

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 15

Número 3

Dezembro de 2017

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editor

Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, SC, Brasil

Comissão editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, RS, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência [Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFSC
Campus Universitário,
CFH.
Florianópolis, SC, Brasil
CEP: 88040-900
Tel.: (48) 3721-4457
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Conselho editorial

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, MA, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, PA, Estados Unidos

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Studia Kantiana

Volume 15

Número 3

Dezembro de 2017

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 5 **Da garantia do progresso do gênero humano no Kant tardio**
[The guarantee of human progress in late Kant]
Fábio César Scherer
- 23 **Geografia física e História natural em Kant: uma releitura semântica**
[Physical geography and history in Kant: a semantic re-reading]
Jorge Vanderlei Costa da Conceição
- 43 **Ilusão transcendental e ilusão de ótica: a genealogia da ilusão nas obras kantianas em 1766 e 1787**
[Transcendental illusion and optical illusion: the genealogy of illusion in the Kantian works in 1766 and 1787]
Marcio Tadeu Girotti

- 67 **El concepto de fe racional (*Vernunftglaube*): su desarrollo desde la *Crítica de la razón pura* y su exposición en el contexto de la “polémica del spinozismo”**

[The concept of rational faith (*Vernunftglaube*): his development from the *Critique of the pure reason* and his exhibition in the context of the spinozism controversy]

Rodrigo Miguel Benvenuto

- 79 ***Looking for Kant: considerações sobre o sentimento de respeito kantiano do ponto de vista da neurociência contemporânea***

[*Looking for Kant*: considerations on the kantian feeling of respect from a contemporary neuroscience point of view]

Rafael da Silva Cortes

- 97 ***Foundationalist or Fallibilist: the epistemological ambiguity of Kant’s theory and an answer against fallibilist oppositions to Kant***

Lucas Ribeiro Vollet

Resenhas

[Reviews]

- 113 **MADRID, Nuria S. *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016. 288 p. ISBN 978-85-99608-16-6.**

Gustavo Ellwanger Calovi

- 117 **Informações aos autores**

- 118 **Information for authors**

Da garantia do progresso do gênero humano no Kant tardio

[The guarantee of human progress in late Kant]

Fábio César Scherer *

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

Introdução

A pergunta se o gênero humano progrediu, progride e continua a progredir tem um espaço especial na filosofia prática de Kant. Uma resposta positiva para essa pergunta tem uma importância estratégica à medida que possibilita abreviar a realização do progresso jurídico-político e moral do gênero humano, mitigando as situações adversas. Inicialmente essa questão foi apresentada por Kant no escrito *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784) e, mais tarde, ela foi retomada em vários momentos, com destaque para a segunda seção do texto *O conflito das faculdades* (1798). No centro dessa pesquisa, estava a determinação do fim último do gênero e, a partir deste, a dedução dos passos necessários para sua realização e, sobretudo, a caracterização do(s) mecanismo(s) de garantia da aproximação do fim último jurídico e moral.

No texto de 1784, Kant busca encontrar uma história que obedeça a um determinado plano da natureza. Nele, o desenvolvimento das potencialidades humanas em geral, inclusive da razão, entendida enquanto a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças para além dos instintos naturais, é resultante do antagonismo das disposições naturais de sociabilidade insociável presente na natureza humana. De acordo com a quarta proposição desse escrito de 1784, que trata centralmente o tema das disposições antagônicas, o homem tem a tendência de sociabilizar-se, “porque sente em tal condição mais homem, isto é, percebe o desenvolvimento de suas disposições naturais” (*IaG*, AA 07: 20-21. 35-01). Todavia, ele também possui a tendência de se isolar à medida que a qualidade de insociabilidade se faz presente, pretendendo, assim, direcionar tudo segundo os seus critérios. Ciente desta última, ele espera oposição de todos os lados, já que ele próprio está inclinado a se opor aos outros que agem somente a

* E-mail: schererfabio@hotmail.com

partir do autoproveito. Essa oposição, resultante da tendência de insociabilidade, é que desperta todas as suas forças, fazendo que “supere a sua tendência à preguiça e, impulsionado pela busca de honra, de poder e de posse, procure um lugar de destaque entre os seus companheiros” (*IaG*, AA 07: 21.07-09). O desafio do gênero humano, nesse sentido, consiste em disciplinar a insociabilidade através de adoção de leis externas que, por um lado, garanta a maior liberdade possível e, por conseguinte, o maior antagonismo presumível entre todos os seus membros, mas, por outro lado, determine e assegure os limites dessa liberdade, de modo que ela possa coexistir com a liberdade dos outros.

Tal plano da natureza, pressuposto adotado na tentativa de descobrir um curso regular nas ações humanas, não é pensado por Kant enquanto realmente dado na experiência, mas como um conceito reflexivo (assentada na regra: pense como se tal finalidade da natureza existisse e que ela quisesse). É uma ideia reflexiva da natureza que permite à razão afirmar que é legítimo e até mesmo necessário à sequência de choques como conduzindo a um estado de paz (*IaG*, AA 07: 27.01-33). Num quadro geral, tal ideia de curso da natureza (providência) é empregada pelo filósofo alemão para pensar metodologicamente que a humanidade progride (contra si mesma) no desenvolvimento de suas potencialidades. Os juízos históricos, resultantes dessa especulação da razão a partir de um conceito reflexivo de providência (natureza) sobre o surgimento futuro do estado universal e civil de paz perpétua, podem ser caracterizados enquanto teleológico-reflexivos. Tal história da humanidade pode ser qualificada enquanto uma “história natural”, em que a natureza é a protagonista e não o agente humano livre. Cenário diferente pode ser encontrado na filosofia da história de 1798, em que a disposição moral humana ocupa um lugar central.

Neste artigo, ocupar-me-ei com a alteração no mecanismo de garantia do progresso do gênero humano na filosofia da história do Kant tardio. A minha proposta é oferecer um panorama das modificações significativas feitas pelo filósofo quanto a esse tópico da filosofia da história a partir da década de 90, passando pelas reflexões do campo moral e da religião em 1791 e 1793 e, pela sua aplicação ao domínio jurídico-político em 1795, até se chegar a 1798. A prerrogativa aqui assumida é a de que o pensamento de Kant esteve em constante modificação, mesmo na fase crítica. Parto da concepção de que há dentro da “revolução copernicana”, pequenas “revoluções” operadas no interior do pensamento crítico, em particular, na filosofia prática. Essas mudanças, não atípicas aos outros autores, não ocorrem bruscamente, mas de forma paulatina.

Da garantia do progresso na década de 90

O texto *Sobre o insucesso de todas as tentativas filosóficas de uma teodiceia* traz consigo implicações indiretas importantes para a filosofia da história. A mudança na concepção de Deus introduzida neste escrito de 1791 e empregada em 1793, no texto da *Religião*, auxilia na relativização da concepção de filosofia da história regida por um plano da natureza (providência) a partir de 1795. Primeiro, porque entra em crise o postulado do supremo bem e da possibilidade de uma teodiceia e, segundo, porque se expande o raciocínio referente ao conceito de Deus para as ideias de natureza e de providência. No geral, essa alteração abre espaço para a efetivação das ações do agente humano livre, de modo que este passa a ser responsável pelas ações tomadas e pelo progresso jurídico-político alcançado.

Neste escrito de 1791, Kant defende que todas as tentativas metafísicas de defesa da sabedoria suprema do criador do mundo contra a acusação da razão em face da experiência humana com fins contrários, denominada de teodiceia doutrinária, estão condenadas ao fracasso. O pressuposto desta teodiceia é que Deus criou o mundo, de maneira que a natureza segue determinados fins (morais e jurídicos), assim como que ele governa e julga o mundo conforme esses fins (*MpVT*, AA 08: 256 Fn). As acusações contra a sabedoria do criador originam-se do confronto dos fins contrários com uma das três qualidades de Deus, a saber, os fins contrários morais com a santidade do Deus legislador, os fins contrários físicos com a bondade do Deus governante e os fins contrários oriundos do bem-estar físico, imerecido para quem pratica o mal, com a retidão do Deus juiz¹. Busca-se um desenlace dos fins contrários na natureza e nos atos humanos, por meio da demonstração razoável do todo.

O fracasso da teodiceia doutrinária encontra-se, segundo Kant, na incapacidade da razão humana tanto na defesa da sabedoria divina moral no governo do mundo, quanto na confirmação da acusação feita pela razão contra essa sabedoria a partir dos infortúnios contraproducente no mundo. Tudo que a razão humana pode chegar é a uma prova negativa: o conhecimento da necessária restrição de nossa pretensão ao tratar daquilo que nos é inalcançável. Isso porque nós temos, por um lado, o conceito de uma sabedoria técnica da criação deste mundo e, por outro, o conceito de uma sabedoria moral (que poderia ter sido colocada pelo criador no mundo, através da ideia moral em nossa própria razão prática); todavia, não temos e nem poderemos ter o conceito da unidade na

¹ Conforme Kant, os fins contrários podem ser classificados em três tipos, levando em consideração a desproporção entre os males do mundo e a ideia de uma sabedoria criadora do mundo. Os fins contrários morais são aqueles que nem o fim nem o meio podem ser desejados e buscados pela sabedoria do criador; os fins contrários físicos (condicionados) são aqueles que não subsistem como fim, mas enquanto meio com a sabedoria de uma vontade; o terceiro tipo de fins contrários são aqueles originados da desproporção entre crimes e a necessária punição no mundo. Cf. *MpVT*, AA 08: 256-257.10-08.

determinação conjunta daquela sabedoria técnica com a sabedoria moral no mundo dos sentidos. Pois, ser uma criatura que segue somente a vontade de seu criador e ser, ao mesmo tempo, agente humano livre e autônomo, em que há uma vontade não determinada por influências externas, é uma combinação de conceitos, da qual devemos pensar na ideia de um mundo enquanto sumo bem, mas que nós não podemos conhecer (*MpVT*, AA 08: 263-264.01-06).

Conforme o filósofo de Königsberg, é possível pensar numa teodiceia se a sabedoria divina for interpretada enquanto expressão da própria razão prática. Nessa teodiceia, denominada de autêntica, o conceito de Deus é construído enquanto um Ser moral, necessário e anterior a qualquer experiência, o qual, através de nossa razão, é o próprio intérprete de sua vontade, atribuindo significado aos signos de sua criação (*MpVT*, AA 08: 264.21-35)². Os deveres da razão são cumpridos *como se* fossem mandamentos divinos e a lei moral é visualizada *como se* fosse santa, pois adviria de um ser poderoso, todo incondicional. Tal forma de teodiceia nos ensinaria reconhecer os limites da razão humana, exigindo sinceridade e honestidade do nosso discurso.

O raciocínio presente no texto de 1791, quanto ao conceito de Deus, é paulatinamente expandido ao conceito de providência e de mão da natureza, de forma que esses conceitos perdem gradativamente força e passam a ser empregados enquanto construtos necessários de nossa razão para pensar a história, o direito e a política. Na terceira seção do texto *Sobre o dito comum: Isto pode ser certo na teoria, mas nada vale na prática*, de 1793, ao discutir o tema do progresso do gênero humano, frente ao ceticismo de Moses Mendelssohn, o conceito de natureza (providência) está ainda presente (*TP*, AA 08: 310. 21-29; 312.03-18), porém já se abre espaço para pensar o progresso em termos de deveres. O progresso da humanidade é pensado sob a fórmula: se a teleologia que o gênero humano impõe a si mesmo através dos seus deveres não é suficiente, há como guardiã a teleologia da natureza (na qual, destaca-se o mecanismo da guerra). Já no escrito *À paz perpétua*, que continua trabalhando com a fórmula (dever e mecanismo da guerra), pode-se constatar outro avanço quanto à garantia da paz perpétua. Segundo Kant, a garantia oferecida pela natureza não é suficiente para vaticinar, no campo teórico, a paz perpétua (como se ela fosse determinada por leis naturais universais). A garantia dada pela natureza é, por outro lado, o bastante para alcançar o campo prático, fazendo com que o agente coloque enquanto um *dever* trabalhar para a

² Um exemplo alegórico da teodiceia autêntica pode ser encontrado na figura de Jó, dado sua qualidade de retidão (não mentir) e da observância de sua própria consciência. Esse personagem bíblico, conforme Kant, aceita como verdadeiro somente aquilo que é objeto de sua consciência intelectual. Ele fundamenta sua crença na moralidade (e não o contrário) presente na sua própria consciência, sendo-lhe estranha uma fé ancorada na ideia especulativa de um Deus onisciente, bondoso e justo, ou aquela enraizada em bênçãos ou em maldições do Criador. Cf. *MpVT*, AA 08: 265-267.01-14.

realização da paz perpétua (*ZeF*, AA 08: 368.15-20). Nesse sentido, é necessário que o agente humano faça também algo livremente.

Esse posicionamento de Kant resulta de sua análise no primeiro suplemento do texto de 1795, das duas formas de contribuição da natureza à garantia da paz perpétua, divididas segundo o critério de quem é autora dos fins. A primeira forma diz respeito ao que a natureza faz para promover o *seu próprio fim* (conduzir o ser humano através do desenvolvimento de suas potencialidades em geral à paz). Nessa concepção de promoção da natureza, o gênero humano é visto enquanto uma espécie animal: um simples mecanismo da natureza. A mão da natureza é marcada pela adversidade e provisão “externa” – característica do planeta quanto à alimentação, ao clima, à matéria-prima e outros (*ZeF*, AA 08: 363-367.03-07). A segunda designação de natureza refere-se ao que e como a natureza favorece *ao fim que a razão humana* (enquanto a razão prática, livre de toda coação) se autoimpõe enquanto dever, a saber, de progredir para a paz perpétua através do direito e da política. Nessa descrição, o homem é visto enquanto agente humano livre, todavia, por este não fazer o que deveria fazer, a natureza o faz, independentemente de seu consenso, segundo as três relações do direito público. Esse auxílio da natureza é tipicamente de caráter interno – inclinações egoístas entre os homens (*ZeF*, AA 08: 367-368.08-20). É interessante notar que já há aqui a distinção entre o que a natureza quer e o que a minha razão quer. Se minha razão quer, significa que ela me coloca isso como um dever.

Diferentemente do que em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, Kant expõe em *À paz perpétua* como de fato funciona o jogo de forças entre os seres humanos, isto é, o filósofo explica afirmativamente que a natureza quer a realização do projeto de paz perpétua e como ela o fará (e não somente especulativamente, como em 1784, em que se empregam juízos *como se*). Desse jogo de forças segue a tese de que a guerra é ruim, porque torna mais homens maus do que os mata (*ZeF*, AA 08: 365.16-17), conseqüentemente, que o melhor meio de se atingir a paz perpétua não é a guerra (recurso estrito da natureza), porém, o direito e a política. Todavia, mesmo nessa empresa, como já mencionado, devido à “culpa” dos homens, a promotora última é a natureza. O agente humano livre sabe da possibilidade e da realidade objetiva do projeto de paz, entretanto, não efetiva o que deveria fazer para progredir ininterruptamente em sua direção. Falta ao agente a efetivação da liberdade, a qual, dentro do pensamento de Kant, no âmbito do direito e da ética, é tratada em 1797³.

O rompimento com o conceito enfraquecido de natureza como grande protagonista da garantia da paz se dá em *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, de 1797, na medida em que o que impulsiona os homens ao direito é

³ No último parágrafo do texto de 1795, o filósofo de Königsberg já sinaliza a necessidade do agente humano livre contribuir efetivamente para a aproximação da paz perpétua. Cf. *ZeF*, AA 08: 386.27-33.

fundamentalmente uma exigência racional. A necessidade da passagem do estado de natureza para a condição civil não advém da experiência sobre a máxima empírica de violência dos seres humanos e de sua malevolente tendência de se atacarem mutuamente — defendida pela tradição da filosofia jurídico-política e presente nas obras jurídico-políticas de Kant entre 1781-1795 —, mas da *ideia racional a priori do direito* natural. De forma mais especificamente, da ideia racional do estado não jurídico, à medida que o homem, ainda que seja considerado bom e amante do Direito, tem o “direito de fazer o que lhe parece justo e bom, sem para tal depender da opinião do outro” (*MS RL*, AA 06: 312.11-12).

Neste texto jurídico de 1797, o caminhar em direção da paz é pensado por Kant enquanto garantia para o uso interno e, sobretudo, ao uso externo da liberdade do agente humano livre. A aproximação da paz perpétua é garantida pela efetivação das exigências da razão discursiva *a priori* e das regras de aplicação nas ações. Uma parte essencial dessas regras se dá no direito e na política. É através dos passos jurídico-políticos realizáveis que se garante fundamentalmente o progresso contínuo e ininterrupto em direção à paz perpétua que é, em si, irrealizável. Nesse progresso infinito, o conceito de reforma desempenha um papel central. Esse termo pressupõe algo já feito e o reconhecimento deste enquanto válido. A revolução difere da reforma, primordialmente quanto ao segundo aspecto, ignorando ou rompendo com o já realizado e impondo uma nova perspectiva.

A diferença entre o estado de natureza e o civil é pensada em 1797 sob o ângulo da lei moral; o que é totalmente distinto, por exemplo, de 1784, quando ainda não se tem os resultados da segunda *Crítica*. Uma das novidades em 1797 é a definição do direito natural enquanto uma ideia da razão do uso da minha liberdade na interação com outros seres humanos. Nesse contexto, as guerras passam a ser vistas apenas enquanto forças negativas que indicam o caminho da paz. O pressuposto básico é de que o agente humano livre aprende pelos seus próprios erros, sendo que a correção é de um agente sobre o outro (a oposição se dá entre os agentes humanos) e não mais da natureza sobre o indivíduo. Assim, não é mais necessária uma estratégia da natureza para conduzir os homens à constituição civil⁴. Há uma inversão de papéis no “grande teatro do mundo”. De uma estrutura heterodeterminante é tirado o seu papel de protagonista e lhe dado um lugar secundário. O homem, de figurante, passa a ser o grande protagonista. Essa tese

⁴ Se tivéssemos a teoria do estado, de 1797, como resultado de uma estratégia da natureza, haveria uma contradição com a própria ideia de direito dada por Kant nesta obra, enquanto soma de condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida com a de outro, segundo uma lei universal da liberdade. Cf. *MS RL*, AA 06: 230-233.07-29).

pode ser também verificada no escrito sobre filosofia da história de 1798, sobretudo nos itens 4 a 7, os quais passo a reconstruir abaixo⁵.

No item IV do escrito *O conflito da faculdade jurídica com a filosófica*, Kant analisa sob qual via se pode resolver o problema do progresso do gênero humano. O filósofo inicia com a previsão natural; posteriormente, examina a via profética e, por fim, a antecipatória. Segundo Kant, a experiência pura ou histórica não oferece garantia sobre a constância do progresso ou do regresso do gênero humano, uma vez que os homens são livres, podendo, assim, os homens alterar o rumo das coisas, em nome de sua disposição física ou moral (SF, AA 07: 83.12-17). Em seguida, investiga-se o ponto de vista da observação divina (providência) se servindo, para tanto, de uma analogia entre o ponto de vista de observação do confuso jogo das ações humanas e do sistema solar⁶. No entanto, também se constata a sua inviabilidade, dado que, para prever exige-se que se parta de regularidades conhecidas ou leis universais naturais, o que é incompatível com a ideia geral de ações livres futuras. No caso do sistema planetário, parte-se da força gravitacional e da força de resistência (das leis de Newton e das leis de Kepler) para se derivar um sistema estável final. Já no caso das ações humanas livres, não há essas leis determinantes, mas tão somente a teoria do direito, a partir da qual se deverá explicitar e antecipar a história do gênero humano. A última possibilidade cogitada é a suposição de que se o homem fosse dotado de uma vontade boa inata, poderia se vaticinar com certeza a sua progressão para melhor, posto que diria respeito a um evento que ele próprio poderia produzir. Todavia, segundo Kant, devido à mistura presente de mal e bem na disposição humana em si ser desconhecida não se pode ter uma certeza quanto ao resultado (SF, AA 07: 84.04-09).

A alternativa seria encontrar, conforme o item V deste escrito de 1798, uma “experiência no gênero humano que, como acontecimento, indicasse sua disposição constitutiva e aptidão de ser *causa* do seu progresso para o melhor e (já que isso deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) *autor* do mesmo” (SF, AA 07: 84.13-17). A consistência dessa hipótese é derivada da solução inicialmente pressuposta para o problema do progresso, a saber, de uma causa dada pode se pré-anunciar um evento enquanto efeito, quando se produzem as circunstâncias que contribuem para

⁵ Parte da reconstrução dos itens 4 a 7 do escrito *O conflito da faculdade jurídica com a filosófica* aqui apresentada pode ser encontrada em Scherer (2017).

⁶ Conforme Kant, se observarmos o sistema solar da perspectiva ptolomaica, o ordenamento dos planetas apresenta-se caótico e irregular. Se virmos o andar dos planetas do ponto de vista do Sol, ele é regular e organizado. Semelhante constatação ocorre na observação das ações humanas. Se as olharmos do ponto de vista dos sentidos (sistema ptolomaico), elas aparecem confusas e desordenadas, de modo que a alternativa copernicana parece ser a única a oferecer um resultado satisfatório. Entretanto, de acordo com Kant, a desgraça consiste em não conseguirmos ter o ângulo do sol quando se diz respeito às ações livres, devido os limites da razão humana. E ainda que tivéssemos, como é o caso da providência, mesmo assim não se poderia prever as ações humanas livres futuras.

o seu desenvolvimento. A causa do progresso é pensada por Kant enquanto uma tendência *a priori* no gênero humano como um todo, organizado em povos e Estados e distribuído num espaço finito (e não na mera soma de indivíduos ou ocupando um espaço infinito, o que inviabilizaria tal história). Por tal tendência ser inerente ao sujeito coletivo moral humano, não indicaria somente um progresso no presente, mas também se aplicaria ao passado e ao futuro. No que diz respeito à experiência exigida, para que ela possa indicar, como signo histórico (antecipatórios, rememorativos e constatativos), a existência de semelhante causa, ela deveria ser, segundo Kant, universal, demonstrando um caráter do gênero humano no seu conjunto; e desinteressada, demonstrando um caráter moral na disposição que, aliás, por ser condição de possibilidade de progresso para o melhor, que já constituiria tal progresso. Dessa forma, seria *possível* pensar no “desenvolvimento jurídico-político” da humanidade e assim elaborar uma história *a priori*.

No sexto item do escrito de 1798, Kant apresenta um sinal da efetividade do enunciado antecipatório sobre o futuro da humanidade. A experiência reportada por ele é a maneira como o *espectador pensou e expressou as grandes transformações*, em clara referência ao efeito provocado pela Revolução Francesa sobre os espectadores, a saber, o desejo de participação que beirava ao *entusiasmo* (SF, AA 07: 85.09-18). O desejo de participação nos acontecimentos de Paris seria decorrente de “uma disposição moral do gênero humano” de tender para o melhor jurídico. O “despertar” dessa disposição estaria ligado ao reconhecimento de dois aspectos presentes neste evento de 1789: primeiro, o direito do povo de formar sua própria constituição civil, sem intervenção alheia; segundo, a acolhida de uma constituição que seja, por princípios, contrária à guerra ofensiva. De acordo com Kant, tal constituição não seria outra a não ser a constituição republicana (SF, AA 07: 85.33-36). A participação de todos indicaria que o entusiasmo é autêntico, e o verdadeiro entusiasmo, por sua vez, referir-se-ia sempre ao ideal e ao puramente moral, tal qual o conceito de direito (SF, AA 07: 86.09-12). Claro está que o entusiasmo não seria ele propriamente a causa, mas signo do progresso, à medida que torna explícito a causa: uma disposição e uma capacidade na natureza humana para o melhor.

Na sequência, no item 7 do texto de 1798, o filósofo explicita que tal signo não seria o fenômeno de uma revolução, mas da *evolução* de uma constituição de direito natural que, enquanto tal, conduziria ao estabelecimento de uma constituição republicana — constituição esta, em que os que obedecem à lei devem ser, no seu conjunto, os seus legisladores, dificultando a promoção de guerras e fornecendo, assim, uma garantia negativa ao progresso do gênero humano, a saber, que o progresso não será atrapalhado por guerras. Pautada nessas condições, Kant afirma: “posso *predizer* ao gênero humano, mesmo sem o espírito de um visionário, segundo os aspectos e os augúrios dos nossos dias, a consecução deste

fim e, ao mesmo tempo, a sua progressão para o melhor e não mais de todo regressiva” (*SF*, AA 07: 88.08-12). Em outros termos, tal história antecipatória do futuro do gênero humano seria possível se o agente humano livre *fizer* o que a opinião pública considera que *deva* acontecer, por razões *a priori*. Ainda de acordo com Kant, não haveria mais de todo regresso, pois o sujeito coletivo moral da história possuiria, não apenas propósitos e capacidade de agir, mas, também, memória, uma vez que o desejo de participação nas grandes transformações jamais seria esquecido, pois teria trazido à tona, a tendência *a priori* do gênero humano para o melhor.

Tal leitura é ratificada ao final da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, no item sobre o caráter do gênero humano, ao Kant afirmar que a providência é uma ideia de nossa própria razão e esta é impotente devido à culpa nossa (*Anth*, AA 07: 328.13-15). Conforme o filósofo de Königsberg, o resultado da antropologia pragmática no que diz respeito à determinação do ser humano e à característica do seu aprimoramento é: de que o homem está determinado, por sua razão: a) a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências; b) a abandonar os atrativos da comodidade e do bem-estar (denominado de felicidade); c) a tornar-se digno da humanidade *através de sua luta (ativa) contra os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca contra ele e do seu fim moral* (*Anth*, AA 07: 324-325.35-04). Em outras palavras, cabe ao homem transpor a disposição da natureza através do exercício e do aumento de sua disposição moral.

