



Kant e a gênese de um relativismo pós-moderno

Kant and the Genesis of Postmodern Relativism

Domingos Braga Da Silva

0000-0003-3926-4321

leonardexistimans@gmail.com

Doutorando e mestre em filosofia pelo PPGIFL/UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Bacharel em Ciências Sociais.

Resumo

Este trabalho explora a relação entre o pensamento de Immanuel Kant e o relativismo contemporâneo, argumentando que as premissas filosóficas de Kant, embora ele próprio fosse um defensor da universalidade da razão, abriram caminho para interpretações que alimentaram correntes relativistas e pós-modernas. O artigo sugere que o relativismo presente em autores como Foucault, Latour, Kuhn e Rorty pode ser compreendido, em alguma medida, como uma consequência inesperada de um ajuste no sistema kantiano, ainda que eles não se autodenominem kantianos, pois reproduzem e, em muitos casos, intensificam problemáticas já presentes na *Crítica da Razão Pura*. Isso se deve a irresolução do estatuto ontológico e da relação causal do *Ding an sich*; b) a possibilidade de interpretar as formas *a priori* não como transcendentais e universais, mas como estruturas contingentes (históricas, linguísticas, culturais). Ao enfatizar que o conhecimento é sempre mediado por estruturas simbólicas, históricas e culturais, tais correntes acabam por relativizar a verdade e por questionar a possibilidade de um acesso direto à realidade. Assim, este trabalho pretende contribuir para o debate acerca dos limites e possibilidades do conhecimento, evidenciando a necessidade de uma investigação que dialogue tanto com as raízes kantianas quanto com as críticas e reinterpretações pós-modernas do saber.

Palavras-chave: coisa em si; realismo; pós-moderno; relativismo.

Abstract

This paper explores the relationship between Immanuel Kant's thought and contemporary relativism, arguing that Kant's philosophical premises, although he was a defender of the universality of reason, paved the way for interpretations that fed relativist and postmodern currents. However, he defended the universality of reason and paved the way for interpretations that fed relativist and postmodern currents. The article demonstrates that the relativism present in authors such as Foucault, Latour, Kuhn, and Rorty can be understood, to some extent, as a consequence of the Kantian system itself, even though they do not call themselves Kantians, since they reproduce and, in many cases, intensify problems already present in the Critique of Pure Reason. By emphasizing that symbolic, historical, and cultural structures always mediate knowledge, such currents relativize truth and question the possibility of direct access to reality. Thus, this work aims to contribute to the debate about the limits and possibilities of knowledge, highlighting the need for research that engages both with Kantian roots and with postmodern critiques and reinterpretations of knowledge.

Keywords: thing in itself; realism; postmodern; relativism.

Recebido: 24/06/2025

Received: 24/06/2025

Aprovado: 13/11/2025

Approved: 13/11/2025

Publicado: 27/01/2026

Published: 27/01/2026



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

Introdução

A relação entre Immanuel Kant e o relativismo contemporâneo tem sido frequentemente subestimada ou mal compreendida. Embora Kant tenha se apresentado como um defensor da universalidade da razão e um crítico do ceticismo, suas premissas filosóficas abriram margem para discussões que, direta ou indiretamente, alimentaram correntes relativistas e pós-modernas. A separação entre fenômeno e coisa em si, a centralidade do sujeito na constituição do conhecimento e a noção de que os limites da razão definem os próprios limites da realidade cognoscível são aspectos do pensamento kantiano que, posteriormente, foram radicalizados em direções inesperadas. Os elementos específicos da filosofia kantiana que são considerados problemáticos: a) a irresolução do estatuto ontológico e da relação causal do *Ding an sich*; b) a possibilidade de interpretar as formas *a priori* não como transcendentais e universais, mas como estruturas contingentes (históricas, linguísticas, culturais).¹

Neste artigo, argumento que o relativismo presente em autores como Foucault (1994), Latour (2001), Kuhn (2011) e Rorty (1994) pode ser compreendido, em alguma medida, como uma consequência inesperada do próprio sistema kantiano. Embora esses pensadores não se autodenominem kantianos, suas teses reproduzem e ampliam problemáticas já presentes na *Crítica da Razão Pura*, como a ideia de que não podemos acessar a realidade de maneira direta, mas apenas através de quadros conceituais, linguísticos ou sociais historicamente situados (a depender do autor). Investigo, portanto, de que modo as premissas kantianas reaparecem com homologia estrutural adaptada a evidências empíricas da antropologia cultural, história e avanços da física, um quadro filosófico no qual o conhecimento é visto não como uma correspondência com a realidade em si, mas como um construto mediado e determinado profundamente por estruturas simbólicas, sociais e discursivas.

1. O Legado de Kant e a Condição Transcendental da Experiência

Kant representa um ponto culminante de uma configuração filosófica que Searle (2015) posteriormente diagnostica como o *grande erro da filosofia moderna*: tratar as condições/conteúdos da representação como aquilo de que temos consciência direta e, em seguida, deixar que esse fato

¹ Poucos trabalhos exploram essa hipótese, como é o caso de Ghate, O. (2003) em *Postmodernism's Kantian Roots*, em que afirma que a famosa revolução copernicana de Kant na epistemologia (que postula que os objetos se adaptam ao nosso conhecimento e não o contrário) estabelece as bases para as afirmações pós-modernas de que o conhecimento depende de fatores culturais e subjetivos.

epistêmico conduza a uma conclusão ontológica.² Veremos que por mais que Kant busque a objetividade, seu framework ainda torna tentador tratar a manifestação imediata da consciência (aparências sob certas condições) como o único "objeto direto".

Podemos entender a *Crítica da Razão Pura* (2015) como resposta a uma preocupação central de Kant que surge em resposta ao ceticismo de David Hume (2004), que negava a existência de conhecimentos *a priori* válidos devido à contingência da realidade, reduzindo o conhecimento à mera habituação (costume). Se essa tese fosse verdadeira, não haveria espaço para a metafísica como ciência. Kant, no entanto, busca resolver esse problema ao demonstrar que existem conceitos puros do entendimento que não derivam da experiência, mas pertencem ao próprio entendimento puro. Como afirma nos *Prolegômenos* (1988), é necessário investigar o que confere validade objetiva aos conceitos, o que ele denomina de transcendental (condição necessária de cognoscibilidade).

Sendo a *Crítica da Razão Pura* uma tentativa de mapear as faculdades da razão em sua extensão e limites, a questão fundamental que Kant (2015) propõe pode ser formulada como: o que é necessário para que haja ser (experienciável)? A resposta reside na necessidade de um sujeito *percipiente*, pois sem percepção a existência dos fenômenos se torna indeterminada. Mas a experiência e o conhecimento desse sujeito pressupõem algo capaz de organizar os dados sensoriais sob categorias do entendimento. Dessa forma, Kant não está preocupado com o ceticismo em relação à realidade em si, mas com o ceticismo epistemológico – isto é, a possibilidade de conhecimento objetivo. Essa ênfase explica por que a questão da realidade (ontológica) foi relativamente negligenciada em sua obra, abrindo caminho para o idealismo alemão posterior, que aplicará à realidade mesma aquilo que Kant restringira ao domínio do conhecimento (conforme Bonnaccini 2003).

