



## **Sobre a fundamentação da psicologia racional no século XVIII: uma análise do confronto entre Mendelssohn e Kant acerca da simplicidade da alma**

**On the grounding of rationalist psychology in the XVIII century: an analysis of the confrontation between Mendelssohn and Kant about the simplicity of the soul**

**Monalisa Maria Lauro  
Luís Henrique Dreher  
Saulo de Freitas Araujo**  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
Brasil

### **Resumo**

O argumento da simplicidade da alma tem uma elevada aceitação entre os filósofos racionalistas que objetivam fundamentar a tese da imortalidade da alma. Este é o caso de Mendelssohn, que, ao revigorar o *Fédon* de Platão, aprimora este argumento, bem como a demonstração da incorruptibilidade da alma. Entendido como uma notável referência no Iluminismo alemão, confrontamos seus argumentos com as objeções kantianas às provas teóricas da imortalidade da alma. Assim, constatamos que seu argumento da simplicidade da alma pode ser compreendido entre aqueles que Kant qualifica como paralogismo transcendental, e que sua defesa da incorruptibilidade da alma não se sustenta, quando se respeitam as condições de uso objetivo dos conceitos puros do entendimento. Ao articularmos estas discussões, podemos esclarecer a sagacidade de Mendelssohn e ressaltar a precisão das objeções de Kant, as quais são decisivas no desenvolvimento histórico da psicologia.

**Palavras-chave:** Immanuel Kant; Moses Mendelssohn; simplicidade da alma; psicologia racional; história da psicologia

### **Abstract**

The argument of the simplicity of the soul has a high acceptance among rationalist philosophers who aim to substantiate the thesis of the soul's immortality. This is the case of Mendelssohn, who invigorates Plato's *Phaedo* and improves this argument, as well as the demonstration of the incorruptibility of the soul. Since his work is a remarkable reference in the German Enlightenment, we confronted his arguments with Kant's objections to the theoretical proofs of the immortality of the soul. This allowed us to verify that his argument about the simplicity of the soul can be between those that Kant describes as transcendental paralogism and his defense of the incorruptibility of the soul fails when the conditions of the objective use of the pure concepts of the understanding are fulfilled. Having articulated these discussions, we could clarify Mendelssohn's sagacity and emphasize the accuracy of Kant's objections, which are decisive in the historical development of psychology.

**Keywords:** Immanuel Kant; Moses Mendelssohn; simplicity of the soul; rational psychology; history of psychology



A crença na existência da alma e em sua sobrevivência após a morte se faz presente, ao longo de toda a história da humanidade, em rituais fúnebres, mitos, doutrinas religiosas, princípios morais e reflexões filosóficas. Do ponto de vista filosófico, a tese da imortalidade da alma total ou pessoal, que se refere à duração perpétua da alma com as características que constituem sua individualidade – uma continuidade da autoconsciência e da existência pessoal – teve sua primeira exposição racional nos diálogos de Platão (427-347 a.C.), mais sistematicamente no *Fédon* (Platão, 2002). No presente trabalho,<sup>1</sup> nossa análise limita-se à demonstração da natureza simples da alma, que serve de fundamento para o argumento a favor da imortalidade pessoal, e constitui o cerne do confronto entre M. Mendelssohn (1729-1786) e I. Kant (1724-1804) sobre o conhecimento da natureza da alma.

O elevado poder de persuasão do argumento da simplicidade da alma e sua ampla aceitação entre os filósofos racionalistas foram salientados por Kant (1781-87/2001), ao se referir a este argumento como o “Aquiles de todos os raciocínios dialéticos da psicologia pura” (A351).<sup>2</sup> Com esta denominação, provavelmente Kant faz alusão ao Aquiles de Zenão de Eléia, que, no notável *Dicionário Histórico e Crítico* de P. Bayle (1647-1706), de 1696, é caracterizado como o mais difícil e irrefutável argumento de Zenão sobre o movimento (Heimsoeth, 1966).

Desde esta menção, o termo “Aquiles da psicologia racional” tem sido utilizado, em sentido estrito, para designar o raciocínio que emprega afirmações sobre a unidade necessária do pensamento ou da consciência como base para a inferência da simplicidade da alma; e, em sentido mais amplo, para se referir ao uso da proposição “a alma é simples” como premissa na dedução da imaterialidade e/ou imortalidade da alma (Lennon & Stainton, 2008). Analisamos aqui o “argumento de Aquiles” presente, nos dois sentidos, no *Fédon: Ou Sobre a Imortalidade da Alma em Três Diálogos* (Mendelssohn, 1767/2009b) e na *Crítica da Razão Pura* (Kant, 1781-87/2001).

Ainda que estes dois filósofos iluministas compartilhem a tarefa de fornecer à filosofia uma orientação prática, direcionando-a para a formação da humanidade, e mantenham-se unânimes na defesa da razão, como único meio de fornecer confiabilidade e objetividade ao conhecimento, este consenso desaparece quando consideramos a validade objetiva do conhecimento metafísico.<sup>3</sup> Enquanto Mendelssohn mantém-se em uma atitude de

<sup>1</sup> Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e ao CNPq pelo apoio financeiro concedido para a execução desta pesquisa.

<sup>2</sup> Como é de costume na tradição filosófica, as referências à *Crítica da Razão Pura* serão feitas de acordo com a primeira (A) ou segunda (B) edição original da obra, seguida pelo número da página correspondente na edição original. Todas as outras referências a Kant serão feitas com base na paginação das edições em língua portuguesa que estamos adotando.

<sup>3</sup> Na divulgação da *Crítica*, Kant esperava a contribuição de Mendelssohn. Contudo, isto não se concretizou, pois seu estado de saúde impôs restrições às suas atividades intelectuais. A única referência de Mendelssohn a Kant está no prefácio de *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (*Horas Matutinas ou Preleções sobre a*



permanente convicção e defesa da evidência do conhecimento metafísico, compreendendo a superação da crise da tradição racionalista leibniziana-wolffiana como necessidade de aprimoramento de suas demonstrações racionais – especialmente em termos de clareza e rigor –, Kant distancia-se desta tradição, ao priorizar o exame das fontes e do alcance do conhecimento *a priori*, restringindo definitivamente o uso especulativo da razão pura aos objetos da intuição sensível, e, por conseguinte, a possibilidade de se oferecerem provas racionais decisivas sobre o suprassensível, como é o caso da natureza simples e imperecível da alma.