Notas sobre a alteração do mecanismo de garantia do progresso

Um dos conceitos mais frequente na discussão sobre o progresso do gênero humano e que permeia toda a filosofia da história kantiana é o de providência. Apesar do seu largo uso, a sua caracterização não é unívoca. Pode-se distinguir, pelo menos, três empregos, os quais acompanham, grosso modo, a cronologia dos textos. O primeiro uso da ideia de providência pode ser descrito como aquele que está relacionado com sabedoria divina que se revela através da natureza. Essa concepção, associada estreitamente à teologia física, encontra-se presente no pensamento de Kant até praticamente a obra *Crítica da razão pura*, quando é vetada a possibilidade de conhecer especulativamente Deus ou de saber de sua existência. O segundo emprego pode ser caracterizado como aquele ligado a uma sabedoria superior que pode ser tanto da natureza (*IaG*, AA 08: 30.13-28; *MAM*, AA 08: 123.05-27; *TP*, AA 08: 310.14-29) quanto de Deus (*EAD*, AA 08: 336-337.33-08), embora, em geral, Kant remeta-se à sabedoria da natureza. Essa ideia de providência, um quanto indeterminada, é comum nos textos pequenos entre 1784 a 1794. A terceira concepção de providência começa ser modelada a partir de

1791 com a impossibilidade da prova da existência de Deus, quer especulativa, quer praticamente, e, conseqüentemente, com o fim da possibilidade de toda a teodiceia, podendo já ser verificada a partir de 1795 (*ZeF*, AA 08: 360-363.12-02)⁷. Na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, a providência é definida enquanto sabedoria da natureza, que constatamos com admiração “na conservação da espécie de seres naturais organizados que trabalham constantemente em sua própria destruição e, todavia, sempre a protege, sem por isso se admitir, na provisão, um princípio superior ao que já empregamos para aceitar a conservação das plantas e animais” (*Anth*, AA 07: 328.22-26). Essa providência (sabedoria que não é do homem) é, segundo Kant, como supramencionado, uma ideia de nossa própria razão e impotente por nossa própria culpa.

A ideia de providência é introduzida na filosofia da história no texto de 1784, com a finalidade de sinalizar que algo dirige os homens para uma direção designada enquanto tendência para o melhor (entendido como desenvolvimento de potencialidades humanas). Essa perspectiva modifica-se radicalmente a partir da década de noventa, à medida que o homem passa, através de sua disposição moral, a fomentar o seu progresso para o melhor, caracterizado agora em termos jurídico-políticos. A ausência do conceito de Deus enquanto entidade a partir de 1791 fragiliza a ideia de providência e de mão da natureza, uma vez que esses dois conceitos estão interligados com o primeiro, particularmente, no que se refere ao sentido empregado nos textos de filosofia da história e política até 1795.

No texto *À paz perpétua* (*ZeF*, AA 08: 360-362.12-18), a natureza é caracterizada, grosso modo, enquanto aquela que em seu curso mecânico deixa transparecer finalidade – visível, por exemplo, no surgimento entre os homens, contra sua vontade, de harmonia e de discórdias. Essa finalidade pode ser denominada, segundo Kant, como destino ou providência, dependendo do prisma de observação. Se essa finalidade for vista enquanto resultado de causas de leis de ações desconhecidas deve ser denominada de destino (*Schicksal*). Se, por sua vez, for considerada enquanto “planejada” por uma sabedoria superior a dos homens que objetiva a realização do fim último do gênero humano (por exemplo, a paz perpétua), de forma a predeterminar o curso do mundo, ela deve ser denominada de providência. Há que se dizer que, na verdade, não podemos reconhecer ou sequer inferir essa providência através dessas manifestações da natureza, sendo possível somente um conceito da sua possibilidade a partir de uma analogia entre os atos humanos de arte e essas manifestações da natureza. A relação e concordância desse conceito de possibilidade da providência com o fim moral prescrito imediatamente

⁷ Uma característica comum da segunda e terceira concepção de providência se encontra na regra: promove (*Vorsorge*), por isso pode prever (*Vorsehung*). Não há espaço para adivinhação, sendo a previsão pautada pelas condições impostas pela Sabedoria ao homem. Essa regra permanece na filosofia da história de 1798 (segunda seção do *Conflito das Faculdades*), ainda que nela o conceito de providência não tem um papel importante.

pela nossa razão é uma ideia somente possível em sentido prático. O termo “natureza” é, segundo o filósofo, para tratar de questões de filosofia jurídico-política e de história, mais apropriado para os limites da razão humana do que o conceito de “providência”, dado que este último conceito pressupõe um Ser externo que está além dos limites da experiência possível⁸. No fundo, a questão que se coloca é como recorrer à ideia de providência como uma força se não há nenhuma prova da existência de Deus.

Uma consequência direta das modificações quanto ao conceito de Deus — incluindo de mão da natureza e de providência — é a diminuição do espaço da guerra e, a conseqüente, ampliação do papel da paz enquanto promotora do desenvolvimento do gênero humano. A guerra era recorrentemente apresentada por Kant até 1790 enquanto meio de alcançar o reconhecimento da liberdade frente a um outro estado (*MAM*, AA 08: 119-121.11-37)⁹, bem como enquanto instrumento necessário, até um certo nível, para a autocultivação dos homens e dos Estados (*IaG*, AA 08: 20-26.26-36). Dentro dessa perspectiva, o desenvolvimento das disposições naturais, da cultura, da arte, da ciência, bem como o estabelecimento de uma lei de equilíbrio entre Estados — acompanhada de poder unificador que possibilite a efetivação dessa lei — era resultante, em grande medida, do antagonismo da sociabilidade insociável. Tal protagonismo das tendências antagônicas, em especial, da insociabilidade, perde espaço nas obras a 1795. Nelas, há o aumento da participação humana na determinação do seu próprio progresso por meio da teoria do direito, tendo como efeito esperado a diminuição das hostilidades e das guerras¹⁰.

Ao lado da história interna do desenvolvimento das ideias, há que mencionar a contribuição de aspectos externos (históricos) para essa alteração do mecanismo propulsor do progresso do gênero humano. Dentre os muitos, merecem destaque seis¹¹. O primeiro aspecto resume o estágio alcançado no final do século XVIII, da ocupação da Terra pelo homem. A superfície limitada da Terra (dada sua forma esférica) exclui a possibilidade dos homens e/ou povos viverem isoladamente. Com a ocupação de todo o globo pelos homens, motivada, conforme os textos de Kant entre 1784 e 1795, pelo antagonismo da natureza imposto ao homem (*ungesellige Geselligkeit*), a dinâmica cultural da guerra (enquanto estímulo para o

⁸ Obstante a determinação da natureza enquanto o conceito adequado para designar o mecanismo de garantia do progresso jurídico-político em 1795, o termo “providência” aparece ainda nos textos posteriores.

⁹ Segundo Kant, a desigualdade, conhecida causa de guerras, é uma fonte abundante de males, mas também de bens (*MAM*, AA 08: 119.33-35). Em outros termos, uma das principais causas da guerra, a desigualdade — e mesmo a guerra em si, ambas tomadas normalmente enquanto algo negativo — tem, para o filósofo de Königsberg, trazido coisas boas, incluindo, o que há de mais elevado para os homens, a “liberdade”.

¹⁰ O único fragmento nas obras posteriores a 1797, que retomam a guerra como móbil que impele os homens a sair do rude estado de natureza para o estado civil, encontra-se na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (cf. *Anth*, AA 07: 330.14-22).

¹¹ Sou aqui devedor das análises de Volker Gerhardt (1995, 19-23).

desenvolvimento do direito e da liberdade) atinge seu limite. As consequências das guerras passam a ser extremamente negativas, posto que colocam tudo o que foi conquistado em perigo. O segundo aspecto diz respeito à modificação na perspectiva das relações entre os homens e seu modo de vida, decorrente do crescimento da população, conseqüentemente, do estreitamento dos espaços entre os homens, principalmente em regiões de fácil ocupação¹². Uma das vantagens decorrente desse fato é o desenvolvimento da cultura (através do trabalho) e da civilização (assegurada pelo direito). O terceiro ponto refere-se ao fato de que a guerra levou o homem a um estágio, no qual ele é capaz por si próprio de desenvolver uma constituição jurídica (um exemplo típico é a constituição requerida livremente pelo povo francês), em que o progresso jurídico passa a ser um momento interno da constituição. Nesse contexto, a reforma é vista enquanto um signo do reconhecimento do direito alcançado e a liberdade possui uma garantia institucional advinda da conciliação republicana da tensão entre princípios do direito e do direito positivo. O quarto ponto está ligado ao procedimento de reforma discutido publicamente pela primeira vez no esclarecimento. Esse procedimento de reforma é resultado da efetiva associação da política com a marcha ininterrupta da história (exemplo de imperadores reformistas na Prússia foram Friedrich II, Zarin Katharina II e Joseph II). A reforma política abre espaço para a crítica, quer das leis quer dos políticos, bem como do horizonte político dos cidadãos. Assim, os problemas políticos passam a ser teoricamente tarefas de todos os cidadãos, apesar de que, na prática, essa tarefa não pode ser dita enquanto universalizada (somente generalizada), sobretudo, se seguirmos o pensamento de Kant que defende uma reforma gradual pelo soberano. A fórmula “o homem enquanto sujeito de sua história” passa a ser empregada, sobretudo, em regimes democráticos, enquanto instrumento de legitimidade. O quinto elemento corresponde ao sentimento de entusiasmo dos espectadores procedente da sua participação desinteressada no movimento de todos os cidadãos de um povo para garantir a sua liberdade e igualdade, assim como a legitimidade de sua constituição. Esse signo pode ser visto, segundo Kant, na Revolução Francesa. O sexto aspecto refere-se à extensão dos direitos políticos para além do asseguramento da propriedade, englobando também a defesa dos princípios gerais conquistados que conduzem a uma reavaliação da guerra e da paz. Esses princípios impulsionam, por sua vez, um avanço nas relações jurídicas entre os países que, culmina, respectivamente, no direito dos Estados e no cosmopolítico. Dos aspectos

¹² Segundo Kant (*ZeF*, AA 08: 363-368.03-20), regiões de fácil ocupação são aquelas que se encontram perto de rios, são férteis e nas quais o relevo não dificulta o deslocamento e a construção de morada, bem como aquelas em que não há temperaturas extremas (negativas ou positivas). Ainda de acordo com o filósofo, do fato de que os homens buscam, em geral, morar onde há condições propícias e não em regiões de difícil ocupação (altas montanhas, regiões polares e desertos) é já esperado que: a) a população da terra não esteja distribuída igualmente em todas as partes do globo; b) haja excesso de homens em algumas regiões e falta em outras.

levantados, sem dúvida, o mais significativo para Kant foi a Revolução Francesa. Pensa-se (em geral) que com ela a humanidade tenha chegado a um estágio histórico em que a dinâmica cultural da guerra não somente perdeu sua importância, mas é avaliada como ultrapassada. O direito, em geral, até então decorrente da resolução de conflitos e dos tratados de guerras, teria atingido uma fase em que uma guerra futura poderia somente causar retrocessos. O filósofo de Königsberg descreveu como poucos o espírito dessa época e tornando-se um dos maiores representantes dessa nova fase da humanidade¹³.

Considerações finais

O modelo de paz presente no texto *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* é abandonado por Kant quando ele introduz o conceito de interação, não de forças brutas, mas de agentes livres uns sobre outros. A primeira grande mudança acontece na *Crítica da razão prática*, na qual se demonstra a realidade objetiva do conceito positivo de liberdade, possibilitando a formulação de regras (as quais, contudo, ainda carecem de aplicabilidade). Isso ajuda a esclarecer o processo de rompimento com a ideia de vontade da natureza, seja no texto da *Religião dentro dos limites da mera razão*, seja no escrito *À paz perpétua*. A segunda modificação significativa se dá em *Princípios metafísicos da doutrina do direito* com o acréscimo do domínio de ações executáveis livremente ao domínio de objetos possíveis. Tal novidade da doutrina do direito possibilita a formulação de uma teoria *a priori* de execução dos conceitos e leis jurídicas no domínio das ações humanas. Essas novas condições são introduzidas na elaboração da filosofia da história na segunda seção do *Conflito das faculdades*.

Os escritos *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* e *O conflito da faculdade filosófica com a jurídica* trabalham com abordagens distintas da história da filosofia. O texto de 1784, construído, em certa medida, em analogia com a teoria do sistema planetário de 1755, é permeado pela ideia de um plano da natureza, traduzido pelo antagonismo: insociável *versus* sociabilidade. Os seus juízos históricos podem ser caracterizados como do tipo teleológico-

¹³ A análise dos escritos de Kant e de suas biografias (Borowski, Jachmann, Wasianski, Drescher, 1974; Fetscher, 1974; Burg, 1974; Losurdo, 1987) relevam um leitor assíduo das novas notícias, particularmente, das relacionadas com a Revolução Francesa. Dentre esses eventos, destaca-se a Assembleia Nacional Constituinte Francesa, a qual, para Kant, é legítima, posto que o próprio rei (Luís XVI), ainda que sob pressão, aceitou o funcionamento dessa Assembleia, desde que dela participassem os representantes do clero e da nobreza; a Constituição de 1791 e 1793, acolhida com simpatia por Kant, entusiasmando-o enquanto partidário da república, embora tenha reprovado a execução do rei e do seguinte excesso de violência; e o tratado de paz entre a jovem república e algumas forças feudais da Europa (Prússia, Espanha e Áustria), iniciado em Basel. Esses eventos histórico-políticos entre a Queda da Bastilha de Saint-Antoine, em 14 de Julho de 1789, e o tratado de paz, em Basel de 5 de abril de 1795, somado à independência dos Estados Unidos da América do Reino Unido (declarada em 4 de julho de 1776 e reconhecida pelos britânicos em 1783 pelo tratado de Paris), a qual influenciou, segundo alguns autores (Burg, 1988), os acontecimentos de Paris, modificaram as perspectivas de paz na política mundial.

reflexivos. O escrito de 1798, por sua vez, é construído a partir da teoria do direito, na qual se exige que se faça o estado republicano. Com o propósito de afirmar que o gênero humano progride constantemente para o melhor, introduz-se, em 1798, o conceito tendência *a priori* para o melhor, que é identificado pelo “modo de pensar” dos espectadores das grandes transformações e sensificado pelo seu desejo geral e desinteressado de participação. Os juízos históricos de 1798 podem ser descritos como antecipatório-descritivos.

O contexto de construção dos textos também é diferente. Em 1784, tinha-se a presença da providência divina, a possibilidade de uma teodiceia, o sumo bem definido pela unificação da moralidade e por ser digno da felicidade, o soberano bem *político* movido pelo plano da natureza e o uso de regras *como se* na filosofia da história (já que não havia regras para a sua determinação). Já em 1798, o filósofo tem essas regras. Ele já sabe que a razão pode ser politicamente esquematizada e que essa razão exige determinadas condições, as quais podem somente ser esquematizadas em formas de jogos políticos. Além disso, neste texto tardio, o sumo bem é determinado pela junção de virtude e bem-estar, não se conta mais com a possibilidade de uma teodiceia ou de uma providência. É o gênero humano que por meio das decisões autônomas de cada indivíduo se torna protagonista dessa história.

Dentre esses elementos, talvez o que melhor represente a mudança de posicionamento quanto à história, é o conceito de “melhor”. No texto de 1784, o conceito de “melhor” é visto como o desenvolvimento das potencialidades, incluindo os talentos, vencer a propensão à preguiça, fundar uma forma de pensar, possuindo um forte vínculo com o aspecto natural (biológico) do homem. Tal conceito de “melhor” contém enquanto motor propulsor a natureza em favor da sociedade cosmopolita. O homem enquanto agente humano livre atua pouco nesse progresso, elemento este que muda em 1798. É o homem através de suas decisões, portanto, de sua liberdade, que impulsiona a humanidade para o progresso. O conceito de “melhor”, por sua vez, passa a ser visto em termos meramente jurídicos. A história não é mais determinada por uma estrutura heteroimposta, mas por uma autoprodução do gênero humano.

Referências:

- BECK, L. W. *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*. München: Fink, 1974.
- BELWE, A. *Ungesellige Geselligkeit - Kant: Warum die Menschen einander "nicht wohl leiden", aber auch "nicht voneinander lassen" können*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- BOROWSKI, L. E.; JACHMANN, R. B.; WASIANSKI, E. A. Ch.. "Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Immanuel Kant". In: DRESCHER, S. (org.). Stuttgart: Neske Stuttgart, 1974.
- BORRIES, K. *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*. Leipzig: Meiner, 1928.
- BRANDT, R. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner Verlag, 1999.
- BUFFON, G.-L. L. C. de. *Histoire naturelle générale et particulière*. Paris: L'Imprimerie Royale, 1749-1767.
- BURG, P. *Kant und die Französische Revolution*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- CAVALLAR, G. *Pax Kantiana: systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 1992.
- FETSCHER, I. "Immanuel Kant und die Französische Revolution". In: *Kant als politischer Denker*. GERRESHEIM, E. (org.). Inter Nationes Bonn-Bad Godesberg, 1974, 27-43.
- GERHARDT, V. *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden": eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1995.
- GUYER, P. *Kant on freedom, law, and happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- HECK, J. N. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- HERRERO, J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- HÖFFE; O. (org.). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- HÖFFE; O. (org.). *Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- KANT, I. *Kant's Werke*. Preußischen Akademie der Wissenschaft (org.). Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss.
- KERSTING, W. *Kant über Recht*. Regensburg: Mentis, 2004.
- KERSTING, W. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin/New York: de Gruyter, 1984.
- KOSLOWSKI, P. *Staat und Gesellschaft bei Kant*. Tübingen: Mohr, 1985.
- LEBRUN, G. *Kant sans kantisme*. Francis Wolff (org.). Paris: Fayard, 2009.
- LOPARIC, Z. "O problema fundamental da semântica jurídica de Kant". In: *O filósofo e a sua história*. SMITH, P. e WRIGLEY, M. B. (orgs.) Campinas: Unicamp/CLE, 2003, 481-524.
- LOSURDO, D. *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1987.
- MEDICUS, F. *Kants Philosophie der Geschichte*. Berlin: Reuther u. Reichard, 1902.

- NEIMAN, S. *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.
- PEREZ, D. O. “Os significados da história em Kant”. *Philosophica. Lisboa*, v. 28 (2006), p. 67-107.
- PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1986.
- SCHERER, F. C.. “Resolução kantiana do problema do progresso do gênero humano”. In: SCHERER, F.; CACHEL, A.; FELDHAUS, C.; UTTEICH, L. (Org.). *Temas de filosofia moderna e contemporânea I*. 1ed. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, p. 87-104, 2017.
- RAULET, G. *Kant, Historie et citoyennete*. Paris: PUF, 1996.
- TERRA, R. R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- WEIL, E. *La philosophie politique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- ZAMMITO, J. H. *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Resumo: A pergunta pelo progresso jurídico-político e moral da humanidade, de acordo com uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais, é estabelecida por Kant em 1784. Depois foi tratada em diferentes textos, com destaque para 1798. Nestes pensa-se a “aproximação de um estado jurídico-político mais perfeito possível aos homens” enquanto caminho para o aperfeiçoamento moral do gênero humano, sendo que o primeiro é meio-fim para se alcançar o segundo. Tal linearidade, entretanto, não é encontrada quando se pergunta pelo mecanismo propulsor de garantia desse progresso. No primeiro escrito sobre a filosofia da história da fase crítica (1784), as disposições antagonônicas “sociabilidade insociável”, impostas pela natureza na natureza humana, são apresentadas como a mola propulsora para o desenvolvimento das potencialidades humanas. Todavia, no último texto crítico dedicado à filosofia da história (1798), Kant introduz um aspecto positivo na natureza humana, até então não tratado, a saber, a tendência moral do gênero humano, enquanto a responsável por tal progresso. Neste artigo, apontarei alguns elementos que auxiliam a explicar essa alteração quanto ao mecanismo de garantir o progresso da humanidade no Kant tardio. Defenderei, em suma, que há uma transição de uma filosofia da história pautada numa estrutura heteroimposta (impulsionada pela natureza e providência) para uma autoimposta – um dos motivos, inclusive, para a retomada da pergunta pela possibilidade de uma história *a priori* em 1798.

Palavras-chave: filosofia da história, progresso, paz, natureza, providência.

Abstract: The question for the legal-political and moral progress of mankind according to an idea of which direction the world should go, in case it was adequated for certain rational purposes, is established by Kant in 1784. Later, it was discussed in different texts, particularly in 1798. In these, it was addressed the "approximation of the most perfect legal-political state to men" as a way for humankind moral development, being the first one the means to reach the second one. Such linearity, however, is not found when one asks about the mechanism that propels and guarantees this progress. In the first writing on philosophy of history of the critical phase (1784), the antagonistic dispositions of "unsociable sociability" imposed by nature in the human nature are presented as the driving force for the development of human potentialities. Nevertheless, in the last critical text devoted to the philosophy of history (1798), Kant introduces a positive aspect in human nature, not addressed until then, the moral tendency of mankind, as responsible for such progress. In the present article, it will be identified some elements that help explain this change in the mechanism of guaranteeing the progress of mankind in late Kant. It will be sustained, basically, that there is a transition from the philosophy of history based on a hetero-imposed structure (driven by nature and providence) to a self-imposed one - being one of the reasons to the resumption of the question of the possibility of a *a priori* history in 1798.

Keywords: philosophy of history, progress, peace, nature, providence

Recebido em: 09/2017

Aprovado em: 12/2017

Geografia física e História natural em Kant: uma releitura semântica

[Physical geography and history in Kant: a semantic re-reading]

Jorge Vanderlei Costa da Conceição *

Universidade de Campinas (Campinas, Brasil)

1. Introdução

Em uma nota de rodapé da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant comentou que além das suas atividades relacionadas à filosofia pura, ele também ministrou por mais de trinta anos dois cursos, que aconteciam no verão e no inverno. Os cursos de inverno era os de *Antropologia* e os manuais desses são a base da obra acima citada, a qual foi publicada em 1798. Os cursos de verão era os de *Geografia física*, mas diferente do que ocorre com os de *Antropologia*, na introdução da obra acima citada, Kant esclarece que a publicação dos manuais desses cursos era impossível por dois motivos: primeiro, ele considerava que as suas anotações eram inteligíveis, por isso a organização desses manuais somente poderia ser organizar por ele; segundo, mas a sua idade avançada dificultava a realização dessa tarefa (Cf. *Anth*, AA 07:122). Por esses motivos, não haveria nenhuma publicação dos cadernos utilizado por ele nos cursos de *Geografia* na forma de um texto editado tal como ocorrera com os cursos de *Antropologia*.

Apesar das observações apresentadas por Kant, a edição da obra presente na Akademie, intitulada *Physische Geographie* de 1802, foi realizada por Rink e, para realizar essa tarefa, ele utilizou-se dos cadernos usados por Kant nos cursos de *Geografia física*, de quem deve a anuência. Essa informação é importante, uma vez que em 1797, Gottfried Dietrich Lebrecht Vollmer procurou Kant com a intenção de ser o editor de suas anotações dos cursos de *Geografia física*, mas Kant rejeitara o pedido dele. Mesmo com a negativa, Vollmer editou uma versão desses cursos intitulada *Kants physische Geographie*, mas diferente de Rink, ele utilizou as anotações de três alunos que participavam dos cursos do semestre de verão, essas anotações são dos cursos ministrados em 1778, 1782 e 1793. A publicação do

* E-mail: anedotismo@yahoo.com.br

primeiro volume dos cursos de Geografia organizada por Vollmer ocorreu em 1801, o segundo volume em 1802, o terceiro em 1803⁴ e o quarto e último volume em 1805. Os dois primeiros volumes foram reeditados com o título *Physische Geographie nach Kantischen Ideen*, mas acerca das obras editadas por Vollmer, Kant não as reconheceu como suas. A única edição dos cursos de *Geografia física* reconhecida por Kant foi editada por Friedrich Theodor Rink em 1802, que a partir de vários manuscritos desses cursos elaborou a obra *Immanuel Kant Physische Geographie*. Ainda sobre a edição dos cursos de *Geografia física* é importante ressaltar, que no início do século XX, Adickes tentou organizar uma nova versão dos cursos de *Geografia física*, mas isso foi recusado, porque Werner Stark preparava o volume XXVI da *Akademie*, no qual essas aulas e cursos estão disponíveis.

Como já dito aqui, os cursos de *Geografia física* foram ministrados de 1756 até 1796, mas que a partir de 1773 como anunciado em uma carta (*Br*, AA 10:146), Kant diferenciou as instruções [*Vorübung*] do curso *Antropologia* das do curso de *Geografia física*, pois um ano antes disso, ele ministrou pela primeira vez o último curso. Acerca desses cursos, ele afirmou o seguinte: “as experiências da natureza e do homem combinadas constituem o conhecimento do mundo. O conhecimento do homem nos é ensinado pela *Antropologia*, devemos à *Geografia física* [*physischen Geographie*] ou descrição física da Terra [*physischen Erdbeschreibung*] o conhecimento da natureza¹.” (*PG*, AA 09:157) Ambos os cursos são tidos como parte do conhecimento do mundo, mas como já indicado aqui, em 1773, Kant distinguiu as instruções de *Geografia física* das instruções de *Antropologia*. Acerca dessa distinção, Kant escreveu o seguinte:

ocupo-me nisso no meu tempo livre, trabalho este meu ponto de vista a partir da doutrina da observação, que agrada bastante para exercícios preliminares [*Vorübung*] à juventude acadêmica de habilidade, de prudência e mesmo de sabedoria, que diferencia principalmente a geografia física de outras instruções, que podem ser chamadas de conhecimento do mundo.²(*Br*, AA 10:144-146)

Nessa correspondência, o autor afirma que as instruções preliminares de *Antropologia* se difere das de *Geografia física*, apesar de ambas fazerem parte do conhecimento do mundo. Sobre isso, Adickes afirmou seguinte:

[...] 1) a partir do conhecimento do mundo, isto é, do qual o uso do conhecimento e das habilidades adquiridas é aplicável ao mundo. Este conhecimento do mundo é

¹ Die Erfahrungen der Natur und des Menschen zusammen die Welterkenntnisse aus. Die Kenntnis des Menschen lehrt uns die Anthropologie, die Kenntnis der Natur verdanken wir der physischen Geographie oder Erdbeschreibung.

