao passo que, na tradicional prova racional-prática, exemplificada aqui por Mendelssohn, a imortalidade da alma fundamenta-se no conhecimento de realidades supra-sensíveis, presente na teologia e psicologia racionais, pois a moralidade está fortemente ligada a estas disciplinas metafísicas transcendentais. Por conta disto, não se pode esquecer que a defesa apresentada por Kant não se trata de uma “prova” em um sentido absoluto, mas apenas sob o ponto de vista prático e em relação ao fim último que o homem deve cumprir. A natureza imortal da alma permanece, portanto, teoricamente indemonstrável.

Contudo, ao vincular-se a uma lei moral apodítica e efetiva, o postulado da imortalidade da alma torna-se necessário e imanente à vida humana como um ato de crença. A partir disto, esclarece-se, em sua plenitude, a vantagem que a filosofia crítica traz para a moralidade e para a religião ao colocar a razão pura em seu legítimo domínio. Além de assegurar o interesse do homem pela vida futura, o qual permanece intacto diante da

---

<sup>272</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 211-213.

<sup>273</sup> AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind: an Analysis of the Paralogisms of the Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 183-185.

demonstração da ignorância humana quanto ao supra-sensível, esta filosofia fortifica este interesse, pois esclarece seu valor e sua importância para a humanidade, na medida em que declara à razão pura uma autoridade não anunciada antes na *Aufklärung*<sup>274</sup>. A razão pura tem, enquanto fonte de crenças racionais, seu mais pleno “envolvimento na experiência humana”, fornecendo sentido e finalidade para a existência humana<sup>275</sup>. Assim, a preocupação em fazer da filosofia um saber que tem um impacto sobre a ação moral prática, presente nos escritos kantianos pré-críticos e compartilhada com Mendelssohn na *Hochaufklärung*<sup>276</sup>, tem sua plena e mais elevada expressão nos escritos críticos.

---

<sup>274</sup> Aqui se destaca a revolucionária estrutura em que Kant compreende esta relação entre razão e fé: a fé não convoca o serviço da razão nem a alimenta, mas é gerada racionalmente. DI GIOVANNI, George. *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: the Vocation of Humankind, 1774-1800*. New York: Cambridge Press, 2008, p. 33-35.

<sup>275</sup> DI GIOVANNI, George. *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: the Vocation of Humankind*, p. 33.

<sup>276</sup> Embora Mendelssohn reconheça que a convicção prática requer algo mais que a convicção teórica, ele não pode conceber, em sua plenitude, o primado da razão prática, pois não reconhece a restrição do poder especulativo da razão pura. Neste sentido, Mendelssohn entende que a moralidade fundamenta-se no conhecimento metafísico, e esforça-se para conciliar a demonstração racional especulativa com o sentimento interno. A este respeito conferir o papel que atribui à ética em sua teoria moral – primeiro capítulo, p.16-17.



## CONCLUSÃO

Como afirmado na introdução do presente trabalho, o veto kantiano à possibilidade de fundamentar teoricamente a imortalidade da alma desempenha um papel fundamental no declínio das provas racional-teóricas em *favor* ou *contra* a imortalidade da alma, mas também um papel decisivo no estabelecimento de sua nova defesa sob o ponto de vista moral. A respeito desta problemática na filosofia crítica, o presente trabalho buscou mostrar, em um primeiro momento, como os raciocínios da psicologia racional acerca da natureza imortal da alma estão fadados ao fracasso.

A análise desta frágil fundamentação da doutrina da imortalidade da alma configurou-se em dois momentos. Primeiramente, constatou-se que a demonstração racional da simplicidade da alma, motivada pela interpretação ilusória – mas natural – sobre “eu penso”, revela-se como um raciocínio equivocado, pois nele observa-se um uso do conceito puro sem se respeitar à condição de sua aplicabilidade – esquematização. Em decorrência disto, a tradicional inferência da natureza incorruptível da alma com base no conhecimento da sua simplicidade apresenta-se carente de fundamento. A respeito deste erro, reiterou-se a advertência kantiana: só a crítica da própria razão permite colocar a confiança ilimitada em seu poder especulativo em um estado consistente, evitando que a ilusão transcendental de objetividade do “eu penso” conduza à sua hipostasiação e ao conseqüente uso transcendente dos conceitos puros do entendimento. Em relação a este primeiro momento, demonstrou-se que o argumento mendelssohniano – agregação de poderes pensantes – exemplifica este tipo de paralogismo transcendental, reforçando-se, assim, a hipótese de que Mendelssohn está entre aqueles filósofos racionalistas a quem Kant atribui este raciocínio falacioso sobre o “eu penso”.

