

Rosa Mendonça de Brito

**O NEOKANTISMO NO BRASIL**

Manaus  
Editora da Universidade do Amazonas  
1997

A meus filhos Gisele e Márcio, ao José, e a meus pais e irmãos, com amor e carinho.

**Dedico**

## SUMÁRIO

Apresentação .....	05
--------------------	----

### **Capítulo I**

Idéia Geral do Neokantismo .....	11
Formação do Neokantismo .....	11
A filosofia de Kant por Hermann Cohen (1842/1918) .....	15
O Neokantismo Francês .....	33
De Renouvier a León Brunschvicg .....	33
A idéia critica e o sistema kantiano por Brunschvicg .....	39
O sentido da meditação de Sirer (1874/1945) .....	56
A exposição de Kant por Cassirer .....	58
A perplexidade criada pelas geometrias não-euclidianas .....	83
A solução de Cassirer .....	88
O Culturalismo primordial .....	95
A Filosofia dos valores e da cultura .....	95
O Culturalismo de Emil Lask (1875/1915) .....	101
O Culturalismo de Gustav Radbrucch (1878/1949) .....	107
Notas do Capítulo I .....	110

### **Capítulo II**

O Neokantismo no Brasil .....	117
Caracterização geral .....	117
O legado neokantiano da Escola do Recife .....	120
Considerações iniciais .....	120
A Filosofia como Epistemologia em Tobias Barreto (1839/1889) .....	122

A Filosofia como Epistemologia em Arthur Orlando (1858/1916) .....	128
O Culturalismo de Tobias Barreto .....	131
O Livro A Teoria do Conhecimento de Kant .....	137
Kant na Faculdade de Direito de São Paulo .....	160
A Trajetória da Filosofia da Ciência na Escola Politécnica do Rio de Janeiro .....	172
Apogeu e Declínio .....	186
Notas do capítulo II.....	192

### **Capítulo III**

Do Neokantismo ao Culturalismo .....	199
Problemática da Transição .....	199
Djacir Menezes .....	200
Miguel Reale .....	207
Notas do capítulo III.....	225

### **Capítulo IV**

Conclusão .....	229
Referências Bibliográficas .....	235

## APRESENTAÇÃO

A iniciativa da Universidade do Amazonas de promover a publicação da tese de doutoramento de Rosa Mendonça de Brito deve ser saudada com entusiasmo. No período desde então transcorrido, esse texto tornou-se acessível apenas a reduzido número de pesquisadores, não obstante focalize aspecto relevante da filosofia brasileira, merecendo por isto mesmo ser do conhecimento de todos aqueles que freqüentam os cursos dedicados à disciplina, na Universidade, bem como às pessoas interessadas nesse segmento da cultura nacional.

A tese intitulou-se *A filosofia de Kant no Brasil* (ciclo do neokantismo), tendo sido defendida em 1984.

A obra de Herman Cohen (1842/1918) e da chamada Escola de Marburgo foi virtualmente ignorada pela filosofia francesa, salvo reduzido grupo de especialistas, o que acabou levando-nos igualmente a desconhecê-la, já que eram muito tênues os nossos vínculos com a cultura alemã. Contudo, sem ter presente a obra de Cohen torna-se incompreensível grande parcela da filosofia contemporânea, porquanto dela derivou-se tanto a fenomenologia como o existencialismo e o culturalismo. Cohen conseguiu a proeza de fazer do neokantismo corrente dominante na Alemanha, nas primeiras décadas deste século.

Rosa Mendonça de Brito examina detidamente o cerne da proposta de Cohen, de sorte a poder distingui-la do encaminhamento dado no mesmo período à investigação que iria desembocar no Círculo de Viena e, subsequentemente, no neopositivismo. Aponta

em seguida os motivos que fizeram estremecer tais alicerces e a orientação seguida pelo principal discípulo que lhe sobreviveu, Ernst Cassirer. Graças a isto separa o culturalismo de Cassirer, fenômeno das décadas de trinta e quarenta, do que denominou de culturalismo primordial, este último constituindo o fulcro que iria levar os brasileiros a transitar do neokantismo ao culturalismo. Ficam claras também as razões pelas quais a pesquisa no âmbito do direito louvou-se de inspiração distinta da que atraiu os matemáticos e homens de ciências.

Ao se propor resolver o problema do conhecimento, Kant partiu do pressuposto de que a universalidade alcançada pela física de Newton devia-se à presença, em seus enunciados básicos, de categorias que não provinham da experiência. Na *Crítica da Razão Pura* cuidará de dar encadeamento lógico às categorias aristotélicas e a isto denominou de dedução transcendental. Estabelecida a tábua geral das categorias, Kant resolve entretanto perguntar-se como se aplicam à experiência. A rigor, a pergunta era dispensável, porquanto tomara como referência a ciência constituída e aceita em toda parte – a física newtoniana. Kant denominou de ‘esquematismo dos conceitos puros do entendimento’ a solução que lhe pareceu adequada. Segundo esta, sendo heterogêneos os conceitos puros e as instituições sensíveis, aparece um terceiro termo que é homogêneo à categoria e aos fenômenos, tornando possível a aplicação da primeira aos segundos, chamando-o de *esquema transcendental*. O esquema é produto da imaginação, mas distinto da imagem.

Ao exemplificar concretamente a elaboração do esquema das principais categorias, Kant põe em relevo o papel do cálculo

matemático, criado por Newton e Leibniz, destinado a estabelecer determinada ordenação em dados dispersos.

Os pós-kantianos que se lançaram à construção do sistema abandonaram essa linha de investigação, preferindo atribuir à dialética a missão de constituir as sínteses ordenadoras do real, hipótese não entrevista pelo próprio Kant, cuja dialética é sempre bipolar. Hermann Cohen é quem iria louvar-se dessa parcela do criticismo.

Nas mãos de Cohen a matemática passa a ser constitutiva dos fenômenos e, à luz dessa descoberta, irá ocupar-se de eliminar o dualismo entre razão analítica e razão de formalização do conhecimento filosófico de que se tem notícia.

O neokantismo de Cohen distingue-se das outras filosofias da ciência pela suposição de que tem em mãos uma solução privilegiada para o problema do conhecimento, em que o cálculo matemático se destaca como elemento constitutivo dos fenômenos. Esclarece que as leis matemáticas não criam o existente, mas o instalam e estabelecem a sua validade objetiva. Os neopositivistas do mesmo modo que os convencionalistas, por sua vez, irão abandonar essas preocupações de ordem gnoseológica, fixando-se exclusivamente nos enunciados científicos. Graças a essa distinção é que Rosa Mendonça de Brito pôde identificar a presença do neokantismo de Marburgo nas disputas contra o positivismo capitaneadas pela Escola Politécnica. Essa presença não se faz diretamente, mas através dos neokantianos franceses, destacando-se entre eles Leon Brunschvicg (1869/1944), cujo curso de Teoria do Conhecimento seria frequentado por Amoroso Costa.

Partindo do legado de Tobias Barreto, que seria abandonado pela massa dos discípulos, quase todos circulando na mesma atmosfera afim ao positivismo – a da filosofia sintética – Rosa Mendonça de Brito mostra como apesar disto a presença de Kant se manteve na cultura brasileira. Suas principais expressões correspondem à obra de Januário Lucas Gaffrée (1878/1917), aparecida em 1909; às disputas na Faculdade de Direito de São Paulo e ao próprio movimento antipositivista registrado na Escola Politécnica.

Rosa Mendonça de Brito entende que a preocupação de Pedro Lessa (1859/1921) em combater o kantismo no ensaio “*O idealismo transcendental ou criticismo de Kant*”, incluído na coletânea *Estudos de Filosofia do Direito* (1912), decorre da influência que o kantismo preservara na Faculdade de São Paulo. Sua crítica, parece-lhe, repousa no ‘desconhecimento do autor em relação à obra de Kant, mostra, também, a sua falta de familiaridade com a problemática filosófica. Assim, enquanto supõe que tudo quanto não provém da experiência se reduz ao inato, negando a criatividade do pensamento, admite simultaneamente que noções tais como espaço ou causalidade possam provir da experiência. No último caso, apelando para os atos voluntários, encampa, certamente sem saber, as doutrinas de Maine de Biran. Deste modo, no que considera a filosofia geral do krausismo, Pedro Lessa nem chega a dar-se conta dessa questão: como se constitui a objetividade, como pode dar-se um conhecimento do tipo científico, válido para todos?

No que se refere à temática moral, parece a Rosa Mendonça de Brito que a própria vida de Pedro Lessa, dedicada à consolidação do exercício da liberdade no país, ‘seria o maior desmentido às

crenças que expressa contra Kant'. A vida de Pedro Lessa comprovaria a profundidade da descoberta de Kant quando afirma que o homem se escolhe como ser moral.

A autora registra o fato de que a invocação respeitosa do nome de Kant, no velho prédio do Largo de São Francisco, ocorreria por ocasião das comemorações do centenário, na conferência de Reynaldo Porchat sobre “*O pensamento filosófico no primeiro século da Academia*” (1927).

Examinando a trajetória da filosofia da ciência na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, Rosa Mendonça de Brito conclui que Amoroso Costa considerou durante largo período a hipótese de constitui-la com base no neokantismo e na obra de Leon Brunschvicg, optando nos últimos anos de vida por um caminho que, se tivesse sobrevivido ao desastre que o vitimou em 1928, o teria levado a aproximar-se do neopositivismo. A seu ver, a comemoração do bicentenário de Kant, em 1924, marca o apogeu do neokantismo e aponta simultaneamente na direção do seu declínio. O estado de espírito comprobatório dessa última hipótese encontra-se na conferência de Pontes de Miranda que, rendendo tributo ao autor da *crítica*, proclama a necessidade de abandonar suas teses para permanecer fiel aos avanços da ciência. Justamente Pontes de Miranda seria o patrono da *Biblioteca Científica Brasileira*, que iria encontrar com o programa do Círculo de Viena, constante do manifesto divulgado em 1929.

No ciclo imediatamente seguinte, o interesse pelo kantismo irá deslocar-se para o âmbito do direito. Assim, nos anos trinta não foi considerada apenas a possibilidade do marxismo, como igualmente a do neokantismo que vinha de ser difundido, na cultura

luso-brasileira, pela obra de Cabral de Moncada. Estamos diante do que Rosa Mendonça de Brito denomina de transição do neokantismo ao culturalismo, circunscrita de início à esfera do direito. Nessa transição destaca duas obras: *Kant e a idéia do Direito*, tese de doutoramento de Djacir Menezes, então jovem de 25 anos, submetida à Faculdade de Direito do Ceará; e a tese de concurso à cátedra de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito de São Paulo, em São Paulo, em 1940, intitulada *Fundamentos do Direito*, de Miguel Reale. Estavam lançadas as bases para assegurar ao culturalismo a presença marcante que viria a alcançar em nossa meditação contemporânea.

Creio que as breves indicações precedentes são insuficientes para ressaltar a importância desta obra que a Universidade do Amazonas ora entrega ao público.

São Paulo, março de 1997.

Antônio Paim

# CAPÍTULO I

## IDÉIA GERAL DO NEOKANTISMO

### Formação do Neokantismo

O que é e onde nasce o conhecimento é problema da especulação filosófica, com raízes na pré-história do pensamento mítico-religioso.

No mito, como na religião, a origem do homem aplica-se pela sua semelhança a Deus. O conhecimento que anuncia ao homem sua origem divina faz, ao mesmo tempo, com que se veja separado da causa primeira das coisas. Assim, o primeiro vislumbre de consciência da existência de um conhecimento e uma verdade é também uma barreira a separar o homem dessa verdade absoluta.

Os primeiros a se oporem a esse pessimismo religioso são os gregos, cuja concepção acerca do conhecimento se baseia na afirmação que faz de si mesmo o saber humano, única força que permite ao homem penetrar na causa última e unir-se a ela de modo perdurável. Quanto mais a razão se aprofundar em sua própria essência e tomar consciência de seu verdadeiro valor, mais penetrará a natureza das coisas. Assim não existe nenhum obstáculo que separe a verdade da realidade, o pensamento do ser.

A orientação fundamental da filosofia grega culmina em Platão. Com ele se fundem em indissolúvel unidade o problema do ser e do conhecer, a ontologia e a lógica”(1). Para que se determine o que é o

verdadeiro ser, necessário se faz, antes de tudo, esclarecer a natureza do saber.

A filosofia moderna retorna à concepção platônica do conhecimento. Nela confluem a especulação filosófica e os primeiros passos das ciências naturais exatas. Para Galileu, a sua ‘nova ciência da dinâmica’ constitui a última e definitiva confirmação daquilo que Platão buscara e postulara com a sua teoria das idéias; ela mostra que a totalidade do ser se acha imbuída de leis matemáticas que a tornam acessível ao conhecimento humano. Segundo esta concepção, diz Cassirer, não são as matemáticas, mas as ciências naturais as que nos provam aquela harmonia entre a verdade e a realidade sobre que se baseia, em última instância, toda possibilidade do conhecimento.

Entretanto, o que para Galileu e Kepler, para Descartes e Leibniz era a base segura e incontestável de todo saber, se converte para Kant, formado na escola do ceticismo de Hume, num verdadeiro problema. Nega-se à metafísica o direito de resolver a questão central do conhecimento, isto é, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Segundo Kant, as tentativas feitas no sentido de conferir à metafísica esse direito, moveram-se dentro de um círculo vicioso de falsos conceitos. Em decorrência disso, a solução deve ser procurada, como afirma, por outros caminhos: “Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento deveria regular-se pelos objetos; porém todas as tentativas de estabelecer algo a priori sobre ele através de conceitos, por meio dos quais o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram. Por isso tente-se ver se não progredimos melhor na tarefa da metafísica admitindo que os objetos devam regular-se pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a possibilidade de um conhecimento a priori deles, o qual deve estabelecer devam regular-se pelo nosso conhe-

cimento, o que concorda melhor com a algo sobre os objetos antes deles nos serem dados.” (2)

Os sistemas pós-kantianos não o seguem por este caminho, não vêm na exposição transcendental do problema o meio seguro para a razão humana limitar-se a si mesma, mas ao contrário, acreditam ter nela o instrumento que lhes permite retirar-lhe todas as limitações que até então lhe eram impostas. Desta forma, o idealismo crítico transforma-se em idealismo absoluto; a lógica e a dialética deixam de ser um simples órgão do conhecimento da realidade para abarcar esta, em sua plenitude.

Hegel concebe a lógica como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Este reino é a verdade tal como existe, sem envolvimento algum e considerada por si mesma. Com isso, Hegel impulsiona a lógica das ciências do espírito. Nas ciências naturais, todavia, o sistema hegeliano apresenta, segundo Cassirer, erros e excessos que levam a filosofia especulativa ao descrédito total junto aos que se dedicam às investigações científicas.

É justamente em decorrência do descrédito à filosofia especulativa que surge um movimento para soerguê-la, fundado na crença de que ela não tivesse esgotado a sua razão de ser. Para isso, toma como ponto de partida a obra kantiana. Esse movimento, denominado de neokantismo, foi iniciado e apoiado por vários cientistas, cuja epistemologia coincide em alguns pontos com a gnoseologia kantiana. Ele toma forma na Alemanha a partir dos anos sessenta e torna-se corrente dominante do final do século, estendendo-se até a primeira guerra mundial.

Um dos primeiros a lançar o grito de ‘volta a Kant’ foi o físico e fisiólogo Helmholtz (1821/1894). Ele não segue a Kant nos axiomas da

geometria nem na concepção da aritmética e no conceito de número, mas vê na doutrina das formas d intuição estabelecidas *a priori* uma expressão clara e nítida da realidade das coisas, pois como fisiólogo e psicólogo, interpretava aquela doutrina com a sua concepção fundamental da lei das energias sensoriais; encontrava nesta lei, em certo sentido, a aplicação empírica do ponto de vista teórico de Kant a respeito da natureza da capacidade humana de conhecimento. Com esta posição, enfatiza Cassirer, Helmholtz imprime um novo rumo e infunde um novo conteúdo ao conceito de epistemologia, o que levaria à troca de sentido no fundamental conceito kantiano do *transcendental*.

Eduard Zeller (1814/1908) representa, através de sua obra *Sobre a Importância e a Função da Teoria do Conhecimento*, 1862, um excelente exemplo da força e da profundidade desta alteração de rumo. Aqui, a teoria do conhecimento é colocada, no entender de Cassirer, dentro do conjunto das ciências filosóficas fundamentais. Daó porque “a embriaguês metafísica que animava os sistemas da filosofia pós-kantiana é substituída pela mais fria sobriedade. A lógica renuncia à pretensão de penetrar no cerne do ser absoluto, no entanto, não se resigna a deter-se no desenvolvimento das regras formais do pensamento e da argumentação. Esforça-se em esclarecer o problema do conhecimento da realidade, o qual só pode ser resolvido se analisarmos e reduzirmos às suas condições primeiras de nascimento as noções do espírito humano que formam a matéria prima de todo conhecimento empírico.” (3)

Em Zeller, é a teoria do conhecimento e não a simples lógica a que se ergue em fundamento formal de toda a filosofia, a que é chamada a pronunciar a última palavra a respeito do método certo, que se deve seguir na filosofia e na ciência em geral.

Nas origens do neokantismo, procura-se superar tanto o positivismo, o materialismo, como também o romantismo dos pós-kantianos, visando destruir as interpretações errôneas do kantismo mediante uma consideração crítica da ciência e uma fundamentação gnoseológica do saber. A exposição kantiana na *História da Filosofia Moderna* (1860), de Kuno Fischer (1824/1907) e o livro de Otto Liebmann (1840/1912), *Kant e os Epígonos* (1865), cujos capítulos terminam com a frase: ‘e portanto, é necessário voltar a Kant’, são os grandes impulsionadores do estudo de Kant.

Mas, é precisamente com Friedrich Albert Lange (1828/1875) que o neokantismo ganha status filosófico. Lange era docente em Bonn e Zurich. Foi nomeado em 1872 professor da Universidade de Marburgo. No desenvolvimento de seu pensamento, abandona as tentativas de solução do problema do conhecimento pela via psicológica e tenta restaurar a perspectiva transcendental. Para ele, “a metafísica não possui valor científico, a concebe como poesia conceitual. Sem dúvida essa poesia parece ser necessária como expressão de certas aspirações humanas. A metafísica é neste sentido análoga à religião e à ética.” (4)

Semelhante desfecho teria a obra de Hermann Cohen (1842/1918), que substituiu a Lange em Marburgo.

### **A FILOSOFIA DE KANT POR HERMANN COHEN (1842/1918)**

Hermann Cohen nasceu em 1842 e, com pouco mais de 30 anos, ingressou no corpo docente da Universidade de Marburgo. Em 1876, substituiu a Lange, que se incumbira de trazer para a universidade o movimento de volta a Kant iniciado por alguns cientistas. Tornar-se-ia a principal figura do neokantismo, a que deu uma feição especial, e talvez

mesmo da filosofia alemã dos fins do século à época da primeira guerra mundial.

Dos fins da década de setenta ao início do século, publicou alguns livros, entre os quais *O princípio do método infinitesimal e sua história* (1883). Todavia, sua obra madura aparece a partir da publicação do primeiro volume do *Sistema de Filosofia*, intitulado *Lógica do conhecimento puro* (1902), a que se seguem *Ética da vontade pura* (1904) e *Estética do sentimento puro* (1912). Depois de haver concebido o sistema, refundiu uma de suas obras da primeira fase, que viria a tornar-se mais conhecida, *A Teoria da Experiência de Kant*.

Cohen teve em Ernst Cassirer um de seus mais próximos colaboradores, responsável pela difusão de suas ideias no exterior. Os três primeiros volumes do livro de Cassirer *O Problema do Conhecimento* constitui uma exposição do ponto de vista de Cohen acerca da obra de Kant, seus antecedentes e consequências. Hermann Cohen faleceu em 1918.

Cohen, inicialmente, é partidário do método psicológico. Mas, desde 1871, quando publica a sua primeira obra sobre Kant, *Kants Theorie der Erfahrung*, inicia a elaboração do método transcendental, que considera essencial no kantismo. No desenvolvimento de seu pensamento, procura mostrar a estreita relação entre as ciências e a filosofia transcendental, insistindo principalmente sobre a significação do cálculo infinitesimal. Propondo-se desenvolver até às últimas consequências o método transcendental kantiano, atém-se mais ao espírito que à letra do kantismo. Sua orientação fundamental acha-se determinada pelo propósito de considerar filosoficamente o conjunto da cultura, que para ele se resume na ciência (saber natural, física e matemática), na ética e na estética, religadas pela unidade da

consciência. “Cohen dá ao idealismo uma direção inteiramente objetiva, uma filosofia na qual o problema da dualidade do pensamento e do objeto fica resolvido por sua identificação. Kant havia distinguido entre o dado e o posto. Cohen admite somente o posto, porém a este equivale, mais que o ato subjetivo do pensar, o conteúdo objetivo do pensamento, que deste modo se converte em fundamento do objeto. O pensamento não é para Cohen o produto de uma atividade subjetiva; é a estrutura interna do objeto da ciência, o conteúdo da consciência e por sua vez a do saber. Portanto, se o ser é o pensamento, também o pensamento é aquilo que se acha posto no ser por constituir seu conteúdo essencial.”

(5)

Adota o suposto kantiano de que o verdadeiro conhecimento de tipo científico se encontra nas ciências físico-matemáticas, devendo por isso mesmo todo e qualquer conhecimento acomodar-se à sua estrutura. Assim, a teoria da ciência ou física será para ele o fundamento e a primeira parte da filosofia. Isto porque, na sua concepção, é a física – que tem como órgão a matemática – quem lhe fornece o ponto de partida sem o qual *o cògito* é levado à desviação psicológica, ao misticismo ou ao ceticismo.

Entende, por outro lado que, em filosofia, a história e a teoria são de fato indissociáveis. A história fornece à teoria problemas a elucidar, soluções a serem experimentadas; a teoria seleciona entre a massa das obras do passado os problemas decisivos e as soluções importantes. Por isso, a filosofia não tem que começar do zero em cada cabeça, mas reatar-se ao esforço anterior, tratando dos problemas e dos métodos em função de novos dados. O kantismo realiza esta ligação e, o neokantismo, este reatamento.

Com este pensamento e tendo como princípio metodológico fundamental a ligação sistemática dos problemas históricos e teóricos – visto que uma oposição de princípios levaria à incompreensão e ao erro histórico – Cohen propõe na sua *Teoria da Experiência de Kant*, nascida das polêmicas entre Trendelenburgo e Kuno Fisher, uma nova interpretação da *Crítica da Razão Pura*, na qual desenvolve a noção do *a priori* procurando mostrar a sua natureza e o seu estabelecimento, tal como fora feito por Kant. Esta posição decorre, segundo Dussort, do entendimento de que as soluções encontradas até então pelos estudiosos do assunto são insuficientes, falsas, ou partem de formulações baseadas em contra-sensos, seja na tentativa de estabelecer sua própria metafísica em detrimento de Kant, ou contra ele (Schopenhauer, Trendelenburgo, Kuno Fischer); seja desenvolvendo uma antropologia ou uma psicologia julgadas insuficientes em Kant (Fries, Bona Meyer); seja viciado na base pela teoria das faculdades (Herbart).

A unidade entre os pensadores acima referidos, no particular da natureza do *a priori*, parece evidente. Eles entendem, segundo Cohen, que o *a priori* kantiano é um modo de representação inata ao ser humano que só conhece a realidade tal como ela se apresenta e não como ela é, o que se lhe afigura um erro metodológico de princípio, “aquele de isolar, ou mesmo de escolher tal ou qual momento da argumentação kantiana quando o seu sentido e a sua validade só residem no seu conjunto e no seu movimento. Dois grandes tipos de erro devem ser evitados: isolar cada um dos argumentos da Estética, porque em realidade o seu valor depende de sua organização sistemática; isolar a estética da lógica, que é seu complemento *orgânico e necessário*. (...) É o estudo das formas do entendimento que esclarece retrospectivamente

o das formas da sensibilidade. Não saberíamos separá-los nem que fosse pelo fato de ser o mesmo objeto que é dado e pensado.” (6)

Por isso, o edifício kantiano deve ser percorrido desde o detalhe até o todo e vice-versa, seguindo o curso que Kant tomou. E ele é um todo, só pode ser examinado como tal, sob pena de reeditarem-se os mesmos erros.

No entendimento de Cohen, Kant distingue os diversos *a priori* pela análise psicológica da experiência interna, não pela compreensão indutiva, mas por uma reflexão abrangente sobre os elementos necessários e universais da experiência humana, cabendo à dedução transcendental a tarefa de prová-los. Kant age em três tempos para estabelecer sucessivamente o que podemos denominar os três degraus do *a priori*.

1. a constatação de um fato;
2. o estabelecimento de sua forma (lei de produção do conteúdo);
3. a condição formal *sine qua non* da possibilidade da experiência.

Segundo Henri Dussort, “o assunto mais importante de todos, até mesmo a única tarefa, a razão última, é esclarecer e justificar os princípios onde predominam o terceiro e último sentido do *a priori*. Este é o *leitmotif* e a novidade fundamental do comentário de Cohen, decorrente de seu princípio de considerar a Crítica no seu todo e no seu movimento. Sua exposição está misturada à Crítica de todos aqueles que por não aplicarem este princípio, se fixaram sobre tal ou qual ponto afastado, e assim trouxeram quase sempre o *a priori* kantiano à idéia de

inato dos pré-kantianos: Trendelenburg, Fischer, Ueberweg, Herbart e sobretudo Schopenhauer.” (7)

Ainda na exposição de sua tese sobre a noção do *a priori* kantiano, Cohen insistirá na importância da distinção entre o *a priori* metafísico e o *a priori transcendental* elaborado por Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. “O *a priori transcendental* é causa final, verdade última do *a priori metafísico*. (...) A dedução transcendental, que é o coração e a essência da coisa, é autônoma de fato. (...) A dedução metafísica que precede a dedução transcendental é uma reflexão, um simples estabelecimento do fato da posse de certos conceitos fundamentais; só possui um valor preliminar, formulação somente os dados do problema a ser resolvido. (...) Cabe à dedução transcendental, a tarefa de resolver e legitimar estes conceitos e o seu emprego, ligando os princípios ao supremo da possibilidade da experiência e mostrando neles a condição ‘sine qua non’ da experiência (científica) e não das experiências simplesmente subjetivas. Do mesmo modo, a exposição transcendental é a razão de ser, a causa final da exposição metafísica, cuja verdadeira função é barrar o caminho às pretensões empíricas. Daí a necessidade de elevar-se do *a priori metafísico* ao *a priori transcendental*, de tal modo que o *a priori metafísico* se desvaneça em elementos da consciência, deixando em presença o realismo e o idealismo. Restringir-se ao *a priori metafísico* é querer reduzir a experiência à consciência e recair no psicologismo. No entanto, se nos elevarmos do *a priori metafísico* ao *a priori transcendental*, compreendendo os conceitos como objetivações, veremos que o idealismo crítico reúne idealismo e realismo no conceito de experiência.” (8)

Para Cohen, os diversos momentos do *a priori* de Kant não devem ser separados uns dos outros à mercê das orientações metafísicas. Todos os seus momentos devem totalizar-se e unificar-se no *princípio supremo* de todos os juízos sintéticos. “Nós afirmamos a aprioridade, não tanto das categorias quanto da categoria. É somente em sentido vasto, transposto, que pode ser confirmada a aprioridade das categorias, que a unidade seja de fato uma forma necessária do pensamento, necessária para a possibilidade da experiência, ou simplesmente a causalidade, ou ainda a ligação pela finalidade (opinião de B. Meyer), neste ponto existe contestação, e pode haver contestação sem prejuízo do caráter *a priori* da categoria.” (9)

E explica Cohen: se o *a priori transcendental* é a causa final, a verdade última do *a priori metafísico*, são então os princípios que justificam as categorias, ao mesmo tempo no conjunto e no detalhe. Ainda que afirmemos que sobre o plano do *a priori metafísico* a tábua de julgamento é o fio condutor da descoberta e um estágio preparatório (o da origem), é a nível propriamente transcendental que a tábua dos princípios é a justificação da tábua das categorias. Do mesmo modo que o *a priori metafísico* não é totalmente compreensível sem a ajuda do *a priori transcendental*, a Estética tampouco o é sem a Lógica. “É no momento em que a intuição se vai revelar susceptível de ser construída a partir do conceito, que o *a priori transcendental* encontrará sua apoteose. Esse momento é o determinado pelo princípio das antecipações da percepção, quando Kant, se apoiando sobre o cálculo infinitesimal, mostra a possibilidade de uma passagem da consciência pura à consciência empírica e inversamente.” (10)

Essa possibilidade, segundo Cassirer, constitui o triunfo do pensamento, capaz de construir o real e determiná-lo. É neste

movimento de integração que se verifica a tomada de consciência da experiência. A análise transcendental não procura descobrir novas leis ou novos princípios, mas tão somente tematizar pelo movimento da unificação o sentido da experiência. O essencial na *Crítica da Razão Pura*, segundo Cohen, é o ponto no qual se totalizam concretamente os momentos do *a priori*. Não é a forma do pensamento ou a função da unidade nos juízos que nos permite afirmar a categoria, mas inversamente. Da mesma maneira, não se vai das categorias aos princípios, mas dos princípios às categorias. É o desenvolvimento efetivo das ciências que fornece os princípios que a teoria transcendental deve levar à consciência da sua possibilidade. Deste modo, o que comanda e determina a possibilidade da experiência não é a lógica aristotélica, mas a lógica transcendental. A tal ponto que a validade da lógica formal, naquilo que ela pode colaborar para a edificação do sistema da ciência, é decidida pela lógica transcendental. “Consequentemente, a lógica transcendental doravante soberana, vai pôr de lado todos os conceitos transcendentais, purificando ao mesmo tempo a idéia de coisa em si. Cumpre antes de tudo cessar de opor a coisa em si, real inacessível, e o fenômeno, real acessível, como se houvesse dois mundos. O combate sustentado por Fichte contra a coisa em si, captada ou antes entendida como uma realidade absoluta, independente das funções transcendentais, é inteiramente legítimo. O que não é legítimo é a recusa da coisa em si como idéia. A função da coisa em si não é certamente ser a fonte da afeição a partir da qual se elabora a sensação; há nisso uma concepção realista contra a qual justamente protesta Fichte. Sua função original no sistema do conhecimento consiste em prescrever ao pensamento uma tarefa sempre nova com relação às suas aquisições e, por conseguinte, em comandar a autolimitação do

conhecimento transcendentemente compreendido. A oposição do sujeito e do objeto cumpre substituir a oposição da coisa em si e do fenômeno, a primeira indicando o termo, a Idéia do saber, ao passo que o fenômeno caracteriza a atualidade, isto é, o progresso constante do conhecimento. Numa única palavra, a coisa em si é a Idéia da relatividade presente de nosso saber considerado em seu mais profundo fundamento. Entende-se então: a coisa em si não é, por assim dizer, o resíduo transcendente no kantismo, mas o princípio, a Idéia que define o conhecimento em seu movimento. É o problema infinito do saber e, como tal, supera toda identificação da coisa em si com uma realidade qualquer.” (11)

Para Cohen, as afirmações de alguns pós-kantianos de que a coisa em si é considerada por Kant como causa dos aparecimentos, pode ser refutada com as próprias palavras de Kant: “o conceito de causa, é-me dado primeiramente *a priori* pela lógica, a forma de um juízo condicionado em geral, a saber, um conhecimento dado utilizável como fundamento e um outro como consequência. Mas é possível que seja encontrada na percepção uma regra da relação, que afirme: um determinado fenômeno segue regularmente outro (embora não inversamente), e este é um caso para me servir do juízo hipotético e dizer, por exemplo: se um corpo fica exposto ao sol por tempo suficiente, torna-se quente. Aqui não há ainda, na verdade, uma necessidade de conexão e nem, por conseguinte, o conceito de causa. Mas continuo e digo: se a proposição anterior, que é apenas uma conexão subjetiva de percepções, deve ser uma proposição de experiência, deve ser considerada necessária e válida universalmente. Tal proposição seria, pois: o sol é, através de sua luz, a causa do calor. A regra empírica anterior é agora considerada lei, e assim não só válida para fenômenos, mas para os fenômenos que visam a uma experiência

possível, a qual necessita de regras universais e necessariamente válidas. Compreendo, portanto, muito bem o conceito de causa como um conceito pertencendo necessariamente à simples forma de experiência e sua possibilidade como a união sintética das percepções numa consciência em geral; não compreendo, porém, de maneira alguma, a possibilidade de uma coisa em geral como uma causa, e isto porque o conceito de causa designa uma condição inerente não às coisas, mas à experiência, a saber, que esta só pode ser um conhecimento objetivamente válido dos fenômenos e de sua sucessão no tempo na medida em que o antecedente pode ser ligado ao conseqüente, segundo regras dos juízos hipotéticos.” (12)

Desse modo, o conceito de coisa em si é definido por Kant como conceito problemático e delimitante, possuindo:

1. a limitação da sensibilidade que não pode nos dar objetos independentes do nosso modo de intuí-los (Estética);
2. a representação da tarefa de ascender através de uma simples atividade do entendimento, a um conhecimento independente da sensibilidade (Analítica);
3. a representação da possibilidade de se exercer esta tarefa (Dialética).

Uma vez desfeitas as ilusões do emprego dos *conceitos da razão* como determinantes, visto que a causalidade só é um princípio determinante para os aparecimentos, para as sucessões e não para as coisas em si mesmas, podemos procurar a chave de seu emprego legítimo (como princípio da procura, como axiomas reguladores) formulando *a priori* os princípios reguladores do processo indefinido do

conhecimento dos seres, que asseguram a ligação entre as leis gerais e particulares da natureza.

O sentido comum acha que encontra os fatos, a realidade sólida nas coisas; a reflexão crítica mostra nestas coisas simples aparecimentos, que são radicalmente diferentes de puras aparências na medida em que são submetidas às leis universais. A necessidade de uma realidade encontra a sua satisfação legítima, não imediatamente nas coisas, mas nas leis, afirma Cohen. Os princípios (leis supremas) são os únicos a garantir as coisas, ou seja, os aparecimentos enquanto dados. Não que as leis criem o existente, mas instalam, o instituem no seu ser, na sua validade objetiva. Não é a existência que é proclamada na lei, mas o ser da existência; o real sensível fica sendo da lei. Daí porque a lei é entendida por Cohen como a primeira significação da coisa em si; a primeira garantia da objetividade. Todavia, “a lei está longe de esgotar a significação da coisa em si, ela não é nada mais do que a sua expressão mais simples (...). O sentido comum pré-crítico esquece-se das condições de possibilidades da experiência e faz uso transcendental de seus conceitos, concedendo-lhes uma universalidade absoluta, sem levar em conta a limitação de fato imposta pela sensibilidade. Cabe ao entendimento a tarefa de delimitar de fato, de fixar a fronteira de seu próprio uso. Ele cumpre essa missão através da coisa em si, cuja tarefa é expressar a contingência inteligível da experiência.” (13)

Depois de garantir a experiência e mostrar sua contingência, a coisa em si irá procurar uma finalidade, uma causa última, além da série indefinida, nunca totalizável e portanto contingente, dos efeitos e das causas. Se a causalidade tivesse um valor absoluto, independente das condições da experiência, esta finalidade não seria possível. Como isto não acontece, pois a causalidade só é um princípio *a priori* determinante

para os acontecimentos, para as sucessões múltiplas e não para as coisas, podemos pelo menos conceber um outro tipo de produção dos fenômenos além do da causalidade. Se denominarmos de liberdade este outro modo de produção, a teoria da experiência poderá, no máximo, garantir o que é logicamente, jamais o efetivamente possível. Como tal possibilidade é puramente lógica, o estudo do poder teórico da razão nada mais poderá dizer.

Ao opor-se à interpretação da idéia como ser, Cohen nos diz que a idéia é antes de mais nada hipótese, não no sentido psicológico, de suposição mais ou menos contingente, mas no sentido de pressuposição necessária do conhecimento do ser, do existente; no sentido de fundamento que é fundação; como princípio diretor dos julgamentos científicos. (...) “Tendo colocado em cada caso como hipótese a razão que julgo ser a mais sólida, tudo o que me parece conciliar-se com ela, coloco como existente verdadeiramente, quer se trate de causa ou qualquer outra coisa, e no caso contrário, como não existindo verdadeiramente. (...) Não é portanto a Idéia que está formulada como existindo verdadeiramente, mas o fenômeno bem fundado; a Idéia é o que permite fundá-lo. Em termos mais modernos, a Idéia é método: aquele sábio, que parte do sensível para assentar a lei, e o do filósofo, que parte dos resultados científicos para assentar as condições superiores de possibilidade.” (14)

Entretanto, para que a idéia possa desempenhar o seu papel de validação, é necessário que não haja abismo entre o sensível e o inteligível, mas uma mediação permanente que, no entender de Cohen, é realizada pela matemática. De um lado, diz ele, o mensurável, o matematizável, o que permite discernir dentro do sensível e o que pode levar ao inteligível, ao pensamento e, através disso, à validade objetiva

– despertador do pensamento. De outro lado, a meditação sobre o método matemático, dedução a partir de hipóteses, análise supondo conhecido o que não é conhecido.

O fio condutor para a compreensão retrospectiva não é para Cohen a intuição intelectual no sentido fichtiano, mas a intuição pura no sentido kantiano. “A teoria da idéia não é apenas uma filosofia da matemática. Se esta é o ponto de partida da concepção da idéia como hipótese, esta última verifica-se susceptível de uma utilização mais ampla: permite reciprocamente subordinar a matemática ela mesma à Dialética, que tende a ultrapassar seu nível, indo à procura de um princípio supremo, onipotente e por isso mesmo mais além do ser, o Bem. Deste modo, este distintamente exprime que as Idéias são hipóteses, que somente a Idéia de Bem não possui pressuposição; que a partir deste último fim de toda procura, o caminho para as Idéias no sentido estrito, teórico, pode e deve ser cada vez mais reencontrado.” (15)

Na exposição da teoria da ciência, Cohen afirma que o método transcendental só poderá produzir todos os seus frutos e atingir todo o seu rigor a partir da ciência da realidade, da física-matemática, e que sua pedra fundamental é a aptidão para esclarecer e legitimar os conceitos fundamentais da física. No entanto, afirma Cohen, seria uma tarefa bastante longa tratar do problema em seu conjunto. Talvez seja possível começar por um deles. Mas qual escolher? Interroga no *Princípio do método infinitesimal e sua história* (1883). “Se se tratasse de uma pesquisa psicológica, de uma origem de fato, a escolha seria predeterminada, já que a ordem de aparecimento dos conceitos não é qualquer uma. No entanto, o processo é diferente na crítica do conhecimento, onde o espírito conhecente não está no início diretamente

em questão, e sim o conteúdo do conhecimento. Neste aspecto, todos os princípios são igualmente essenciais, todos são entrelaçados e cada um remete a todos os outros tão bem que podemos começar por qualquer um deles.” (16)

Cohen decide-se pelo conceito de infinitamente pequeno. A escolha deste conceito, além de lhe parecer propícia para mostrar in concreto a superioridade, em seriedade e em certeza do método transcendental sobre o método metafísico, apresenta três vantagens:

1. ele não retoma historicamente, como quase todos os outros conceitos fundamentais, à antigüidade; por conseguinte e susceptível de maior clareza histórica.

2. ele manifesta o abismo que separa a concepção empírica do real, fundada sobre a sensação e, a concepção crítica, sobre um princípio científico. O que é empiricamente dado (em aparência) não oferece nenhuma garantia;

3. ele permite esclarecer o sentido e a relação mútua da intuição e do pensamento; é ao mesmo tempo condição de determinação da intuição pura e da construção física.

Segundo Cohen, foi justamente na crítica infinitesimal que Hegel naufragou, mas apesar disso, teve o mérito de ressaltar a importância da qualidade, do momento qualitativo da quantidade para este conceito.

Como o princípio é apresentado pela ciência, é dele que devemos partir na busca do conhecimento. Daí porque o método transcendental inicia a sua procura na ação da ciência matemática da natureza. E, se os problemas que ele descobre e suscita são um fio condutor para o estudo da pré-história da análise superior (desde

Galileu, Leibniz e Newton), reciprocamente os seus problemas levam à correção do pensamento kantiano e da teoria do conhecimento em geral, à dupla relação da sensibilidade e do pensamento por um lado, e do espaço e do tempo no interior da sensibilidade pura, por outro.

As primeiras pesquisas matemáticas sobre o infinitamente pequeno, no entender de Cohen, foram confusas e obscuras “resultantes de problemas geométricos, sujeitos à intuição espacial, elas o apresentavam como um limite (de uma diferença decrescente, menor do que toda quantidade, tão pequena, por exemplo, entre a superfície de um círculo e a dos polígonos inscrito e circunscrito). Era introduzi-lo, negativamente, como o não institucionável no interior de uma ciência fundada na intuição pura! De onde o perigo do antropologismo: o indivisível era o que nós, espíritos finitos, não podíamos intuir. Encontrava-se a mesma dificuldade na teoria dos números, com o problema dos cortes. Teríamos então de considerar o infinitesimal como um meio auxiliar de determinação.” (17)

Somente com o aparecimento de um novo problema, o do movimento, e de uma nova ciência, a mecânica, a partir de Galileu, a ambigüidade e a dificuldade puderam ser levantadas. As dificuldades passadas são esclarecidas e uma notável transposição se opera, e Kant será o primeiro, no campo filosófico, a tomar consciência disso. Não há dúvida, afirma Cohen, de que a física pressupõe a matemática como órgão, mas esta só lhe é útil porque já está trabalhada por problemas físicos; a matemática pura já deve ser intrinsecamente aplicável; sua liberdade em relação à física no oposto de uma indiferença.

Ao distinguir o extensivo e o intensivo. Galileu livra o infinitesimal de sua significação negativa, colocando-o positivamente como aquilo que produz o movimento. A quantidade, objeto tradicional

da matemática, passa a ser uma espécie de grandeza. Uma matemática do qualitativo enquanto intensivo passa a ser possível. Tal concepção torna-se madura em Leibniz e Newton, e Kant tirará conclusões.

Leibniz ressalta a importância do princípio de continuidade como fundamento do conhecimento. Newton, por sua vez, deriva, depois de Galileu, as grandezas espaciais das grandezas temporais, instaurando aí o ponto de vista transcendental: em vez de pressupor que o espaço e as grandezas extensivas sejam dadas pela experiência, ele as origina por variação, por acréscimo contínuo. O corpo ou coisa em mudança parece pressuposto, mas a pesquisa mostra que ele também deve ser produzido, objetivado. Só o tempo é pressuposto. Daí porque o idealismo de Cohen é um sistema científico de pensamento que não aceita como dado justamente aquilo que o sentido comum, a consciência pré-crítica acredita ser dado, ou seja, tudo adquirido e possuindo uma objetividade absoluta. Se a natureza fosse toda feita, a aplicabilidade da matemática seria um mistério.

Como então, indaga Cohen, a física-matemática, que é um fato para o filósofo e não a rapsódia cintilante das impressões sensíveis, pode ser possível? Responde: é um só e mesmo processo de produção, de constituição que estabelece o meio de conhecimento como válido e seu objeto como real. A física utiliza a matemática porque esta já é, em quase todos os seus aspectos, uma antecipação da física. O pensamento do real, a categoria da realidade – ingrediente indispensável ao princípio das grandezas intensivas – já se encontra no seio da intuição pura onde se determinam as grandezas extensivas.

Daí o entendimento de Cohen de que a ordem de apresentação seguida por Kant na *Crítica* não é em absoluto uma ordem hierárquica decrescente; ao contrário, há uma primazia do pensamento sobre a

intuição, do tempo sobre o espaço, no plano de determinação. No entanto, afirma ele, não podemos efetuar esta transposição sob pena de correr o risco de conduzir a um idealismo especulativo. Entretanto, “se o infinitesimal é a fonte e a ilustração exemplar do princípio da grandeza intensiva, ele tampouco o esgota. A psicofísica utiliza-o para determinar essa outra realidade intensiva, a “sensação”. Pela sua descoberta de lei do limiar, ela possui o mérito de não mais pensar a consciência como um receptáculo. A sensação não é reação à excitação, mas a uma grandeza finita determinada desta última. (...) A sensação só tem um tipo de grandeza: intensiva.. Como a análise infinitesimal é a regra especial do conhecimento físico, ela é a única que permite estabelecer o sentido da realidade física.” (18)

No entender de Cohen, Kant determina a natureza da ciência através do estudo da ciência da natureza e não abstratamente, na atmosfera da especulação. Empenha-se obstinadamente na fundamentação de uma filosofia verdadeiramente científica como filosofia da ciência, a partir de uma reflexão constituída sobre a ciência. E sentencia: até ele, existia uma metafísica como arte, somente com ele passa a existir uma metafísica da ciência. “Para ser ciência, a filosofia deve ser sistemática (e não rapsódia de propostas). Em Kant, o sistema reside na trindade das Críticas, e é justamente essa palavra, crítica que distingue a sua filosofia de todos os sistemas anteriores. Sua diferença específica, metódica é a de não querer ser ciência em primeira instância, nem de natureza, nem de espírito, e ainda menos de Deus, mas de referir-se a uma ciência já presente para procurar-lhe a razão. De doutrina, a filosofia transforma-se em censura. Ela aprende a se resguardar do erro, e fornece aquilo que não é possível em nenhuma ciência: determinar o horizonte do conhecimento. Tomado consciência

da diferença de método que a distingue da matemática, ela renuncia a ‘construir’ a experiência, para compreender ‘como são constituídos os objetos e as leis da ciência matemática e da natureza’. Deste modo o idealismo crítico reúne o idealismo da razão e o realismo da ciência. Igualmente em Ética e em Estética, o filósofo crítico não tem de produzir ou promulgar novas leis ou novos conteúdos, mas emití-los na sua pureza a partir dos fatos culturais e das obras de arte.” (19)

A descoberta do método transcendental por Kant encerra, segundo Cohen, a longa procura empreendida por Platão e abre caminho para novas conquistas. Ele é o fio condutor de todo empreendimento crítico; é a partir e em função dele que devemos compreender e apreciar os desenvolvimentos e os resultados alcançados. É, de fato, o método que dirige as pesquisas em Kant em todas as questões. Nele reside, principalmente, a originalidade e a missão de Kant.

A partir de tais pressupostos, Cohen tentaria, do mesmo modo que os intérpretes de Kant que o antecederam, construir um *sistema* que coroasse a crítica. Assim, constituiu com grande sucesso uma epistemologia calcada no conhecimento científico. No que se refere, entretanto, à separação entre razão analítica e razão prática, que era o grande problema do kantismo, não se considera que haja sido igualmente bem sucedido. Tampouco na determinação do *a priori* na ética. Influenciado pela teoria do Estado de Hegel e sendo socialista, imaginava que as teorias do socialismo solucionariam o problema, adequando o Estado (sujeito ético por excelência) à organização social que, por sua vez, se adequasse ao imperativo categórico (socialismo). Se teve algum sucesso nesse plano, o foi na esfera do direito, onde suas idéias seriam desenvolvidas por Kelsen através da mediação de Stammler.