² Ich arbeite in Zwischenzeiten daran, aus dieser in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit der Klugheit und selbst der Weisheit vor die akademische Jugend zu machen welche nebst der physischen Geographie von aller andern Unterweisung unterschieden ist und die Kenntnis der Welt heißen kann.

teórico, quando ele refere-se, como a *Geografia física*, às coisas no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e minerais nas diversidades de países e climas, a raça humana como produto pertencente ao jogo da natureza e em geral, o que a natureza faz do homem; ele é pragmático, quando ele, como na antropologia, ocupa-se do homem como cidadão do mundo e, por conseguinte, o que ele pode fazer de si como ser racional livre ou no mínimo o que pode e deve fazer³. (ADICKES, 1925, p.377)

Conforme o pesquisador, o conhecimento do mundo é classificado como teórico e pragmático, na medida em que: as instruções de *Geografia física* ocupam-se das coisas no mundo, pois elas são tematizadas a partir do lugar delas nele, por isso, essas instruções constituem a parte teórica do conhecimento do mundo; as instruções de *Antropologia* problematizam o homem como um cidadão do mundo, pois ele não é tematizado a partir do que a natureza fez dele, mas sim a partir do que ele pode e deve fazer de si mesmo como um ser racional e livre e, por essa razão, essas instruções constituem a parte pragmática do conhecimento do mundo.

No curso de *Geografia física*, o homem é problematizado como uma coisa no mundo, por isso, de acordo com Adickes, o homem é tematizado como um produto da natureza. Essa afirmativa se justifica na medida em que o conhecimento geográfico investiga os objetos dados no tempo e no espaço, o que permite um visão sistemática da natureza. Isso é possível, pois para Adickes (Cf. 1925, p. 169), a *Geografia física* é a única ciência que articula o tempo e o espaço em uma explicação científica, porque envolve uma descrição espacial completa da Terra e dos seus habitantes. Como indicado na citação, essa descrição diz respeito aos três reinos dos seres vivos, aos diferentes climas, às diferenças geográficas dos países e à diversidade *das raças humana*⁴. Todavia, não concordamos com Adickes no que diz respeito à investigação do homem a partir do que a natureza fez dele, a fim de validar a nossa tese proporemos uma distinção entre a investigação do homem desenvolvida pela *Geografia física* e pela *História natural*. Por fim, de acordo com o pesquisador, em seus cursos de *Geografia física*, Kant investiga as coisas no mundo em sua dimensão espacial, é por isso que neste caso o homem é tematizado como um jogo da natureza ou produto dela.

Apresentamos até aqui uma breve reconstrução histórica dos cursos de *Geografia física*, uma vez que o nosso objetivo aqui é demonstrar a diferença entre as instruções preliminares de *Geografia física* das da *História natural*. Assim,

³ 1) auf Weltkenntnis ab, d. h. darauf, die erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anwendbar zu machen. Diese Weltkenntnis ist theoretisch, wenn sie sich, wie die physische Geographie, auf die Sachen in der Welt, z. B. die Tiere, Pflanzern und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, die Menschenrassen als zum Spiel der Natur gehörige Produkte und überhaupt auf das bezieht, was die Natur aus dem Menschen macht; sie ist pragmatisch, wenn sie, wie die Anthropologie, auf den Menschen als Weltbürger geht und also auf das, was er selbst als freihandelndes Wesen aus sich macht oder wenigstens machen kann und soll.

⁴ O conceito de raça é um pseudoconceito científico como recomendado pela UNESCO em 1950, pois a humanidade é única e todos os homens são *Homo sapiens*. Utilizaremos o conceito de diversidade de raças no texto a fim de reconstruir a argumentação kantiana, mas ressaltamos que esses conceitos não são científicos.

defenderemos a distinção entre essas disciplinas através de um critério semântico, o qual foi desenvolvido por Kant em *Physische Geographie*. Para realizarmos o objetivo almejado, dividimos este artigo em três partes. Na primeira parte, analisaremos a ideia de arquetônica e enciclopédia desenvolvida por Kant em seus cursos de *Geografia física*, a fim de determinarmos qual é o estatuto dos cursos de *Geografia física*. Na segunda parte, examinaremos os domínios de interpretação sensível das proposições da Geografia física e da História natural, porque objetivamos distinguir os domínios de interpretação sensíveis das proposições dessas disciplinas. Por fim, na terceira parte examinaremos a diferença entre os procedimentos de satisfabilidade das proposições da *Geografia física* e da *História natural*, pois pretendemos interpretar essa diferença a partir da tese da decidibilidade dos problemas da razão formulada por Loparic (Cf. 2005). Para validar a nossa interpretação, nós partimos dos resultados obtidos por Loparic (2005) e por Perez (2008), pois ambos interpretam a filosofia kantiana como um tratado lógico-semântico, pois a indagação kantiana acerca da possibilidade das proposições sintéticas em geral produz uma teoria de como essas podem ser preenchidas por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade.

2. A ideia de arquetônica e enciclopédia em *Physische Geographie*

Em *Physische Geographie*, Kant indagou acerca da possibilidade da cientificidade da disciplina de *Geografia física*, a fim de solucionar esse problema, ele propôs uma estrutura arquetônica e enciclopédica à ela. Conforme Kant,

além disso, também temos que conhecer os objetos de nossa experiência ao todo, de modo que nossos conhecimentos não constituam nenhum agregado, e sim um sistema. Pois no sistema o todo está antes das partes; no agregado, ao contrário, as partes estão antes.

Essa condição acontece com todas as ciências que produzem em nós uma ligação [*Verknüpfung*], por exemplo, a enciclopédia, onde o todo aparece primeiramente no contexto [*im Zusammenhange*]. A ideia é arquetônica, ela cria as ciências. Quem, por exemplo, quer construir uma casa, faz-se em primeiro lugar, uma ideia do todo, do qual depois todas as partes são derivadas. Assim, portanto, nossa preparação atual é também uma ideia do conhecimento do mundo. Nós forjamos aqui do mesmo modo, a saber, um conceito arquetônico, que é um conceito, do qual o múltiplo é derivado do todo⁵. (PG, AA 09:158)

⁵ Ferner aber müssen wir auch die Gegenstände unserer Erfahrung im Ganzen kennen lernen, so dass unsere Erkenntnisse kein Aggregat, sondern ein System ausmachen; denn im System ist das Ganze eher als die Theile, im Aggregat hingegen sind die Teile eher da.

Diese Bewandnis hat es mit allen Wissenschaften, die eine Verknüpfung in uns hervorbringen, z.B. mit der Enzyklopädie, wo das Ganze erst im Zusammenhange erscheint. Die Idee ist architektonisch; sie schafft die

Essa citação apresenta dois argumentos importantes para fundamentarmos a validade científica da disciplina de *Geografia física*, o primeiro diz respeito à ideia de enciclopédia e o segundo trata da ideia de arquetônica. Para determinarmos o sentido da ideia de enciclopédia nesses cursos, nós recorreremos ao texto *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, pois nele Kant diferencia a introdução propedêutica [*propädeutische Introduction*] da enciclopédica [*enzyklopädische Introduction*]. No caso da introdução propedêutica, ela trata da introdução de uma doutrina, a fim de indicar o lugar dela no sistema (Cf. *EEKU*, AA 20:241). No caso da introdução enciclopédica, ela trata da introdução de um sistema realizada através da ligação das suas partes, o que em tese demonstra a unidade das partes num todo. Conforme Kant, o domínio teórico e prático na primeira introdução da *Crítica da Faculdade de Juízo* são concebidos como conhecimentos introdutórios de um sistema que engloba ambas, uma vez que a faculdade de julgar [*Urteilskraft*] executaria a ligação entre esses domínios. Dito de outra maneira, ambos os domínios da razão são concebidos na primeira introdução da *Crítica da Faculdade de juízo* como doutrinas introdutórias de um sistema, que em tese seria a filosofia transcendental e a terceira Crítica seria a conclusão do sistema. Neste sentido, apesar de ambos serem domínios distintos, eles fazem parte de um mesmo sistema e a faculdade de julgar executaria a ligação entre o domínio teórico e prático da razão.

Feitas observações anteriores, interpretamos a ideia de enciclopédia, em *Physische Geographie*, como uma doutrina introdutória de um sistema, que neste caso é o *Conhecimento do mundo*. Esse sistema é formado pelas instruções do curso de *Geografia física* e do curso de *Antropologia*, pois ambas são concebidas como introduções enciclopédicas dele. Dito de outro modo, a ideia de enciclopédia apresentada nos cursos de *Geografia física* indica que esses cursos foram concebidos por Kant como exercícios preliminares [*Vorübung*] do *Conhecimento do mundo*, porque as instruções de Geografia e de *Antropologia* constituem as duas partes desse sistema (Cf. *Br*, AA 10:116\ *PG* 9:156\ *Anth*, AA 07:119). Neste sentido, o conhecimento do mundo é concebido como um sistema que conecta os cursos de *Antropologia* e de *Geografia física*, pois ambos são pensados como lições introdutórias dele, ou seja, como doutrinas introdutórias de um sistema do qual elas fazem parte. Isso faz sentido, pois segundo o autor as experiências que nós temos da natureza e do homem constituem juntas o *Conhecimento do mundo*, a primeira é tematizada pela *Geografia* e a segunda pela *Antropologia*.

Acerca do curso de *Geografia física*, Kant argumentou o seguinte: “a descrição física da Terra é, portanto, a primeira parte do conhecimento do mundo.

Wissenschaften. Wer z.E. ein Haus bauen will, der macht sich zuerst eine Idee für das Ganze, aus der hernach alle Theile abgeleitet werden. So ist also auch unsere gegenwärtige Vorbereitung eine Idee von der Kenntnis der Welt. Wir machen uns hier nämlich gleichfalls einen architektonischen Begriff, welches ein Begriff ist, bei dem das Mannigfaltige aus dem Ganzen abgeleitet wird.

Ela faz parte de uma ideia, a qual se pode denominar *de propedêutica no conhecimento do mundo*⁶.” (PG, AA 09:156) As aulas de *Geografia física* são classificadas por Kant como uma doutrina introdutória de um sistema do qual ela faz parte, que neste caso é o *Conhecimento do mundo*. Por essa razão, esses cursos são concebidos, por um lado, como lições propedêuticas, no sentido de uma introdução acerca da cientificidade da própria *Geografia física* e, por outro lado, como uma introdução enciclopédica como lições preliminares do conhecimento do mundo, pois neste caso esses cursos são lições introdutórias de um sistema do qual fazem parte. Por consequência disso, precisamos conceber tanto a disciplina de *Geografia física* quanto a de *Antropologia* como sistemas autônomos, mas que juntas fazem parte do *Conhecimento do mundo* como um sistema único, pois ambas são concebidas como instruções introdutórias dele.

Apresentado o primeiro argumento, agora analisaremos o segundo que trata da ideia de arquetônica, a qual possui dois sentidos: o primeiro sentido refere-se à razão como a faculdade de derivar a parte do todo, pois ela se ocupa da fundamentação dos princípios da *Geografia física* como ciência, o que remete ao movimento realizado na primeira *Crítica* por Kant (Cf. *KrV* B 674); o segundo sentido, diz respeito à sistematização teleológica dessa disciplina, mas isso não se limita em apenas fundar os seus princípios científicos da *Geografia física*, mas trataria da sistematização de uma filosofia da natureza segundo fins. (Cf. *KU*, AA 05: 305) A primeira acepção de arquetônica trata da ideia de fundamentação, de preparação do terreno, de esclarecimento dos fundamentos, ou seja, trata de uma teoria do método e da cientificidade da *Geografia física*, o que seria similar ao movimento realizado por Kant na *Crítica da razão pura* em relação à Metafísica. Em outras palavras, trata da indagação acerca da possibilidade da *Geografia física* operar como ciência. A segunda acepção de arquetônica problematiza a possibilidade do ajuizamento teleológico da natureza, dado que os seres organizados apresentam fins naturais, o que implica em um possível sistema de fins da natureza. Diferentemente da primeira acepção, a segunda não trata meramente da capacidade da razão em derivar a parte do todo, mas sim da capacidade de um entendimento arquetônico, ou seja, da faculdade de julgar reflexiva. Em *Physische Geographie*, a ideia de arquetônica deve ser compreendida no primeiro sentido, pois nessa obra o objetivo central do texto é demonstrar os fundamentos da *Geografia* como ciência.

Até aqui analisamos os sentidos dos termos enciclopédia e arquetônica em *Physische Geographie*, pois ambos nos permitem definir o que Kant compreende por *Geografia*. Sobre a ideia de enciclopédia, defendemos que a mesma refere-se à ideia de uma doutrina propedêutica, por essa razão os cursos de *Geografia* devem

⁶ Die physische Erdbeschreibung ist also der erste Theil der Weltkenntniß. Sie gehört zu einer Idee, die man die Propädeutik in der Erkenntniß der Welt nennen kann.

ser interpretados como lições preliminares do *Conhecimento do mundo*. Acerca da ideia de arquetônica, afirmamos haver dois possíveis significados em *Physische Geographie*, que em tese estaria de acordo com as intenções desenvolvidas por Kant na *primeira* e na *terceira Crítica*. Por exemplo, na *Apresentação dos cursos de Semestre de inverno de 1765\66*, o autor argumenta que: “esboçar o projeto fundamental de acordo com o qual o edifício da razão será executado de forma duradoura e regular.” (NEV, AA 02: 310) Ainda nesse texto, ele aventa a hipótese de apresentar um grande mapa da espécie humana [*eine große Karte des menschlichen Geschlechts*] (NEV, AA 02: 313), dado que nele conteria o que é ou não moral em cada civilização, pois Kant visaria distinguir o temperamento do caráter (Cf. NEV, AA 02: 310). Na primeira citação, Kant propôs fundamentar os princípios das lições de *Ética* e de *Geografia física*, mas, para isso, torna-se necessário apresentar os princípios dessas ciências, isto é, demonstrar a possibilidade da cientificidade da *Geografia física* e da *Ética*. Isso é diferente da ideia de elaboração de um grande mapa da espécie humana, ou seja, da organização dos seres racionais segundo fins morais e naturais, que implica em um sistema maior que envolve tanto a *Geografia* quanto a *Antropologia*, esse sistema foi chamado por Kant de *Conhecimento do mundo*. Apesar disso, defenderemos que a ideia de arquetônica sugerida em *Physische Geographie* e em *Apresentação dos cursos de Semestre de inverno de 1767\66* trata da ideia de edificar, de preparação de terreno, de construção de firmamento, de definir os primeiros princípios da *Geografia física* como ciência, pois diz respeito à possibilidade da *Geografia física* operar ou não de forma científica. Isso é importante, pois segundo Kant os cursos de *Geografia* constituem a parte teórica do conhecimento do mundo, enquanto os cursos de *Antropologia* a parte pragmática. Como já indicado aqui, Adickes (Cf. 1925) também sustenta que o conhecimento do mundo possui uma parte teórica, que é composta pelos cursos de *Geografia física*, e uma parte prática, que é composta pelos cursos de *Antropologia*.

3. A indagação acerca da cientificidade da Geografia física como um problema lógico-semântico

A fim de validar a tese defendida de que a ideia de arquitetônica trata da possibilidade da cientificidade da *Geografia física*, utilizaremos como base do nosso argumento os textos contemporâneos a *Apresentação dos cursos de Semestre de inverno de 1765/66*, que é *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Nessa obra, Kant argumenta o seguinte:

quis apenas projetar os primeiros traços de um esboço geral, de acordo com o qual, como acredito, poderia ser construído um edifício de não pequeno esmero, se, por mãos mais exercitadas, o desenho recebesse mais correção nas partes e uma regularidade completa no todo⁷. (*BDG*, AA 02:67)

Kant apresenta a ideia de arquitetônica como edifício, pois o seu objetivo era determinar se a metafísica poderia ou não operar como ciência. Em outra obra desse período de produção kantiano, o autor apresenta uma crítica à filosofia de Crusius e de Wolff, pois ambos são ditos como construtores de castelos no ar [*Lufbaumeister*] ao elaborar os seus sistemas metafísicos. (*TG*, AA 02:342), posto que os seus sistemas não possuem nenhum alicerce. Se os metafísicos são construtores, logo os visionários não habitam um mundo comum [*eine gemeinschaftliche Welt bewohnen*], pois eles se esforçam em habitar um mundo incomum ao descrever o mundo imaterial analogamente ao sensível. Nessas obras citadas, Kant utiliza a metáfora do edifício a fim de indicar a ineficácia da cientificidade do método tradicional da metafísica, por isso que nelas há a preocupação em determinar os fundamentos, de preparar o terreno, pois ele investigava os princípios que lhe permitiria construir um edifício seguro à metafísica.

Feitas as observações acima, acreditamos que ao propor uma estrutura arquitetônica à disciplina de *Geografia*, Kant objetiva delimitar, preparar o terreno para a construção de um edifício, que neste caso é a determinação dos fundamentos que nos permite sistematizar a *Geografia física* como um discurso científico. Ainda acerca da ideia de arquitetônica, poderíamos reconstruir essa temática a partir da correspondência entre Kant e Lambert (Cf. *Br*, AA 10:51), pois nelas Kant também indagou-se acerca da possibilidade da cientificidade da metafísica. Todavia, delimitaremos aqui a problemática da arquitetônica aos cursos de *Geografia* e à questão da possibilidade da cientificidade dessa disciplina. Por essa razão, defendemos que a indagação kantiana acerca da cientificidade de um método deve ser interpretada como uma teoria da significação como defende Perez (Cf. 2008).

⁷ Ich wollte nur die erste Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchen, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielt.

Dito de outro modo, defenderemos que o questionamento kantiano acerca da possibilidade da cientificidade da *Geografia física* produz um tratado de significação das proposições que constituem essa ciência. Para validar a tese aqui defendida, partiremos dos resultados obtidos por Perez (Cf. 2008) em *Kant e o problema da significação*. Em seu trabalho, Perez afirma o seguinte: “sem rodeios, o sistema kantiano é a pergunta sistemática pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas em cada âmbito e a tarefa deste livro é indagar aquelas condições como lógico-semânticas.” (PEREZ, 2008. p.23)

Feitas as observações acima, retornamos ao debate acerca do sentido da ideia de arquetônica, sobre isso Kant escreveu o seguinte na *Crítica da razão pura*:

a filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [É o sistema de todos os princípios da razão pura]. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*. (KrV B27)

Como podemos observar, a ideia de arquetônica na primeira *Crítica* pode ser ilustrada pela metáfora do edifício, pois ela indica a elaboração de um sistema de todos os princípios puros da razão, o que de certa maneira está em acordo com a ideia desenvolvida nos textos pré-críticos aqui citados e em *Physische Geographie*. De acordo com Santos (Cf. p. 351), a metáfora arquetônica de edifício desenvolvida por Kant em diferentes textos de diferentes períodos históricos serve para denotar o seguinte:

em primeiro lugar, serve ela para descrever a intenção dos fundamentos, de preparação do terreno, de escavação dos fundamentos, de modo a poder, em seguida, levantar-se em segurança o edifício da razão: a Metafísica. É a sua função metodológica, e, nesta função, a metáfora arquetônica é coextensiva da *Crítica da razão* enquanto trabalho propedêutico, enquanto teoria do método e da cientificidade da Metafísica. Nessa sua dimensão ela acopla-se na metafórica espacial e geográfica, na medida em que procura o chão firme, o terreno plano onde possa estabelecer-se, construir habitação permanente e progredir mediante o trabalho. (SANTOS, 1995. p.351)

Para Santos, a metáfora arquetônica do edifício trata de uma teoria do método, que neste caso deve ser entendida como uma doutrina propedêutica de um sistema. Neste sentido, a metáfora arquetônica desenvolvida na primeira *Crítica* trata de descrever os fundamentos da filosofia transcendental, que neste caso segundo Kant podem ser descritos pela teoria dos elementos e pela teoria do método. Diferentemente da *Crítica da razão pura*, em *Physische Geographie* não encontramos o desenvolvimento da teoria do método tal como na primeira *Crítica*, encontramos apenas algumas indicações da intenção de Kant em estabelecer os alicerces científicos da *Geografia física*. Por teoria do método, compreendemos a

organização de um conjunto de conhecimento a partir de uma regra geral ou princípio geral, o qual nos permite derivar a parte do todo, pois uma disciplina científica é organizada por regras previamente estabelecidas. Mais especificamente, a teoria do método descrita na primeira *Crítica* pode ser reconstruída a partir da resposta à seguinte questão: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* Como já dito aqui, demonstrar as condições de possibilidade desses juízos implica em uma teoria da referência e da significação dos mesmos como indicado por Hogrebe (Cf. 1973), Loparic (Cf. 2005) e Perez (Cf. 2008).

Em comparação com a primeira *Crítica*, em *Physische Geographie* e nem nas anotações dos cursos de *Geografia* citadas não encontramos uma teoria do método bem desenvolvida, mas apenas a indicação de que a disciplina de *Geografia física* como ciência deve ser disposta de acordo com um método. Conforme Kant, o conhecimento científico geográfico não é tido como um agregado de coisas, mas como um sistema, na medida em que as partes são derivadas de um todo de acordo com uma regra. Acerca do princípio que nos permite estruturar a *Geografia física* como um discurso científico, nós encontramos a seguinte passagem em *Physische Geographie*: “por outro lado, em consequência da classificação física as coisas serão consideradas agora, de acordo com os lugares [*Stellen*] que elas ocupam na Terra. O sistema destina o lugar [*Stelle*] na divisão de classes. A descrição geográfica da natureza indica os lugares [*Stellen*] nos quais estas coisas podem realmente ser encontradas na Terra⁸.” (PG 9:160) Para estipular o princípio que permite estruturar cientificamente a *Geografia física*, o autor distingue a classificação física (*physische Einteilung*) da classificação natural, pois essa visa descrever os seres vivos a partir daquilo que a natureza faz deles, enquanto aquele descrever os seres vivos a partir do lugar que os mesmos ocupam na Terra. Para entendermos essa proposta kantiana, temos que primeiramente distinguir a *Geografia física* da *História natural*, o que faremos a partir deste ponto.

De acordo com Perez (2008), a investigação kantiana acerca das condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori* em geral produziu diferentes processos de significações, que estão de acordo com os critérios de satisfabilidade das proposições sintéticas em diferentes domínios da razão. Particularmente sobre os textos pré-críticos, o pesquisador argumenta o seguinte: “na medida em que Kant tenta resolver problemas metafísicos e científicos, defronta-se com problemas de significação.” (PEREZ, 2008. p.45) Noutras palavras, a indagação kantiana acerca da possibilidade da metafísica operar de acordo com as ciências da natureza produziu diferentes processos de significação, pois cada domínio da razão possui as

⁸ Zufolge der physischen Eintheilung hingegen werden die Dinge gerade nach den Stellen, die sie auf der Erde einnehmen, betrachtet. Das System weist die Stelle in der Classeneintheilung an. Die geographische Naturbeschreibung aber weist die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden sind.

suas regras de satisfabilidade de suas proposições e as regras do domínio teórico são diferentes do prático. Por esse motivo, interpretamos a proposta de uma arquitetura nos cursos de *Geografia física* como descrito em *Physische Geographie* e em *Apresentação dos cursos de Semestre de inverno de 1765\66* como um problema de significação das proposições⁹ que compõem esses cursos, ou seja, que a *Geografia física* é mais um domínio de interpretação kantiana no qual certo tipo de proposição pode ser satisfazível. Por conseguinte, reconstruiremos a temática acerca da possibilidade da constituição científica da *Geografia física* a partir da interrogação acerca dos sentidos das proposições que compõem essa disciplina.

4. A questão da raça e a história natural

Nas seções anteriores, apresentamos a hipótese de que a indagação kantiana acerca da cientificidade da Geografia física implica em um problema semântico, que é demonstrar de que maneira as proposições dessa disciplina podem ser satisfeitas por conteúdos sensíveis. Para validar a nossa tese, torna-se necessário diferenciarmos a *Geografia física* da *História natural* conforme desenvolvido por Kant em *Physische Geographie*. Conforme Kant, as proposições da *Geografia física* se referem aos fenômenos que em relação ao espaço acontecem ao mesmo tempo. Diferente disso, as proposições da *História natural* se referem aos fenômenos que em relação ao tempo ocorrem um após o outro. Por essa razão, interpretamos essa distinção entre essas disciplinas como um critério semântico, pois ela nos permite delimitar como os enunciados dessas ciências podem ser preenchidos por objetos dados ou construídos na sensibilidade. Para realizarmos o objetivo aqui anunciado, examinaremos a distinção elaborada por Kant entre a *Geografia física* e a *História natural* através da tese da decidibilidade dos problemas da razão desenvolvida por Loparic. Segundo o pesquisador, a razão kantiana é concebida como um mecanismo elaborador e solucionador de problemas, pois ela é atormentada por questões que não pode evitar, pois são impostas pela sua própria natureza. Em vista disso, para ele, “a razão teórica é um dispositivo para responder as perguntas prescritas pela natureza de nossa razão, podemos ou respondê-la, ou provar que não há solução possível.” (LOPARIC, 2005. p.14) Para demonstrarmos que os processos de satisfabilidades das proposições geográficas são diferentes dos da *História natural* nós examinaremos essas distinção através da tese da decidibilidade desenvolvida por Loparic.