Na segunda formulação da objeção crítica à prova racional-teórica da imortalidade da alma, Mendelssohn é declaradamente o adversário principal de Kant. Plenamente ciente do esforço de Mendelssohn em prol da maior precisão e solidez demonstrativa do argumento da incorruptibilidade da alma, Kant argumenta que a permanência da alma diante das mudanças naturais não se sustenta quando se disciplina o uso dos conceitos puros do entendimento, e, por conseguinte, abandona-se a doutrina intelectual do mundo – monadologia. A este respeito, realçou-se que, como objeto do sentido interno, a alma é representada unicamente

segundo a síntese *a priori* da sensação, tendo, portanto, apenas uma grandeza intensiva. Isto, contudo, não esclareceu plenamente a objeção kantiana de que ela está sujeita à gradual conversão em nada, e precisou ser suplementado com sua asserção de que a permanência do real no tempo requer sua intuição no espaço. Novamente os fenômenos anímicos não têm sua permanência justificada em virtude de sua representação ser unicamente temporal.

Contudo, estas objeções às provas racional-teóricas em favor da imortalidade da alma de nenhum modo significaram um completo abandono da defesa da imortalidade na filosofia crítica. Se, por um lado, estas objeções críticas reiteraram a finitude do poder especulativo da razão, por outro, elas asseguraram a autonomia e o amplo alcance da razão prática perante a problemática em questão. Neste sentido, embora Mendelssohn não tenha compreendido e acompanhado todo o sistema filosófico kantiano, seu desejo de que Kant – o filósofo “onidemolidor” em sua primeira *Crítica* – não produzisse uma filosofia meramente destrutiva, mas que realizasse uma revolução no pensamento, foi atendido.

Na medida em que a razão pura revelou-se como prática, foi possível observar a legitimação de sua aspiração natural ao incondicionado. Por meio da lei moral e para o fim que ela estabelece apoditicamente, atingiu-se o último ponto aqui analisado: o postulado da imortalidade da alma. Diante da deficiência moral e do dever de empenhar-se em direção à efetivação do sumo bem, o homem é orientado, pela razão pura em seu uso prático, a assentir a proposição teórica “a alma é imortal” sem, contudo, negligenciar a restrição teórica anterior. Convencido da firmeza deste assentimento, que está longe de levar o homem a envolver-se em indagações metafísicas transcendentais acerca da natureza imortal da alma, pôde-se notar que Kant permite somente *pensar* como a alma “deve ser” em vista da necessária consonância da capacidade humana com o fim moral que o homem tem e deve cumprir.

Embora estas sejam as principais concepções kantianas acerca do problema da imortalidade da alma, especialmente quando se busca confrontá-las com o tipo de *Popularphilosophie* desenvolvido por Mendelssohn, é válido salientar que estas concepções não se esgotam aqui. Neste sentido, entende-se que as duas *Críticas* não encerram todo o tratamento que Kant oferece à temática abordada; e que a ampla bibliografia de Kant e a respeito de suas obras impossibilitam que o presente trabalho esgote tudo que há – ou se relacione – com o problema da imortalidade da alma em sua filosofia.

Deste modo, algumas questões poderão vir a suplementar as discussões por ora apresentadas. Este pode ser o caso, por exemplo, da análise kantiana da faculdade do juízo, presente na *Crítica da faculdade do juízo*. Aqui, tem-se em mente especialmente as passagens em que Kant salienta a beleza como um símbolo para a moralidade, e apresenta sua

explicação teleológica da natureza, pois atenta-se para o fato de que também Mendelssohn considera que a beleza e a ordem do mundo impelem o homem a agir em conformidade com a lei moral. Com efeito, ele pressupõe o argumento físico-teológico no último diálogo do seu *Fédon*. Porém, para um confronto cuidadoso e detalhado destes filósofos nesta questão, julga-se igualmente necessário consultar os escritos mendelssohnianos sobre a estética.

Apesar de o presente trabalho privilegiar as soluções divergentes que Mendelssohn e Kant oferecem à crise da metafísica na *Aufklärung* e, particularmente, ao problema da imortalidade da alma, é importante ressaltar que as relações entre estes filósofos não se esgotam neste confronto. Entre eles são possíveis várias temáticas – por exemplo: natureza do tempo; fé histórica e razão pura; sentimento estético; filosofia da história; esclarecimento, etc.– que se caracterizam por diferenças, mas também por alianças e influências. Neste sentido, o problema por ora analisado figura como uma faceta desta relação, a qual é digna de ser pensada em estudos posteriores.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALBRECHT, Michael. Moses Mendelssohn: judaísmo e iluminismo. In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007, p. 262-281
- ALLISON, Henry. E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALTMANN, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama: Univ. of Alabama Press, 1998.
- AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind: an Analysis of the Paralogisms of the Pure Reason*. New York: Oxford University Press, 2005.
- BÖHME, Gernot. Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen. *Kant-Studien*, v. 65, n. 3, 1974, p.239-258.
- BROOK, Andrew. *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *Kant vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário de Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CHERKASOVA, Evgenia. On The Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse. *The Review of Metaphysics*, v. 58, 2005, p. 571-584.
- CLEVE, James. Substance, Matter, and Kant's First Analogy. *Kant-Studien*, v. 70, n. 2, 1979, p. 149-161.
- COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*. New York: Image Books, 1985.
- DEVIN, Henry. The Neoplatonic Achilles. In: LENNON, Thomas M.; STAINTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 59-74.
- DI GIOVANNI, George. *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: the Vocation of Humankind, 1774-1800*. New York: Cambridge Press, 2008.
- FALKENSTEIN, Lorne. A Double Edged Sword? Kant's Refutation of Mendelssohn's Proof of the Immortality of the Soul and its Implications for his Theory of Matter. *Studies in the History and Philosophy of Science*, v. 29, n. 4, 1998, p. 561-588.