Considerando a notável repercussão da obra de Mendelssohn no segundo momento do Iluminismo alemão (1750-1780)<sup>4</sup> e a referência nominal de Kant a esta obra na segunda edição da *Crítica*, ao oferecermos uma leitura mais sistemática das suas discussões sobre a natureza da alma, esperamos ressaltar, por um lado, a sagacidade e a originalidade dos argumentos de Mendelssohn em defesa da incorruptibilidade e simplicidade da alma, e, por outro, a profundidade e precisão das objeções kantianas a estes argumentos, contribuindo para uma melhor contextualização e compreensão da nova direção que este problema adquire na filosofia crítica.

Além disso, a partir de um tratamento mais detalhado e contextual das objeções kantianas à psicologia racional, o presente trabalho espera fornecer subsídios para uma avaliação mais precisa da importância de Kant no desenvolvimento histórico da psicologia, especialmente ao longo do século XIX. Esta questão é particularmente relevante quando se verifica que, em grande parte da historiografia da psicologia (p. ex., Goodwin, 2005; Herrnstein & Boring, 1971; Leahey, 1992; Pillsbury, 1929; Schultz & Schultz, 2005), este tema não tem recebido a devida atenção ou tem sua menção restrita ao reconhecimento de que o veto kantiano ao conhecimento da alma foi um fator decisivo na delimitação da psicologia no XIX, sem que, contudo, o contexto específico de suas objeções e a profundidade de sua filosofia crítica sejam suficientemente analisados, como argumenta Araujo (2011).

## 1. O argumento de Aquiles no *Fédon* de Mendelssohn

Apesar de reconhecer que há maiores dificuldades na compreensão das provas metafísicas quando comparadas com as da matemática, Mendelssohn (1764/2003) afirma

---

*Existência de Deus*) de 1785. Neste prefácio, em meio ao lamento pelo declínio do prestígio da metafísica, Mendelssohn afirma esperar de Kant, o filósofo “onidemolidor”, a revisão das tendências filosóficas predominantes – materialista e visionária – e uma revolução no pensamento (1785/2009a, p. iii). Por sua vez, Kant (1786/2005) afirma que se Mendelssohn tivesse vivido mais, sua sagacidade o levaria a reconhecer os limites da razão pura em seu uso teórico. Para uma síntese dos principais pontos de divergência e acordo entre ambos, ver Tomasoni (2004).

<sup>4</sup> O *Fédon* rendeu a Mendelssohn grande notabilidade e o título de “Sócrates alemão”. Seu extraordinário sucesso se deve à forma intermediária entre poesia e prosa; à sincronia entre o Sócrates de Platão e o de Mendelssohn; à clareza e à originalidade dos argumentos; e à maneira essencialmente racional de conduzir seus diálogos (Altmann, 1973/1998).



que a mesma certeza e incontestabilidade, presentes nas verdades geométricas, imperam nas verdades conhecidas *a priori* pela razão, e entende que as diferenças entre elas decorrem da menor perspicácia das demonstrações metafísicas, o que dificulta a imediata convicção de que sua prova racional é verdadeira.<sup>5</sup> Assim, podemos entender o empreendimento filosófico de Mendelssohn como dedicado à demonstração e à revisão das provas teóricas tradicionais, com o firme propósito de aprimorar sua nitidez e rigor – em alguns casos, simplesmente revigorando-as, e, em outros, retificando-as –, como fica claro na análise do seu *Fédon*, que renova a defesa da imortalidade da alma, presente no *Fédon* de Platão, à luz dos argumentos metafísicos modernos.

Nesta obra, Mendelssohn reúne argumentos teóricos e práticos em defesa da imortalidade da alma. Contudo, no que se segue, atemo-nos unicamente aos seus argumentos teóricos – referidos neste artigo como argumentos da incorruptibilidade e da simplicidade da alma –, pois estes constituem o cerne de sua defesa e de seu confronto com Kant.

### 1. 1. Incorruptibilidade e simplicidade da alma em Mendelssohn

Em sua defesa da incorruptibilidade da alma – tendo excluído a possibilidade de extinção da alma mediante o poder sobrenatural, com base na premissa de que o criador supremamente bom e sábio não aniquila suas criaturas –, Mendelssohn (1767/2009b) atem-se unicamente à defesa da permanência da alma em relação à morte, compreendida por ele como uma mudança natural através da qual algo sofre alterações e transformações, sem que, contudo, ocorra sua absoluta destruição.

Mendelssohn entende que todas as mudanças naturais são graduais e ocorrem em correspondência com a contínua sucessão temporal. Isto significa que a mudança natural sempre ocorre dentro de um intervalo de tempo, de modo que entre quaisquer dois estados diversos de qualquer objeto “b” há um estado intermediário entre eles, e que a estes estados de “b” – estados inicial, intermediário e final – correspondem dois pontos temporais quaisquer do intervalo e um ponto temporal intermediário entre eles, como bem observa Pardey (1999). De forma sintetizada, sua concepção de mudança natural está expressa na seguinte passagem:

- 1) Para toda mudança natural três coisas são requeridas: I) um estado de uma coisa mutável, que deve cessar de existir; II) um outro estado, que deve

---

<sup>5</sup> A ausência de uma linguagem filosófica com símbolos adequados e o conseqüente uso de uma linguagem arbitrária, que requer uma constante revisão dos conceitos para se evitar a perda de sua significação; o caráter totalizante do objeto filosófico, que exige o conhecimento adequado de todas as características do objeto; e o interesse dos indivíduos pelas questões filosóficas, misturando-as com superstições e ignorâncias, são os principais fatores responsáveis pela pouca perspicácia das provas metafísicas, segundo Mendelssohn (1764/2003).



assumir seu lugar; e III) os estados intermediários, ou a transição, para que a mudança não aconteça repentinamente, mas de forma gradual.

2) O que é mutável não permanece por um instante sequer sem ser realmente transformado.

3) A sucessão do tempo se desenrola ininterruptamente, e não há dois instantes que sejam claramente os mais próximos entre si.

4) A sucessão das mudanças concorda com a sucessão do tempo, e é igualmente tão constante, tão indivisível, que não é possível indicar estados que fossem claramente os mais próximos entre si, ou entre os quais não devesse ocorrer uma transição (Mendelssohn, 1767/2009b, p. 385).<sup>6</sup>

Com base nestes pressupostos, Mendelssohn sustenta que, por meio da morte, não acontece aniquilação nem criação de um ser, pois isso requer a passagem súbita e sem transição de um estado a outro, o que é impossível de suceder por meio do poder natural, que apenas ocasiona mudanças graduais e sucessivas, como podemos observar na primeira e na quarta premissa, respectivamente. Além disso, ele esclarece que as determinações opostas de uma coisa diferenciam-se apenas em grau. Desta forma, o curso das mudanças naturais – p. ex., dia e noite, frio e calor, vida e morte, etc. –, mesmo sendo apreendido pelos sentidos como distinto e separado, revela-se, em sua essência, como uma ininterrupta e sucessiva transformação.