Esse ponto leva a diferentes interpretações sobre a relação entre o sujeito e o objeto. Enquanto algumas leituras atribuem a Kant uma tese fortemente idealista (como faz, por exemplo, Hegel 2014), há abordagens que procuram minimizar seu compromisso ontológico. Por exemplo, no

² O argumento errado, para Searle (2015), diz: quando tenho uma alucinação, tenho uma experiência subjetiva (conteúdo mental); quando tenho uma percepção verídica, a experiência subjetiva é indistinguível da alucinação; logo, em ambos os casos, o que eu percebo diretamente é apenas a experiência (o fenômeno), não o objeto real. Searle aponta que isso é uma falácia de ambiguidade. Eles confundem o conteúdo da experiência (o que acontece no meu cérebro/mente) com o objeto da experiência (o que está no mundo); e tomam a exceção (alucinação e erro) como se fosse a regra. Ter uma experiência subjetiva é o meio pelo qual percebemos a realidade, não o objeto que percebemos. Para Hume, não temos acesso a conexões necessárias (causalidade) ou substâncias, apenas a impressões sensíveis, e Kant aceitou o Representacionalismo, concordando com Hume que o objeto imediato da nossa percepção não é o mundo, mas a representação (o fenômeno). Searle tenta uma resposta melhor a problema de Hume: não é que só vemos manchas vermelhas e nunca um tomate, antes, a mancha vermelha na mente é o meio pelo qual se vê o tomate real; ao eliminar o intermediário (a representação como objeto), o ceticismo de Hume perde a base. Não precisamos "inferir" o mundo externo; nós o habitamos diretamente. A alucinação não mostraria que os objetos são "interiores", mas que podemos ter percepção sem objeto.

Dicionário Kant (2015), Lucas Thorpe, ao tratar da *Dedução Transcendental*, argumenta que Kant não está interessado em explicar como a mente processa informações sensoriais, mas em demonstrar que nossa experiência de estados subjetivos no tempo só é possível porque estamos imediatamente conscientes de um mundo de objetos estruturados pelas categorias; dessa forma, conclui que o sujeito do conhecimento e o objeto da experiência são interdependentes, não existindo um sem o outro no contexto da cognição. Essa interpretação reforça que, para Kant, não se trata de afirmar que o ser (ou nosso acesso a ele) depende ontologicamente da consciência, mas que a experiência de um mundo objetivo só é possível porque há um sujeito que organiza a diversidade sensorial sob leis cognitivas universais.

Devemos observar que Kant (2015) evita o idealismo ingênuo (que pode conduzir à conclusão de que o mundo é uma construção total do sujeito, negando sua independência da mente) ao formular seu idealismo transcendental (CRP, B 519) como um realismo empírico, no qual o mundo externo existe independentemente da mente, embora só possamos conhecê-lo na forma de fenômenos. Seu realismo empírico assegura que, embora a experiência seja mediada pela mente, não é arbitrária: aplicam-se leis universais (como causalidade), garantindo ordem e previsibilidade ao mundo empírico. Dessa maneira, ele não nega a realidade do que é dado aos sentidos, mas sustenta que esse dado precisa ser estruturado pelas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento para que se torne experiência objetiva. Kant reconcilia a dependência cognitiva do mundo (idealismo transcendental) com sua realidade objetiva (realismo empírico). O que deixa a entender que o mundo real não é uma ilusão, mas tampouco é conhecido em sua essência independente.

Podemos assumir que para Kant o mundo externo existe de forma independente da atividade mental (isto é, não é criado pela mente), o que corrobora um realismo quanto à existência dos objetos. Ele estaria, pois, entendendo que epistemologicamente só temos acesso à experiência possível – para a qual as coisas em si existem como uma condição necessária para a experiência: algo deve afetar nossa sensibilidade para gerar fenômenos sem que possamos saber o que esse algo é e como ele se relaciona com o fenômeno. Desse modo, assumir o status ontológico das coisas em si é epistemicamente possível apenas como um postulado negativo, isto é, reconhecemos sua existência como condição transcendental da experiência, mas não podemos conhecer sua natureza. Qualquer tentativa de ir além disso cai em dogmatismo ou ilusão transcendental.

Contudo, o conhecimento que temos desse mundo não é direto, mas mediatizado. Isso significa que o que conhecemos são os fenômenos, isto é, as aparências dos objetos, e não os objetos em si (os númenos ou coisas em si). As formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e as categorias do entendimento (como causalidade, unidade, substância etc.) são condições prévias e universais

que moldam a experiência. Assim, o dado sensível, por mais que seja real no sentido de ser dado pelos sentidos (que por sua vez sentem algo diferente do sujeito cognoscente, algo externo), carece de organização para se transformar em conhecimento objetivo. Esse arranjo *a priori* não é derivado da experiência, mas é o que torna a experiência possível.

Para que a experiência seja possível, Kant argumenta que deve haver uma regra que ordene as representações de modo a estabelecer uma conexão necessária entre elas, possibilitando a transição da mente de uma representação para outra (ou seja, a representação A conduz à representação B). Tal regra precisa ser constante, pois, na ausência dessa regularidade, experimentaríamos uma mesma coisa com propriedades sempre mutáveis, ou sem identidade clara, o que resultaria em um caos perceptivo e cognitivo.

No entanto, Kant critica o uso transcendente da razão, pois considera que ele conduz a ilusões inevitáveis. Essas ilusões transcendentais ocorrem quando a razão tenta aplicar princípios do entendimento além dos limites da experiência, gerando contradições insolúveis – como nas *antinomias da razão pura* (CRP, B 532-533). Diferente de erros comuns, essas ilusões não desaparecem simplesmente ao serem reconhecidas, pois derivam da própria estrutura da razão.

Diante disso, surge a questão: em que sentido a realidade tem um conteúdo transcendental e a razão produz ideias paradoxais ou paralogismos (CRP, B 458)? A resposta passa pela distinção kantiana entre fenômeno e *númeno*. A realidade tem um conteúdo transcendental porque só se apresenta a nós sob as formas *a priori* da sensibilidade e das categorias do entendimento, sendo sempre condicionada por essas estruturas cognitivas. Entretanto, a razão ultrapassa essa esfera empírica ao postular ideias como a alma, Deus e o mundo enquanto totalidade, os quais não podem ser dados na experiência, mas emergem, pensa Kant, necessariamente da atividade racional. Tais antinomias não invalidam a ciência, pois o mundo empírico permanece ordenado pelas categorias; o erro está em extrapolar a razão para além da experiência.

Essas ideias da razão são paradoxais porque, embora sejam inevitáveis para o pensamento, não possuem objeto empírico correspondente. A razão busca, pensa Kant, o incondicionado (a causa última, a totalidade das condições) para unificar a experiência (como: qual a causa primeira do universo?); mas quando tenta determiná-la de forma objetiva, acaba em *aporias*, como nos

paralogismos (ilusões sobre a substância da alma) e nas antinomias (contradições na tentativa de conceber o mundo como um todo absoluto).³

Dessa forma, pode-se interpretar que Kant (2015) concebeu a ideia de coisa em si com o propósito de restringir a metafísica em sua tentativa de elaborar um conhecimento especulativo sobre a realidade impedindo a formação de uma teologia racional.⁴ Outra leitura possível destaca sua preocupação com os limites do conhecimento: a noção de coisa em si serviria como uma barreira contra qualquer pretensão de conhecimento absoluto. De qualquer forma, é evidente que Kant não pretendia defender algo semelhante ao relativismo contemporâneo. Com isso, Kant rejeita não apenas a teologia e a psicologia racionais, mas também o materialismo e o realismo (ingênuo). Entretanto, as tentativas do idealismo alemão de superar a noção de coisa em si tampouco resultaram em uma solução plenamente satisfatória.