⁹ Não desenvolveremos os elementos semânticos apresentados por Kant em seus textos pré-críticos, pois partimos dos resultados obtidos por Perez (Cf. 2008). Acerca dessa interpretação, nós sugerimos a leitura da primeira parte da obra *Kant e o problema da significação*;

O critério que nos permite distinguir as proposições geográficas das naturalista desenvolvido em *Physische Geographie* é o seguinte: “a história da natureza contém a diversidade da geografia, como as coisas foram em diferentes épocas, mas não como elas são agora e ao mesmo tempo, pois isto seria, sim, de algum modo, descrição da natureza.” (PG, AA 09:162) A distinção kantiana entre a *História natural* e a *Geografia física* delimita de que maneira as proposições dessas ciências remetem aos objetos dados no tempo e no espaço, ao fazer isso, Kant delimita o domínio de aplicabilidade dessas disciplinas. Neste sentido, a *História natural* investiga como as coisas foram no mundo em diferentes épocas, ao invés disso, a *Geografia física* é a descrição de como as coisas são no mundo, pois elas são investigadas a partir do lugar que nós as encontramos nele. No caso do ser humano, a *Historia natural* é a narrativa das transformações fisiológicas as quais nós passamos ou, como dito em 1798, a história daquilo que a natureza faz do homem. (Cf. *Anth*, AA 07:119)

Sobre a distinção acima citada, Kant afirmou o seguinte em *Das diferentes raças humanas*:

nós habitualmente tomamos as denominações *Descrição da Natureza* e *História da Natureza* no mesmo sentido. Mas, está claro que o conhecimento das coisas da natureza, como elas agora são, sempre deixa a desejar o conhecimento daquilo que elas foram anteriormente, e por qual série de alterações passaram para chegar ao seu estado presente em todos os lugares. A *História da Natureza*, da qual nos falta quase tudo ainda, ensinar-nos-ia sobre a alteração da forma da terra, bem como sobre a alteração que as criaturas da terra (plantas e animais) sofreram por meio de migrações naturais, e sobre as derivações originadas do protótipo do gênero fundamental [*Stammgattung*] dessas criaturas. Ela provavelmente reduziria uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero, e transformaria o agora tão detalhado sistema escolar de Descrição da Natureza em um sistema físico para o entendimento¹⁰. (VvRM, AA 02: 435)

Conforme a citação, o problema central da *História natural* é demonstrar a derivação das diversas raças de um gênero fundamental, o que exige a descrição de como as coisas foram em tempo sucessivos. Por essa razão, a *História natural* é mais útil do que a *Geografia física* para resolver à questão de um gênero fundamental da espécie humana, pois como já indicado aqui, as proposições da *História natural* se referem aos acontecimentos que em relação ao tempo se

¹⁰ Wir nehmen die Benennungen Naturbeschreibung und Naturgeschichte gemeinlich in einerlei Sinne. Allein es ist klar, daß die Kenntniß der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch die Erkenntniß von demjenigen wünschen lasse, was sie ehemals gewesen sind, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Thiere), die sie durch natürliche Wandlungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine große Menge scheinbar verschiedene Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln.

sucedem um após o outro, enquanto as proposições da *Geografia física* se remetem aos fenômenos que em relação ao espaço acontecem ao mesmo tempo. Para sustentar isso, Kant apresentou a seguinte tese: se consideramos que as diferentes raças são resultado do processo migratório dos seres vivos, isso “reduziria uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero, e transformaria o agora tão detalhado sistema escolar de descrição da natureza em um sistema físico para o entendimento.” (Cf. *VvRM*, AA 02:435) A redução da quantidade de espécies sugerida por Kant contraria a definição do gênero [*Gattungen*] e de espécie [*Arten*] promovida por alguns naturalistas da sua época, que segundo o mesmo classifica as espécies a partir das suas semelhanças. Por conseguinte, a diversidade de raças da espécie humana pertenceria ao mesmo gênero, isto significa que cada uma delas não possui uma origem própria, pois a ideia de diferentes origens para a raça humana nada mais é do que uma nomenclatura escolar de acordo com Kant.

Sobre a hipótese de um tronco comum da espécie humana, Kant escreveu o seguinte:

nós enumeramos quatro raças, sob as quais todas as variedades desse gênero devem ser compreendidas. Mas, todas as derivações precisam de um gênero fundamental [*Stammgattung*], que nós temos ou de fazer passar por já extinto ou selecionar aquele [gênero] das derivações presentes, com as quais nós melhor podemos comparar o gênero fundamental. Naturalmente, não se pode esperar encontrar, agora, em algum lugar no mundo, a feição [*Gestalt*] humana original inalterada. Justamente devido à essa propensão [*Hange*] da natureza de assimilar em longas procriações o solo em toda parte, a feição humana [*Menschengestalt*] em todo lugar tem de sofrer | modificações locais. Contudo, a parte da Terra [situada] do 31° até o 32° grau 42 de latitude no velho mundo (o qual em vista da população também parece merecer o nome de velho mundo) é, com razão, tomada por aquela parte na qual é encontrada a mais afortunada mistura de influências das regiões frias e quentes, e também a maior riqueza em criaturas da terra; onde também o homem, porque a partir [desse lugar] ele está igualmente bem preparado para todos os transplantes, e teria de estar em menor medida suprimido da sua forma original [*Urbildung*]. Mas aqui, além de nós encontrarmos brancos, também [encontramos] habitantes morenos, cuja feição nós queremos assumir como aquela mais próxima do gênero fundamental. [A derivação] mais próxima desse gênero fundamental parece ser a feição loura pura de tenra pele branca, cabelo avermelhado, olhos azuis pálidos, que no tempo dos Romanos habitou a região norte da Alemanha e (segundo outros testemunhos) mais para o leste até as montanhas Altai, sempre com imensas florestas em uma região bastante fria. Agora a influência de um ar frio e úmido, que adiciona nos fluídos uma propensão ao escorbuto, produz finalmente certa linhagem de homens, que teria prosperado até a constância de uma raça, se nessa região mesclas [*Vermischungen*] estranhas não tivessem tão frequentemente interrompido o progresso da derivação. Portanto, nós podemos ao menos incluir isso numa aproximação das verdadeiras raças, e então essas

raças em conexão com as causas naturais de sua formação [*Entstehung*] deixam se reunir sob o seguinte sumário.¹¹ (VvRM, AA 02:440-441)

A hipótese de um gênero fundamental é viável, na medida em que aceitamos a tese kantiana de que a aparente variedade de espécies nada mais é do que variações derivadas de um ancestral comum desses seres. Além disso, também temos que aceitar a hipótese de que as condições geográficas nas quais determinados povos vivem alteram as características fenótipos dos seus habitantes, que alinhada a capacidade de reproduzir um semelhante fértil possibilita a transmissão de certas características físicas dominantes em cada região da Terra. Neste sentido, diferente da *Geografia física* que descrever as diferentes organizações políticas, culturais dos habitantes da Terra, a *História natural* narra à história das modificações físicas do gênero humano, que ao habitar o globo terrestre sofreu diferentes transformações. Por essa razão, a *História natural* descreve o homem como um produto ou jogo da natureza, dado que o seu objetivo é demonstrar como seres humanos que habitam semelhantes terras e regiões são diferentes do ponto de vista fenótipo. (VvRM, AA 02:442) Para tentar resolver essa questão, Kant recorre ao princípio de reprodução buffoniana, porque delimita que seres de raças diferentes que reproduzem um ser fértil pertencem à único gênero e, além disso, que as características geográficas fomentam ou inibem o desenvolvimentos de certos germens [*Keime*]. Todavia, o objetivo aqui não é debater o alcance dos limites da tese biológica kantiana acerca da transmissão de certas características físicas, mas sim evidenciar a diferença do problema da *História natural* da *Geografia física*, que, neste caso, trata de narrar os acontecimentos em relação ao tempo um após o outro sucessivamente.

¹¹ Wir haben vier menschliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieser Gattung sollen begriffen sein. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die wir entweder für schon erloschen ausgehen oder aus den vorhandenen diejenige aussuchen müssen, womit wir die Stammgattung am meisten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die ursprüngliche menschliche Gestalt unverändert anzutreffen. Eben aus diesem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muß jetzt die Menschengestalt allenthalben mit Localmodification behaftet sein. Allein der Erdstrich vom 31sten bis zum 52sten Grade der Breite in der alten Welt (welche auch in Ansehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen scheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichste Mischung der Einflüsse der kältern und heißern Gegenden und auch der größte Reichthum an Erdgeschöpfen angetroffen wird; wo auch der Mensch, weil er von da aus zu allen Verpflanzungen gleich gut zubereitet ist, am wenigsten von seiner Urbildung abgewichen sein müßte. Hier finden wir aber zwar weiße, doch brünette Einwohner, welche Gestalt wir also für die der Stammgattung nächste annehmen wollen. Von dieser scheint die hochblonde von zarter weißer Haut, röthlichem Haar, bleichblauen Augen die nächste nordliche Abartung zu sein, welche zur Zeit der Römer die nordlichen Gegenden von Deutschland und (andern Beweisthümern nach) weiter hin nach Osten bis zum altaischen Gebürge, allerwärts aber unermeßliche Wälder in einem ziemlich kalten Erdstriche bewohnte. Nun hat der Einfluß einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Skorbut zuzieht, endlich einen gewissen Schlag Menschen hervorgebracht, der bis zur Beständigkeit einer Race würde gediehen sein, wenn in diesem Erdstriche nicht so häufig fremde Vermischungen den Fortgang der Abartung unterbrochen hätten. Wir können diese also zum wenigsten als eine Annäherung den wirklichen Racen beizählen, und alsdann werden diese in Verbindung mit den Naturursachen ihrer Entstehung sich unter folgenden Abriß bringen lassen.

De acordo com Kant, a constatação de gênero fundamental de cada espécie nos permitiria reduzir a quantidade de espécies que aparentemente são fundamentadas a partir de ideia de raça, na medida em que, primeiro, compreendemos que as diferentes feições não são causadas pela diferenciação de raças dentro de um gênero, mas que a diversidade de fenótipos nada mais é do que o resultado dos processos migratórios naturais realizados pelos seres vivos. A validade desse raciocínio é dada pela capacidade de reprodução de seres de raças diferentes em produzir um semelhante fértil como defende Buffon.¹² Dito isso nas palavras do autor,

a divisão escolar se baseia em classes e divide-se por semelhança. A divisão natural, por outro lado, leva em conta os troncos [*Stämme*] e divide os animais segundo parentescos, com vistas à procriação [*Erzeugung*]. Aquela proporciona um sistema escolar para a memória, essa última um sistema natural para o entendimento: a primeira tem por objetivo unicamente intitular as criaturas, a segunda colocá-las sob leis.¹³ (*VvRM*, AA 02:429)

Os naturalistas defensores da divisão natural classificam os seres vivos a partir da sua capacidade reprodutiva, ou seja, através da capacidade de seres de raças diferentes em reproduzirem um ser semelhante fértil. Para fundamentar o seu ponto de vista, Kant fez uma alusão ao Conde de Buffon, pois

a regra *buffoniana*, a qual afirma que animais que procriam [*erzeugen*] conjuntamente crias [*Junge*] férteis pertencem a um único e mesmo gênero físico (não importa a diferença de feição [*Gestalt*] que os mesmos possam ter) na verdade, tem de ser vista apenas como a definição de um gênero natural de animais em geral, em contraste a todos os gêneros escolares dos mesmos.¹⁴ (*VvRM*, AA 02:429)

Assim, na perspectiva de Kant deve-se considerar que as diferentes raças da espécie humana são resultado do processo migratório realizado por elas e da capacidade reprodutiva delas, por esses motivos, não considerar isso em favor de uma classificação escolar é um desfavor ao entendimento humano. Para demonstrar como os processos migratórios da espécie humana possibilitaram a multiplicidade de feições, Kant propôs uma analogia entre o processo migratório dos pássaros e dos seres humanos na medida em que: “nos pássaros de uma mesma espécie [*Art*], que tem de viver em diferentes climas, existem germes [*Keime*] para o desenvolvimento [*Auswicklung*] de uma nova camada de penas, quando vivem no

¹² Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), foi um naturalista, biólogo e escritor francês.

¹³ Die Schuleintheilung geht auf Klassen, welche nach Ähnlichkeiten, die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach Verwandtschaften in Ansehung der Erzeugung eintheilt. Jene verschafft ein Schulsystem für das Gedächtniß; diese ein Natursystem für den Verstand: die erstere hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel, die zweite, sie unter Gesetze zu bringen.

¹⁴ Daher muß die Buffonsche Regel, daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen) doch zu einer und derselben physischen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt zum Unterschiede von allen Schulgattungen derselben angesehen werden.

clima frio, mas que são coibidos quando eles devem permanecer no clima moderado¹⁵.” (VvRM, AA 02:434) Deste modo, podemos concluir a partir da leitura desse texto de Kant o seguinte: que a multiplicidade das feições humanas que permitiram a catalogação da sua espécie em diferentes raças é apenas resultado dos diferentes processos migratórios realizados pela espécie humana e que o desenvolvimento de certas disposições naturais está associada às características geográficas nas quais determinado povo reside.

Como se pode constatar, a diferença entre a *Geografia física* e a *Historia natural* desenvolvida por Kant em *Physische Geographie* continua presente em *Das diferentes raças humanas*, pois na última obra citada a *Historia natural* se refere aos acontecimentos em relação ao tempo que se sucederam um após o outro e a *Geografia física* remete-se aos fenômenos que em relação ao espaço acontecem ao mesmo tempo. Acerca disso, argumentamos aqui, que a distinção entre essas disciplinas pode ser interpretada como um critério semântico, pois ela determina de que forma os enunciados dessas podem ser satisfazíveis por conteúdos dados e construídos na sensibilidade. Em uma carta de 1778 direcionada a Breitkopf, Kant argumentou o seguinte: ”porque a história da natureza não é a minha ocupação, mas apenas meu divertimento, e a principal intenção, que tenho com ela, tem em vista corrigir e ampliar o conhecimento da humanidade também por meio dela¹⁶.” (Br, AA 10:229) O exercício o qual ele se refere na carta é possível mediante uma visão cosmológica do homem e não fisiológica. Em *Das diferentes raças humanas*, Kant utilizou a classificação buffoniana de espécie para sugerir uma redefinição da classificação das diferentes raças dentro da espécie humana. Para Buffon, o que permitiria a classificação de raças dentro de uma espécie é a capacidade de reproduzir um semelhante fértil. A partir da capacidade de reprodução proposta por Buffon, Kant propunha uma reclassificação das espécies e que esta perspectiva investigativa permitia entender as diferentes feições dos seres humanos apenas como resultado do seu processo migratório, o que também acontece com os outros seres vivos.

Neste sentido, o problema apresentado pela *História natural* ocupa-se da ideia de um gênero fundamental, esse problema é solúvel na medida em que nessa disciplina os acontecimentos são narrados em relação ao tempo um após o outro. Ao contrário disso, o problema apresentado pela *Geografia* trata da classificação física dos seres vivos a partir do lugar que os mesmos são encontrados na superfície da Terra, essa questão é solúvel na medida em que os fenômenos são

¹⁵ In den Vögeln von derselben Art, die doch in verschiedenen Klimaten leben sollen, liegen Keime zur Auswicklung einer neuen Schicht Federn, wenn sie im kalten Klima leben, die aber zurückgehalten werden, wenn sie sich im gemäßigten aufhalten sollen.

¹⁶ [...] weil die Naturgeschichte nicht mein Studium, sondern nur mein Spiel ist und meine vornehmste Absicht, die ich mit derselben habe, darauf gerichtet ist, die Kenntnis der Menschheit auch vermittelst ihrer zu berichtigen und zu erweitern.

descritos em relação ao espaço que ocorrem ao mesmo tempo, pois as coisas do mundo são descritas a partir do lugar que as mesmas se encontram nele. Como se pode observar, os problemas propostos tanto na *Geografia física* quanto na *História natural* são distintos, mas são classificados como problemas solúveis, dado que a razão consegue determinar quais são os critérios de satisfabilidade das proposições que compõem essas disciplinas.

Conclusão

A diferença da *Geografia física* da *História natural*, de acordo com Kant, pode ser caracterizada a partir do modo como as proposições dessas disciplinas são satisfazíveis (preenchíveis) por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. No primeiro caso, os elementos que compõem as proposições geográficas referem-se aos acontecimentos dados espacialmente ao mesmo tempo. Enquanto, no segundo caso, as proposições naturalistas remetem-se aos acontecimentos dados temporalmente que ocorrem um após o outro. Em vista disso, interpretamos essa distinção apresentada por Kant como um critério semântico, na medida em que nos permite delimitar como os enunciados dessas disciplinas podem ser preenchidos por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade. Para validar a nossa tese interpretativa, partimos dos resultados obtidos nas pesquisas de Loparic (Cf. 2005) e de Perez (Cf. 2008), pois ambos interpretam a filosofia transcendental kantiana como um tratado lógico-semântico.

Apresentadas essas observações acerca do viés interpretativo empregado aqui, então os resultados obtidos neste trabalho podem ser listados da seguinte maneira: 1º) tanto a *Geografia física* quanto a *Antropologia* fazem parte do *Conhecimento do mundo*, por essa razão, ambas são tidas como lições preparatórias [*Vorübung*], por isso são ditas como uma introdução enciclopédica acerca desse sistema. Em contrapartida, elas também são consideradas como ciências, na medida em que são um todo organizado a partir de uma regra, que nos permite derivar a parte do todo, assim configurando dois sistemas autônomos, mas que juntos formam o conhecimento do mundo; 2º) a distinção proposta por Kant da *Geografia física* da *História natural* ocupa-se da maneira de como os elementos que compõem as suas proposições se referem aos conteúdos dados ou construídos na sensibilidade, que no primeiro caso, são dados especialmente ao mesmo tempo e, que no segundo caso, são dados temporalmente um após o outro; 3º) o modo de solução dos problemas da *Geografia física* é diferente dos da *História natural*, pois ambas possuem indagações distintas. No caso da *Geografia física*, o problema é o seguinte: é possível elaborar uma classificação física dos seres vivos a partir do lugar que os mesmos habitam na Terra? Todavia, por exemplo, essa classificação não ocorre a partir do que a natureza fez do homem, mas de como eles vivem em

cada região do globo terrestre. No caso da *História natural*, o problema é o seguinte: é possível determinar um tronco comum para todas as raças humanas? A resposta kantiana para tal indagação é sim, pois podemos narrar as transformações que cada uma dessas raças passou até o protótipo fundamental da espécie, de forma regressiva e sucessiva, o que então nos permitirá demonstrar temporalmente os acontecimentos um após o outro. Para validar essa interpretação, recorreremos à tese da decidibilidade dos problemas da razão desenvolvida por Loparic, que exige que para cada problema dado pela natureza da nossa própria razão, ela deve determinar quais são os seus critérios de solubilidade, o que nos permitirá classificar as questões como solúveis ou insolúveis.

Por fim, defendemos aqui que a distinção proposta por Kant em *Physische Geographie* entre a *Geografia física* e a *História natural* pode ser interpretada como um problema semântico, pois essa distinção determina como as proposições dessas disciplinas podem ser satisfeitas por conteúdos dados ou construídos na sensibilidade.

Referências bibliográficas

- DICKES, E. *Untersuchungen zur Kants physische Geographie*. Tübingen: Mohr, 1911.
- DICKES, E. *Kant als Naturforscher*. Band II. Verlag W. DE Gruyter & CO: Lisboa, 1925.
- ARNOLDT, E. *Kritische Excursus im Gebiete der Kant-Forschung*. F. Beyer, 1894.
- BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1999.
- COHEN, A. *Kant and the human sciences: biology, anthropology and history*. Palgrave Macmillan; 2009.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KANT, I. *Immanuel Kant's Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie*. In STARK, F. Leipzig, 1831.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril, 1980.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Ed. Bilíngüe. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universidade, 2005.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2003.
- KANT, I. "Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica". Trad. Joãozinho Beckenkamp. In *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- KANT, I. “Das diferentes raças humanas”. Trad. Alexandre Hahn. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.
- LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- LOUDEN, R. *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011.
- LOUDEN, R. “The second part of morals”. In: JACOBS, B, KAIN, P. (org.) *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- PEREZ, D. “A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano”. *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, v. 32, n. 2, (2009), p. 357-397.
- PEREZ, D. “O significado de natureza humana em Kant”. *Kant e-Prints*, v. 5, n. 1, (2010), p. 75-87.
- PEREZ, D. “A relação entre a teoria do juízo e a natureza humana em Kant”. *Educação e Filosofia*, v. 27, n. especial, (2013), p. 233-258.
- MAY, J. *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*. Published for the University of Toronto Dept. of Geography by University of Toronto Press, 1970.
- SANTOS, L. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Fundação Calouste Gulbenkian e Junta nacional de investigação científica e tecnológica: Lisboa, 1995.
- SANTOS, L. “A formação do pensamento biológico de Kant”. In MARQUES, U. *Kant e a biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.
- VOLLMER, J. *Physiche Geographie nach Kantischen Ideen*. Mainz und Hamburg. 1802 - 1805.
- ZAMMITO, J. *Kant, Herder and the birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

Resumo: O objetivo deste trabalho é demonstrar que a distinção proposta por Kant entre a *Geografia física* e a *História natural* (tal como encontramos em *Physische Geographie* e outras obras de 1770) pode ser interpretada como o estabelecimento de dois domínios distintos de resolução de problemas da razão conforme a tese da decidibilidade desenvolvida por Loparic (2005). Essa interpretação é válida, na medida em que os elementos que compõem as proposições geográficas se referem aos acontecimentos dados espacialmente ao mesmo tempo, enquanto, no caso da *História natural*, elas se referem aos fatos dados temporalmente um após o outro. Por isso, reconstruiremos aqui essa distinção apresentada pelo autor investigado a partir do viés interpretativo lógico-semântico, pois a distinção desenvolvida por Kant entre essas disciplinas delimita de que maneira as proposições da *Geografia física* e da *História natural* podem ser satisfeitas por objetos dados ou construídos na sensibilidade.

Palavras-chaves: Geografia física; História natural; Classificação física; Tempo; Espaço.

Abstract: The objective of this work is to demonstrate that the distinction proposed by Kant between physical geography and natural history (as found in *Physische Geographie* and other works of 1770) can be interpreted as the establishment of two distinct areas of problem resolution of reason as the thesis of decidability developed by Loparic (See 2005). This interpretation is valid insofar as the elements of the geographical propositions relate to events occurred spatially at the same time, while in the case of natural history, they refer to the facts occurred temporally one after the other. So we will rebuild here this distinction presented by the author investigated from the logical-semantic bias interpretation because the distinction developed by Kant between these delimits disciplines how the propositions of Physical geography and natural history can be satisfied by given objects or built in sensitivity.

Keywords: Physical geography; Natural history; Physical classification; Time; Space.

Recebido em: 06/2017

Aprovado em: 12/2017

Ilusão transcendental e ilusão de ótica: a genealogia da ilusão nas obras kantianas em 1766 e 1787

[Transcendental illusion and optical illusion: the genealogy of illusion in the Kantian works in 1766 and 1787]

Marcio Tadeu Girotti*

Universidade Federal de Uberlândia (Uberlândia, Brasil)

Introdução

Logo no início da Seção da Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, na introdução desta seção, encontramos o termo *Schein*, na subseção I intitulada no original alemão por “*Vom transzendentalen Schein*”. Fazendo uma tradução livre desse título temos, em nosso português, a sentença “Da aparência transcendental”, versando o termo *Schein* pela sua tradução mais próxima, no vernáculo, por *aparência*. Aqui é que começa nosso problema.

No Alemão, *Schein* significa, por uma tradução direta, aparência. Agora, na tradução brasileira da obra de Kant pela Coleção Os Pensadores, *Schein* é traduzido por ilusão, mas o tradutor traz uma nota que explica que a palavra *Schein* tem sentido de aparência ilusória, ou seja, significa aparência, mas é uma aparência que traz confusão, algo que ainda é aparente, sem consciência clara.

Diante disso, verificamos algumas traduções para constatar se é somente a nossa versão brasileira que traz tal significado para o termo. Isso se deu por conta de uma pesquisa que tem por objetivo entender a ilusão transcendental apresentada na *Crítica* por meio de um retrocesso ao escrito pré-crítico *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766). Mas, ao pretender isso, nos deparamos com um problema: no original alemão desta obra, Kant não utiliza *Schein*, mas sim palavras que significam engano e ilusões criadas pelo próprio sujeito ou por influências externas. Nesse sentido, procuramos entender esses termos para poder compreender o *Schein* da *Crítica da razão pura*.

Traduzir *Schein* por ilusão causa, a nosso ver, alguns problemas iniciais. No entanto, para o nosso português, é uma boa saída para compreender a ilusão transcendental. Isso porque *Schein* significa, a princípio, aparência e a “aparência”

* Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista Capes. girotti_mtg@hotmail.com

em Kant tem um significado preciso, é um conceito. Aparência na filosofia de Kant é aquela prévia apreensão de um múltiplo sensível que ainda não tem forma, ainda não é um fenômeno, ainda será sintetizado e transformado em objeto por meio das categorias do entendimento que tem acesso a este múltiplo referindo-se à intuição pura espaço e tempo. Assim, se *Schein* é aparência, neste sentido expressado acima, a ilusão que Kant apresenta não poderia ser expressada por outros termos alemães, se não *Schein*.

A etimologia de *Schein* nos leva a crer que Kant procura afirmar que há uma ilusão a se formar, que ainda não existe, algo como uma pré-ilusão, pois só podemos nos iludir quando há algo para se iludir e, nesse caso, *Schein* como aparência causa esta impressão de ser algo que ainda será ilusório.

A ilusão transcendental em Kant é caracterizada por meio de uma confusão de princípios subjetivos e objetivos da razão. A razão exige uma unidade das regras do entendimento com vistas a um incondicionado, uma unidade, uma ideia, enquanto pressupõe, ao mesmo tempo, que toda a série dos condicionados dados precisa trazer junto com ela o incondicionado, isto é, se o condicionado é dado é também dada toda a série das condições, que por sua vez é incondicionada (*KrV*, B 364). Com isso, procuramos entender que ainda não há uma unidade, ainda não há uma ideia, e ainda não há uma ilusão. A ilusão estaria nesta confusão do princípio subjetivo da razão tomado como objetivo, mas ainda não se atingiu o incondicionado para ser determinado e, aí sim, constituir uma ilusão. Por isso, acreditamos que Kant utiliza *Schein* com o significado de aparência para mostrar esta pré-ilusão, uma primeira visão da coisa sem a sua determinação.

Para entendermos melhor isso, é preciso rever as palavras que Kant utiliza para este conceito de ilusão transcendental, passando por algumas traduções e também retrocedendo em seus escritos para verificar outros termos alemães utilizados para caracterizar ilusão. Mas é preciso ressaltar que tal ilusão é um termo versado do alemão para compreensão em nosso português.

Crítica à metafísica tradicional nos Sonhos de um visionário

Nos *Sonhos*, Kant afirma que “a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*” (*TG*, AA 02: 368, grifo do autor). Afirmação fundamental, pois teria inaugurado o problema dos limites do conhecimento carregando consigo a investigação acerca da ilusão, do engano, do erro e do *focus imaginarius*. Esses temas reaparecem em escritos futuros, principalmente, na *Crítica da razão pura*, que é um dos nossos objetos de discussão.