Na análise do que ocorre com a alma nesta série de mudanças naturais, Mendelssohn (1767/2009b) enfatiza que, enquanto o corpo sofre uma constante metamorfose por meio da qual a organização corpórea se decompõe em partes singulares, perdendo a meta comum que as harmoniza durante a vida, a alma deve existir eternamente, pois admitir, junto à decomposição corpórea, o perecimento do poder anímico – das faculdades de sentir, pensar e querer – implica em afirmar sua aniquilação, visto que seria um “salto do ser para o nada” (p. 390).

Para elucidarmos esta conclusão, é necessário recorreremos ao apêndice do *Fédon*, no qual Mendelssohn reconhece que, neste argumento, pressupõe a simplicidade da alma. Com base nisso, ele entende que, quando se pensa sua morte como um processo de mudança natural, depara-se com o fato de que nela não se encontram partes, e, conseqüentemente, estados intermediários que correspondam aos pontos temporais intermediários do intervalo de tempo transcorrido nesta mudança. Em função da exata correspondência entre a série de mudança natural e a sucessão temporal – quarta premissa –, teríamos, assim, a negação do ponto temporal intermediário, e um salto de um momento em que a alma existe para outro em que ela já não mais existe, o que contradiz a sucessão ininterrupta do tempo, afirmada na terceira premissa.

É precisamente neste passo da demonstração que podemos identificar a perspicácia de Mendelssohn, corretamente observada por Kant (1781-87/2001, B413). No argumento

---

<sup>6</sup> As traduções das passagens em alemão são de nossa inteira responsabilidade.



tradicional, a incorruptibilidade da alma, que tem por base a sua simplicidade, é afirmada sem uma análise minuciosa desta inferência e sem eliminar a possibilidade de extinção. Em seu argumento, Mendelssohn esforça-se para demonstrar que a alma, por ser simples, não está sujeita nem à decomposição, pois não se pode pensar seu perecimento por meio da mudança natural sem chegar a uma contradição com a tese da continuidade do tempo, nem à extinção, já que no curso da natureza isto não seria possível.

Ainda em relação ao argumento da incorruptibilidade, cabe ressaltar a apropriação da monadologia leibniziana, como bem observa Altmann (1998). A partir desta concepção metafísica sobre o mundo, podemos compreender o único tipo de mudança natural aceito por Mendelssohn – a saber, a decomposição da substância composta em seus elementos fundamentais – e, portanto, a razão para afirmar a incorruptibilidade tanto da alma quanto dos elementos simples do corpo. Assim, o corpo, como um agregado de substâncias simples ou mônadas, está sujeito à constante mudança e ao perecimento, mas, por serem simples, seus elementos fundamentais mantêm-se incorruptíveis do início ao fim do processo de perecimento e podem constituir uma nova organização. Por sua vez, a alma, entendida como um poder primário, deve manter suas atividades de pensar, desejar e perceber antes e após a morte, pois estas são manifestações da mônada anímica, cuja essência é a representatividade. Em conformidade com isto, fica claro também que, para Mendelssohn, as circunstâncias podem mudar unicamente a aplicação do poder anímico, mas não cessá-lo. Ou seja, mesmo que a atividade de pensar sofra um enfraquecimento gradual – apresente-se mais obscura ou menos ativa no sono, na alucinação ou na doença –, seu poder de representação permanece como potência, isto é, como uma faculdade, que reside na alma sempre disposta à ação.

Uma vez que a proposição “a alma é uma substância simples” é uma das premissas na dedução da incorruptibilidade da alma, resta nos apresentar o segundo passo de Mendelssohn na defesa da imortalidade da alma, a saber, a demonstração de que o poder anímico é necessariamente original e atributo do ser simples. Para tanto, Mendelssohn procura refutar a tese materialista de que a alma, assim como o corpo, é um agregado de partes materiais a partir do exame do conceito de composição. Primeiramente, em sentido estético, ele analisa a possibilidade das atividades anímicas resultarem da justaposição de partes materiais. Posteriormente, em sentido dinâmico, considera a possibilidade do poder anímico emergir de um composto como efeito das ações e interações entre as forças primárias de seus componentes.

No que diz respeito à primeira possibilidade, ou seja, à afirmação de que as atividades anímicas são atributos do composto resultantes do arranjo temporal ou espacial de suas partes materiais, Mendelssohn (1767/2009b) assevera que isto não pode ser admitido, pois as propriedades de um composto que emergem da ordenação de suas partes, à semelhança do que encontramos na harmonia e simetria, devem ser explicadas pela própria capacidade de pensar, que as compara, justapõe e contrasta. Desde que a alma é pressuposta como a causa



de um todo esteticamente diferente de suas partes, ela não pode ter sua origem explicada pelas suas próprias funções, ou seja, não pode ser um efeito da ordenação.

No que concerne ao composto em sentido dinâmico – situação em que a alma surgiria em decorrência das interações mútuas entre as forças primárias das partes do composto –, o argumento de Mendelssohn é apresentado em dois momentos, nos quais analisa a possibilidade do poder dos componentes ser similar e dissimilar ao poder emergente. A propósito desta última possibilidade, é importante salientar que Mendelssohn aprimora – novamente de forma sagaz – o argumento tradicional de Plotino (205-270 d.C.), que, em sua refutação da hipótese materialista, apenas analisa a relação entre o todo e as partes como uma relação de identidade, na medida em que a mais elevada propriedade de um composto deve estar parcial ou totalmente presente em cada um de seus componentes (Devin, 2008).

Em sua análise da possibilidade de um todo pensante ser formado a partir da articulação de partes não-pensantes, Mendelssohn (1767/2009b) observa que a síntese de poderes primários encontrados em cada parte de um composto, a partir da qual emerge um poder totalmente distinto daqueles, depende da pressuposição de um ser pensante, pois a propriedade emergente não se encontra nos elementos considerados individualmente, mas apenas nos olhos do sujeito-observador – como ocorre, por exemplo, na percepção de uma cor secundária (verde) a partir da combinação de cores primárias (azul e amarelo), ou na percepção de sentenças que, diferentemente de suas partes isoladas (sílabas), são significativas. Em outras palavras, Mendelssohn compreende que o efeito emergente é um fenômeno, isto é, algo que só aparece ao ser pensante, quando este o apreende a partir da síntese de poderes primários.