É relevante observar que, ao abordar a idealidade do conhecimento, Kant pretendia fornecer uma base sólida para a metafísica, ou, mais precisamente, para qualquer forma de conhecimento que buscasse ser universal. Ele desloca o conhecimento da *res* (coisa) para o domínio da ideia. A *res* é, assim, reduzida a uma mera matéria sensível, isto é, a algo que apenas provoca modificações na percepção, sendo que, no final das contas, o que lida diretamente com o empírico não passa de uma representação. Dessa maneira, o estatuto epistêmico e ontológico tanto do sujeito quanto dos objetos no espaço externo se tornam igualmente problemáticos, pois ambos dependem um do outro: a intuição temporal interna depende da intuição espacial externa.

O conceito de coisa em si apresenta inúmeras dificuldades, como exemplificado na obra de Juan Adolfo Bonaccini (*Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, 2003). O autor expõe a diversidade de interpretações desse conceito nos anos subsequentes à publicação da *Crítica da Razão Pura*, evidenciando como todo o idealismo alemão se encontra vinculado à tensão entre solipsismo e o problema da afecção. Isso ocorre porque a noção de receptividade implica necessariamente uma afecção externa, o que entra em conflito com a tese da incognoscibilidade da coisa em si. Como Bonaccini (2003, p. 66) observa, se a receptividade deve receber um algo – designado por Kant como o múltiplo dado na intuição – esse algo deve pressupor uma causa externa. Caso

³ Kant afirma na *Crítica da Razão Pura* (§ B352) que os conceitos do entendimento permanecem imanentes, pois se limitam à experiência possível, ao passo que são transcendentais os princípios que ultrapassam essa esfera, como aqueles que buscam o incondicionado.

⁴ Entendo que seria insuficiente que idealismo transcendental kantiano se limitasse a contradição (ou paralogismo) nas ideias, sem perceber que, na própria representação, há uma ambiguidade. A própria noção de *fenômeno* já pressupõe uma relação ambígua entre o que é dado (o múltiplo sensível) e o que é construído (a síntese realizada pelo sujeito). Todavia, não iremos investigar a fundo como Kant lida com isso neste trabalho.

contrário, o sujeito seria responsável por gerar seu próprio objeto, eliminando, assim, a distinção entre sujeito e objeto. Contra o idealismo e o ceticismo, que essa visão não deixa de sugerir, Kant argumenta que a existência de um mundo externo é imprescindível, uma vez que nosso sentido interno se forma a partir de estímulos externos.

Ele entende que toda a existência do sujeito se dá por meio de representações que, por sua vez, necessitam de algo permanente e distinto delas (Kant, 2015, p. 41 B XL). Por isso, “não podemos afirmar a absurda proposição de que o fenômeno existe sem algo que nele apareça” (Kant, 2015, p. 35 B XXVII). Assim, embora algo precise se manifestar na aparência, esse algo só pode ser conhecido enquanto fenômeno. Isso conduz a uma tensão em Kant, pois, se uma representação de algo real fosse influenciada por um *númeno*, sequer poderíamos afirmar tal relação causal, já que o conceito de causa não se aplica à coisa em si. Conhecer requer a síntese entre intuições sensíveis (dados recebidos pelos sentidos) e conceitos do entendimento; já o pensar permite conceber ideias que ultrapassam a experiência, como a coisa em si, embora sem atribuir-lhes conteúdo cognitivo. A coisa em si tem existência ontológica mas não uma determinação epistemológica: Podemos *pensar* a coisa em si como causa (como condição de possibilidade da receptividade), mesmo sem poder *conhecê-la* através da categoria de causalidade aplicada empiricamente. A determinação da nossa própria existência, por exemplo, no tempo (consciência empírica de si) pressupõe necessariamente a percepção de algo *permanente* fora de nós no espaço. Sem um referente externo estável, a própria sucessão temporal da nossa consciência interna não poderia ser determinada como objetiva.

Não há apenas heterogeneidade entre a coisa em si e os fenômenos, há também aquelas internas ao próprio sujeito. Ao definir a estrutura cognoscente do sujeito como intuição e categorias, uma dificuldade surge para Kant, pois conceitos puros do entendimento e intuições puras são elementos heterogêneos e irreduzíveis entre si. Sendo assim, é necessário um vínculo entre ambos para que o conhecimento seja possível. Mas como ocorre essa conexão? De onde vem a tendência dos fenômenos a se articularem? Kant identificou a necessidade de um elemento intermediário: a imaginação transcendental.

Os esquemas fornecidos pela imaginação transcendental são condições para que os conceitos puros do entendimento tenham referência a objetos, conferindo-lhes um significado em algum sentido realista. A síntese do diverso numa intuição é um efeito da imaginação, cuja função é indispensável ao conhecimento, pois, sem ela, jamais poderíamos formar representações coerentes. A conversão dessa síntese em conceitos cabe ao entendimento. Numa definição preliminar, a imaginação é descrita como “a faculdade de representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição [...] é a faculdade de determinar a sensibilidade *a priori*” (Kant, 2015, p. 140). Isso reforça sua função

essencial como mediadora entre intuição e entendimento, permitindo a síntese que sustenta a possibilidade do conhecimento objetivo. Um exemplo ilustrativo desse processo encontra-se nos juízos sintéticos *a priori*. O enunciado físico *em toda mudança a quantidade de matéria permanece invariada* (Kant, 2015, CRP, B 225) exemplifica esse tipo de juízo, pois o conceito de matéria, por si só, contém apenas a ideia de uma presença que preenche o espaço. Ao formular tal juízo, ultrapassamos o conceito inicial de matéria e lhe acrescentamos, *a priori*, determinações relativas ao tempo e à quantidade.

Além disso, para que o conhecimento seja possível, é necessário um princípio unificador que conecte a diversidade dos dados da intuição, conferindo identidade e unidade aos fenômenos e aos juízos. Caso contrário, a experiência sensível se fragmentaria em percepções isoladas, impossibilitando a constituição de uma consciência propriamente dita. Sem essa unidade, a consciência se reduziria a um fluxo descontínuo de impressões, inviabilizando sua própria estrutura. Para Kant, essa função unificadora é desempenhada pela *apercepção* (2015, A 350), expressa no eu penso: “Só posso ter uma representação se as uno numa consciência. A simples representação Eu é a consciência transcendental. Somos conscientes *a priori* da identidade completa de nós mesmos como condição de possibilidade das representações” (Kant, 2015, p. 163, A 117).

Para Robert Pippin (1989), a apercepção kantiana responde à seguinte questão: o que um sujeito deve possuir para ser considerado capaz de ter experiências? Kant argumenta que qualquer sujeito de experiência precisa de identidade, unidade e autoconsciência, pois, para que um eu tenha experiências, ele deve ser sempre o mesmo eu. O eu transcendental, responsável por estruturar a relação com o mundo, preserva sua unidade ao longo do tempo, fornecendo o pano de fundo no qual as mudanças da experiência se manifestam.