GOLDBERG, David J.; RAYNER, John D. *O judeu e o judaísmo: história e religião*. Rio de Janeiro: Xenon Ed., 1989.

GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GUYER, Paul. Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy. *Philosophical Topics*, v. 19, n.1, 1991, p. 119-152.

HEIMSOETH, Heinz. *Transzendente Dialektik, ein Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*. Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1966.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 217-282.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dissertação de 1770 e carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005.

\_\_\_\_\_. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 101-140.

\_\_\_\_\_. *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*. Pennsylvania: Ed. Swedenborg Studies, 2002.

\_\_\_\_\_. Letter to Moses Mendelssohn of February, 7, 1766. In: \_\_\_\_\_. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 88-89.

\_\_\_\_\_. Letter to Moses Mendelssohn of April, 8, 1766. In: \_\_\_\_\_. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 89-93.

\_\_\_\_\_. Letter to Moses Mendelssohn of August, 16, 1783. In: \_\_\_\_\_. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 201-204.

\_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica*. São Paulo: Ed. UNICAMP; Uberlândia: EDUFU, 2003.

\_\_\_\_\_. O fim de todas as coisas. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis; Vozes, 2005, p. 92-107.

\_\_\_\_\_. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. Que significa orientar-se no pensamento? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 46-62.

\_\_\_\_\_. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 141-218.

KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1924.

KROCHMALNIK, Daniel. Moses Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Zeit. *Mendelssohn-Studien*, v. 15, 2007, p. 9-48.

KRONER, Richard. The Primacy of Practical Reason. In: \_\_\_\_\_. *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961, p. 191-238.

KUEHN, Manfred. David Hume and Moses Mendelssohn. *Hume Studies*, v. 22, n. 2, 1995, p. 197-220.

\_\_\_\_\_. Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Reason. *Kant-Studien*, v. 76, n. 2, 1985, p. 151-169.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e científico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEIBNIZ, Gottfried.W. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LENNON, Thomas M.; STAINTON, Robert J. Introduction. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 1-18.

MENDELSSOHN, Moses. Letter from Moses Mendelssohn of December, 8, 1770. In: KANT, Immanuel. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 122-125.

\_\_\_\_\_. Letter from Moses Mendelssohn of April, 10, 1783. In: KANT, Immanuel. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 190-191.

\_\_\_\_\_. Letter from Moses Mendelssohn of October, 18, 1785. In: KANT, Immanuel. *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 230-232.

\_\_\_\_\_. Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn Gottes. In: \_\_\_\_\_. *Ausgewählte Werke: Schriften zu Aufklärung und Judentum*, Darmstadt: WBG, 2009.

\_\_\_\_\_. *Phädon: Or on the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang Publishing, 2007.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PARDEY, Ulrich. Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, v. 90, 1999, p. 257-284.

PLATÃO, Fedão. In: \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias e Fedão*. Belém: EDUFPA, 2002.

ROSENBERG, Roy. *Guia conciso do judaísmo: história, prática, fé*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SASSEN, Brigitte. Kant and Mendelssohn on the Implications of the “I Think”. In: LENNON, Thomas M.; STANTON, Robert J. (Org.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. London: Springer, 2008, p. 215-233.

SCHNEEWIND, Jerome B. Autonomy, Obligation, and Virtue: an Overview of Kant’s Moral Philosophy. IN: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 309-341.

SCHWAIGER, Clemens. Christian Wolff: a figura central do iluminismo alemão. In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007, p. 65-88.

SORKIN, David. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. California: University of California Press, 1996.

TOMASONI, Francesco. Mendelssohn and Kant: A Singular Alliance in the Name of Reason. *History of European Ideas*, v. 30, 2004, p. 267-292.

WARREN, Daniel. Kant’s Critical Views Concerning the Category of Reality. In: \_\_\_\_\_. *Reality and Impenetrability in Kant’s Philosophy of Nature*. New York; London: Routledge, 2001, p.1-35.

WILSON, Margaret D. Leibniz and Materialism. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 3, n. 4, 1974, p. 495-513.

ZAMMITO, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.