Um aspecto fundamental a ser ressaltado nestes dois primeiros argumentos é que, apesar de Mendelssohn partir de duas concepções distintas de composição – em sentido estético e dinâmico, respectivamente –, sua refutação da tese materialista tem uma base comum. Em ambos os casos, podemos dizer que o filósofo compreende que, em composições criativas, nas quais emerge algo novo, somos imediatamente levados a pressupor uma faculdade anímica, na medida em que as propriedades emergentes não decorrem dos próprios objetos que as exibem, mas sim do ato de ordenar e sintetizar do sujeito cognoscitivo.

Um novo e último argumento contra a tese materialista encontra-se na análise da hipótese de que alma seria um efeito da agregação de partes que pensam, desejam e percebem. Aqui, em resposta à possibilidade das atividades anímicas encontrarem-se distribuídas entre várias partes, Mendelssohn aponta para a necessária unidade das atividades anímicas. Assim, sustenta que as representações devem ser reunidas em um todo idêntico para que possam ser conhecidas, percebidas e desejadas, e considera contra a hipótese de dispersão o fato de termos uma consciência unificada das representações. Ainda em relação à exigência de unidade, ele rejeita a materialidade desta parte que unifica as



atividades anímicas, pois assim permaneceria o problema da dispersão das representações, já que concebe a matéria como extensa e divisível. Portanto, as atividades anímicas devem ser atribuídas a uma unidade absolutamente simples. Em suas palavras:

[Sócrates] Não poderíamos nem lembrar, nem refletir, nem comparar, nem pensar, de fato, não poderíamos nem mesmo ser a pessoa que fomos um instante anterior, se nossos conceitos estivessem distribuídos entre muitos e não tivessem que se encontrar em algum ponto na sua mais precisa conexão. Portanto, devemos no mínimo supor uma substância que unifica todos os conceitos das partes componentes. Mas esta substância poderá ser composta de partes? Impossível (...). Ela será, portanto, simples? Necessariamente. E também inextensa? Pois o extenso é divisível, e o divisível não é simples. Correto! Há, portanto, em nosso corpo pelo menos uma substância única, a qual não é extensa nem composta, mas que é simples, tem um poder de representação e unifica em si mesma todos os nossos conceitos, desejos e inclinações. O que nos impede de chamar esta substância de alma? (Mendelssohn, 1767/2009b, p. 406)<sup>7</sup>.

Apenas neste último argumento é que encontramos o “argumento de Aquiles” em sentido estrito, quando Mendelssohn infere a simplicidade do ser cognoscitivo a partir da unidade necessária do pensamento e da consciência. Já o “argumento de Aquiles”, em sentido amplo, revela-se quando a premissa “a alma é simples” é empregada na distinção entre a alma e a matéria, e, conseqüentemente, na exclusão da alma da caducidade, à qual a matéria está sujeita por ser extensa. Agora, com a junção dos argumentos da simplicidade e incorruptibilidade da alma, torna-se mais claro que Mendelssohn preocupa-se com a demonstração da imortalidade pessoal, pois não se dedica apenas à defesa da sobrevivência da alma após a morte, mas procura garantir a permanência das suas faculdades, que, por serem atributos de um ser simples, também devem ser incorruptíveis. Sua tese da imortalidade pessoal, contudo, só é mais explicitamente apresentada e discutida junto ao argumento prático, quando Mendelssohn defende que, conforme o plano divino, a alma deve empenhar-se e esforçar-se ininterruptamente para tornar suas habilidades e faculdades cada vez mais perfeitas.

## 2. A impossibilidade do conhecimento teórico sobre a alma na filosofia crítica de Kant

Entre as principais conseqüências das reflexões kantianas sobre as fontes e os limites do conhecimento, destaca-se a sua restrição ao âmbito fenomênico. Isto significa que, mesmo sendo logicamente possível, o uso transcendente dos conceitos puros do entendimento não

---

<sup>7</sup> Mendelssohn ainda recorre à perfeição do criador para sustentar que esta substância pensante é necessariamente única, pois, em um universo bem ordenado, não faz sentido postular que, no homem, há mais de uma substância simples pensante com a mesma perfeição. Também não se pode admitir que há mais de uma substância pensante com poderes diferindo entre si em termos de grau e inferiores ao todo, pois, para que estes poderes tornem-se mais claros e distintos é necessária a intervenção de uma unidade, que, no caso, seria sozinha a substância pensante.





tem valor objetivo, e que a maior amplitude do entendimento – que permite pensar um objeto em geral, independentemente do modo particular em que é dado na sensibilidade – não implica uma esfera maior de objetos passíveis de conhecimento, pois o objeto em geral, por carência de uma determinação sensível, não pode ser afirmado como objeto de conhecimento. Portanto, a autonomia do entendimento em relação à sensibilidade não legitima a aplicação dos seus conceitos puros sem uma contrapartida sensível.

Segundo Kant (1781-87/2001), na gênese do uso dos conceitos puros do entendimento para além das condições sensíveis, encontra-se a própria razão humana, que, em seu procedimento natural de orientar o conteúdo do entendimento em direção à mais elevada sistematicidade e unidade, origina uma ilusão transcendental, a qual consiste em considerar certos princípios racionais subjetivos por princípios objetivos.<sup>8</sup> A razão segue a sua máxima lógica: “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se completa a unidade”; uma regra que se refere exclusivamente ao seu funcionamento, sendo, portanto, subjetiva. Mas, em relação aos conceitos do entendimento, esta máxima necessariamente pressupõe um princípio sintético – “dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada” – que, contudo, não é realizável, pois se refere a algo – o incondicionado – que nunca pode ser objeto de experiência possível (A307-308/B364-365).

Esta inseparabilidade entre a máxima lógica e o princípio sintético da razão, esclarece a ilusão transcendental indicada por Kant. Como o princípio sintético é imprescindível à máxima lógica, a razão tem que supor que é dado o incondicionado como objeto em si mesmo. No entanto, ao atentarmos para a afirmação kantiana de que o princípio sintético racional é irrealizável, percebemos que esta referência ao incondicionado como objeto é na realidade ilusória. Mas como a razão precisa apresentar a condição subjetiva do pensamento em sua forma objetiva, a ilusão é necessária e inevitável.