O sujeito, ao refletir sobre si mesmo, comete um erro ao partir da ideia de uma experiência possível em geral, abstraindo-se de qualquer experiência concreta. Com isso, pode ser levado a crer que seria possível ter consciência de sua existência independentemente da experiência e das condições empíricas que a estruturam, o que Kant rejeita como impossível. No entanto, essa impossibilidade levanta um problema para uma explicação materialista da constituição do sujeito como um ser puramente pensante, uma vez que Kant nega que o sujeito possa ser reduzido a um fenômeno material, pois as categorias não podem ser aplicadas à apercepção que as possibilita. Em vez de conhecer a si mesmo por meio das categorias, o sujeito conhece as próprias categorias através de sua atividade cognitiva: o eu não pode ser reduzido a um fenômeno, pois a apercepção é caracterizada como um ato de pensamento e não como uma intuição, “é um pensar e não um

intuir” (Kant, 2015, p. 143, B 157). Isso significa que não podemos transformar em objeto aquilo que deve ser pressuposto para conhecer qualquer objeto.

2. O Relativismo Implícito em Kant

Como vimos, Kant investiga se é viável um conhecimento que, embora não derivado da experiência empírica, seja capaz de ampliar o conteúdo do pensamento de maneira universal e necessária. Os juízos sintéticos *a priori*, por definição, não se limitam à mera análise conceitual, mas também introduzem novos elementos ao conceito, sem depender da experiência para sua validação. Assim, para Kant, o conhecimento não seria um mero reflexo passivo dos dados sensoriais, mas uma construção ativa em que as condições *a priori* da sensibilidade (como espaço e tempo) e do entendimento (como as categorias) estruturam a experiência. Essa abordagem possibilitaria, em princípio, a obtenção de um conhecimento que, embora condicionado pela forma como o sujeito organiza os dados, seria universal e necessário, superando tanto o empirismo radical quanto o idealismo ingênuo. Dessa forma, o sujeito está restrito àquilo que ele mesmo criou, o que implica que o conhecimento se limita aos fenômenos – aquilo que aparece – e não alcança os *númenos* ou as coisas em si. Esse reconhecimento poderia levar a um ceticismo metodológico, pois, embora o conhecimento seja possível, ele é sempre um conhecimento condicionado e não do objeto em sua totalidade ou de maneira absoluta. O que se conhece é, necessariamente, mediado; e tal mediação implica que o conhecimento não pode ser considerado absoluto, pois depende das condições específicas da cognição humana. Assim, qualquer afirmação de objetividade (da ciência) é necessariamente relativa à estrutura epistemológica do sujeito, abrindo espaço para o relativismo epistemológico.

Isso pois o objeto em si permanece inacessível, e somente sua aparência (fenômeno) pode ser conhecida. Essa distinção, longe de estabilizar uma objetividade plena, evidencia que há uma distância entre o que é experienciado e a realidade última dos entes. Para o pós-modernismo, tal hiato reforça a ideia de que não há um ponto de referência transcendente ou absoluto que fundamente as verdades. Esse passo seria feito, em relação a Kant, ao introduzir um deflacionamento na universalidade das condições *a priori* de conhecimento, isto é, bastaria dizer (ou provar) que o sujeito transcendental é variável histórica, social, sexual e culturalmente – dotado de uma dimensão política e histórica, na medida em que as condições de possibilidade do saber variam de acordo com as práticas discursivas e os jogos de poder – e teríamos como resultado que a física newtoniana perde sua validade universal.

Guyer (1987), uso extensivo de materiais históricos, como notas e cartas de Kant dos anos anteriores à publicação da *Crítica* em 1781 e durante sua revisão, argumenta que Kant inicialmente pretendia demonstrar a validade das categorias por meio de analogias de aparência entre

autoconhecimento e conhecimento de objetos, uma abordagem que poderia ser interpretada como psicológica ou empírica. No entanto, a introdução da dedução transcendental, segundo Guyer, distorceu essa intenção, mas não resolveu completamente as tensões. Embora Guyer defenda uma interpretação anti-psicológica, sua análise sugere que há espaço para ver as categorias como contingentes, especialmente quando confrontadas com evidências empíricas.

O que interessa para este trabalho é que problematiza se o a priori kantiano é mesmo transcendental ou se é apenas uma descrição de como seres humanos, contingentemente, organizam suas percepções. Apesar de não ser minha intenção dizer qual a solução correta, o relevante é observar que a segunda forma de resposta abriria espaço para se conceber seres que percebam de forma radicalmente distinta, sugerindo que o transcendental não é universal – o que enfraqueceria sua pretensão de ser transcendental e normativo para todo conhecimento possível. Independente de haver ou não premissas psicológicas no argumento de Kant, essa passa a ser uma proposição passível de refutação empírica, *i.e.*, para abalar a objetividade do conhecimento como formulado por Kant, bastaria demonstrar um sujeito cognoscente que usa formas diferentes de categoria e intuição.

É concebível, todavia, o contra argumento de que qualquer demonstração empírica já está situada dentro da moldura espaço-temporal e categorial que se quer negar. Se esses elementos são entendidos como condições lógicas de qualquer possibilidade de experiência, a diversidade cultural pode ser vista como uma manifestação superficial, sem alterar a necessidade subjacente da estrutura organizadora.⁵ Para mostrar o que desejo neste trabalho, basta-nos considerar que as evidências empíricas da diversidade cultural não se negam à necessidade de alguma estrutura, mas podem apontar (para os autores a serem considerados) para a existência de múltiplos modos de estruturar essa experiência, sem que um deles seja o mesmo que Kant pressupôs.

O desenvolvimento da sociologia e antropologia cultural foi um grande marco para o início de tal processo. Podemos destacar como forte influência o pensamento de Durkheim (2003), que em 1912 escreve, sintetizando os achados da antropologia, uma relativização do sujeito transcendental kantiano. Para ele, a religião primitiva revela que as classificações lógicas (categorias do entendimento) derivam de classificações sociais – a causalidade, por exemplo, surge da experiência social da força moral (*mana*) nas relações grupais; e o tempo ritual junto ao espaço sagrado demonstrariam que estruturas cognitivas emergem de práticas coletivas, desse modo as categorias

⁵ É verdade que uma leitura como a de Rae Langton, (1998), – que transforma Kant em um realista científico transcendental, defensor da existência de um mundo físico autônomo, mas reconhecendo as limitações do nosso acesso cognitivo a ele é possível; mas nosso objetivo neste trabalho é mostrar como Kant pode ser interpretado na outra via.

do entendimento e as formas da percepção (como tempo, espaço, causalidade) não são inatas ao sujeito transcendental, mas derivam de formas coletivas da vida social. Na mesma linha poderíamos incluir o antropólogo Franz Boas (2010), que em 1912, rejeitou a noção de que há uma mente universal ou categorias *a priori* comuns a todos os humanos. Para ele, a linguagem e a cultura moldam percepções e pensamentos de modo singular em cada sociedade; e essa tônica dominante nas ciências sociais que nasciam com esses autores.

Há uma semelhança estrutural fundamental. Para Kant, são as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias do entendimento; para o relativista cultural, é a cultura, a linguagem, o paradigma histórico etc. Ambos rejeitam um empirismo ingênuo ou um realismo direto. O relativismo cultural representa uma transformação do Idealismo Transcendental, onde a estrutura mediadora deixa de ser a condição universal da objetividade (Kant) para se tornar a fonte da própria relatividade do conhecimento. Cresce a concepção de que Kant errou ao postular uma única estrutura universal e necessária; as evidências mostrariam, para esses autores, que essas estruturas variam. Vemos assim que ao fundamentar a objetividade da ciência na necessidade *a priori* das estruturas do sujeito, Kant deixou o sistema a um passo de uma interpretação subjetivista/relativista; a ser dado assim que a universalidade dessas estruturas subjetivas fosse questionada. Se a objetividade fundada no sujeito colapsa, e o caminho para o subjetivismo (se as estruturas são apenas minhas, ou culturais) ou para o relativismo (se as estruturas são grupais/culturais/paradigmáticas e variáveis) parece aberto.