Rudolf Stammler (1856/1938), como Cohen professor em Marburgo, concebeu uma filosofia do direito de sentido formalista, projeto que viria a ser coroado por Hans Kelsen (1881/1973), autor da *Teoria pura do direito* (1933), dando origem a uma das mais importantes escolas no período contemporâneo.

## **O Neokantismo Francês**

### ***De Renouvier a Léon Brunschvicg***

O fracasso dos vastos sistemas metafísicos tem como resultado um retorno à atitude crítica originária do kantismo. Na França de Renouvier a Brunschvicg, é o problema do conhecimento que fornece a chave para a interpretação do kantismo.

Segundo Lachelier, Kant foi, durante meio século, refutado e não compreendido; há 50 anos, ele é admirado mas não chega a ser melhor entendido. Tanto assim que, ao reeditar antigas lições sobre *A Filosofia de Kant*, Victor Cousin afirma que a parte sistemática das diversas críticas não resiste a um exame sério; ela está em uma incrível e perpétua contradição consigo mesma. Um outro exemplo disso é que, em 1865, dois estudos de Emile Saisset, sobre Kant, eram reunidos a trabalhos referentes a Enésidème e a Pascal, para formar um volume intitulado *O ceticismo*.

Na mesma linha de refutação e incompreensão de Kant, encontra-se Ravaisson, para quem “o erro da filosofia do século XVII foi querer assemelhar-se à matemática a ser tratada através de seu método. Foi o erro da escola inglesa do século XVIII, e é o erro da escola escocesa, o fato de aproximar a filosofia da física e de submetê-

la, à força, ao julgo do método natural. A filosofia não é uma ciência fundada em definição como a matemática, nem em uma fenomenologia superficial como a física experimental. Ela é, por excelência, a ciência das causas e do espírito de todas as coisas porque, acima de tudo, ciência do espírito interior em sua causalidade viva. Ela tem seu próprio ponto de vista, o ponto de vista da reflexão subjetiva indicada por Descartes, mas que ele deixara flutuando na esfera mal definida do pensamento em geral, melhor determinado por Leibniz e agora estabelecido por um progresso original do pensamento francês, no centro da vida espiritual, na experiência íntima da atividade voluntária.” (20)

Apesar de não haver compreendido o sistema de Kant e com a sua concepção ter-se condenado a flutuar em uma esfera mal definida, na qual as faculdades da alma, embora não suprimidas, são ao mesmo tempo distinguidas e confundidas, Ravaisson exerce uma ação benéfica sobre o desenvolvimento do pensamento francês do século XIX. Nada obstante, jamais se poderá dizer que tenha resolvido os problemas suscitados pela aplicação da análise reflexiva. A reflexão crítica de Kant e a reflexão psicológica de Biran ainda surgiam como que estranhas uma à outra e impermeáveis.

Na França, a filosofia crítica, ou criticismo, tem seu início na segunda metade do século XIX com Charles Renouvier (1815/1903), que romperá com os grandes sistemas inteiriços florescentes no início do século XIX. A filosofia de Renouvier, do mesmo modo que sua intuição do mundo, não surge de forma impulsiva, afirma Émile Bréhier: “Há como que três temas paralelos os quais, às vezes, concorrem, mas permanecem distintos na origem e na natureza: o primeiro é a lei do número, provinda de meditações sobre o cálculo

infinitesimal que datam do início de seus estudos matemáticos, na Escola Politécnica; (...) o segundo é o tema da liberdade; a meditação em torno aos argumentos de seu amigo Lequier mostrou-lhe que o livre arbítrio era a raiz não somente da vida moral, mas da vida intelectual, e que nenhuma virtude era possível sem ele. O terceiro é o relativismo idealista, de que tomou a idéia em Kant e Augusto Comte: não existem senão fenômenos, e todo fenômeno é relativo no sentido de que não é possível compreendê-lo a não ser como componente ou como composto em relação a outra coisa.” (21)

Renouvier deixa escapar o processo de análise regressiva, graças ao qual a Analítica da razão pura e a Analítica da razão prática colocaram fora de contestação a justificativa racional da lei científica e da lei mora. Na primeira, a resposta à pergunta: *O que posso saber?* é garantida pela relação d ciência newtoniana com as categorias da consciência original. Na segunda, a resposta à pergunta: *O que devo fazer?* é garantida pela relação do imperativo categórico com a autonomia do sujeito moral.

Na verdade, afirma Renouvier, enquanto a filosofia procurava reerguer-se através de uma nova análise psicológica e introduzir, sob uma forma ou outra, alguns dos princípios de Descartes ainda mal compreendidos e mal interpretados no sensualismo, a doutrina filosófica inversa encontrava definitivamente o seu caminho na filosofia de Kant, aplicando o ceticismo de Hume a toda história do espírito moderno e buscando estabelecer, sobre as ruínas da especulação e de seus sistemas, a verdade filosófica em sua verdadeira extensão e com seus limites intransponíveis. “Para nos atermos aqui à parte puramente metafísica da doutrina de Kant, vemos que o *idealismo subjetivo* aí aparece pela primeira vez. Na verdade, mostrando que as idéias que temos das coisas

não podem nos ensinar nada sobre sua verdadeira natureza, que as noções gerais necessárias que encontramos em nós podem ser resultado de nosso ser particular e que as leis às quais a natureza nos parece sujeita talvez sejam tão somente transportadas de nós para ele, Kant simplesmente opõe à metafísica a possibilidade de um idealismo absoluto. Ela o força, assim, a invocar a partir de então a *fé* que é a única a poder substituir uma experiência radicalmente possível. E Renouvier acrescenta em seu capítulo de conclusão: “Depois de Kant, é permitido crer que a fé deve servir de base para o saber, já que Kant provou que as idéias não podem sair de nós e fixar-se no mundo exterior através da ciência. E este foi o maior passo dado pela doutrina das idéias desde Descartes.” (22)

“Se quisermos tomar conhecimento de um caminhar lógico do espírito que toma seu ponto de partida na consciência e não mais no objeto da consciência generalizada e subjetivada, isto é, substancializado, é preciso esquecer por um momento a história da metafísica e aprender, desde o início, a mais elevada concepção idealista que a crítica do conhecimento pode atingir reagindo contra esta história quase inteira.” (23)

No desenvolvimento do neokantismo francês, destaca-se ainda a obra de Jules Lachelier (1832/1918), que estudou Platão e Biran até o dia em que meditou sobre o pensamento kantiano, à luz da analítica transcendental. A partir de então, compreende que o ecletismo não opusera ao empirismo o racionalismo do pensamento moderno, mas o verbalismo da ontologia: “As substâncias e as causas são somente um *desideratum* da ciência da natureza, um nome dado às razões desconhecidas que mantêm a ordem no universo, o enunciado de um problema transformado em solução por meio de artifício de linguagem.

Ao passo que o dogmatismo do século XIX obstinava-se no procedimento escolástico de responder à pergunta pela pergunta, a crítica kantiana colocou-se sobre o terreno da inteligência efetiva, que nada tem a ver com a intuição transcendental das substâncias e das causas, pois seu objeto próprio é a unidade da experiência, estabelecida graças às relações positivas de substancialidade e de causalidade. Se há um princípio que não mais se possa contestar depois de Kant, é que um estado qualquer do universo não pode começar ex-abrupto, mas deve sempre ter sua razão em um estado precedente, do qual ele deriva segundo uma lei.” (24)

Segundo Lachelier, existe uma terceira hipótese introduzida por Kant na filosofia, digna de consideração. Ela consiste em pretender que, qualquer que seja o fundamento misterioso sobre o qual repousam os fenômenos, a ordem em que eles se sucedem é determinada exclusivamente pelas exigências de nosso próprio pensamento. O nosso conhecimento mais elevado não é, nesta hipótese, uma sucessão nem uma intuição intelectual, mas uma reflexão pela qual o pensamento apreende imediatamente sua própria natureza e a relação que ela mantém com os fenômenos; é a partir desta relação que podemos deduzir as leis que ele lhes impõe e que são, inequivocamente, os princípios.

Para Brunschvicg, a crise do século XIX na França pode ser comparada àquela que propôs, no século XVIII, a alternativa da ontologia de Wolff e do semi-ceticismo de Hume, por isso que comporta um desfecho similar; entre o pseudo-idealismo da representação imediata e o pseudo-idealismo do absoluto conceitual está aberto para o idealismo, tomado em sua concepção autêntica, isto é,

aquele em que a razão concreta não é senão a reflexão imanente à consciência humana.

A este movimento de retorno a Kant, já esboçado por Renouvier, correspondia uma evolução paralela dos espíritos na Alemanha. Helmholtz, Lange, Zeller, depois Lotze e Wundt, apóiam-se na reflexão crítica para resistir às imaginações da filosofia da natureza e da filosofia da história. mas, por não ter sido tentado pelas sínteses de ordem cosmogênica ou transhistórica, por ter atravessado a análise cartesiana e a análise biraniana antes de abordar a Análise transcendental, justo por isso Lachelier talvez seja, segundo Brunschvicg, quem melhor conseguiu concentrar a luz da reflexão crítica sobre o problema da vida interior, fazendo fluir o fato decisivo do período contemporâneo: a constituição de uma filosofia da consciência pura.

Léon Brunschvicg (1869/1944), professor de filosofia da Sorbone, de 1909 a 1940, e neokantiano, exerce notável influência, durante várias décadas, no desenvolvimento da filosofia francesa. Seu racionalismo consiste, segundo Ferrater Mora, numa crítica pela razão de suas próprias faculdades e possibilidades. Para ele, há um progresso da consciência que coincide com o progresso do conhecimento. Este é, em última instância, o desenvolvimento sistemático da autoconsciência. A interioridade e a consciência são as de um espírito racional e não as de um emaranhado de processos mentais ou uma hipótese metafísica. Assim, o verdadeiro conhecimento não é tanto o saber do objeto, mas o que o espírito possui de si mesmo no ato do conhecimento.

Na *Modalidade do Juízo* (1897), Brunschvicg declara que o ser é uma função do pensamento e surge por um ato de interiorização do espírito onde se dão as condições objetivas para que o ser seja. Deste modo, afirma: a realidade é no fundo inteligível e, por isso, o processo

do espírito é, em última análise, a marcha até a constituição de si mesmo. O espírito e a vida espiritual são para Brunschvicg realidades essencialmente criadoras e, no processo dessa criação que se manifesta ao longo do progresso da consciência na filosofia ocidental, o espírito marcha até si mesmo e cria seu próprio âmbito de racionalidade e intelectualidade.

O erro dos filósofos irracionalistas, diz-nos Brunschvicg, está na ignorância do elemento criador da atividade espiritual, elemento que, apesar de haver atuado desde a antigüidade na formação da ciência e da filosofia, é desconhecido em muitos casos pela errônea interpretação do conceito como algo esquemático e rígido. A mostração do espírito-inteligência-razão, ou seja, da vida espiritual, possibilita uma compreensão do mecanismo do descobrimento científico e do achado filosófico.

No estudo do neokantismo francês destacamos, na sua origem e desenvolvimento, como grandes expoentes, Renouvier, Lachelier e Brunschvicg, dando relevo a este último porque, conforme entendemos, ele é a figura de apoio de alguns neokantianos brasileiros.

### **A idéia crítica e o sistema kantiano por León Brunschvicg**

Em sua obra *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1953, Vol. I, León Brunschvicg demonstra que a meditação de Kant está concentrada nas dificuldades levantadas pelas concepções antagônicas da matemática e da física entre os cartesianos e os newtonianos. Recusando qualquer tentativa de aproximação externa e de síntese eclética, ele baseia o sistema da Estética e da Analítica, na *Crítica da Razão Pura*, na noção de uma *consciência transcendental*

legalizadora da natureza, que só precisa tomar consciência de sua própria anatomia para transportar-se ao terreno prático e seguir aí colo liberdade. A idéia da unidade da razão domina a carreira de Kant: ela está no ponto de partida, na herança que ele recebeu de Leibniz, e jamais desaparecerá. No entender de Brunschvicg, Kant inicia o estudo sobre a consciência transcendental considerando o problema da justificação da ciência tal como ele se colocava para os grandes pensadores do século XVII.

“Para Descartes, Leibniz, Newton, a verdade da lei era garantida por Deus. (...) Para os cartesianos, entre a inteligência do homem e o Deus que eles supõem estar na origem da criação há um laço de participação direta que permite estabelecer *a priori* os princípios fundamentais da ciência do universo. Por outro lado, na filosofia experimental de Newton, Deus é invocado a título de apoio ao absoluto do espaço, do tempo, do movimento: ele só fornece ao sábio o quadro ontológico onde se situa uma ação como a da gravitação, cuja fórmula se justifica pelo acordo entre o cálculo de suas conseqüências e a observação dos fatos, mas que, tomada intrinsecamente, desafia qualquer tentativa de explicação racional. A ligação entre a religião e a consciência que, com Descartes e com Leibniz, surgia das entranhas da filosofia, reduz-se à simples justaposição de um saber experimental e de uma teologia rudimentar.” (25)

Segundo Brunschvicg, a ontologia não seria capaz de dar conta do real, baseando-se em algo que, por definição, não possui realidade. Para Kant, as causas desta impotência encontram-se na posição entre as essências lógicas e a realidade concreta. As essências são simplesmente possíveis e não podem ser compreendidas de forma positiva; diferem umas das outras pela maior ou menor perfeição que exprimem

idealmente, sem ter entre si qualquer antagonismo direto ou oposição verdadeira. Ao contrário, o universo concreto se constitui, enquanto tal, por uma dualidade de forças que entram realmente em conflito: o equilíbrio do sistema newtoniano deve-se ao jogo combinado da atração e da repulsão, e o mesmo ritmo fundamental fornece o segredo do mundo psicológico e do mundo moral.

Para Kant, afirma Brunschvicg, o céu estrelado e a lei moral não são coisas que devemos procurar ou simplesmente conjecturar como se estivessem envoltas em trevas, situadas além do nosso horizonte: “Eu as vejo diante de mim, ligo-as imediatamente à consciência de minha existência. Pela primeira, partindo do lugar que ocupo no universo, entro em conexão com a imensidão onde os mundos se unem aos mundos, os sistemas aos sistemas, com a continuidade ilimitada de seu movimento periódico, de seu começo e de sua duração. A segunda começa no eu invisível, na minha personalidade, para me representar em um mundo que tem verdadeira infinitude, sendo somente acessível à inteligência.” (26)

Se deixarmos de lado por um momento as esperanças de fé a que jamais se renunciou, o programa que Kant impõe à filosofia crítica é, segundo o filósofo francês, preencher os limites dentro dos quais ela decidiu-se encerrar-se: tratar-se-á de justificar a dupla legislação que faz com que o universo físico seja o objeto de uma ciência *a priori*, e que o agente moral seja o sujeito do *imperativo categórico*.

A originalidade da crítica kantiana consiste, conforme expõe Brunschvicg, em justificar a *objetividade* do conhecimento físico, rompendo a alternativa secular de um fenomenismo de tendência cética e de um racionalismo de pretensão dogmática. O verdadeiro idealismo, que exclui tanto o idealismo empírico quanto o idealismo

transcendental, se move no interior da experiência humana. Descendo ao mais profundo da consciência, descobre o princípio de progresso por meio do qual o homem passa da aparência fenomenal à realidade das coisas.

Afirma Brunschvicg que a maior prova da genialidade de Kant está na descoberta do defeito capital da Lógica leibniziana. Mostra a impossibilidade de efetuar por dedução, a partir unicamente de conceitos positivos, a passagem para a parte mais elementar das ciências exatas, para a aritmética dos números negativos. Kant acentua o contraste entre o manejo lógico dos conceitos e a ciência efetiva da realidade, substituindo implicitamente os *números numerantes* (que parecem referir-se a uma intuição de ordem intelectual), pelos *números numerados* (que levam o espírito para um contato com a intuição sensível). Essa substituição ilumina o período preparatório do surgimento da crítica. É com muita tranquilidade que Kant abandona o mundo inteligível à sua própria sorte: “Antecipando uma das teses fundamentais do positivismo, ele faz com que esse mundo nada mais seja do que um reflexo abstrato, um resíduo conceitual, ‘devaneios’ (...) o que preocupa Kant é fundamentar essa verdade da ciência que implica a necessidade a priori de suas proposições. Para fazê-lo, rompe a troca secular de serviços entre a lógica e a geometria, mostrando como os objetos do geômetra, para atingir a plenitude da existência intelectual, devem ser construídos e exibidos in concreto, ao passo que as essências ideais do lógico se reduzem à fórmula de sua explicação, isto é, falando rigorosamente, de seu esclarecimento verbal. Partindo daí, faltava-lhe descobrir o ponto em que a matemática se liga à sensibilidade. A descoberta se fez através do paradoxo dos objetos simétricos.” (27)

Ao publicar a *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível* (1770), Kant coloca a primeira pedra no seu edifício crítico. Considerando o espaço e o tempo como formas *a priori* da intuição sensível, ele encontrava efetivamente elementos para resolver o problema da possibilidade dos juízos matemáticos. No entanto, o que nos parece e o que, em 1871, devia parecer a Kant uma solução, permanecia uma grande fonte de embaraços em 1770. Ao ligar as matemáticas ao mundo sensível, Kant remetia para o mundo inteligível todo saber que ultrapassasse os limites dela: ciência da natureza e ciência da moral.

O problema apresenta, conforme infere Brunschvicg, uma dupla dificuldade, visto que as proposições físicas implicam uma ligação por conceitos – substância e causa – esta ligação exige que se penetre mais profundamente na natureza do sujeito pensante, que se remonte das formas da sensibilidade aos princípios do entendimento. Por outro lado, a física não se limita a determinar as relações quantitativas dos objetos ou sua configuração espacial, mas deseja atingir aquilo que constitui a sua verdade enquanto objeto. Daí porque o universo da ciência é intrinsecamente mais real do que o universo da percepção. Mas, além dessa correlação da forma e da matéria, estabelecida pela Estética transcendental, a física, mais concreta que a matemática, pede a Kant que descubra um novo tipo de conexão entre o espírito e a natureza, um condicionamento diferente da matéria pela forma. Segundo Brunschvicg, é essa descoberta que está exposta na primeira parte da Lógica transcendental, na Analítica, com a dedução transcendental das categorias, com a teoria do esquematismo, com os princípios do entendimento. Isso não quer absolutamente dizer que *a dualidade da Estética transcendental e da Analítica transcendental* implique uma

dualidade de solução para a filosofia da matemática e *para a* filosofia da física.

“Pelo contrário, o artifício essencial sobre o qual repousa toda a doutrina da ciência na *Crítica da Razão Pura* consiste em determinar a necessidade de completar a Estética por meio da Lógica, a partir do momento em que se trata de dar conta exatamente das proposições matemáticas. No interior da matemática, inicialmente, vai-se efetuar essa ligação entre a intuição e o juízo, que é a chave da Crítica. O espaço e o tempo são o palco de uma construção de números ou de figuras, construção esta que supõe, por parte do sujeito, uma espontaneidade de produção imaginativa; e, assim, desenham-se a priori os quadros da percepção. Mas, para que uma disciplina científica se constitua é preciso ainda que o sujeito se mostre capaz de efetuar, a partir dos resultados desta construção, considerada em seu todo como matéria, uma síntese de ordem intelectual, através da qual os produtos da imaginação serão conduzidos à unidade de um conceito no juízo.” (28)

O progresso alcançado por Kant, da *Dissertação*, de 1770, à *Crítica*, de 1781, é evidente, afirma Brunschvicg. Na primeira, a singularidade da intuição espacial e a universalidade do conceito lógico pareciam, por sua oposição, destinados a separar dois mundos: *mundo sensível* e *mundo inteligível*; na *Crítica*, o conceito e a intuição transformam-se em colaboradores de uma mesma obra; a intuição volta-se para o conceito pela *aprioridade* da forma à qual é submetida, e o conceito se orienta para a intuição porque, ao invés de se colocar, em si, como que exprimindo o absoluto de uma essência, manifesta sua função essencial no ato de juízo em que intervém, como que correspondendo a um certo modo de unificação. E o tempo, que na *Estética transcendental* só aparecia por simetria com o espaço, ocupa na *Analítica* uma função

capital, pois do tempo é que procedem, em todas as ordens de categorias, os esquemas mediadores entre as formas *a priori* da sensibilidade, por um lado, e, por outro, os conceitos do entendimento.

Assim, estando a teoria inteiramente construída para a matemática, não há mais dificuldades no que concerne à física, podendo-se dizer que na *Crítica da Razão Pura* não há lugar para uma teoria independente ou distinta da física: as noções de substância, de causalidade, de comunidade de ação, reunidas na ordem da relação, são colocadas no mesmo nível das noções que entram na ordem da quantidade ou da qualidade, isto é, as que a matemática considera.

Para Brunschvicg, a conclusão da *Analítica transcendental*, considerada absolutamente à parte da *Dialética transcendental*, é que o universo da ciência se acha condicionado por formas não somente da sensibilidade, mas também de racionalidade. A originalidade dessa conclusão evidencia-se nas referências às dúvidas céticas de Hume, que a provocaram. Por um lado, o empirismo, segundo o qual o surgimento de uma ciência propriamente experimental permanece inútil ainda confunde percepção e ciência, assim como a concebia a maioria dos antigos. Por outro lado, a confusão entre a ciência e a percepção tem sua consequência na limitação da consciência ao nível da representação imediata. Com Kant, todavia, surge a *consciência pura de si*, onde reside a *unidade sintética original da apercepção*, consciência *a priori*, numericamente distinta da consciência empírica, que é o fundamento positivo da *Analítica transcendental*.

O desenvolvimento da consciência, em Leibniz, só pode desempenhar o papel de intermediário entre os dados do mundo sensível e o absoluto do mundo inteligível. As perspectivas abertas por Kant são completamente diferentes. Não se pode dizer, no entanto, que ele tenha

eliminado definitivamente a idéia, ou mesmo o ser da *coisa em si*; certo é, no entanto, que nele não há lugar para a determinação especulativa de um mundo inteligível que preexistia à atividade da consciência, e que explique a sua orientação.

Em Leibniz, todavia, o progresso da consciência baseia-se em uma razão que tem em Deus a sua sede e a sua fonte: “Não nos contentamos com aquilo que os sentidos fazem aparecer do mundo exterior, substituímos a representação imediata do sensível, que é descontínua e incoerente, por um saber que, através de ligações singulares para a inteligência, sob o controle de uma experiência cada vez mais minuciosa, conquista com segurança os horizontes do espaço, antecipa solidamente sobre o curso do tempo. É a criação da ciência. Mas, o que significa para o homem a necessidade da criação científica? O realismo dogmático recusa-se a abordar a questão sob seu aspecto humano que é, na verdade, o seu aspecto efetivo. Para ele, os sábios travam aqui na terra uma batalha que já está vencida no céu. Há para eles um fato original do qual pende o sistema de nossas demonstrações: é a coincidência entre a inteligência e a coisa. Imaginava-se, inicialmente, que essa coincidência fosse absoluta; em seguida, tratar-se-á de decidir em que momento, em que medida, o homem poderá tomar parte naquilo que parecia ser inicialmente uma propriedade, um privilégio de Deus. Assim, somos levados a encontrar, ou pelo menos designar uma faculdade de ordem teórica, de forma que nos seja permitido reivindicar sua posse apesar de permanecer transcendente em relação ao exercício comum, de nossas funções intelectuais.” (29)

Diante da ontologia clássica, a crítica kantiana assume posição de modéstia. Na iluminação individual dos metafísicos, como na revelação manifesta das Igrejas, que pretendem dominar o segredo ou a

assinatura de Deus, ela denuncia uma tentativa ilusória para substituir o divino pelo humano. Não encontramos em nós, quando começamos a fazer o inventário de nossos recursos efetivos, a intuição das essências na qual se resolverá a cadeia dos raciocínios científicos, que seria a fonte da harmonia pré-estabelecida entre o espírito e a natureza. Não possuímos outra intuição imediata além da apreensão empírica do particular e do contingente. Partindo daí, nossa tarefa será, não de atribuímos a nós um poder de visão igual a Deus, mas de tentar compreender de maneira consciente e adequada as nossas limitações. Esta é, segundo Brunschvicg, a conclusão da crítica kantiana, e parece inexato dizer que ela implica um juízo mínimo do conhecimento científico. Ao contrário: “no dogmatismo, mesmo que ele seja de inspiração tão racional quanto o platonismo, a ciência tem uma função ainda provisória; ela serve para ligar o plano inferior das aparências sensíveis ao plano do absoluto onde a perfeição da realidade se une à perfeição da inteligibilidade. Do ponto de vista kantiano, a constituição de um universo científico é algo de positivo, que tem, por si mesmo, seu preço e sua dignidade. O primado da consciência transcendental atesta, no homem, uma potência criadora de verdade. Pode-se certamente sustentar que, relativamente ao ideal que teríamos de um ser dotado de razão em geral, seja decadência o fato de só entrar em contato com o real através das formas da sensibilidade, de só aplicar as categorias do pensamento sob a condição do esquematismo temporal; mas seria então preciso acrescentar imediatamente que, do fundo dessa decadência, a aritmética de Pitágoras, a geometria de Euclides, a mecânica de Newton elevam-se até o sublime esforço de uma redenção.” (30)

Supondo-se tal conclusão como definitiva, ela coloca, segundo Brunschvicg, um problema muito grave. Se a *Crítica da Razão Pura*

parte da lei para chegar à consciência, temos o direito de hoje perguntar o que restará da teoria da consciência transcendental quando se reconhece que a análise e a geometria, a mecânica e a física se resignam, absolutamente, com essa imobilidade dócil prevista por Kant; que por todos os lados elas romperam ao longo do século XIX os limites cujo traçado definitivo a *Estética* ou a *Analítica*, e os *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* haviam determinado que elas respeitassem. Inevitavelmente, ela foi atingida pelos progressos da ciência positiva, que arruinaram a necessidade e a universalidade destas formas e destas categorias.

É fato, afirma Brunschvicg, que a filosofia kantiana da geometria ou da mecânica não mais corresponde ao estado atual dessas disciplinas; e não poderia pretender que, no espírito de Kant, isso deva ser um ponto secundário. Parece que o ponto sobre o qual ele mais insistiu foram as deduções sucessivas, através das quais, alternadamente, os princípios fundamentais para a ciência do espaço, do tempo, do movimento, estão inscritos nas necessidades permanentes do pensamento humano, do modo como a lógica as pusera em evidência pela distinção dos juízos segundo a quantidade, a qualidade, a relação, a modalidade; foi esse supremo esforço que nos mostram Aristóteles e Newton, unindo-se através dos séculos para definir as limitações a partir das quais o saber humano é chamado a desenvolver-se sem limites, mas que seu destino o condena a jamais ultrapassar.

Assim, a descoberta das geometrias não-euclidianas e o surgimento da teoria da relatividade visam e destróem em sua raiz a idéia crítica da ciência. Entretanto, pondera Brunschvicg, não parece legítima a atitude de deixar por conta dos neokantianos e do próprio Kant o postulado dessa solidariedade entre a idéia crítica e o quadro das

formas ou das categorias, que exprime o aspecto muito superficial e muito frágil da doutrina, e de fazer abstração disso a fim de conseguir extrair a pureza da idéia crítica. O método utilizado para a dedução transcendental é uma análise reflexiva; é da ciência, considerada como fato, que ela parte para remontar às formas *a priori* da intuição, aos conceitos puros do entendimento.

A *Crítica da Razão Pura*, limitada evidentemente, aos resultados positivos da *Estética* e da *Analítica*, constitui os Prolegômenos a toda metafísica capaz de apresentar-se como ciência. O primeiro encaminhamento que chega à unidade da *apercepção transcendental*, na consciência original de si, compete exclusivamente à reflexão crítica; o fato de o segundo encaminhamento do pensamento kantiano ser decididamente ultrapassado, de Kant ter perseguido um objetivo quimérico apoiando-se na imutabilidade da geometria ou da mecânica para fixar a *lista oficial* das formas e das categorias, é uma imperfeição inegável do sistema kantiano, mas não poderia atingir os meios que ele utilizou, ou mais exatamente, que ele criou a fim de alcançar o seu objetivo. Talvez até através dessa imperfeição possamos perceber, naquilo que ela nos oferece de essencial e de fecundo, a verdade do método transcendental que, sobre a idéia crítica, permite que fundamentemos os Prolegômenos não mais em um sentido único e exclusivo para a metafísica kantiana da natureza, mas segundo uma interpretação muito mais ampla e mais rica, para a ciência dos matemáticos e dos físicos atuais.

Na *Estética transcendental*, o ponto de originalidade da crítica, e que também responde à sua exigência, consiste em que o espaço e o tempo possuem caracteres singulares, igualmente impenetráveis para os métodos postos em prática pelo empirismo e pelo racionalismo. “Não

são coisas, em Deus ou diante dos homens, nem imagens genéricas tiradas das coisas; mas também o são idéias, impondo-se pela evidência de sua intuição ou pela perfeita inteligibilidade de relações que seriam inteiramente constituídas pelo espírito e inteiramente transparentes para ele. O filósofo somente os compreenderá se inventar para eles um tipo inédito de existência se conceber formas que se oponham às formas do pensamento racional por sua relação com os dados sensíveis e que, no entanto, sejam independentes do conteúdo particular destes dados por seu caráter a priori. Kant abriu um novo registro civil, no qual registrou o espaço único e universal; e, de fato, sendo a ciência do século XIX o que era, ele não tinha nada para inscrever ali. Isto absolutamente não prova que, de direito, nada mais poderia constar de tal registro a título legítimo.” (31)

Na verdade, comenta Brunschvicg, um espaço não euclidiano, em tempo próprio a tal ou qual observador, não são coisas de experiência que se destaquem, para se imaginar fora de sua correlação com as ligações intelectuais que as determinam. Por outro lado, a inteligência de que eles procedem não é o absoluto da razão, assim como se a supõe em Deus, nem de uma razão humana que tome parte dessa imutabilidade estática; é uma atividade de uma flexibilidade inesgotável que, sem perder seu rigor, multiplica infinitamente seus recursos a fim de pôr esse rigor em harmonia com as exigências do real. Assim, os múltiplos tipos de métrica espacial ou temporal correspondem bem à descrição estabelecida por Kant do espaço euclidiano e do tempo universal quando, sempre se opondo ao dogmatismo superficial dos empiristas, ele insistira sobre o que não mais permite doravante que eles fossem confundidos com noções puramente racionais.

A insuperponibilidade dos triédros simétricos revelara a Kant a distância entre o espacial e o lógico. Do ponto de vista propriamente crítico, e aconteça o que acontecer com o texto literal da exposição kantiana, podemos dizer que a evolução da geometria e da física até a época contemporânea só fez aumentar essa distância, confirmando assim a tese da *Estética transcendental* naquilo que ela tinha de novo e de fundamental. Nem o tempo, nem o espaço da tradição clássica, enquanto ainda eram integrados ao mundo inteligível, teriam suportado deixar de ser, cada um por sua conta, único e universal; a partir do dia em que eles passam a ser formas da sensibilidade, sua coexistência com outras formas serve para sublinhar e para verificar sua relação essencial com o mundo sensível.

Na primeira parte da *Analítica transcendental*, após determinar o quadro específico das categorias, Kant limita-se a uma dedução transcendental em geral, para fundamentá-las através da unidade original da *apercepção*. Parece, afirma Brunschvicg, que ligando a forma lógica de todos os juízos à unidade objetiva da consciência em si, Kant tenha conseguido estabelecer, a partir daí, as categorias. No entanto, ele só exprime suas intenções iniciais, que não chegam a tomar corpo na própria obra. Ao longo da dedução transcendental não mais se trata do caráter pertencente a tal ou qual ordem de categorias; só considera a função sintética da unificação intelectual. Aí, o mecanismo da demonstração crítica, apesar de ser acionado, não corresponde à expectativa sistemática de seu autor. As categorias devem ser, para obedecer à vontade de Kant, funções puramente intelectuais, pertencentes ao homem enquanto ser dotado de razão, independentemente do uso que delas possa fazer enquanto ser sensível, quando de suas aplicações às formas da intuição. Na verdade, Kant não pergunta

se elas consentem em permanecer emoldurando o mundo inteligível ameaçado de desvanecimento especulativo, mas destinado a reaparecer como objeto da fé prática. Também aqui, afirma Brunschvicg, a *idéia crítica* resiste à vontade kantiana do sistema.

Como as categorias são utilizadas tanto para sustentar a armadura da Dialética quanto para concluir os princípios do entendimento na Analítica, fazia-se necessário que elas fossem deduzidas na *Lógica transcendental*, considerada em geral, independentemente da separação posterior da *Analítica* e da *Dialética*, e que comandassem a ambas. Mas Kant assim não procede: a dedução das categorias é uma parte da *Analítica*; espetáculo paradoxal de um escritor que levou ao nível da mania a preocupação burocrática da exatidão das divisões de sua obra, como na hierarquia das faculdades; espetáculo que seria inexplicável se não demonstrasse uma *exigência crítica* mais forte que a intenção do *sistema*, e que obriga Kant, para obter sucesso da dedução transcendental, a ver nas categorias apenas funções dinâmicas, correspondendo a um grau último de concentração espiritual no esforço de unificação progressista a partir dos dados sensíveis.

Mais uma vez a *fragilidade sistemática* do kantismo se evidencia; mas, apesar disso, retiraremos daí, diz Brunschvicg, argumentos em favor da *idéia crítica*. “Essa surpresa desagradável de uma dedução das categorias ser obrigada a limitar-se, involuntariamente, ao plano analítico do entendimento humano, enfatiza o progresso decisivo que realizou o idealismo transcendental ao se definir por oposição ao idealismo absoluto. Neste, efetivamente, o universo deveria fechar-se sobre o sistema das categorias, ao passo que o idealismo transcendental caracteriza-se como correlativo a um realismo empírico. A relação estética dos juízos matemáticos já tendia a

provar a existência de uma matéria fenomenal, irreduzível às formas do entendimento, requerendo um fundamento de ordem transcendental, noumeno ou coisa em si, que é impossível atingir e impossível eliminar. Mas, no idealismo kantiano, os efeitos da realidade da experiência não se esgotam – como sugere a letra do sistema – no apelo às formas da sensibilidade ou mesmo com a mediação dos esquemas temporais. Será preciso ainda levá-los em consideração para a teoria da causalidade que tem uma importância primordial para a elaboração da doutrina inteira. A segunda analogia da experiência atribui ao tempo um papel inteiramente novo. A sucessão deixa de ser uma simples forma *a priori*, indiferente à determinação de seu conteúdo, para abstração do antes e do depois; ela comporta algo de objetivamente dado, uma primeira orientação inteira de caráter imprevisível para o entendimento, e que somente a experiência revela. Um viajante que tenha subido um rio pode narrar a sua navegação de acordo com a ordem subjetiva de suas percepções; mas, para o geógrafo, para o cientista, há uma direção real da água que corre. O tempo será, portanto, definido aqui não mais como forma de sucessão, mas pelo conteúdo intrínseco dessa sucessão.” (32)

Vemos, portanto, que Kant não atingiu o objetivo visado, não chegou a fazer da teoria física uma consequência da teoria matemática. A causalidade não está no mesmo nível dos outros princípios do entendimento, nem mesmo das outras analogias da experiência. Na fórmula do princípio da substância, o tempo intervinha a título de determinante formal, assim como o espaço na geometria em duas dimensões, isto é, sem comportar nenhuma reserva quanto à simetria ou à reversibilidade. Ora, enquanto na consideração da substância, o que era *depois* surge como quantitativamente idêntico ao que era *antes*, a causalidade implica uma distinção entre o *antecedente* e o *consequente*,

distinção esta que não poderia proceder de uma determinação formal, que, pelo contrário, deve ser independente dela; nesta distinção, manifestar-se-á a razão mesma pela qual o evento não se reduz às condições preparadas para recebê-lo e para compreendê-lo, e que nos dá, enfim, o direito de dizer: algo aconteceu. Assim, a infração da disciplina da *Analítica transcendental*, aqui cometida pelo princípio da causalidade, e que Kant procura consertar nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, manifestando a causalidade através da inércia, apresenta uma fenda na organização do sistema, um defeito capaz de comprometer o seu equilíbrio e a sua solidez. Mas, também aí, diz o autor, é fácil perceber como (graças a esse defeito afortunado) passou, por essa fenda aparente, toda a corrente do pensamento físico, tal como revelariam o princípio de Carnot e as teorias contemporâneas da relatividade.

Parece-nos, observa Brunschvicg, que buscando defender, apesar de tudo, um sistema de noções *a priori* definido e deduzido fora e independentemente de qualquer ensinamento experimental, nos arriscamos a não fazer justiça àquilo que fez do surgimento da idéia crítica uma data decisiva na história da humanidade: “A descoberta de uma capacidade de invenção intelectual, de criação científica que, por competir à consciência segundo a ordem humana, e não à razão segundo a ordem divina, em nenhum outro momento manifesta melhor seu verdadeiro caráter, do que ao quebrar o molde das formas e da letra das leis, das quais a julgáramos inicialmente (e talvez ela mesma assim se considerasse) prisioneira, e isto a fim de garantir para si uma concordância mais precisa e mais exata com a realidade. O próprio de um poder constituinte não é dominar os Códigos que promulgou, de sobreviver a eles para a incessante revisão da legalização? Do outro

lado, então, o edifício euclidiano ou newtoniano, que Kant erroneamente acreditou ser um ponto de apoio definitivo (mas que lhe serviu, ao menos, para chegar à consciência transcendental) aparece como o *elemento dominante* da herança kantiana, esta consciência intelectual que é tanto mais consciência, tanto mais inteligência, na medida em que nada em meio a seu passado de conquista estanca o impulso de seu progresso em direção à verdade. Se é efetivamente tal elemento que serve para definir o idealismo crítico naquilo que ele tem de específico e de original, podemos afirmar que ao propor uma solução idealista e crítica para os problemas atuais da filosofia científica, não tentamos um compromisso artificial e desesperado entre o que é e o que foi. Pedimos aos fatos que dêem um destaque de evidência a essa noção de um alcance capital, qual seja, a consciência científica é algo de original, de consistente por si, que não se poderia compreender por referência a um modelo exterior ou anterior, dado imediato da percepção ou intuição de uma realidade transcendente que, por conseguinte, a contribuição da inteligência humana – em relação contínua indefinida com os apelos e as resistências, as repugnâncias e as sugestões da experiência -, deve ser considerada como constitutiva de uma realidade positiva. Não defendemos uma filosofia do tempo antigo, ligando-a, a qualquer preço, aos progressos da ciência contemporânea; esclarecemos os seus progressos, examinando-a por dentro, por meio da luz que a filosofia prepara para eles desde o final do século XVIII.” (33)

A carreira de Kant, feita das mais surpreendentes aventuras intelectuais oferece, segundo Brunschvicg, o espetáculo de uma doutrina que perturba tudo ao seu redor. Kant pretende, através da crítica, fundar uma filosofia definitiva da natureza com a finalidade de permitir que a verdadeira metafísica rumasse para seus objetivos: Deus,

Liberdade e Imortalidade da alma. O idealismo crítico encontra uma confirmação verdadeira e precisa na modéstia e na circunspeção a que sua relatividade essencial o condena. A caminhada das ciências contemporâneas, particularmente da física, confirma suas colocações.

É assim que vemos a obra de Kant em seu desdobramento de riquezas e de atualidade. Depois de Platão e de Descartes – arremata Brunschvicg, com firmeza – não sabemos se a civilização ocidental apresenta um outro exemplo de genialidade tão universal, tão *universalmente benfazejo*.

### **O Sentido da Meditação de Ernst Cassirer (1874/1945)**

Ernst Cassirer, nascido em Breslau em 1874, estudou nas Universidades de Berlim, Leipzig, Heidelberg e Marburgo. De 1919 a 1933 foi professor na Universidade de Hamburgo. Saiu da Alemanha em 1933; permanece em Oxford de 1933 a 1935; de Göteborg (Suécia), de 1935 a 1941; e finalmente em Yale (Estados Unidos) de 1941 a 1944. Morreu em 1945.

Cassirer foi, além de Cohen e Natorp, um dos grandes expoentes da escola de Marburgo. Na primeira fase de seu pensamento destacam-se as seguintes obras: *O Problema do conhecimento na filosofia e na ciência modernas*, em três volumes (1º vol. 1906, 2º vol. 1907, 3º vol. 1920) dedicados à difusão do kantismo de Cohen, e *Kant vida e doutrina* (1918). Diferencia-se de Cohen pelo interesse em outras correntes filosóficas contemporâneas. Apesar disso, não abandona o ponto de partida neokantiano, mas o transforma em muitos aspectos. O IV volume do *Problema do Conhecimento*, em especial o Livro

Primeiro, dedicado às ciências exatas, tem por objetivo resolver os problemas suscitados pela evolução da ciência.

Na primeira fase de sua meditação filosófica. Cassirer procura mostrar que a época moderna se volta para as concepções kantianas, segundo as quais o conhecimento consiste numa conceituação da experiência. E que, apesar de Kant apresenta um momento culminante nesse desenvolvimento, não é seu fim, senão um fecundo princípio, daí a necessidade de se ir além de seu pensamento. Diferente de Kant, Cassirer entende que a conceituação não se confina às ciências naturais, mas se estende a todas as ciências culturais e históricas. Os conceitos e as categorias não constituem nenhum sistema fechado e completo, mas um sistema aberto e essencialmente incompleto.

Explica, ainda, que os novos desenvolvimentos das ciências naturais, em especial os da física, não estavam na concepção kantiana. Quanto ao caráter transcendental dos conceitos básicos das ciências, Cassirer segue fielmente a Kant. No entanto, aponta um enlace efetivo entre a conceituação epistemológica e a científica, onde um dos conceitos que cumpre o papel de unificador é o de *função*. Os conceitos, tanto científicos como filosóficos, têm um caráter funcional.

Na segunda fase, sua obra fundamental é a *Filosofia das formas simbólicas*, em três volumes (I – A Linguagem, 1923; II – O pensamento mítico, 1925; III – Fenomenologia do reconhecimento, 1929), em que ressalta o seu entendimento do homem como um animal simbólico, afirmando, por isso, que a cultura humana – ciência, arte, religião, ética, política – se constitui dentro de uma trama de simbolizações. Assim, para ele, “a autêntica e mais profunda tarefa da filosofia da cultura, de uma filosofia da linguagem, do conhecimento, do mito, etc., parece consistir justamente em eliminar este véu, em penetrar

na esfera originária da visão intuitiva, retirando-nos da esfera mediadora do mero significar a designar. (...) Se a filosofia da cultura consegue apreender e esclarecer essas ações notáveis, então terá cumprido, em um novo sentido, a sua tarefa de demonstra, frente à pluralidade de manifestações do espírito, a unidade de sua essência, pois a multiplicidade dos produtos do espírito não prejudicarão a unidade de seu produzir, senão que a acreditarão e a confirmarão.” (34)

Em decorrência, pois, de seu entendimento quanto à filosofia da linguagem como uma filosofia da cultura ou das formas culturais onde a crítica da razão se converte em crítica da cultura, Cassirer se destaca não apenas como um grande historiador da filosofia, senão também como culturalista, e o neokantismo que desenvolve com lucidez se torna um capítulo da história da filosofia. Apesar de sua admirável contribuição ao conhecimento filosófico. Cassirer não deixou seguidores.

### **A exposição de Kant por Ernst Cassirer**

O estudo do problema da objetividade em Kant tem seu início, segundo Cassirer, na distinção dos juízos analíticos e sintéticos. A oposição entre sujeito e objeto, que serve de introdução ao problema da crítica do conhecimento já não possui uma relação e uma diferença quanto às coisas, as apenas uma caracterização lógica imanente de dois modos distintos de ajuizar.

Quando dotados de validade objetiva, os juízos empíricos são *juízos de experiência*; os que valem apenas subjetivamente são meros *juízos de percepção*. O juízo de percepção, que tem por finalidade entrelaçar diferentes representações tal como aparecem dispostas momentaneamente na consciência, registra simplesmente a relação

apreciada como vivência imediata neste dado momento por um determinado observador. A força desta forma de juízo limita-se à descrição do *dado*, do *presente*; não vai além do momento exatamente *dado* no processo da representação individual. Inversamente, *os juízos de experiência*, aqueles que são formulados na ciência empírica, pertencem a um tipo completamente distinto de juízos; a relação que neles se predica não pretende uma validade subjetiva, individual, mas uma validade objetiva para todo sujeito em geral. “Como os juízos nos permitem conhecer os objetos por meio da combinação geralmente válida e necessária das percepções dadas e, sendo este, como é, o caso de todos os objetos dos sentidos, chegamos à conclusão de que os juízos da experiência não tomam sua validade objetiva diretamente do objeto (já que isto é impossível), mas simplesmente da condição da validade geral dos juízos empíricos. (...) O objeto em si mesmo permanece sempre desconhecido para nós. Porém, se o conceito de entendimento determina como geralmente válida a combinação das representações que nossos sentidos nos dão dele, temos que o objeto é determinado por esta relação e o juízo, então, é objetivo.” (35)

Quando dizemos que todos os corpos são extensos, formulamos um juízo analítico a afirmamos algo necessário e verdadeiro, existam os corpos ou não, existam pouco ou longo tempo ou ainda eternamente. Entretanto, quando afirmamos que todos os corpos são pesados, emitimos um juízo sintético; enunciamos uma qualidade do corpo que na experiência aparece sempre associada a ele; esta determinação, apesar de simples, está fora da competência da simples percepção de nossos sentidos, tendo que submeter-se, necessariamente, a critérios lógicos puros. Na realidade, desde Descartes a extensão é considerada como o elemento que forma o verdadeiro conceito lógico de corpo;

todas as demais qualidades: calor, dureza, peso, etc., só estão nele de modo fortuito; são qualidades unidas a ele na experiência, fazem parte da sua existência, mas não pertencem à sua essência.

Enquanto o juízo analítico se limita a analisar os conceitos que já temos dos objetos, sem perguntar pelo seu fundamento, o juízo sintético se preocupa com os conceitos que nos levam aos objetos. Ele relaciona as simples impressões dos sentidos, ordenando-as e fazendo surgir um todo sistemático e unitário da experiência, ou seja, um objeto dela. Deste modo, o corpo pensado como simples extensão pode continuar sendo objeto da ontologia, nunca da ciência pura da natureza. É a nota da gravidade que o caracteriza como objeto da experiência, como objeto da física empírica. Assim, ficam postos e separados os dois tipos fundamentais de todo conhecimento de que trata a *Crítica da Razão Pura*: o simples pensamento analítico e o conhecimento empírico do objeto. Assim, devemos estabelecer uma distinção rigorosa no plano dos princípios, entre os conceitos obtidos através da simples comparação de um material sensível ou lógico já existente e aqueles que servem de fundamento à objetividade e sobre os quais ela descansa.