Nos *Sonhos*, Kant apresenta uma crítica ao racionalismo dogmático que pretende dar provas da existência de um mundo que transcende as possibilidades de conhecimento. A crítica de Kant a esta metafísica tem como personagem principal Swedenborg. Kant investiga as histórias fantasiosas de Swedenborg a fim de compará-las com as provas racionais da metafísica tradicional, para com isso procurar delimitar o alcance do conhecimento humano; Kant atribui essa tarefa precisamente à metafísica, entendida como ciência dos limites da razão humana (TG, AA 02: 368).

Como essa tarefa é realizada? Instigado pelo fato das histórias de Swedenborg se apoiarem, aparentemente, em fatos conhecidos, Kant é levado a investigar a extensão do nosso conhecimento, analisando o problema em ultrapassar os limites do mundo sensível. Ligado a este problema, pela curiosidade em conhecer este mundo, pois também é intuito de Kant recorrer a Swedenborg e colocar em evidência as aventuras da metafísica no mundo suprassensível, Kant procura traçar o paralelo entre Swedenborg e a própria metafísica:

O iniciado já acostumou o entendimento grosseiro e preso aos sentidos externos a conceitos superiores e mais abstratos e agora pode ver figuras espirituais e destituí-las de roupagem corporal naquele crepúsculo com o qual a luz fraca da metafísica torna visível o reino das sombras (TG, AA 02: 329).

A passagem acima mostra a investigação de Kant sobre o problema de uma possível experiência do mundo espiritual (imaterial)¹, o qual seria penetrável pela alma humana por meio de um “influxo psico-físico”, uma interligação entre a alma dos homens com o mundo dos espíritos. A investigação dos *Sonhos*, aqui, nada mais é do que verificar, através dos relatos de Swedenborg, até então não convincentes, se as provas da metafísica dogmática são válidas. Essas questões, presentes tanto em Swedenborg quanto na metafísica, a serem examinadas, em última análise, não são invenções, mas estavam ligadas à curiosidade do nosso entendimento em conhecer um mundo que ultrapassa a experiência possível.

As histórias de Swedenborg, para Kant, possuem credibilidade, pois parecem trazer provas que confirmam a existência de um mundo superior, espiritual, que poderia trazer respostas a várias questões sem solução, como por exemplo: a própria existência de um mundo espiritual, ou ainda, a própria causa dos acontecimentos do universo. Segundo Kant:

¹ Ironicamente, Kant admite a existência do mundo espiritual para obter um fundamento de análise, pois, ao estabelecer que o mundo espiritual deve existir, por meio da análise das histórias de Swedenborg, Kant pôde investigar o conceito de espírito, entidade espiritual, alma humana, comércio ou influxo psico-físico. Sem admitir tal existência hipotética, não faria sentido investigar entidades espirituais (Cf. TG, AA 02: 329-334). Em uma das passagens sobre este assunto, Kant (TG, AA 02: 329) diz: “Uma vez que esses seres imateriais [espíritos] são princípios espontâneos, portanto substâncias e naturezas subsistentes por si, a primeira consequência a que se chega é a seguinte: que eles imediatamente unidos entre si talvez constituam um grande todo, que se pode chamar de mundo imaterial (*mundus intelligibilis*).”

[...] Se, por um lado, voltarmos nossa atenção para aquela espécie de seres que contêm o fundamento da vida no universo [...] nos veremos persuadidos, se não pela distinção de uma demonstração, pelo menos com a sensação prévia de um entendimento advertido <übten>, da existência de seres imateriais, cujas leis causais particulares são chamadas pneumatológicas e, na medida em que os seres corporais são causas intermediárias de seus efeitos no mundo material, orgânicas. (TG, AA 02: 329)

O visionário que busca conceitos mais superiores é vítima da confusão entre o que é real e o que é fantasia. Ao ascender a conceitos mais universais, que não possuem uma “roupagem corporal” e são tomados com características materiais, o desavisado pode se enganar e confundir objetos reais, apresentados na sensação, com objetos fictícios apresentados pelo “reino das sombras”.

Na possibilidade de transcender o mundo dos sentidos, criam-se imagens que se assemelham a fantasias que são transportadas para a sensação apresentando o que Kant chama de ilusão da imaginação:

Mesmo assim esse tipo de manifestação não pode ser algo comum e habitual, mas ocorre apenas em pessoas cujos órgãos possuem uma irritabilidade extraordinariamente grande, com a predisposição de amplificar as imagens da fantasia, de acordo com o estado interno da alma e por movimento harmônico, mais do que acontece habitualmente e deve também acontecer em homens sadios. Tais pessoas incomuns seriam acometidas em certos momentos da aparência de vários objetos como exteriores a elas, os quais seriam tidos como uma presença de naturezas espirituais em seus sentidos corporais, apesar de aqui se passar tão-somente uma ilusão da imaginação <Blendwerk der Einbildung>, mas de tal modo que a causa disso é um verdadeiro influxo espiritual, que não pode ser sentido imediatamente, mas apenas se revela à consciência por meio de imagens aparentadas da fantasia, as quais assumem a aparência das sensações (TG, AA 02: 339-340).

As ilusões da imaginação que são construídas por um “influxo espiritual” consistem em quimeras, objetos imaginários, que são inventados, o que envolveria um contato com o mundo espiritual por parte de pessoas que alegam possuir a capacidade de receber informações do outro mundo. Em outros termos, esta passagem nos mostra, em linhas gerais, a ilusão que pode levar a pessoa ao erro, ao confundir verdade com falsidade. A “aparência de vários objetos exteriores”, tomados como objetos reais pela pessoa em estágio doentio, à medida que acredita perceber tais objetos na sensação, nada mais é que uma ilusão da imaginação, como projeção exterior ao campo de visão, sendo objetos inventados interiormente por ela. Por isso se pode falar em projeção, que consiste em situar no campo exterior aquilo que está no campo da imaginação, compreendendo tal objeto fictício como algo real.

Nessa passagem, Kant apresenta a ilusão utilizando o termo alemão *Blendwerk*, *Blendwerk*, em alemão, significa ilusão, com sentido de fantasmagoria, uma criação da imaginação, uma miragem, uma ilusão com sentido muito próximo de engano interno (*Täuschung*). Numa passagem dos *Sonhos* Kant trata de uma

criação de imagens, por sonhadores acordados, que são transportadas para fora destes homens. O sentido aqui é uma criação da imaginação e transposição da imagem para o campo externo a visão, isto é, um engano interno, mas que é levado ao externo. Em resumo, um *Täuschung* com sentido de *Betrug* (engano externo), mas que significa *Blendwerk*. No original alemão lê-se: “die Frage ist hier nur, wie es zugehe, das sie das *Blendwerk* ihrer Einbildung ausser sich versetzen” (*TG*, AA 02: 343); pela tradução entendemos: “a questão aqui é apenas como se dá que eles põem fora de si a *ilusão* de sua imaginação”. Portanto, *Blendwerk* tem significado de ilusão, uma vez que se é levado a acreditar em algo criado pela imaginação (interna) como sendo algo real (externo), uma ilusão ligada a uma mente criadora.

Essa projeção da imaginação, possível somente àqueles que possuem alguma espécie de distúrbio do cérebro, mostra, em algum sentido, a ilusão que leva ao erro os que são afetados por algum distúrbio, mas também mostra que “imagens aparentadas da fantasia” podem assumir “a aparência das sensações”, quando tomadas como objetos reais.

Essa possível confusão entre algo aparente e real, aventada por Kant a partir do exame das histórias de Swedenborg, conduz para a constatação, por parte de Kant, que há uma divisão entre mundo sensível e mundo suprassensível, e a partir disso, mostra que há uma projeção errônea do material no espiritual se concordarmos com a realidade das histórias fantasiosas do visionário Swedenborg, já que se mostra o mundo transcendente como objeto de conhecimento possível de ser compartilhado entre os homens. No entanto, por meio da crítica à metafísica tradicional, o conhecimento do mundo transcendental é refreado por falta de provas que fundamentem o conhecimento de objetos que transcendem nossa capacidade cognitiva.

Kant afirma que Swedenborg poderia de algum modo comprovar as teses metafísicas, contudo, a investigação de Kant, admitindo uma possível separação dos dois mundos, mostra que há limites para o nosso conhecimento. Acima de tudo, a investigação deste caso exemplar mostra que há uma ilusão que consiste precisamente em tomar como objeto de conhecimento o mundo suprassensível.

A análise sobre Swedenborg revela ilusões que podem derivar de um influxo corporal e espiritual, denominadas por Kant de *sonhos da sensação*: criação de quimeras e fantasias produzidas pela imaginação daquele que acredita nessas imagens e as toma por reais, como externas a ele quando, na verdade, tais imagens estão somente dentro dele e o ilude quando ele se aprofunda nestas “sensações”. Tal pessoa, segundo Kant (*TG*, AA 02: 342-343), pode ser chamado de *sonhador acordado*: aquele que possui uma fértil imaginação e que pode cair no sono aprofundando em sua imaginação deixando de lado as sensações produzidas pelos sentidos:

Aquele que se aprofunda em suas fantasias e quimeras, continuamente produzidas por sua fértil imaginação, de modo tal que não presta muita atenção à sensação dos

sentidos que agora mais interessam, é chamado com razão de *sonhador acordado*, pois basta que as sensações dos sentidos percam mais um pouco de sua força e ele estará dormindo, e as quimeras de antes serão verdadeiros sonhos (TG, AA 02: 343, grifo do autor).

As imagens fantasiosas seriam um indício de um distúrbio do cérebro, que caracteriza algum tipo de doença mental que faz com que a pessoa se aprofunde nesta criação e acredite que ela é real. Confundindo o real, por um lado, e a criação por outro, essa pessoa está imersa no sono, mas ela ainda está em estado de vigília, no limite entre o sono e o estar acordado, portanto, é um sonhador acordado. Agora, o sonhador acordado se distingue daquele visionário, pois o visionário transporta para fora de si as imagens criadas por ele dentro de si e, nesse ponto, é preciso saber como o visionário transporta para fora de si mesmo “a ilusão de sua imaginação” e a tem como algo real. Ou seja, o visionário consegue transpor a fantasia para o campo da sensação e a toma por real, já o sonhador acordado se aprofunda em sua imaginação no estágio do sono, mesmo que ele ainda esteja no estado de vigília; assim, ele não transporta a imagem criada para fora de si mesmo, mas se aprofunda nesta imagem em seu sono.

O sonhador acordado não é precisamente uma pessoa doente, mas tão somente uma pessoa com uma imaginação fértil. A partir disso, Kant prepara a argumentação acerca dos distúrbios de uma mente doentia, que irá criar imagens ilusórias e, ao acreditar que estas imagens são reais, esta mente doentia as transporta para o campo da sensibilidade.

Um sonhador acordado, em alto grau de corrupção, entretém-se com uma ilusão que não consegue dissipar por acreditar na força de sua criação, na intensidade destas quimeras. Essa ilusão indissipável caracteriza um distúrbio de uma mente doentia, mas ao mesmo tempo traz à tona a questão da ilusão como um engano ou um erro da capacidade de julgar, que também pode não ser corrigível:

Ademais, vê-se a partir daí também que, a doença do fantasista dizendo respeito não propriamente ao entendimento, mas à ilusão dos sentidos <*Täuschung der Sinne*>, o infeliz não pode eliminar suas quimeras por nenhum tipo de raciocínio, porque a sensação dos próprios sentidos, verdadeira ou aparente, precede a todo juízo do entendimento e tem uma evidência imediata que suplanta de longe toda persuasão (TG, AA 02: 347).

Nos *Sonhos* esta ilusão está ligada com a transposição de imagens criadas pela pessoa que possui uma mente fértil, mas que também sofre por alguma doença no cérebro, porque não consegue formar uma imagem com foco, ou, simplesmente, cria uma imagem (como quimera) e a transporta para o campo sensível. A ilusão dos sentidos é mais difícil de ser eliminada, pois precede o juízo do entendimento, e este acaba por ser seduzido por uma sensação imediata, que, verdadeira ou não, o impossibilita de julgar corretamente, podendo, com isso, ser vítima de uma aparência de verdade: ilusão.

A ilusão aqui é abordada como um *Täuschung*, termo alemão que significa ‘engano’, no sentido de iludir ou enganar, isto é, é um engano (que leva ao erro) ou ilusão, uma decepção (“sou enganado”). Trata-se de um engano próprio, ocasionado pela própria pessoa, de dentro para fora, sem influência externa, uma prescrição de um valor errado para algo, isto é, “eu me engano”. O engano, no sentido de *Täuschung*, é um engano que existe antes mesmo da própria ilusão, pois é uma criação de imagens, como quimeras, em que a pessoa cria e se engana com sua própria criação.

Com isso, Kant afirma que é possível perder-se em juízos desconexos produzindo imagens e conceitos sem fundamento, algo que ocorre em mentes doentias, mas também ocorre com a metafísica tradicional que se perde em suas teses, que apresenta fundamentos que transcendem a compreensão humana. Aqui emerge uma ilusão por meio da criação de conceitos de uma razão ‘sobrevoadante’, que não se prende ao campo da experiência possível, apresentando uma gama de objetos passíveis de representação coerente.

Não é por mero acaso que Kant toma os distúrbios mentais como sintoma que permite compreender e explicar os erros e contradições que podem vitimar a razão, quando procura explicar o mundo suprassensível. A partir disso, Kant pretende corrigir as teses metafísicas ao mesmo tempo em que procura evidenciar a ilusão da razão, que considera os objetos imaginários do mundo suprassensível como objetos representáveis em uma experiência possível, *como se* pudessem ser representados na sensação.

Nos *Sonhos*, a ilusão está na criação de imagens ou por uma mente doentia ou por uma ilusão de ótica, mas que também pode se dar com a transposição do *focus imaginarius* para fora do cérebro. Já a ilusão, na *Crítica*, está em outro plano, é uma ilusão da razão, transcendental, que é inevitável e natural, na exigência da razão pela unidade do conhecimento.

O *focus imaginarius* e a ideia transcendental

Na *Crítica*, por meio da ideia transcendental e da metáfora do *focus imaginarius*, Kant procura fundamentar a sistematicidade procurada pela razão, uma vez que há uma espécie de projeção à unidade, como um caminho direcionado para um ponto focal, que constitui uma unidade, uma ideia.

Kant apresenta a ideia transcendental como um conceito puro da razão: enquanto os conceitos do entendimento *compreendem*, os conceitos da razão *concebem* (*KrV*, B 367). Ou seja, à medida que o entendimento compreende um múltiplo da intuição sensível por meio de uma síntese para construir um conceito

do objeto, a razão procura conceber uma ordem a todo conhecimento do entendimento por meio da unidade de suas regras.

Por unidade entende-se que os conceitos da razão pura são como ideias transcendentais, como máximas da razão, que estão além de qualquer experiência possível, mas servem como reguladoras para o uso do entendimento no conhecimento empírico, determinando uma ordem, sem que isso corresponda a qualquer conceito ou lei para o objeto²:

Por ideia entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente. Portanto, os nossos conceitos racionais puros ora considerados são *ideias transcendentais*. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições. Não são inventados arbitrariamente, mas propostos pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso necessariamente ao uso total do entendimento. São, por fim, transcendentais e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, conseqüentemente, não poderá jamais apresentar-se um objeto que seja adequado à ideia transcendental (*KrV*, B 383-384, grifo do autor).

As ideias transcendentais: 1) consideram o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições; 2) são transcendentais e ultrapassam os limites da experiência e, portanto, nenhum objeto pode ser dado (como adequado a ela).

Nesse sentido, a totalidade absoluta dos fenômenos é somente uma ideia transcendental, por ser a ideia uma totalidade não há uma imagem, portanto, não há uma representação sensível adequada da ideia. Vemos, assim, que a ideia transcendental é um ponto de unidade, como um “norte” para a orientação do conhecimento para uma unidade suprema, incondicionada, como síntese de todo o condicionado. Mas as ideias não possuem – como as categorias do entendimento que fornecem uma unidade ao múltiplo da intuição sensível – uma dedução objetiva, uma dedução que prove a validade objetiva das ideias transcendentais, isto é, que possam ter um objeto dado congruente a elas.

A ideia transcendental é derivada da natureza da razão (dedução subjetiva). Ela é um modo do incondicionado e propõe nessa condição uma tarefa a ser alcançada, que só pode ser proposta com a representação do incondicionado como dado. A busca pela unidade e a pressuposição da existência do incondicionado estão fundamentadas na ilusão transcendental. Esta ilusão, que é natural, consiste

² As ideias transcendentais são conceitos puros da razão, que por meio de princípios determinam o uso do entendimento na totalidade da experiência (*KrV*, B 368), tendo a razão a função de universalizar o conhecimento por conceitos, partindo de um dado condicionado até a totalidade deste condicionado, que é incondicionada. Como exemplo, podemos dizer: “Aristóteles é mortal”, tal aceção é possível de ser atestada somente pelo entendimento em observação à experiência. Aqui, a razão procura a condição sob a qual é dado tal predicado, uma condição mais geral do juízo que julga que “Aristóteles é mortal”. Encontra-se, pois, o conceito de homem, já que “todo homem é mortal”. Com isso, posso admitir o conhecimento do meu objeto “Aristóteles é mortal” simplesmente pela submissão de um juízo a outro, de uma condição à outra, a caminho do conceito mais geral, mais universal (uma ideia).

em assumir que o incondicionado é dado e serve como referência para ascender até a unidade. Ela é também inevitável, pois sem admitir o incondicionado como dado, não se pode pensar a unidade. Em outras palavras, a razão, por uma decisão metafísica, admite que existe um incondicionado e que se pode pensar uma unidade de todo conhecimento sob uma ideia. E ainda podemos nos questionar: por que a razão exige esta unidade?

Devemos entender que as ideias transcendentais servem para ascender na série das condições até o incondicionado, até os princípios e, desse modo, a ideia transcendental não possui *dedução objetiva*, porque não pode ser mostrado que há um objeto congruente ou adequado a ela. O objeto da razão pura é a totalidade absoluta da síntese ao lado das condições (ao lado do condicionado, nada consegue, pois não concebe nenhum objeto possível de ser conhecido por uma intuição sensível) e ela necessita do incondicionado para pensar a série total das condições e assim fornecê-las a priori ao entendimento. Assim, “as ideias transcendentais servem somente para ascender, na série das condições, até o incondicionado, isto é, até os princípios” (*KrV*, B 394), não possuindo nenhuma dedução objetiva que corresponda a qualquer objeto.

Com efeito, Kant afirma que “não podemos ter nenhum conhecimento do objeto que corresponde a uma ideia, embora possamos ter um conceito problemático a seu respeito” (*KrV*, B 397). Tal conceito problemático é o ponto da crítica e da tarefa da dialética transcendental que corresponde à descoberta da ilusão, já que Kant apresenta a ideia transcendental como aquela unidade exigida pela razão. Desse modo, Kant afirma que por uma ilusão inevitável é possível que se forneça realidade objetiva aos objetos inferidos sem representação sensível, objetos da criação da razão pura: *sofismas*; e acrescenta que “poderá talvez, em verdade após muito esforço, evitar o erro, mas jamais desvencilhar-se inteiramente da ilusão, que incessantemente o importuna e escarnece” (*KrV*, B 397). Ou seja, Kant afirma que há uma ilusão, mas que é possível evitar o erro que ela induz, à medida que se caminha para o incondicionado, como unidade e exigência da razão. Evita-se o engano quando o filósofo transcendental mostra que a projeção do incondicionado como dado é só projeção subjetiva.

O *focus imaginarius*, como uma espécie de “norte”, que culmina em uma unidade, na *Crítica*, é apresentado como uma analogia à ideia como unidade sistemática, isto quer dizer que, para Kant, o *focus imaginarius* é estabelecido como uma analogia para a ideia transcendental. Não há meios de se desvencilhar a ideia do *focus imaginarius*, pois é por meio deste que é possível pensar uma ideia como unidade de todo conhecimento, já que sem a pressuposição de um “norte” como horizonte para a unidade não há meios de apresentar um conceito da razão como unidade do conhecimento (ideia).

Torna-se claro, assim, que a ideia não é o *focus imaginarius* nem este uma ideia. Trata-se de uma analogia para destacar a função projetiva da ideia que lhe confere o aspecto de ilusão e, ao mesmo tempo, o de princípio regulador.

Além da aproximação analógica do *focus imaginarius* com a ideia transcendental, esta metáfora possui uma outra analogia, caracterizada como uma imagem no espelho, em outros termos, na mesma passagem onde Kant (*KrV*, B 672-673) apresenta a ideia como um *focus imaginarius*, ele reforça o argumento caracterizando a “imagem” deste, ou da ideia, como a imagem que se projeta atrás da superfície do espelho.

A metáfora do espelho como analogia para o *focus imaginarius*

Nos *Sonhos*, Kant chama a atenção para a caracterização da ilusão de perceber objetos próximos com dimensões que não são proporcionais aos próprios objetos, e que acreditamos vê-los com total consciência, mas, na verdade, sua apreensão não se enquadra nos moldes de um conhecimento verdadeiro e real. Além disso, Kant toma como argumento o *focus imaginarius* como metáfora que pode resolver o problema da formação dos objetos, como reais ou inventados:

Assim se representa comumente na ótica o juízo que formulamos do lugar aparente de objetos próximos, e isso condiz bastante bem com a experiência. Entretanto, justo os mesmos raios de luz, que saem de um ponto, não atingem os nervos óticos de modo divergente, mas reúnem-se ali, por força da refração nos líquidos dos olhos, em um ponto. Por isso, se a sensação se dá apenas neste nervo, o *focus imaginarius* deve ser posto não fora do corpo, mas no fundo do olho, o que constitui uma dificuldade que não posso resolver agora e que parece ser incompreensível tanto com as proposições acima quanto com a experiência (*TG*, AA 02: 344-345, grifo do autor).

A observação que Kant faz acerca das refrações de raios luminosos, ou sobre objetos visíveis à distância, ou ainda sobre a condução de informações por nervos óticos não é de grande relevância neste momento, mas o que chama a atenção, e nos parece importante, é a parte final da passagem acima quando Kant afirma que há *uma dificuldade que não pode ser agora resolvida*, porque ainda é incompreensível. Será que é por isso que o *focus imaginarius* reaparece na *Crítica*, no Apêndice à Dialética transcendental, e aqui Kant procura resolver a questão sobre um ponto focal de unidade de imagens ou ideias ou conceitos?

Na *Crítica*, o *focus imaginarius* reaparece quando Kant postula a unidade do conhecimento sob uma ideia, que não possui representação sensível, mas se constitui dentro da exigência da razão em dar unidade às regras do entendimento e, assim, precisa pressupor o incondicionado como dado. Com isso, há uma retomada dessa metáfora quando Kant apresenta a formulação do princípio regulativo da razão para dar unidade aos conceitos do entendimento, tendo em vista a formulação

de uma ideia, mas tomando como referência linhas diretrizes que convergem em um ponto, tal como uma projeção que ocorre no espelho:

[...] as ideias transcendentais [...] possuem [...] um uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. [...] uma ideia (**focus imaginarius**), isto é, um ponto [...] ele serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão. Disso, é verdade, surge em nós a ilusão de que essas linhas de orientação sejam traçadas a partir de um objeto que se encontre fora do campo do conhecimento empiricamente possível (do mesmo modo como os objetos são vistos atrás da **superfície do espelho**) (*KrV*, B 672, grifo nosso).

Analisando esta nova metáfora, a visão em um espelho e a ilusão de ótica se assemelham, uma vez que o objeto que aparece atrás do espelho é exterior ao campo de visão, parecendo estar à frente. Para Allison (2004), no entanto, tal objeto seria constituído por linhas de luzes, que partem do objeto real e refletem uma imagem no espelho e, procedendo por um curso retilíneo, formaria um objeto que estaria posicionado atrás do espelho. Essa alusão ao espelho está presente nos *Sonhos* quando Kant critica a metafísica em geral e Swedenborg em particular. Na *Crítica*, ela estaria presente junto à metáfora do *focus imaginarius*, que se coloca de modo inseparável do uso teórico da razão, isto é, o *focus imaginarius* é uma metáfora para a ilusão transcendental.

Uma imagem no espelho representa um objeto que está ‘atrás’ da superfície do espelho, mas que para nós é uma imagem refletida do objeto que está à frente. Em outros termos, a imagem que se projeta no espelho nos dá a sensação aparente de que há um objeto atrás do espelho, mas tal ponto focal que ali se coloca nada mais é do que um ‘ponto focal’, um alvo onde a imagem se forma. A metáfora do espelho, nesse sentido, nos mostra que: 1) há um ponto focal onde a imagem se forma como um objeto existente, mas que nada mais é do que a imagem de um objeto real que se coloca à frente do espelho; 2) a imagem que se projeta atrás do espelho não é um objeto real, mas sim uma imagem refletida de um objeto real; 3) o objeto atrás do espelho torna-se ilusório se tomado como real, ao ponto de enganar; 4) o engano que tal ilusão pode gerar é possível de ser corrigido, tomando consciência de que a imagem atrás do espelho não é um objeto real, no entanto, não muda a existência de tal objeto como uma imagem no espelho. Ou seja, a ilusão de perceber um objeto atrás do espelho não cessa, mas nem por isso somos enganados por ela. E nota-se que, por uma decisão metafísica, o ideal, o objetivo a ser atingido, a unidade pretendida é dada como objeto. Tal como afirma Heinz Heimsoeth:

O notável da aparência <Scheins> transcendental agora, a qual sempre permanece (também quando nós reconhecemos que por isso é falso) é isto: que nós colocamos no pensamento ideal o alvo sempre também como objetivo diante de nós, tal como se nós tivéssemos que lidar sempre com uma existência para nós. A reflexão transcendental pode evitar que a ilusão <Illusion> “engane”, mas não pode mudar sua existência.