Um outro marco que poderíamos destacar é o desenvolvimento na física da Relatividade Geral, que mostrou que a presença de massa/energia curva o espaço-tempo, implicando que a geometria do universo em larga escala (ou perto de campos gravitacionais fortes) é não-euclidiana. Mesmo que espaços não-euclidianos sejam acessíveis apenas pela razão pura (matemática formal) e não pela intuição direta, isso ainda representa uma refutação fundamental das teses específicas de Kant, que assumiu a geometria euclidiana como a única possível e a estrutura necessária do nosso espaço intuitivo. Se a razão (através da matemática e da física) conclui que a estrutura do espaço relevante para descrever o mundo físico não é aquela que Kant atribuiu à intuição pura (Euclidiana), então essa harmonia se quebra. Surge uma dissonância: ou (a) nossa intuição pura não tem a estrutura que Kant pensava (não é necessariamente euclidiana), ou (b) a razão pode conceber e aplicar estruturas espaciais (não-euclidianas) que não correspondem à nossa forma intuitiva, como foi explorado Reichenbach (1965).

Embora Kant tenha buscado fundamentar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* – que deveriam, em sua perspectiva, garantir um conhecimento universal e necessário – a própria delimitação do que é conhecível à luz das condições *a priori* implica que esse conhecimento é, em

última análise, relativo às estruturas cognitivas humanas. Ou seja, a universalidade e a necessidade dos juízos não decorrem de uma correspondência direta com uma realidade independente, mas da coerência interna dos sistemas que os constituem.

Conforme Thorpe (2015, p. 123), Kant refuta tanto o idealismo quanto o cartesianismo ao argumentar que o tempo, enquanto sentido interno, exige um referencial externo para operar. Ele diz que o cartesianismo assume que temos um acesso privilegiado aos *sense data*, sendo diretamente conscientes de nossas ideias subjetivas e não dos objetos; e Kant, em contraposição, sustenta que a percepção interna depende da mediação das coisas externas. Assim, enquanto a consciência do mundo externo ocorre de maneira imediata, a percepção interna é sempre mediada. O conhecimento, por sua vez, caracteriza-se como “uma relação determinada das representações dadas a um objeto” (Kant, 2015, p. 132 B 137), uma vez que a razão só pode elaborar inferências se conceber nosso sistema conceitual como estruturado e coerente. O objeto do conhecimento, nesse contexto, é definido como “aquilo em cujo conceito é unificado o diverso de uma dada intuição” (Kant, 2015, p. 132 B 137).

Se interpretado sob uma perspectiva realista, Kant estaria dizendo que, sendo toda representação referida a um objeto, o referente do objeto da intuição sensível pode ser designado como um X, o que impede que a coisa se restrinja exclusivamente ao seu modo de aparecer. A segunda edição da *CRP* reestrutura profundamente a *Dedução Transcendental das Categorias*, justamente para responder a críticas de ambiguidade ou idealismo subjetivo presentes na primeira edição (1781); gesto marca um retorno programático à ideia de que a objetividade da experiência exige a referência a algo fora da mente. Contudo, o objeto transcendental não pode ser dissociado do conteúdo da intuição sensível sem que sua concepção se torne vazia e sem fundamento. Assim, há uma tensão estrutural: a coisa em si é definida negativamente, como aquilo que se pensa enquanto algo em geral, independentemente da intuição sensível; ao mesmo tempo, o conceito de númeno se faz necessário como uma ideia reguladora que complementa o conceito de representação.

Pode parecer paradoxal que Kant, um iluminista convicto, defensor da razão e da universalidade e validade da ciência abra margem para o relativismo. Entendo que isso se explica porque ele, em sua resposta ao ceticismo, acaba esvaziando a racionalidade de conteúdo substancial, cometendo o contrasenso que Hegel (2014) denunciou: um conhecimento que não conhece. Essa condição autolimitante faz com que a razão se torne formal e abstrata, funcionando como um mero instrumento de ordenação dos fenômenos. Kant busca defender a universalidade de newton, mas ao restringir ao sujeito transcendental essa validade, ele entrega de bandeja a possibilidade de refutação: se o sujeito, que confere essa universalidade, é relativizado – isto é, se for considerado

como um ente condicionado cultural, linguística e socialmente – então a validade das leis newtonianas também se torna passível de relativização; noutras palavras, se as categorias e formas de intuição forem variáveis, não há conhecimento universalmente válido.

3. O Relativismo Pós-Moderno

Partindo das dificuldades colocadas por Kant na *Crítica da Razão Pura*, conforme Bonnaccini (2003) o idealismo alemão pode ser lido como a reação ou tentativa de solução dessas dificuldades. Por exemplo, nos diz o autor, Fichte procurou erradicar o problema da coisa em si por meio da reconstrução do sistema epistemológico a partir do Eu: em sua filosofia, o objeto é visto como o resultado da atividade do Eu, que se impõe e determina a realidade; contrastando, o não-Eu ou o mundo externo não teria existência autônoma, mas seria apenas uma condição ou um limite para a autoafirmação do sujeito. Essa abordagem, entretanto, implica uma redução radical do mundo à atividade do sujeito, desafiando a possibilidade de uma realidade independente e conduzindo a um idealismo subjetivo que, em termos práticos, não resolve a questão kantiana. Já, Joseph Schelling, também segundo Bonnaccini, tentou superar a problemática do *númeno* ao postular um Absoluto que se revela tanto na natureza quanto no espírito: o absoluto não pode ser reduzido à mera atividade do sujeito nem à materialidade, mas é uma totalidade orgânica que integra sujeito e objeto. Em sua visão, afirma Bonnaccini, a natureza não é um mero receptáculo passivo dos dados sensoriais, mas uma manifestação do Absoluto; entretanto, ao identificar o Absoluto com a totalidade da realidade, Schelling incorre em uma forma de idealismo que não diferencia, de maneira satisfatória, a realidade tal como se apresenta e a realidade em si, aproximando-se de uma visão mística e especulativa.

Também a obra *Ser e Tempo* pode ser interpretada como uma tentativa de Heidegger (2015) de reformular, em seus próprios termos, algumas das questões levantadas por Kant. Isso se torna evidente ao se considerar que a primeira parte da obra trata das condições hermenêuticas, que podem ser vistas como equivalentes às condições epistêmicas propostas por Kant. Para Heidegger, o transcendental é reposicionado na busca pela compreensão da abertura que possibilita o encontro do ente com o mundo. Para que algo aconteça no mundo, é necessário, previamente, saber o nosso caminho nele, saber como lidar com as coisas. Na obra posterior *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger (1997) se dedica especificamente a refletir sobre sua relação com Kant, formulando a transcendência como aquilo que permite à razão pura acessar o ente, de forma que a experiência possa se ajustar ao ente como a um objeto possível.