A distinção entre juízos analíticos e sintéticos responde, ainda, à concepção crítica fundamental de que o entendimento não é simplesmente a capacidade para estabelecer regras mediante a comparação dos fenômenos, mas fornece as leis para a natureza. Sem ele não existiria a natureza, ou seja, a unidade sintética da variedade dos fenômenos conforme as regras. Ele esclarece as representações por meio de análise e as torna possíveis como representações de objetos. “*Se, segundo a teoria tradicional, o conceito é somente o resultado da abstração à base de uma pluralidade de dados das sensações como semelhantes e seu agrupamento numa categoria comum (básica ao*

processo de abstração) exige que as reduzamos antes a uma determinada regra de juízo. A unidade da categoria é precedida pela unidade de uma ordem ideal. E o conceito não é, na sua verdadeira significação, nada mais que a consciência desta unidade de síntese. A palavra conceito – adverte Kant – poderia levar-nos por si mesma a esta observação, pois é esta consciência uma a que agrupa numa representação o múltiplo, o que a intuição nos vai relevando pouco a pouco e o que logo se reproduz. Pode ocorrer que esta consciência não seja clara, (...) porém, independentemente desta diferença, temos necessariamente que formar uma consciência já que sem ela seriam impossíveis os conceitos e, portanto, o conhecimento dos objetos.” (36)

Daí que a unidade da consciência pressupõe necessariamente a unidade sintética, sendo a *unidade sintética da apercepção* o ponto culminante do emprego do entendimento, inclusive a lógica e, com dependência a ela, a filosofia transcendental. “Os conceitos puros do entendimento, enquanto condição de possibilidade da experiência, são conceitos do enlace e, portanto, do objeto mesmo. No entanto, os conceitos de reflexão da ontologia só servem para a simples comparação entre conceitos dados, tendo, assim uma natureza e um emprego completamente distinto.” (37)

Mas, como as coisas no espaço e no tempo só são dadas enquanto percepções, mediante uma representação empírica, os conceitos puros do entendimento, ainda quando aplicados à *intuição pura* ou *a priori* (como na matemática) só nos fornecem conhecimentos quando aplicados às intuições empíricas. Consequentemente, as categorias não podem fornecer por meio da intuição nenhum conhecimento das coisas, a não ser por meio de sua possível aplicação à intuição empírica; quer dizer, só servem em função da possibilidade do

conhecimento empírico. Segundo Cassirer, “o objeto não reside diretamente na impressão dos sentidos; ele é mentalmente unido a ela pelas funções puras do entendimento. Este processo sintético, todavia, não conhece outra meta nem tem outra determinação que não seja a de converter o simples juízo de percepção num juízo de experiência. Os conceitos de realidade, substância, causalidade e mesmo o de necessidade perdem toda significação e se convertem em simples títulos vazios, sem conteúdo, quando nos aventuramos a sair com eles do campo dos sentidos. As condições de possibilidades da experiência em geral são ao mesmo tempo as condições de possibilidade dos objetos da experiência e encerram, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*. Como nas ações fundamentais da função sintética do juízo aparece esboçada a imagem da realidade, é necessário um sistema que anteceda a todo conhecimento empírico e que, ao mesmo tempo, o torne possível. Somente com a sua ajuda podemos obter e assimilar determinadas experiências. Por isso, todas as possíveis percepções, tudo o que possa chegar à consciência empírica, todos os fenômenos devem ser submetidos às categorias. O fato de os predicados referentes aos objetos concretos só serem encontrados num determinado ponto do espaço e do tempo demonstra que, neste ponto concreto a que unicamente se referem, se dá algo fixo, existindo e imperando aí uma conexão que confere à percepção o valor da objetividade. O conteúdo da percepção não se converte para nós em objeto por meio de uma misteriosa metamorfose, mas através de um a modelagem do conteúdo que a princípio não passava de uma matizada e confusa diversidade de impressões, numa rigorosa unidade intelectual, ou seja, numa ordenação no cosmos do caos da consciência.” (38)

É o ponto de vista lógico do ajuizamento que confere à percepção o caráter de unidade e, portanto, de *objetividade*. As impressões não aparecem diante de nós, desde o início, ordenadas em categorias e grupos fixos, de tal modo que só necessitemos ler nelas suas significações e delimitações; é o pensamento, e só ele, quem lhes confere esta ordenação. Portanto, para que tenhamos uma experiência não nos basta comparar entre si as percepções e agrupá-las na consciência por meio do juízo; é necessário que a intuição dada se subsuma a um conceito que determine a forma do juízo em geral com relação à intuição que articula a consciência empírica da intuição numa consciência em geral, conferindo, assim, um caráter de validade geral aos juízos empíricos; tal conceito é um conceito do entendimento puro, *a priori*, que se limita a determinar o modo como uma intuição serve para julgar.

Assim, a consciência em geral, em Kant, não representa de modo algum uma capacidade psicológica, que aparece como uma misteriosa potência primária, atrás e por cima da consciência individual. O conceito de consciência individual é expressão não de um ser, mas de uma relação puramente lógica de valor, designa simplesmente uma faculdade pertencente a uma nova ordem lógica, que uma conexão adquire quando não a consideramos exclusivamente quando ao modo como de fato se apresenta no sujeito empírico, senão como algo que se postula em virtude de princípios gerais.

A realidade dos fenômenos consiste na determinabilidade de suas conexões segundo as leis. O que distingue o ser empírico do sonho, de um mundo fabuloso, meramente inventado é o momento formal. Um obedece rigorosamente e exclusivamente ao princípio de razão suficiente; o outro, descansa sobre a massa de impressões concretas,

sem regência de leis. Por isso, a diferença entre a verdade e o sonho deve ser buscada não na natureza das representações referidas aos objetos, mas na conexão que entre elas se estabelece conforme as regras que determinam o enlace das representações para formar um conceito de um objeto e verificar até que ponto podem ou não agrupar-se numa experiência.

Portanto, a verdade empírica dos fenômenos no espaço e no tempo fica suficientemente assegurada e bastante separada dos fenômenos do sonho quando aqueles forem coordenados exata e perfeitamente numa experiência com sujeição às leis empíricas. E o critério decisivo desta imanente exatidão deve ser buscado nas *categorias puras da relação* e, sobretudo, na relação conceitual de *causa e efeito*, que por sua vez determina a relação objetiva dos fenômenos no tempo. Real é o que se acha em consonância com uma percepção ajustada às leis empíricas e o que, conforme a isso, podemos ordenar univocamente dentro do contexto de uma experiência. Este sentido crítico da realidade encontra uma nova confirmação no progresso das ciências exatas no que diz respeito a um novo conceito de natureza.

Em sua primeira acepção, a natureza é, antes de tudo, a criadora, a matriz universal de toda realidade. Modernamente, não mais se concebe a natureza como um conjunto de forças das quais surgem as coisas, mas como um conjunto de regras de acordo com as quais estas nascem.

Ao separar o conceito material da natureza do conceito formal, diz Kant, “a natureza não é tanto o conjunto dos objetos da experiência, mas o conjunto de suas leis gerais. Assim, quando se fala da possibilidade de um conhecimento *a priori* da natureza, melhor seria

formular o problema de outro modo, ou seja: como são possíveis *a priori* as leis necessárias que regem as coisas como objetos da experiência, ou ainda, como podemos conhecer *a priori* as leis necessárias da experiência mesma, com referência a todos os seus objetos?” (39)

Os objetos empíricos não existem por si, mas nos são dados pela experiência sob suas próprias condições. No entanto, a experiência não representa algo rígido e definitivo, senão o modo funcional específico de nosso conhecimento; é um modo de conhecer que requer entendimento. Por isso, é presidida e governada por regras lógicas dotadas de validade geral. Sem estas regras, sem a referência aos conceitos puros da magnitude e do número, da permanência, da causa, não chegaríamos a nenhuma *objetividade*.

O entendimento fundamenta a *objetividade* das coisas ao determinar os *juízos de percepção* como *juízos de experiência*. Também a unidade dos objetos é determinada exclusivamente por meio do entendimento segundo as condições que vão implícitas na própria natureza deste. Logo, está no entendimento (que enquadra todos os fenômenos sob suas próprias leis, tornando possível a experiência *a priori*, por meio da qual fica necessariamente submetido a suas leis tudo o que só pode ser conhecido pela experiência) a origem da ordem geral da natureza. Não se trata, aqui, da natureza das coisas em si mesmas, mas da natureza como objeto de possível experiência.

Desenvolvendo os conceitos kantianos de espaço e de tempo, Cassirer explica que Kant não mais pergunta como o espaço universal, absoluto e existente em si se desdobra nos diversos mundos espaciais dos diferentes sujeitos de representações, mas, como fixar as condições lógicas que transformam o *espaço subjetivo* (o único que a princípio é

dado ao indivíduo) no *espaço objetivo*, que nos dá como resultado um conceito único da realidade empírica independentemente de todas as diferenças individuais das representações. Esta objetividade crítica do espaço e do tempo, no entanto, só é assegurada enquanto eles forem reconhecidos como fonte do conhecimento da qual brota o conteúdo da *objetividade*, sem que esta lhes seja anterior.

O *espaço* e o *tempo* são os primeiros e fundamentais meios de construção da *objetividade*. Conhecer um objeto da experiência exterior significa modelá-lo de acordo com as regras da síntese espacial pura com base nas impressões dos sentidos e, portanto, fazê-lo surgir dentro do espaço. “Não podemos representar uma linha sem traçá-la mentalmente, não podemos representar um círculo sem descrevê-lo; não podemos representas as três dimensões do espaço sem fazer convergir perpendicularmente três linhas em um mesmo ponto, nem sequer podemos representar o tempo sem levar em consideração, traçando uma linha reta (como a representação exterior e figurada do tempo), o ato da síntese do múltiplo que nos permite determinar sucessivamente o sentido interior, apreciando com isso a sucessão desta determinação na mesma. O movimento como ação do sujeito (não como determinação do objeto) e, por conseguinte, a síntese do múltiplo no espaço, é o primeiro que faz nascer o conceito de sucessão, Portanto, o entendimento não se encontra neste com semelhante união do múltiplo, mas o cria ao colocá-lo.” (40)

Do mesmo modo, a forma determinada do espaço e a determinabilidade do aparecer concreto no tempo só são possíveis mediante o entrelaçamento das condições dos sentidos e do intelecto, os quais podem entrar ambos em ação porque não representam, de modo geral, mais que dois aspectos distintos do ato fundamental da síntese.

O conteúdo dos conceitos de espaço e de tempo é determinado segundo os conhecimentos que estes conceitos tornam possíveis na geometria, na aritmética e na mecânica. Mas, o espaço e o tempo só são válidos e necessários enquanto condições de possibilidade do ser empírico. É no *espaço e no tempo* onde são *desenvolvidas as formas dos fenômenos e as relações do ser e o não-ser*. Como todas as coisas nascem precisamente no espaço e no tempo, primeiramente nascem as formas das coisas e, depois, a unidade sintética do múltiplo nos conceitos.

“Para que um conhecimento tenha realidade objetiva, ou seja, para que se refira a um objeto e lhe exija sentido e significação, é necessário que o objeto nos possa ser dado de algum modo. Sem isso, os conceitos tornam-se vazios e, ainda que tenhamos pensado, não chegaremos a conhecer nada com o nosso pensamento, pois nos limitamos a julgar com representação. (...) Mesmo o espaço e o tempo, por mais puros que estes conceitos sejam de todo o empírico (...) careceriam de validade objetiva, de sentido e significação se não pudéssemos demonstrar seu emprego necessário sobre os objetos da experiência. (...) O espaço e o tempo não são conceitos discursivos ou gerais, só podem ser experimentados e compreendidos enquanto pensados na totalidade de sua função. Todo conteúdo concreto no espaço e no tempo pressupõe esta função como um todo qualitativo. O espaço e o tempo, portanto, não contém suas partes como os conceitos discursivos, debaixo de si, mas em si, sem que tenham de formar-se e compor-se *a posteriori* como uma soma deles.” (41)

O espaço e o tempo são as intuições primeiras e fundamentais de todo conteúdo empírico. Sem elas, não elevaríamos à representação consciente o simples material das sensações. O espaço é simplesmente a

forma da intuição externa, não um objeto real que pode ser contemplado exteriormente, nem algo correlativo aos fenômenos, senão a forma dos fenômenos. Como o espaço não é o objeto mas tão somente a forma de possíveis objetos, ele não pode apresentar-se de modo absoluto, por si só, como algo determinante na essência das coisas. Por isso, o *espaço puro* e o *tempo puro* levam consigo a *objetividade* da condição, mas carecem da *objetividade da coisa*.

Ao operar com os conceitos de espaço e tempo absolutos e ao determinar suas leis fundamentais com vistas a estes conceitos, a física demonstrou inequivocamente que não basta, para fazer brotar a imagem do universo da ciência pura da natureza, o simples material fornecido pelos sentidos, posto que na formação desta imagem do mundo intervêm princípios gerais e necessários. Entretanto, o erro aparece quando acreditamos possuir estes princípios à maneira dos objetos. Como o *espaço* torna originalmente possíveis todas as formas, passa a ser considerado, falsamente, como algo necessário e existente por si mesmo e como um objeto em si, dado *a priori*.

No sistema do conhecimento, o *espaço* e o *tempo puros* significam, frente às impressões dos sentidos, algo totalmente próprio e incomparável, sem possuir, com isso, uma existência separada do mundo da realidade. A função discursiva a que são chamados a desempenhar e na qual consiste toda sua essência não pode desprender-se nem se exerce além dos conteúdos empíricos. Ambos possuem, certamente, uma validade supra-empírica, sem que revertam, no entanto, a uma realidade fora do empírico.

O caráter do espaço como intuição pura é demonstrado na *Estética transcendental* ao representá-lo como uma magnitude infinita dada. A infinitude do espaço não é garantida pelo conceito geral de

espaço, mas pela ausência de limite no desenvolvimento da intuição. Esta afirmação é baseada não na observação psicológica, mas na teoria dos princípios da matemática e da mecânica. No entanto, a representação do espaço infinito não designa um fato da própria observação, mas um postulado lógico que a física matemática coloca à cabeça de suas deduções.

Assim, o *espaço* e o *tempo* são subjetivos porque não são objetos exteriores de que o nosso conhecimento tenha que apoderar-se, senão princípios e meios dos quais nos valem no processo da experiência. São duas fontes de conhecimento das quais podemos extrair *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos.

Para que o conhecimento geométrico e mecânico possa objetivar-se é necessário que o espaço se subjetive. Precisamente porque não tratam de reproduzir algo objetivamente existente é que os princípios destas ciências encerram um significado objetivo, ou seja, validade necessária e geral. Não existe fora do espaço nenhuma outra representação subjetiva e referida a algo exterior que possa chamar-se, *a priori*, objetiva. A subjetividade do espaço e do tempo só alcança seu verdadeiro sentido quando é entendida, não por analogia com a percepção, mas por analogia com o juízo. O *espaço* e o *tempo* são subjetivos enquanto são reduzidos a conhecimentos sintéticos, a puros conjuntos de juízos válidos e certos.

Se tomamos como base o novo conceito de *objetividade* obtido e afixado criticamente por Kant, podemos afirmar, deste ponto de vista, que o *espaço* e o *tempo* são mais objetivos que as coisas, justo por serem as condições de possibilidade de todas as coisas na experiência.

Estudando em Kant o conceito de *consciência em si*, Cassirer mostra que a função essencial das intuições puras e dos conceitos puros

do entendimento é condicionar e possibilitar o conceito de objeto, ou seja, estabelecer e possibilitar a *objetividade*, transformando os *juízos de percepção em juízos de experiência*.

Sendo a unidade sintética que possibilita a separação de um objeto da diversidade das impressões dos sentidos, se faz necessário, preliminarmente, estabelecer, numa análise abstrata, as condições puras sem as quais será impossível converter os *juízos de percepção em juízos de experiência*. Por meio delas, define-se e expõe-se em seus elementos constitutivos o conceito de ser, o conceito de objeto da natureza, sem a reflexão sobre o modo como este conceito é dado a um sujeito empírico qualquer. “A psicologia sensualista parecia ter realizado definitivamente seu propósito de reduzir o objeto exterior a um complexo de impressões dos sentidos. Eliminava a aparência do transcendente; o objeto convertia-se na consequência e na combinação associativa dos conteúdos das percepções. O que fosse inerente ao espírito era considerado como premissa evidente por si mesma e nunca posta em dúvida. Não importa que o ser dos objetos seja caduco e perecível, o que interessa é que a função psíquica da imaginação se exerça de um modo uniforme e regular.” (42)

Opondo-se à concepção sensualista, o criticismo sustenta que os tipos de atividade da consciência não constituem, como não constitui tampouco a existência das coisas exteriores, um fato dado e indubitável, sobre o qual nos possamos apoiar. Não fazem mais que delinear o problema geral, ainda que de outro ângulo.

O fundamento objetivo sobre que descansa toda associação dos fenômenos é denominado por Kant de *afinidade dos fenômenos* e é encontrado no princípio da unidade da *apercepção*. Com base neste princípio, todos os fenômenos devem ser apreendidos por nós ou chegar

a nosso espírito de tal modo que se encontrem em consonância com a unidade de *apercepção*, o que seria impossível sem a unidade sintética de seu enlace, considerada como objetivamente necessária. Segundo este ponto de vista, basta analisar a forma da consciência em geral para descobrir nela algo mais que o simples agrupamento caprichoso, para encontrar ali a condição de conexão necessária e geralmente válida dos fenômenos.

Como jamais poderia nascer uma representação completa sem as representações anteriores, nem mesmo as mais puras representações do espaço e do tempo, a síntese da apreensão se encontra inseparavelmente unida à síntese da reprodução que, por sua vez, pressupõe um princípio conceitual qualquer que a governe. Assim, não temos somente que recriar as representações em cada fase, mas ajustar sempre a uma mesma regra, a um mesmo princípio lógico o processo que conduz do conjunto alcançado ao novo conteúdo. Desta forma, “para que surja o número, não basta que, ao postular os números mais altos, nos limitemos a repetir e conservar os mais baixos, mas tem de imperar ao mesmo tempo a consciência de que a função do processo de uns membros a outros é sempre uma e a mesma. Entretanto, esta função não pode manifestar-se diretamente nem documentar-se diante de nossos sentidos em nenhum conteúdo concreto, senão que é uma função pura do conceito. A consciência de que a criação sucessiva do múltiplo obedece sempre ao mesmo princípio lógico é a única que nos permite ir destacando e delimitando unidades fixas no fluir constante da produção de representações. Assim, o pobre e informe padrão mecânico da associação é substituído por uma plenitude e gradação de diferentes regras sintéticas de unificação e, portanto, de formação de conceitos.” (43)

A representação da unidade sintética do múltiplo não pode nascer da união de elementos dados; ao contrário, ela torna possível o conceito de união ao somar-se à representação do múltiplo.

Com a finalidade de superar a heterogeneidade interior que parece existir entre os conceitos puros do entendimento e as intuições sensíveis sobre as que há de projetar-se, Kant desenvolve a teoria do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, onde os nossos conceitos puros não devem sua existência à abstração, mas à construção; não são, na realidade, imagens e cópias dos objetos, mas representações de um método sintético fundamental que nos deve guiar e orientar na formação da imagem. Daí que todos os nossos conceitos puros descansam sobre funções e não sobre afeições, o que significa que não brotam nem podem brotar, quanto a seu conteúdo, analiticamente, mediante a simples comparação entre impressões dadas.

O esquema não deve ser considerado como um esquema pálido de um objeto empírico real, mas como o arquétipo, como o modelo dos possíveis objetos da experiência. Assim, o esquematismo reúne na realidade a intuição pura e o conceito puro, ao retrocederem um e outro à sua raiz lógica comum. O esquema deve ser um terceiro termo onde, pelo seu caráter dual (intelectual e sensível), se associem as duas faculdades de conhecimento: o *entendimento* e a *intuição*, onde se entrelacem as premissas epistemológicas e psicológicas da Crítica da Razão.

O conceito do *eu* deve ser estabelecido segundo critérios objetivos. A unidade subjetiva da consciência em si, o critério do *eu empírico*, pressupõe como seu a unidade objetiva daquela consciência, quer dizer, um conjunto de regras dotadas de validade geral, o eu do sentido interno não é mais que a condensação de uma série de

modificações separadas da consciência, diferente em cada indivíduo. A forma pura da consciência em geral assinala somente as condições a que se acha sujeito o múltiplo, enquanto deve ser pensado como tal, quaisquer que sejam os momentos e as circunstâncias psicológicas especiais em que este pensamento se realize. Não perguntamos como surge concretamente o pensamento num indivíduo empírico, mas tão somente pelos requisitos lógicos gerais de toda execução do pensamento, seja lá qual for.

Toda consciência empírica diferente deve enquadrar-se numa única *consciência de si*, e a possibilidade da forma lógica de todo conhecimento deve ser baseada na relação com esta *apercepção* considerada como uma faculdade cuja realidade ou eficácia designa um todo sistemático de condições lógicas puras que se realizaram num conteúdo, se este tiver que converter-se em conteúdo da consciência. Sem o apoio de certos princípios objetivamente válidos de conhecimento, careciam de toda validade não só a experiência exterior, mas também a interior; sem o ponto de apoio de tais princípios, seria tão impossível falar de um *eu empírico*, como falar de um *objeto da natureza*. Isto nos revela que também nós mesmos estamos dados somente como fenômeno, e que o próprio *eu* não pode ser concebido como algo desligado de todas as funções do conhecimento em geral e opor-se a elas como um objeto absoluto.

Conhecemos o *eu empírico* como um objeto da experiência e numa conexão total com ela. Todavia, é a *intuição pura do tempo* que nos dá a forma e a premissa fundamental desse tipo de representação, no qual entra todo o saber a respeito de nosso *eu*. O método crítico, ao contrário da psicologia sensualista, não indaga, em primeiro lugar, o aparecer real no tempo, mas as condições do juízo a respeito dos fatores

do tempo, quer dizer, as condições que necessariamente terão de dar-se para poder enlaçar os conteúdos na relação de simultaneidade e de sucessão. Condições que este método descobre e fixa em conceitos puramente lógicos de relações que encerram a mesma verdade inquebrantável, tanto para o conhecimento do objeto quanto para o conhecimento do *eu*.

O entendimento é, graças à unidade da *apercepção*, a condição *a priori* da possibilidade de uma determinação contínua de todos os lugares dos fenômenos no tempo através da série de causas e efeitos. Portanto, ainda que todas as leis especiais se derivem da experiência, o princípio segundo o qual existe uma sujeição geral à lei não se deduz da experiência, é uma premissa constitutiva da função da experiência que nos leva ao conhecimento dos objetos e do próprio *eu*. Para Kant, afirma Cassirer, “a oposição entre sujeito e objeto não deve se antepor à análise do conhecimento; deve derivar-se desta e determinar-se de acordo com os seus resultados alcançados através da dedução subjetiva. Os juízos de percepção acham-se sob as condições da unidade objetiva da consciência de si. Nenhum conteúdo, por mais subjetivo que seja, poderá elevar-se à consciência se não for previamente colocado de conformidade com as unidades sintéticas que, em sua formação e em seu desenvolvimento total e perfeito, oferecem como resultado o objeto da natureza. Assim, a antítese entre sujeito e objeto só pode ser considerada como puramente metodológica e, não, como absoluta e metafísica.” (44)

Ao entendimento não é dado divagar em mundos inteligíveis, nem mesmo em seu conceito. Graças ao resultado da *dedução transcendental das categorias* e o conceito superior a que estas correspondem (a unidade de *apercepção*), o *eu* e o *objeto* formam um

conjunto de regras a que se acham sujeitas e não podem subtrair-se a esta conexão lógica sem perder o seu conteúdo especial e concreto.

Não existem duas classes absolutamente separadas e heterogêneas de substâncias, porque a função das categorias de substância é somente uma; só existe, desde o primeiro momento, um foro comum de conhecimento diante do qual comparecem dois tipos de *objetividade*. Assim, a crítica kantiana versa, desde o primeiro momento, não sobre a existência das coisas: o que pretende demonstrar não é a *subjetividade do espaço*, mas a *objetividade da geometria*. O que Kant pretende é compreender a possibilidade de nosso conhecimento *a priori* dos objetos da experiência.

O *ser do eu empírico* é dado na experiência e se acha condicionado pela forma desta, que inclui como momentos igualmente originários tanto a intuição interior como a exterior, tanto o *espaço* como o *tempo*. Só podemos falar do nosso eu empírico contrapondo-o aos objetos. Esta distinção pressupõe necessariamente a intuição do espaço, a única que nos dá os objetos. “O conhecimento empírico do eu não difere, portanto, do objeto da natureza, nem descansa sobre outros fundamentos de certeza, distintos e mais válidos. Não podemos pretender demonstrar que os corpos existem em si, fora de toda relação com o pensamento, com o conhecimento em geral, mas simplesmente que podemos emitir juízos objetivamente válidos a respeito das coisas externas, ou seja, que delas também temos uma experiência e não apenas uma ocorrência. (...) O único modo de conseguir isso é demonstrar que a nossa experiência interior só é possível partindo do suposto da experiência exterior. O eu não poderia adquirir consciência de sua existência como determinado no tempo se não referisse o fluxo e as trocas de seus estados interiores a algo permanente. Este algo

permanente, no entanto, só pode ser fixado por meio de uma intuição externa, a qual se revela como um fator indispensável na colocação do ser psíquico.” (45)

Assim, contrariando o idealismo, Kant mostra que não devemos partir da experiência interior, mas da experiência exterior, já que sem ela não seria possível uma conexão necessária de fenômeno no tempo, nem conseqüentemente uma *objetividade* no sentido crítico da palavra. A consciência não é uma simples soma de percepções sensíveis, mas pressupõe para sua existência certos modos de articulação necessários e objetivamente válidos. Apesar disso, esta forma de vigência necessária não conduz a nenhum *ser extra-empírico*. Conforme Kant, o pensamento considerado em si é a função lógica e, portanto, todo ele espontaneidade no enlace do múltiplo de uma intuição possível. “Não me represento a mim mesmo tal como sou, nem como em mim apareço; me penso somente como qualquer objeto em geral, de cujo tipo de intuição me abstraio. Trato de ter consciência de mim mesmo como sujeito pensante; deixo de lado o modo como é dado na intuição o meu próprio eu, já que este poderia ser para mim, como sujeito pensante, um simples fenômeno; na consciência do meu próprio eu, no simples pensamento, sou a essência mesma, porém sem que isso lhe seja dado nada ao pensamento. Na realidade, tampouco nós mesmos podemos ser considerados mais que em função de uma experiência possível. Não podemos conhecer a unidade da consciência se não a considerarmos indispensável à possibilidade da experiência.” (46)

O eu a que se refere a crítica não é dado como um fato metafísico, mas tem que ser descoberto como um requisito lógico que não é mais que o ser da condição. Determinamos o eu como aquilo de que logicamente necessitamos. O eu puro é o veículo de todos os

conceitos em geral e não um objeto despreendido, capaz de uma especial intuição sensível ou intelectual.

A palavra fenômeno não possui em Kant nenhuma ressonância metafísica, ela é utilizada a exemplo da física newtoniana como objeto empírico enquanto diretamente dado e conhecido por nós. Assim considerado, o fenômeno não é algo que só conhecemos de maneira defeituosa, como expressão parcial do verdadeiro ser, mas como algo do qual temos um conhecimento seguro, que não necessita, para confirmar-se, de nenhuma classe de hipóteses transcendentais. O conteúdo do fenômeno é dado pelos fatos puros que podemos estabelecer e comprovar por via experimental, independentemente de toda interpretação especulativa. Fenômeno é o que aparece clara e manifestadamente diante de nós no espaço e no tempo. Conseqüentemente, o fenômeno não é mais que o objeto da experiência, razão pela qual só é dado sob as condições da possibilidade da experiência. A *relatividade do conhecimento* não é uma mácula, mas a fonte e a premissa de suas verdadeiras e mais altas realizações.

Para Kant, o pressuposto de que só podemos conhecer partindo de determinadas condições, ou seja, mediante as intuições do *espaço* e do *tempo* e das categorias puras do entendimento, leva-nos à afirmação de que os problemas transcendentais que estão além da natureza não podem ser resolvidos por nós, visto não nos ser possível observar nem mesmo o nosso próprio espírito fora da intuição de nosso sentido interior. Por isso, devemos contentar-nos com a consciência lógica de que, se prescindíssemos desses meios de pensamento, desapareceriam não apenas o *eu*, mas também o *objeto*.

A missão da filosofia crítica consiste em descobrir a conexão do conhecimento conforme a lei, sem desviar-se dela por nenhuma tentação

ou promessa transcendente. Quando dizemos que não conhecemos as coisas, não expressamos uma negação vazia e sim uma consciência crítica fundamental altamente positiva, no sentido de que não versa tanto sobre o objeto, mas fundamentalmente sobre o modo como o conhecemos. Não se trata de determinar uma relação mesmo negativa entre as coisas absolutas e nossa capacidade de conhecimento; pretende-se, tão somente, estabelecer uma referência exclusiva da característica do conhecimento. Trata-se do caráter fundamental não tanto das coisas, mas do saber em torno delas, não em si mesmas, quanto em suas relações.

Conhecer significa condicionar, enquadrar algo múltiplo debaixo da unidade sintético do entendimento. A condicionalidade de todo objeto do conhecimento já está contida em sua função pura. A existência não é nada *em si mesma*; o que este conceito significa só pode ser estabelecido dentro de uma determinada condição de conhecimento. Por conseguinte, o conceito de *coisa em si* requer, como qualquer outro conceito que operemos, a justificação e a dedução críticas; e o caminho que conduz a ele tem que se manifestar em todas e cada uma de suas fases, assinalando claramente o lugar do que aparece dentro do conjunto do conhecimento. O conceito de *coisa em si*, como conceito, tem de submeter-se necessariamente aos critérios de verdade lógica e epistemológica e acreditar-se à luz deles.

O pensamento de *coisa em si* deve ser mais que o limite de nosso conhecimento empírico, o horizonte que circunscreve o campo visual de nossa experiência; assim, o conceito de *coisa em si* deve ser considerado em conexão com sua função lógica e epistemológica segundo o ponto de vista que o mesmo alcança em sua estrutura positiva. Deste modo, o conceito de *coisa em si* não é mais que a linha

de demarcação do saber, linha que ao existe desde o primeiro momento, mas que vai sendo fixada e estabelecida no transcurso da análise.

A função do conceito de *coisa em si* é ampliar o conceito de causa, livre de toda condição do espaço e do tempo, atendo-se tão somente a seu sentido lógico geral, captando, com isso, pelo menos mentalmente, outro tipo de objetividade. Surge, assim, um *em si* ou, mais exatamente, um conceito de mundo, considerado não como objeto dos sentidos, mas como *coisa em si*, ou seja, como um objeto do entendimento que serve de base aos fenômenos das coisas; não no sentido de explicar o mundo dos fenômenos, mas no de estabelecer-se ao lado deste como algo correspondente a um mundo simplesmente inteligível.

As categorias como simples expressão da função geral do juízo, consideradas em sua significação puramente abstrata e desprendida de todo conteúdo espacial vão mais além das intuições puras do espaço e do tempo. Esta diferença de origem traz consigo uma diferença de aplicação, tornando possível uma aplicação fora dos limites da experiência, surgindo em decorrência disso um outro aspecto da realidade, ou seja, um outro objeto que, comparado ao objeto do fenômeno seria mais geral, visto que se mantém à margem das especiais condições restritivas da intuição sensível. Mas, esta generalidade do conhecimento intelectual é uma generalidade analítica e não sintética; por isso, a causa não sensível dos fenômenos se converte no transcurso da investigação num conceito puramente negativo e problemático, que não suprime a condicionalidade de nosso conhecimento, mas a expressa com maior força.

O conceito de *noumenon* não significa a particularidade de um objeto, mas o intento de separação de uma determinada função do

conhecimento, onde o entendimento se estende, problematicamente, mais além da experiência, não como uma intuição, sequer como conceito de uma possível intuição, mas sim como um *conceito-limite* que encerra um sentido puramente negativo e serve para pôr fim à liberdade dos sentidos. Isto não significa, todavia, que seja invenção arbitrária, eis que depende da limitação de nossos sentidos em geral e por isso mesmo não pode postular nada positivo a respeito da extensão dos mesmos.

A *coisa em si* surge como o correlativo, ou seja, como a reação à função da unidade sintética. É evidente que o objeto não empírico não pode ser intuído por nós, não porque seja algo totalmente desconhecido e existente por si mesmo, a ocultar-se atrás das representações, senão porque representa apenas a forma de sua unidade, que somamos mentalmente a elas, sem possuir fora delas uma existência concreta e separada.

O objeto transcendental é-nos dado como simples termo correlativo da *unidade de apercepção* com respeito à unidade do múltiplo na intuição sensível. Não se trata de um objeto do conhecimento em si mesmo, mas tão somente da representação dos fenômenos debaixo do conceito de um objeto, em geral determinado pelo múltiplo daqueles. Precisamente por isso, as categorias não representam um objeto concreto dado somente ao entendimento, mas servem também para determinar o objeto transcendental.

Libertando o entendimento, ou seja, deixando-o atuar conforme as leis de sua própria natureza, sem quaisquer restrições, surge para ele o pensamento do objeto em geral, pois a função específica e genuína do pensamento é estabelecer e tornar possível a *objetividade*. No entanto, esta função só será exercida se os *juízos de percepção* forem

transformados em *juízos de experiência*. Para Cassirer, “a crítica só admite a experiência como um processo de determinação em constante desenvolvimento e, não, como algo determinado em si, que desde o primeiro momento sirva de base a este processo. Assim, sem a contraposição, sem a consciência da relatividade de toda fase concreta de nosso conhecimento baseado na experiência, jamais poderíamos chegar à consciência do modo universalmente válido de funcionamento do conhecimento empírico. (...) O conceito de *coisa em si*, em última e definitiva significação que adquire dentro da esfera da consideração teórica, é precisamente o esquema daquele princípio regulativo por meio do qual a razão, no que dela depende, estende sua unidade sistemática sobre toda experiência. A aplicação das categorias a este esquema da razão não resulta num conhecimento do objeto mesmo, mas somente num princípio geral do emprego do entendimento.” (47)

Assim, não posso pensar, por exemplo, nas relações entre Deus e o Universo, entre os fenômenos e o ser em si. Toda vez que nos aventuramos com os conceitos de realidade, substância, causalidade e até mesmo o de necessidade, além do campo dos sentidos, eles perdem toda a sua significação e razão de ser. Posso pensar, todavia, numa relação de um ente para mim totalmente desconhecido em si e com a maior unidade sintética de totalidade do universo, somente para obter com ele o esquema do princípio regulativo do máximo emprego possível da minha razão. Tal ente da razão que perpassa todos os nossos conceitos, ainda que não se ache em contradição com nenhum deles, é posto simplesmente como análogo a uma coisa real e não como uma coisa real em si.

Desta forma, a idéia do absoluto não é mais que a expressão e a mais nítida formulação desta relatividade do conhecimento. Ao

contrapor aos fenômenos o postulado do absoluto, começamos a conhecê-los integralmente em suas condicionalidades empíricas. E o pensamento da *coisa em si*, que a princípio parecia transcender todos os limites do conhecimento, vem mostrar que todo o nosso conhecer se move no círculo das relações e das contraposições. O incondicionado que contrapomos aos fenômenos não representa uma essência nova e independente; reflete, tão somente, esta função pura da contraposição, sem a qual não pode existir o conhecimento.

Entretanto, esse processo discursivo não se encontra nos domínios da consideração puramente teórica. A verdadeira origem do conceito de *coisa em si* está na Ética. É no campo da moral onde serão descobertos novos dados que justificam e reclamam a concepção de uma ordem puramente inteligível do ser, ampliando-se os limites da experiência; não no sentido de que além deles se descubra um novo campo da realidade das coisas, mas no de que encontramos, aqui, um princípio de ajuizamento que na sua validade geral não pode vincular-se a nenhuma classe de limites empíricos determinados.

Descobrimos, aqui, uma espontaneidade que não apenas serve para determinar as condições dadas da intuição empírica, permitindo-nos enfrentar a realidade como legisladores e criar uma nova forma do ser da personalidade, onde o homem é para si mesmo, de um lado, um simples fenômeno e, de outro, um objeto puramente inteligível, já que seus atos não dependem da receptividade dos sentidos. Assim, o valor da verdade do conhecimento, do mesmo modo que o conteúdo da moral, não deve elevar-se ante a nenhuma classe de instâncias exteriores e fundamentar-se com vistas a elas, mas deve, ao contrário, brotar da própria lei autônoma da consciência de si.

## A perplexidade criada pelas geometrias não-euclidianas

O desenvolvimento da matemática e da ciência física, desde o final do século XIX, abalou profundamente o conjunto das concepções científicas simplificadamente arroladas como *oitocentistas*. Estas supunham que a ciência era eminentemente indutiva, apoiada, tão somente na experiência e na observação. Com a descoberta de realidades inobserváveis, tais como a *estrutura atômica*, ou o conceito de *massa*, perdia a sua significação clássica e os próprios cientistas sentiram necessidade de revisão da linguagem clássica, de reexaminar as funções da hipótese e do conceito de lei científica. Este fenômeno deu lugar à criação do Círculo de Viena e ao aparecimento de uma corrente de filosofia que se chamou de positivismo lógico ou neopositivismo, estruturada nos anos trinta, cujo apogeu se situa nos anos subsequentes do pós-guerra.

Num certo sentido, a evolução da ciência, antes mencionada, favorecia as concepções do neokantismo de Cohen. Afinal, reafirmava-se a estrutura formal das ciências e, portanto, da teoria do conhecimento que se amoldava àquela estrutura. A questão, entretanto, não se resumia a este ângulo. Cohen não fizera depender a sua epistemologia de uma aceção geral da ciência, mas de seu conteúdo matemático concreto, em especial o cálculo. Este, como se acreditava, partindo de arcabouço meramente lógico-formal constituía a realidade espacial e temporal. Na medida em que se formam outras geometrias, sujeitas à comprovação empírica, o edifício fica profundamente abalado. Os comentários de Cassirer acerca do que a esse respeito escreveu Helmholtz são bem expressivos da perplexidade instaurada: “o espaço é transcendental, não derivável e originário; mas a forma de que se reveste no sistema

euclidiano, principalmente com a vigência do postulado das paralelas não pode, como demonstra o fato mesmo da geometria não euclidiana, derivar-se dele como uma forma de intuição pura, senão que tem que nascer necessariamente de outra origem.” (48)

Essa questão se refletiu profundamente na meditação de Cassirer, chegando mesmo a obrigá-lo a acrescentar todo um volume à sua obra clássica sobre o conhecimento, escrito no início da década de trinta, quase três decênios após o pensamento de Cohen haver adquirido desenvolvimento suficiente para formalizar-se.

O domínio de evidência das matemáticas (especialmente da geometria) é profundamente abalado em decorrência de três rupturas: as *geometrias gerais*, a *teoria das funções* e a *liberação da álgebra*.

A primeira acontece no campo geométrico onde as geometrias não-euclidianas (colocam o pensamento matemático diante de problemas completamente novos) substituem o sistema de Euclides que durante muito tempo imperara de modo indiscutível. Em 1826, N. Lobatchesvsky constrói um modelo geométrico (hiperbólico), em que nega o 5º postulado de Euclides. No mesmo ano, T. Bolyai realiza um trabalho que expressa os mesmos resultados. Também Riemann, em sua obra *Sobre as hipóteses que servem de fundamento à geometria* (1854), constrói um outro modelo não euclidiano (elíptico), que desempenharia um papel fundamental da física matemática.

Os resultados de Lobatchesvsky, Bolyai e Riemann não anulavam a geometria euclidiana; permaneciam verdadeiras as 28 primeiras proposições do Livro I dos *Elementos* de Euclides, eis que não utilizavam o 5º postulado. A partir da proposição 28, entretanto, três caminhos eram abertos: o do próprio Euclides, o de Bolyai-Lobatchesvsky e o de Riemann. Tais proposições possibilitavam negar

um enunciado considerado evidente e obter, substituindo-o por outros, um edifício teórico coerente. Este resultado mostrava que a verdade da geometria de Euclides não estava na evidência de seus princípios, mas na coerência dos sistemas de proposições produzidas em seu bojo. Tal descoberta gera o desmoronamento da região essencial do *critério de evidência*.

A segunda ruptura aparece na teoria das funções, no ponto onde, desde Newton e Leibniz, se instaura o elo entre a *filosofia natural* (física) e o *cálculo infinitesimal*. Lagrange realiza, no final do século XVII, uma algebrização do cálculo, privilegiando a operação de desenvolvimento em série que elimina toda consideração dos infinitamente pequenos. Entretanto, apenas algumas espécies particularmente domesticadas de funções se prestam ao tratamento de Lagrange. A eliminação das *quantidades evanescentes* pelo método de Lagrange não exige nenhuma revolução técnica no campo matemático, visto explorar, sistematicamente, métodos que já haviam provado seu valor. Cauchy assinala o caminho que conduz a uma fundamentação da análise e à eliminação do equívoco conceito de infinitamente pequeno. Em suas *Lições sobre o cálculo infinitesimal*, traça a primeira investigação rigorosa sobre este problema baseando-se no conceito de limite. Mas é Fregue, todavia, quem excluirá do campo da análise toda consideração dos infinitamente pequenos, quando da elaboração do seu sistema de números reais.

“O importante, agora, era definir o conceito de integral de tal modo que se pudesse enunciar as condições sob as quais uma função que possua uma infinidade de pontos de descontinuidade seja susceptível de integração. O conceito de função assim generalizado retira do campo do cálculo os recursos para definir o conceito de

integral. Importava, então, substituir o cálculo pelas idéias, deslocando a exigência de rigor do campo dos cálculos para o campo da análise dos domínios da definição das funções gerais, a que no final do século conduz à constituição da teoria dos conjuntos de pontos. Por ora, ela acarretava o remanejamento do campo da análise, o que devia chamar sua aritmetização: a construção sobre um material mínimo julgado suficientemente seguro, a aritmética dos números inteiros, dos domínios mais ricos e mais gerais (sistema dos racionais, sistema dos reais, sistema dos complexos), suficientes para que se possam encadear neles as propriedades das funções mais gerais. Nesse movimento, o conceito usual do espaço, como forma do sentido externo, via-se inteiramente desnaturado. (...) Os conceitos tradicionais, elaborados no ponto de partida nos campos intuitivos, o da curva, o do domínio, o de função contínua, o de série convergente, etc. exigem, a partir de então, uma reelaboração compatível com as definições e os axiomas próprios aos domínios assim propostos.” (49)

Com a liberação da álgebra, surge a terceira ruptura. Em seus estudos sobre a resolução das equações algébricas, Lagrange e Gauss são conduzidos a definir leis de composição sobre seres matemáticos não numéricos: as permutações. Manejaram o grupo finito como propriedade do objeto matemático. Apesar de Evariste Galois ter estudado, sistematicamente, as propriedades dos grupos de permutações associadas às equações algébricas, formulando algumas das propriedades gerais dos grupos e manejando o conceito de grupo abstrato, o caminho da álgebra abstrata só será traçado a partir de outras regiões do campo matemático.

Grassman (1884), formula os princípios da álgebra linear e estende ao *espaço de “n” dimensões* a operação usual da adição dos

vetores. Boole define (conceitos, classes, proposições) leis de composição que verificam as leis formais das operações clássicas da álgebra (comutatividade associatividade), mas possuindo, além disso, propriedades específicas da *adição* e da *multiplicação*. Tais descobertas reatavam tradição inaugurada por Leibniz e assinam a certidão de nascimento da *álgebra da lógica*.

Nas *Lectures on Quaternions* (1853), Hamilton constrói uma álgebra na qual as operações definidas não são comutativas. Esse movimento de extensão do campo da álgebra, no curso do qual se obtém pouco a pouco de lei abstrata de composição, resulta, em 1867, na exposição sistemática de Hankel, na qual a idéia de lei formal é explicitamente colocada. Assim, ao mesmo tempo em que se obtém o conceito geral de álgebra (sistema formado pelo dado de um conjunto de leis de composição definida sobre ele), precisa-se a tarefa matemática de construir álgebras diferentes.

Cada uma dessas linhas de ruptura, ao longo das quais se quebra a figura de equilíbrio da *mathesis* herdada do século XVIII, faz surgir um novo campo matemático que vai produzir, no espaço de 50 anos, uma nova configuração da matemática e um outro modo de distribuição de seus objetos. Bolzano despede, antes de Frege, o psicologismo e, com o mesmo gesto, a filosofia kantiana das matemáticas; ele se impôs a tarefa de reproduzir todo o edifício das matemáticas sobre o fundamento de uma lógica purificada e inteiramente remanejada para isso. O sistema de números reais de Frege constitui o domínio no qual, fora de todo recurso à intuição geométrica, era possível definir sem contradição as operações e os objetos da análise. Este sistema era constituído de maneira inteiramente axiomática.

## A solução de Cassirer

No livro primeiro do Vol. IV da obra *O problema do conhecimento na filosofia e nas ciências modernas*, dedicada às ciências exatas, Cassirer afirma que, na história das matemáticas, poucos acontecimentos encerram uma importância tão direta e tão profunda para a estruturação e o desenvolvimento do problema do conhecimento, como o descobrimento das diversas geometrias não-euclidianas.

Para ele, o descobrimento das geometrias não-euclidianas abre às matemáticas, na primeira metade do século XIX, um novo campo extraordinariamente fecundo de conhecimento, orientando-as rumo a uma nova concepção de sua verdadeira estrutura lógica. Entretanto, nos domínios das ciências naturais, as novas geometrias põem cada vez mais em dúvida a imagem do universo da filosofia clássica. No campo filosófico, as novas descobertas geram a desconfiança no caráter absoluto do conceito de espaço e na natureza apriorística da geometria baseada nele, levantando grandes dúvidas quanto à sua validade. Em decorrência disso, o problema do conhecimento tomará um novo rumo e apresentará uma estrutura muito mais complexa em relação aos séculos anteriores.

No início do século XIX, Gauss havia descoberto, ao que tudo indica, as idéias centrais da geometria não-euclidiana. Na terceira década do século em referência, Lobatshevsky e Bolyai negam o 5º postulado de Euclides equivalente ao segundo enunciado. Mas, a plena significação do problema só aconteceria em 1854, com a obra de Riemann *Sobre as hipóteses que servem de base à geometria*. Nela já se fala de axiomas, mas de hipóteses; onde antes existiam afirmações absolutas e necessárias, passam a existir *verdades hipotéticas*,

condicionadas à vigência de determinados supostos. O julgamento de sua vigência não é agora, buscado na lógica ou nas matemáticas, mas na física. Esta concepção transforma fundamentalmente todo o caráter das matemáticas: os axiomas matemáticos, considerados desde muitos séculos como o protótipo das *verdades eternas*, enquadram-se, então, num tipo completamente distinto de conhecimento: de *verdades eternas* transformam-se em *verdades de fato*, o que exige das matemáticas uma nova colocação sobre suas verdades e do que é e significa a verdade em geral.