Ainda que esta ilusão seja inerente à razão, Kant sustenta que ela só é capaz de motivar raciocínios falaciosos sobre o suprassensível quando não respeitamos as condições *a priori* de conhecimento, ou seja, não reconhecemos a sensibilidade como único meio possível do objeto nos ser dado, e não respeitamos o uso imanente – dentro dos limites da experiência possível – dos conceitos puros do entendimento.

## 2.1. Objeção ao argumento da simplicidade da alma

É exatamente neste contexto que se situa o argumento da simplicidade da alma, presente no *Fédon* de Mendelssohn. Embora não exista aqui uma referência nominal a este

---

<sup>8</sup> Na discussão que se segue, a respeito da ilusão transcendental e do paralogismo transcendental, seguimos a leitura de Grier (2001) e Allison (2004).



argumento, é possível sustentar que ele está subentendido entre aqueles aos quais Kant dirige sua objeção, conforme mencionam brevemente Kemp Smith (1923, pp. 458-459) e Heimsoeth (1966, p. 108); e, mais pormenorizadamente, Sassen (2008, pp. 227-232). Consideremos a exposição kantiana do argumento da simplicidade:

Com efeito, suponhamos que o composto pense; cada uma das suas partes conteria uma parte do pensamento, mas somente todas reunidas conteriam o pensamento inteiro. Porém, isto é contraditório. Com efeito, porque as representações que estão distribuídas por diferentes seres (por exemplo, cada uma das palavras de um verso) nunca constituem um pensamento completo (um verso), o pensamento nunca pode estar inerente a um composto como tal. Só é, portanto, possível numa substância, que não seja um agregado de várias e que, por consequência, seja absolutamente simples (Kant, 1781-87/2001, A352).

Esta exposição do “argumento de Aquiles”, em seu sentido estrito, compartilha com o último argumento de Mendelssohn acerca da simplicidade da alma a afirmação de que somente mediante a unidade absoluta do eu pensante é possível integrar as várias representações em uma. Na argumentação de Mendelssohn, vimos que ele não só infere a simplicidade do eu pensante, mas também a confirma como um ser pensante existente em si mesmo – substância simples –, o que torna esta passagem ainda mais ilustrativa da objeção que Kant apresenta a raciocínios deste tipo, como esclarecemos a seguir.

Segundo Kant (1781-87/2001), na demonstração da simplicidade da alma ocorre um paralogismo transcendental, ou seja, uma conclusão formalmente inválida, mas não intencional ou acidental, pois se fundamenta “na natureza da razão humana e traz consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel” (A341/B399). A fim de esclarecermos este veredicto, consideremos a estruturação que Kant (1781-87/2001) apresenta do paralogismo da substancialidade:<sup>9</sup>

Aquilo cuja representação é o *sujeito absoluto* dos nossos juízos e, portanto, não pode ser utilizada como determinação de uma outra coisa, é *substância*.  
Eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis e essa representação de mim mesmo não pode ser utilizada para predicado de qualquer outra coisa.  
Portanto, eu, como ser pensante (como alma), sou substância (A 348 – itálicos no original).

Do ponto de vista da lógica geral, Kant (1781-87/2001) identifica neste silogismo um “*sophisma figurae dictionis*” (A403), ou seja, uma ambiguidade no termo médio, que ora tem sentido transcendental em referência ao sujeito lógico, ora tem sentido empírico em

---

<sup>9</sup> Como as objeções às afirmações de substancialidade, personalidade e simplicidade da alma seguem uma estrutura semelhante, optamos por analisar o paralogismo da substancialidade, pois este foi discutido de forma mais detalhada por Kant.



referência ao sujeito dado como objeto. Deste modo, na premissa maior faz-se um uso transcendental do conceito de substância, enquanto que na premissa menor e na conclusão o mesmo conceito é aplicado ao objeto da experiência interna.

Já em relação à lógica transcendental, a ambiguidade concerne ao uso impróprio dos conceitos puros do entendimento, motivado pela razão pura. Uma vez que na premissa maior o conceito de substância é transcendental, ele refere-se exclusivamente ao modo de se pensar *a priori* um objeto em geral, e tem unicamente um uso lógico. Com relação à premissa menor, a análise é diferente. Se esta premissa é entendida formalmente, resulta uma afirmação não controversa sobre o “eu penso”, que diz respeito à constância lógica do sujeito do pensamento – afirmação esta que é coerente com o que o próprio Kant declara sobre o eu transcendental. Porém, se ela é entendida objetivamente – pressupondo que o incondicionado do pensamento em geral é dado como objeto pela razão pura, e predicando-lhe o conceito puro de substância –, infere-se a real subsistência da alma, o que é um equívoco, pois se faz um uso empírico da categoria de substância para além das condições sensíveis.

É exatamente por entender que a psicologia racional – e, no caso de nossa análise, o argumento da simplicidade da alma de Mendelssohn – baseia-se nesta última interpretação da premissa menor, que Kant (1781-87/2001) avalia sua inferência sobre a natureza da alma – substância simples e una – como uma falácia: “sub-repção da consciência hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)” (A402). O termo “sub-repção” indica aqui um erro metafísico que envolve a permutação entre “o que é intelectual e o que é sensitivo” (Kant, 1770/2004, p. 75). Este erro decorre da falha em distinguir corretamente conceitos intelectuais e sensíveis, bem como seus domínios – objeto em geral e fenômeno, respectivamente.

Assim, seguindo a leitura de Kant, ao concluir a favor da imortalidade da alma, Mendelssohn fez um uso empírico dos conceitos de simplicidade e substância. Contudo, a substituição do conceito puro pelo empírico é ilícita, pois o eu pensante não é dado segundo a intuição sensível, que seria uma condição necessária para sua aplicação *in concreto* (Kant, 1781-87/2001, A403).

Além da sub-repção, há também a hipostasiação do “eu penso”, ou seja, a admissão de que a autoconsciência do eu no pensamento – no ato de síntese do diverso da intuição – significa sua existência concreta e real. Neste caso, por compreender o eu pensante como uma entidade, Mendelssohn considera-o como uma intuição do sujeito e, por conseguinte, predica-lhe ilicitamente os conceitos de substância e de simplicidade. Por fim, na base da hipostasiação, mas distinta desta, encontramos a ilusão transcendental, pois ao buscar a condição mais elevada do pensamento em geral, a razão pressupõe que o incondicionado referente a esta condição é dado como objeto. Nas palavras do próprio Kant (1781-87/2001), “nada é mais natural e mais sedutor do que a aparência, que nos faz tomar a unidade, na



síntese dos pensamentos, por uma unidade percebida no sujeito desses pensamentos” (A402).