Assim, Heidegger (que adorava um dos iniciadores do posmodernismo: Nietzsche) pode ser lido como propondo que o conhecimento não se fundamenta em estruturas universais e imutáveis, mas na própria historicidade e abertura do *dasein*; mudança que enfatiza a contingência e a interpretatividade dos modos de ser, afastando a pretensão de uma fundamentação absoluta e universal. Pois para ele o ser é marcado pela temporalidade e pela historicidade, o que implica que todo acesso ao conhecimento ou à verdade é sempre mediado por condições específicas e contingentes. Heidegger, ao problematizar o conceito de objeto e ao enfatizar que o humano é sempre ser-no-mundo, retira do centro a ideia de que a razão pura possa acessar uma verdade objetiva e desinteressada. Esse deslocamento semântico, que prioriza a existência histórica e situada do sujeito, corrobora a ideia de que a verdade não é um dado fixo e acessível de maneira neutra, mas um processo interpretativo que varia conforme os contextos históricos, culturais e existenciais. Essa visão heideggeriana é um dos pilares do pensamento pós-moderno (sobretudo na França e em USA na figura de Rorty – em autores que iremos tratar), que contesta os grandes relatos e a universalidade dos princípios modernos.

Precisamos ainda considerar como essas concepções de Kant podem reaparecer no relativismo epistemológico e o pósmodernismo, para uma definição breve desses termos:

O relativismo pós-moderno é exatamente o pensamento da irreduzível multitude de palavras, cada uma delas sustentada por um jogo de linguagem específico, de modo que cada mundo ‘é’ a narrativa que seus membros contam para si mesmos sobre si mesmos, sem nenhum terreno compartilhado, nenhuma linguagem comum; e o problema da verdade é como estabelecer algo que – para usar os termos conhecidos na lógica modal – permaneça o mesmo em todos os mundos possíveis (Žižek, 2013, p. 216).

Não é o objetivo deste trabalho expor a linha temporal de constituição do movimento que aqui chamamos de relativismo pós-moderno, basta uma caracterização geral na linha de Sokal e Brickmont (2010), que caracterizam Foucault, Derrida, Deleuze e Bruno Latour como exemplos máximos dessa tendência “o relativismo epistêmico, especificamente a ideia – a qual, pelo menos quando manifestada explicitamente, é muito mais comum no mundo anglófono do que no francófono – de que a moderna ciência não é mais que um ‘mito’, uma ‘narração’ ou uma ‘construção social’, entre muitas outras” (2010, p. 10).

Um caso mais sutil é o de Thomas Khun, que em seu *A Estrutura das Revoluções científicas* (2011) fez uma análise que podemos considerar precursora de Latour. Para Kuhn, a ciência progride por meio de mudanças paradigmáticas, no qual os marcos teóricos e metodológicos existentes são substituídos por novos paradigmas que, em muitos casos, são incommensuráveis com os anteriores. Essa visão enfatiza a dimensão histórica e social da construção do conhecimento,

sugerindo que os fatos científicos não são simplesmente descobertos, mas emergem dentro de estruturas teóricas e práticas específicas. Por exemplo, a transição do geocentrismo (Ptolomeu) para o heliocentrismo (Copérnico) é vista por Khun não como um avanço objetivo, mas uma substituição de um paradigma por outro. O que tem um claro impacto pós-moderno: a) relativização da verdade (passa a depender do paradigma), sociologismo (o conhecimento não é descoberto, mas negociado por grupos em interação; b) ideia que antecipa teorias pós-modernas que veem o conhecimento como jogo de poder e linguagem (Foucault); c) e crítica ao objetivismo (não há um critério neutro para comparar paradigmas, pois cada um define seus próprios padrões de validade). Enfatizando que o conhecimento é estruturado por quadros de referência (paradigmas) que determinam o que é cognoscível, repete o gesto kantiano e direciona o estudo do conhecimento para a análise do sujeito cognoscente enquanto social (grupos de cientistas).⁶

Um exemplo, no que toca a Foucault está em suas análises da relação entre poder e verdade “o estudo dos modos segundo os quais o sujeito pôde ser inserido como objeto [para os outros e para si mesmo] nos jogos de verdade” (Foucault, 1994, p. 633)⁷. Também seu conceito de *épistémè* como chave de leitura dos discursos que se pretendem verdadeiros (Foucault, 2016) não apenas filtra, mas constitui os objetos de conhecimento. No seu texto introdutório à antropologia de Kant, escrito como tese doutoral secundária em 1961, Foucault (2008) sugere que em Kant qualquer conhecimento empírico do homem está intrinsecamente ligado à linguagem; isso ecoa a já abordada ideia de Guyer (1987) de que havia uma inclinação inicial em Kant para uma análise mais empírica e psicológica do conhecimento. Foucault usa sua análise da antropologia kantiana para criticar a antropologia estruturalista fazendo uma rejeição de abordagens que buscam estruturas universais e necessárias (como uma leitura estrita do transcendental kantiano) em favor de uma compreensão mais contextual e histórica. Ele acredita que na antropologia, Kant não prolonga a Crítica, mas a a

⁶ Corroborando nossa leitura, Lakatos (1989) criticou as tendências relativistas de Khun, que descreve as mudanças de paradigmas como eventos irracionais e subjetivos, baseados mais na persuasão do que em critérios objetivos de avaliação científica, o que para Lakatos, leva ao relativismo, pois Kuhn sugere que paradigmas diferentes são incomensuráveis, tornando impossível uma comparação objetiva entre eles.

⁷ Para fazer justiça aos autores seria preciso uma análise mais extensa. Por exemplo, Foucault não está preocupado em entender como podemos fazer correspondência com a realidade, como podemos fazer o melhor discurso possível que represente os fatos. Ele está preocupado em ver como todos os discursos em torno da realidade se relacionam com o poder. Até então, essa é uma pretensão metodológica bastante válida e não aparenta compromisso com relativismo, mas o problema é que Foucault poderia ser interpretado como se estivesse abandonando a possibilidade de uma verdade que transcenda essas relações sociais, ou de um conhecimento que tenha algum grau de correspondência com a realidade objetiva. Isso implica um risco de cair em ceticismo epistemológico (no qual se duvida da possibilidade de alcançar um conhecimento objetivo sobre a realidade), uma vez que já há compromisso com a premissa similar a de Kant: “O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (Foucault, 2018, p. 51), ou seja, não há acesso direto a realidade; ele ainda afirma que em vez de buscar uma linha divisória entre o que é científico e verdadeiro e o que não é, deveríamos analisar como os efeitos de verdade são produzidos historicamente dentro de discursos que não são inerentemente verdadeiros ou falso. Indico um trabalho que analisa o pósmodernismo latente em Foucault mais a fundo: Rodrigues, Mavi, Michel *Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. Rio de Janeiro : UFRJ, 2006.

reinscreve no plano do empírico reflexivo, repetindo-a como performance histórica: o *Gemüt* (senso interno) torna-se a mediação pela qual o homem entra no mundo como falante – não como sujeito da razão pura; de modo que o universal é feito e não dado, é produzido performativamente na troca linguística

Outro caso é o de Latour (2001), que afirma que fatos são feitos e enfatiza que a produção do conhecimento científico é inseparável de uma rede heterogênea de atores, que inclui não só os cientistas, mas também os instrumentos, os laboratórios, os métodos experimentais e até os próprios microrganismos. Essa perspectiva evidencia que os fatos científicos são o resultado de interações complexas entre elementos humanos e não humanos; pois antes das intervenções de Pasteur, os fenômenos que hoje classificamos como a ação dos microrganismos não eram reconhecidos ou definidos como tais. Latour acha que Pasteur, por meio de experimentos, dispositivos laboratoriais e estratégias de persuasão, conseguiu transformar dados sensoriais e observações isoladas em uma entidade coesa, dotada de propriedades específicas, que passou a ser aceita pela comunidade científica; beirando a afirmar que o micróbio não existia em si mesmo antes de sua descoberta/invenção. Por isso que Sokal e Brickmont afirmam: “Os textos de Latour levam considerável quantidade de água ao moinho do relativismo contemporâneo e estão fundamentados numa análise supostamente rigorosa da prática científica” (2010, p. 22)⁸.