Isso não é diferente na ilusão de ótica <optischen Illusion> tendo em vista um espelho: onde nós pensamos ver os objetos (também nós mesmos!) “atrás” da superfície do espelho. Mas isso é agora o mais fecundo e indispensável para nosso conhecimento empírico, que nós pensamos sempre em vista disso um ponto último <Zielpunkt> como um objeto, e de novo, exceto objetos reais, que a razão tem “diretamente” em vista e em suas diferentes regularidades – também outras, quase já experimentado ou ainda também apenas experiencial – em um possível sentido tomar em conexão com os olhos! (Assim como nós nos vemos no espelho, o que está aparentemente “atrás” de sua superfície, uma plenitude e amplitude dos objetos, os quais estão “em nossas costas”, talvez muito amplo diante do nosso futuro imediato)³. (Heimsoeth, 1969, p. 555, grifo do autor, tradução nossa)

Heimsoeth apresenta a metáfora do espelho em duas formas: 1) aparência <ilusão> transcendental; 2) ilusão de ótica. Nos dois sentidos, a metáfora que foi empregada por Kant, tanto nos *Sonhos* quanto na *Crítica*, faz referência à mesma coisa quando se trata de ilusão e engano: mesmo que se detecta a ilusão, ela não cessa! Sabemos que a imagem no espelho é um objeto refletido e que não está atrás do espelho, mas a aparência de que há um objeto atrás do espelho sempre permanece e podemos nos enganar se não deixamos em evidência este fato. Como se sabe, a ilusão de ótica nos dá a sensação de perceber que há mesmo um objeto atrás do espelho, mas nosso juízo nos mostra que tal objeto somente se forma como uma imagem refletida em um ponto onde se unem as linhas diretivas da imagem do objeto que se coloca em frente ao espelho.

Nos *Sonhos*, a metáfora do espelho aparece da seguinte forma:

Assim se determina mesmo com um só olho o lugar de um objeto visível, como ocorre, entre outros casos, quando o espectro de um corpo é visto no ar por meio de um **espelho** côncavo precisamente lá onde se cortam, antes de incidir sobre o olho, os raios que emanam de um ponto do objeto (TG, AA 02: 344, grifo nosso).

Como podemos observar, Kant lança mão da metáfora do espelho para apresentar que há um ponto focal para onde as linhas diretrizes, que partem de um objeto real, devem se dirigir para formar uma imagem correlata deste objeto. Se a imagem se projetar no ponto focal do cérebro, temos a imagem do objeto tal como ele aparece aos nossos sentidos. Se a imagem se projetar fora do ponto focal do

³ Das Merkwürdige des transzendentalen Scheins nun, welcher immer bleibt (auch wenn wir eingesehen haben, was daran falsch ist), ist dieses: dass wir im Idee-Denken das Zielhafte immer auch gegenständlich vor uns hinstellen, so als wenn wir es mit einem immer schon für uns Vorhandenen zu tun hätten. Transzendente Reflexion kann verhindern, dass die Illusion “betrügt”, kann aber doch nicht ihr Bestehen ändern. Es ist das nicht anders bei der optischen Illusion im Blick auf einen Spiegel: wo wir denn die Objekte (auch uns selber!) “hinter” der Spiegelfläche zu sehen meinen. Aber das ist nun das höchst Fruchtbare und für unser empirisches Erkennen unentbehrlich, dass wir im Blick auf den wie einen Gegenstand gedachten Zielpunkt immer, und immer wieder, ausser den realen Gegenständen, welche der Verstand jeweils “geradezu” im Blick hat und in seinen differenten Regelmässigkeiten fast, auch andere – schon erfahrene oder auch noch erst erfahrbare – im Sinne möglichen Zusammenhangs ins Auge fassen! (So wie im Spiegel wir in dem, was scheinbar “hinter” seiner Fläche liegt, eine Fülle und Weite von Gegenständen sehen, welche uns “im Rücken” liegen, vielleicht sehr weit von dem uns unmittelbar Angehenden).

cérebro, a imagem é distorcida e não pode ser tomada como a imagem de um objeto real. Nos *Sonhos*, isso é apresentado para mostrar um conhecimento verdadeiro, mas também um erro de visão, como a ilusão de ótica, ao mesmo tempo em que apresenta as imagens formuladas por mentes doentias que possuem o ponto focal fora do ponto de convergência da imagem no cérebro.

Em outro sentido, na *Crítica*, Kant retoma a ilusão de ótica juntamente com a metáfora do *focus imaginarius* para mostrar que há outra ilusão, que não é empírica, mas sim transcendental, e a metáfora do espelho mais uma vez aparece para mostrar que há um ponto focal para onde se dirigem a projeção dos objetos para se obter uma unidade dos mesmos. Em outros termos: o espelho na *Crítica* mostra o exercício do entendimento para transcender os limites do conhecimento indo além da experiência possível, a fim de ampliar o seu conhecimento, ao mesmo tempo em que a razão projeta os conceitos do entendimento para uma unidade que tem por convergência um ponto focal: o *focus imaginarius*.

A ilusão transcendental possui uma função evidente na *Crítica*: ao mesmo tempo que evidencia o abuso no uso do entendimento para além da experiência possível, fazendo a crítica à metafísica tradicional, a mesma ilusão transcendental mostra o ponto de apoio, como um porto seguro, para o empreendimento da razão que visa a unidade sistemática sob a perspectiva de uma ideia transcendental.

Na *Crítica* detecta-se a existência de uma ilusão transcendental e uma divisão precisa entre faculdades, do entendimento e da razão, que, nos *Sonhos*, ainda não era delimitado, assim como não se compreendia a existência de uma ilusão pertencente ao âmbito da razão: a ilusão transcendental.

Nos *Sonhos*, Kant considera que há uma ilusão de ótica que insiste em não cessar por conta de um aprofundamento na imagem criada por uma imaginação que, uma vez apresentada nos sentidos, engana e faz com que tomemos esta imagem fantasiosa por coisas reais. Essa ilusão é mais difícil de ser combatida, pois ocorre em mentes doentias ou na simples confusão de representações, como uma miragem, ou figura fora de foco (como no despertar). Aqui, a ilusão é uma mera fantasia, como uma invenção arbitrária, com a qual uma razão coerente, sadia, não seria enganada por ela.

Agora, a questão se torna mais complexa quando Kant afirma, nos *Sonhos*, que há enganos da razão, que, em algum sentido, podem ser evitados, pois são erros de apreensão, que ocorrem mediante uma não limitação do campo de atuação da razão: uma

[...] ilusão coerente dos sentidos <*zusammenhängende Täuschung der Sinne*> é um fenômeno de todo muito mais notável do que o engano da razão <*Betrug der Vernunft*>, cujos fundamentos são suficientemente conhecidos, podendo ser em grande parte evitados por uma direção voluntária das forças do ânimo e um pouco mais de sujeição de uma curiosidade vazia, ao passo que aquela [ilusão dos sentidos] atinge o fundamento primeiro de todos os juízos, contra o qual, estando errado, pouco

podem as regras da lógica! [...] assim como muitas vezes se tem de separar num filósofo aquilo que ele *observa* daquilo que ele *racionaliza*, sendo até mesmo *experiências aparentes* o mais das vezes mais instrutivas do que os *fundamentos aparentes* da razão (TG, AA 02: 360-361, grifo do autor).

Aqui a ilusão está caracterizada como engano, no sentido de *Betrug*. *Betrug* é uma palavra alemã que deriva do verbo *betrügen*, que significa enganar e, assim, *Betrug* tem sentido de engano. No alemão, *Betrug* significa um engano que vem de fora, isto é, sou induzido a ele, um engano que conduz ao erro, uma falácia, um enganar. Nesse sentido, se *Betrug* é um engano que leva ao erro, *Betrug* pode também ser traduzido por ilusão, uma vez que Kant afirma que a ilusão induz ao erro (*KrV*, B 350). Agora, por exemplo, se traduzirmos a sentença “den optischen *Betrug*”, que aparece algumas vezes nos *Sonhos*, pelo seu significado exato, ficaríamos com “o engano óptico”, algo que não contradiz o que conhecemos por ilusão ótica, o que, em nossa língua, preenche o conceito de ilusão de ótica, com sentido de ilusão dos sentidos (especificamente da visão, do olho). Com isso, *Betrug* significa engano, originado por fatores externos.

Acerca dessa passagem, é preciso dividir a argumentação de Kant em partes para poder compreender o sentido da comparação entre ilusão dos sentidos e engano da razão. O engano da razão é mais fácil de ser evitado do que a ilusão dos sentidos, pois a ilusão dos sentidos está presa aos fundamentos dos próprios juízos. Quando cria imagens fantasiosas e as transporta para fora de sua mente criadora, acredita-se nesta imaginação e a toma como algo real e, dificilmente, se é convencido do contrário, pois certamente há um distúrbio do cérebro. Ao passo que o engano da razão pode ser corrigido, pois está fundado em princípios subjetivos que possuem a aparência de serem objetivos, ou seja, se se toma tais princípios como subjetivos, não seremos vítimas de uma ilusão. Ao contrário, se tomamos esses princípios por objetivos, seremos tomados por uma ilusão que nos leva ao erro:

Por isso, a fonte de todo erro terá de ser procurada única e exclusivamente na *influência desapercibida da sensibilidade sobre o entendimento*, ou, para falar mais exatamente, sobre o juízo. Com efeito, é essa influência que faz com que, ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas* e, por conseguinte, confundamos a *mera aparência da verdade com a verdade mesma*. Pois é nisso precisamente que consiste a essência da aparência [ilusão] <*Schein*>, que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso. O que torna possível o erro é, portanto, a aparência [ilusão] <*Schein*>, segunda a qual o meramente subjetivo se vê confundido no juízo com o objetivo (*Log*, AA 09: 53-54, grifo do autor).

É possível corrigir a ilusão de representar o inexistente ou verossimilhante: por um lado, nos *Sonhos*, uma imagem transportada aos sentidos é um objeto criado por uma pessoa dotada de algum distúrbio mental, que se ilude – tal acontecimento não ocorre em uma pessoa sensata; por outro lado, Kant dirá, na

Crítica, que a ilusão da razão não pode, de modo algum, ser dissipada, apenas pode deixar de enganar, mesmo que não possamos dela nos esquivar, já que ela é natural e inevitável:

Trata-se de uma *ilusão* <*Illusion*> que de modo algum pode ser evitada, assim como tampouco podemos evitar que o mar pareça mais alto no meio que na praia porque no primeiro caso vemos-lo mediante raios luminosos mais altos que no segundo, ou mais ainda, assim como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua ao surgir pareça maior, se bem que ele não seja enganado por esta ilusão <*Schein*> (*KrV*, B 353-354, grifo do autor).

A ilusão que não pode ser evitada, tal como no exemplo dado por Kant, nos permite constatar que não podemos deixar de nos iludir com a simples sensação de que o mar parece ser mais alto no meio do que na praia. Mas, mesmo que tal ilusão não possa ser evitada, ao menos não somos enganados por ela, pois sabemos da amplitude do mar independentemente do nosso ângulo de visão. Assim como um astrônomo não se engana com a amplitude da lua ao surgir, pois ele tem plena razão dos seus conhecimentos acerca da dimensão da lua, e por isso não é enganado pela aparência de perceber a lua maior. No entanto, nos dois casos, a ilusão permanece, mas nem por isso somos enganados por ela.

Na *Crítica*, a nosso ver, Kant parece retomar essas caracterizações para salientar a ilusão transcendental que acomete a razão em meio aos seus discursos lógicos-conceituais. Mas, aqui, o objetivo de Kant é afirmar que tal ilusão não é negativa, ao menos é problemática, visto que ela permite pensar uma unidade de todo conhecimento, na procura por um incondicionado para o conhecimento condicionado da faculdade de conhecimento.

Vale notar nesta passagem que Kant faz referência a ilusão em dois momentos, mas os distingui pelos termos utilizados para caracterizar esta ilusão. Kant utiliza, vez ou outra, a palavra *Illusion* ou *Illusione*, emprestada do Latim, para tratar da ilusão quando numa mesma sentença há o termo *Schein*, empregado para designar erros. Na *Reflexão* 2550 (entre 1771-1778) Kant diz: “Der Schein ist entweder als *Illusion* des Verstandes, d. i., Grund möglicher Irrthümer, oder als *Illusion* der Urtheilskraft oder der Vernunft zu betrachten”. Traduzindo temos: “A aparência deve ser analisada como ilusão do entendimento, isto é, o fundamento de possíveis erros, ou ilusão da faculdade de julgar ou ilusão da razão”. Nota-se que, aqui, não poderíamos traduzir *Schein* por ilusão, mas tão somente por aparência, pois Kant indicou o sentido da sentença, quando acrescenta um termo emprestado do Latim para indicar ilusão, sem recorrer aos termos *Täuschung*, *Betrug* ou *Blendwerk*, que poderiam trazer um significado próximo.

Nas *Reflexões* Kant nos indica que *Schein* deve ser entendido como aparência, mas com sentido de ilusão, vale citar a *Reflexão* 5063 (próximo de 1776-1778) que diz: “Die transscendentale dialectic ist die Critik des *Schein*, wie die Analytic die doctrin der Wahrheit ist”, que em nossa língua quer dizer: “a

dialética transcendental é a crítica da *aparência*, tal como a analítica é a doutrina da verdade”. Mas também poderíamos versar tal passagem como “a dialética transcendental é a crítica da ilusão”. Em outra reflexão, *Reflexão* 4930 (por volta de 1776-1778), Kant diz: “Der Schein aus mangel des Urtheils ist der Anschein (der erste *Schein*): *apparentia*”, uma possível tradução seria: “a ilusão por imperfeição do juízo é *aparência* (a primeira *aparência*) – ‘*apparentia*’”. A utilização do termo latino nos induz a pensar em duas traduções para a palavra *Schein* em uma mesma frase: “der *Schein* ist der *Anschein*”. *Anschein* significa literalmente “aparência” (um advérbio que deriva do termo alemão *scheinbar*, que significa aparentemente – *es sieht so aus, als so*: parece assim ..., como se ...), então, nesta frase, não poderíamos traduzir *Schein* por *aparência*, pois ficaria: a *aparência* é *aparência*. “Der *Schein* ist der *Anschein* (der erste *Schein*)” – a *aparência* (ou ilusão) é a *aparência* (a primeira *aparência*); entendemos por essa frase o seguinte: a *aparência* é um primeiro aparecimento, uma *aparência*, portanto, algo ainda inconsciente, uma simulação, uma ilusão; assim, deveríamos traduzir a sentença para um significado melhor em nosso português como: “a *aparência* é a ilusão” (a primeira aparição).

Na *Reflexão* 5553, do volume XVIII da Academia, encontramos o termo *Schein* numa passagem que indica um sentido mais próximo de ilusão. Nessa *Reflexão* Kant afirma que a Ilusão ou *Aparência* é uma confusão das condições subjetivas do nosso pensamento com as condições objetivas, como algo que não podemos evitar porque é preciso pensar um incondicionado que é trazido junto com a natureza própria do sujeito. É interessante notar que esta passagem diz respeito ao ponto em que Kant indica a característica da ilusão transcendental no contexto da *Crítica*. E vemos que tanto na *Crítica* quanto nesta *Reflexão* o termo empregado por Kant é *Schein*, o que nos leva a entendê-lo como ilusão ou *aparência*, o que para o vernáculo nos faz entender melhor considerando *Schein* como ilusão.

Segundo a *Reflexão* no original: “Das, was allen *Schein* macht: nämlich die Verwecklung der subjective Bedingungen unseres Denkens mit den objectiven. Diesen können wir nicht vermeiden, weil wir ein object unbedingt denken müssen und keine andere Art es zu denken haben als nur die, welche die besondere Beschaffenheit unseres Subjects mit sich bringt”. Com isso, podemos compreender que *Schein* segue o mesmo sentido que foi empregado na *Crítica*, o que nos leva a permanecer no impasse da tradução por *aparência* ou ilusão.

Mas como já ressaltamos, a versão de *Schein* por ilusão não se distancia do sentido original, *aparência*, mas é preciso, mais uma vez, aprofundar na questão e ver que Kant também utiliza o termo *Wahn* em algumas *Reflexões* com sentido de ilusão, mas que, na verdade, deve-se entender por loucura.

Na *Reflexão* 6215 Kant diz: “Dem *Wahne* ist der Erfahrungsgebrauch der Vernunft entgegen gesetzt”, que pode ser traduzido por “a *ilusão* é oposta ao uso empírico da razão”, sendo que tal tradução direta faz mais sentido do que traduzir

Wahn pelo seu significado mais exato que está ligado à loucura, no sentido de doença mental, ou mesmo distúrbio. Em alemão, *Wahn* é uma pré-palavra, como uma espécie de prefixo, que indica erro, uma falsa percepção, uma cegueira, um deslumbramento (como autoengano) e tal termo se liga às doenças mentais no sentido de delírio, ilusão, loucura ou mesmo imaginação. Essa terminologia é corrente em alguns escritos de Kant quando ele se refere à parestesia ou delírio <*Wahnsinn*>. Mas para o contexto que estamos abordando, o termo *Wahn* ganha um sentido de ilusão, uma má visão, pois trata-se de um mau uso da razão ou mesmo aquela confusão dos princípios subjetivos com “aparência de” princípios objetivos.

A ampliação do conhecimento do entendimento, para além do seu uso empírico, mostra que o uso transcendente das categorias é o resultado ocasionado pela ilusão transcendental, como se as categorias pudessem ser aplicadas a objetos transcendentais a fim de determiná-los em objetos representáveis sensivelmente. A unidade projetada pela razão (*KrV*, B 675) toma o conhecimento do entendimento como possível de ser ampliado para além da experiência possível, mas tal unidade projetada pela razão é uma unidade sistemática exigida pela própria razão: a razão exige subjetivamente uma unidade:

[...] a ideia da razão é um analogon de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é do mesmo modo um conhecimento do próprio objeto (como no caso da aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento. Ora, visto que todo princípio que estabelece a priori a unidade completa do uso do entendimento também vale, se bem que só indiretamente, para o objeto da experiência, assim os princípios da razão pura possuem também realidade objetiva com vistas a este último, só que não para *determinar* algo a este respeito, mas para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento com respeito à experiência pode tornar-se completamente concorde consigo mesmo mediante o fato de, *tanto quanto possível*, ser interconectado com o princípio da unidade completa e derivado do mesmo (*KrV*, B 693-694, grifo do autor).

A razão procura a unidade para os conceitos do entendimento, assim como o entendimento procura a unidade para o múltiplo da experiência sensível transformado em representação como fenômeno. Tanto de um lado quanto de outro há unidade, porém, a unidade promovida pelo entendimento é representável, ao passo que a unidade da razão é estabelecida como uma ideia transcendental, que não possui representação sensível, mas sua possibilidade deve ser dada sempre que a razão exija a completude do conhecimento da natureza em vista de uma unidade, uma ideia.

Para estabelecer a ideia transcendental, que está fora do campo da experiência possível, a razão projeta esta unidade tomando como ponto de

referência o *focus imaginarius*, como um norte, onde irá repousar todas as regras do entendimento, como uma unidade das regras.

Ao buscar a unidade sistemática, a razão não tem em vista somente a unidade do entendimento, mas sim algo maior, mais elevado, uma unidade da natureza. Para esta unidade, a razão estabelece princípios subjetivos, que são chamados, por Kant, de máximas da razão, ou seja, não há propriamente objetos, pois tais máximas são princípios regulativos para a busca da unidade, e não constitutivos, para a determinação dos objetos:

Todos os princípios subjetivos inferidos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto, são por mim chamado *máximas* da razão. Deste modo, há máximas da razão especulativas que repousam unicamente sobre o seu interesse especulativo, embora em verdade possam parecer princípios objetivos. Quando princípios meramente regulativos forem considerados constitutivos, então enquanto princípios objetivos poderão conflitar entre si; mas se forem considerados simplesmente máximas, então já não há um verdadeiro conflito, mas simplesmente um interesse diverso da razão, o qual causa uma separação no modo de pensar. De fato, a razão possui um único interesse, e o conflito das suas máximas é só uma diferença e limitação recíproca dos métodos para satisfazer esse interesse (KrV B 694, grifo do autor).

Isso significa que: se as máximas da razão forem consideradas como princípios constitutivos, poderão tomar forma de princípios objetivos gerando conflitos. Ao contrário, se os princípios regulativos são tomados simplesmente como máximas, isto mostra o interesse da razão, que se constitui em elevar o conhecimento a uma maior unidade possível.

A ideia da razão, que é colocada como fim último de todo conhecimento, como unidade de todo conhecimento, é o horizonte projetado pela razão como unidade. Mas para a efetivação desta unidade, é preciso pressupor que há uma ideia e há um incondicionado, entretanto, quem exige a unidade é a razão, que não se liga diretamente ao conhecimento engendrado pelo entendimento, mas procura unificar o conhecimento do entendimento, por meio da unidade de suas regras.

Com a unidade do conhecimento dada pelo entendimento, a razão busca uma unidade superior para todo o conhecimento dado, uma unidade sistemática de todo o conhecimento:

[...] a ideia é propriamente só um conceito heurístico e não um conceito ostensivo, e indica não como um objeto é constituído, mas como sob a sua direção nós devemos *procurar* a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral. [...] conduzir todas as regras do uso empírico da razão à unidade sistemática e ampliar permanentemente o conhecimento da experiência, mas sem jamais ser contrárias à mesma, então proceder segundo tais ideias constituirá uma máxima necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa não enquanto princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento a um número de objetos maior do que a experiência pode fornecer, mas enquanto princípios

regulativos da unidade sistemática do múltiplo do conhecimento empírico em geral [...]. (*KrV*, B 699, grifo do autor).

A ideia, segundo Kant, é um conceito heurístico. Kant mostra que a ideia é um horizonte, uma projeção estabelecida com a indicação de um locus imaginativo, representando pela metáfora do *focus imaginarius*, que, sob a direção da ideia, podemos “procurar” a unidade que constitui e conecta os objetos da experiência em geral. Há um ponto de unidade que é imaginário, não é real, não o tenho como algo determinável e é neste mesmo sentido que a ideia é dada como um objeto da razão, em seu uso real, voltado para a unidade da natureza, unidade esta que não existe de modo fenomênico, pois é a razão que pensa a natureza como unidade. Isso quer dizer, não vejo e não tenho esta unidade na natureza, mas sim em um terreno desconhecido e aquém das forças cognitivas, que poderiam abarcar um conhecimento tão elevado.

A busca pela unidade, com fim na ideia, amplia o uso da razão em relação à experiência sem prejuízo algum, uma vez que o princípio regulativo da razão pressupõe uma unidade sistemática como unidade da natureza como se resultasse da essência das coisas. A razão pura parece prometer uma ampliação do conhecimento para além dos limites da experiência possível, mas ela consegue dar uma unidade maior ao uso empírico do entendimento conduzindo tal uso à unidade sistemática:

Deste modo a razão pura que de início pareceu prometer-nos nada menos que uma ampliação dos conhecimentos acima de todos os limites da experiência, se a compreendemos bem não contém senão princípios regulativos que na verdade ordenam uma unidade maior do que o uso empírico do entendimento pode alcançar, mas que, precisamente pelo fato de extrapolarem a tal ponto a meta a que converge tal uso, através da unidade sistemática levam ao mais alto grau a concordância de um tal uso consigo mesmo. Todavia, se compreendemos mal tais princípios tomando-os por constitutivos de conhecimentos transcendentais, então mediante uma aparência na verdade brilhante, porém enganosa, produzem persuasão e pretensão conhecimento, mas com isso também eternas contradições e desavenças (*KrV*, B 729-730).

As ideias da razão são princípios regulativos que servem como meios para ampliar o uso empírico do entendimento. Vê-se que a razão possui princípios regulativos que promovem o uso positivo da razão no processo do conhecimento a fim de progredir até a unidade do conhecimento sem objeto correspondente.

A razão articula a unidade do conhecimento por meio de princípios regulativos que leva as regras do entendimento à máxima unidade possível, pressupondo uma ideia como unidade sistemática. Mas para chegar a isso, é preciso pressupor a existência da ilusão transcendental natural e inevitável que possibilita a projeção até a ideia transcendental como unidade.

Entre as ideias transcendentais, Alma, Mundo e Deus, cada qual da sua maneira, representa um exemplo de *focus imaginarius*, pois a unidade do sujeito

(alma) não é representativa em objeto algum, assim como a unidade do mundo (cosmologia), não pode ser abarcada por nenhuma intuição sensível, tão pouco pode, a unidade de toda a natureza, o ideal da razão (Deus) ser um objeto de conhecimento. Mesmo assim, posso pensar essas unidades e mostrar como o *focus imaginarius* exerce função positiva em cada uma das ideias transcendentais.

Considerações finais

Com essa breve exposição sobre a ilusão nos escritos kantiano em 1766 e 1787, e com uma reflexão acerca do termo alemão *Schein* com significado de aparência ou ilusão, pressupomos que existe a possibilidade de considerar a tradução brasileira como a única que assume a tradução de *Schein* por ilusão e não por aparência, como uma tentativa de compreender que *Schein* é uma aparência no sentido de aparição, primeira aparência, primeira visão, algo que ainda não é claro, está confuso.

Nesse sentido, queremos deixar como reflexão a possibilidade de apresentar *Schein* como uma pré-ilusão, no sentido de que ainda não há algo com que se iludir, aproximando assim a tradução brasileira das outras traduções que trazem *Schein* como aparência, ou seja, algo que ainda não é de total consciência.

Com isso, Kant não poderia ter utilizado *Schein* no escrito *Sonhos de um visionário*, uma vez que na *Crítica* ele está expressando a possibilidade de ocorrer uma ilusão quando se confunde princípios subjetivos com objetivos, e lá, Kant mostra o engano no sentido de criação imaginativa ou erro de visão, um engano externo ou interno, ainda não uma ilusão propriamente dita. Mas é preciso considerar que nossa língua não possui termos exatos para traduzir as palavras que Kant utilizou em seus escritos, o que nos leva a traduzir os termos alemães por interpretações.

Ou seja, por que Kant utilizaria de 4 a 5 expressões diferentes, mas com sentidos próximos para dizer sobre um mesmo tipo de ilusão que ocorre de formas diferentes? *Täuschung* é uma ilusão interna; *Betrug* é uma ilusão externa; *Blendwerk* é uma ilusão fantasiosa; *Wahn* é uma ilusão no sentido de delírio; *Schein* é uma ilusão no sentido de aparência. Ou seria uma aparência no sentido de ilusão?