Na antigüidade existia, segundo Cassirer, uma união indissolúvel entre o conceito geométrico e o conceito filosófico de verdade. “O surgimento da teoria platônica das idéias deveu-se, em parte, ao desenvolvimento das formas imutáveis das matemáticas gregas. Por outro lado, a geometria só encontra a sua perfeição e seu arremate sistemático interno quando assimila as especulações platônicas. Seu ideal como ciência se governa sempre por estas variantes. (...) Os elementos de Euclides que surgem ao fim, representam a coroação destas aspirações e se apóiam sempre no trabalho da Academia Platônica que pretendem levar a termo a obra iniciada pelos seus grandes matemáticos, em especial, Eudemo e Tieteto. Os conceitos e proposições que Euclides coloca à cabeça de seu sistema de geometria são o protótipo daquilo que Platão chamou de processo de intuição das idéias, e o que o espírito capta neste processo de intuição não é algo particular, algo casual ou mutável, encerra uma verdade geral, necessária e eterna.” (50)

Também a filosofia moderna é fiel a esta idéia. Em sua teoria da *intuição matemática*, Descartes não se afasta do terreno do ideal clássico da ciência dos antigos. Receia da força e da fecundidade do

pensamento silogístico, mas não chega a duvidar da certeza imediata inerente à intuição geométrica. Para ele, o que esta intuição oferece não é susceptível de prova no sentido da derivação lógica, tampouco dela necessita; é algo conhecido de *per si*, algo que ilumina com luz própria e não com luz refletida. A verdade subsiste nos conceitos indubitáveis do espírito puro e atento, nascido exclusivamente à luz da razão. Uma atitude mais cética sobre o valor da intuição geométrica como único e suficiente critério de verdade, é encontrada em Leibniz. Para ele os *axiomas* não são senão pontos de apoio provisórios que necessariamente vão sendo reduzidos a supostos cada vez mais remotos por meio de uma análise mais e mais profunda. A necessidade de provar os axiomas manifesta-se ao longo de toda a obra matemática e filosófica de Leibniz e é parte substancial de sua característica geral. Nem mesmo o ceticismo radical de Hume se atreveu a atacar esta posição. Apesar de projetar suas dúvidas sobre o conhecimento matemático, ele reconhece depois a sua certeza e argumenta que elas não versam sobre questões de fato, mas unicamente sobre relações entre idéias. Existem entre essas idéias relações estreitamente necessárias e imutáveis, porque a sua origem não depende de nada existente no universo, mas única e exclusivamente das atividades do pensamento.

Do exposto, verifica-se que a crença na certeza da *evidência geométrica* estava seriamente abalada dentro dos círculos do racionalismo clássico e não poderia ser restaurada, segundo Cassirer, pela teoria kantiana das formas apriorísticas da *intuição pura*. Os progressos modernos das matemáticas não só relegam o papel da intuição evidente, como mostram que por este caminho só chegaremos a uma *crise da intuição*. Entretanto, esta atitude não conduz à negação pura e simples do valor do conhecimento intuitivo; não obriga a

renunciar a este, mas exige que a habitual invocação simplista da intuição seja substituída por uma concepção criticamente depurada. As geometrias não-euclidianas não só se colocam no mesmo nível da geometria euclidiana quanto ao rigor lógico da dedução, como não se deixam envolver pela costumeira invocação viciosa da intuição.

A nova concepção impõe-se com relativa rapidez no campo das matemáticas; no domínio filosófico, todavia, suscita grandes dúvidas pelas distintas características e pelas distintas premissas históricas do pensamento filosófico e do pensamento matemático. “Como as matemáticas são sempre, no fundo, uma pura teoria das relações, u sistema pode alimentar-se com tantos e tão diversos elementos sem deixar de ser estritamente o mesmo. Os pontos, as retas, os planos da geometria euclidiana podem ser substituídos, de infinitos modos, por outros objetos distintos deles sem alterarem o conteúdo e a verdade das posições geométricas correspondentes. Isto é possível porque as duas geometrias se baseiam não em algo que o conhecimento geométrico pressupõe como um determinado conteúdo, mas em algo que responde às leis mesmas da conexão e seja determinado por eles.” (51)

Mas, ao temos de que, caminhando nesta direção, lhe faltasse o solo firme da realidade, a filosofia ao se manter na dúvida, prefere combatê-las. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant declara que a filosofia deveria renunciar ao título de ontologia e transformar-se numa simples análise da razão pura. Mas, os sistemas pós-kantianos não consideram essa colocação e partem da ontologia e da metafísica, convertendo, com isso, os problemas epistemológicos, em problemas ontológicos. A ocorrência desta confusão tornava-se mais fácil em relação ao espaço.

Na geometria analítica de Descartes, o problema do espaço está entrelaçado ao problema do número; na metafísica, todavia, o espaço

aparece debaixo da forma de uma coisa absoluta, de uma *substância extensa*. Leibniz, por seu turno, afirma o caráter ideal do espaço procurando defini-lo objetivamente em seu verdadeiro e legítimo significado, assegurando, com isso, a necessária validade das verdades geométricas. Sobrepondo-se a Leibniz, Newton faz com que o espaço continue a determinar-se como espaço absoluto, onde a sua realidade constitui o verdadeiro objeto da investigação tanto do físico como do filósofo.

Para uma concepção orientada neste sentido, a afirmação da existência de distintos sistemas de axiomas geométricos levava consigo a afirmação da existência de diversos espaços que abrigavam distintos universos. Isto frustrava ao direito da filosofia de ser um conhecimento rigorosamente unitário e universal da realidade. É este entendimento que leva a filosofia a lutar pelo seu direito fundamental e por sua missão essencial. Por isso, lançar-se-á com vigor ao ataque às novas especulações matemáticas.

Em Lotze, encontramos claramente esta tendência. Suas investigações são orientadas fora do campo da lógica por ver nas especulações metageométricas um grande erro. Declara, em decorrência, que não é apenas um direito, mas um dever irrecusável da filosofia combatê-las. Também Wundt não reconhece nenhum valor epistemológico às modernas especulações matemáticas.

A solução do problema surgiria, no entender de Cassirer, com Félix Klein nas *Considerações comparadas sobre as modernas investigações geométricas* (1872), onde, pela primeira vez, uma síntese das distintas geometrias possíveis, formada de um ponto de vista sistemático e rigorosamente unitário é apresentada. Dava-se um passo de extraordinária importância não só no terreno matemático, mas

também no campo epistemológico. Klein limita-se, aí, estritamente ao esclarecimento formal e analítico do problema e omite expressamente as considerações sobre a *realidade do espaço*, o que os primeiros descobridores das geometrias não-euclidianas não souberam fazer. Para Kein, “As matemáticas só devem ocupar-se das investigações dos simples problemas de estrutura, que não devem ser confundidos com nenhuma classe de problema de existência.” (52)

Assim, ele mantém o problema rigorosamente dentro da órbita das matemáticas imanentes, abstraindo-se cuidadosamente de invadir o campo *ontológico-metafísico*, vedado ao matemático. A partir do momento em que a nova geometria se sobrepõe à forma euclidiana para projetar-se como pan-geometria, o problema do seu conceito e de sua função passam a exigir, tanto lógica como epistemologicamente, uma nova solução. Pra encontrá-la, Klein apoiar-se-á no conceito de grupo e traçará a primeira orientação de conjunto verdadeiramente satisfatória a respeito dos problemas da nova geometria.

Segundo Klein, não pode haver uma luta entre os distintos sistemas dentro do conjunto das geometrias, do mesmo modo que não deve existir nenhuma disputa entre a filosofia e as matemáticas. Assim como as matemáticas não podem prescrever à filosofia (como ciência da realidade, como teoria do ente enquanto tal) a solução para o problema da realidade, a filosofia não pode nem deve discutir nem desprezar o que as matemáticas afirmam a respeito da forma pura, da estrutura lógica do espaço, senão aceitar como um seguro resultado os seus postulados. Klein afasta a objeção filosófica substancialista de que as modernas teorias geométricas retiram a unidade do espaço transformando-o numa heterogênea pluralidade. Diz ele: “se a geometria é uma pura teoria de relação e não versa sobre o conhecimento de coisas

e características e propriedades de substâncias, mas simplesmente sobre ordenações, o problema da unidade do espaço não pode nela ser colocado a não ser no sentido de que este problema não afeta a unidade substancial, mas tão somente a unidade formal. Assim a unidade puramente ideal do espaço não é abandonada, ela aparece aí, fortemente afiançada.” (53)

As distintas geometrias não estão separadas e inconexas entre si, mas se desenvolvem baseadas umas nas outras em função de um princípio rigorosamente determinado que nos permite abarcar de uma só vez toda série de possíveis geometrias, desde a métrica usual até a *análise situs* e a teoria dos conjuntos, concebendo-as como um todo articulado. Do exposto, afirma Cassirer, podemos verificar que o conceito plural das geometrias não exclui o seu conceito unitário, mas o postula necessariamente, razão pela qual não destrói nem põe em perigo a *unidade do espaço* nem a natureza apriorística da geometria baseada nele. Não conduz a uma negação pura e simples do valor do conhecimento da intuição geométrica; exige, tão somente, que a invocação simplista da intuição seja substituída por uma concepção criticamente depurada.

Olhando à distância, a solução de Cassirer não foi considerada. O caminho que se empreendeu nas décadas imediatamente subseqüentes à publicação do Vol. IV de *O problema do conhecimento* consistiria no abandono do neokantismo e na preferência pelo neopositivismo. A temática da filosofia das ciências neste pós-guerra seria determinada pela última corrente. O próprio Cassirer, desde então, iria preocupar-se com a parcela de sua obra que passou à história com a denominação de *culturalismo*. Esta, no entanto, não parece ter suscitado maior interesse

na meditação brasileira, que se voltaria diretamente para o que denominamos de culturalismo primordial, adiante caracterizado.

## **O Culturalismo primordial**

### *A filosofia dos valores e da cultura*

A volta a Kant, voz de ordem do neokantismo, revela na opinião de Enrique Martinez Paz, a preocupação de buscar um fundamento para o saber, um método científico acreditado pela crítica. O neokantismo, como resultado desse processo, não é o retorno à filosofia perene, mas um novo empenho para fundamentar o conhecimento positivo.

Os neokantianos, em especial os de Marburgo, consideram como uma só a estrutura formal de todas as ciências e ensinaram a distinguir no conhecimento, no conteúdo da consciência, um elemento formal e outro material. Este era o fundamento crítico de um conhecimento positivo.

Ao afirmar que todo conhecimento tem seu início na experiência, ainda que nem todo ele proceda diretamente dela, Kant coloca como empírico o fundamento do saber; e o reconhecimento da existência da intuição kantiana será, em sua origem, um conhecimento empírico. Em decorrência disso, a dignidade do saber esteve por muito tempo subordinada à imagem das ciências naturais.

Não há dúvida, no entanto, que o kantismo possuía um elemento universal, transcendente ao simples propósito temporal de justificar o método positivo. O ponto de vista transcendental, a revolução copernicana que nos situava no âmbito da consciência, iria produzir, necessariamente, um rompimento com o empirismo, cortando os laços

que subordinava todo saber a um tipo único de experiência sensível. É justamente a escola sudocidental alemã (em especial Windelband e Rickert), a responsável pelo desenvolvimento deste aspecto do kantismo.

Segundo Karl Larenz, “esta direção toma de Kant o conceito de realidade como resultado da síntese categorial das percepções sensoriais; a realidade assim entendida é para ele a única. No entanto, esta realidade una pode ser considerada de pontos de vista distintos, atendendo ao geral e uniforme ou ao especial e individual. No primeiro caso, consideramos a realidade como natureza, no segundo, como cultura. Porém, o sublinhar o especial e o indivíduo exige um princípio de seleção que obteremos mediante a referência da realidade a valores absolutos, que valem além da realidade e independente dela. Os valores não incidem na realidade, mas estão aderidos a ela de tal modo que uma determinada realidade significa um determinado valor, sendo deste modo suporte de um sentido e aparecendo com isso referida a um valor. Deste modo, a ciência cultural é consideração da realidade com referência a valores. Tem que defrontar-se com a realidade, ainda que como realidade referida a valores, visto que os valores como tais são objeto do conhecimento filosófico. Mediante esta elaboração do conceito de valor, a escola sudocidental alemã saiu da problemática estritamente gnoseológica própria da outra direção neokantiana, abrindo caminho para uma filosofia da cultura.” (54)

Ao formalismo que tinha em vista as categorias como simples elementos intelectuais privados de conteúdo, sucedia uma espécie de eticismo, um dever ser absoluto implícito nas formas como conteúdo de consciência. Mas, para assegurar o conhecimento desse conteúdo dos elementos do valor, uma nova alógica era reclamada. Era preciso

submeter a forma a uma nova crítica pare revelar seu conteúdo. E esta foi a tarefa dos filósofos da cultura.

A Filosofia dos valores e da cultura não é, no entender de Cabral de Moncada, uma doutrina filosófica que se deixe aprisionar e definir dentro de uma orientação sistemática única e fechada. O dogmatismo não é o seu forte. É uma orientação geral, principalmente metodológica, de contornos esfumados, um amplo movimento de idéias que, apesar de ter uma origem bem determinada (o idealismo transcendental de Kant) conduz, todavia, às mais variadas atitudes e posições filosóficas. Mas, apesar das diferentes modalidades de orientação e desenvolvimento, marcadas, sobretudo, pela diversa posição em face do problema do conhecimento, há em todas elas também um fundo comum da atitude inicial perante este problema, e principalmente de atitude metodológica, que permite contrapor a dita corrente de idéias deste século e descrevê-la, embora só nos seus traços mais gerais.

Na essência, afirma Cabral de Moncada, qualquer que seja a orientação que se considere, a Filosofia dos valores parte da rigorosa distinção entre *realidade* e *valor*, entre ser e dever ser, entre *natureza* e *cultura*. Reside aí o chamado dualismo de seu método, em oposição ao monismo metodológico dos que negam os problemas de valor como problemas específicos, ou dos que crêem poder tratá-los ou resolvê-los como se tratam e se resolvem os problemas da realidade.

Enquanto os neokantianos de Marburgo foram fortemente influenciados pelo pensamento naturalista do século XIX e se conservaram profundamente racionalistas, continuando a derivar o objeto do pensamento das formas gerais do próprio pensamento (Stammler e Kelsen), os da escola sudocidental afirmam, ao contrário, que não é este, o pensamento, que cria só por si o seu objeto, mas que

acima dele há necessariamente alguma coisa em harmonia com a qual o pensamento se move e se rege, visando atingir o valor da verdade. Esta *alguma coisa* não é, por certo, algo de transcendente; não é uma realidade. (...) Esta alguma coisa é um dever ser puro, um valor. Os valores é que regem o pensamento e lhe permitem alcançar objetividade. Assim, se a escola sudocidental se orienta no sentido de uma Filosofia da Cultura, a de Marburgo volta-se para o conhecer e para o conhecimento nas suas leis gerais *a priori* (razão pura teórica). Baden e os idealistas da cultura fixam-se nos valores, no que estes têm de individual e intuitivo (razão pura prática).

Aos olhos de Kant e dos neokantianos de Marburgo, as únicas e verdadeiras ciências são as ciências matemáticas e naturais. Com eles, as ciências históricas sequer penetravam os domínios científicos. Este emprego unilateral da crítica do conhecimento, referido unicamente ao que é geral, este exclusivismo racionalista e naturalista foi a causa da censura ao autor das três críticas por parte dos filósofos da cultura. Isto porque, na concepção dos mesmos, o método das ciências matemático-naturais não deve considerar-se o único método científico, nem estas ciências devem considerar-se as únicas possíveis; ao lado daquele deve admitir-se como igualmente válido, embora essencialmente distinto, o método das ciências históricas; ao lado do conhecimento do geral, o conhecimento do particular e do individual.

Para Rickert, a nossa concepção do mundo e da vida deve fundamentar-se não tanto no nosso conhecimento da natureza através de uma visão do geral, como no nosso conhecimento daquilo que pode inferir-se da vida do espírito através de uma visão do individual. É a história da cultura, são as ciências históricas, que nos facultam essa visão. É a tradição histórica que nos permite participar da vida dos

valores culturais que, como algo de intemporal e de universalmente válido, se afirmam e se realizam ao longo da história. Esta história não é, pois, uma história dos acontecimentos e sucessos do passado, explicáveis por leis gerais, numa visão puramente causalista e naturalista das coisas, como se pretendia no século XIX, segundo o modelo das ciências naturais, mas em uma história-ciência-do-espírito e dos valores, ou seja, uma ciência cultural e individualizadora (ideográfica), a qual consegue, segundo Rickert, a mesma objetividade e o mesmo caráter científico das ciências nomotécnicas da natureza. A ciência histórica, assim entendida, é o verdadeiro fundamento da Filosofia considerada como Filosofia da Cultura.

Miguel Reale, na sua obra *Fundamentos do Direito*, entende que a Filosofia de Windelband e de Rickert além de possuir o mérito da descoberta ou redescoberta dos conceitos de espiritualidade como valor e o de seu desenvolvimento na história, influencia de maneira marcante a filosofia contemporânea, contribuindo para concentrar a atenção dos filósofos sobre os conceitos de valor e de cultura. Segundo ele, é do estudo da doutrina de Windelband e Rickert que devemos partir para chegar à plena compreensão do pensamento de juristas e filósofos como Lask, Radbruch e tantos outros.

Para Windelband, “além do mundo dos fatos, da realidade dada naturalmente, além do mundo do ser, há o mundo do dever ser, que não constitui objeto da experiência. O mundo do dever ser é, ao contrário, um pressuposto da experiência sob todos os aspectos: como conhecimento como ação moral e como sentimento estético. Esse conceito deve, pois, dominar na Lógica, na Estética e da Ética que formam o objeto da reflexão filosófica.” (55)

O *mundo do ser* é o mundo da natureza, sujeito à causalidade mecânica; o do *dever ser* é o mundo dos valores espirituais autônomos, o mundo da liberdade. A Filosofia não é criadora para Windelband de valores, mas descobridora no caos da experiência dos valores cujo sistema representa a cultura humana.

As idéias de Windelband são aceitas e reelaboradas por Rickert que procura, mediante as noções de valor e de cultura, superar a antítese kantiana entre *ser* e *dever ser*. A natureza e a história não são, na doutrina de Rickert, segundo entendimento de Reale, duas realidades, mas sim dois pontos de vista: um é o mundo da necessidade e o outro é o mundo da liberdade. O mundo histórico, portanto, é o mundo da concretização dos valores. É na história onde encontramos os valores autônomos, imediatos, humanos, e é na história que a humanidade se põe como centro, como valor supremo. “Como os valores universais, tanto aqueles de fato reconhecidos, como os normativamente universais, só se realizam para os homens que vivem em sociedade. Rickert conclui que esses valores são valores sociais no sentido mais elevado da palavra.” (56)

Constatando que o idealismo deixa, de um lado, a consciência e o pensamento, idéia e valor, pairando no vácuo abstrato de uma consciência transcendental cega a todos os problemas da realidade e, de outro, a realidade empírica e concreta (inclusive a alma) apenas entregue à elaboração das categorias objetivadoras do pensamento causal, Rickert mostra que dois mundos sem comunicação entre si ficaram portanto existindo um diante do outro; um deles abstrato e ideal, o outro, real e concreto, apenas relacionados pelo fato de um se achar abrangido dentro do outro.

Rickert procura intercalar entre estes dois mundos um terceiro: o da cultura. Para ele, além da esfera da natureza constituída pela série dos fenômenos reais concatenados segundo o nexu fatal da causalidade, e além da esfera ideal dos valores que transcendem sujeito e objeto, é preciso colocar um terceiro reino: o reino da cultura. É este que estabelece uma relação que serve de ponte entre ambos. A cultura é a ligação entre a natureza cega para o valioso, é aquilo que vale por si, sem referibilidade ao mundo dos fenômenos reais. No domínio da cultura, os fatos deixam de ser simples elos na concatenação causal e inflexível da natureza para adquirirem um sentido, um significado, uma direção na medida em que procuram encarnar os valores transcendentais.

A cultura é, pois, o complexo, rico e multifacetado reino da *criação* humana, de tudo aquilo que o homem consegue arrancar à fria seriação do natural e do mecânico, animando as coisas com um sentido e um significado, e realizando através da História a missão de dar valor aos fatos e de humanizar, por assim dizer, a Natureza. Para Rickert, as coisas, às quais adere um valor, ou seja, as coisas referidas ao mundo das idealidades puras se constituem em bens. “Direito, Moral, Religião, Arte, etc. são todas expressões do mundo da Cultura, são elementos que estabelecem a passagem tão desejada entre a natureza e os valores, entre o ser e o dever ser.

Neste processo possui fundamental importância a obra de Emil Lask e seu discípulo Gustav Radbruch, que estudaremos a seguir.

## **O Culturalismo de Emil Lask (1875/1915)**

Emil Lask foi aluno de Windelband e Rickert e, de 1905 a 1914, professor da Universidade de Heidelberg. Elabora a sua obra antes da primeira guerra mundial, à época do predomínio quase absoluto da filosofia neokantiana à qual permaneceu sempre fiel. Morreu na frente russa, com apenas 40 anos de idade, ‘uma das miseráveis vítimas da guerra’, repousando sobre ele, segundo constatação unânime de seus necrologistas, as melhores esperanças da filosofia alemã, o talento filosófico mais forte e original de sua geração. Autor de duas obras sistemáticas muito significativas: *A Lógica da Filosofia* (1912) e *Teoria do Juízo* (1913), precedidas de uma tese muito importante sobre o *Idealismo de Fichte* e a *História* (1902) e dois ensaios: *A Filosofia do Direito* (1905) e *É Admissível o primado da razão prática* (1908). Emil Lask não teve tempo, todavia, para concluir sua obra: “A direção que deveria tomar seu original sistema de filosofia estava claramente marcada; mas a morte o levou antes que pudesse desenvolver todas as forças imanentes que habitavam suas obras. Não obstante, a influência de suas idéias foi bastante vasta, especialmente após a sua morte, na época do grande sucesso da filosofia fenomenológica e sobre os adeptos desta última. Deste modo, as obras de Lask foram reeditadas em 1923 em três volumes, contendo o último, suas obras póstumas.” (58)

Entendendo que a fórmula copernicana de Kant apresenta, em relação à tradição aristotélica, um avanço singular no campo da lógica, mas que apesar disso ela se interrompe no meio do caminho, quando Kant reconhece apenas objetos empíricos do conhecimento como imanentes ao logos; limitando seu esforço de justificação da objetividade do conhecimento ao conhecimento do real e, mais especificamente, ao conhecimento da natureza, declarando impossível qualquer outro objeto do conhecimento, Lask afirma em sua *Lógica da*

Filosofia (1912) a necessidade de uma lógica, ou seja, de uma disciplina que justifique a própria lógica transcendental. Diz ele: “Nós exigimos uma teoria do conhecimento filosófico, uma lógica da filosofia que não é menos necessária do que a teoria do conhecimento e do que a lógica habitual. Por não ter meditado suficientemente sobre este assunto, e haver recusado diante do imperativo de construí-la é que Kant foi levado, em sua própria teoria das categorias, a não deixar lugar às categorias que fundamental sua especulação crítica; o autor da *Crítica da Razão Pura* nega, assim, as premissas lógicas de suas próprias análises transcendentais.” (59)

Conforme adverte Lask, o recuo de Kant diante da necessidade de criticar a crítica em si e de justificar a lógica transcendental por uma *lógica da lógica* é o resultado funesto do preconceito kantiano de que o campo de aplicação das categorias se limita à esfera dos dados da intuição sensível. A lógica da filosofia deverá romper com este preconceito e demonstrar a existência de categorias especiais; categorias do conhecer filosófico, que são aplicáveis aos conteúdos não sensíveis e extra-temporais, especialmente às próprias categorias.

No entanto, a contribuição específica de Lask consiste, de um lado, em correlacionar de modo estreito sujeito e objeto, e em proclamar que “o conhecimento em sua essência não é precisamente nem idealista nem realista, mas ideal-realista”. E, de outro lado, em ter distinguido, no processo de constituição da objetividade, a esfera da cultura como dando lugar a juízos referidos a valores, transpondo para a filosofia as idéias de Rickert relativas ao entendimento das ciências da cultura.

Na concepção de Cabral de Moncada, Lask foi o primeiro a transportar para os domínios da Filosofia e das Ciências Jurídicas os princípios da orientação de Windelband e Rickert, combinando-os

embora com uma tendência fenomenologista que o levou a ver nos valores uma espécie de essências objetivas, apreensíveis por uma intuição-essencial.

O ponto de partida da investigação de Lask, no campo jurídico, é justamente a crítica às concepções apriorísticas do Jusnaturalismo de um lado, e o empirismo da Escola Historicista de outro, mostrando que esses exageros devem ser evitados pela Filosofia do Direito. Em sua Filosofia Jurídica, assim se expressa: “O Historicismo constitui exatamente o reverso do Direito Natural e nisto radica sua significação fundamental. O Direito Natural quer retirar magicamente da absolutividade do valor o substrato empírico; o historicismo quer extrair magicamente do substrato empírico o absoluto do valor. O Direito Natural destrói a autonomia do empírico pela hipostasiação dos valores incorrendo, assim, no erro da anti-historicidade. Sem dúvida, o fato de haver acreditado de algum modo em normas intemporais, além da história, não foi, como muitos pensam, um erro refutado pelo esclarecimento histórico do presente, mas seu mérito imortal. O historicismo, ao contrário, destrói toda Filosofia e toda concepção do mundo. Ele constitui a forma mais moderna, mais difundida e mais perigosa do relativismo, ou seja, a nivelação de todos os valores. O Direito natural e o historicismo são os dois riscos dos quais deve cuidar-se a Filosofia do Direito.” (60)

Para Lask, “toda matéria da Filosofia do Direito se subordina ao conceito unitário de Filosofia como doutrina do valor que se divide em doutrina do valor científico da Filosofia do Direito, na doutrina do valor do Direito mesmo e, finalmente, na doutrina do valor científico do empírico jurídico.” (61)

No seu entender, o direito constitui precisamente um dos grandes capítulos da *Ciência da Cultura*, ou seja, *Filosofia como doutrina crítico do valor*. Dentro dele faz-se necessária a distinção entre a filosofia jurídica e as ciências empíricas do direito. Objeto de ambas é sempre, indiscutivelmente, o direito, o *jurídico*.

Racaséns Siches assim se expressa ao resumir o pensamento de Lask: “Quando a cultura se faz objetivo de consideração científica na filosofia, devemos nela distinguir dois momentos distintos. A cultura pode ser considerada como um conjunto de referências a valores, as quais são sentido a certas realidades concretas, isto é, como significações especiais cujo sentido decorre do fato de pressupormos um valor e de pretendermos alcançá-lo. Tais referências apresentam-se como os momentos essenciais e definidores desta ordem especial de realidade que chamamos Cultura (Ciência, arte, moral, direito, etc.). Pois bem, acima deste estudo, cabe outro superior que não tem por objeto apenas os significados culturais, mas sim os valores abstratos aos quais toda cultura tende. Aplicada esta distinção ao terreno do Direito, pode-se dizer que, além do sentido e dos complexos a que ele dá lugar, devemos investigar a essência de seu valor absoluto, ou seja, o que costumamos denominar Justiça.” (62)

A Lask se deve, também, segundo Cabral de Moncada, a distinção de que ao lado da antítese entre valor e realidade há também, dentro desta segunda, uma outra antítese: a existente entre jurisprudência e teoria social do direito. Esta segunda distinção funda-se na concepção de que a ciência jurídica tanto pode ser considerada como um complexo de significações normativas objetivas, como um fato cultural e um fato da vida social. Se, no primeiro caso, nos encontramos diante da ciência jurídica propriamente dita, ou jurisprudência, cujo método é o jurídico

dogmático, no segundo achamo-nos diante da ciência sociológica do direito, cujo método é o sócio-teórico. Se o direito é estudado sob este último aspecto, como um fato social, é porque dentre as diversas províncias dos fatos sociais já escolhemos previamente, por abstração, uma que se acha referida a certos valores e possui certas significações. É de mister notar-se, conforme observa Moncada nos seus comentários a Lask: “que tanto podemos tomar como objeto de estudo as próprias realidades impregnadas de significações, abstraindo destas; como o próprio complexo das referidas significações objetivas e desligadas dessas realidades, como os próprios valores que representam o foco de que tais significações irradiam. Nisto consiste a conhecida bi-dimensionalidade ou tri-dimensionalidade do direito. (...) No primeiro destes aspectos (o das realidades sociais) teremos a ciência social ou sociológica do direito; no segundo (o das realidades objetivas), a ciência jurídica do direito; no terceiro (o dos valores), a ciência filosófica ou filosofia do direito. O objetivo da primeira é o *fato social direito*; da segunda, os conteúdos ricos de significações numa determinada *ordem jurídica*, e, o da terceira, os próprios *valores jurídicos* e os problemas que em torno deles se suscitam.” (63)

A originalidade de Lask consiste, segundo Cabral de Moncada, em ter conseguido, partindo do neokantismo, alicerçar a ciência do direito sobre a *Teoria do Conhecimento* em vez de fazê-lo sobre a psicologia e a sociologia, e também ter sabido surpreender, nesta referência dos valores, o momento essencial do *jurídico*, graças ao seu neokantismo de orientação fenomenologista. Lask faz do mundo de significações que constitui o direito para os juristas, o verdadeiro e único objeto da ciência jurídica. Ninguém como ele conseguiu, até hoje, estremar com mais rigor, no vasto campo das preocupações do jurista,

aquilo que é estritamente jurídico do psicológico, do sociológico, do filosófico e do histórico que, por vezes, sobretudo antes dele, têm andado tão lamentavelmente embaralhados. Lask conseguiu fazer a separação de todos estes domínios com um rigor inexcedível, porque justamente o fez à luz, simultaneamente, da crítica do conhecimento e da análise fenomenológica.

### **O Culturalismo de Gustav Radbruch (1878/1949)**

Gustav Radbruch é discípulo de Windelbrand, Rickert e Lask e a sua filosofia do direito tem por base uma filosofia dos valores de origem neokantiana. Como seus mestres, ele procura fundamentar a ciência jurídica na teoria do conhecimento e fugir a todo psicologismo e sociologismo, ao considerá-la uma ciência cultural. Como eles, admite a separação fundamental entre realidade e valor e separa, com Lask, duas regiões bem distintas no mundo da realidade: região da natureza e a região da cultura. Vê na segunda uma esfera intermediária entre a primeira: é o *mundo dos valores* ou do *ideal*. Segundo ele, os valores possuem uma natureza extra-temporal, para além de toda realidade. Tornando-se jurista de renome, contribuiu para difundir o culturalismo aplicado ao direito fora dos limites da Alemanha. Sua *Filosofia do Direito* (1914) seria traduzida em diversas línguas, inclusive em português. Cabral de Moncada, por sua vez, como destacado historiador do direito em Portugal, como também no Brasil, levou os juristas desses países a tomarem contato com aquela vertente.

Segundo Radbruch, é da oposição dos valores em face da natureza que resulta para nós a possibilidade de tomarmos, quando

colocados em frente do mundo da experiência, três posições ou atitudes fundamentais distintas:

1 – uma posição ou atitude cega para todos os valores, atitude própria das ciências da natureza;

2 – uma posição ou atitude de quem refere fatos a valores, mas sem valorar os fatos, atitude própria das ciências culturais e, portanto, das ciências jurídicas;

3 – uma posição ou atitude valorativa, que valoriza e toma os valores como critério para essa valoração, é a atitude própria da filosofia em geral.

Radbruch admite, ainda, ao lado destas três posições ou atitudes fundamentais, uma quarta, superadora da antítese valor-realidade, a atitude religiosa, a que dá o nome de superadora dos valores.

O direito pode, segundo o autor, ser contemplado por nós desde que nos coloquemos em qualquer destas três últimas posições ou atitudes: a referencial, a valorativa, ou a religiosa; não, porém, sob a primeira – a cega para os valores – por ser o direito uma realidade essencialmente cultural, cujo *sentido* reside em se achar sempre a serviço do valor *Justiça*. Mas a posição ou atitude, entre as três referidas, que os permite apreender a verdadeira natureza do direito como setor de uma realidade espiritualizada, ou do mundo do ser a que se chama cultura, é certamente a segunda – a da ciência jurídica.

A filosofia persegue, no entender de Radbruch, não o conhecimento do *ser*, mas o do *dever ser*; não o da realidade, mas o do valor: não o das causas, mas o dos fins; não o da natureza, senão o do sentido de todas as coisas. Fundamentalmente, a filosofia jurídica não trata do Direito que foi ou é na História, mas daquele que deve ser; não

do Direito positivo, senão do direito justo; não do Direito, senão do valor, do sentido e do fim do Direito; em uma palavra, da *Justiça*. Assim, a filosofia do direito investiga três problemas:

1 – a noção genética do jurídico: direito puro e simples, sem levar em conta se é bom ou mau;

2 – o fim do direito, isto é, a justiça: o ideal ou valor jurídico;

3 – o que se entende por validade do direito: classes e acepções do mesmo: quando, como e porque impera o direito.

Assim, afirma Radbruch: “O direito só pode ser compreendido dentro da atitude que se refere as realidades aos valores. O direito é um fato ou fenômeno cultural, isto é, um fato referido a valores. O conceito de direito não pode, pois, ser determinado, nem definir-se de outro modo que não seja este: o conjunto de dados da experiência que tem o sentido de pretender realizar a idéia de direito. O direito pode ser injusto e contudo não deixar de ser direito, na medida em que o seu sentido vem a ser, precisamente esse: o de realizar o justo.” (64)

Essencial, entretanto, é o fato de que tenha na trilha dos seus mestres, quebrado a dicotomia clássica entre natureza e pensamento, para inserir uma terceira dimensão: a esfera dos objetos referidos a valores. Por trás deste modo de construir o conceito de direito acha-se a convicção fundamental de que “não nos pode bastar a simples antítese entre ser e dever ser, ou entre realidade e valor. Pelo contrário, entre a categoria juízo de existência e a categoria juízo de valor, é preciso estabelecer ainda uma categoria intermediária: a dos juízos referidos a valores; assim como, correspondentemente, entre as categorias de natureza e de ideal, é preciso dar lugar à categoria da cultura. Isto é: a idéia de direito é, sem dúvida, um valor, o direito, porém, esse, não

passa de uma realidade referida a valores, ou seja, de mero fato cultural. Deste modo, transitamos, pois, dum dualismo para um pluralismo nas maneiras possíveis de contemplar o direito, se abstrairmos duma quarta maneira possível que é ainda a da sua contemplação religiosa. É este pluralismo, finaliza Radbruch, que faz da Filosofia Jurídica uma Filosofia Cultural do Direito.” (65)

Assim, abre-se o caminho para a reconquista da unidade do espírito, através da legitimação da experiência ética, jurídica ou cultural e não apenas da experiência natural. É nesta linha que se constitui a corrente culturalista, como uma das vertentes filosóficas mais pujantes da meditação contemporânea.

## **Notas do capítulo I**

(1) Cassirer, Ernst. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*. Vol. IV. Tradução de Wenceslau Roges. México: Fondo de Cultura Economica. 1979. p. 9.

(2) Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. in *Os pensadores*, tradução de Valério Rohden e U do Baldur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 12.

(3) Cassirer, Ernst. *El problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*, Vol. IV, tradução de Wenceslau Roges, México, Fondo de Cultura Economica, 1979, p. 14.

(4) Mora, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*, v. III, Madrid. Alianza Editorial, 1980, p. 910.

(5) Op. cit., v. I, p. 528.

(6) Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ª ed., modificada, Berlim, Dümmmler, 1919, p. IX.

(7) Dussort, Henri. *L' école de Marbourg*, Paris, PUF, 1963, p. 90.

(8) Cohen, Hermann, Kants. *Theorie der Erfahrung*, 3ª ed. modificada, Berlim, Dümmmler, 1918, p. 638.

(9) Idem, p. 101.

(10) Op. cit., p. 555.

(11) Op. cit., p. 661.

(12) Kant, Immanuel. *Prolegômenos*, tradução de Tânia Maria Bemkopf. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores), p. 48.

(13) Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ª ed. modificada, Berlim, Dümmmler, 1918, p. 137.

(14) Apud Dussort, Henri. *L' école de Marbourg*. Paris, PUF, 1963, p. 114.

(15) Apud op. cit. p. 115.

(16) Apud op. cit. p. 117.

(17) Op. cit., p. 118.

(18) Op. cit., p. 120.

(19) Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3ª ed. modificada, Berlim, Dümmler, 1918. p. 578.

(20) Brunschvicg, Léon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, v. II, Paris, PUF, 1953, p. 589.

(21) Bréhier, Émile. *História da Filosofia*. Tomo II, tradução de Eduardo Sucupira Filho, São Paulo, Mestre Jou, 1981, p. 62.

(22) Apud Brunschvicg, Léon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, v. II, Paris, PUF, 1953, p. 592.

(23) Op. cit., p. 594.

(24) Op. cit., p. 595.

(25) Op. cit., vol. I, p. 283.

(26) Apud op. cit., p. 286.

(27) Brunschvicg, Léon. *Écrits philosophiques*, v. I, Paris, PUF, 1951, p. 218.

(28) Op. cit., p. 219.

(29) Op. cit., p. 221/222.

(30) Op. cit., p. 222/223.

(31) Op. cit., p. 225.

(32) Op. cit., p. 228/229.

(33) Op. cit., p. 230.

(34) Cassirer, Ernst. *Filosofia de las formas simbólicas*, vol. I, tradução de Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 60.

(35) Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. II, tradução de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 617.

(36) Op. cit., p. 627.

(37) Op. cit., p. 632.

(38) Op. cit., p. 618.

(39) Op. cit., p. 623.

(40) Apud op. cit., p. 639/40.

(41) Op. cit., p. 645/646.

(42) Op. cit., p. 6485/659.

(43) Op. cit., p. 662.

(44) Op. cit., p. 673/674.

(45) Op. cit., p. 678.

(46) Op. cit., p. 682/683.

(47) Op. cit., p. 708.

(48) Op. cit., v. IV, p. 57.

(49) Châtelet, François, *História da Filosofia*, v. 6, Rio de Janeiro, Zahar, 1974, p. 177.

(50) Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, v. IV, tradução de Wenceslao Roces, México, 1979, p. 34.

(51) Op. cit., p. 39.

(52) Op. cit., p. 42.

(53) Op. cit., p. 49.

- (54) Larenz, Karl. *La filosofía contemporânea del derecho e del Estado*, Madrid, Editorial de la Revista del Derecho Privado, 1942, p. 89.
- (55) Apud Reale, Miguel. *Fundamentos do Direito*, São Paulo, Revista dos Tribunais/USP, 1940, p. 173.
- (56) Apud Reale, Miguel. *Filosofia do Direito*, 7ª ed., São Paulo, Saraiva, 1975, vol. I, p. 157.
- (57) Rickert, Heinrich. *Ciência Cultural y Ciencia Natural*, tradução de Manoel Morente, Madrid, 1922, p. 23/24.
- (58) Gurvitch, Georges. *Les Tendances actuelles de la philosophie Allemande*, preface de León Brunschvicg, Paris, VRIN, 1949, p. 154.
- (59) Op. cit., p. 159.
- (60) Lask, Emil. *Filosofia Jurídica*, Trad. de Robert Goldschmidt, Buenos Aires, Depalma, 1946, p. XVI.
- (61) Op. cit., p. 56.
- (62) Recaséns Siches, Luís. *Direcciones contemporaneas del pensamiento jurídico*, Barcelona, Labor, 1929, p. 169/170.
- (63) Radbruch, Gustav. *Filosofia do Direito*, 6ª ed. trad. e pref. de Cabral de Moncada, Coimbra, Arménio Amado, 1979, p. 22.

(64) Op. cit., p. 45.

(65) Op. cit., p. 79.

## CAPÍTULO II

### O NEOKANTISMO NO BRASIL

#### Caracterização geral

O neokantismo como filosofia da ciência perdura em nosso país aproximadamente nas três primeiras décadas deste século. Compreende uma nítida recusa ao positivismo e uma compreensão clara de que a ciência que se forma a partir dos fins do século anterior já não parte da observação e da catalogação, como supunham os positivistas. A nova ciência, que restringe profundamente as ambições da física newtoniana, valoriza a hipótese, como queria Galileu. Em vista dessa vinculação ao novo entendimento da Ciência, o neokantismo desloca-se das Faculdades de Direito, em especial as do Nordeste, onde se busca preservar o legado de Tobias Barreto, para a Escola Politécnica do Rio de Janeiro. É neste estabelecimento que o positivismo será anulado como filosofia da ciência e onde tem lugar a adoção de renovada aceção de ciência.

Do ponto de vista filosófico, a fonte inspiradora essencial é a filosofia francesa, em especial as idéias de Brunschvicg e seus discípulos, acompanhada do reconhecimento de que seu fundamento último se encontra em Kant. As comemorações do segundo centenário do nascimento do filósofo são disso, como veremos, uma prova irrecusável.

Ao lado desse fulcro principal, a presença do neokantismo é observada em diversos outros centros culturais e instituições. Na

Faculdade de Direito de São Paulo, os remanescentes krausistas parecem palpitar com tamanha intensidade que Pedro Lessa (1859/1921), como representante da Escola Positivista, sente-se na obrigação de escrever o seguinte: “Desde os seus primórdios, o sistema de Kant é falso. Análise rigorosa dos melhores filósofos do século XIX destruiu, totalmente, as bases da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática*.” (1)

Segue idêntico caminho seu colega e contemporâneo José Mendes (1861/1918), professor na mesma Faculdade. “A ação política dos positivistas iria, entretanto, afastar paulatinamente os mestres paulistas do contato com a ortodoxia, tendo o último dos seguidores dessa Escola, João Arruda (1861/1943), aderido ao ideário liberal.” (2) A circunstância há de ter contribuído para clarear o ambiente naquela academia, a julgar pela exaltação da obra de Kant que se sente em liberdade para empreender Reynald Porchat, na comemoração do Centenário dos Cursos Jurídicos no Brasil (O pensamento filosófico no primeiro século da Academia. *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*, Vol. XXIV, 333-374, 1928).

No Nordeste, embora as novas Faculdades de Direito se tenham criado por influência da Escola de Recife, adotando-se os *Estudos de Direito*, de Tobias Barreto, como texto básico oficial, com o correr dos tempos inclinam-se por dar ao direito tratamento exclusivamente sociológico, desinteressando-se da inquirição filosófica. Preserva-se, no entanto, o que se denominou *culturalismo sociológico*. Este se constituiria, segundo entendimento de Francisco Martins de Souza, “numa das formas de preservação do culturalismo de Tobias Barreto. O herdeiro dessa tradição, Alcides Bezerra (1891/1938), concluiria que a cultura humana tem um núcleo de ação que é de natureza moral.” (3)

No Ceará, todavia, preservar-se-ia o interesse direto pela obra de Kant, graças ao magistério de José da Cunha Sombra (1883/1932), no Liceu Cearense, embora não o expressasse claramente numa tese de concurso submetida à Faculdade de Direito, e que se tornaria o único documento escrito que nos deixou ou que foi preservado (*A idéia do direito na filosofia de Farias Brito*, Fortaleza, 1917). Depondo no Conselho de Cultura sobre as repercussões do kantismo em sua obra, afirma Djacir Menezes: “Meu primeiro mestre – José Sombra – que me iniciou nos estudos filosóficos no quinto ano do Liceu do Ceará (em cujo curso de Humanidades e Filosofia era permitida matéria facultativa), é uma figura inesquecível. Uma ocasião, com a arrogância da idade, invocando Ernest Haeckel, eu quis contrapor um argumento à sua explanação. Não me lembro a respeito de qual problema. Então, José Sombra, com muita delicadeza, porque era, antes de tudo um gentleman, disse: - ‘Meu caro discípulo, quando se fala em Kant, falar em Ernest Haeckel é como sair com uma lamparina para clarear o caminho quando o sol está iluminando tudo’. Foi o primeiro choque que Kant me produziu porque até então nada propriamente lera dele, a não ser o que aparece em alguns compêndios, como Etienne Brasil ou Lahr ou Padre Franca e outros congêneres, que fornecem pílulas a respeito de cada um desses grandes pensadores.” (4)

No Rio de Janeiro, além do movimento anti-positivista da Escola Politécnica, que servia para difundir o kantismo, a obra de Kant parece ocupar uma posição de destaque na Faculdade de Filosofia, criada em 1924, onde ensinavam, entre outros. Alcides Bezerra, a julgar do discurso de seu representante na solenidade comemorativa do bicentenário, Nuno Pinheiro, adiante referido.

Sobressai no período, por ser manifestação nitidamente inserida na perspectiva da Escola de Marburgo, o livro *A teoria do conhecimento de Kant*, de Januário Lucas Gaffrée, em 1909.

## **O legado Neokantiano da Escola de Recife**

Os estudos realizados nas ultimas décadas proporcionaram, segundo Antonio Paim, “uma visão inteiramente nova da Escola do Recife como movimento filosófico, complementando a tradição que a valorizava sobretudo como renovadora da compreensão do direito. Estabeleceu-se que a filosofia constitui precisamente o elemento unificador da variada incursão que promoveu nos diversos componentes da vida cultural. A par disto, ao elemento inovador dessa filosofia Miguel Reale denominou de culturalismo, o que permitiu centralizar a análise na meditação de seus integrantes e não apenas nas possíveis fontes inspiradoras.” (5)

Deste modo, se no passado nos limitávamos a valorizar a renovação do entendimento do direito, patrocinada pela Escola do Recife, comprovamos nos últimos decênios que sua obra filosófica se reveste de igual importância.

O movimento intelectual denominado por Silvio Romero de Escola de Recife nasceu da inquietação da meditação filosófica de Tobias Barreto, do desejo de renovação no campo da filosofia e do rompimento com o ecletismo espiritualista de Victor Cousin, ou ainda, da diferenciação do chamado *surto de idéias novas* dos anos setenta do século XIX. Em seu ciclo inicial, caracterizou-se pelo combate aos suportes teóricos da monarquia, entendida como obstáculo ao progresso. Aspiravam, o seu fundador e adeptos, a uma reforma total da ideologia

dominante, empenhando-se a fundo no combate ao ecletismo espiritualista. Para isso, apoiaram-se inicialmente no positivismo, embora o abandonem mais tarde e até mesmo a ele se oponham.