Assim, observamos que Kant confere apenas um caráter lógico às suas afirmações sobre a natureza do ser pensante, que só expressam a relação formal entre a unidade da consciência e os seus pensamentos; uma afirmação plenamente indeterminada, pois se abstrai das condições de conhecimento sensível. Em Mendelssohn, porém, há uma passagem do sujeito lógico para o sujeito real, motivada pela ilusão transcendental de objetividade do “eu penso”, justamente por não considerar a sensibilidade como único meio em que os objetos são dados e a restrição da realidade objetiva dos conceitos puros ao âmbito empírico. Para ele, desde que estes conceitos pareçam ser objetivamente necessários, isto é, estejam em acordo com o princípio da razão, eles são aceitos como objetivos.

Tendo rejeitado a demonstração teórica da simplicidade da alma, Kant ainda concede à psicologia racional a premissa “a alma é uma substância simples”, no intuito de demonstrar que sua conclusão – imortalidade da alma – também não se sustenta na perspectiva crítica, e, assim, analisa “o argumento de Aquiles” em seu sentido mais amplo. Isto, contudo, só aparece de forma detalhada na segunda edição da *Crítica*.

## 2.2. Objeção ao argumento da incorruptibilidade da alma

A objeção kantiana à prova da incorruptibilidade da alma de Mendelssohn está presente na seção “Refutação da permanência da alma” da segunda edição da *Crítica*. Apesar de não estar claro o motivo do acréscimo da referência nominal a Mendelssohn nesta seção, não podemos deixar de notar que, se esta alusão condiz com o objetivo principal da segunda edição da *Crítica* – esclarecer as dificuldades e obscuridades de algumas seções, reconhecidas pelo próprio autor como responsáveis pelas compreensões equivocadas da filosofia crítica entre seus contemporâneos –, então a hipótese anteriormente mencionada – a de que o argumento da simplicidade da alma de Mendelssohn está subentendido entre os raciocínios falaciosos sobre o eu pensante apontados por Kant na primeira edição da *Crítica* – parece se fortalecer. No entanto, a nosso ver, nesta referência nominal, é indiscutível o mérito do filósofo em questão. De fato, o próprio Kant (1781-87/2001) não nos permite ignorar isto:

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



é e o outro em que deixou de ser, o que seria impossível (B413-414 – itálicos no original).

Esta citação tem a vantagem de enfatizar a simplicidade da alma, que na demonstração original permanece subentendida. Contudo, nela não fica claro como a simplicidade da alma serve de fundamento para a rejeição do perecimento e da extinção da alma perante a mudança natural. Em decorrência disto, se limitarmos a análise do argumento de Mendelssohn a esta citação, corremos o risco de não fazer justiça à sua perspicácia, tornando sem sentido a própria referência kantiana à sua sagacidade, e de prejudicar a análise da refutação oferecida por Kant, como precisamente observa Pardey (1999).

Como examinamos anteriormente, Mendelssohn centra-se na possibilidade de desaparecimento progressivo da alma dentro de um intervalo de tempo. Mas, como a simplicidade da alma implica a ausência de partes que se desintegram gradualmente em conformidade com a sucessão temporal, seu perecimento é rejeitado. Apenas com este argumento em mente, podemos compreender a ênfase kantiana no termo “*progressivamente*”. Este termo revela que, quando se pensa a alma em um processo de mudança natural – portanto, gradual –, a sua simplicidade serve como prova a favor de sua incorruptibilidade, pois, ao tentarmos compreender a passagem de sua existência para a não-existência de forma progressiva, contradizemos a sucessão temporal, dada a ausência de estados intermediários do ser, que guardam uma correspondência com a série de pontos temporais intermediários.

Em nossa leitura, é justamente por compreender a centralidade do argumento da simplicidade da alma na defesa de sua incorruptibilidade que Kant (1781-87/2001) apresenta a seguinte refutação:

Não ponderou, todavia, que, muito embora admitindo esta natureza simples da alma, dado que não possui uma pluralidade de partes exteriores umas às outras nem, portanto, grandeza extensiva, não se lhe pode negar, como a qualquer existente, uma grandeza intensiva, isto é, um grau de realidade em relação a todas as suas faculdades e, em geral, a tudo o que constitui a existência, grau este suscetível de diminuir, passando por toda a multiplicidade infinita de graus menores, podendo assim converter-se em nada a pretensa substância (a coisa cuja permanência não está, aliás, assegurada), se não por decomposição, por enfraquecimento gradual (*remissio*) das suas forças (por consumição, se me é lícito o uso da expressão) (B414 – itálico no original).

Quando, nesta passagem, Kant sustenta o perecimento natural da alma, por meio do seu enfraquecimento gradual – o que envolve a passagem por graus intermediários na alma em correspondência com a mudança contínua do tempo –, ele sugere que Mendelssohn ignorou esta possibilidade. Contudo, ainda que não lhe ofereça um tratamento detalhado,



Mendelssohn (1767/2009b) ponderou sobre esta possibilidade<sup>10</sup>, ao reconhecer que as evidências empíricas atestam um enfraquecimento das faculdades anímicas, ocasionado pelo adoecimento e perecimento do corpo. Mas, como mencionamos anteriormente, para Mendelssohn, mesmo quando a alma torna-se mais fraca, percebe indistintamente e pensa falsamente, suas atividades não cessam, pois são efeitos de seu poder primário de representatividade.

A fim de compreendermos como estes filósofos consideram a redução gradual do poder anímico diante do processo de mudança natural, e, contudo, chegam a conclusões opostas quanto ao seu estado final neste processo – imortalidade e extinção –, é preciso distinguir a concepção metafísica de Mendelssohn da concepção crítica de Kant acerca da proposição “a alma é uma substância simples”. Enquanto em Mendelssohn observamos o domínio da compreensão ontológica e metafísica da natureza – uma justaposição ordenada de seres simples ou mônadas, apreendidos intelectualmente –, em Kant prevalecem a concepção epistemológica e o ensinamento crítico de que, no conhecimento de um objeto, as condições de sua intuição não podem ser ignoradas. Assim, segundo o modo de conhecimento que nos é possível – a síntese da intuição espaço-temporal e dos conceitos puros do entendimento –, a natureza é entendida como um conjunto de objetos do sentido interno e/ou externo, ou seja, como fenômenos, que, se construídos segundo as intuições *a priori* do espaço e do tempo, são grandezas extensivas; e se construídos conforme apenas a intuição do tempo, são grandezas intensivas.