Referências

- ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism*. London: Yale University Press, 2004.
- BANHAM, G. *Regulative principles and regulative ideas*. 2010. Disponível em: <http://www.garybanham.net/PAPERS_files/Regulative%20Principles%20and%20Regulative%20Ideas.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2013.
- DAVID-MÉNARD, M. *A loucura na razão pura: Kant leitor de Swedenborg*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- ESTEVES, J. “A ilusão transcendental”. In: KLEIN, J. T. (Org.). *Comentários às obra de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012. (Nefiponline). p. 489-560.
- FIGUEIREDO, V. B. *De 1762-1772: estudos sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da crítica kantiana*. 1998. 235 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- FIGUEIREDO, V. B. *Kant & a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Passo a Passo, 54).
- GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Disponível em: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GT01742>>. Acesso em: 6 abr. 2012.
- HEIMSOETH, H. *Transzendente dialektik: ein kommentar zu kants kritik der reinen vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966-71. V.1/3.
- HOEPNER, L.; KOLLERT, A. M. C.; WEBER, A. *Langenscheidt: Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Berlin und München: Langenscheidt, 2001.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HULSHOF, M. “O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão”. *Studia Kantiana*, Santa Maria, n. 12 (2012), p. 5-33.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. 29 Band. Berlin: Georg Reimer, 1902.
- KANT, I. “Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira mostrar como ciência”. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: KANT, I. *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores, Kant II). p. 5-99.
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. 3. ed. Paris: Ladrance, 1864.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Georg Reimer, 1902. Band 3.
- KANT, I. *Logik*. Berlin: Georg Reimer, 1902. Band 09.
- KANT, I. *Briefe*. Berlin: Georg Reimer, 1902. Band 10-13.
- KANT, I. *Reflexion*. Berlin: Georg Reimer, 1902. Band 14-19.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Madri: Libreria General de Victoriano Suares, 1928.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores, Kant I).
- KANT, I. *Logic*. New York: Dover Publications, 1988.
- KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro, 1992.
- KANT, I. *Oeuvres philosophiques: des premiers écrits à la Critique de la raison pure*. [S.l.]: Gallimard, 1997. (Kant).

- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998. (Philosophische Bibliothek).
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *The critique of pure reason*. Pennsylvania: Eletronic Classics Series, 2010.
- KANT, I. *Critica della ragion pura*. Disponível em: <http://ebookbrowse.com/gdoc.php?id=58917178&url=64b962201dfab74ddbc237eec6d2bef1>. Acesso em: 06 de abr. 2012.
- KANT, I. “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica”. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005. p. 141-218.
- JOSEPH MARECHAL, S. J. *El punto de partida de la metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1958. T. II e III.
- LEBRUN, G. “A aporética da coisa em si”. In: LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001. p. 51-68.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEOPOLDO e SILVA, F. “Dialética e experiência”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 97-112, out. 2005.
- LONGUENESSE, B. “The divisions of the transcendental logic and the leading thread”. In: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998. (Klassiker Auslegen, Bd. 17-18). p. 131-158.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- MOLEDO, F. “Significado lógico y origen histórico-evolutivo del concepto kantiano de dialéctica”. *Cuadernos de Filosofía*, n. 56, p. 31-50, Otoño 2011.
- MOLEDO, F. “Génesis de los conceptos kantianos de dialéctica y de dialéctica transcendental”. *Estudios Kantianos*, Marília, v. 2, n. 1 (2014), p. 41-50.
- PANKNIN-SCHAPPERT, H. “Les ténèbres qui précèdent la lumière de 1769: le changement de paradigme du sens interne”. In: *Années 1747-1781: Kant avant la Critique de la raison pure*. Paris: Vrin, 2009. p. 185-192.
- PEREZ, D. O. “A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 32, n. 1 (2009), p. 95-117.
- PICHÉ, C. *Das ideal: ein Problem der Kantischen Iddenlehre*. Bonn: Bouvier, 1984.
- PONS, J. C. *Kant: assaig per introuir en filosofia el concepte de magnitud negativa i Somnis d'un visionari explicats per somnis de la metafísica (comentari)*. Enrahonar, Barcelona, n. 4, p. 37-45, 1982.
- ROZENBERG, J. “La théorie optique de l'hallucination dans les Rêves d'un visionnaire de Kant”. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n.1 (1985), pp.15-26.
- SANTOS, L. R. dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- SANTOS, P. R. L. dos. “Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura”. *Studia Kantiana*, n. 6-7 (2008), p. 135-179.
- SCHMUCKER, J. *Das Welproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bonn: Bouvier, 1990.
- SMITH, N. K. *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. 2. ed. New York: Palgrave, 2003.
- THEIS, R. “De L'illusion transcendente”. *Kant-Studien*, n. 76 (1985), p. 119-137.

WAHRIG, G. *Deutsches Wörterbuch*. München: Mosak Verlag, 1987.

Resumo: Trata-se de compreender a ilusão nas obras kantianas em 1766 e 1787 a partir da crítica de Kant à metafísica tradicional e a caracterização da ilusão transcendental na *Crítica da razão pura* (1787) e a ilusão de ótica nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766). Tendo como eixo de investigação a genealogia do termo alemão *Schein* a partir da Dialética Transcendental da *Crítica* e suas acepções na tradução para o português do Brasil, que traduz *Schein* por ilusão, e o português de Portugal que traduz *Schein* por aparência. Apoiados nos *Sonhos de um visionário* e nas *Reflexões*, iremos verificar os termos que querem designar, em português, o sentido de ilusão quando, em alemão, tais termos possuem outros significados. Com isso, queremos entender porque Kant utiliza várias palavras em alemão para expressar o mesmo contexto da ilusão, engano, erro, loucura ou mesmo fantasia.

Palavras-chave: Schein. Täuschung. Betrug. Blendwerk. Illusion. Wahn.

Abstract: It is about understanding the illusion in Kant's works in 1766 and 1787 from Kant's critique of traditional metaphysics and the characterization of transcendental illusion in the Critique of Pure Reason (1787) and the illusion of optics in the Dreams of a Visionary explained by dreams of metaphysics (1766). Having as research axis the genealogy of the German term *Schein* from the Transcendental Dialectic of Criticism and its meanings in the Portuguese translation of the Brazilian, that translates *Schein* by illusion, and the Portuguese of Portugal that translates *Schein* by appearance. Supported in the dreams of a visionary and in the Reflections, we will verify the terms that want to designate, in Portuguese, the sense of illusion when, in German, such terms have other meanings. With this, we want to understand why Kant uses several words in German to express the same context of illusion, deception, error, madness or even fantasy.

Keywords: Schein. Täuschung. Betrug. Blendwerk. Illusion. Wahn.

Recebido em: 12/2017

Aprovado em: 12/2017

El concepto de fe racional (*Vernunftglaube*): su desarrollo desde la *Crítica de la razón pura* y su exposición en el contexto de la “polémica del spinozismo”

[The concept of rational faith (*Vernunftglaube*): his development from the *Critique of the pure reason* and his exhibition in the context of the spinozism controversy]

Rodrigo Miguel Benvenuto *

Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentina)

Introducción

El concepto de fe racional (*Vernunftglaube*) alcanza su cenit, en la obra de Kant, en el contexto de la polémica del spinozismo y su intervención con el opúsculo titulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* El mismo responde a la polémica entablada por Jacobi y Mendelssohn a partir de la presunta confesión de spinozismo por parte de G. E. Lessing y los peligros que conlleva el uso especulativo de la razón.¹ En este contexto, Kant propone pensar el concepto de fe racional (*Vernunftglaube*) a partir del cual, el fundamento de su tener-por-verdadero (*Fürwalhalten*) es de carácter meramente subjetivo por una exigencia de necesidad de la razón que nos lleva a suponer la existencia de un ser supremo, conscientes de que no podemos demostrarlo racionalmente. En la fe racional, “...*el pensador especulativo puede orientarse en sus expediciones racionales en el ámbito de los objetos suprasensibles...*” (WDO, AA 08, 142)

A fin de exponer la deriva de este concepto en la obra de Kant nos centraremos en tres momentos. El primero de ellos es analizar la problemática de lo incondicionado en el pensamiento de Kant, sobre todo en los comienzos de la crítica, frente a los peligros del fanatismo de la razón que conlleva al ateísmo. El

*E-mail: perec450@gmail.com

¹ Para un desarrollo exhaustivo de la polémica del spinozismo y sus alcances puede verse Zac (1989) Solé (2011 y 2013), Beiser (1987). Con relación a la intervención de Kant en la polémica puede verse Philonenko (1988), Gómez Caffarena (1983), Boehm (2014), Bolduc (2015), Lord (2011) y Zammito (1992).

segundo momento, intentará exponer el concepto de fe racional en el contexto de la polémica del spinozismo y sus alcances dentro de la obra kantiana. Por último, intentaremos vincular el concepto de "fe racional" con la noción de "orientación en el pensamiento" como posibilidad de pensar los objetos suprasensibles sin caer en el delirio y el fanatismo de la razón pura.

La búsqueda de lo incondicionado y los peligros del fanatismo

El problema central de la filosofía de Kant está dado por una fundamentación de la metafísica. Por otra parte, esta cuestión se convierte, como bien señala Heidegger, en una *Crítica de la razón pura*.² Asimismo, la metafísica "...es la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible..." (FM, AA 20, 260) En la *Crítica de la razón pura*, Kant alcanza a demostrar como los conceptos sin intuiciones son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por lo que es absurdo plantear que se pueda conocer, de un objeto cualquiera, más que aquello que pertenece a la experiencia posible del mismo. Sin embargo, y en esto insiste a lo largo de su obra crítica, sería un absurdo aún mayor "...si no admitiésemos las cosas en sí mismas, o si pretendiésemos presentar nuestra intuición en el espacio y en el tiempo como la única intuición en posible, y nuestro entendimiento discursivo como el prototipo de todo entendimiento..." (Prol, AA 04, 350)

En este apetito por lo suprasensible se manifiesta la finitud de la existencia humana, en la medida que la experiencia nunca satisface completamente a la razón. La necesidad de expandir su conocimiento más allá de toda experiencia lleva a que una y otra vez no alcance a determinar, bajo ninguna conceptualización, aquello que las cosas son en sí mismas. Surge de este modo la pregunta:

“...¿Con qué propósito la providencia ha puesto algunos objetos, aunque están concatenados con nuestro más elevado interés, tan altos, que casi sólo nos es dado alcanzarlos con una percepción confusa y dudosa para nosotros mismos, por la cual

² Heidegger señala como horizonte desde el cual Kant debía fundamentar la metafísica en la definición de Baumgarten: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*. Es decir que, la pregunta kantiana se verá orientada, desde el inicio, por el problema de la posibilidad del conocimiento y sus límites y, por ello, al conocimiento de la razón por sí misma. (Heidegger, 2013: 3 y ss) De esta manera se comprende que el fin último de Kant es la fundamentación de la metafísica y, por ello, la obra de Kant debe ser interpretada en un sentido más profundo que en la mera exegesis de la primera Crítica. Así por ej, señala Di Sanza: "...aunque la primera Crítica dio lugar a lecturas en orden a una interpretación puramente epistemológica, hay que notar que estas parcializan el texto de Kant pues no consideran su propósito último, que es el de la fundamentación de la metafísica. La tensión de la razón a lo suprasensible es inherente a ella e irrenunciable, y es la que provoca el progreso del conocimiento y con él, el de la humanidad hacia la realización del bien supremo en el mundo. Si se pierde de vista este otro lado de la relación entre lo suprasensible y el conocimiento, se pierde de vista la unidad del sistema..." (Di Sanza, 2010: 62, nota 60)

las miradas escrutadoras quedan más incitadas que satisfechas?...” (*KrV*, A 744, B 772)

Es propio de la razón humana plantearse preguntas que no está en condiciones de responder a partir de este rasgo esencial de la finitud: “...uno siempre anda a tientas entre lo condicionado, y siempre buscará inútilmente lo incondicionado, de lo cual ninguna ley de alguna síntesis empírica nos da ejemplo [alguno] ni la más mínima indicación sobre ello...” (*KrV*, A 621, B 649)

La revolución kantiana consiste en la afirmación de que no conocemos las cosas en sí mismas (*Ding an Sich*) sino en su representación como fenómenos, es decir, a partir de la actividad de la subjetividad que construye el objeto para su conocimiento. Ya en la *Dissertatio* de 1770, Kant establece una distinción entre la percepción sensible y el concepto intelectual:

Se expone mal lo sensible como lo conocido *confusamente* y lo intelectual como lo conocido *distintamente*. Porque éstas son diferencias puramente lógicas que *no afectan a lo dado* que subyace a toda comparación lógica. Puede lo sensible ser distinto en sumo grado y lo intelectual en sumo grado confuso. Encontramos lo primero en la geometría, prototipo de conocimiento sensible, lo segundo en ese órgano de los conocimientos intelectuales que es la metafísica (*MSI*, AA 02, 7, II, 394)

La solución kantiana al problema de la metafísica se presenta aquí a partir de la separación en el conocimiento humano de la percepción sensible y lo pensado intelectualmente. Lo percibido es conocido y pensado sensiblemente en la representación de las cosas como aparecen. Del mismo modo, lo pensado intelectualmente es la representación de las cosas mismas como ellas son. Ahora bien, respecto a lo pensado intelectualmente, dirá Kant:

No hay (para el hombre) intuición de los inteligibles, sino solo un conocimiento simbólico, y la intelección únicamente nos es posible mediante conceptos universales en lo abstracto, no por uno singular en lo concreto. En efecto, toda intuición nuestra está restringida a un cierto principio de una forma bajo la cual únicamente puede algo ser visto por el intelecto inmediatamente, esto es, como singular, y no sólo concebido discursivamente por conceptos generales. Pero en este principio formal de nuestra intuición (espacio y tiempo) en la condición bajo la cual puede algo ser objeto de nuestros sentidos, de suerte que, siendo la condición del conocimiento sensible, no el medio para la intuición intelectual. Además, toda materia de nuestro conocimiento es dada sólo por los sentidos, pero el noumeno como tal no debe concebirse mediante representaciones sacadas de las sensaciones; por eso el concepto inteligible como tal está privado de todos los datos de la intuición humana. O sea que la intuición de nuestra mente es siempre pasiva, de modo que solo es posible en la medida en que algo puede afectar nuestros sentidos. Pero la intuición divina, que es el principio de los objetos, y no su efecto, es, por ser independiente, un arquetipo y por lo mismo, perfectamente intelectual (*MSI*, AA 02, 10, II, 396-397)

En este texto de 1770 encontramos de manera condensada la problemática que nos ocupa en este capítulo y que tendrá, a lo largo del período crítico,

sucesivas elaboraciones. En primer lugar el carácter activo del entendimiento que, ante la intuición intelectual original de un *entendimiento arquetípico*, actúa por carencia de una sensación que le proporcione los datos necesarios para captarlo y, por ello, se traduce en un conocimiento simbólico. La idea de un *entendimiento arquetípico* será explicitada en la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772:

si lo que nosotros llamamos representación fuese activo respecto al objeto, es decir, si la representación produjese el objeto, en el sentido en que se consideran las ideas divinas como prototipos de las cosas, entonces, una vez más, se comprendería la conformidad de nuestras representaciones con los objetos. Así pues, por lo menos se entiende la posibilidad tanto de un entendimiento productivo (*intellectus archetypus*) sobre cuyas intuiciones se fundarían las cosas, como de un entendimiento reproductivo (*intellectus ectypus*) que extraería de la intuición sensible de las cosas los datos de sus elaboraciones lógicas (...) Los conceptos puros del entendimiento no deben ser, pues, abstraídos de las impresiones de los sentidos, ni expresar la receptividad de las representaciones a través de los sentidos; han de tener, al contrario, su origen en la naturaleza misma del alma, y esto en la medida en que no son ni producidos por el objeto, ni causas del objeto (*Br*, AA 10: 130)

Esta elaboración precrítica será matizada en la *Analítica Trascendental* de la *Crítica de la razón pura* cuando se detenga en la distinción entre *phaenomena* y *noumena*. En esta etapa, Kant deja debidamente consignado que lo inteligible no puede ser complemento de lo sensible sino objeto trascendental (noumeno) y por ello, puede ser pensable, aunque no determinable por el conocimiento.

De aquí se sigue innegablemente: que los conceptos puros del entendimiento *nunca* pueden ser de uso *trascendental*, sino que pueden ser *siempre* sólo de uso *empírico*, y que los principios del entendimiento puro sólo pueden, en relación con las condiciones generales de una experiencia posible, ser referidos a objetos de los sentidos, y nunca a cosas en general (sin tener en cuenta la manera como las intuyamos) (*KrV*, B303)

De este modo, en la *Analítica Trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, al tratar sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión, Kant hace referencia al noumeno como vacío de determinación y, por ende, nos habla de un concepto problemático: "...esta representación permanece vacía para nosotros, y no sirve para nada más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible, y para dejar un espacio restante, que no podemos llenar ni con experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro..." (*KrV*, B345)

En la filosofía de Kant todos los sistemas metafísicos descansan en la ilusión de un acceso racional para el conocimiento de los objetos trascendentales (Dios, Alma y Mundo). Sin embargo, en la medida en que pretenden sobrepasar los límites de la experiencia, son meras apariencias ilusorias trascendentales que influyen "...sobre principios cuyo uso no está dirigido a la experiencia (...) sino que, contra todas las advertencias de la crítica, nos aparta enteramente a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo de un

*ensanchamiento del entendimiento puro...*³ (KrV, B352) A este extravío de la razón que se engaña en el espejismo de un conocimiento de las Ideas puras de la razón, Kant lo denominara fanatismo, entusiasmo, ensoñación, delirio (*Schwärmerei*)⁴. La *Schwärmerei* designa de este modo una suerte de *hybris* donde cae la razón al extraviarse por haber transgredido los límites de la razón.⁵

En tanto fanatismo, la *Schwärmerei* alcanzará tanto las pretensiones místicas de visionarios del estilo de Swedenborg, como también todo intento dogmático de avanzar con la razón hacia lo suprasensible. El ejemplo de un *Schwärmer* como Swedenborg, y su investigación sobre fantasmagorías celestiales en el mundo terrenal, llevan a Kant a preanunciar, puesto que la reflexión sobre Swedenborg es anterior al período crítico, la necesidad de una crítica que ponga en su lugar las pretensiones místicas que llevan al fanatismo y al extravío de la razón y que, en tanto filosofía se convierta en crítica y juzgue sobre sus procedimientos y límites:

Las cuestiones referentes a la naturaleza espiritual, a la libertad y a la predestinación, al más allá, etc., ponen en movimiento, desde el principio, todas las fuerzas del entendimiento y, debido a su dignidad, atraen al hombre al certamen de la especulación, la cual indistintamente raciocina y decide, adoctrina o refuta, como sucede siempre con el conocimiento ilusorio. Si esta investigación retoña en una filosofía que juzgue sobre su propio proceder y conozca no sólo los objetos, sino también su relación con el entendimiento humano, las fronteras se reducen en gran medida y se colocan los mojones que no permiten jamás que la investigación se extienda fuera de su propio ámbito (TG, AA II, 984)

En la Crítica de la razón pura, Kant ubicará a John Locke entre aquellos que, al creer que había encontrado en la experiencia los conceptos puros del entendimiento, los hace derivar también de la experiencia y, de esta manera, traspasar los límites de la experiencia. De esta manera: “...abrió de par en par las puertas a la extravagancia (*Schwärmerei*); porque la razón, una vez que tiene de

³ Cfr. KrV, B352

⁴ La utilización del vocablo *Schwärmerei* ha sido motivo de sendos análisis por los investigadores del siglo XVIII. Tanto Zuckert (2010) como Allouche-Pourcel (2010) coinciden en señalar la referencia histórica del *Deutsches Wörterbuch* de Jacob y Wilhelm Grimm quienes afirman que el término habría sido introducido por Martín Lutero al señalar, de manera peyorativa, las distintas sectas religiosas que valoraban los aspectos emocionales de la relación con lo divino, revelaciones místicas y la glosolalia. Posteriormente, *Schwärmerei* fue utilizado para identificar grupos o personas políticamente problemáticos, desordenados. Los orígenes etimológicos de la palabra connotan peligro, grupos desordenados ("Schwarm" o "schwärmen" puede relacionarse incluso con "enjambre"). En la acepción filosófica que querría asignarle Kant estaría refiriendo, como afirma Zuckert a una creencia errada que se funda en la percepción de la realidad o desde una revelación personal y que se traduce en una actitud fanática a partir de la pretensión de superar los límites de la razón en un pretendido acceso a lo suprasensible.

⁵ La noción de *hybris* la tomamos de Béatrice Allouche-Pourcel quien, en su trabajo sobre el concepto de *Schwärmerei* en la obra de Immanuel Kant afirma: “...*L’hubris, en effet, se paye toujours et l’on ne franchit pas impunément les limites de l’humaine nature. Or, tel est le destin de la Schwärmerei: en voulant, par des moyens divagants, lever un voile qui devait rester en place, elle va se perdre au-delà de l’archipel des facultés humaines dans une mer déchainée et infinie. Mais tout d’abord, par l’analyse des «restrictions» kantienne qu’aint a ce qui est coïnnaisable on peut définir différenciellement la Schwärmerei comme transgression de ces interdits...*” (Allouche-Pourcel, 2010 : 28)

su lado los permisos, ya no se deja detener dentro de limitaciones por imprecisas recomendaciones de moderación...” (KrV, B 128) Por todo ello, la *Schwärmerei* revela una auto-negación del pensamiento en la medida en que toma por verdad la posesión de una ilusión que consiste en haber alcanzado el conocimiento de lo suprasensible. En este error caen los dogmatismos racionalistas de Wolff o Spinoza al pretender transgredir el límite propio de la razón. En *Algunas Observaciones al libro de Ludwig Heinrich Jakob, Examen de las Morgenstunden de Mendelssohn* (1786) Kant apunta su crítica contra la metafísica dogmática:

existen ciertos recaudos a tomar respecto del camino que se elija. Pues si la razón en su uso especulativo se le concede alguna vez la capacidad de elevarse por medio de intuiciones intelectuales más allá de los límites de lo sensible, entonces ya no será posible limitarla a este solo objeto. Y no le basta el hecho de que, de esta manera, se encuentra expuesta a toda clase de fanatismo (*Schwärmerei*), sino que además, como es el caso de Spinoza y de otros pensadores de nuestros tiempos, se creen capaces de decidir acerca de la posibilidad de un ser supremo – según el concepto que utiliza la religión – mediante sutiles razonamientos y de destruir esta proposición, mediante su arrogante dogmatismo, con la misma audacia con la que se han vanagloriado de poder establecerla (*EB*, AA 08, 151)

En el texto citado, Kant centra la crítica en el dogmatismo de tipo spinozista que se apoya en la creencia de que puede determinar, mediante un edificio construido a base de razonamientos y axiomas, la existencia de Dios como Ser Supremo. Asimismo, una vez que postula su existencia como sustancia, en el caso de Spinoza, acaba diluyendo esa existencia en un panteísmo que conduce al fanatismo y, por lo tanto, al ateísmo. Se da así el extraño caso de una razón que se desdobra y al enfrentarse cara a cara, acaba disolviéndose en su propia contradicción reduciéndola a un mero juego de palabras:

Así pues, Mendelssohn intentó reducir la antigua polémica acerca de la libertad y la necesidad natural en la determinación de la voluntad a un mero conflicto de palabras porque la palabra deber ha de ser utilizada en dos sentidos diferentes: en parte, simplemente objetivo; en parte, subjetivo. Pero, para utilizar los términos de Hume, es como si quisiera detener la crecida del océano con un junco (*EB*, AA 08, 152)

Asimismo, caen en el error los que eligen la vía mística mediante la cual afirman que pueden alcanzar un presentimiento de lo suprasensible como en el *salto mortale* de F. Jacobi. En 1796, Kant retoma la cuestión con el escrito *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie* donde se critica la llamada filosofía del sentimiento (*Gefühl Philosophie*) basada en una suerte de comercio con los misterios en los que se funda la filosofía. Un ejemplo de este nuevo tono filosófico es Jacobi y que no hace más que impedir toda posibilidad de filosofar:

Resulta evidente por sí mismo que en esto subyace un cierto ritmo místico, un salto (salto mortale) desde los conceptos hasta lo impensable, una capacidad para captar lo que ningún concepto alcanza, una expectación de misterios –o más bien un

entretenerse con ellos–, que en realidad no es más que un desafinado de cabezas que roza el delirio. Pues, en efecto, el presentimiento es una oscura expectativa e implica la esperanza de una explicación que, sin embargo, en los problemas de la razón sólo se puede dar por medio de conceptos; cuando los conceptos son trascendentes –y no pueden por tanto conducir propiamente a ningún conocimiento del objeto– tienen que prometer necesariamente un subrogado del mismo, una comunicación sobrenatural (iluminación mística), que constituye entonces la muerte de toda filosofía (VT, 08, 398)

El concepto de fe racional (*Vernunftglaube*)

En el texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* de 1786 que pudimos analizar anteriormente en su contexto histórico específico – la polémica del spinozismo –, Kant establece los fundamentos de lo que denominará como *Fe Racional* (*Vernunftglaube*). Habiendo acordado acerca de la imposibilidad de reconocer un uso especulativo de la razón, tal como fuera desarrollado oportunamente en la Crítica de la razón pura, se declara toda imposibilidad de avanzar, por esta vía, hacia el conocimiento de cualquier objeto que pueda encontrarse más allá de toda experiencia posible y, por ello, también del Ser Supremo. De aquí que Kant demostrará de que manera puede ensancharse el conocimiento sin caer en el error dogmático que conduce al fanatismo: “...Es posible pensar algunos objetos suprasensibles – pues los objetos sensibles no agotan todo el campo de lo posible – frente a los cuales la razón no siente ninguna exigencia de ampliarse hasta ellos y mucho menos de suponer su existencia...” (WDO, AA 08, 137) Así comprende la noción misma de *orientación en el pensamiento*, es decir, en cuanto a una “...función de la razón pura de dirigir su uso cuando, alejándose de los objetos conocidos – de la experiencia – ella desea extenderse más allá de todos los límites de la experiencia y no encuentre absolutamente ningún objeto de la intuición, sino meramente espacio para ellos...” (WDO, AA 08, 136)

En la medida en que los principios objetivos de la razón son insuficientes, Kant habilita la posibilidad de determinarse en el tener-por-verdadero (*Fürwalhalten*) a partir de un principio subjetivo: el sentimiento de necesidad subjetiva (*Bedürfniss*) de la razón que, por su propia carencia, produce el sentimiento de necesidad en su impulso a ensanchar el conocimiento.