Do ponto de vista filosófico, a Escola do Recife formou-se ao longo dos anos 70 e seu período de apogeu justamente quando as novas Faculdades de Direito adotam os *Estudos de Direito*, de Tobias Barreto, e com o combate de seus integrantes ao positivismo. Na medida em que a República é consolidada e o positivismo ascende e se afirma, inicia-se o declínio da Escola. Neste século, seus diversos membros abandonam virtualmente a filosofia e refugiam-se no direito, na sociologia e na crítica literária.

A única maneira de derrotar o positivismo, no entender de Tobias Barreto, seria considerar o homem do ponto de vista da causa final, retirando-o do âmbito da causa eficiente onde o colocara o positivismo ao conceber uma física social. Entretanto, essa idéia não foi desenvolvida filosoficamente pela Escola; isto só aconteceria no período contemporâneo e daria origem à corrente *culturalista*. Apesar de a Escola ter difundido a idéia de um culturalismo jurídico e sociológico, não logrou êxito quanto ao segundo. Com o primeiro, todavia, contribui decisivamente para impedir a consolidação, no direito brasileiro, da corrente positivista.

Mas, o êxito no campo jurídico não se refletiu no campo filosófico, pois a Escola não derrotou o comtismo como filosofia das ciências. Este seria o trabalho da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, capitaneada por Otto de Alencar (1874/1912) e Amoroso Costa (1885/1928).

Apesar de haver difundido, na fase final de sua meditação, o conceito de filosofia como epistemologia, no sentido dado pelos

primórdios do neokantismo, Tobias Barreto não denunciou, todavia, a incompatibilidade de tal aceção com o entendimento da filosofia como síntese científica. Arthur Orlando seria o único dos integrantes da Escola a indicar a incompatibilidade da coexistência dos dois conceitos. Assim, é na perspectiva da evolução do neokantismo que se destaca a significação do culturalismo de Tobias Barreto, tomado como ponto de referência da corrente culturalista em nosso país.

### **A Filosofia como Epistemologia em Tobias Barreto (1839/1889)**

Retomando o problema do conhecimento nos termos em que fora colocado por Kant, o neokantismo abandona as descrições do processo do conhecimento em favor da investigação dos pressupostos da ciência. Este seria o caminho seguido pela epistemologia do século XX: fazendo sobressair o pioneirismo da Escola do Recife. Ao chamar a atenção para esse problema, Tobias Barreto o faz de modo estritamente neokantiano.

Ao difundir entre seus companheiros de Escola, nos últimos anos de vida, o conceito neokantiano de filosofia, segundo o qual esta seria uma meditação sobre as ciências, que não aumenta o saber científico e que tem a crítica do conhecimento como objeto próprio e peculiar. Tobias Barreto não chegaria a indicar a impossibilidade da coexistência do conceito neokantiano da filosofia como epistemologia e o monismo.

Embora o neokantismo de seu tempo não tivesse ainda adquirido maturidade, esta distinção entre os dois campos do conhecimento já era conhecida. É de seu contemporâneo, Albert Lange, esta colocação: “Para as ciências físicas e naturais, o terreno mais sólido é o das

relações entre fenômenos; pode-se sempre, delas partindo, introduzir certos agentes destas relações, como por exemplo os átomos, e tratá-los como coisas reais. Há entretanto a seguinte restrição a fazer: não converter tais realidades em dogmas e deixar os problemas inexplicáveis da especulação ali onde estão e como são, isto é, como problemas da teoria do conhecimento.” (6)

No pensamento de Tobias Barreto, a filosofia pressupõe e exige não a simples rejeição da metafísica dogmática, mas a inovação do problema da causa primeira, sem suprimir da pauta os problemas filosóficos. Segundo ele, a única coisa perene e duradoura na Filosofia é a sua história: o que há hoje, pois, de exato e constante na Filosofia é somente a sua história.

De modo geral, apesar de não ter desenvolvido a fundo o tema do conhecimento, Tobias Barreto aceita a versão neokantiana inicial. Para ele, a teoria do conhecimento é o núcleo da metafísica. Diz mesmo que utiliza a palavra filosofia no sentido restrito, “significando unicamente aquela parte da ciência, que se ocupa da teoria do conhecimento. Não se trata da estética, nem da ética, mas da primeira das três questões formuladas por Kant, nas quais se concentra, segundo ele mesmo exprimiu, todo o interesse da razão, tanto especulativa como prática.” (7)

No entendimento de Tobias Barreto, “a filosofia de Kant, não teve em mira aumentar o número dos nossos conhecimentos por meio do puro pensamento; porquanto o seu princípio supremo é que toda e qualquer noção da realidade deve ser bebida na experiência; mas o seu único intuito foi o de inquirir as fontes do nosso saber e o grau da sua legitimidade; trabalho este, que há de sempre pertencer à filosofia, e ao qual nenhuma época poderá impunemente subtrair-se.” (8)

Para Tobias, a perfeita conciliabilidade da filosofia com as ciências naturais aí se acha claramente formulada pela limitação dos dois domínios, vis-à-vis um do outro. Tal, no entanto, não significa dizer que a filosofia deva conformar-se com todas as indagações das ciências naturais, ou que estas devam girar somente dentro do plano traçado por aquela, nem mesmo que seja vedado ao naturalismo lançar um olhar filosófico sobre o seu campo de observação, ou ao filósofo penetrar, como indagador, nos reinos da natureza.

Em *Recordações de Kant* (1887), Tobias Barreto mostra que o mestre alemão realizara a *grande descoberta* de que a razão funde todas as matérias da sensibilidade externa nas formas puras e originais que são o *espaço* e o *tempo*, os quais nos permitem ordenar o mundo inteiro. E mais: que a atividade ordenadora da inteligência, que eleva ao grau de efetivo conhecimento o material fornecido pela sensibilidade, se exerce por meio de categorias.

A afirmação de que a metafísica está acabada revela, segundo Tobias Barreto, um total desconhecimento da história da filosofia por parte de quem assim professa. Segundo ele, é verdade que a metafísica tem um domínio seu, um domínio próprio, onde ela nada produz de positivo, jamais podendo, no entanto, ser aniquilada: “À razão humana, em uma espécie dos seus conhecimentos, coube em partilha o singular destino de ser atormentada por questões, de que ela não pode abrir mão, porque lhe são impostas pela sua natureza, mas também não podem ser por ela resolvidas, porque estão acima de sua capacidade. É justamente nessa espécie de conhecimento, neste meio que constitui a atmosfera da razão, que a metafísica se move e há de sempre mover-se, a despeito de todas as pretensões em contrário.” (9)

Segundo Tobias Barreto, os positivistas não querem ver que o materialismo, do qual o seu sistema é uma das últimas formas, sempre se ressentiu do defeito de satisfazer-se com uma explicação do mundo que termina precisamente no ponto onde começam os problemas filosóficos. Pôr de lado esses problemas é um procedimento cômodo, sem dúvida, porém pouco filosófico: “Os positivistas não querem compreender que uma coisa é a metafísica dogmática que fecha os olhos para a experiência, que converte sonhos em realidade, e outra coisa é a metafísica reservada e consciente, que há de sempre existir, se não como ciência, como disposição natural e inerradicável do espírito. E, mesmo como ciência – por que não? – a matemática explica as grandezas no espaço e no tempo, a física, os fenômenos da natureza, a experiência científica em geral, os atos existentes. Mas, justamente por meio desta experiência, realiza-se um novo fato: o da explicação científica mesma. Ou será porventura matemático um fato menos real do que as suas figuras, o físico menos real do que os corpos que ela observa, a experiência enfim menos real do que os seus objetos? As ciências exatas não podem negar que elas têm uma existência, cujo reconhecimento aumenta de dia para dia. Estes fatos seriam os únicos que necessitam de uma explicação? Não deve, portanto, haver uma ciência que faça da explicação deles o seu alvo: uma ciência que considere a matemática, a física, a experiência, como seus objetos, da mesma forma que a matemática tem por objeto as grandezas, a física os corpos, a experiência as coisas em geral? Ou dá-se porventura que a matemática, a física, a experiência, expliquem-se a si mesmas? Se não se explicam, deve haver então uma ciência distinta e autônoma, que esteja para a matemática, como esta para as grandezas, que esteja para a física, como esta para os corpos, que esteja enfim para toda a experiência, como esta

para os fenômenos dados. Esta ciência tão necessário como as outras, é a filosofia crítica, é a metafísica, no bom sentido da expressão. Tratando de explicar a experiência, ela se eleva muitas vezes além deste limite, e então é a teoria, não do absoluto, que não pode ser objeto de ciência, mas do conceito do absoluto, da origem, da significação e do valor objetivo desse mesmo conceito. Já se vê que, assim compreendido, o caráter metafísico é inerente a toda pesquisa filosófica, pois como diz Edmond Scherer, a filosofia menos metafísica, é a filosofia menos a filosofia.” (10)

Para Tobias Barreto, Kant demonstrou de uma vez por todas a impossibilidade de uma ciência do *hipersensível*. “Reconhecendo o que havia de ilusório no velho dogmatismo filosófico, não se deu por satisfeito com a simples declaração de que o mundo objetivo da metafísica tradicional é uma falsa aparência; ele foi muito mais adiante, para deixar peremptoriamente assentado que a razão humana, por si só, a chamada razão pura, não fornece o conhecimento de coisa nenhuma. (...) Só a temperança de uma crítica rigorosa e justa pode livrar-nos dessa fantasmagoria, que a tantos conserva presos pelo atrativo, de imaginária felicidade, e restringir todas as nossas pretensões exclusivamente ao campo da experiência possível, não por meio de insípida zombaria das tentativas tantas vezes malogradas, ou por meio de pios lamentos sobre os limites de nossa razão, mas mediante uma demarcação dos seus domínios, executada segundo princípios certos, a qual com maior segurança inscreve o seu.” (11)

Entende que Kant, sem querer e sem saber, talhou uma carapuça que assenta em cheio na cabeça dos positivistas hodiernos. E sustenta: “estes senhores, que vivem sempre a falar de uma disciplina mental, a que o seu sistema os subordina, e pela qual não lhes é lícito transpor

uma certa ordem de idéias, ignoram duas coisas: 1<sup>a</sup>, que essa disciplina, tornada no sentido de só dever-se estudar e aprender o que Comte mandou que se estudasse e aprendesse, é uma dogmática de novo gênero, é, como todas as dogmáticas, um processo de encurtamento e atrofia cerebral; a 2<sup>a</sup>, que uma vez admitida a necessidade de uma disciplina da inteligência, em sentido mais elevado, é preciso reconhecer que foi Kant quem a criou.” (12)

Tobias Barreto afirma, que a utilidade da Crítica da Razão Pura é de caráter negativo, pois que ela não serve de órgão para aumentar o nosso saber, porém de *disciplina* para determinar os seus limites. Em lugar de descobrir verdades, tem apenas o merecimento de prevenir erros. Ela esta para a metafísica escolástica, como a química para a alquimia, ou a astronomia para a predizente astrologia.

Finalmente, entende Tobias Barreto que a nova metafísica não é constituída de um programa completo, uma espécie de tábua, que não se pode aumentar nem diminuir, de verdades feitas e acabadas, como têm-na os materialistas e positivistas, mas um processo em constituição, tendo como núcleo a crítica do conhecimento (objeto que nenhuma outra esfera do saber poderia arrebatá-lhe) abrangendo também idéias gerais, extrapoladas do conjunto do saber científico. Para ele, a obra decisiva de Kant consiste justamente em que por meio dele a filosofia dogmática tornou-se filosofia crítica, ou seja, em ter ele, da razão filosofante, restabelecido a sã razão.

## **A Filosofia como Epistemologia em Arthur Orlando da Silva (1858/1916)**

Ao estudar essa mesma questão alguns anos mais tarde, Arthur Orlando destaca a contribuição do neokantismo para a superação do positivismo. Procura desenvolver a filosofia como uma meditação sobre as ciências, que não aumenta o saber, e como crítica ou teoria do conhecimento, afastando-se com esta concepção dos demais membros da Escola do Recife. Na sua meditação, *a* filosofia já não significa ciência do absoluto (metafísica), nem explicação do universo (cosmologia), nem qualquer dessas grandes sistematizações conhecidas pelos nomes de seus autores – darwinismo, comtismo, spencerismo – mas teoria do conhecimento, disciplina mental sobre a qual se apóiam todas as ciências constituídas e por constituir.” (13)

Afirma, por outro lado, que o problema fundamental da filosofia é a teoria do real e do ideal, isto é, a questão de saber o que há de objetivo e subjetivo em nosso conhecimento ou, ainda, o que é preciso atribuir a nós ou às coisas diferentes de nós.

Ao considerar a teoria do conhecimento como parte da filosofia que lhe dá um objeto próprio capaz de justificar a sua existência, Arthur Orlando se coloca em face da metafísica em frontal desacordo com o positivismo.

Basta uma classificação das ciências constituídas para se ter uma chave de todo o saber humano, afirmavam os positivistas. Arthur Orlando não aceita tal posição. Segundo ele, quando se tem em vista – além dos conhecimentos adquiridos, o progresso humano, a descoberta de novas verdades, a exploração de mundos desconhecidos – definir o objeto das ciências, traçar os limites de suas investigações, subordinar

suas a um princípio de coordenação a um processo lógico não é tudo. É preciso, além do que já é conhecido, darmos conta do que resta a conhecer e do modo pelo qual deve ser conhecido. Quando estuda o mecanismo do pensamento e indaga o critério da certeza, a teoria do conhecimento é a chave do saber real, positivo, comporta dois estudos distintos: o psicológico, que tem por objeto a engrenagem de nosso mecanismo representativo e o lógico, que tem por finalidade indagar as relações dos fenômenos com o pensamento.

Para o filósofo-jurista sergipano, a partir de Descartes a preocupação primordial dos filósofos tem sido fazer uma distinção nítida do real e do ideal, estabelecendo de um modo estável sua mútua relação. Dentre os discípulos de Kant, uns atribuem uma combinação artificial ao mecanismo do pensamento com o exagerado aparelho das intuições e dos conceitos *a priori*; outros entendem que é preciso restringir o domínio do *a priori* e explicar o conhecimento por uma combinação menos artificial que as das formas ou categorias do pensamento. "Fichte e Hegel entendem que a filosofia deve vir de um ponto mais elevado que o das simples formas do pensamento e das diversidades de intuições, deve vir das funções, das atividades internas que são as essências mesmas do pensamento. Que será, porém, esta atividade interna do pensamento? Será alguma coisa que existe independente de toda experiência, alguma coisa de imediatamente certo e necessário, que não se acorda com os dados da experiência, conforme entende Spir, ou não será uma função, que só se desperta ao contato da experiência, porém que traz em si mesma uma certeza imediata e absoluta?" (14)

Se a intuição imediata de nossa representação não nos oferecesse objetos constantes, não chegaríamos nunca, afirma Arthur

Orlando, a conceber o princípio de identidade, nem o princípio de razão se não achássemos na experiência objetos iguais entre si, ou, pelo menos, sensivelmente iguais.

Entretanto, o pensamento não se satisfaz, apenas, com a não contradição dos dados da experiência; vai mais além, quer descobrir entre eles uma ligação, uma coordenação, já que esta é a função primordial do pensamento e o princípio de razão. Exigir que os fenômenos se encandeiem e sejam conexos entre si é uma necessidade do espírito.

Tendo por suporte algo subjetivo, tal conexão existe realmente no mundo externo. Daí porque, no entender de Arthur Orlando, além das funções lógicas que constituem a essência do pensamento, há necessidade de um novo conceito *a priori* (conceito de substância) que não se confunde de modo algum com a noção de coisa. "A coisa é um complexo de fenômenos relacionados entre si, por conseguinte, condicionados, ao passo que a substância existe por si, de um modo incondicionado, portanto, absoluto. Variando sempre, as coisas persistem distintas umas das outras; além disso, as variações, que elas sofrem, são sempre filhas umas das outras. A substância, porém, é sempre idêntica a si mesma no espaço e permanente no tempo. A relação entre a substância (incondicionada) e as coisas (condicionadas), se não é uma relação de causa e efeito (científica), nem por isso deixa de ser uma função lógica (metafísica), que não pode ser desprezada pela verdadeira filosofia."(15) Assim, a teoria do conhecimento representa para Arthur Orlando o núcleo central do pensamento filosófico moderno e contemporâneo. E, a questão de saber o que o espírito humano possui de positivo, quer como certeza imediata, como função lógica, como lei do pensamento, quer como relação fenomênica que não se constata

senão pela experiência - o que constitui objeto da ciência propriamente dita - a razão de ser da verdadeira filosofia. Ao separar os domínios da metafísica e da ciência sem sacrificar uma e outra, o sistema kantiano passa a ser considerado por Arthur Orlando como uma disciplina mental por excelência.

## **O Culturalismo de Tobias Barreto**

Denomina-se *Culturalista* a corrente filosófica que coloca a cultura numa esfera especial de objetos que se apresentam numa situação privilegiada no âmbito da inquirição metafísica.

A corrente culturalista brasileira inspirou-se diretamente em Kant e antecipa, em algumas décadas, a direção empreendida na Alemanha, pelo movimento neokantiano, com o qual T66 contactou apenas na fase inicial.

Na tentativa de superação do positivismo, T66 tomou contato com o poder sintético do espírito, no plano do conhecimento (os *a priori* kantianos), ao mesmo tempo em que chamou a atenção para a especificidade da criação humana, privilegiando a cultura em seu seio.

O culturalismo de Tobias Barreto encontra-se na parte de sua obra destinada a refutar a idéia positivista de física social, ou seja, a hipótese de uma disciplina dedicada ao estudo da sociedade baseada nos mesmos pressupostos da física newtoniana e em conformidade com o entendimento que se tinha da ciência.

Para alcançar seu objetivo, Tobias afirma na sua obra *Variações anti-sociológicas* a inexistência da sociologia como ciência social: "Eu não creio na existência de uma ciência social (...) a sociologia é apenas o nome de uma aspiração tão elevada quão pouco realizável. Não pode

haver uma ciência social considerada como uma totalidade, do mesmo modo que não há uma ciência da natureza, mas apenas estudo científico de fenômenos físicos, químicos ou biológicos. Deste modo, apenas certos segmentos da atividade social podem ser estudados pela ciência." (16)

Na tentativa de retirar a sociedade da subordinação aos esquemas positivistas de análise, Tobias Barreto é levado a considerar as idéias de liberdade e de finalidade. Ao fazê-lo, circunscreve uma esfera de investigação, a cultura, passível de consideração de ângulo filosófico.

Para Antônio Paim, embora Tobias Barreto não tenha indicado que a investigação da cultura segundo pressupostos filosóficos era incompatível com a preservação de teses relativas à realidade última do mundo fenomenal, suas indicações seriam retomadas mais tarde, porquanto é no sentido do culturalismo que acabaria enveredando o neokantismo.

Para Tobias Barreto, a cultura corresponde ao sistema de forças erigidas para humanizar a luta pela vida. Este tem lugar tanto na escala animal como no meio humano. No entanto, se o homem se organizou em sociedade como uma forma de sobrevivência, mesmo esse impulso inicial nada tem a ver com o que se possa invocar de equiparável entre os animais. Quando agrupados, estes jamais se elevam acima do estado primitivo. Depois que o desenvolvimento social atinge um certo grau, aí fica estacionário, e, muitas vezes, a marcha é regressiva. Ainda entre os vertebrados superiores a luta pela vida reveste-se de um caráter eminentemente mecânico. As simpatias permanecem instintivas; as guerras têm como resultado mediato ou imediato a completa destruição do inimigo. No reino animal, os indivíduos só se reúnem uns com os

outros pelo caminho das relações sexuais, e isto mesmo nos graus mais próximos de procedência congênere. E, finalmente, quanto ao que chegou a ser denominado de *instinto do trabalho*, a exemplo dos formigueiros e colméias, a sociedade não reage beneficentemente sobre os seus membros. A abelha de hoje não sabe compor o seu mel com mais habilidade que a abelha de Virgílio. De sorte que, se se pode falar em luta pela vida, em ambos os casos nunca tem lugar processo subordinado a forças e leis iminentes e inelutáveis, enquanto no segundo caso, isto é, na sociedade humana, o processo é assumido conscientemente.

A vida social, que é a verdadeira vida do homem, se constitui de formas conscientes de eliminação das anomalias. "Se tais formas pudessem igualmente ser chamadas de seleção, caberia falar de uma seleção jurídica, a que se pode adicionar a religiosa, moral, intelectual e estética, todas as quais constituem um processo geral de depuramento, o grande processo da cultura humana. E, destarte, a sociedade que é o domínio de tais seleções, pode bem se definir: um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida." (17)

O conceito de sociedade, assim representado como um sistema de forças combatentes contra o próprio combate pela vida, parece dar a chave para a solução do problema; Na verdade, ainda hoje há quem apele para a natureza como uma autoridade suprema. O argumento da naturalidade, de uma coisa ou de um fato tem, segundo Tobias, honra de irrefutável. Nada, porém mais desponderado. Ser natural não livra de ser ilógico, falso e inconveniente. As coisas que são naturalmente regulares, ou seja, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se na maior parte outras tantas irregularidades sociais: e como o processo geral da cultura, inclusive o processo do direito, consiste na eliminação destas

últimas, daí o antagonismo entre a seleção artística da sociedade e as leis da seleção natural.

Assim, conforme exemplifica Tobias, se alguém ainda hoje ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravo, não há motivo de estranheza. Sim, *é natural* a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *polyerga rubescens*, que são escravocratas; porém *é cultural* que a escravidão não exista.

Maudsley disse uma vez que 'o ladrão é como o poeta: nasce, não se faz'. Sim, diz Tobias Barreto, a existência de ladrões é um produto da *natureza*; que eles, porém, não existam, é um esforço, um produto da *cultura social*, sob a forma de ética jurídica.

Do mesmo modo, é um resultado *natural* da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho *cultural* consiste, porém, na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola.

Para Tobias Barreto, a falta de compreensão desta *luta pela existência social* contra a *luta pela existência natural* explica os inúmeros despropósitos que são comuns cometer-se. Tanto assim que ainda hoje há quem faça do *naturam sequi* de antigos filósofos a base da moral. Mas isto não passa de uma velha consagração do erro. A moral, como o direito, é um sistema de regras. Toda regra é uma limitação; o que fica fora, ou sai desses limites, é o irregular, o imoral. No entanto, os limites da moral, quer sejam traçados pelo indivíduo mesmo, ou pela sociedade a que ele pertence, são sempre posteriores a um estado de ilimitação e irregularidade que, no todo, ou em parte, é o primitivo estado natural. Logo, o *sequir a natureza*, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade. Assim, "a sociedade, que é o grande aparato da cultura humana, deixa-se afigurar

sob a imagem de uma teia imensa de relações sinérgicas e antagônicas; é um sistema de regras, é uma rede de normas, que não se limitam ao mundo da ação, chegam até os domínios do pensamento. Moral, direito, gramática, lógica, civilidade, polidez, etiqueta, etc., etc., são outros tantos corpos de doutrina que têm de comum entre si o caráter normativo. (...) E tudo isto é obra da cultura em luta com a natureza (...) onde o direito é o fio vermelho, e a moral o fio de ouro, que atravessa todo tecido das relações sociais. Um direito natural tem tanto senso, como uma moral natural, uma gramática natural, uma ortografia natural, uma civilidade natural, pois que todas essas normas são efeitos, são inventos culturais." (18)

Deste modo, afirma Tobias Barreto, se o aparato social da cultura não é mais do que imenso arsenal de armas diversas para vencer e subjugar a natureza, é certo também que esta sabe, por sua vez, reagir e fazer valer a sua onipotência. Não obstante, a sociedade continua multiplicando os seus liames e criando obstáculos ao império fatal das leis naturais. É claro que nem todas as regras que ela impõe merecem respeito. Mas o princípio permanece firme, afirma: a sociedade é uma série de combates contra o geral combate pela existência, um conjunto de seleções artísticas, que melhoram, modificam, alteram a grande lei da seleção natural.

Do exposto, podemos afirmar com Antonio Paim que Tobias Barreto, "não só propugnou pela abordagem da cultura de um ponto de vista filosófico, como a considerou numa relação superadora da natureza – e portanto, dialética – ainda que não o formulasse com clareza. O fundador da Escola do Recife chegou igualmente a compreender que a investigação dessa esfera privilegiada facultava-nos o acesso ao ser do homem e permite-nos fazer afirmativas de validade

antológica, embora não tenha indicado expressamente, no seu empenho de restaurar a metafísica, que esta restauração abrangeria a antologia. Adquirem este caráter, contudo, as seguintes descobertas de Tobias Barreto:

a) “o homem tem a capacidade de realizar um plano por ele mesmo traçado, de atingir um alvo que ele mesmo se propõe”. É movido pela idéia de finalidade. Nisto consiste a sua liberdade. Carece de validade, portanto, a tese de que o processo social poderia ser explicado a partir de causas eficientes;

b) todas as definições consagradas do homem fazem referência a alguma coisa de contrário e superior à pura animalidade, marcando um momento de sua evolução cultural. Mas nem por isso cabe omitir a ferocidade original. O homem é um animal que se prende e se doma a si mesmo. Tal será a melhor definição. Ao que acrescenta: "Todos os deveres éticos e jurídicos, todas as regras da vida considerada em sua totalidade, acomodam-se a esta medida, que é a única exata para conferir ao homem o seu legítimo valor;

c) o processo geral da cultura consiste em gastar e desbastar o homem da natureza, adaptando-o à sociedade. Mas a sociedade não se constitui num todo homogêneo "porquanto dentro da humanidade, diferenciam-se as raças, dentro da mesma raça (...) os povos; dentro do mesmo povo (...) as classes, terminando sempre a luta, que acompanha essas diferenciações, pelo predomínio de um dos contendores, que se encarrega do trabalho cultural e lhe imprime o seu caráter". Desta forma pode-se falar "de uma cultura militar, de uma cultura religiosa ou sacerdotal, de uma industrial (...) mas não ainda de uma cultura moral, que seria sinônima de cultura humanitária." (19)

## **O livro "A Teoria do Conhecimento de Kant" (1909)**

Januário Lucas Gaffrée viveu relativamente pouco. Nasceu em Bagé, no Rio Grande do Sul, a 19 de setembro de 1878, falecendo no Rio de Janeiro, a 4 de dezembro de 1917, com 39 anos de idade.

Embora tivesse concluído os cursos primário e secundário no Rio Grande (estudou em Bagé, São Leopoldo e Porto Alegre), matriculou-se na Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro com menos de 20 anos; aos 23 anos concluiu o curso, colando grau em janeiro de 1902. A Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, do mesmo modo que a Faculdade Livre de direito, foi criada no começo da República. De sua fusão é que resulta a criação da Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro (abril/1920), tornando-se posteriormente famosa com a denominação de Faculdade Nacional de Direito. Quando frequentou o primeiro daqueles institutos, o ensino de Filosofia do Direito estava a cargo de Sílvio Romero, que provavelmente o despertou para a significação do kantismo.

Januário Lucas Gaffrée foi nomeado Lente Substituto da primeira seção (Filosofia do Direito e Direito Romano), da Faculdade de Direito de Porto Alegre, em junho de 1906. A Faculdade gaúcha fora criada em 1900. Gaffrée, por razões desconhecidas, abandonou o magistério em fins do primeiro semestre de 1909. Teve alguma participação na política estadual, mas no período que lhe restou de vida dedicou-se preferentemente à advocacia.

Além da *Teoria do Conhecimento de Kant*, Gaffrée nada publicou. Seu livro revela plena familiaridade com a interpretação de Kant difundida à época pela Escola de Marburgo, embora o livro não contenha referências expressas a essa circunstância. Aliás, em sua obra

não há qualquer citação, desde que à época em que foi escrito os expositores não possuíam o hábito de fazê-lo.

O espírito sectário do positivismo, que no berço de nosso republicanismo oficial procurou imprimir o seu cunho a todas as nossas instituições, não lhe escapando sequer o ensino, é o responsável pelo descrédito da filosofia n Brasil. As bases da doutrina positivista só admitem a filosofia como síntese das diversas ciências. Não reconhecendo a psicologia subjetiva, só pretende estudar os nossos fatos íntimos na sua atuação social. Renunciando a estudar o sujeito pensante, ela dispensa a consideração dos limites e faculdades da nossa razão, para estudar-lhes, apurando somente os fatos dados, apenas a concatenação objetiva e aparente e pesquisar as leis a que se mantêm sujeitos.

O mais lamentável em tudo isso, afirma Gaffrée, "é que ele retira da filosofia o caráter, tão seu e tão próprio, de síntese do universo, de concepção acerca do cosmos e sua origem, do homem e do seu destino. "O verdadeiro fim da filosofia não é, a seu ver, o decifrar enigmas, mas de pôr e tentar resolver problemas, que sempre se nos apresentam e que, conforme o desenvolvimento científico que houvermos atingido, e o grau de cultura que tivermos alcançado, se nos apresentação e serão resolvidos de modo fundamentalmente diverso."  
(20)

Como, sem dúvida alguma, é a ciência que nos oferece a maior e mais importante massa dos elementos que entram na formação de um determinado sistema filosófico, podemos dizer, afoitamente, que a cada grande época científica corresponde, em conseqüência, uma grande construção filosófica.

A filosofia é, para Gaffrée, uma espécie de exame de consciência que a humanidade faz de si mesma e dos progressos para seguir sem receio, marcados os grandes pontos de referência, o seu caminho. A filosofia determina-se pelos problemas gerais que o homem continuamente tem que pôr e resolver; apontados esses problemas, fica *ipso facto* indicado e delimitado o campo da filosofia.

Para Gaffrée, a filosofia tem por objeto e por fim tentar solucionar cinco problemas fundamentais, buscando do conjunto dos elementos que deles tira, formular a síntese do Universo. São eles: 1) *o problema lógico ou do conhecimento* – na apuração dos dados do cosmos, deparamos em primeiro lugar comum sujeito que se julga apto a apreendê-los e sobre eles formular a sua síntese; deseja-se saber se tal síntese é válida e até que ponto alcança as faculdades do sujeito na respectiva formulação; 2) *o problema cosmológico* – posto e resolvido o primeiro problema, quer num sentido dogmático, quer como orientação crítica ou cética, quer afirmando, quer negando limites ao nosso conhecimento, o sujeito tem que formular do cosmos, da sua origem, das suas causas e das ocorrências que nele acontecem, uma síntese que visa determinar o concatenar os objetos que lhe são representados; 3) *o problema biológico* – o sujeito deve empreender as pesquisas das diferenças específicas que, havendo lugar na matéria, transformando-a e fazendo-a evoluir, obrigam-na a passar de um estado de anorganismo ao do organismo, susceptível de desenvolvimento, não por mera agregação externa de partes, mas pelo nascimento e crescimento; 4) *o problema psicológico* – onde a filosofia estudará as ações humanas de sentimentos, raciocínios, impressões, tendo a consciência como síntese de todos eles; 5) *o problema ético* – estudo das ações humanas de valor onde encontramos as ações sociais, religiosas, etc.

A filosofia distingue-se da ciência por buscar, segundo Gaffrée, tomando os elementos mais gerais dela, coordená-los, subordinando-os a um princípio único e sintético, formando, assim, uma concepção lógica e racional do Universo e suas ocorrências. Ela tem por objeto julgar como cada sistema elaborou a sua construção, de que modo, legítimo ou ilegítimo, empregou os seus materiais na síntese apresentada, e examinar, criticar, julgar os pressupostos sobre os quais se baseia um sistema que deva e possa ser aceito.

Desse modo, a filosofia é, "a consciência da humanidade. Os grandes sistemas representam a quintessência da cultura de uma época; os erros, por eles encampados, assim como as verdades que encerram, nos dão a compreensão nítida do que foram as idéias e os sentimentos predominantes em determinado momento histórico; e ao mesmo tempo apontam que direção eles haverão de tomar, nos indicam os pontos de que outros pensadores, em eras posteriores, deverão partir, para, por sua vez formularem a sua teoria a respeito do cosmos e suas ocorrências (...) a harmonia e o equilíbrio que devem resultar da consciência do que somos e do lugar que ocupamos no cosmos, nos restitui paulatinamente a paz e a tranqüilidade que nos permitem considerar, não supersticiosamente aterrados e cheios de pavor, mas intelectualmente consolados e contentes, as inúmeras, incessantes e variadas transformações do Universo. (...) Enquanto houver problema a resolver, tanto durará a nossa atividade. A filosofia é, pois, o maior incentivo de progresso; porquanto nos acena e nos incita constantemente a dar aos seus problemas uma resposta mais cabal e uma solução mais perfeita do que as oferecidas pelos nossos antecessores." (21)

O estudo da filosofia segundo Gaffrée, deve ser metódico, permitindo a quem a ele se dedique, julgar com isenção de ânimo e

conhecimento de causa as bases de qualquer sistema objeto de consideração. Tal estudo de propedêutica filosófica pode ser feito de duas maneiras: ou *sistematicamente* (apresentando em proposições gerais e abstratas os pontos de vista colhidos no exame dos diversos sistemas, ou do sistema particular que se pretende estudar); ou *historicamente* (mostrando na sucessão dos sistemas as idéias diretivas que vieram culminar na formulação e solução dos problemas filosóficos).

Gaffrée dá prioridade ao histórico, visto entender que, ao mesmo tempo em que apreende as correntes superiores motivadoras de uma determinada construção especulativa, ele compreende simultaneamente as evoluções e transformações pelas quais passaram, através de séculos e intelectos superiores, as teorias filosóficas. O estudo assim realizado, afirma, capacita-nos a expor e criticar as bases de qualquer sistema.

Desenvolvendo estudo sobre a filosofia kantiana, no seu livro A Teoria do Conhecimento de Kant (um ensaio), escrito em 1909, Gaffrée inicia pela afirmação de que as tendências do mundo filosófico moderno derivam, todas elas, do criticismo kantiano. Que o próprio positivismo de Augusto Comte, apesar de sua oposição a qualquer base especulativa, de sua formal negação da lei da causalidade fenomenal, é, no que se refere à proibição da investigação das causas primeiras, um resultado, embora limitado por sua estreiteza e intolerância, das conquistas realizadas pela Crítica da Razão Pura. Assim, "quer seguindo uma orientação realista, quer procedendo em sentido idealista, todo moderno sistema filosófico é obrigado a girar em torno das bases firmadas por Kant, e, aceitando-as ou mesmo negando-as, a tomá-las como ponto de partida para as construções que houver de levantar. (...) É notável a extraordinária importância que sobre o nosso pensar especulativo

exercem as pesquisas do criticismo, até agora irrefutável em suas linhas fundamentais. (...) Ele fornece uma espécie de critério regulador, pelo qual, de um ponto de vista imparcial e seguro, será lícito julgar dos pressupostos de determinada doutrina." (22)

Segundo Gaffrée, o grande mérito da filosofia crítica consiste não tanto na solução que julgou ter dado ao problema do conhecimento, mas principalmente em haver iniciado a análise profunda e estabelecido a questão da validade do nosso conhecimento. E o grande erro dos seus adversários é o de não terem visto que, primordial e anteriormente a qualquer consideração sobre o que consiste o objeto dos problemas da filosofia, é necessário provar que à mente humana é dado resolvê-los. Portanto, ao tentar qualquer construção especulativa deve-se preliminarmente estudar a questão gnoseológica ou teórico-cognoscitiva. Sem este procedimento não se pode manter sistema algum senão por meio de admissões, verdadeiramente ousadas, as quais lançaram no abismo as concepções metafísicas dogmáticas, perigo este de que justamente a obra de Kant teve por fim livrar a filosofia.

Para ilustrar o que afirma, Gaffrée examina as bases do monismo naturalista, do teleológico e do mecanicista. Entende que o monismo naturalista é um rebento caduco dos materialistas de eras distantes que desenvolve, por não sondar e nem fixar os limites do conhecimento, uma metafísica poética, que só obedece a uma necessidade, a fatalidade mecânica; seu único critério, que o domina completamente, é o *acaso*. Por outro lado, o monismo teleológico culmina na absurda afirmação de que o *criador, imanente, determina as feições da criatura*, a qual não é senão o modo por que ele se oferece à nossa consideração contingente. Além do que, concebe o Universo como resultado de uma vontade superior, que lhe traça de antemão o

plano. O monismo mecanicista, por seu turno, não admitindo causas finais, desprezando a teleologia e aceitando somente as causas mecânicas ou eficientes para a sua explicação do Universo está, apesar de errado, mais de acordo com suas próprias bases sistemáticas.

Entretanto, diz o filósofo, o erro inicial daqueles sistemas está na tomada de um ponto de partida absoluto, que não medem a extensão da tarefa que assumem, tampouco indagam se possuem bastante força para superar os obstáculos encontrados. Mas, se os diversos materialismos nos levam a uma metafísica confusa, de explicação do cosmos unicamente pela causalidade mecânica, não é menos correto que as correntes idealistas, que só aceitam a existência de um mundo objetivo como algo derivado do sujeito pensante, do *eu*, chegam ao mesmo absurdo. Por isso torna-se necessário o exame sério da possibilidade ou impossibilidade de nossa razão penetrar nos domínios do cosmos e da consciência, o que reafirma a convicção de que o problema teórico-cognoscitivo é o problema fundamental da filosofia.

No estudo do problema teórico-cognoscitivo, Gaffrée afirma que o ceticismo responde categoricamente pela negação da possibilidade da síntese cognoscitiva. Esta resposta decorre do fato de historicamente o ceticismo não ter encontrado nenhuma doutrina que apresente uma concepção do Universo isenta de erros. Seus adeptos não perceberam, todavia, que tal ponto de vista, por ser absoluto, pode ser falso. Antes de condenarem definitivamente o problema teórico-cognoscitivo, deveriam ter indagado se os construtores dos sistemas contra os quais se revoltaram haviam calculado com precisão a resistência dos materiais que pretendiam empregar no assentamento de seu edifício especulativo. Somente após a obtenção da resposta, o ceticismo poderia cantar vitória. Contudo, o seu mérito consiste em destruir as construções anteriores,

obstruindo, com isso, os caminhos da antiga dogmática e obrigando a quem não quiser ficar definitivamente atado à dúvida, enveredar por estradas ainda não trilhadas e buscar outra luz diretiva para encontrar o verdadeiro alvo.

Segundo Descartes, a mente humana para conduzir-se solidamente na pesquisa filosófica deve começar por duvidar de tudo: de si, da experiência, da realidade, do mundo; posteriormente, deverá libertar-se da mesma procurando um princípio universal, indubitável e certo, que sirva de ponto de partida para nossas deduções. Tal princípio universal e indubitável é o *pensamento*. Assim, da existência do pensamento (penso, logo existo) Descartes conclui pela realidade do Universo pensado. Diz ele: "É do pensamento que deve partir a filosofia para abranger na vasta série de suas proposições, as ocorrências do mundo e da consciência, para formulá-las em leis gerais e necessárias." (23)

A Descartes, Gaffrée replica dizendo que o pensamento não deve ser a base última onde se assentam as soluções metafísicas. Esclarecer o mundo pelo pensamento é atitude que só devemos tomar depois de explicarmos o fato de pensar. Para isso se faz necessário esclarecer e justificar o funcionamento do nosso aparelho pensante, o que nos leva à pesquisa das origens da vida, do cosmos e do nascimento da consciência.

Não há dúvida, diz Gaffrée, que o pensamento existe, mas os elementos de sua formação são tão complexos que não há como tomá-los em grosso, para concluir, atestando a sua existência, pela pureza imaculada dela. Longe disso. Se tentarmos justificar a sua legitimidade, nos veremos frente a frente com tantas dificuldades que dificilmente as tiraremos do nosso caminho.

Por outro lado, se admitirmos que o pensamento resulte de uma determinação sobrenatural, admitimos a teoria das *idéias inatas* do antigo espiritualismo. Se, ao contrário, sustentarmos que o pensamento é, originariamente, uma *tábua-rasa* sujeita a todas as impressões do ambiente, resultando paulatinamente num vasto acervo de impressões, percepções e conceitos, de cujo conjunto surge o pensamento como elaboração de todos eles, cairemos nas doutrinas sensualistas.

Assim, contra o espiritualismo das idéias inatas os sensualistas negam o conhecimento *a priori*, anterior à experiência e dela independente; contra os sensualistas, o ceticismo nega que possamos, quer *a priori*, quer *a posteriori*, realizar uma concepção válida do Universo e das suas ocorrências.

Mas, o erro dos sensualistas e ceticistas, interpreta Gaffrée, é não explicarem como se originaram no sujeito pensante as experiências e como lhe é possível coordená-las, de modo a elaborar as suas impressões em sistemas e formular leis gerais e necessárias sobre a ordem e regularidade das ocorrências no mundo empírico.

Expondo as bases da filosofia crítica, Gaffrée afirma que os pressupostos do empirismo e do racionalismo, por dificultarem a solução do problema gnoseológico, devem ser refutados. "Desprezando um dos elementos de que se compõe o conhecimento, afirmando que ele se forma só de conceitos "a priori" ou unicamente de impressões sensíveis, nenhum sistema filosófico nos pode oferecer bases válidas para a nossa síntese cognoscitiva. Assim, são de rejeitar como improfícuos tanto os pressupostos do empirismo e das escolas que nele se fundam, como também os das que dispensam totalmente os dados da experiência na dedução de seus conceitos." (24)

Estes sistemas filosóficos ultrapassam a meta e nada conseguem a não ser uma terrível confusão nos domínios da filosofia, dificultando a solução do problema gnoseológico. Entretanto, esta solução deve ser encontrada sob pena de se tornar duvidosa e inaceitável a existência da filosofia. Como esta não é senão a sistematização mais geral, a unificação do conhecimento em todos os seus ramos, fica igualmente duvidosa a existência e a possibilidade da ciência.

Assim, aos que desejam libertar-se do avassalador dogmatismo das metafísicas pagãs ou cristãs, ou das devastações do ceticismo, o criticismo de Kant oferece uma doutrina e apresenta uma solução que, pela sua solidez, pela sua moderação, se coloca em vantagem sobre os sistemas anteriores.

Não há dúvida de que o conhecimento existe de fato, visto como do conjunto das coisas sobre as quais recai a nossa consideração nós pretendemos formar conceitos e proferir juízos. Mas, o que importa é saber se esses conceitos, se esses juízos são legítimos, ou se, porventura, não são apenas frutos de ilusões, que podem ruir ao primeiro sopro.

A solução para o problema do conhecimento é desenvolvida por Kant na Crítica da Razão Pura. Ele parte da análise do conteúdo dos nossos conceitos, retirando daí todos os elementos que constituem o ponto de apoio, o alicerce que funda a sua filosofia. Kant admite que os nossos conceitos procedam da experiência que lhes dá o conteúdo, mas indaga a procedência de suas formas. Para o desenvolvimento desse estudo necessitamos investigar as nossas faculdades cognoscitivas.

Para o *idealismo* a única faculdade cognoscitiva é o *entendimento puro*, com a sua possibilidade de formar conceitos puros (*a priori*). Para o *sensualismo* só existe a *verificação empírica*. Para Kant nem a representação sensível, nem a intelectual possuem, por si

mesmas, clareza ou obscuridade; elas diferem, apenas, na maneira lógica de elaborarem representações, por isso, devemos admitir em nós duas faculdades fundamentais de conhecimento: a *sensibilidade* e o *entendimento*.

Determinadas as faculdades fundamentais do conhecimento, é necessário explicar a sua possibilidade através do entendimento e da sensibilidade. Segundo Kant, "todo conhecimento se resolve num juízo, ou seja, numa ligação entre duas representações das quais uma se afirma positiva ou negativamente da outra. Distingue dois tipos de juízos: analíticos e sintéticos. Os analíticos são aqueles que não aumentam o saber, o conhecimento, apenas o esclarecem, determinando com maior exatidão o conteúdo do conceito. Os sintéticos, ao contrário, alargam, aumentam o conhecimento, visto que colocam em relação conceitos variados, de modo que o predicado acrescenta alguma coisa ao sujeito." (25)

Assim, todo conhecimento consiste em juízos sintéticos, mas nem todo juízo sintético é conhecimento. Para que o juízo sintético seja conhecimento é necessário que ele postule para si generalidade e necessidade, Daí que o juízo não só deve ser sintético, mas válido para qualquer um de nós e em todos os casos possíveis.

Ora, a nossa experiência, afirma Gaffrée, só conhece instâncias singulares, e os seus juízos nunca podem postular generalidade absoluta. O que ela nos apresenta, nós o recebemos por meio da sensibilidade, é um dado *a posteriori*. O que nos é dado independentemente da experiência e a precedendo é um dado *a priori*. Assim, o verdadeiro conhecimento, possuindo validade universal e necessária, consiste em *juízos sintéticos a priori*.

Tais juízos se encontram nas ciências matemáticas e na ciência da natureza. O que não acontece com a metafísica em decorrência de sua pretensão de nos fornecer, através de conceitos puros, independentes da experiência, um conhecimento da existência de Deus, da Alma e do Universo.

Os nossos conhecimentos podem ser de três espécies: sensíveis, intelectuais e metafísicos. Os sensíveis possuem como condição fundamental o espaço e o tempo. Só expresso em termos de espaço e de tempo, pode o espírito humano compendiar e tomar conhecimento do mundo ambiente, e só como coexistências e sucessões é que se torna lícito à mente humana formular uma concepção relativamente válida dos objetos do mundo. E acrescenta: "O mundo fenomenal, sendo o único que se amolda às formas fundamentais a priori do entendimento, é também o único que poderemos conhecer (...). Só elaboramos o cosmos que apreendemos como ele nos aparece dentro do espaço e do tempo; as coisas como são realmente, em sua essência, como existem em si, independentes da nossa sensibilidade, permanecerão para nós eternamente indecifráveis e obscuras." (26)

O primeiro passo a ser dado pela filosofia crítica no sentido de assinalar os limites do conhecimento é distinguir aparência e essência, *nuomenon* e fenômeno, mundo sensível e mundo inteligível. Da coisa em si, do *nuomenon*, não nos é dado afirmar sequer a sua existência, enfatiza Kant; no entanto, não podemos excluir a sua representação supra-sensível, intelectual ou subjetiva, transcendente do conhecimento. O *nuomenon* não pode ser conhecido, mas pode ser postulado, pensado. No entanto, esses conceitos independentes da experiência são inválidos, evidentemente, porque não se sujeitam à ordem de sucessão e coexistência, na qual devem ser elaborados os nossos juízos

cognoscitivos. "Aos juízos ou conceitos puros, referentes ao mundo da coisa em si, é lícito dar um grande valor, se bem que subjetivo, se baseados neles, tivermos de formular regras de conduta para a humanidade. Se para estabelecer um sistema ético apreciativo das ações humanas, para afirmar a existência da lei oral, fôssemos forçados a admitir, ainda, que não pudéssemos prová-la, a existência desses conceitos, pensáveis, mas não cognoscíveis, é certo que nós teríamos que aceitar tal existência, como uma necessidade básica da nossa razão, a qual, não a podendo demonstrar, a postularia. Essa existência improvável e contraditória, negada pelas nossas faculdades, apuradoras do conhecimento, teria, entretanto, a sua razão de ser nas mais profundas e íntimas necessidades práticas do ser humano." (27)

Em virtude disso, afirma Gaffrée, não há contradição em Kant, quando ele afirma na *Crítica da Razão Pura* que da coisa em si nada podemos afirmar, e, na *Crítica da Razão Prática*, voltando atrás, acentua a necessidade de cremos na existência de Deus, na imortalidade da alma e no livre arbítrio. Não há contradição porque o nosso entendimento, aliado à sensibilidade e formando conceitos de coexistência e sucessão, nega o conhecimento *nuomenal*; a razão prática, sem pretender demonstrar a realidade da coisa em si, mas não podendo prescindir dela, postula a sua existência. Haveria contradição se, por acaso, em um ponto fundamental do sistema se negasse a existência desses conceitos e noutra se afirmasse a sua realidade. Isto no entanto não acontece.