Quando os objetos são apreendidos segundo as intuições *a priori* do espaço e tempo, por meio da síntese sucessiva do homogêneo em uma unidade, eles são representados como partes distintas adicionadas a um agregado, cujo *quantum* é fixado pelo número de partes (Kant, 1781-87/2001, A162-163/B202-204). Já quando os objetos da sensação são representados somente segundo a síntese da intuição temporal, eles são apreendidos como unidade imediata – uma produção contínua no tempo –, e entendidos como um todo, que contém uma diversidade de estados intermediários entre o ser no tempo – realidade – e o não-ser no tempo – ausência de algo na sensação (B207).

Com base nesta distinção entre grandezas extensiva e intensiva, podemos compreender a análise kantiana da proposição “a alma é uma substância simples”, conforme salientam Falkenstein (1998), Pardey (1999) e Sassen (2008). Como o “eu penso” e suas faculdades são unicamente objetos da intuição interna, eles são representados apenas temporalmente, e conhecidos como grandezas intensivas, às quais é possível o aumento de sua realidade, enquanto intensificação das suas capacidades, e o aniquilamento, como remissão gradual deste grau até a sua conversão em nada. Todavia, a plena compreensão desta possibilidade de aniquilamento da alma ainda requer uma análise do breve comentário de Kant (1781-

---

<sup>10</sup> Esta falha de Kant é amplamente mencionada na literatura secundária: Altmann (1973/1998, p. 179); Falkenstein (1998, p. 588); Krochmalnik (2007, p. 21); Pardey (1999, p. 274); Sassen (2008, p. 216).



87/2001) a respeito da substancialidade da alma: “a pretensa substância (a coisa cuja permanência não está aliás assegurada) (...)” (B414). Esta objeção à imortalidade da alma também está claramente expressa na seguinte passagem dos *Prolegômenos a toda metafísica futura*:

Assim, a permanência da alma pode apenas ser provada na vida do homem (de cuja prova nos dispensarão), mas não após a morte (e é justamente isso que nos interessa) e, sem dúvida, pela simples razão geral de que o conceito de *substância*, na medida em que ele deve ser considerado necessariamente ligado ao de permanência, só o pode ser segundo um princípio de experiência possível e, por conseguinte, unicamente em vista desta experiência (Kant, 1783/1987, pp. 121-122 – itálico nosso).

Nesta citação, devemos nos atentar para o conceito de substância na filosofia crítica. Em sentido transcendental, Kant entende a substância como a permanência em todo o tempo. Porém, desde que a apreensão dos fenômenos no tempo é sempre sucessiva e mutável, este permanente deve ser dado não só em conformidade com a representação temporal, mas também espacial. Esta necessária referência à intuição dos objetos no espaço pode ser observada, na citação acima, junto à afirmação de que somente se prova a duração da alma nesta vida e através da sua relação com o corpo, ou seja, na medida em que o ser pensante é simultaneamente – como homem – objeto do sentido externo.

Em concordância com isto, encontramos a observação acrescentada à exposição dos princípios do entendimento puro na segunda edição da *Crítica*. Esta alude à necessidade de se ter intuições externas, antes que meras intuições, na atribuição de realidade objetiva aos conceitos puros do entendimento:

Se considerarmos, por exemplo, os conceitos puros de relação, encontramos que 1) temos necessidade de uma intuição *no espaço* (a da matéria) para, em correspondência com o conceito de *substância*, dar algo de *permanente* na intuição (e desse modo mostrar a realidade objetiva desse conceito), pois só o espaço é determinado com permanência, enquanto o tempo, e, por conseguinte tudo que se encontra no sentido interno, flui continuamente. (Kant, 1781-87/2001, B291 – itálicos no original).

A partir disto, fica claro que o uso do conceito de substância é legítimo apenas entre os objetos apreendidos como grandezas extensivas, pois estes fenômenos são sempre representados segundo a intuição espaço-temporal. Este é o caso, por exemplo, da matéria, que é apreendida como grandeza extensiva, ou seja, como partes externas uma às outras, que mantém uma relação espacial entre si na medida em que cada parte preenche continuamente o espaço que ocupa (Kant, 1786/1990, p. 93). Nesta exposição transcendental, em que a matéria é designada pela contínua ocupação do espaço – móvel no espaço (Kant, 1786/1990, p. 50) –, Kant entende que ela deve ser conhecida como substância, e, por conseguinte, deve se estender ao infinito em sua divisão física, assim como o espaço que ela ocupa.



O mesmo já não é admitido em relação aos fenômenos anímicos. Por serem representados apenas segundo a dimensão temporal, estes fenômenos sofrem uma constante transformação – aparecer e desaparecer no tempo –, sem que isto viole o princípio da permanência da substância e a continuidade da mudança natural. Isto é, sem que ocorra destruição ou criação de substância, e sem contradizer o princípio da exata correspondência entre a série de mudança natural e a sucessão temporal – dada a magnitude intensiva da alma, enquanto objeto do sentido interno, e a rejeição de sua substancialidade, já que o simples não pode ser dado em conformidade com a intuição do espaço. Desta forma, se seguirmos as condições de conhecimento *a priori*, o tradicional compromisso com a simplicidade da alma, encontrado em Mendelssohn, não justifica a sua permanência como necessária.

### 3. Observações finais

Segundo a nossa interpretação, a réplica de Kant é perspicaz, porque se dirige ao coração dos argumentos apresentados por Mendelssohn. Além disso, podemos afirmar que Kant parece ter uma compreensão precisa do *Fédon* alemão ou, no mínimo, melhor do que aquela admitida por alguns comentadores (p. ex., Altmann, 1998; Falkenstein, 1998; Sassen, 2008), embora cite parcialmente o argumento da incorruptibilidade da alma e falhe em reconhecer que Mendelssohn analisa a possibilidade do enfraquecimento gradual da alma.

Em que pese, porém, o veto kantiano à legitimidade das provas teóricas sobre a natureza da alma, não podemos negligenciar dois pontos inerentes às suas considerações acerca do problema da imortalidade da alma. Primeiramente, trata-se de uma objeção unicamente crítica, que se dirige contra a prova de uma proposição a fim de mostrar que ela carece de fundamento (Kant, 1781-87/2001, A388). Deste modo, não equivale à afirmação de que a alma é mortal, mas, ao contrário, significa apenas que a sua permanência não está demonstrada, quando consideramos, por exemplo, as provas teóricas de Mendelssohn, e que segue indemonstrável pelo uso teórico da razão pura, se respeitarmos os ensinamentos da filosofia crítica. Em segundo lugar, o declínio destas provas *a favor* ou *contra* o conhecimento da alma não expressa a última palavra de Kant sobre este problema filosófico, mas apenas parte de seu projeto crítico. A reestruturação da metafísica também está intrinsecamente associada à orientação prática da razão pura, que, baseada na consciência moral, fornece novos fundamentos para a ideia de imortalidade da alma, como é discutido na *Crítica da Razão Prática* (Kant, 1788/2003).