Enquanto Kant busca fundamentar a possibilidade do conhecimento científico universal, Latour questiona a própria divisão moderna entre sujeito/objeto, natureza/sociedade e humano/não-humano. Podemos entender que Latour rejeita a ideia de uma realidade externa independente das práticas humanas e não-humanas. O conhecimento é co-construído por redes heterogêneas (humanos, objetos, instituições, tecnologias). Ambos rejeitam a noção de um acesso direto à realidade pura. As divergências com Kant são, todavia numerosas, mas isso porque Latour está

⁸ Para fazer justiça a Latour seria preciso observar seu *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern* (2004), no qual reflete sobre como a desconstrução pós-moderna dos “fatos” pode ter sido mal utilizada por grupos que negam a realidade das mudanças climáticas. Ele lamenta que suas ideias tenham sido apropriadas de maneira a minar a confiança na ciência. No entanto, Latour não escreveu especificamente sobre a defesa do realismo ou naturalismo de forma direta nesse contexto. Poderíamos também observar que ele faz algo válido ao olhar a relação social e dos objetos na construção da ciência. Mas ao mesmo tempo é algo trivial (ou seja, é evidente que o microscópio permite ver algo que não era visto antes e que o visto precisa se mostrar que o vejamos), não adiciona nada ao que queremos saber (como podemos representar bem o real). A minha posição é materialista e diverge do pós-estruturalismo (francês) porque assumo como premissa que as ciências são uma das melhores formas de entender e fazer generalizações sobre a realidade que temos até agora. Foucault parece não estar preocupado com isso, Latour, por outro lado, algumas vezes lamenta que suas teorias fortaleçam o relativismo negacionista da ciência. O que penso é que não se sai na chuva sem se molhar (isto é, as hipóteses que ele usa para trabalhar são contaminadas, o que não é simples de demonstrar e não é o escopo deste artigo, por isso basta considerar que outros autores tidos como pós-modernos como Heidegger e Rorty pensam a ciência como só mais uma narrativa).

alguns degraus mais alto no construtivismo, já que pôde subir nos ombros de gigantes (como Khun e Foucault) para radicalizar: as categorias não são mentais, mas práticas políticas (redes).

A incomensurabilidade de Khun serviu de base para Paul Feyerabend radicalizar ainda mais – em *Contra o Método* (1977), extrapolando a tese kuhniana ao defender um anarquismo epistemológico, argumentando que tudo vale na ciência. Para ele, a ciência não possui um método privilegiado, pois a história do conhecimento mostra que avanços significativos ocorreram justamente quando cientistas quebraram regras metodológicas aceitas, argumentando que a separação rígida entre ciência e outras formas de conhecimento (como a mitologia e a religião) é arbitrária e ideológica. Essa visão foi rapidamente incorporada pelo pensamento pós-moderno, pois reforça a ideia de que a ciência não tem uma superioridade epistêmica inerente sobre outros discursos, sendo apenas mais um entre muitos sistemas de crença.

Searle nota algo similar e acrescenta:

What Kuhn did for science, Rorty did for philosophy. Rorty is supposed to have shown that philosophical claims do not correspond to an independently existing reality either. Both Kuhn and Rorty are supposed, oddly enough, to be supported by the deconstructive works of Jacques Derrida, who is alleged to have shown that the very idea of truth can be deconstructed (1990).

Isso porque, Richard Rorty (1994), em seu *A filosofia e o espelho da natureza* tem uma argumentação que desconstrói os fundamentos da epistemologia clássica (que ele considera fundacionalista), atacando o realismo epistemológico e defendendo um pragmatismo relativista; pois tira a discussão da verdade do âmbito da correspondência e a coloca no âmbito da justificação, ou seja, da persuasão e convencimento. Rorty sustenta que a verdade é apenas o que nós, enquanto comunidade, aceitamos como verdadeiro em determinado contexto histórico e social; rejeitando a noção de um critério universal para avaliar o conhecimento e radicalizando um ceticismo em relação a capacidade de encontramos um vocabulário definitivo para descrever a realidade, aproximando-se da ideia kuhniana de paradigmas incomensuráveis. Entendo que Rorty mantém a ideia kantiana de que o conhecimento é construído, mas elimina qualquer resquício de universalidade transcendental em favor da diversidade empírica: as categorias viram vocabulários provisórios, e a razão é substituída pela conversação; a ideia de um mundo exterior é posta como inútil – só temos acesso às descrições. Ele entende que nosso acesso ao mundo é sempre mediado por quadros linguísticos contingentes que herdamos e usamos para descrever e lidar com o mundo; vocabulários não apenas descrevem, mas *constituem* nossa compreensão de nós mesmos e do mundo. O argumento é que, como nunca podemos acessar uma realidade independente, a única realidade que importa é aquela que construímos.

Mas o que todos esses autores heterogêneos têm a ver com Kant, se eles não se declaram kantianos ou continuadores do legado de Kant? Kant estabelece que o conhecimento não é um reflexo direto da realidade, mas um produto das estruturas transcendentais do sujeito cognoscente. Isso significa que: não temos acesso à realidade independente de nossa estrutura cognitiva e a verdade não é uma correspondência direta entre pensamento e mundo, mas um ajuste do mundo aos moldes da cognição humana, que, se não for universal, também implica na não universalidade do conhecimento. Portanto esses autores mantêm duas teses estruturais de Kant a tese da mediação e a tese da incognoscibilidade do em-si. Se não há critério extrínseco e universal capaz de garantir uma correspondência entre essas experiências mediadas e uma realidade objetiva inacessível, então os diferentes regimes de verdade se tornam, no limite, incomensuráveis entre si.⁹ Dessa forma, a separação entre fenômeno e *númeno*, ao invés de ser superada, é radicalizada e dissolvida em um idealismo mais extremo – um idealismo discursivo, hermenêutico ou pragmatista; e a faculdade de determinar a sensibilidade *a priori* (que Kant chamou de imaginação) radicalizada diz que diferenças culturais podem resultar em diferenças na percepção, na medida em que os instrumentos e categorias através dos quais os sujeitos experienciam a realidade são historicamente determinados.

Pretendo ter sugerido que há tendências relativistas no próprio sistema kantiano e não é à toa que o idealismo alemão tentando partir das mesmas premissas kantianas chegou a conclusões ainda mais problemáticas. Não penso ser também sem razão que Ernst Cassirer (2001), em *A Filosofia das Formas Simbólicas* interpreta Kant como um filósofo que funda o conhecimento nas estruturas simbólicas humanas, abrindo caminho para uma visão construtivista da realidade.