Como ensina Gaffrée, as condições que nos possibilitam formar representações dependem, de um lado, da *sensibilidade* e, de outro, do *intelecto*. A sensibilidade tem por função receber as impressões do mundo objetivo, que chamamos fenômenos, e o entendimento, a função

de reduzi-las a conceitos, de acordo com as formas *a priori* a que se acha sujeita a razão e que por ela foram criadas em sua atividade própria.

Assim, a matéria das percepções são as coisas, a dos juízos são os conceitos. A percepção apreende o fenômeno, o conceito nos dá a idéia desse fenômeno. Mas é evidente que, sem uma faculdade primordial de formar ou gerar conceitos, não será possível formular juízos que nos permitam conhecer por meio de tais conceitos, ou seja, *pensar*. A *faculdade de pensar* denomina-se *entendimento* e só origina conceitos. À *sensibilidade*, que é a faculdade de *perceber*, só é lícito apreender percepções. A experiência, referindo-se ao mundo objetivo, oferece à sensibilidade uma variada série de percepções, as quais devem ser elaboradas e sistematizadas a fim de que sobre ela possamos formar juízos objetivamente válidos.

Daí que os nossos juízos a respeito da experiência só serão possíveis se admitirmos a existência dos conceitos puros do entendimento ou categorias, cuja função básica é combinar ou concatenar entre si as representações, que nos são dadas pela sensibilidade. Deste modo, as puras formas do juízo ou o juízo despido das representações empíricas são a relação entre duas percepções, das quais uma – o sujeito – se nos representa por intermédio da outra – o predicado. Por isso, as categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade são todas elas igualmente necessárias para a coordenação do conhecimento. No entanto, pondera Gaffrée, não se pode negar que, do ponto de vista da coordenação das nossas representações objetivas, as de relação possuem uma importância fundamental, por determinarem ao mesmo tempo os conceitos da causalidade e substância.

De que modo as categorias podem servir de fundamento à experiência, se os puros conceitos do entendimento dela independem? Ora, argumenta Gaffrée, as nossas percepções não são coisa em si, *nuomenon*, mas *fenômenos*, que se refletem e se ordenam no espaço e no tempo, ou seja, em termos de coexistência e sucessão; elas não podem ser formuladas em conceitos independentes dessas formas subjetivas, *a priori*.

Assim, se afirmamos que a experiência é possível, devemos afirmar que os puros conceitos do entendimento são condições tão imprescindíveis para ela como o espaço e o tempo para a percepção imediata ou intuição. Somente elas poderão tornar possível a existência dos objetos do nosso entendimento, sendo pois, condições *a priori*, independentes da experiência, a que dão origem. *Os objetos da experiência* são as nossas *representações* (ou fenômenos) e a sua concatenação ou coordenação geral e necessária. a *matéria* são as *manifestações sensíveis*; a *forma* são as *grandezas*.

Mas, enquanto os elementos das nossas representações se conservarem isolados e estranhos uns aos outros, não será lícito falarmos nem de conhecimento nem de experiência, pois que as nossas percepções se compõem de um conjunto de elementos materiais e formais os quais necessitam ser reduzidos a conceitos, válidos em sua generalidade, sem o que nenhum resultado cognoscitivo poderá ser colhido. Deste modo, a indagação da origem dos objetos da experiência supõe concomitantemente a investigação de como nasce a mesma experiência. Como a sensibilidade só oferece elementos cuja concatenação, embora necessária, não pode ser realizada por ele, mas pela atividade intelectual *a priori*, a experiência não pode por si só

elaborar síntese alguma. Essa síntese deve ser realizada pela razão pura anterior à experiência, e não pela sensibilidade.

No entanto, para que essa síntese seja geral e necessariamente válida, ela deverá abranger, em primeiro lugar, todos os elementos de representação do fenômeno ou grupo de fenômenos; em segundo lugar, à medida que forem sendo apreendidos novos elementos, recordar dos anteriormente percebidos, na respectiva ordem de representação; e, em terceiro lugar, reconhecer no conceito que dele formula o entendimento os mesmos dados precedentemente colhidos.

A síntese cognoscitiva possui três elementos: a apreensão dos dados da representação (que se realiza por meio da percepção); a reprodução dos já apreendidos (que se realiza pela imaginação), o reconhecimento como idênticos aos apreendidos dos que o intelecto cria outra vez, ou seja, formulando-os em conceitos (faz-se por meio do conceito ou juízo). Entretanto, “sem a faculdade da ‘apercepção transcendental’, ou seja, sem essa consciência ou faculdade ‘a priori’ de transformar as percepções em conceitos, não se pode cogitar da identidade entre a representação (sensível) e o conceito; portanto, sem a identidade da consciência, como faculdade cognoscitiva, não há validade ns juízos que fizemos sobre os fenômenos. Ora, o mundo sensível, apesar das variadas transformações da consciência empírica, se apresenta ao eu sempre com as mesmas feições uniformes; logo, é de se admitir a consciência pura, ou seja, a unidade transcendental da apercepção.” (28)

Assim, para que o mundo dos fenômenos seja concebido por nós numa representação geral e necessariamente válida, são necessárias três condições: a variedade dos elementos dados na percepção, a síntese desses elementos e a unidade necessária da mesma síntese. Estas

condições correspondem a três faculdades do sujeito pensante: sensibilidade (apreende); imaginação (reproduz, cria representações); apercepção ou consciência pura (reconhece). À imaginação cabe a tarefa de efetuar a ligação entre a sensibilidade e o entendimento. Deste modo, a consciência transcendental *a priori* é condição essencial para que haja o mundo fenomenal, sendo a imaginação que faz surgir no entendimento o mundo fenomenal, reproduzindo os elementos da apreensão sensível, segundo as regras da associação, de acordo com a sensibilidade, e em seguida ordenando-as de conformidade com as exigências da consciência pura do entendimento, isto é, em categorias.

Tratando da significação da *coisa em si*, Gaffrée assevera que é impossível, na filosofia kantiana, o conhecimento do supra-sensível por meio da apercepção empírica. Como a percepção, por sua natureza é sempre sensível, a razão humana não pode perceber o supra-sensível, mas pode pensá-lo, se possível a sua percepção, quer negativa, quer positivamente, será obra exclusiva da razão pura. Pois as coisas como existem em si independem da nossa percepção, não podem, por isso, ser representadas em termos de sensibilidade, mas pensadas pelo entendimento.

O papel dos conceitos puros, entende Gaffrée, não é o de criar representações, mas ligar ou coordenar as que lhe são fornecidas pela percepção; não podem, portanto, representar a *coisa em si*, mas apenas indicá-la ou significá-la, o que fez Kant afirmar que eles tem ao mesmo tempo uma aplicação empírica a uma significação transcendental. A representação imediata de um objeto qualquer não decorre nunca do conceito, mas da percepção dele. O entendimento humano não é intuitivo, mas puramente discursivo, só tem capacidade para ligar ou

coordenar entre si as representações que lhe são fornecidas pela sensibilidade.

A *coisa em si* assinala, segundo Gaffrée, o limite do nosso conhecimento ou conforme diz Kant, o *conceito-limite do entendimento*. Assim, “a coisa em si é, por conseguinte, sob o ponto de vista do conhecimento, regulado pelo entendimento, inteiramente problemática, e, como significação negativa, marca o limite da nossa ciência. (...) O limite das nossas experiências não existe, por conseguinte, no futuro que elas têm de formar, porém no passado, cuja sucessão completam; vê-se, portanto, que o único meio de abranger a cadeia completa, o conjunto das nossas experiências, é a direção regressiva, do condicionado para a condição.” (29)

Deste modo, a razão considerando a *coisa em si*, por um lado, como limite da experiência, encontra nela um fim ou meta que procura atingir e, por outro lado, tenta representá-la, o que não conseguirá, jamais, como objeto de experiência possível; no primeiro caso, o conceito do incondicionado é necessário e, no segundo, inadmissível. A *coisa em si*, o absoluto, ao mesmo tempo que marca um limite às pesquisas do entendimento, é uma meta que a razão procura atingir e à qual não corresponde nenhum dos objetos da experiência; é uma idéia, no sentido platônico, um arquétipo, um paradigma feito daquilo que imperfeitamente apreendemos.

A idéia, como limite e como meta a atingir, indica de um lado até onde é lícito a experiência alcançar e, de outro, até que ponto pode pretender chegar o nosso entendimento ético; no primeiro caso, é uma expressão negativa e, no segundo, um ideal positivo. Para Gaffrée, a experiência não conhece limite, visto que só reconhece como seus os limites do espaço e do tempo; como estes são ilimitados, a experiência

não pode supor nem primeiro nem último ela na cadeia dos fenômenos. No entanto, além do espaço e do tempo, da causalidade, há na experiência qualquer coisa dela independentemente e que não lhe é nem condição, nem objeto, o *noumenon*, a idéia a *coisa em si*, que lhe constitui o limite inatingível, pois que ela é ilimitada.

Daí resulta a aparência, a ilusão de podermos dentro do mundo fenomenal alcançar esse limite, de supormos que a *coisa em si* constitui o último elo e, por isso incondicionado, na cadeia da causalidade, sendo como tal também susceptível de conhecimento. Essa ilusão que nos leva a tais conclusões pode ser descoberta, criticada, mostrada falsa pelo entendimento, mas não conseguirá, jamais, ser destruída; é uma ilusão, mas ilusão inevitável. Há, portanto, alguma coisa que em pode ser objeto da experiência nem tampouco condições dela, mas constitui o seu limite absoluto.

A metafísica, afirma o filósofo, funda-se num evidente sofisma. Esse sofisma, que redundando na confusão da *coisa em si* com a aparência, do *nuomenon* com o *fenômeno*, é natural encontra admissão e acolhida pela razão humana, pois resulta daquela ilusão transcendental, ou da razão pura que nos faz atribuir ao *nuomenon* uma existência objetiva; é, portanto, como Kant expressamente nota, um sofisma não dos homens, mas da própria razão pura, do qual nem o mais sóbrio de nós se libertará, conseguindo quando muito resguardar-se do erro, jamais logrando afastar totalmente a ilusão que continuamente nos persegue.

Segundo Gaffrée, a existência da liberdade depende de três requisitos: primeiro, que uma idéia ou coisa em si possua causalidade; segundo, que o efeito dessa causalidade apareça, se manifeste no mundo da representação; terceiro, que a liberdade e a causalidade natural se conciliem, se adaptem perfeitamente uma á outra. A liberdade não

existe no mundo dos fenômenos, onde a causalidade domina exclusiva e soberantemente. Portanto, o problema consiste em assentar o verdadeiro conceito de liberdade, em apontar a sua imprescindível necessidade como fundamento da Ética e, finalmente, em promover a sua conciliação com os princípios da inelutável causalidade natural.

A liberdade como causalidade incondicionada é uma coisa que não aparece (não existe como fenômeno, isto é, no espaço e no tempo); é uma faculdade absoluta de originar ocorrência por si, ou espontaneamente. Expressa negativamente, independe de toda condição ou causa natural; positivamente considerada, é o princípio incondicionado e espontâneo de uma série de fenômenos. Assim, para que possamos admitir o conceito de lei moral, não encontrado no mundo empírico, temos que admitir a liberdade no sentido transcendental, como idéia, como objeto inteligível ou como *coisa em si*.

Analisando a existência de Deus na teologia racional, Gaffrée o refere como ente absoluto, que existe absolutamente fora do mundo e dele independe completamente. O conceito de Deus, elaborado pela razão pura independe de quaisquer dados empíricos, é uma idéia ou coisa em si, cuja existência é duvidoso possamos provar.

A idéia de Deus, formulada pela teologia racional, é constituída pela soma de todas as realidades. É claro que o ente absolutamente necessário de nenhum outro depende, mas todos os outros estão a ele subordinados e dele derivam, sendo, pois, a totalidade de todos os atributos possíveis. A idéia de Deus, para Kant, é um ideal formado não pela imaginação, e sim pela razão pura, logo que lhe pensa o conceito; e, como a soma de todas as realidades não nos pode dar mais de um único ente da sua espécie, segue-se que a idéia de Deus é inelutavelmente o único ideal da razão pura. Deus deve ser pensado

como ente absolutamente necessário, como a soma de todas as realidades. Na síntese desses dois elementos, da realidade e da necessidade, está o ponto básico de toda demonstração da existência de Deus. Esta demonstração pode ser transcendental ou ontológica, cosmológica e físico-teológica.

Mas, a existência de Deus não se prova, afirma Gaffrée, por isso, a teologia racional não possui base cognoscitiva. Como o fim da teologia é o conhecimento de Deus, só poderá atingi-lo por dois caminhos: um é o da revelação sobrenatural, o outro, o da razão humana; o primeiro é o da teologia revelada e, o segundo, o da teologia racional. No entanto, a própria razão pode buscar o conhecimento de Deus de dois modos: formando-o de conceitos puros, ou da consideração do cosmos; na primeira hipótese, teremos a teologia transcendental e, na segunda, a natural. Consoante pondera Gaffrée, “a Crítica da Razão Pura, não pretende negar a existência de Deus; o que ele nega é o seu conhecimento teórico, é a razão de ser da teologia racional. A filosofia crítica não pode negar nem afirmar coisa alguma em relação à realidade e aos atributos de Deus; tem, porém, a obrigação de analisar, pesquisar, julgar, discutir as proposições de uma cega ontologia: a sua feição característica não é, pois, positiva, porém meramente apreciativa. De modo que, destruídas todas as outras, a única teologia positiva só poderá ser a teologia moral ou prática. Se de Deus se pode formar qualquer concepção positiva, diz-nos Kant, é tão somente como de autor da ordem moral, como meta da nossa perfectibilidade: esse conceito é o mais alto que poderá ser significado pelas idéias morais, mas ao mesmo tempo lhe converte a existência discutível em um ideal a atingir.” (30)

Daí que todas as idéias da alma, do mundo e de Deus têm a mesma origem, o mesmo destino e a mesma determinação. A origem está na razão como faculdade criadora de conceitos puros, o destino é o de serem erroneamente empregados pela razão transviada, quando os torna objetos de conhecimento possível.

Além dessa exposição da doutrina de Kant, de que nos ocupamos resumidamente nas páginas anteriores, Gaffrée refuta as doutrinas em voga em nosso país, em especial o evolucionismo spenceriano, e explicita em que vertente do neokantismo procura situar-se. Deseja, claramente, uma filosofia da ciência, se bem que ao explicá-la não supere o estrito empirismo, a exemplo daqueles que, como Amoroso Costa, procuram familiarizar-nos com a nova acepção de ciência, abandonando as doutrinas oitocentistas vinculadas ao positivismo. “O seu esforço (de Kant) convergiria todo, pois, no sentido de converter em ciência a metafísica, de lhe dar bases tão sólidas quanto as da matemática, a mais exata de todas as ciências.” (31)

Aprofundando essa análise, o autor estabelece uma distinção essencial entre a matemática e a metafísica clássica. Com efeito, apesar de a matemática proceder de modo dedutivo a partir de conceitos sintéticos a priori, seus princípios podem tornar-se sensíveis, susceptíveis que são de construção e de se representarem no espaço e no tempo, sujeitando-se à comprovação da experiência. Ao contrário, os princípios da metafísica, criados a priori, recusam toda e qualquer verificação da experiência.

"Tratando-se de princípios antagônicos, os da metafísica do suprasensível e os da matemática pura, uns ou outros devem ser falsos nos seus fundamentos a priori. A m9 é, porém, como vimos, confirmada pela experiência, ao passo que a metafísica suprasensível não está de

acordo com ela. De que lado nos havemos de colocar? Não tendo a nossa atitude, nesse assunto, uma questão de sentimento, mas da validade do nosso conhecimento, é forçoso repelir a metafísica do suprasensível e aceitar a matemática." (32)

A filosofia crítica, prossegue o filósofo, age de forma diversa da metafísica dogmática. Parte da experiência, decompondo-a em seus elementos até chegar às conclusões referidas, das quais a mais importante diz respeito aos limites da aplicação dos conceitos e formas *a priori* da experiência. Dessa análise, pode-se concluir taxativamente que a metafísica da *coisa em si*, pretendendo nos dar conhecimento da essência em vez da aparência, não existe, portanto, como ciência. Este caráter só lhe pode ser atribuído quando trate de determinar os elementos últimos do conhecimento, de lhes restabelecer a validade e a existência *a priori*, bem como a sua aplicação no campo das ocorrências empíricas. "É esse o ponto de vista em que se coloca Kant, o qual assim funda a metafísica sobre novas bases: como ciência ela estuda os limites do conhecimento e elabora a concatenação dos fenômenos, apura os elementos do condicionado, como nos são representados nos puros conceitos do entendimento ou categorias. Com estes limites estreitos e aceitáveis, a metafísica é uma ciência, o estudo dos limites do conhecimento e dos seus elementos teóricos; fora deles, é unicamente um devaneio que nos pode conduzir às mais incomensuráveis alturas, do qual, porém, não se tira uma parcela sequer de conhecimento real e efetivo." (33)

## **Kant na Faculdade de Direito de São Paulo**

À época da República, apesar das simpatias do corpo discente e de alguns mestres pelo positivismo, o ambiente na Faculdade de Direito de São Paulo era informado pela krausismo que nos chegara pelas mãos de uma personalidade marcante do liberalismo português, Vicente Ferrer Neto Paiva (1798/1886), autor de os *Elementos de Direito Natural ou de Filosofia do Direito* (1844) e *Princípios Gerais de Filosofia do Direito* (1850). Além disso, a própria Academia produzira dois grandes cultores da doutrina: Galvão Bueno (1834/1888), autor de *Noções de Filosofia acomodadas ao sistema de Krause* (1877), e João Teodoro Xavier de Matos (1828/1878), autor de *Teoria Transcendental do Direito* (1976).

Esse ambiente explica que Pedro Lessa (1859/1921), ao ter sido incumbido com a República, em 1890, de reorganizar o ensino da Filosofia do Direito, até então ministrada sob a denominação de *Direito natural*, representando a ascensão do positivismo, se sentisse na obrigação de criticar o kantismo. Embora Pedro Lessa não se filiasse à ortodoxia comteana (rejeitava a teoria dos três estados e a interdição que Comte deixara em relação à filosofia do direito), manteve a ciência jurídica subordinada à sociologia, o que levou Machado Neto (1930/1977) a afirmar: “É inegável o paradoxo de quem tão agressivamente defendeu a ciência jurídica contra os positivistas comteanos e, agora, a entrega nas mãos absorventes da sociologia comteanamente entendida como ciência enciclopédia da sociedade, da qual as demais ciências sociais departamentos coloniais e, pois, àquela subordinada em seus princípios, em seu espírito e em seu método.” (34)

No ensaio *O Idealismo transcendental ou criticismo de Kant*, incluído na coletânea *Estudos de Filosofia do Direito*, aparecida em 1912, Pedro Lessa empreende uma Crítica à filosofia de Kant e diz que não é possível compreender bem o sistema ético-jurídico kantiano sem estudo preliminar das idéias fundamentais que lhes serviram de base. Em decorrência desse entendimento, faz um resumo dos princípios do idealismo transcendental ou criticismo antes de expor a doutrina moral e jurídica de Kant, seu objetivo primordial.

Uma severa crítica ao pensamento kantiano é realizada ao final da exposição, onde afirma que o método de Kant é “o método da observação limitada ao eu, que a observação meramente subjetiva constitui o início e o alicerce de todo o seu vasto sistema filosófico.” (35)

Segundo Pedro Lessa, desde o seu início o sistema de Kant é falso. A análise rigorosa dos melhores filósofos do século XIX destruiu totalmente as bases da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática*.

O espaço e o tempo, denominados por Kant de formas da sensibilidade pura, condições do conhecimento sensível ou da estética transcendental, não são idéias *a priori* (que identifica como inatas), anteriores e superiores a qualquer experiência. Para o mestre paulista, todas as idéias ou concepções da razão inerentes a esta faculdade são produtos da experiência e da abstração. O espaço não é mais que o conjunto de todas as extensões separadas mentalmente dos objetos extensos, ou a extensão abstrata. “Os sentidos nos fornecem a idéia dos corpos extensos. Tendo o poder de abstrair, separamos mentalmente a qualidade – extensão de todas as outras que encontramos nos corpos observados, e assim formamos a idéia da extensão abstrata. Procurando

conceber um limite qualquer a essa extensão, verificamos que há uma contradição em limitar a extensão abstrata; então concluímos que o espaço é infinito. Por igual processo adquirimos a idéia de tempo, que é a soma total das durações ou sucessões dos fenômenos, considerados abstratamente.” (36)

Analisando as categorias kantianas como *formas do entendimento puro*, ou da *lógica transcendental*, chegaremos a semelhante resultado, assevera Pedro Lessa. O princípio de causalidade nos é dado pela experiência, pela abstração e pela indução. Temos consciência das nossas volições – seguidas das nossas ações, das determinações – acompanhadas de esforços musculares. Apreendemos, assim, as relações freqüentemente verificadas entre os antecedentes (causas) e os conseqüentes (efeitos). As mesmas relações entre fenômenos ligados pela causalidade nos mostram a observação do mundo externo. Pela abstração desprezamos mentalmente os demais elementos dos fenômenos. E, variando as experiências real e idealmente, chegamos à conclusão, que é o suco ideal tirado de todas essas operações da inteligência, de que tudo o que começa a existir tem uma causa, ou seja, todo efeito tem sua causa.

No pensamento de Pedro Lessa, a *categoria* de substância como conceito *a priori* do entendimento é outra idéia que se forma pela observação e pela análise. Para Kant, a experiência só nos dá conhecimento do fenômeno, da aparência; por esse meio, jamais chegaremos à idéia do que existe em si e serve de suporte ou sede das qualidades. Ora, diz Pedro Lessa, a idéia de substância que todo homem possui, não sendo fornecida pela experiência, nem podendo ser produzida por nenhuma operação intelectual, somente pode ser dada pela razão como idéia inerente à mesma razão, existindo nesta faculdade

antes de qualquer experiência. Se refletirmos um pouco, veremos claramente que as *qualidades* são partes, elementos, aspectos da substância considerada abstratamente, e que a substância é o conjunto das qualidades essenciais. Se eliminarmos todas as qualidades, todos os atributos de um ser, nada restará que se possa chamar substância. Aplicando o mesmo processo de análise a todas as demais categorias, chegaremos a idêntico resultado.

Deste modo, a *Crítica da Razão Pura* está alicerçada numa série de falsas afirmações. A análise e a reflexão mostram-nos a falsidade dos princípios dessa parte da teoria de Kant.

Também tem fundamentos da *Crítica da Razão Prática*, aduz Pedro Lessa, estão divorciados da verdade. Um dos problemas erroneamente colocados por Kant é o do imperativo categórico.

Como vimos, a noção de causa é adquirida pela inteligência, pela observação do que se passa no *eu* e do que se verifica no mundo exterior. Da mesma forma, a distinção entre causas factuais e causas racionais é o resultado de uma operação intelectual, da comparação entre uma e outra espécie de causas. Também não é verdade que pelo fato de ser dotado de razão, o homem seja capaz de distinguir o *bem* do *mal*, e seja impelido à prática do bem. “O homem culto, que recebeu educação esmerada, que vive em um ambiente social moralmente elevado, como era por exemplo, Kant, ouve, não há dúvida, constantemente uma voz íntima de sua consciência, que lhe manda preferir o bem ao mal. Mas, se compararmos a constituição psíquica do homem culto com a do selvagem, não poderemos afirmar que a razão de todo homem haja o imperativo categórico, a ordenar que façamos o bem, suceda o que suceder, como ensinava Kant. O que nos ensina a psicologia, é que motivos de ordens várias, simples móveis – como as

necessidades fisiológicas, motivos inferiores – como o prazer e o interesse individual, e motivos superiores – como os baseados nos ensinamentos e preceitos da moral, atual na vontade humana, movendo-a, pondo-a em atividade, determinando-lhe as resoluções.” (37)

Mas, o que nos mostra a observação acurada é que, se no homem inculto predominam os motivos inferiores e, nos espíritos aprimorados, os superiores, existem entre os dois extremos da vasta cadeia um lugar para uma série infinita de impulsores da atividade voluntária, onde ora predominam os motivos inferiores, ora prevalecem os superiores.

Pedro Lessa considera, também, que a noção de *dever*, na teoria kantiana, é abstrata, meramente formal e sem conteúdo próprio. Nela, Kant não determina em que consiste o *bem* que *devemos* realizar. Assim, cada homem, quando quer verificar se um ato é moral, se deve praticá-lo, só precisa consultar a sua *razão prática*, averiguar se o *imperativo categórico* lhe ordena que o pratique. Desde que a *sua consciência* lhe apresenta o ato como efeito possível de um motivo obrigatório e que pode universalizar-se, o ato é moral. A isto, pondera Pedro Lessa, “nada mais variável do que a razão prática dos homens, quando não sujeita a princípios demonstrados e a regras baseadas em tais princípios. O que para a consciência de um homem é ato bom, moral, para a de outro é condenável, e vice-versa. A moral, fundamentada nos postulados da *razão prática* somente nos ministra as formas dos preceitos morais, os moldes dentro dos quais podemos lançar uma grande variedade de materiais, ou conteúdos. Essa teoria ética não nos diz absolutamente, nem pode dizer-nos, em que consiste o bem. Só o estudo dos atos humanos e das suas relações com a vida e o aperfeiçoamento do homem é que nos autoriza a formular preceitos

morais, que se imponham à razão de todos os homens. Somente pelo estudo da observação, comparação, abstração e generalização dos fatos podemos adquirir idéias exatas acerca dos atos bons e dos atos imorais.” (38)

O mesmo formalismo, a mesma vacuidade domina a sua teoria jurídica, pois, ao afirmar que os direitos devem limitar-se reciprocamente, deixando a cada indivíduo a fixação de tais limites, Kant abandona, segundo de Pedro Lessa, o direito ao arbítrio individual. E ainda, desprezando os processos da observação, comparação, abstração e generalização, condenando o método que baseia os nossos conhecimentos na experiência, nada mais natural do que deduzir dos postulados da razão afirmações absurdas, entre elas a de que a única medida da pena é a culpabilidade do réu. Somente a experiência e o raciocínio lógico, afirma o autor, poderiam chegar à conclusão de que “os fins da pena são impedir o delinqüente de perpetrar novos crimes, afastar os outros indivíduos da prática de atos similares, e corrigir, quando e quanto possível, o culpado.” (39)

Adversário da metafísica de seu tempo, Kant, com a sua observação deficiente aplicada somente ao *eu*, criou, diz de Pedro Lessa, uma nova metafísica. Em vez de começar pela metafísica e terminar pela moral, como os demais sistemas, o criticismo começa, após um estudo psicológico imperfeito e errôneo, pela moral para concluir pela metafísica. Apesar de sua contribuição para o progresso do método e da filosofia em geral, Kant não escapou, segundo Pedro Lessa, aos defeitos dos pensadores do século XVIII. Concentra-se em si e forma no seu espírito um mundo à parte, diferente do real; quando observa o homem, o faz imperfeitamente; mutilando o objeto dos seus estudos, descobre unicamente alguns aspectos da realidade, desprezando um dos preceitos

capitais do método científico, que só permite a indução após a observação atenta e paciente do maior número possível de fatos.

A síntese precedente, além de evidenciar o desconhecimento do autor em relação à obra de Kant, mostra, também, a sua falta de familiaridade com a problemática filosófica. Assim, enquanto supõe que tudo quanto não provém da experiência se reduz ao *inato*, negando a criatividade do pensamento, admite simultaneamente que noções tais como *espaço* ou *causalidade* possam provir da experiência. No último caso, apelando para os atos voluntários, encampa, certamente sem saber, as doutrinas de Maine de Biran. Deste modo, no que considera a filosofia geral do krausismo, Pedro Lessa nem chega a dar-se conta desta questão: como se constitui a objetividade, como pode dar-se um conhecimento do tipo científico, válido para todos?

Quanto à temática moral, é realmente espantoso que chegue à admitir, como se pode inferir de sua exposição, que ela resulte da própria evolução biológica da espécie humana. Pedro Lessa não percebeu a nova problemática suscitada para a ciência, mantendo-se caudatário do conceito oitocentista. Com respeito à temática oral, sua própria vida (a partir do momento em que se tornou Ministro do Supremo Tribunal), dedicada à consolidação do exercício da liberdade no país, seria o maior desmentido às crenças que expressa contra Kant. A vida de Pedro Lessa comprovaria a profundidade da descoberta de Kant quando afirma que o homem se escolhe como ser moral.

Todavia, o nome de Kant não tardaria a ser invocado com respeito no velho prédio da Academia Paulista. A oportunidade viria com as comemorações do centenário, desincumbindo-se da tarefa Reynaldo Porchat, na conferência que intitulou “O Pensamento filosófico no primeiro século da Academia” (*Revista da Faculdade de*

*Direito de São Paulo*, Vol. XXIV, de 1928). Nela, Porchat salienta a influência marcante de Kant na Faculdade e o verdadeiro sentido dessa influência.

Kant combate as metafísicas dogmáticas e cética e lança as bases da sua metafísica ou criticismo. Enquanto a ontologia antiga ensinava a conhecer as coisas *em si* e *por si*, o criticismo demonstra a necessidade de serem elas estudadas não em si mesmas, mas em relação ao sujeito que as vê e procura compreendê-las. Por isso, como o nosso conhecimento das coisas limita-se ao modo como elas aparecem aos nossos sentidos (fenômenos), é claro que elas podem ter uma realidade diferente daquilo que nós vemos na aparência (*noumenon*). Em decorrência disso, a filosofia aconselha que se estude as coisas submetendo-as ao pensamento, e não ao contrário, submetendo o pensamento às coisas, sendo este, segundo Porchat, o escopo da filosofia crítica.

Segundo Porchat, a essência do pensamento comporta três faculdades: a sensibilidade, a inteligência ou entendimento, e a razão. Pela sensibilidade externa recebemos sensações múltiplas e incoerentes dos objetos que vemos classificados no espaço; e pela sensibilidade interna nós temos a sensação dos objetos classificados no tempo. O espaço e o tempo são, pois, condições de nossa sensibilidade; sem eles nada poderíamos perceber, nem exercer o nosso pensamento. São, portanto, segundo Kant, formas subjetivas nas quais se enquadram os objetos como nós os vemos ou sentimos.

Serão o espaço e o tempo condições também das coisas, tais como elas existem por si? Isto não sabemos. Sabemos tão somente o que acontece em relação a nós. É para os nossos sentidos que as coisas estão no espaço e no tempo. No entanto, ter a sensação da existência das

coisas não significa conhecê-las. Para isso, é necessário julgá-las, formar juízos, que o entendimento vê, entre os fenômenos, relações invariáveis que constituem as leis, objeto da ciência. A ciência positiva que trabalha os fenômenos é, pois, formada sobre os resultados da sensação (observação e experiência), tendo como base as noções *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Todavia, as noções de espaço e de tempo, formas subjetivas, símbolos, não resultam da experiência, como pretende o sensualismo, mas são impostos por nós como condições da experiência.

Quando, todavia, o pensamento quer ir mais além do desejo de conhecer os primeiros princípios, o incondicionado, o absoluto, utiliza-se da razão para transpor com ela a fronteira da ciência e penetrar na metafísica, campo em que a razão pontifica, ou como razão pura – ministrando-nos *idéias, noções a priori, categorias*, que são o substrato dos nossos pensamentos; ou como razão prática, ditando-nos *preceitos, normas de conduta, imperativos categóricos*, ou seja, impondo o *dever*.

A consciência do dever, de uma lei, de um comando, que os diz o que *deveria ser feito*, sem consideração pelo que é, pelo que foi e pelo que será, está em nós. O imperativo desse dever sobre a nossa consciência é absolutamente certo e imediato, é categórico e não admite réplica. Entretanto, circunstâncias estranhas, temporais, podem levar-nos ao descumprimento do nosso dever, o que não significa que não sintamos o seu imperativo categórico.

No entanto, para que tenhamos a noção do dever, ou seja, daquilo que podemos e devemos fazer, “é necessário pressupor a idéia de liberdade, pois se a razão nos manda fazer o que devemos e não fazer o que não devemos, é porque sabe, por uma intuição independente de observação ou de experiência, que nós somos uma causa racional e livre

de nossos atos. Esse conceito de causa racional e livre é inerente à razão humana, porque causa, no conceito da escola, é só aquilo que se determina por si mesmo, isto é, o que contém em si próprio o princípio da sua determinação. Só o homem é essa causa, porque, à luz da razão, ele se determina pela sua atividade voluntária, procurando livremente os meios para a realização do seu destino, que é o bem ou a felicidade. Assim, ao mesmo tempo que impõe o comando do dever, a razão proclama como essência do ser humano a liberdade. Na coordenação destes dois conceitos está o único fundamento possível da ordem social.” (40)

Desde Aristóteles se diz que o homem é um ser eminentemente social. A razão, a liberdade, a sociedade são os elementos vitais para o homem. A razão é a reguladora da convivência livre e, a vontade, a executora. A razão limita a liberdade em função da liberdade de cada um, a fim de que não entrem em choque umas com as outras. Para isso, estabelece como linha de demarcação o respeito mútuo, a fim de que possa existir uma convivência cordial e tranqüila. Assim, a vontade livre formula as regras observadas visando ao equilíbrio, à harmonia das liberdades no convívio social. Essas regras, esse conjunto de condições são de tal modo necessários que a razão legitima o emprego da *coação material* para assegurar-lhes a observância. Eis em que consiste o Direito. Assim, “é justa toda ação, que não seja um obstáculo ao acordo do livre arbítrio de cada um com o livre arbítrio de todos, segundo leis universais. (...) O respeito absoluto da personalidade humana é, para Kant, nos diz Porchat, o fundamento moral do direito, surgindo daí a sua fórmula do princípio fundamental dos direitos. Age externamente de tal modo que tua liberdade possa concordar com a liberdade de cada um segundo uma lei geral de liberdade para todos.” (41)

Segundo Porchat, no direito como em qualquer outra ciência faz-se necessário distinguir *uma ciência* e *uma filosofia*. Quando estudamos a espécie já formada, em sua estrutura e em suas funções, faz-se ciência; quando estudamos a gênese e evolução da espécie, indagando-lhe sua formação e seu desenvolvimento, bem como as causas que produziram, faz-se filosofia. A filosofia trabalha sobre a ciência e a ciência sobre a matéria prima: uma e outra têm por base os fenômenos do mundo.

É fato notável, adverte Porchat, na história da filosofia do direito, que os positivistas, tendo partido de um conto completamente diverso do idealismo kantiano, nas suas interrogações metafísicas, e usado instrumentos metodológicos diferentes, pois enquanto aquele parte dos postulados da razão, partem estes do estudo dos fatos, com o critério sociológico, tiveram de chegar a um conceito de direito que é fundamentalmente o mesmo de Kant. Quem assim o afirma são os próprios positivistas, como Roberto Ardigó e Vanni.

Também Spencer procurou, baseado em dados sociológicos, explicar o que seja a *justiça*. Partiu analiticamente da observação do homem primitivo e dos animais gregários para chegar afinal a esta fórmula definitiva: “Age exteriormente contanto que a vossa ação não prejudique o poder igual de cada um dos outros homens da sociedade”.

Comparando-se esta fórmula do sociólogo com a do filósofo racionalista, ressalta a identidade do conceito substancial do direito e da *justiça*, segundo Porchat.

Finalizando o seu estudo, escreve o autor: “Diante dos resultados a que chegam os adeptos de escolas diferentes e até opostas, conclui-se que a história da filosofia nos ensina que não é possível romper com as ligações do passado. Neste há grandes verdades que

precisam apenas ser explicadas. Por isso, quando os novos descambam pelo pendor dos exageros, surge uma nova corrente que os detém, mostrando-lhes os perigos das fáceis conclusões. Eis porque se erigiu e campeia hoje nos domínios da filosofia social a escola crítica conciliatória que, sem amesquinhar-se no ecletismo materialístico de Cousin, esforça-se por fazer uma sistematização dos conhecimentos por meio de uma seleção científica das verdades e dos princípios. Conciliam-se a vontade com as forças exteriores, o elemento pessoal com o elemento real, a razão com a observação, e as idéias com os fatos, e o que nos mostra hoje o inventário da filosofia é que as escolas mais contrárias têm um fundo de verdade comum. E os dois grandes filósofos, cujo saber ainda há pouco lampejava nestas cátedras, Pedro Lessa, da Escola positiva, e João Mandes Júnior, o escolástico, a despeito das brilhantes lutas em que por vezes pelejaram brandindo talento e saber, estavam sempre ligados por um substrato filosófico que a ambos ensinava, como se fossem da mesma escola, a mesma idéia e o mesmo sentimento do direito e da justiça, de que foram sacerdotes puríssimos, honrando a curul de ministros do Supremo Tribunal Federal. Como justamente observa Fouillée, os fundamentos de uma e outra escola são verdadeiros; os seus erros provém de falsas deduções ou falsas interpretações. Na síntese sistemática das verdades apuradas por ambas é que estará a solução das discórdias. E só sobre essa síntese é que podem medrar os ideais sem ilusão. Nesta Academia passaram, como vimos, várias correntes de pensamento filosófico. Mas que importa a variedade das escolas? Com Kant ou com Savigny, com Rosmini ou com Cogliolo, as grandes idéias fizeram aqui o seu ninho, e os grandes ideais tiveram aqui as suas bandeiras.” (42)

## **A trajetória da Filosofia da Ciência na Escola Politécnica do Rio de Janeiro**

A participação brasileira no movimento de revisão da ciência do século XIX e introdução da nova física é realizada na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e pela Academia de Ciências, fundada em 1916, culminando com a vinda de Einstein ao Brasil em 1925.

Nas discussões inicialmente travadas no campo das matemáticas, na Escola Politécnica, predominavam inteiramente as idéias positivistas, dominando a opinião de que o saber já está feito, acabado, restando apenas alguns reparos na *construção do mestre*. Licínio Cardoso, professor de Mecânica Racional, ao tratar do conceito de estática na obra de Comte confirma esta posição: “(...) para ficar no rumo indicado pela doutrina do sábio, rejeito proposições que não julgo emanadas dela; eis tudo.” (43)

Do mesmo modo, as idéias de José Luiz Batista ao tratar das curvas derivadas do círculo: “Augusto Comte, em sua Geometria Analítica, oferece como exemplo digno de ser cuidadosamente estudado a dupla série de curvas que o grande geômetra Descartes descobriu derivadas do círculo. O mestre inexcelável, com aquela proficiência excepcional que tão bem o caracteriza, proficiência felizmente já hoje universalmente reconhecida, em poucas palavras, no livro citado, porventura o mais belo compêndio didático que conhecemos, dá uma idéia clara e positiva do modo de geração das referidas curvas. Tendo porém, como acima dissemos, oferecido como exemplo, não efetuará estudo sobre elas.” (44)

Mas, o contato com a nova física exigiria uma revisão do comtismo, tanto no que se refere ao sentido atribuído à evolução do

pensamento científico, como no âmbito da matemática, onde Augusto Comte havia galgado enorme prestígio. A reação contra o positivismo na esfera da matemática foi iniciada na Escola Politécnica através de Otto de Alencar (1874/1912), com o artigo *Alguns erros de matemática na Síntese Subjetiva de Augusto Comte* (1898).

Positivista como a maioria dos professores de matemática e engenheiros de seu tempo, Otto Alencar rompe com as idéias do filósofo francês ao perceber que as interpretações das ciências matemáticas contidas na obra de Comte vinham sendo refutadas com vigor. Ao fazê-lo, leva um pequeno grupo de pensadores a tomar contato com a física contemporânea e, através dela, a libertar o pensamento científico brasileiro da influência Comteana.

Ao romper com o positivismo, Otto de Alencar não se preocupou em difundir qualquer outra filosofia, mas tão somente acompanhar a evolução da ciência, criando premissas para a aceitação da nova física e das geometrias não-euclidianas. As concepções de Otto de Alencar tiveram prosseguimento em Amoroso Costa, Lélío Gama, Teodoro Ramos, Roberto marinho de Azevedo, Felipe dos Santos Reis e outros.

Amoroso Costa tornou-se professor da Politécnica a partir de 1912, no mesmo ano em que faleceu Otto de Alencar. Os outros discípulos ocuparam posições de destaque na ciência brasileira. Teodoro Ramos foi um dos fundadores da USP; Roberto Marinho de Azevedo, diretor da Escola de Ciências da Universidade Federal de Direito; Lélío Gama o grande animador da observação astronômica, e Santos Reis, professor da Politécnica.

Do grupo que demonstra ter superado integralmente o positivismo, Amoroso Costa (1885/1928) é quem mais longe conduz a

evolução do pensamento científico nacional. Em sua conferência sobre Otto de Alencar, realizada na Escola Politécnica a 29 de abril de 1918, diz o respeitável homem de letras que, para a superação do positivismo, contribuíram especialmente os erros cometidos por Comte na *Síntese Subjetiva*, em especial os erros de geometria, resultantes em grande parte da má aplicação da teoria dos contatos. E sentencia: “Aceitar a Síntese Subjetiva é rejeitar toda a obra matemática do século passado, a obra de Gauss e de Abel, de Cauchy e de Riemann, de Poincaré e de Cantor. Ao passo que o primeiro tomo da Filosofia positivista é um quadro magistral da ciência matemática em fins do século XVIII, a Síntese, escrita quando Comte já estava seduzido pela sua construção sociológica, é uma das tentativas mais arbitrárias, que jamais foram feitas, de submeter o pensamento a fronteiras artificiais.” (45)

Num primeiro momento de sua meditação, Amoroso Costa descobre que o problema não se reduz à determinação do caráter da matemática, mas envolve uma pergunta sobre a própria ciência, sobretudo no que diz respeito ao seu relacionamento com a realidade. De imediato, parece inclinado a aceitar o denominado convencionalismo de Henri Poincaré (1854/1911), conforme se pode verificar nos textos que redigiu em 1919, especialmente *A filosofia matemática de Poincaré* (1919). Supostamente, será em consequência da inquietação suscitada por essa espécie de problema que Amoroso Costa decidiu estudar na França; com duas interrupções, ali esteve durante três anos e três meses, entre fins de 1921 e começo de 1925. Um dos cursos que frequentou estava ligado ao seu magistério da Politécnica (Teoria do movimento da lua, com o prof. H. Andoyer). Dois outros, entretanto, revelam o seu tipo de preocupação: o primeiro, *Introdução à filosofia*

*das ciências*, Com Abel Rey (1873/1940) e, o segundo, com o próprio Léon Brunschevicg, designado de *Teoria do Conhecimento*.

Assim, mais ou menos entre 1922 e 1925, Amoroso Costa aproxima-se de Léon Brunschevicg e das idéias de Kant. Acredita na possibilidade de constituir-se uma teoria do conhecimento integradora da experiência sensível e da elaboração do espírito. Esta seria para ele a questão central da filosofia. Realçando esse entendimento, deixou-nos dois ensaios: o primeiro, sobre Kant, quando das comemorações do bicentenário, em abril de 1924; o segundo, sobre as idéias fundamentais da matemática.

Posteriormente, nos anos que lhe restaram de vida, ao invés de aprofundar semelhante entendimento, parece ter-se inclinado na direção que seria seguida pelo neopositivismo. Ao falecer de modo prematuro, num acidente de aviação, em 1928, Amoroso Costa tinha pronto um livro que foi editado postumamente – *As idéias fundamentais da matemática* – e que ficaria na história como um dos primeiros textos dedicados à sistematização da lógica matemática. É possível que essa evolução se devesse à influência de Pontes de Miranda (1894/1974), a quem Amoroso Costa viria a vincular-se para a publicação de uma coletânea de textos numa linha nitidamente neopositivista. Assim é razoável supor-se que, se vivo fosse, teria abandonado o neokantismo, como de fato veio a ocorrer de parte dos filósofos da ciência, aqui e alhures, à época de sua morte.

No empenho de delimitar o âmbito da filosofia da ciência, começa enfatizando o papel da matemática no desenvolvimento do espírito humano, porque sua criação corresponde, à esfera em que se limita ao mínimo o auxílio do mundo exterior. É isto que flui, inequivocamente, de seu pensamento: “Tudo se reduz aí a escolher, na

massa dos fatos e das relações, aqueles que podem levar a resultados gerais; os espíritos verdadeiramente matemáticos têm o sentido da ordem em que se devem encadear os raciocínios para atingir um fim determinado.” (46)

Segundo Amoroso Costa, a matemática, mais do que qualquer outro campo do conhecimento humano, parece um terreno privilegiado quando se procura estabelecer o que seja a verdade. “Na diversidade das especulações em que se inter-relacionam a reflexão metafísica e a técnica científica, cada vez que se constitui uma das suas grandes disciplinas, a matemática aparece como um tipo supremo de saber, capaz de sustentar uma explicação integral do universo. Ela gerou o pitagorismo que dizia: as coisas são números, o spinozismo, promoção da geometria cartesiana, o leibnismo, modelado sobre o cálculo infinitesimal. (...) Nenhum desses sistemas logrou atingir o seu objeto. Toda teoria da ciência transcendente à própria ciência, parece condenada a inevitável fracasso, e ao mesmo destino não escapam as doutrinas situadas exatamente ao nível da ciência se pretenderem, como o kantismo, submetê-la a formas e categorias rígidas, ou como o positivismo de Comte, encerrá-la em moldes imutáveis.” (47)

Por isso, diz Amoroso Costa, o problema deve ser abordado diretamente sobre o terreno da ciência, que continuará ela própria uma solução independente de qualquer esquema preconcebido ou qualquer dialética estranha ao seu domínio. A filosofia matemática renuncia a um ideal quimérico; em vez de edificar mais um sistema ela procura surpreender, no contato da inteligência com as coisas, a verdade em estado nascente.