Por fim, ao analisarmos de forma mais sistemática e contextualizada as condições transcendentais do conhecimento em geral e como estas se aplicam ao conhecimento teórico da alma, esperamos ter esclarecido o significado das objeções kantianas à legitimidade da psicologia racional, que tiveram enorme influência no surgimento e na configuração de





vários projetos de psicologia científica elaborados ao longo do século XIX. De fato, com o veredito negativo de Kant sobre o estatuto da psicologia racional, as hipóteses metafísicas baseadas no conceito de substancialidade da alma deixaram de guiar, pelo menos na tradição alemã subsequente, as investigações empíricas dos fenômenos psíquicos, de modo que os principais projetos de psicologia científica constituíram-se com base na rejeição explícita da psicologia racional e no aprimoramento e superação das dificuldades metodológicas da psicologia empírica – como podemos observar, por exemplo, em Wilhelm Wundt (Araujo, 2010).

## Referências

- Allison, H. (2004). *Kant's transcendental idealism*. New Haven, Estados Unidos da América: Yale University Press.
- Altmann, A. (1998). *Moses Mendelssohn: a biographical study* (2a ed). Alabama, Estados Unidos da América: University of Alabama Press.
- Araujo, S. F. (2010). *O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt: uma nova interpretação*. Juiz de Fora, MG: UFJF.
- Araujo, S. F. (2011). A questão da psicologia empírica no período pré-crítico: explicando uma ruptura no pensamento kantiano. *Kant e-Prints*, 6(2), 59-70.
- Devin, H. (2008). The neoplatonic Achilles. Em T. M. Lennon & R. J. Stainton (Orgs.). *The Achilles of rationalist psychology* (pp. 59-74). London: Springer.
- Falkenstein, L. (1998). A double edged sword? Kant's refutation of Mendelssohn's proof of the immortality of the soul and its implications for his theory of matter. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 29(4), 561-588.
- Grier, M. (2001). *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Goodwin, J. (2005). *História da psicologia moderna* (M. Rosas, Trad.). São Paulo: Cultrix. (Original publicado em 2005).
- Heimsoeth, H. (1966). *Transzendente Dialektik: ein Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*. Berlin: de Gruyter.
- Herrnstein, R. J. & Boring, E. (1971). *Textos básicos de história da psicologia* (D. M. Leite, Trad.). São Paulo: Herder. (Original publicado em 1965).
- Kant, I. (1987). *Prolegômenos a toda metafísica futura* (A. Morão, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1783).



- Kant, I. (1990). *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (A. Morão, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1786).
- Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura* (A. F. Morujão & M. P. Santos, Trad.s). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado em 1781-87).
- Kant, I. (2003). *Crítica da razão prática* (V. Rohden, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1788).
- Kant, I. (2004). Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível. Em I. Kant. *Dissertação de 1770 e Carta a Marcus Herz* (pp. 23-105). (L. R. Santos & A. Marques, Ed.s e Trad.s). Lisboa: Casa da Moeda. (Original publicado em 1770).
- Kant, I. (2005). Que significa orientar-se no pensamento? (F. S. Fernandes, Trad.). Em I. Kant. *Textos seletos* (pp. 46-62). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1786).
- Kemp Smith, N. (1923). *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. Atlantic Highlands, Estados Unidos da América: Humanities Press International. (Original publicado em 1918).
- Krochmalnik, D. (2007). Moses Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Zeit. *Mendelssohn-Studien*, 15, 9-48.
- Leahey, T. H. (1992). *A history of psychology*. Englewood, Estados Unidos da América: Prentice-Hall. (Original publicado em 1980).
- Lennon, T. M. & Stainton, R. J. (2008). Introduction. Em T. M. Lennon & R. J. Stainton (Org.s). *The Achilles of rationalist psychology* (pp. 1-18). London: Springer.
- Mendelssohn, M. (2009a). Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Em C. Schulte, A. Kennecke & G. Jurewicz (Org.s). *Ausgewählte Werke: Schriften zu Aufklärung und Judentum* (Vol. 2, pp. 215-334). Darmstadt, Alemanha: WBG Morgen. (Original publicado em 1785).
- Mendelssohn, M. (2009b). Phaedon: oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen. Em C. Schulte, A. Kennecke & G. Jurewicz (Org.s). *Ausgewählte Werke: Schriften zu Aufklärung und Judentum* (Vol. 1, pp. 341-427). Darmstadt, Alemanha: WBG Morgen. (Original publicado em 1767).
- Mendelssohn (2003). On the evidence in metaphysical sciences (D. O. Dahlstrom, Trad.). Em D. O. Dahlstrom (Org.). *Philosophical writings* (pp. 251-306). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1764).
- Pardey, U. (1999). Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. *Kant-Studien*, 90, 257-284.



Platão (2002). Fedão (C. A. Nunes, Trad.). Em C. A. Nunes (Org.). *Protágoras, Górgias e Fedão* (pp. 246-339). Belém: EDUFPA. (Original do século IV a.C).

Pillsbury, W. B. (1929). *The history of psychology*. Bern, Suíça: Francke.

Sassen, B. (2008). Kant and Mendelssohn on the implications of the "I think". Em T. M. Lennon & R. J. Stainton (Org.s). *The Achilles of rationalist psychology* (pp. 215-233). London: Springer.

Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2005). *História da psicologia moderna* (S. S. M. Cuccio, Trad.). São Paulo: Pioneira Thomson Learning. (Original publicado em 1981).

Tomasoni, F. (2004). Mendelssohn and Kant: a singular alliance in the name of reason. *History of European Ideas*, 30, 267-292.

### Nota sobre os autores

*Monalisa Maria Lauro* é mestre em Ciências da Religião e Psicologia. Membro do NUHFIP - Núcleo de Pesquisa em História e Filosofia da Psicologia do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: monalisalauro@gmail.com

*Luís Henrique Dreher* é doutor em Filosofia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: luis.dreher@ufjf.edu.br

*Saulo de Freitas Araujo* é doutor em Filosofia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: saulo.araujo@ufjf.edu.br

Data de recebimento: 05/08/2013

Data de aceite: 06/04/2014