Ainda posso apontar, para concordância com as hipóteses aqui levantadas acerca dos problemas da filosofia de Kant, György Lukács em *História e Consciência de Classe* que critica a filosofia kantiana como algo que se deve “pôr fim à doutrina kantiana da coisa inapreensível em si, [que] permanece por muito tempo sem solução” (2018, p. 19) mais tarde, em *A Destruição da razão* (2020) ele identificaria essa tendência como estando a um passo do irracionalismo, pois, afirma ele, bastou Schopenhauer radicalizar a filosofia kantiana (e não fazer uma inteiramente nova) para construir um sistema que mantém a coisa em si mas não como um limite epistemológico, e sim como a Vontade, um princípio metafísico irracional, cego e universal – transformando, pensa Lukacs, a

⁹ Slavoj Žižek, em seu *Menos que Nada* (2013) explora como o transcendentalismo kantiano pode ser reinterpretado como uma forma de relativismo epistemológico, especialmente ao destacar a impossibilidade de acesso direto à coisa em si. Por isso, concordo com Quentin Meillassoux, que em seu *Após a Finitude* (2006) critica o correlacionismo (a ideia de que só podemos pensar a realidade em correlação com o sujeito), e o caracteriza como uma consequência do pensamento kantiano.

problemática kantiana em uma filosofia essencialmente irracionalista, pois desloca o fundamento último da realidade para um princípio inatingível pela razão.

Parece uma constante confusão que Searle já criticara (1990) entre epistemologia e ontologia, ou seja, entre o modo como conhecemos e aquilo que conhecemos quando conhecemos. Ele destaca que, embora toda investigação seja realizada por sujeitos historicamente situados, com limitações e influências diversas, isso não implica que os objetos investigados sejam necessariamente relativos aos investigadores. Como exemplo, Searle menciona que, embora tenha sido necessário que seres humanos descobrissem a composição da água, o fato de que a água é constituída por hidrogênio e oxigênio não é uma verdade relativa ao sujeito que a investiga. Além das implicações políticas dessa negação de uma realidade independente, ele enfatiza suas consequências intelectuais, argumentando que, se não há uma realidade à qual as palavras possam corresponder, a busca objetiva pela verdade se torna impossível, restando apenas discursos variados entre diferentes grupos. Para ele (como para o autor deste artigo), o realismo metafísico – a tese de que existe uma realidade independente de nossas representações – é fundamental para preservar os limites racionais do discurso. Caso essa tese seja rejeitada, segundo Searle, não há mais qualquer critério externo que oriente o pensamento, levando a um relativismo extremo no qual tudo é permitido.

Considerações finais

Como vimos, o idealismo alemão tentou superar a dualidade kantiana afirmando que o absoluto (o real) é acessível de alguma forma ao sujeito cognoscente, mas acabou caindo em formas mais radicais de idealismo (Fichte, Schelling, Hegel). Por outro lado, o pós-modernismo e seus precursores (Kuhn, Latour, Foucault, Derrida, Rorty, Feyerabend) também partem da impossibilidade kantiana de conhecer a coisa em si e radicalizam essa tese: a) ou dissolvendo completamente a noção de um discurso privilegiado (científico) sobre a realidade objetiva (Rorty); b) ou afirmando que a realidade pode ser entendida apenas como um efeito do discurso, práticas sociais (Foucault, Latour); ou c) ou entendendo que não há critério neutro para a verdade e padrão de comparação entre teorias concorrentes (Kuhn, Feyerabend). O resultado final é a relativização da verdade e do conhecimento, levando ao pós-modernismo. Assim, Kant, mesmo sendo iluminista e defensor da Razão, plantou a semente da dissolução do objetivismo.

A relação específica de cada um dos autores relativistas pós-modernos com Kant e suas premissas exige uma investigação mais aprofundada. O que demonstramos, no entanto, é que essa investigação é necessária (em pesquisas futuras) para uma compreensão mais rigorosa do fenômeno

do relativismo contemporâneo. Além disso, fica evidenciado que a problemática da separação entre fenômeno e coisa em si e a ênfase no sujeito cognoscente ao invés de na realidade, ocupa um papel central na gênese do relativismo, sendo um ponto de inflexão que, direta ou indiretamente, estrutura suas principais teses. Não obstante, é evidente que há nuances nos autores aqui caracterizados como pós-modernos, alguns deles não se considerando relativistas, mas apontamos que, mesmo na forma comprometida com a universalidade da ciência (Kant) o foco excessivo no sujeito cognoscente pode levar a uma interpretação que relativiza os saberes científicos, comprometendo a confiança na objetividade e na validade dos métodos de pesquisa.

Agradecimentos

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Referências bibliográficas

- BONNACCINI, Juan Rodolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, PPGFIL, 2003.
- BOAS, Frans. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis, Vozes. 2010.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia das formas simbólicas. Primeiro tomo: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- REINCHENBACH, H. *The Theory of Relativity and a Priori Knowledge*. Berkeley, CA: University of California Press. 1965.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o método: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. IV*. Paris: Gallimard. 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2018.
- FOUCAULT, *As palavras e as coisas*. Martins Fontes. 2016.
- FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant [1960-61]*, in Kant, *Anthropologie de um point de vue pragmatique, précédé de Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Loyola, 2011.

GHATE, Onkar. Postmodernism's Kantian roots. In: LOCKE, Edwin A. (Ed.). *Postmodernism and management*. Research in the sociology of organizations, v. 21. Leeds: Emerald Group Publishing Limited, 2003, p. 227-245. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/S0733-558X\(03\)21008-9](https://doi.org/10.1016/S0733-558X(03)21008-9)

GUYER, Paul. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge university press. NY. 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Mendes. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Kant and the problem of metaphysics*. Trans. Richard Taft. Indiana: Indiana University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Vozes, 2015.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 11. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

LAKATOS, Imre. Falsification and the methodology of scientific research programmes. In: *Philosophical Papers*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 15-101.

LANGTON, Rae. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford university press., 1998.

LATOUR, Bruno. *Pasteur: guerre et paix des microbes*. Paris: La Découverte, 2001.

LATOUR, Bruno. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. In: *Critical Inquiry*, v. 30, n. 2, 2004, p. 225-248.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

PIPPIN, Robert B. *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*. New York: Cambridge University Press, 1989.

RODRIGUES, Mavi; NETTO, José Paulo. Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2006. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/30/teses/MaviRodrigues.pdf>

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1994.

SEARLE, John. The storm over the university. *The New York Review of Books*, 1990. Disponível em: <https://www.ditext.com/searle/searle1.html> Acesso em: 03 jan. 2025.

SEARLE, John. *Seeing Things as They Are: a theory of perception*. New York: Oxford University Press, 2015.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

THORPE, Lewis. *The Kant dictionary*. Londres: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Domingos Braga Da Silva

Leonardo Domingos Braga da Silva é doutorando em Filosofia (Filosofia da Ciência), trabalhando a partir de um naturalismo realista. Sua pesquisa propõe uma “atualização” crítica de teses metafísicas centrais do marxismo em diálogo direto com debates contemporâneos da filosofia analítica, com ênfase em ontologia científica. Seu trabalho articula influências da tradição marxista (especialmente Lukács, Della Volpe, John Bellamy Foster e Paul Cockshott) com autores centrais da filosofia contemporânea e da filosofia da mente (como McDowell, Dennett, Bunge, Sellars e Jessica Wilson), além de interesses em realismo e antirrealismo, realismo estrutural e modal e na metafísica das práticas científicas. Estuda alemão e inglês e busca formular um programa naturalista filosoficamente rigoroso, compatível com padrões explicativos das ciências, sem perder de vista as ambições teóricas da crítica social.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes
da publicação*