Mas, paralelamente a essa desencontrada sucessão de doutrinas instáveis, a história nos mostra a infinita *capacidade criadora do*

*espírito*, a plasticidade maravilhosa com que ele se transforma e se adapta a uma realidade cada vez mais complexa. “Analisando a gênese das noções matemáticas, seja nas meditações sistemáticas dos sábios, seja na atividade dos povos não-civilizados, nós vemos que a cada instante há um esforço de adaptação recíproca da razão e da experiência. (...) O espírito tira do contato com a realidade exterior um impulso que lhe permite transpor as fronteiras da experiência imediata.” (48)

Para Amoroso Costa, toda vez que uma nova teoria é levada a rever ou a modificar as propriedades atribuídas ao espaço e ao tempo, a reflexão filosófica realiza um movimento paralelo de reajustamento. O espaço do filósofo é uma interpretação do espaço do geômetra. Daí a repercussão da teoria da relatividade onde Einstein não hesitou em admitir premissas que o senso comum qualificava de paradoxais ou revolucionárias.

Na história do pensamento, recorda Amoroso Costa, o espaço tem sido um mestre de harmonia. Ele nos ensinou a harmonia entre o espírito e a realidade. Na autora da ciência grega, a escola pitagórica fundou toda uma concepção do mundo sobre a idéia do número, onde existe uma harmonia profunda entre as propriedades dos números e as das figuras. Mas, a descoberta do incomensurável destrói a identificação estabelecida entre o número e a grandeza, gerando com isso a grande crise do pensamento grego. A prova de que existe no espaço alguma coisa que não é inteiramente redutível à análise intelectual parece aos antigos ultrapassar a inteligibilidade. Tal situação faz entrar em cena o infinito matemático e a continuidade.

A solução moderna, arremata o autor, consistiu em ampliar a noção de número, de modo a restabelecer a concordância. O número irracional, criação irredutível à experiência, só foi rigorosamente

definido em 1872 por Debekind, como *corte* no conjunto dos números racionais. A intuição do espaço geométrico precedeu aqui o processo metódico da inteligência e tornou-o possível.

No resultado da observação do chamado paradoxo dos objetos simétricos, Kant viu uma prova de que o espaço é apenas parcialmente racional. A essa observação se prende a teoria do espaço, desenvolvida na Estética Transcendental. Para o filósofo alemão, “o espaço e o tempo não têm existência nas coisas externas, mas não são conceitos derivados da experiência; são moldes por meio dos quais o espírito, que é essencialmente ativo, ordena as sensações, e por isso ele os chama ‘as formas da sensibilidade’. O processo do conhecimento, entretanto, não para aí, sua segunda fase é uma síntese mais elevada, que se realiza por meio das formas do entendimento, os conceitos puros ou categorias. Em suma, o tempo e o espaço são representações a priori que precedem necessariamente a nossa percepção dos fenômenos mas que não se reduzem aos conceitos puros. (...) Da sua necessidade resulta que as propriedades do espaço e do tempo nos são impostas como certezas incontestáveis, os princípios da Geometria são superiores à experiência e o mesmo se pode dizer dos axiomas do tempo, daí a possibilidade e o caráter imperativo das ciências matemáticas. Se observarmos que para Kant, a geometria é a geometria euclidiana, e a mecânica é a mecânica de Newton, essas disciplinas nos parecerão assim estabelecidas sobre fundamentos inabaláveis.” (49)

Onde Kant viu uma restrição à racionalidade do espaço, nós vemos hoje, segundo Amoroso Costa, um modo de dizer que o espaço possui três dimensões, onde a questão do número de dimensões é essencialmente uma questão de *ordem* que não respeita a continuidade. Assim, o paradoxo dos objetos simétricos se dissolve em uma questão

de *ordem*, que não é exterior à razão, contanto que esta não se paralise em categorias definidas de uma vez por todas. Ela é um exemplo da fecundidade do contato entre a especulação lógica e a intuição espacial.

O objetivo de Amoroso Costa é mostrar, pôr em evidência o dinamismo criador que caracteriza as ações mútuas do espírito e da realidade. Diz ele: “Euclides sistematizou e reduziu à forma dedutiva os conhecimentos geométricos da sua época. Ora, uma ciência dedutiva se apóia necessariamente sobre um certo número de noções primeiras e de postulados, dos quais o mecanismo lógico extrai os teoremas. É claro que os postulados devem ser compatíveis entre si, de modo a que não apareçam contradições, e além disso convém que sejam independentes uns dos outros, isto é, reduzidos ao menor número possível. Euclides apresentou os teoremas da geometria, como resultados de uma coleção de postulados sobre a qual se pode construir um sistema dedutivo que não será mais a geometria de Euclides mas no interior da qual não existirá contradição alguma; seus teoremas nos parecerão estranhos ou mesmo paradoxais, mas o novo corpo de doutrinas será tão coerente como o antigo.” (50)

O primeiro exemplo de uma geometria não-euclidiana foi dado por Lobatchewski e Bolyai. Posteriormente, a questão foi ampliada por Riemann considerando-a de um ponto de vista mais abrangente e mostrando como se pode construir uma infinidade de sistemas desse gênero. Os trabalhos modernos na mesma ordem de idéias se caracterizam por uma abstração crescente e tendem para uma geometria cada vez mais geral que abrange todas as outras como casos particulares.

Assim, para a filosofia, a questão de importância capital suscitada pelas novas geometrias é saber se uma geometria não-

euclidiana, logicamente possível, corresponde a alguma realidade, ou se a geometria euclidiana é a única que convém à representação do espaço da experiência. Num primeiro momento, Amoroso Costa inclinase abertamente pelo convencionalismo, segundo se pode ver dos textos adiante comentados.

Poincaré apresenta-nos, segundo Amoroso Costa, uma penetrante análise do problema, apesar de sua resposta não o resolver inteiramente. Segundo Poincaré: “Os princípios da geometria não são derivados da experiência, nem são juízos cuja verdade se imponha irrestritamente ao espírito, como os juízos lógicos; são convenções em cuja escolha a experiência nos guia, são definições dissimuladas. Nenhuma geometria é mais verdadeira que outra, mas a experiência nos indicou que a de Euclides é a mais cômoda, a que nos permite exprimir de modo mais simples as propriedades dos sólidos naturais, que são os nossos instrumentos de medida. O espaço seria assim qualquer coisa de amorfo, podendo servir de *substratum*, a uma geometria qualquer. Para usar da linguagem kantiana, a intuição pura seria esse contínuo pré-euclidiano, se assim o podemos chamar. Ora, é incontestável que todas as geometrias, consideradas como sistemas dedutivos puramente lógicos, são igualmente verdadeiras. Por se fundarem em símbolos vazios sem qualquer conteúdo intuitivo, elas nada nos podem dizer sobre a realidade concreta, a menos que a indução da experiência não nos forneça um vínculo. Neste caso ter-se-ia o que se pode chamar geometria prática, e o problema de saber se a geometria prática é ou não é euclidiana, teria um sentido perfeitamente definido. A maneira de ser dos objetos reais será então definida por um conjunto de proposições geométricas e físicas; a experiência dirá se uma geometria representa melhor que outra uma dada categoria de fatos. A noção de espaço pode

assim adquirir uma extensão prodigiosa como nos mostrará a concepção einsteiniana.” (51)

Apesar de o tempo não ter sido objeto de uma ciência especial, foi tratado por vários pensadores. Hamilton definiu a álgebra como a ciência do tempo puro; Schopenhauer, desenvolvendo a tese kantiana, afirmou que a aritmética se apóia sobre a intuição do tempo.

A teoria da relatividade de Einstein dissociou a noção de tempo universal e a substituiu pela de um tempo que não é o mesmo para todos os observadores e, pela primeira vez na história do pensamento, segundo Amoroso Costa, a unidade objetiva do tempo foi sacrificada à necessidade imposta pela experiência de criar uma nova mecânica, mais geral que a de Newton, e na qual existe uma velocidade fundamental que não pode ser excedida. Deste modo, uma vez mais se verifica que o tempo e o espaço não podem ser considerados como formas definitivas, anteriores à sua aplicação às coisas.

Após o aparecimento da primeira teoria de Einstein (1905), Minkowski apresenta em 1908 a sua famosa concepção do espaço-tempo, segundo a qual o espaço em si e o tempo em si não têm sentido e devem ser absorvidos em um único conjunto de quatro dimensões. Jamais alguém observou um lugar, diz ele, senão em um determinado tempo, nem um tempo senão em um lugar dado. O conceito mais simples da física, o ponto desse hiperespaço, é o *acontecimento*, ou seja, a situação de um ponto no espaço e no tempo, definida por *coordenadas*.

Esta idéia permitiu dar à teoria de Einstein uma forma muito mais simples e simétrica, mas não se reduz a um cómodo artifício do cálculo no desenvolvimento formal das teorias físicas. Graças a estas pôde Einstein ampliar consideravelmente a sua construção primitiva. “A

teoria da relatividade generalizada de Einstein, é baseada no universo de Minkowski em que se fundem intimamente o tempo e o espaço, mas essa teoria é um novo passo na mesma ordem de idéias, visto que realiza uma síntese em que o espaço, o tempo e a gravitação se combinam indissolúvelmente em uma realidade única. É uma geometrização da física, na qual a matéria é responsável pela estrutura curva do espaço-tempo, e que só foi possível com o auxílio das geometrias de Reimann. (...) A distorção do espaço-tempo, que é uma noção muito abstrata, pode-se traduzir na nossa linguagem habitual dizendo-se que o espaço se deforma a cada instante e em cada um dos seus pontos. Os fenômenos são agora referidos a sistema flácidos que Einstein qualifica expressivamente de ‘molúsculos de referência.’ (52)

A teoria de Einstein tem como objetivo primordial exprimir as leis dos fenômenos naturais de um modo independente do sistema de referência dotado pelo observador. Para atingir o que permanece invariante através das aparências que a perspectiva nos impõe, Einstein não recuou diante do paradoxo e, apoiando-se em trabalhos que pareciam estéreis divagações matemáticas, não hesitou em adotar uma atitude extremista para com as velhas noções do espaço e do tempo. É uma lição que confirma as do passado. A experiência não pode submeter-se a formas rígidas impostas de uma vez por todas pela razão. Mas esta tem uma capacidade limitada de criar formas novas e de construir sistemas de relações cada vez mais complexos. O conhecimento científico é uma adaptação progressiva e recíproca do espírito e das coisas.

Assim, a introdução do conceito de *intervalo*, o qual é uma extensão do conceito de distância, representa o elemento que permanece invariante para todos os observadores, mas cada observador o decompõe

de modo diferente no espaço e no tempo. Daí a afirmação de que o tempo é universal, mas relativo ao sistema a que pertence cada observador, pois dois observadores em movimento relativo não o medem segundo a mesma escala. Eis aí, ressalta Amoroso Costa, como Einstein e Minkowski ampliaram a idéia da relatividade do espaço e do tempo.

Depois de seu primeiro curso na França, Amoroso Costa parece entretanto insatisfeito com o simples convencionalismo. Aceita a parcela da obra de Brunschvicg que constitui uma filosofia da ciência, na linha preconizada por Cohen, sem contudo pretender manifestar-se acerca daquela parcela em que o autor proclama bem alto os direitos de uma vida espiritual superior a qualquer forma de utilitarismo.

No mencionado ensaio sobre Brunschvicg (o problema da ciência, fins de 1922) inclina-se pela solução que formula nestes termos: “A razão constrói livres arquiteturas de símbolos, mas esses não são criações arbitrárias e surgem da necessidade de interpretar e unificar os dados da experiência. O intelectualismo matemático de Brunschvicg evita assim o escôlho ou um espelho refletindo passivamente as coisas; e ao mesmo tempo não se conforma com o racionalismo clássico, na sua concepção de uma ciência inteiramente a priori. Sugestão empírica e atividade criadora parecem-lhe inseparáveis, em um conhecimento cujo valor da verdade reside nesta conexão profunda.” (53)

No estudo que elaborou sobre Kant, em 1924, Amoroso Costa enfatiza desde logo que seu grande mérito está em ter sabido insurgir-se contra a estreiteza positivista de seu século. Kant consegue assentar a ciência “sobre uma base incomparavelmente mais sólida do que a confiança inspirada pelo seu sucesso prático. Resultado capital, mas que só pôde ser obtido à custa de uma ruptura completa entre o relativismo

da ciência e o absolutismo da metafísica. Deste ponto de vista, aparecemos a obra de Kant como o início de uma orientação nova na história das relações entre a filosofia e a ciência. Dos antigos até os nossos dias, os dois domínios alternativamente se confundem e se separam, obedecendo a um ritmo que talvez seja inerente à própria natureza humana.” (54)

Entende que o filósofo de Königsberg compreendeu perfeitamente o que faltava à consciência filosófica de seu tempo, dispondo-se a submeter a ciência a uma crítica impiedosa, possibilidade que sequer era imaginada pelos entusiastas da ciência em sua época. “Da sua crítica nasce uma corrente de pensamento que se prolonga através do idealismo alemão e persiste até hoje nas doutrinas várias que opõem ao intelectualismo científico a primazia da razão prática ou da intuição.” (55)

Kant compreende que os problemas relacionados à constituição de uma filosofia racional da natureza começa pela própria matemática. É a própria geometria que incumbe explicar antes de mais nada, posto que não se trata de uma obra da pura razão, isto é, não constitui a ciência das figuras virtuais, idealmente concebidas como igualmente das figuras reais, efetivamente construídas. Em Kant, “a matemática pura se funda sobre princípios *a priori*, anteriores a qualquer experiência, irrevogáveis porque preexistem no espírito, de cuja arquitetura fazem parte. São axiomas fecundos, porque pertencem à categoria dos juízos sintéticos, com o auxílio dos quais se podem construir indefinidamente novos esquemas abstratos, novas cadeias de símbolos. Dá-nos a matemática o exemplo mais frisante de uma ciência que nos mostra quanto podemos ir longe, independentemente de qualquer dado empírico, no conhecimento *a priori*. Na forte expressão do filósofo (...O é a razão pura que se estende por si própria’. Assim, ao contrário do

empirismo, que vê na matemática uma grosseira aproximação da realidade, Kant a considera como incorporada ao mecanismo do nosso pensamento.” (56)

Na visão de Amoroso Costa, Kant soube perceber que a geometria constitui o campo privilegiado da transição para a realidade concreta, chegando ao conceito de formas *a priori* da sensibilidade, que se distinguem das formas *a priori* do entendimento. “A teoria kantiana do espaço realiza desse modo uma síntese das formas sensíveis e dos conceitos inteligíveis, e estabelece de um só golpe o apriorismo da geometria e sua aplicabilidade ao mundo exterior. O conhecimento depende, pois, da estrutura do sujeito tanto quanto da natureza do objeto. E diante desta inversão das idéias tradicionais, compreende-se bem que Kant atribuísse à sua doutrina a importância de uma revolução comparável à do sistema do Copérnico em astronomia.” (57)

De posse deste modelo, Kant pode afirmar que a física possui certeza interna porque se funda parcialmente sobre as leis do pensamento.

Amoroso Costa discute, finalmente, as implicações do desenvolvimento recente da ciência sobre a tese de Kant, consignando a divergência quanto à sua concordância ou não com o espírito do kantismo. Acha, entretanto, que se Kant tivesse vivido cem anos mais tarde, modificaria sensivelmente sua concepção da geometria. Sua apreciação geral da contribuição de Kant é, como se vê, altamente favorável: “Ninguém mais acredita, suponho, que Kant tenha feito o milagre de descobrir as condições universais e definitivas dentro das quais se há de mover a ciência de hoje como a de amanhã. A ciência se transforma incessantemente, no seu método como no seu objeto, porque encontra a cada passo novos tipos de problemas, irreduzíveis aos moldes

anteriores. Por mais largos que estes pareçam, chega sempre o momento em que se reconhece a sua insuficiência. Não há, não pode haver um cânone supremo do saber, arcabouço de uma razão imutável. Tem-se dito e repetido que a crítica do conhecimento científico é na reflexão de Kant apenas um prefácio; e que encerrando a ciência no campo dos fenômenos regido por inflexível determinismo, quis o filósofo desimpedir o caminho para a restauração de um universo em que dominam as afirmações da consciência moral. Como quer que seja, submetendo a obra mais perfeita e mais equilibrada da razão humana a uma análise cuja profundidade ainda não foi excedida, é a nossa confiança na ciência que Kant justifica, é sobretudo a nossa fé na capacidade criadora do espírito.” (58)

O certo é que, após haver considerado a hipótese de construir a filosofia da ciência com base no neokantismo e na obra de Brunschvicg, Amoroso Costa, nos últimos anos de vida, empreende um caminho que, se tivesse sobrevivido ao desastre que o vitimou em 1928, o aproximaria do neopositivismo. Pelo menos é a impressão que deixa a sua obra fundamental, publicada postumamente: *As idéias fundamentais da matemática*.

## **Apogeu e declínio**

Em abril de 1924, realizou-se no Rio de Janeiro, na Escola Politécnica, a *Festa comemorativa do Bicentenário de Kant*, ato soleníssimo de caráter cultural prestigiado pelas figuras mais representativas da intelectualidade brasileira. Com esse título, publicaram-se os anais contendo a descrição do festejado acontecimento e a transcrição das diversas conferências (Rio de Janeiro, Canton &

Beyer, 1924, 86p.). Posteriormente, essa publicação tornou-se raridade bibliográfica, perdendo-se a memória do evento que registrou.

Procurando rememorar aquele acontecimento, com a finalidade de mostrar o prestígio e a sedução que exercia a personalidade de Immanuel Kant, nos meados da década de vinte, entre os homens de ciência do país, especialmente no seio daqueles que se preocupavam com os destinos da filosofia. Um evento como esse não se improvisa nem tem ressonância se não corresponde a um trabalho prévio de sedimentação. E isto, precisamente, parece ter havido em relação às idéias difundidas pelo neokantismo entre os cultores da ciência, não obstante o fato que o expresse coincida com o declínio da corrente em toda parte, e o seu virtual desaparecimento nos anos subseqüentes, sem embargo de se haver procurado preservar o núcleo mesmo da grande obra do filósofo de Königsberg.

As comemorações programadas em Königsberg para os dias 19 a 23 de abril, mobilizando toda a universidade e as diversas camadas representativas da população, inspiraram os festejos realizados no Rio de Janeiro com a participação das principais escolas superiores, da Sociedade Brasileira de Amigos da Cultura Germânica e o apoio das autoridades, consistindo o evento central, na sessão solene realizada a 22 de abril, na Escola Politécnica.

A solenidade coincidiu com as homenagens prestadas em vários centros intelectuais do mundo à memória de Kant, austera e digna manifestação em honra da ciência, como proclama o Conde de Afonso Celso ao abrir a sessão comemorativa no Rio de Janeiro.

Na monografia sobre a doutrina de Kant, enviada a Königsberg pela Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro, referida na solenidade, Clóvis Beviláqua ressalta: “afirmando e sustentando que

a lei do dever é uma lei absoluta, que a liberdade é condição do dever, que o princípio da causalidade se impõe ao entendimento; que os postulados da moral são a possibilidade do soberano bem, a imortalidade da alma e a existência de deus; que cumpre respeitar todos os homens; que ninguém se deve humilhar, pois para quem rasteja como um verme não é de estranhar seja esmagado; que cada um de nós deve proceder de modo que a razão de seu ato possa ser erigida em regra universal; Kant fez jus aos aplausos das consciências retas, resgatou erros que se lhe atribuem, bem serviu à verdade, à justiça e ao ideal. (...) Contemporâneo da Revolução Francesa, saudou-a como advento do direito e de justiça, mas condenou-lhe, com rigor, os excessos sanguinários. (...) Imaginou um direito cosmopolítico, garantidor, em qualquer país ou circunstâncias, das prerrogativas e legítimos interesses de qualquer homem e pregou que o ideal dos governos e dos povos deve ser a paz perpétua e universal. (...) Na profundidade do desconhecido revelou claridades novas. É e ficará sendo um dos pontos culminantes do pensamento humano.” (59)

Da solenidade constaram, ainda, as seguintes conferências: *Kant e as ciências exatas*, de Amoroso Costa; *Kant e o direito*, de Abelardo Lobo; *A filosofia de Kant*, de Nuno Pinheiro, e *Kant em face da cultura geral*, de Pontes de Miranda.

A eloquência dos conferencistas diz da magnitude do pensamento de Kant, das suas faculdades e o valor inestimável das suas obras, demonstrando que, se o idealismo transcendente do exímio pensador não pode ser nomeado entre as correntes filosóficas que mais influíram na marcha do pensamento brasileiro, como o ecletismo de Cousin, o tomismo refundido pelas idéias modernas, o espiritualismo em suas diversas feições, o naturalismo, o monismo, o positivismo de

Comte e o de Littré, que tiveram todos entre nós ilustres representantes, as idéias kantianas, longe de nos deixar indiferentes, foram expostas nas aulas de Filosofia, de Lógica, de Filosofia do Direito e de Direito Natural, delas se ocupando espíritos como Tobias Barreto, Farias Brito, Pedro Lessa, assimilando-as, discutindo-as, combatendo-as, mas sempre tributando ao seu autor o mais elevado acatamento.

A última conferência aponta a direção que irão trilhar figuras representativas da ciência, em especial as que revelam interesse pela problemática filosófica: o neopositivismo. Pontes de Miranda viria a ser um de seus maiores expoentes. Embora o neopositivismo ainda não tivesse assumido configuração plena na Europa, a insatisfação revelada pelo kantismo, em face dos desenvolvimentos científicos do século, já se expressava de forma clara na alocação de Pontes de Miranda, razão pela qual a referimos brevemente.

Pontes de Miranda inicia a sua conferência mostrando que a filosofia kantiana enfrentou desde cedo, no domínio epistemológico, duas profundas críticas: a de Reinhold e a de Fichte. Não as explica. Diz apenas que era a luta entre pensadores, e o seu objetivo naquele momento é mostrar batalha que se feriu e os acordos que se firmaram entre o pensamento kantiano e a ciência. Para ele, foi do combate de Kant à dialética que o edifício de velhas doutrinas começou a ruir. As páginas do prefácio da 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* é um dos grandes marcos do pensamento humano onde Kant nos afirma que “a razão não é este aluno, que tenha de sentir tudo que o ensine o mestre; é o juiz, que obriga as testemunhas a depor sobre o que se lhes pergunta. Poucas palavras; é uma revolução! É então que se caracterizam os julgamentos sintéticos a priori.” (60)

Segundo Pontes de Miranda, a diferença entre as leis da natureza a que a vontade se submete e as de uma natureza submetida à vontade, está em que, naquela os objetos devem ser a causa das representações, ao passo que, nesta, a vontade deve ser a causa dos objetos, e afirma que ainda neste recanto da metafísica, a centelha do gênio porá a semente do espírito científico: “qualquer que seja a nossa opinião sobre a liberdade individual, é preciso reconhecer que as ações humanas, como os outros fenômenos, são submetidas a leis naturais.” (61)

Reconhecendo que apesar de todos os feitos kantianos, não podemos esquecer os pontos negativos de sua obra. Assim: “creio que foi lastimável, como pretende Venn, a influência direta de Kant nos domínios da lógica; porém foram indiretamente úteis e fecundas as suas idéias epistemológicas – e é quanto basta.” (62)

Conforme, ainda, Pontes de Miranda, a posição de Kant no campo da geometria “criou entre os racionalistas, em vez do dilema verdades racionais ou verdades empíricas, a tripla alternativa, com os julgamentos sintéticos a priori. (...) Não foge ao racionalismo, apenas o liberta do dilema, para prendê-lo no trilema: não apaga o domínio a que chamou Analítica transcendental, o que lembra Aristóteles. é o grande e genial conciliador do século: nele logo se percebe o encontro das duas linhas do pensamento de então, uma de Locke, quanto à irreduzibilidade dos princípios e julgamentos analíticos de identidade, e outra, a que mostrava o caráter de necessidade que a experiência não podia conferir. É singular a solução: a razão aparece perante a natureza tendo numa das mãos os princípios (e só eles podem dar aos fenômenos concordantes autoridade de lei) e noutra a experiência que se criou segundo os princípios para serem regidos por ele. (...) Se o empirismo fecundara o

gênio de Kant, não se esquecia ele da invariância dos objetos no pensamento lógico.” (63)

Procurando mostrar a diferença entre a concepção de Kant e a de Poincaré a respeito da geometria, diz Pontes de Miranda “que os julgamentos sintéticos *a priori* seriam em Kant relativos à geometria euclidiana, enquanto que em Poincaré ela se refere a grupos fundamentais de transformação, a geometrias possíveis. Assim, na mão da razão, a que alude Kant, não estariam só os axiomas da geometria euclidiana, e na outra a experiência; nesta estariam os diferentes tipos de experiências e naquela os diferentes princípios relativos aos grupos de transformações. Assim Poincaré foi o *pluralismo* kantiano, que o filósofo de Königsberg ignorou, pois permaneceu no *monismo* geométrico. Através de todas as evoluções do pensamento filosófico dos geométricos do século passado e deste, permaneceu o trilema, e não é certo que Poincaré o afastasse: a sua ascendência intelectual vai alcançar, no passado, o filósofo alemão.” (64)

E arremata: “o certo é que ‘não continua intacto o edifício kantiano; mas qual o que poderia pretender resistir a este século XX, que não é o das luzes, como o outro, mas o da substituição das velas pelos focos elétricos?’” (65)

No campo do direito, Kant pretendeu explicar o fenômeno como determinação das condições segundo as quais a liberdade de cada um pode coexistir com a liberdade de todos. Ora, questiona Pontes de Miranda, “o direito é realmente um fenômeno de adaptação, não porém entre *liberdades*, mas entre *homens* ou do *homem* à vida social. (...) No Direito, Kant é um apriorista; não se lhe deve nenhum princípio rigorosamente científico, *induzido*, verificável.” (66)

Pontes de Miranda não se escusa, contudo de proclamar: Foi grande, foi profundo, foi formidável o gênio de Kant! (...) Parar em Comte é tão perigoso como parar em Hegel, Kant, Aristóteles. (...) As verdadeiras homenagens a tais espíritos são aquelas que prestamos ao pensamento, a que todos eles serviram. No ritual da ciência o melhor venerador é o que excede o venerado; Kant prescindiria de todo culto estéril. Criemos, para que mereçamos participar da glória de todos eles.” (67)

Em seguida, Pontes de Miranda lança a *Biblioteca Científica Brasileira*, que iria entroncar com o programa do Círculo de Viena, constante do manifesto que divulga em 1929. Nessa coleção, Pontes de Miranda publica *Introdução à sociologia geral* (1926), que marca em nosso país a superação do conceito oitocentista de ciência, adotado pelos positivistas, no âmbito da ciência social. Essa coleção é que revela o livro póstumo de Amoroso Costa, *As Idéias fundamentais da matemática* (1929).

## **Notas do capítulo II**

(1) Lessa, Pedro. *Estudos de Filosofia do Direito*, Rio de Janeiro, Tip. do Jornal do Comércio, 1912, p. 279/308.

(2) *Do regime Democrático* (1927), reedição com introdução de Antonio Paim, Brasília, Câmara dos Deputados, 1982.

(3) Souza, Francisco Martins. *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*, São Paulo, Convívio, 1981, p. 64.

(4) Boletim do Conselho Federal de Cultura nº 44, julho/setembro, 1981, p. 102.

(5) Paim, Antonio. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979, p. 62.

(6) Apud Paim, Antonio. *A Filosofia da Escola do Recife*, 2ª ed., São Paulo, Convívio, 1981, p. 87.

(7) Barreto, Tobias. *Estudos de Filosofia*, Tomo II, Rio de Janeiro, INL, 1966, p. 82.

(8) Op. cit., p. 371/372.

(9) Op. cit., p. 35/36.

(10) Op. cit. 2ª ed. Introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim. São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 379/380.

(11) Op. cit., p. 383/384.

(12) Op. cit., p. 384

(13) Apud Brito, Rosa Mendonça de. *Filosofia, Educação, Sociedade e Direito na obra de Arthur Orlando da Silva*. Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1980, p. 61/62.

(14) Op. cit., p. 64.

(15) Apud Op. cit., p. 64.

(16) Barreto, Tobias. *Estudos de Filosofia*, v. II, Rio de Janeiro, INL, 1966, p. 42.

(17) Barreto, Tobias. Variações Anti-sociológicas. in *Estudos de Filosofia*, Tomo II, Rio de Janeiro, INL, 1966, p. 42.

(18) Op. cit., p. 331/332.

(19) Apud Paim, Antônio. *Problemática do Culturalismo*, Rio de Janeiro, PUC, 1977, p. 45/46.

(20) Gaffrée, Januário Lucas. *A Teoria do Conhecimento de Kant*, Rio de Janeiro, Tip. Jornal do Comércio, 1909. p. III.

(21) Op. cit., p. VIII/IX.

(22) Op. cit., p. ¾.

(23) Op. cit., p. 19.

(24) Op. cit., p. 29.

(25) Op. cit., p. 38.

(26) Op. cit., p. 56.

(27) Op. cit., p. 57/58.

(28) Op. cit., p. 76.

(29) Op. cit., p. 113/115.

(30) Op. cit., p. 199.

(31) Op. cit., p. 254.

(32) Op. cit., p. 258.

(33) Op. cit., p. 260.

(34) Machado Neto, A. L. *História das idéias jurídicas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo/USP, 1969, p. 65.

(35) Lessa, Pedro. O idealismo transcendental ou criticismo de Kant, in *Estudos de Filosofia do Direito*, Rio de Janeiro, Rodrigues & Cia., 1912, p. 301.

(36) Op. cit., p. 302.

(37) Op. cit., p. 304.

(38) Op. cit., p. 306.

(39) Op. cit., p. 307.

(40) Porchat, Reynaldo. O pensamento filosófico no primeiro século da Academia, in *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*, vol. XXIV, São Paulo, 1928, p. 344.

(41) Op. cit., p. 345.

(42) Op. cit., p. 371/372.

(43) Cardoso, Licínio. A verdadeira estática na mecânica, *Revista da Escola Politécnica*, vol. I, nº 1, 1897, p. 33.

(44) Batista, José Luiz. As curvas derivadas do círculo, *Revista da Escola Politécnica*, vol. V, nº 2, 1901, p. 101.

(45) Costa Amoroso. Conferência sobre Otto de Alencar, 1918, in *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*, São Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1917, p. 71. Para uma idéia geral das circunstâncias segundo as quais foi o positivismo derrotado como filosofia da ciência, ver as diversas introduções à reedição da obra de Amoroso Costa.

(46) Op. cit., p. 95.

(47) Op. cit., p. 132.

(48) Op. cit., p. 132/133.

(49) Op. cit., p. 105.

(50) Op. cit., p. 106.

(51) Op. cit., p. 107.

(52) Op. cit., p. 109.

(53) Op. cit., p. 132.

(54) Op. cit., p. 160.

(55) Op. cit., p. 161.

(56) Op. cit., p. 162.

(57) Op. cit., p. 163.

(58) Op. cit., p. 165.

(59) Immanuel Kant. *Festa Comemorativa do Bicentenário de Kant*, Rio de Janeiro, Canton & Beyer, 1924, p. 8 a 15.

(60) Op. cit., p. 64.

(61) Op. cit., p. 64.

(62) Op. cit., p. 64.

(63) Op. cit., p. 66.

(64) Op. cit., p. 67.

(65) Op. cit., p. 68.

(66) Op. cit., p. 71.

(67) Op. cit., p. 73.

## CAPÍTULO III

### DO NEOKANTISMO AO CULTURALISMO

#### **Problemática da transição**

No começo dos anos trinta, observa-se uma perplexidade geral no seio daqueles pensadores que procuravam manter-se no campo do que poderíamos chamar de naturalismo, compreendido no mais amplo sentido, a que Roque Spencer Maciel de Barros daria a denominação de *Ilustração Brasileira*, por oposição aos espiritualistas, em geral. Estes, isto é, os “naturalistas”, como sabemos, iriam agrupar-se por um largo período sob a bandeira do neokantismo, registrando, em seguida, um processo significativo de diferenciação.

Como se viu, entre os cultores da física e da matemática feneceu o prestígio das idéias de Comte. Sua tentativa de reerguer a filosofia da ciência, inspirando-se no neokantismo, entroncaria com a própria crise dessa última corrente. E, embora a figura chave desse movimento – Amoroso Costa – haja falecido prematuramente em dezembro de 1928, encaminhava-se nitidamente naquela direção configurada pelo neopositivismo. Iria demorar muito até que essa vertente voltasse ao seu leito próprio, que era o dos físicos e matemáticos. Será no âmbito do direito, que o neokantismo encontrará partidários. Além de Pontes de Miranda, já citado, Carlos Campos (1887/1968), professor da Faculdade de Direito de Minas Gerais pertencente à fase em que os problemas do processo do conhecimento ainda são considerados autonomamente, por

isso mesmo, não haveremos de encontrar neles positivistas lógicos puros; situam-se mais propriamente na transição que leva ao aparecimento destes, no segundo pós-guerra.

Leônidas de Rezende (1889/1950) e Hermes Lima (1902/1978), partidários da filosofia afeiçoada à ciência – particularmente à física contemporânea, de que resultam tanto a aceitação da sociologia como ciência e a sua hegemonia sobre o direito – iriam aproximar-se do marxismo.

Nada obstante, o kantismo não deixaria de preservar o seu lugar na filosofia brasileira, através da obra inicial de Djalmar Menezes e Miguel Reale, aqui para configurar o trânsito ao culturalismo.

É interessante consignar, desde logo, que fonte inspiradora originária não será o culturalismo posterior aos anos trinta, estimulado, entre outros, pelo próprio Cassirer, senão aquilo que em nosso estudo denominamos de *culturalismo primordial*.

## **Djalmar Menezes**

Uma das figuras marcantes da contemporânea filosofia brasileira, Djalmar Menezes nasceu no Ceará, em 1907, assumindo desde muito jovem, aos 25 anos de idade (1932), uma posição destacada entre os cultores do direito em sua terra. É desse ano a sua tese de doutoramento, muito expressivamente intitulada *Kant e a idéia do direito*. Radicando-se mais tarde no Rio de Janeiro, tornou-se professor catedrático, por concurso, da Faculdade Nacional de Filosofia em 1942. Foi Diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Reitor dessa mesma instituição (1969/1973).

Em 1968 recebeu o título de professor Emérito da UFRJ. É membro do Conselho Federal de Cultura.

A obra madura de Djacir Menezes foi elaborada nos últimos 30 anos, nos quais se ocupou de solucionar os problemas da filosofia culturalista, já então assumida por ele não mais como simples neokantismo, mas a partir da recuperação da herança hegeliana. Marcam essa meditação vários estudos da década de cinquenta, em especial o livro *O Sentido Antropológico da História* (1958), os diversos textos dedicados a Hegel, notadamente as sínteses de seu legado, *Textos Dialéticos de Hegel* (1968) e *Teses Quase Hegelianas* (1972) e, finalmente, a obra em que sintetiza o próprio pensamento, intitulada *Premissas do Culturalismo Dialético* (1979).

Não pretendemos analisar a obra de Djacir Menezes inserida no período posterior ao abrangido pelo presente estudo. Nosso propósito consiste apenas, em assinalar que, no momento mesmo em que o neokantismo entra em crise, é ainda a partir de Kant que se busca superá-la, fenômeno que ocorreu em toda a parte e não apenas no Brasil.

A tese de doutoramento de Djacir Menezes foi elaborada com a feição de que se revestiam, à época, tais documentos. Consiste num enunciado sintético das proposições que o candidato se obriga a defender oralmente. Por isso, não contém exposição acabada de sua posterior adesão ao culturalismo, mas apenas o enunciado dos problemas que iriam fazê-lo desembocar naquela vertente.

Djacir Menezes estuda sucessivamente estas questões: a) o ponto de partida do criticismo; b) a solução kantiana no sentido de superar, simultaneamente, o empirismo e o dogmatismo; c) a idéia do direito no criticismo e d) o caráter insatisfatório da solução kantiana.

Inicia colocando o problema do ponto de partida do criticismo. No seu entender, a filosofia kantiana não surgiu autônoma e desligada das tendências e correntes do pensamento alemão do século XVIII, visto que submeter os princípios do conhecimento humano a um exame crítico já constituía preocupação do cartesianismo, através de sua dúvida metódica. Segundo ele, “nessa direção nova está embrionariamente quase toda a orientação caracterizadora da filosofia moderna, que nas idades seguintes desenvolver-se-á extraordinariamente através dos mais contrários sistemas. Mesmo Locke, colocando-se contra o cartesianismo, como mais tarde Hume e Wolf, estavam todos mais ou menos solidários com essa tendência: a análise dos princípios ou das faculdades de onde derivava o conhecimento humano.” (1)

A influência de Hume sobre Kant, segundo Djacir Menezes, dá um vigor incomparável à sua crítica, que abriu horizontes inesperados ao pensamento filosófico de seu tempo.

Na tentativa de superação do empirismo e do dogmatismo, Kant procura, conforme observa Djacir Menezes, traçar os limites da razão no conhecimento, discutindo-lhe a legitimidade. Para isso, “distingue no conhecimento duas espécies de elementos: os que procedem da experiência e os que procedem da razão, separando imediatamente os puros elementos racionais, que existem *a priori*, dos elementos empíricos, que adquirem *a posteriori*.” (2)

A tendência filosófica dominante na época procurava na sensação a origem fundamental do conhecimento. O criticismo insurgiu-se contra o sensualismo e o dogmatismo metafísico dos séculos passados, embora tente, mais tarde reerguer-lhes os mitos esfacelados, procurando legitimá-los em nome da razão prática. “O conhecimento para Kant, origina-se todo na experiência. É o que nos fiz inicialmente

na *Crítica da Razão Pura*. Porém existem elementos preexistentes no espírito que a experiência apenas vem despertar. Com este estratagema escapa ele ao empirismo, pois tais elementos constituem a *forma* do conhecimento e as instituições sensíveis a sua *matéria*. O conhecimento é o produto da sensibilidade e do entendimento e Feuerbach criticou essa dualidade contraditória que está à base do idealismo transcendental. Mas ainda pode se elevar a um grau mais alto. Esta faculdade superior chamou-a o pensador de Königsberg de *razão pura*: ultrapassa os limites da sensibilidade e do entendimento, fornecendo-lhes conhecimentos acima dessas condições, como sejam as *do mundo e do eu*. De onde as três ciências transcendentais *idéias de Deus*, a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia *racional*. Eliminando o que há de transitório e variável na sensibilidade, o criticismo encontra irredutivelmente os dois conceitos puros – espaço e tempo – como existentes *a priori*, necessários à representação dos fenômenos, formas puras da sensibilidade de que as representações são a matéria. Que decorre daí? Espaço e tempo, simples condições *subjetivas* de nossa maneira de apreensão e compreensão dos fenômenos que se desenrolam no mundo exterior. São formas do espírito, que o espírito tira de si mesmo. Nenhuma objetividade. São apenas condições da intuição dos objetos sensíveis, como as categorias do entendimento são as condições do conhecimento dos objetos sensíveis, ambas apriorísticas. Condições peculiares ao nosso espírito, determinando-lhe a maneira pela qual nos aparecem as coisas (*fenômeno*), cujo estado real é-nos perpetuamente ignorado (*noumenon*).” (3)

Após análise das famosas antinomias da razão pura, Kant solucionou as condições referidas, segundo Djacir Menezes, apontando a ilusão no seguinte fato: “o espírito humano firmava critério de

veracidade nos fenômenos como *coisa em si*, resolvendo tudo pela transferência da liberdade e da divindade para o mundo noumenal. O mundo fenomenal ficava sob a inflexibilidade das leis do determinismo e da causalidade.” (4)

Mas, ao lado da razão especulativa ou teórica, nos diz Djacir Menezes, Kant encontra a razão prática, que lhe permite reconstruir uma série de demonstrações realizadas no domínio da especulação pura. Assim, pela existência de princípios práticos *a priori*, impostos pela razão à vontade, Kant infere a existência da razão prática pura. Daí passa à moral, cujo princípio fundamental é formulado no célebre imperativo categórico > ‘age sempre de maneira que a máxima de tua vontade possa servir de um princípio de legislação universal’. Kant liberta, assim, “as leis morais de todo conhecimento objetivo, dando-lhe valor absoluto *a priori*, negado na esfera especulativa. A contradição foi rudemente criticada. A experiência e a razão especulativa não puderam provar a realidade objetiva da liberdade, por exemplo. Ela não transcendia da experiência, dos sentidos? Mas a razão especulativa move-se no círculo de ferro que lhe traçara o idealismo transcendental, na prisão do mundo segundo as condições subjetivas determinantes de nossa apreciação dos fenômenos; Como saiu Kant desse impasse? Afirmando que as leis morais se aplicam a uma ordem suprasensível – e que asseguram a liberdade objetivamente, como base inflamável da moral e sua condição necessária.” (5)

Para Djacir Menezes, é na segunda parte da metafísica, editada em 1785, onde Kant vislumbra uma ciência coordenadora dos deveres humanos. *A Metafísica dos Costumes* não fugirá, segundo Djacir Menezes, em buscar na razão as diretrizes e o critério soberano da ação,

sob pena de degeneração em feixe de regras impotentes à sua finalidade, conforme concebe o filósofo alemão.

A ciência dos deveres de Kant é desenvolvida, segundo Djacir, em dois grandes rumos: deveres susceptíveis de se enquadrarem nos ditames da legislação positiva; e deveres que resultam de imposições da razão à vontade, respectivamente, estudados em duas seções, elementos metafísicos da doutrina do Direito e elementos metafísicos da doutrina da Virtude. Mas, apenas a primeira parte, interessa ao seu estudo. Segundo o autor, é da razão que Kant extrai o princípio supremo do Direito. “Desde que o homem aja de maneira que a sua vontade livremente manifestada não prejudique a livre manifestação das outras vontades, está em consonância com o Direito. A idéia de Direito estriba-se assim sobre a idéia de liberdade. Violar um direito correspondente conseqüentemente a violar uma liberdade. Daí justifica Kant a necessidade da força coercitiva exterior ao indivíduo para reprimir as violações às liberdades alheias, impondo-se o cumprimento dos deveres do direito. Mas ainda assim, há deveres decorrentes de princípios apriorísticos – *Direito natural* – e deveres decorrentes das fontes legislativas – *Direito positivo*. A ciência dos legisladores vai inspirar-se nesses princípios derivados da razão, que se superpõem às contingências naturais. Do ponto de vista do criticismo, o direito civil se põe ao direito natural, pois necessita de ser garantido pelas leis de ordem pública e privada. Trifurcando o direito em *direito político*, *direito das gentes* e *direito cosmopolítico*, Kant era bem o anunciador ideológico da revolução da burguesia alemã, cujo despertar renunciou no cenário intelectual. Todo o seu liberalismo orientava-se para o mundo das entidades racionais – domínio vago de abstrações onde sutilmente pusera a liberdade, a imortalidade e Deus. Seu ideal jurídico-moral

culmina com a idéia da razão promovendo uma paz eterna entre os homens confraternizados em vasta comunhão tendo por base uma sociedade de nações.” (6)

Djacir Menezes tem grande admiração pelo que chama de *originalidade genial e fortes qualidades de pensador*, provavelmente em razão do magistério de José Sombra, como ele mesmo teria oportunidade de relatar e já referimos. A despeito de afirmar que Kant abriu horizontes inesperados ao pensamento filosófico, não lhe poupa críticas no terreno do direito pelo fato de não haver entrevisto a possibilidade do influxo histórico, em ter encarado o direito como “uma entidade superior às injunções histórico-sociológicas, sobrepairando acima das lutas incessantes dos agrupamentos humanos em adaptação ao meio telúrico-social e interadaptações desses agrupamentos.” (7)

A esse tempo, o mestre cearense parece muito impressionado com a obra do neokantismo Karl Vorlander (1860/1928) – e o cita expressamente – que pretendia abrir o neokantismo ao processo histórico, inspirando-se no marxismo, naturalmente que o marxismo filosófico da época da primeira guerra mundial, muito distanciado da feição dogmática que viria a assumir sobretudo depois da Revolução Russa.

Em segundo lugar, Djacir Menezes aponta ao kantismo a circunstância de não ter liberado a idéia do direito dos embaraços metafísicos e o chama de *voluntarismo subjetivista*. Diz ele: “Para quem encare o que atrás expusemos do ponto de vista científico-filosófico atual, a crítica é fácil. Entretanto mesmo modernamente o direito prossegue embaraçado na metafísica jurídica, atravancado de teorias do voluntarismo subjetivista cheias do palavreado legado pelas filosofias anteriores, cujo sentido está anacrônico e em pleno desacordo com as

aquisições da ciência contemporânea, renovada e renovando-se em todos os seus departamentos.” (8)

O caminho a ser trilhado por Djacir Menezes em sua obra madura acha-se ali apenas esboçado. Além da atenção à circunstância histórica, a que aludimos, considera que o direito tampouco pode permanecer alheio ao curso seguido pela ciência em geral.

A tese do jovem Djacir Menezes é, assim um comprometimento com aquela problemática que o levaria a dar uma notável contribuição ao culturalismo brasileiro, ao incorporar-lhe o legado hegeliano para fazê-lo um *culturalismo dialético*.

## **Miguel Reale**

Figura exponencial do pensamento brasileiro, Miguel Reale nasceu em São Paulo em 1911. Formou-se pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, tornando-se catedrático de Filosofia do Direito da mesma Faculdade a partir de 1940 e Reitor da Universidade de São Paulo nos anos 1940/1950, reconduzindo ao cargo em 1969. É o principal animador do movimento filosófico que se desenvolve sob o patrocínio do Instituto Brasileiro de Filosofia, cujo lema é a conceituação da filosofia como saber plural, que implica e exige o diálogo. Jurista profissional da mais alta categoria, teórico do direito e também político, é autor de fecunda e opulenta obra sobre Teoria do Estado e Filosofia Jurídica, entre outras. Sua extensa bibliografia tem início com ensaios políticos mais ou menos vinculados ao movimento integralista brasileiro, do qual, na juventude, foi um de seus mais destacados teóricos.

Contudo, é com *Fundamentos do Direito* (1940) que impulsiona a sua obra teórica do direito. Escrita com a finalidade de concorrer à cátedra de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Reale desenvolve ali uma análise das grandes doutrinas sobre a fundamentação, formação e validade do direito, o que se nos afigura o embrião de sua teoria tridimensional do direito, conhecida, hoje, internacionalmente.

Não pretendemos no presente estudo realizar uma análise da doutrina do professor Miguel Reale, que tal escaparia ao objetivo mesmo do trabalho. Desejamos, tão somente, mostrar a influência de sua Dissertação de 1940 no desenvolvimento do pensamento brasileiro ao que tudo indica bem mais profunda do que previra Reale ao elaborá-la. Terá sido modesto, de fato, o autor, ao afirmar que sua finalidade “é apreciar a ordem jurídica positiva sob o ângulo visual do problema da validade do Direito.” (9)

Em verdade, o seu desenvolvimento levou-o mais além, ou seja, à fixação dos princípios fundamentais e a uma nova visão da realidade jurídica.

Para uma melhor compreensão do que representou a sua obra *Fundamentos do Direito* no pensamento dominante à época, é de mister mostrarmos aqui, embora sucintamente, as idéias prevaletentes, então, no campo jurídico-filosófico brasileiro.

Segundo Theóphilo Cavalcante Filho, o nosso ambiente espiritual era formado, de um lado, “pelas correntes positivistas retardatárias ou atualizadas, de evolucionistas e de naturalistas de todos os matizes. Os pensadores que ocupam cátedras universitárias, nas Faculdades de Direito existentes no país, não guardavam autonomia alguma com relação a essas orientações. Clóvis Beviláqua, Pontes de

Miranda, Castro Nunes, Francisco Campos, Néilson Hungria, Hermes Lima, Eduardo Espínola, Edgard Sanches, Carlos Campos, Queiróz Filho, Lacerda de Almeida, Spencer Vampré, Vicente Ráo, Valdemar Ferreira, Hahnemann Guimarães, Carlos Maximiliano, que compunham a vanguarda do pensamento jurídico de então, e cujas idéias exerciam real influência entre mestres e discípulos, entre juristas e advogados, sem esquecer promotores e magistrados – todos eles, mais acentuadamente ou menos acentuadamente, se filiavam a orientações que, à falta de uma designação melhor, se poderia qualificar de naturalistas e jusnaturalistas.” (10)

As suas concepções do mundo, do homem e da sociedade os conduziam a uma visão unitária do mundo natural e do mundo humano. Mesmo Clóvis Beviláqua, cuja mentalidade fora formada no ambiente espiritual da Escola do Recife, dentro da qual a visão da dimensão cultural adquiriu uma importância decisiva com Tobias Barreto – o primeiro a aperceber-se da importância da filosofia kantiana e a ter noção nítida da dimensão cultural – mesmo o grande Clóvis não chegou a fixar uma posição dualista.

O livro de Reale reconduz, segundo Theóphilo Cavalcante, à meditação a respeito do Homem, da Sociedade e do Mundo a pressupostos que nada tinham de comum com aqueles que serviam de base à mentalidade corrente e mostra, através de uma crítica vigorosa, a inconsistência das posições naturalistas e jusnaturalistas, tornando inevitável a colisão de suas idéias com as idéias dominantes. Em face disso, Reale teve de enfrentá-las e mostrar suas deficiências, incongruências e falhas. Mas, ao mesmo tempo em que critica, procura indicar o caminho certo para obtenção da realidade autêntica do Direito. Reale realizou um trabalho de revolvimento das idéias que circulavam

como pontos assentados do mundo filosófico e no mundo jurídico. “Trazia-as todas à luz de uma meditação serena, mas vigorosa, com o propósito de fazer ressaltar os seus pontos negativos e os pontos positivos. Certamente, escandalizaria, como de fato ocorreu, aqueles espíritos mais conformistas, afeiçoados de há muito aos princípios naturalistas, que como já mostramos dominavam a mentalidade brasileira. Mas não ficava na posição exclusivamente crítica. em meio à polêmica, ia abrindo caminho firme, traçando um rumo novo, que conduziria, inevitavelmente, a uma nova visão da realidade jurídica. O grande papel de *Fundamentos do Direito* foi, sem dúvida, este, de abalar as posições consideradas como definitivamente assentadas, mostrando que o Direito era mais do que um puro Fato, mais do que pura Norma e mais do que um simples Valor. Os unilateralismos das correntes conhecidas eram insatisfatórios, pois incapazes de dar uma visão aceitável do Direito.” (11)

Para Theóphilo Cavalcante, enquanto a influência de Kant o liberta desde de cedo dos reducionismos naturalistas, o culturalismo o liberta do positivismo, do normativismo, do sociologismo e do jusnaturalismo. A sua meditação inicial foi de contraposição e portanto de libertação, permitindo-lhe uma posição autônoma diante das correntes unalateralistas.

Deste modo, o antipositivismo, o antisocialismo, o antijusnaturalismo que se encontra no bojo de *Fundamentos do Direito* refere-se a posições exclusivistas, no que diz respeito ao mundo do Direito, visto que no seio de *Fundamentos* também encontramos afirmações de que, em todas elas, existe algo de sólido e aproveitável, desde que se ultrapassem as perspectivas parciais nelas contidas.

Estudando o acervo jurídico-filosófico da época, Miguel Reale objetivava mostrar o problema fundamental do Direito, indicar as doutrinas que procuravam explicá-lo e revelar os seus pontos fracos visando construir uma teoria jurídica livre das deficiências e ambigüidades encontradas. Ele vai fixando, através da análise das doutrinas, uma concepção atual e de grande alcance não apenas do ponto de vista filosófico geral, como da filosofia especial do Direito.

Ao analisar o historicismo e o socialismo, Miguel Reale afirma: “Ninguém pode, em verdade, contestar o mérito das escolas analisadas quanto à sua preocupação de dar um fundamento objetivo *experimental* aos estudos jurídicos. O que lhes podemos negar é o direito de excluir toda especulação ideal sobre a justiça e os valores éticos, a pretensão de transformar fatos em valores e a falta de uma distinção clara entre o objeto da *Ciência do Direito* e o da *Sociologia Jurídica*, (...) a apreciação de valor, que é a condição mesma de toda a ordem jurídica positiva, não pode ser alcançada enquanto não saíamos da sucessão empírica dos fenômenos sociais: a Sociologia Jurídica, por si só, não nos pode dizer porque o Direito obriga, nem resolver o problema geral do fundamento do Direito. Estes problemas só podem ser resolvidos segundo uma concepção teleológica... A Filosofia de Kant já nos ensinou que é impossível extrair daquilo que é aquilo que deve ser, o valor, a legitimidade. Jamais alguma coisa será justa só porque é ou foi, ou mesmo só porque será. Daqui se conclui que são de rejeitar o *positivismo*, o *historicismo* e o *evolucionismo*; o primeiro porque infere o dever ser do ser; o segundo, porque infere o dever ser daquilo que será ou tende a ser.” (12)

Segundo Reale, a pretensão de Kant é encontrar uma explicação para a obrigatoriedade do Direito e da Ética, resolvendo toda oposição

entre *autonomia e heteronomia*, reduzindo toda obediência à lei a uma obediência a si mesmo. A preocupação dos neokantianos, afirma, “é alcançar um conceito de direito aplicável a todos os sistemas jurídicos positivos do passado, do presente e do futuro e até mesmo aos imaginários. (...) Fiéis, entretanto, ao criticismo de Kant, afirmam que só pode ter validade universal e necessária aquilo que apresenta um caráter formal. Fazem, então, uma distinção entre a *idéia* do Direito e o *conceito* de Direito, e tentam alcançar aprioristicamente um *conceito* do Direito adióforo, sem conteúdo algum, nem mesmo o conteúdo apresentado pela *idéia* do Direito, pelo justo, porque ainda nesta hipótese o conceito perdera a sua necessária universalidade.” (13)

Para mostrar que o Direito é um fato cultural, Miguel Reale inicia sua exposição afirmando que a filosofia de Kant contém uma antítese fundamental entre natureza e espírito, entre Ética e Ciência. Que a escola de Marburgo procura logicisar a Ética e reduzir a natureza ao espírito, afastando da formação dos *conceitos lógicos* todo *dado*, todo *elemento* da sensibilidade; “seus adeptos querem pensar sem imagens”. Na Escola de Baden, todavia, o problema do comportamento, da prática, supera apura indagação epistemológica, dando preferência ao pensamento kantiano da *Crítica da Razão Prática*. Apreciam o conhecimento objetivo pela sua universalidade e pela sua necessidade e colocam, ao situar o problema do conhecimento, um problema de valor. É desta observação particular que se desenvolvem os estudos de Windelband, Rickert, Lask, Radbruch, entre outros.

À Escola de Baden, segundo Reale, deve-se a atenção dos filósofos sobre os conceitos de *valor* e de *cultura*, temas capitais da Sociologia, da Política, da Filosofia e da Filosofia do Direito em particular. Apesar de estarmos então muito distantes do idealismo

transcendental de Windelband e de Rickert, é de sua doutrina que devemos partir para compreender plenamente o pensamento de juristas e filósofos como Lask, Munch, Radbruch e tantos outros. Segundo ele, Windelband observa que “além do mundo dos fatos, da realidade dada naturalmente, além do *mundo do ser*, há o *mundo do dever ser*, que não constitui objeto da experiência. O *mundo do dever ser* é, ao contrário, um pressuposto da experiência sob todos os pontos de vista: como conhecimento, como ação moral e como sentimento estético. Esse conceito deve, pois, dominar na Lógica, na Ética e na Estética que formam o objeto da reflexão filosófica. O *mundo do ser* é o mundo da natureza sujeito à causalidade mecânica; o do *dever ser* é o mundo dos valores espirituais autônomos, o mundo da liberdade. A filosofia não é criadora de valores, mas ela descobre no caos da experiência os valores cujo sistema representa a ‘cultura’ humana.” (14)

Rickert reelabora estas idéias, procurando, mediante as noções de valor e de cultura, superar a antítese kantiana entre *ser* e *dever ser*. Na sua doutrina, a natureza e a história não são duas realidades, afirma Reale, mas dois pontos de vista: o da natureza (realidade segundo as leis da causalidade física – mundo da necessidade) e o da história (realidade segundo os ideais ou valores – mundo da liberdade). Assim, o mundo histórico é o mundo da concretização dos valores. Isto porque é na história onde encontramos os valores autônomos, imediatos, humanos, e é na história que a humanidade se coloca como centro, como valor supremo. Ao considerar que os valores universais, tanto os de fato reconhecidos, como os normativamente universais, só se realizam para os homens que vivem em sociedade, Rickert chega à conclusão de que estes valores são sociais; por isso, denomina de ciências culturais as ciências que estudam os valores humanos universais, contrapondo-as às

ciências da natureza. Os valores da cultura, escreve Rickert, são os valores normativamente universais da sociedade.

Entretanto, este valor supremo, como todos os valores, não é para Rickert um produto da experiência, nem um precipitado histórico. “O que caracteriza todos os valores é exatamente a sua aprioridade e transcendentalidade: o valor independe da realidade; assim por exemplo, o valor de uma estátua independe do material de que se serve o artista; o calor já é pressuposto pelo ato de avaliar, de sorte que é antes uma condição do que um resultado de apreciações subjetivas, o valor independe até mesmo do *dever ser*, pois não se entenderia o sentido de um ato sem prévia relação do sujeito a um valor. O mundo dos valores é, pois, semelhante ao mundo platônico das idéias compreendendo valores que transcendem a experiência, mas se unem aos objetos e aos fatos dando-lhes um sentido, um significado; ‘inconcreto’, porém, o valor é a qualidade ou aptidão que têm as coisas e os fatos de provocarem um desejo, de serem mais ou menos estimados ou desejados.” (15)

É a esta altura, consoante advertência de Miguel Reale, que Rickert apresenta com notável originalidade a noção de *cultura* como elemento de ligação entre *ser* e *dever ser*. O idealismo, explica Rickert, “deixará de um lado, a consciência e o pensamento, Idéia e Valor, pairando no vácuo abstrato de uma *consciência transcendental* cega a todos os problemas de realidade; e de outro, a realidade empírica e concreta – inclusive a alma – apenas entregue à elaboração das categorias objetivadoras do pensamento causal.” (16)

Deste modo, Rickert procura intercalar entre estes dois mundos um outro, o da *cultura*, e ensina que, além da esfera da natureza (fenômenos reais), além da esfera ideal dos valores (transcende sujeito e

objeto), é necessário colocar um terceiro reino, o reino da cultura, o qual estabelece uma relação que serve de ponte entre ambos. “A cultura é a ligação entre a natureza cega para o valioso, é aquilo que vale por si, sem referibilidade ao mundo dos fenômenos reais. (...) A cultura é, pois, o complexo rico e multifacetado reino da criação humana, de tudo aquilo que o homem consegue arrancar à fria seriação do natural e do mecânico, animando as coisas com um sentido e um significado, e realizando através da História a missão de dar valor aos fatos e de humanizar, por assim dizer, a Natureza.” (17)

A filosofia dos valores constitui, segundo o professor Miguel Reale, um dos pontos de partida da filosofia jurídica contemporânea, e a influência de Windelband e de Rickert se estende a toda a Axiologia e a toda Teoria Geral dos Valores. Conforme ensina, “a filosofia do Direito em nossos dias encontrou no estudo rickertiano dos problemas do *valor* e da *cultura* um dos elementos mais preciosos de seu renascimento, embora as especulações nesta matéria, devido aos estudos de Max Scheler ou de Hartman tenham já alcançado um sentido mais profundo e universal.” (18)

Todavia, apesar das valiosas contribuições de Windelband e Rickert, Emil Lask e Frederico Munch são os verdadeiros fundadores da *concepção culturalista do Direito*. Para o mestre paulista, a Filosofia do Direito de Lask não aprecia os fenômenos sociais em sua realidade empírica, mas na abstração de seus significados, segundo valores que se contém na idéia de justiça ou do justo: ele circunscreve o objeto de nossa disciplina à epistemologia jurídica, ao significado próprio do jurídico e aos problemas imediatamente postos pelo valor supremo que é a justiça.

Os perigos dos exageros das concepções apriorísticas do jusnaturalismo e do empirismo da Escola Histórica só serão evitados, no entender de Lask, se a Filosofia do Direito e as disciplinas jurídicas forem concebidas como capítulos da Ciência Cultural. Na cultura faz-se necessária, segundo Lask, a distinção de dois momentos distintos: 1) ela pode ser considerada como um conjunto de *referências a valores*, as quais dão sentido a certas realidades concretas; 2) ela não tem por objeto apenas os *significados culturais*, mas também os *valores abstratos* aos quais toda cultura tende. Aplicando esta distinção ao terreno do Direito, “pode-se dizer que, além do sentido e dos complexos a que ela dá lugar, devemos investigar a essência de seu valor absoluto, ou seja, o que costumamos denominar justiça.” (19)

Como bem observa Lask, diz Reale, “o fenômeno jurídico é um *fenômeno cultural*, e todo fenômeno cultural se caracteriza por uma curiosa bi-dimensionalidade: é um pedaço de realidade à qual adere um significado, (...) A nossa concepção *culturalista* de Direito pressupõe, entretanto, o abandono da antítese *ser e dever ser*, o que não era possível alcançar no campo do idealismo. O nosso *culturalismo* desenvolve-se no plano realista e assenta-se sobre a consideração de que a pessoa humana é *valor fonte* e que são os valores que atribuem força normativa aos fatos. Assim sendo, o Direito é uma ordem de fatos integrada em uma ordem de valores, sendo objeto de estudo ao mesmo tempo da Jurisprudência e da Sociologia Jurídica.” (20)

Todavia, é o sistema de Radbruch, como afirma Reale, que se mostra mais coerente, revelando-se em decorrência disso um neokantismo de inegável vigor. Com efeito, diz Radbruch: “o espírito pode se manter diante da experiência, ou melhor, diante da matéria uniforme de nossa vivência, de duas maneiras: em uma *atitude*

*avalorativa* e em uma *atitude valorativa*. A primeira atitude, cega para os valores, constitui, quando metodicamente exercida, a essência do pensamento científico das ciências naturais; a segunda, a valorativa, constitui, quando sistematicamente desenvolvida, a essência da chamada Filosofia dos valores nos seus três ramos: a Lógica, a Moral e a Estética. Ao lado das duas atitudes do espírito, a que acabamos de nos referir – a não valorativa e a valorativa – surgem, porém, ainda, desempenhando entre elas uma função intermediária, duas outras atitudes possíveis: a que *refere* realidades a valores e a que supera os valores, a fins: o valor do Direito é a *idéia do Direito*, a *idéia de justo*, a *justiça*, não como virtude, mas como objetivação de seu conteúdo. (...) Por conseguinte, há que distinguir o Direito como *fenômeno cultural* objeto da Ciência jurídica e estudado como *fato referido a valores*, e o Direito como *valor*, como *idéia do Direito em si mesmo*, objeto da Filosofia do Direito.” (21)

O Direito, para Radbruch, é um fenômeno cultural pertencente ao domínio da cultura. “Não é o mesmo que a realização dos valores, mas o conjunto dos dados que tem para nós a significação e o sentido de os pretender realizar, ou exprime-se como *uma aspiração para aquilo que é justo*.” (22)

Segundo Radbruch, não é possível haver separação entre o Direito e a *idéia do Direito*, como o faz Stammler. Para ele, “não nos pode bastar a simples antítese entre *ser* e *dever ser* ou entre *realidade* e *valor*, mas que, pelo contrário, entre a categoria *juízo de existência* e a categoria *juízo de valor* é preciso estabelecer ainda uma categoria intermediária: a dos *juízos referidos a valores*; assim como, correspondentemente, entre as categorias de ‘natureza’ e de ‘ideal’, é preciso dar lugar à categoria de cultura.” (23)

O relativismo cético de Radbruch, diz Reale, não se estende além do âmbito dos problemas da razão teórica, visto que entendem não ser possível desvendar os fundamentos teóricos das últimas atitudes e posições do espírito, mas proclama ao mesmo tempo que o ‘sábio não deve lavar as mãos como Pilatos: o relativismo teórico não implica uma renúncia às posições e às atitudes incognoscíveis. Após a crítica da Razão Teórica, é preciso aceitar os imperativos da Razão Prática. Daí a grande importância de sua doutrina no que se refere à parte relativa ao fundamento da ordem jurídica em face do problema da justiça; Assim é que, para Radbruch, “é impossível alcançar o conceito de Direito sem a idéia do Direito ou a idéia de Justiça. O conceito de Direito deve ser *formal*, não há dúvida, porquanto ‘só pode ser universalmente cognoscível e válido aquilo que tem um caráter formal’ mas isto não quer dizer que seja admissível um conceito de Direito sem referibilidade à idéia, ao fim do Direito.” (24)

A doutrina de Radbruch coloca a Moral como fundamento do Direito e, a Justiça, como idéia específica do Direito. Nela, a idéia do Direito não se confunde com a de Justiça, visto que esta (mandando tratar igualmente aos iguais e desigualmente os desiguais) só determina e só dá a *forma* do jurídico, não o seu conteúdo. Para se chegar a ele, é necessário buscar outras idéias que se contêm na idéia do Direito (idéia de *fim*, de *segurança* e de *ordem*). Segundo Radbruch, não é possível provar qual dessas ordens de valores deve primar, e estabelece uma ligação entre a Filosofia do Direito e os partidos políticos, dizendo que são estes que exprimem as diferentes concepções fundamentais da vida do Direito, sustentando, respectivamente, valores *individualistas*, *super-individualistas* ou *trans-personalistas*.

Conforme nota Miguel Reale, há em Radbruch uma predileção, como em quase todos os culturalistas de Baden, pelo *primado da cultura sobre a pessoa*. E observa: “O Filósofo relativista não nos dá uma solução; procura, ao contrário, demonstrar que uma solução só é possível atendendo à exigência primordial da vida social que é a *ordem*, daí concluindo pela definição, não do *justo*, mas do *jurídico* pelo detentor da maior força.” (25)

Não se escusa, porém, o mestre, de opor a Radbruch algumas objeções: “Se *ser* e *dever ser* são duas categorias irreduzíveis que nos possibilitam conhecer dois mundos irreduzíveis, o da Natureza e o da Liberdade, como é que se explica a existência do mundo intermediário da cultura? Transformar a cultura em uma categoria intermediária é um artifício, não uma solução. Como nos é dado conhecer esse mundo que não é *ser* e nem *dever ser*? Responde Radbruch que o bem cultural é uma realidade referida a valores, mas sem explicar como essa referibilidade é possível. Para Radbruch, os *valores* não são objetos de conhecimento, mas sim objeto de crença, e valores são a justiça, a ordem, a paz. São valores que se fundam sobre a crença individual, sobre a apreciação de cada consciência. Mas se assim é, ele devia concluir – como Miceli e Emanuel Levy – dizendo que o fundamento do Direito é a crença. Como Kant, ele toma o *dever ser* como condição dos valores e nós veremos, de acordo com os estudos de Max Scheler, que, ao contrário, são os valores que servem de fundamento ao *dever ser*.” (26)

Entretanto, ressalta Reale, o seu propósito não é negar o valor das pesquisas de Radbruch, visto que, “através de seus exageros, ele contribuiu para desligar muita coisa que estava arbitrariamente unida e a ligar outras que estavam separadas. Ele veio destruir – e neste ponto

concordamos com Georges Gurvitch – toda pretensão de explicar a ordem jurídica positiva sem compreender o seu caráter antinômico. (...) Outro mérito inegável da obra do filósofo relativista foi ter tomado contato com certos problemas que a filosofia jurídica idealista relegara para a Teoria Geral do Direito e que ele, com muito acerto, considera próprios da Filosofia do Direito, tais como a distinção entre Direito subjetivo e objetivo, o da interpretação jurídica, etc.” (27)

Segundo Miguel Reale, era impossível fundar uma teoria realista do Direito sobre as bases de um *humanismo cultural* enquanto perdurasse o dualismo irreduzível entre *ser* e *dever ser*. Para ele, a Filosofia do Direito contemporâneo liga o *dever ser* à idéia de *fim* ou de *valor* e, o *ser*, à idéia de sucessão meramente causal. Aí, o termo *ser* é empregado em um sentido particular, para indicar as relações que se estabelece em segundo a lei de causalidade, ou seja, diz respeito ao estudo dos fenômenos que se desenrolam sem referência a *fins* que impliquem numa orientação à conduta. Assim, o *mundo do ser* é o mundo governado por um sistema de relações constantes que constituem as *leis* e implicam na aceitação do postulado *determinista* como indicação de sua cognoscibilidade.

O *dever ser*, ao contrário, exprime sempre um imperativo, uma norma que pode ou não ser seguida, mas que, se seguida, realiza um valor, se desobedecida, nega um valor. O mundo do *dever ser* é o da lei em sentido ético, ou seja, da norma estabelecida em razão de um fim e dirigida à liberdade do homem. É, pois, o domínio da finalidade e da liberdade. E, prossegue Reale: “Esta distinção não pode ser considerada nem primária e *a priori* e muito menos irreduzível. A irreduzibilidade entre *ser* e *dever ser*, que é o estribilho do neokantismo especialmente no plano do pensamento jurídico, não tem razão de ser, visto como já o

dissemos, o primeiro liga-se às idéias de ‘existência’ (relativa aos juízos de existência) e o segundo liga-se à noção de fim (relativa aos juízos de valor). Estabelecer um antagonismo entre *ser* e *dever ser* é o mesmo que levantar um abismo entre ciências especulativas ou teóricas e ciências práticas, entre Razão prática e Razão pura teórica. Os próprios idealistas da Escola de Baden procuraram muito acertadamente estabelecer uma ligação entre o *Sein* e o *Sollen*, mas não souberam apresentar solução melhor do que intercalar uma terceira categoria: a de *cultura*. Foi a volta ao realismo que possibilitou, especialmente através da obra de Max Scheler, revelar sem razão esta antítese, mostrando que não há *dever ser* sem conteúdo. Posteriormente, foi-se mais adiante precisando melhor o valor do *ser* e *dever ser*, distinção esta que é mantida sem o caráter apriorístico que lhe haviam emprestado em razão da separação kantiana entre a ordem *fenomenal* e o *noumenon*.” (28)

Afirma Reale que é a posição de *realismo crítico*, entre a unilateral preferência dos juristas sociólogos pelo *fato* e a unilateralidade dos juristas técnicos pela *norma*, quem fornece a compreensão mais exata da natureza dos fundamentos do Direito. Para ele, o Direito só pode ser compreendido como síntese de *ser* e *dever ser*, afigurando-se-lhe “uma realidade bi-dimensional de substratum sociológico e de forma técnico-jurídica. Não é, pois, puro fato, nem pura norma, mas é o fato social na forma que lhe dá uma norma racionalmente promulgada por uma autoridade competente segundo uma ordem de valores.” (29)

Assim, o valor por excelência, aquele que podemos chamar de *valor-fonte*, é a idéia de pessoa humana, a idéia de que todo homem tem uma individualidade racional a ser respeitada. Para ele, é do *valor-fonte* que se deve partir para alcançar o fundamento próprio e peculiar do

Direito. O *valor-fim* do Direito é a Justiça, não como virtude, mas em sentido objetivo, como *justo*, como ordem que a virtude justiça visa realizar. O Direito “constitui-se e desenvolve-se porque os homens são desiguais e aspiram à igualdade, são diversos e sentem nas profundezas de seu ser uma inclinação igual para a felicidade, querendo ser cada vez mais “eles mesmos” e ao mesmo tempo aspirando a uma certa tábua igual de valores.” (30)

A justiça, valor-fim do Direito, se forma dos valores intuídos pelo homem na experiência social e em sua própria experiência, que posteriormente a razão reelabora e esclarece à luz dos dados que a vida em toda a sua riqueza nos fornece. Se a justiça é uma proporção de homem para homem, garantindo a cada um o que é seu, a idéia de justiça implica na idéia de ordem. Assim, a justiça em sentido objetivo equivale à própria ordem social, que a virtude justiça visa realizar. Mas, a justiça por excelência é a justiça geral, é aquela que põe o homem a serviço da coletividade, visto que o bem comum não se realiza sem o bem de cada homem e o bem de cada um não se realiza sem o bem comum; é a ordem social na proporcionalidade dos bens particulares e coletivos.

Do exposto, Reale nega razão àqueles que contrapõem o homem à cultura, sustentando que o Direito deve ser *transpersonalista*, ou seja, não deve assentar-se sobre o valor da pessoa humana, mas sobre a obra cultural em que o homem está integrado e na qual o homem adquire consciência dos valores pela própria personalidade.

A simples consideração de que é possível conceber a cultura sem o homem nos mostra a im procedência desse antagonismo, arremata o autor. “Se a cultura representa o conjunto das coisas valiosas, ou seja, das realidades integradas em sistema de valores, e se a cultura

representa um patrimônio de bens que uma geração recebe de outra com o dever de transferi-la mais alta à seguinte, cada geração serve à cultura para bem servir à humanidade na sucessão do tempo. Quem antepõe *personalismo* e *natranspersonalismo* esquece que a pessoa é, antes de mais nada, uma realidade moral que não se circunscreve ao casulo de seu bem particular, mas cresce e avulta à medida que serve ao bem da coletividade inteira.” (31)

Por outro lado, acrescenta Miguel Reale, “a vida social apresenta uma incessante renovação de valores explicando a incessante renovação da ordem jurídica positiva. Nem todos os valores, porém, estão sujeitos a variação. Há valores que têm a sua fonte imediata na própria natureza humana, sendo de tal sorte que sem eles o *alovr-fim* que é a Justiça não seria mais que uma forma destituída de conteúdo. Não poderíamos compreender, por exemplo, uma ordem social justa sem liberdade, sem o reconhecimento de que cada homem não pode deixar de ser um sujeito de direito. (...) Os valores que se ligam necessariamente ao *valor-fonte* constituem o conteúdo próprio da Justiça e, uma vez traduzidos em preceitos e incorporados ao patrimônio de uma Cultura, tornam-se eles preceitos universais, comuns a todos os povos e lugares. Ao lado desses preceitos gerais que exprimem a ‘constante ética’ do Direito, outros há que também servem de fundamento às regras do Direito Positivo, mas em particular, na condicionalidade de cada sistema de Cultura. Estes preceitos, em última análise representam as infinitas formas de integração dos valores mais altos no desenvolvimento histórico das civilizações em função do lugar e do tempo.” (32)

Assim, o Direito Natural, entendido como objeto da ciência do Direito Natural ou Axiologia Jurídica não é apenas uma simples coleção

de princípios do justo com existência exclusivamente na razão, mas o conjunto de todos os preceitos gerais, uns fixos e outros variáveis. Neste ponto, Reale é categórico ao afirmar, em conclusão, que “o que o Direito Natural é algo de objetivo, que banha, por assim dizer, as matrizes da positividade jurídica; serve de fundamento, de coordenada e de supletivo à ordem legal; dá dinamismo ao sistema das leis, aquecendo-o com o calor vivo das realidades sociais que perenemente se renovam; preserva o que deve ser mantido intacto e acelera a substituição das peças legais que os fatos tornaram gastos e precários; põe em contato permanente a lei e o seu ‘substratum’ sociológico, mostrando que o bem comum exige a plenitude lógica da ordem jurídica, ou seja, da lei ‘in acto’, e não a plenitude lógica das regras em si mesmas; justifica a obediência às leis injustas, mas não condena a resistência que se torne necessária à própria conservação do bem público; é, pois, uma realidade assente sobre valores que dão fisionomia própria às diferentes culturas, e sobre valores comuns a todas as culturas. Assim sendo, a ciência do Direito Natural comuns a todas as culturas. Assim sendo, a ciência do Direito Natural põe-se em imediato contato com as ciências do homem e da sociedade, especialmente com a Sociologia e com Psicologia, e estuda os preceitos universais e constantes que se ligam imediatamente ao valor-fim do Direito, e os preceitos que – em razão de valores múltiplos e de contingência de lugar e de tempo – servem de embasamento ao Direito em cada sistema de Cultura. Através dessa noção de Direito Natural, torna-se possível encontrar um fundamento uno e múltiplo para o Direito *in abstracto* e *in concreto*, dando-se razão ao que no Direito permanece constante e ao que nele perenemente se transforma. (...) embora esta afirmação se preste a discussões intermináveis, ela indica que o Direito Natural de

nossa época tem um cunho eminentemente realista, o que não quer dizer que não saiba levar em conta, quando preciso, o alto valor das especulações metafísicas. O que nos parece certo é que esta concepção corresponde ao desejo que as novas gerações sentem de reunir, em uma grande síntese, o real, e o ideal, o fato, o valor e a norma.” (33)

Do que foi dito, transparece claro que Miguel Reale, em *Fundamentos do Direito*, estabelece que uma concepção do Direito, capaz de proporcionar uma visão real, objetiva, necessita superar as concepções parciais e assim alcançar a própria estrutura da realidade jurídica, da qual as visões unilateralistas não conseguem fixar senão aspectos particulares.

Fecha-se, assim, a transição do neokantismo ao culturalismo. E flui uma nova fase dessa corrente que acabaria ocupando uma posição central na filosofia brasileira posterior ao período que vai de 1877, com o neokantismo de Tobias Barreto, ao culturalismo de Miguel Reale, exposto em *Fundamentos do Direito* (1940).

### **Notas do capítulo III**

(1) Menezes, Djacir. *Kant e a idéia do direito*. Fortaleza, Minerva, 1932. p. 5.

(2) Op. cit., p. 6.

(3) Op. cit., p. 7/8.

(4) Op. cit., p. 9.

(5) Op. cit., p. 10.

(6) Op. cit., p. 11/12.

(7) Op. cit., p. 13.

(8) Op. cit., p. 13.

(9) Reale, Miguel. *Fundamentos do Direito*, São Paulo, Revista dos Tribunais, 1940, p. XII.

(10) Cavalcante Filho, Theóphilo. in *Introdução à Fundamentos do Direito*, 2ª ed., São Paulo, Revista dos Tribunais, 1972, p. XXXVIII.

(11) Op. cit., 2ª ed., p. LIII/LIV.

(12) Op. cit., 1ª ed., 1940, p. 81 a 83.

(13) Op. cit., p. 31.

(14) Op. cit., p. 173.

(15) Op. cit., p. 176.

(16) Apud op. cit., p. 176.

(17) Op. cit., p. 177.

- (18) Op. cit., p. 179.
- (19) Apud op. cit., p. 182.
- (20) Op. cit., p. 182/183.
- (21) Op. cit., p. 182/183.
- (22) Op. cit., p. 193.
- (23) Apud op. cit., p.193.
- (24) Op. cit., p. 196.
- (25) Op. cit., p. 202.
- (26) Op. cit., p. 202/203.
- (27) Op. cit., p. 204/205.
- (28) Op. cit., p.300/301.
- (29) Op. cit., p. 301/302.
- (30) Op. cit., p. 307.
- (31) Op. cit., p. 310.

(32) Op. cit., p. 318.

(33) Op. cit., p. 318.

## CAPÍTULO IV

### CONCLUSÃO

Fundado na crença de que a Filosofia não perdera a sua razão de ser, como fazia supor a situação de descrédito a que fora submetida após Hegel, surgiu na Alemanha, na segunda metade do século XIX, o movimento neokantiano, iniciado por Otto Liebman com o livro *Kant e os Epígnos* (1865). O retorno a Kant, enfatizado por Otto ao final de cada capítulo, expressava a convicção de que a obra continha os pressupostos que levariam a uma nova maneira de caminhar no âmbito filosófico.

Aderiram à idéia importantes cientistas que identificaram pontos coincidentes entre a epistemologia e gnoseologia kantiana. O movimento cresce e torna-se corrente dominante nas ultimas décadas do século XIX e primórdios do século XX, tendo como centros irradiadores as Escolas de Marburgo e de Baden. A exemplo da obra de Kant, que serviu de suporte para o desenvolvimento do idealismo alemão, o neokantismo contribuiu para fecundar o pensamento filosófico e apontar caminhos à superação do positivismo, dando origem à fenomenologia, ao existencialismo e ao culturalismo.

No Brasil, do mesmo modo que na Alemanha, o neokantismo teve como principal objetivo fundamentar o pensamento filosófico nacional no combate ao positivismo. Os estudos até então realizados dão conta de sua origem e do seu ressurgimento no campo do direito,

apontando Tobias Barreto como o seu introdutor, Miguel Reale e Djacir Menezes seus reconstrutores.

Em decorrência dos indícios demonstrados pelas Comemorações do Vicentenário de Kant, em 1924, e a reação ao positivismo na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, de que entre 1889 e a década de 30 o neokantismo se deslocara para o campo da Filosofia da Ciência é que nos propusemos reconstituir a sua trajetória a fim de preencher essa lacuna no conhecimento da Filosofia Brasileira.

Apesar de tê-lo estudado numa perspectiva mais ampla, dirigimos a nossa atenção de modo especial para o período em que se desenvolve entre nós a vertente epistemológica (Filosofia da Ciência) tendo como principais referências o livro “A Teoria do Conhecimento de Kant” (1909), de Januário Lucas Gaffrée, e a Escola Politécnica do Rio de Janeiro, representada aqui por Otto de Alencar e Amoroso Costa. Procuramos identificar as raízes do neokantismo brasileiro desenvolvendo sistematicamente o pensamento dos autores que, direta ou indiretamente, tiveram repercussão no Brasil. Fixamo-nos em Herman Cohen, Ernst Cassirer, Leon Brunschvicg, Emil Lask e Gustav Radbruch, por serem eles, a nosso juízo, as figuras de proa do neokantismo em suas vertentes epistemológicas (Escola de Marburgo) e culturalista (Escola de Baden), as quais, percorrendo caminhos diversos, perseguem o mesmo objetivo.

Buscamos estudar e compreender como essa problemática – a de uma filosofia científica – então se configurava, a fim de que, em outro momento histórico, olhando à distância o Pensamento Brasileiro no particular do neokantismo em sua vertente epistemológica, não tenhamos a sensação de que nada acontecera naquele período. Partindo do legado de Tobias Barreto e após exame do pensamento de Cohen,

ressaltamos a importância do neokantismo francês na formação do neokantismo brasileiro, estabelecendo a diferença entre o culturalismo de Cassirer e o culturalismo primordial de Lask e Radbruch que levou o pensamento brasileiro a transitar do neokantismo ao culturalismo.

A afirmação de Hermann Cohen de que são as ciências que constituem a objetividade, cabendo à Filosofia apenas desvendar os mecanismos através dos quais a ciência se constitui, consagra a concepção segundo a qual “a filosofia é um tipo de saber que não aumenta o conhecimento”. Esta é a perspectiva desenvolvida pelo neokantismo de Marburgo, que repercutiu amplamente em todo o mundo. Empenhando-se obstinadamente na fundamentação de uma filosofia verdadeiramente científica como Filosofia da Ciência, Cohen constrói com grande sucesso a sua epistemologia. Em “Kants Theorie de Erfahrung” (1871), demonstra a estreita relação entre as ciências e a filosofia transcendental. Sua orientação fundamental acha-se determinada pelo propósito de considerar filosoficamente o conjunto da cultura que, para ele, se resume na ciência, na ética e na estética, religadas pela unidade da consciência. Para Cohen, o problema da dualidade do pensamento e do objeto fia resolvido por sua identificação, e o verdadeiro conhecimento de tipo científico se encontra nas ciências físico-matemáticas, devendo por isso mesmo todo e qualquer conhecimento acomodar-se à sua estrutura.

Ernst Cassirer (1874/1945), um de seus discípulos mais próximos e grande expoente da Escola de Marburgo, seria o maior responsável pela difusão de suas idéias.

O pensamento brasileiro, aceitando com Tobias Barreto a hipótese de que à filosofia caberia enfrentar o positivismo, absorve a idéia de Marburgo de que ela deve ser entendida como “meditação sobre

as ciências, que não aumenta o saber, e como crítica ou teoria do conhecimento: disciplina mental sobre a qual se apóiam todas as ciências constituídas e por constitui-se”. Com essa atitude, Tobias Barreto circularia no âmbito da legitimação de fronteiras entre o conhecimento científico e o filosófico, enfatizando a importância da contribuição de Kant para esse entendimento. Apesar das falhas, o seu pensamento representa um progresso extraordinário da consciência filosófica nacional que, no período posterior, se deixa envolver pelo positivismo e pela versão positivista do marxismo.

Diferentemente da vertente culturalista, vinda diretamente da Alemanha através do contato de Tobias Barreto com Hermann Cohen, a vertente epistemológica desenvolvida pela Escola de Marburgo foi introduzida no Brasil pelos neokantianos franceses, com destaque especial a Leon Bruschi (1869/1944), professor de Amoroso Costa em Paris.

“*A Teoria do Conhecimento de Kant*” (1909), de Januário Lucas Gaffrée, é o marco fundamental da vertente epistemológica brasileira. Nele, Gaffrée critica e refuta as doutrinas filosóficas então existentes no Brasil e faz uma distinção entre a matemática e a metafísica clássica. Apoiando-se nas idéias mestras da Escola de Marburgo, afirma que o ponto de vista em que se coloca Kant para fundar a metafísica em novas bases é a afirmação de que, como ciência, ela estuda os limites do conhecimento e elabora a concatenação dos fenômenos, apura os elementos do conhecimento, como são representados nos puros conceitos do entendimento ou categorias.

No exame da trajetória da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, fica claro que Amoroso Costa busca suporte para desenvolver a sua meditação em bases neokantianas no pensamento de Cohen e

Brunschvicg. Ao perceber que as interpretações das ciências matemáticas contidas na obra de Comte estavam sendo refutadas em muito vigor, Otto de Alencar entra em contato com a física contemporânea. Ao fazê-lo, leva consigo um pequeno grupo de pensadores, culminando por libertar o pensamento científico brasileiro da influência comteana.

Para constituir as sínteses ordenadoras do real, ordenar os dados dispersos, os pós-kantianos abandonam a linha de investigação desenvolvida por Kant, que põe em relevo o papel do cálculo matemático criado por Newton e Leibniz e passam a atribuir à dialética essa missão. Em Cohen, a matemática passa a ser constitutiva dos fenômenos e, à luz dessa descoberta, irá ocupar-se de eliminar o dualismo entre razão analítica e razão prática, presente na obra de Kant.

Ao aproximar-se de Leon Brunschvicg e das idéias de Kant, Amoroso Costa afirma que o grande mérito do filósofo alemão consiste em insurgir-se contra a estreiteza positivista e haver dado uma nova orientação à história das relações entre a Filosofia e a Ciência.

O culturalismo de Cassirer não encontrou partidários no Brasil. O culturalismo que aqui se desenvolveu aparece sobretudo na filosofia do direito, tendo por inspiração a obra de Gustav Radbruch (1878/1949) e por representantes Djacir Menezes e Miguel Reale, a partir da década de 30. Miguel Reale, ao contrário de Djacir Menezes que tenta solucionar os problemas da Filosofia Culturalista tendo por base a herança hegeliana, vai estudá-los do ponto de vista transcendental, buscando descobrir nas teses kantianas o que elas possuem de duradouro para enriquecê-las à luz da meditação neokantiana.

Partindo do entendimento fundamental de Lask de que “o conhecimento em sua essência mesma não é precisamente nem idealista

nem realista, mas ideal-realista”, e da sua contribuição em distinguir no processo de constituição da objetividade a esfera da cultura, como dando lugar a juízos referidos a valores, a corrente culturalista se expande principalmente com Radbruch, na Alemanha, e Cabral de Moncada em Portugal, e chega até nós através de Miguel Reale que lança e desenvolve no Brasil as bases para assegurar ao culturalismo presença marcante na meditação contemporânea brasileira.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola (1970) **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou.

CRIPPA, Adolpho (Coord.) (1978) **As Idéias Filosóficas no Brasil**. São Paulo: Convívio. 3v.

BARRETO, Tobias (1966) **Estudos de Filosofia**. Instituto Nacional do Livro, 2v.

\_\_\_\_\_ (1977) **Estudos de Filosofia**. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. 2ª ed. São Paulo: Grijalbo.

BEVILÁQUA, Clóvis (1897) **Juristas Filósofos**. Bahia: Livraria Magalhães.

\_\_\_\_\_ (1976) **Obra Filosófica**, v. 1 – **Filosofia Geral**. São Paulo: Grijalbo/USP.

BRÉHIER, Émile (1977/1981) **História da Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou. 4v.

BRITO, Rosa Mendonça de (1980) **Filosofia, Educação, Sociedade e Direito na obra de Arthur Orlando da Silva**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.

BRUNSCHVICG, León (1905) **L'Idéalisme Contemporain.** (1905)  
Paris: Félix Alcan.

\_\_\_\_\_ (1951) **Écrits Philosophiques.** Paris: PUF, 2v.

\_\_\_\_\_ (1953) **Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale.** Paris: PUF. 2v.

\_\_\_\_\_ (1972) **Les Étapes de la Philosophie Mathématique.** Paris: Librairie Scientifique et Technique.

CASSIRER, Ernst (1975) **Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo.**  
México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1979) **Filosofía de las Formas Simbólicas.** México: Fondo de Cultura Económica. 3v.

\_\_\_\_\_ (1979) **El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas.** México: Fondo de Cultura Económica. 4v.

\_\_\_\_\_ (1981) **La Filosofía de la Ilustración.** México: Fondo de Cultura Económica.

CHATELET, François (1974) **História da Filosofia – Idéias, Doutrinas.** Rio de Janeiro: Zahar. 8v.

COHEN, Hermann (1918) **Kants Theorie der Erfahrung.** 3ª ed. mod.  
Berlín: Dümmler.

COSTA, M. Amoroso (1971) **As Idéias Fundamentais da Matemática e outros ensaios**. São Paulo: Grijalbo/EDUSP.

DESCHAUX, Marcel (1949) **Brunschvg – ou L’Idealisme à Hauteur d’Homme**. Paris: PUF.

DUSSORT, Henri (1963) **L’École de Marbourg**. Paris: PUF.

FERRAZ, JR., Tércio Sampaio (1976) **O Conceito de Sistema no Direito**. São Paulo: USP/Editora Revista dos Tribunais.

GAFFRÉE, Junuário Lucas (1909) **A Teoria do Conhecimento de Kant**. Rio de Janeiro: Rip. do Jornal do Comércio.

GURVITCH, Georges (1949) **Les TRendances Actuelles de la Philosophie Allemande**. Paris: J. Vrin.

KANT, Immanuel (1924) **Festa Comemorativa do Bicentenário de Kant**. Rio de Janeiro: Canton & Beyer.

\_\_\_\_\_ (1968) **Crítica de la Razón Práctica**. Buenos Aires: Losada.

\_\_\_\_\_ (1980) **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Ubo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_ (1980) **Textos Seleccionados**. Seleção de Textos de Marilena de Souza Chauí; tradução de Tana Maria Bernkopf, Paulo Quintela,

Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).

LAMANNA, E. Paolo (1969) **História de la Filosofia**. Buenos Aires: Hachette. 4v.

LASK, Emil (1946) **Filosofia Jurídica**. Buenos Aires: Depalma.

LESSA, Pedro (1912) O Idealismo Transcendental ou Criticismo de Kant. In: **Estudos de Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro: Tupografia do Jornal do Comércio.

MACHADO NETO, A. C. (1969) **História das Idéias Jurídicas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo/USP.

MENEZES, Djacir (1932) **Kant e a Idéia de Direito**. Ceará: Minerva (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_ (1958) **O sentido Antropológico da História**. Rio de Janeiro: Organização Simões.

\_\_\_\_\_ (1968) **Textos Dialéticos de Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_ (1972) **O Problema da Realidade Objetiva**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_ (1977) **Teses quase Hegelianas**. São Paulo: Grijalbo.

\_\_\_\_\_ (1979) **Motivos Alemães**. Rio de Janeiro: Cátedra.

\_\_\_\_\_ (1979) **Premissas do Culturalismo Dialético**. Rio de Janeiro: Cátedra.

MORA, José Ferrater (1980) **Diccionario de Filosofia**. Madrid: Alianza Editorial. 4v.

PAIM, Antonio (1974) **História das Idéias Filosóficas no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Grijalbo.

\_\_\_\_\_ (1977) **A Ciência na Universidade do Rio de Janeiro (1931/1945)**. Rio de Janeiro: IUPERJ.

\_\_\_\_\_ (1977) **Problemática do Culturalismo**. Rio de Janeiro: Graficon.

\_\_\_\_\_ (1979) **O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_ (1981) **A Filosofia da Escola do Recife**. 2ª ed. São Paulo: Convívio.

\_\_\_\_\_, MERCADANTE, Paulo (1972) **Tobias Barreto na Cultura Brasileira: uma reavaliação**. São Paulo: Grijalbo/EDUSP.

VILHENA, V. de Magalhães (Coord.) (1960) **Panorama do Pensamento Filosófico**. Lisboa: Cosmos. 3v.

PORCHAT, Reynaldo (1928) **O Pensamento Filosófico no Primeiro Século da Academia**. *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*, São Paulo, v. 24.

RADBRUCH, Gustav (1979) **Filosofia do Direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais.

REALE, Miguel (1940) **Fundamentos do Direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais.

\_\_\_\_\_ (1956) **Horizontes do Direito e da História; Estudos de Filosofia do Direito e da Cultura**. São Paulo: Saraiva.

\_\_\_\_\_ (1974) **Filosofia Alemã no Brasil**. In: ACTA – IV Congresso Latino Americano de Estudos Germanísticos. São Paulo.

\_\_\_\_\_ (1975) **Filosofia do Direito**. 7ª ed. São Paulo: Saraiva. 2v.

\_\_\_\_\_ (1976) **Fiulosophia em São Paulo**. 2ª ed. São Paulo: Grijalbo/USP.

\_\_\_\_\_ (1977) **Experiência e Cultura**. São Paulo: Grijalbo/USP.