La argumentación de Kant quiere, de esta manera, separarse de la posición de Mendelssohn – quien postulaba, como señalamos oportunamente, la necesidad de apelar al sano entendimiento común basado en una intuición racional o de una *exigencia sentida* – y de Jacobi y su salto mortal a una fe ciega que nos ubica inmediatamente en el presentimiento de lo suprasensible. Así es como Kant precisa

que dicho juicio, que nace de una exigencia subjetiva de la razón para extenderse en su impulso por el conocimiento, debe ser denominado como *Fe Racional* (*Vernunftglaube*):

Por cierto, toda creencia (Glaube), incluso la histórica, debe ser *racional*, pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón. Pero solo es creencia racional aquella que no se fundamenta en más datos de los que se encuentran contenidos en la razón pura. Así, toda *creencia* es un tener por verdadero (Fürwalhalten) subjetivamente suficiente, con *conciencia* de que objetivamente es insuficiente (WDO, AA 08, 141)

La utilización del concepto *fe* (*Glaube*) tiene aquí un sentido más amplio que el que se podría asignar a la noción de una creencia sostenida por un dogma o autoridad espiritual. A diferencia de la fe dogmática, la fe racional se encuentra despojada de todo conocimiento histórico que culmine en una adhesión entusiasta (*Schwärmerei*). En todo caso, la fe racional se da en el uso teórico y en el uso práctico de manera diferente: En el uso teórico, es una *hipótesis racional* (*Vernunfthypothese*) que nos lleva a aceptar la existencia de Dios como suficiente para el asentimiento a partir de fundamentos subjetivos (como, por ejemplo, el juicio acerca de la primera causa de todo lo contingente). Por el contrario, en el uso práctico, es un *postulado de la razón* (*Ein Postulat der Vernunft*) en la medida en que la exigencia de la razón en su uso práctico es incondicionada y entonces, “...no solamente nos vemos obligados a presuponer la existencia de Dios si queremos juzgar, sino porque debemos juzgar. Pues el uso puro práctico de la razón consiste en la prescripción de las leyes morales...” (WDO, AA 08, 139)

La importancia del concepto de *Fe Racional* en el escrito de 1786 estriba en la experiencia de vacío de determinación que surge cuando la razón pretende extenderse más allá de los objetos conocidos por la experiencia. De este modo todo aquello que aún falta conocer y se presenta como límite no nos permite pensar en un error sino en la necesidad que surge de la carencia de un universal que dirija nuestro juicio.⁶ De esta manera se hace posible pensar algunos objetos suprasensibles sin caer en la ilusión dogmática de suponer su existencia o extenderse hacia ellos. Como afirma Kant se trata, antes bien, de un derecho a orientarse en el pensamiento a partir de su propia exigencia de necesidad y, en este sentido, la *Fe Racional* es considerada como “...el indicador de camino o la brújula con que el pensador especulativo puede orientarse en sus expediciones racionales en el ámbito de los objetos suprasensibles...” (WDO, AA 08, 142)

⁶ Con relación a esta carencia de determinación señala Albizu: “...es menester tener en cuenta la gama de matices de este buscar el universal no dado, de tal conocer por carencia de determinación lógica suficiente, y no sólo a pesar de ella...” (Albizu, 1991: 5)

Fe racional y orientación en el pensamiento.

Hasta aquí Kant encuentra en la *Fe Racional* un medio de exposición (*Darstellung*) para orientar la investigación en un espacio que se encuentra cerrado a toda intuición. En este sentido, la *Fe Racional* que describe el texto de 1786 aquí analizado nos remite a una función heurística de la razón que permite sensibilizar los conceptos de la razón para hacerlos comprensibles. En la *Kritik der Praktischen Vernunft*, escrita el mismo año, Kant vuelve a sostener esta exigencia de necesidad subjetiva que permite enlazar la presuposición de la existencia de Dios con el deber moral en tanto “...es moralmente necesario admitir la existencia de Dios...” (KpV, AA 05, 125) La existencia de Dios, en la razón práctica, no implica admitir a Dios como fundamento (*Grund*) de toda obligación sino que el deber, como empeño para producir y fomentar el bien supremo en el mundo, debe ser posible como postulado que nuestra razón solo puede concebir bajo la presuposición de una inteligencia suprema. Por lo tanto;

suponer la existencia de esta inteligencia está conectado con la conciencia de nuestro deber, si bien la suposición misma pertenece a la razón teórica. Con la única referencia a ésta puede llamarse *hipótesis*, considerada como principio de explicación; pero en relación con la inteligibilidad de un objeto (el bien supremo) que nos es encargado por la ley moral, y por consiguiente con una necesidad subjetiva en sentido práctico, puede llamarse *fe* y, concretamente, *fe racional* pura porque la razón pura (según su uso teórico así como su uso práctico) es la única fuente de donde proviene (KpV, AA 05, 126)

Como podemos ver, se siguen las mismas estructuras argumentativas que habían sido utilizadas en el texto de la polémica de 1786. Hasta aquí hemos visto de qué manera, en la Crítica de la razón pura, Kant abre el juego al aceptar las ideas de Libertad, Inmortalidad del Alma y la Existencia de Dios como Ideas de la Razón. A su vez, estas Ideas se reasumen en la segunda Crítica como postulados de la razón práctica. Por último, el texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* introduce la posibilidad de pensar lo suprasensible a partir de la *fe racional* como método de orientación a partir de la exigencia subjetiva de necesidad a partir de una carencia de determinación.

Bibliografía:

- ALBIZU, E. “La Crítica de la facultad discretiva y la unidad sistemática de la filosofía trascendental” en David Sobrevilla (comp) *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Lima: Goethe Institut, 1991.
- ALLOUCHE-POURCEL, B. *Kant et la Schwärmerei. Histoire d'une fascination*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- BEISER, F. *The fate of reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Massachussets: Harvard University Press, 1987.
- BOEHM, O. *Kant's Critique of Spinoza*. New York: Oxford University Press, 2014.
- BOLDUC, C. *Kant et Spinoza. Rencontre paradoxale*. Paris: éditions du félin, 2015.
- DI SANZA, S. *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilkraft de Kant*. Bs. As.: Ediciones del Signo, 2010.
- GÓMEZ CAFFARENA, J; *El Teísmo Moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- LORD, B. *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. Palgrave Macmillan, 2011.
- PHILONENKO, A. “Introduction”. In: KANT I. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- SOLÉ, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba: Editorial Brujas, 2011.
- SOLÉ, M. J. *El Ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- ZAC, S. *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.
- ZAMMITO, J. *The genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ZUCKERT, R. “Kant on the Hiddenness of God” In: LIPSCOMB B. B.; KRUEGER J. (Eds) *Kant's Moral Metaphysics*. Berlin / New York: Walter De Gruyter, ps. 293-297, 2010.

Resumen: El presente trabajo intentará una aproximación al concepto de fe racional en la obra de Immanuel Kant, prestando una especial atención al desarrollo del mismo en el contexto de la polémica del spinozismo de 1785-1786 y su intervención en la misma con el texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

Palabras clave: Fe Racional; Aufklärung; Criticismo; Fanatismo

Abstract: The present work will try an approximation to the concept of rational faith in Immanuel Kant's work, giving a special attention to the development of the same one in the context of the spinozism controversy between 1785-1786 and his intervention in the same one with the text *What does it mean to orient oneself in thinking?*

Keywords: Rational Faith; Enlightenment; Criticism; Fanaticism

Recibido em: 11/2017

Aprovado em: 12/2017

Looking for Kant: considerações sobre o sentimento de respeito kantiano do ponto de vista da neurociência contemporânea

[*Looking for Kant: considerations on the kantian feeling of respect from a contemporary neuroscience point of view*]

Rafael da Silva Cortes*

Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

Introdução

O avanço tecnológico científico pujante da segunda metade do século XX, sobretudo em suas últimas décadas, oportunizou o desenvolvimento de ferramentas úteis e, hoje em dia, fundamentais para diferentes áreas da ciência como a medicina, a biologia, a química, etc. Aparelhos de alta tecnologia permitem aos cientistas contemporâneos aprofundar os estudos sobre o funcionamento cerebral humano e expandir os conhecimentos sobre esse órgão extremamente complexo de nosso corpo. Com isso, algumas áreas de conhecimento foram se especializando e outras surgindo. É esse o caso, por exemplo, das neurociências (neurobiologia, neuroquímica, neurologia, entre outras). Na esteira dessas novas informações sobre o funcionamento de nosso cérebro e corpo, algumas constatações têm lançado luz a certos problemas clássicos da história da filosofia como, por exemplo, sobre o conhecimento e a moral. Tanto que a Filosofia Contemporânea também possui ramos de estudos que acompanham atenta e proximamente os resultados alcançados pela neurociência a ponto de se especializarem e criarem novas áreas filosóficas como a biopolítica, filosofia experimental, filosofia evolutiva, filosofia cognitiva, etc. Ou seja, mais do que nunca, no final do séc. XX e início do séc. XXI filosofia e ciências experimentais parecem compartilhar esforços no sentido de obter maiores e melhores maneiras de compreensão da cognição e do

* E-mail: raf.cortes@yahoo.com.br

comportamento humano. Por isso alguns filósofos e cientistas contemporâneos optam por reler os pensadores clássicos da história da filosofia, principalmente os modernos, para, ou entendê-los melhor ou revisar e atualizar suas teorias sobre o comportamento e a cognição humana.

Neste ensaio procuro fazer uma releitura do conceito kantiano de respeito pela lei (*Achtung vor dem Gesetz*) – com o auxílio dos estudos de António Damásio sobre os sentimentos – para entender em que medida é legítimo falar de “sentimento de respeito”, digamos assim, situado na base da disposição moral humana. Para tanto, na primeira parte reconstruo a argumentação kantiana da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e da *Análítica da Crítica da razão prática* (1788). Em seguida recorro aos estudos de neurociência contemporânea de António Damásio, no livro *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (2003), no qual o autor procura explicar o funcionamento dos sentimentos humanos tendo como base diversas pesquisas experimentais. Na terceira seção, com o auxílio de três exemplos de abordagens da temática principal desse ensaio, procuro demonstrar que mesmo a literatura consagrada, restringe seus argumentos sobre o conceito de respeito pela lei à sua relação com a doutrina do *factum* da razão e com a fundamentação moral, sem levantar objeções – ao menos não explicitamente – a caracterização daquele conceito, feita por Kant, como um sentimento de origem racional. Por fim, com o auxílio dos resultados obtidos pelos estudos de neurociência de Damásio, concluo esse trabalho ao propor uma revisão semântica do conceito de “respeito pela lei”.

O sentimento de respeito pela lei na fundamentação moral kantiana

Muito embora Kant tenha inicialmente planejado escrever uma única crítica que contivesse tanto o uso teórico-especulativo quanto o prático da razão pura (conforme carta à Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772), como é notório, tal projeto não foi levado a cabo nestes termos. Mesmo assim, na leitura da *Crítica da razão pura* (1781/87) nos deparamos com passagens nas quais o autor expõe superficialmente seu ponto de vista sobre a moralidade. Algumas dessas passagens sobre a compreensão moral de Kant podem passar despercebidas ao leitor se analisadas como que pertencendo exclusivamente ao contexto da *Crítica*. Contudo, quando comparadas com a compreensão moral exposta na *Fundamentação*, considerado o texto inaugural da filosofia prática kantiana propriamente dita, aquelas passagens da primeira *Crítica* soam bastante controversas¹. Sem entrar nos detalhes da justificativa sobre o motivo que levou Kant a alterar consistentemente

¹ Especialmente algumas do “O cânone da razão pura”.

sua visão moral entre a primeira *Crítica* e a *Fundamentação*, pois não é esse o objetivo aqui, pode-se dizer que nessa obra o autor apresenta as bases de sua teoria ética, que se torna uma das principais características de sua contribuição filosófica: a moralidade deve ser fundamentada num princípio *a priori*, necessário e universalmente válido.

Como Kant mesmo declara na introdução da *Fundamentação*, seu objetivo nesse trabalho é buscar e determinar “o princípio supremo da moralidade”. Nessa busca, ele assume como ponto de partida o conhecimento moral popular em direção à razão prática pura, sendo que, segundo ele, qualquer sujeito dotado de *sã* razão é capaz de reconhecer o princípio supremo moral e usar desse princípio para orientar suas ações. Ou seja, ao intitular a primeira seção como “Passagem [Übergang] do conhecimento moral comum para o conhecimento filosófico” Kant visa deixar claro que o agir correto não consiste numa capacidade exclusiva de sujeitos eruditos ou filósofos, ao contrário, que mesmo um sujeito racional simples é capaz de reconhecer o princípio supremo moral. Entretanto, deve-se esclarecer que do fato de o sujeito ser capaz de reconhecer o princípio supremo moral não se segue que ele necessariamente agirá moralmente (cf. *GMS*, AA 04: 404.), pois como nos é comum, embora reconheçamos a objetividade e a imposição da lei, diversas vezes não agimos segundo suas determinações. Nesse sentido, Kant explica no prefácio da *Fundamentação* que inicialmente assumirá uma perspectiva analítica em sua determinação do princípio moral, afinal, segundo ele, tal princípio repousa no íntimo de toda razão humana. Como passo seguinte, isto é, após identificar o princípio supremo moral o autor se dispõe a retornar sinteticamente daquele princípio em direção ao conhecimento moral popular no qual “se encontra o seu uso”.

Além de buscar o princípio supremo moral na *Fundamentação* Kant tem outra pretensão não menos importante e fortemente atrelada àquele objetivo maior, a saber, deduzir a realidade (prática) da liberdade. O problema da possibilidade da liberdade ocupou as reflexões do autor já na primeira *Crítica* em cuja obra teria sido demonstrada a impossibilidade de se obter conhecimento sobre essa ideia. Sob o ponto de vista de Kant as Antinomias da razão pura, na primeira *Crítica*, revelaram ser logicamente possível pensarmos a coexistência da liberdade e da causalidade natural. Mesmo assim, como argumentado por ele naquele contexto, a razão humana anseia por respostas mais positivas sobre a possibilidade real da liberdade (e das demais ideias) sendo que, para tanto, o uso prático da razão pura parece ser mais favorável. Portanto, juntamente com a busca e determinação do princípio supremo moral na *Fundamentação* Kant visa provar a efetiva possibilidade da liberdade, tarefa que se estende até a Analítica da *Crítica da razão prática*, sob diferentes contornos e estratégias argumentativas.

A primeira seção da *Fundamentação* começa com a famosa frase de que não existe nada no mundo incondicionalmente bom, a não ser somente a boa vontade.

Como parece óbvio, Kant não quer dizer aqui que a boa vontade é a única coisa boa que existe, mas que é a única incondicionalmente boa, i. é, diferentemente dos outros “bens” (resumidos sob o termo de felicidade²) a boa vontade seria a única que teria um valor em si. Apesar de muitas vezes sermos levados a dar atenção ao conceito de boa vontade, deve-se dar razão a Wood quando ele nos alertar que, ao fim e ao cabo, a argumentação de Kant em prol da derivação do princípio supremo moral realmente se edifica a partir do conceito de dever (Wood, 2009, p. 9.). Mesmo assim, é importante destacar que a boa vontade é uma vontade racionalmente orientada. Ou seja, somos naturalmente dotados de vontade (como todos os animais), contudo, segundo Kant, somente nós seres humanos racionais finitos possuímos a capacidade de representarmo-nos leis para nossa vontade e, com efeito, produzir máximas do agir por dever. Dito em poucas palavras, somente os sujeitos racionais humanos são capazes de boa vontade.

Como afirma Kant, o dever contém em si o conceito de boa vontade (cf. *GMS*, AA 04: 397). Ele distingue ações conforme o dever de ações por dever. Na base de ambas as ações estão certos princípios subjetivos do querer (máximas) que indicam se elas foram praticadas conforme o dever ou por dever. Se a máxima de nossa ação é determinada por algum elemento empírico como a busca pela satisfação da felicidade, então nossa ação é conforme o dever e não possui conteúdo moral. A ação, mesmo que tenha sido boa, não pode ser considerada moral porque em sua base reside uma máxima que prescreve ações como meios para atingir outros fins, que não a própria ação. A título de elucidação, cito um exemplo do próprio Kant: não basta ser um filantropo que ajuda as outras pessoas com todas as suas forças se a máxima que está na base de sua ação é o prazer que sente ao contribuir com o necessitado. Embora a ação do filantropo exemplificado por Kant tenha sido boa, quer dizer, tenha promovido boas consequências, na medida em que amenizou a dor e o sofrimento de um necessitado, não decorre daí que ela tenha sido moralmente boa, pois foi realizada conforme o dever.

Por outro lado, se a máxima de nossa ação é determinada por um princípio *a priori* e necessário, a ação é praticada por dever e possui conteúdo moral. Sob o ponto de vista das máximas por dever as ações são praticadas não com vistas às suas consequências, mas pelo valor delas mesmas, ou, numa só palavra, por boa vontade. Por isso Kant afirma que, “uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas sim, na máxima segundo a qual é decidida [...]” (*GMS*, AA 04: 399/400). Outro exemplo de Kant que cito aqui, agora para caracterizar as ações por dever, é o do suicida: o sujeito que despreza sua própria vida porque para ele viver lhe causa mais desgosto, amargura, tristeza

² Em suas obras morais Kant apresenta mais de um sentido para o conceito de felicidade. Por isso é preciso esclarecer que me refiro aqui ao conceito de felicidade empregado por Kant na maioria das passagens da *Fundamentação*, i. é, como satisfação de interesses particulares, egoístas e subjetivos.

do que prazer e alegria, e que por isso deseja a própria morte, mas mesmo assim, mantém sua vida sem amá-la, “[...] não por inclinação ou medo, mas por dever [...]” (GMS, AA 04: 398), então sua máxima tem valor moral.

Diferentemente das ações conformes o dever, cujas máximas que as produzem fundamentam-se nas inclinações, as ações por dever (morais) pautam-se em um princípio *a priori*, qual seja, a autonomia da vontade do sujeito racional que se expressa na forma de um imperativo categórico universalmente válido, o qual determina aquilo que necessariamente deve ser feito. O princípio da autonomia da vontade nada mais é do que a capacidade do homem de impor à sua vontade a representação de uma lei objetivamente válida para o seu agir. É através desse princípio moral que na terceira e mais problemática seção da *Fundamentação* Kant tenta demonstrar a real possibilidade (não apenas lógica) da ideia de liberdade e, com efeito, dela deduzir a lei moral. Contudo, tal dedução não é bem-sucedida. Segundo Ferraz (s/d, f. 419) é exatamente por não poder ser deduzida a realidade prática da liberdade e, por conseguinte da lei moral, que Kant recorre ao “*factum* da razão”, i. é, à consciência da lei moral. A doutrina do *factum* da razão serve para demonstrar a realidade objetiva da liberdade assim como sua relação de reciprocidade com a lei moral. O esforço despendido por Kant para provar a realidade objetiva da liberdade e da moralidade é evidente não mais na *Fundamentação*, mas na Analítica da segunda *Crítica*, em cuja obra se lê a seguinte passagem acerca da importância do *factum* para a comprovação da realidade da liberdade e da moralidade, já que não foi possível deduzir essa daquela:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica [...]. (KpV, AA 05: 31)

Os resultados obtidos pela *Fundamentação* no tocante a comprovação da relação entre o princípio supremo moral e a liberdade são tão limitados que na segunda *Crítica* Kant visa demonstrar como que a razão pura pode ser prática, i. é, como justificar sua suposição de que a razão é capaz de determinar o agir humano através da liberdade (cf. KpV, AA 05: 03). Ou seja, mesmo em posse do princípio supremo moral – a autonomia da vontade – e ciente da relação desse princípio com a liberdade, na *Fundamentação* não foi possível comprová-los por meio de uma dedução. Dessa maneira, Kant acredita que mediante a doutrina do *factum* da razão será possível solucionar àquelas pendências deixadas pelo trabalho inaugural de sua teoria ética. É o que podemos interpretar ao lermos uma seção do primeiro capítulo da Analítica, curiosamente intitulada “Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura”:

Esta Analítica demonstra (*beweisen*) que a razão pura pode ser prática – i.é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. – Ela mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; [...]. (*KpV*, AA 05: 41/42)

Sem adentrar aqui na ampla discussão em torno da doutrina do *factum* da razão, pois se assim o fizesse me afastaria demasiadamente do propósito deste ensaio, pode-se defini-lo, seguindo as orientações do texto de Kant, como a consciência da lei moral que se impõe ao sujeito racional prescrevendo aquilo que deve ser feito por dever, ou seja, ações morais universalmente válidas.

Ora, se o valor da ação por dever (ação moral) não reside nas inclinações sensíveis, nem em algum fim a ser alcançado através dela, então em que repousa a necessidade dessas ações? Qual deve ser o motivo de minha ação por dever? Dito de outra maneira, o que me impele a agir por dever se, de acordo com Kant, na busca da satisfação de meus interesses sensíveis em vista à felicidade, terei muito mais êxito se guiar minhas ações em conformidade com o dever? Kant concorda que precisamos de um motivo para agir por dever (cf. *KpV*, AA 05: 78/79) afinal, somos seres sensíveis e finitos. O problema é como admitir a possibilidade de incentivos para o agir por dever sem que, dessa forma, sejamos conduzidos à heteronomia. Para tanto, Kant afirma que será preciso que a razão assuma o comando e determine nossa faculdade de apetição definida como a faculdade do ente de ser, “[...] mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações³”. Portanto, Kant admite a necessidade de um incentivo para o agir moral, sendo que é a própria lei que atua como tal: “[...] assim não resta senão apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei” (*KpV*, AA 05: 72). Dessa forma, a lei moral atua negativamente sobre os sentimentos, causando “uma ruptura com as inclinações” (*KpV*, AA 05: 73). A atuação da determinação da vontade pela lei moral é por si mesma um sentimento que produz dano às inclinações (resumidas sob o título de felicidade própria).

Kant distingue o conjunto de inclinações humanas (denominado por ele de solipsismo) em amor próprio, também conhecido como benevolência (*philautia*), e presunção (*arrogantia*). É ao atuar sobre as inclinações de benevolência que a razão prática, por meio da lei moral, causa dano, ao passo que quando atua sobre a presunção ela apenas o limita. Porém, deve-se lembrar que em si, a lei moral, quer

³ Conforme nota em *KpV* AA 05: 09 Kant define a faculdade de apetição também na *Metafísica dos costumes* (*MS*, AA 06: 211) assim: “A faculdade de desejar é a faculdade de ser, por intermédio das suas próprias representações, causa dos objetos dessas representações” (Nossa tradução).

dizer, a razão prática é positiva e que, por isso, consiste no “objeto máximo de respeito”. Por isso, a lei moral é a base de um sentimento positivo de origem não empírica e conhecido *a priori*: o sentimento de respeito pela lei (cf. *KpV*, AA 05: 74). A lei moral exclui os sentimentos de benevolência (amor próprio) e presunção (complacência de si) e coloca a si mesma, na forma de respeito, como motivo para a ação por dever, “[...] na medida em que ela [a lei moral] tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade” (*KpV*, AA 05: 75). Portanto, o sentimento de respeito pela lei não é a causa da moralidade, mas é a própria moralidade considerada como motivo (cf. *KpV*, AA 05: 76). O sentimento de respeito, diferentemente dos demais sentimentos, é produzido pela razão prática, permitindo-nos assim, afirmar, como faz o próprio autor, que há uma doutrina do sentimento moral em sua filosofia prática.

Segundo Kant, “*Respeito* sempre tem a ver somente com pessoas e nunca com coisas” (*KpV*, AA 05: 77). Isso significa que somente os homens são dignos de respeito e, ao mesmo tempo, são capazes de respeitar alguém digno de respeito. Somos capazes de sentir amor, temor, admiração e muitos outros sentimentos por muitas coisas e pessoas. Contudo, respeito só nos é possível sentir pelas pessoas, queiramos ou não, pois não nos cabe decidir se respeitamos ou não alguém. Quando sentimos respeito por uma pessoa não somos capazes de recusar tal mérito. Podemos quando muito, afirma Kant, “abster-nos dele exteriormente mas não podemos evitar de senti-lo interiormente” (*KpV*, AA 05: 78). Ou seja, posso até manifestar meu desgosto e repúdio em relação a alguém, mas jamais conseguirei negar que subjetivamente “meu espírito se curva” a certa pessoa. Além disso, o autor deixa claro que o respeito consiste num sentimento tipicamente humano, pois somente nós seres racionais e finitos somos capazes de nos representarmos alguém digno de respeito e, dessa maneira, contrapormo-nos às nossas inclinações através daquele sentimento *a priori*, cuja origem repousa na razão. Novamente, mas agora através do sentimento de respeito, Kant exalta a natureza humana, pois apenas seres racionais e finitos são capazes de agir por respeito pela lei moral.

Na introdução à *Metafísica dos costumes*, seção intitulada “Relação das faculdades do ânimo humano com as leis morais”, Kant tece alguns comentários sobre os sentimentos. Segundo ele, “chama-se *sentimento* a capacidade de experimentar prazer ou desprazer em virtude de uma representação” (*MS*, AA 06: 211). Ou ainda, em nota de rodapé no mesmo parágrafo, “chama-se *sentimento* a esta receptividade da representação, que contém o efeito da representação sobre o sujeito (seja ela sensível ou intelectual), e pertence à sensibilidade, ainda que a representação mesma possa pertencer ao entendimento ou à razão”. Ora, se o sentimento consiste numa receptividade da representação sobre o sujeito e, uma vez que o respeito é um sentimento, então o sentimento de respeito consiste na receptividade da representação da lei moral, que contém o efeito da representação

intelectual sobre o agente. Segundo Ferraz (s/d, f. 446) o sentimento de respeito tem um objeto oriundo da razão o qual, segundo a teoria moral kantiana, nada mais é do que o conceito de bem, ou melhor, de Sumo Bem (o objeto da razão prática pura que é ao mesmo tempo seu fim).

Portanto, de acordo com Kant, o sentimento de respeito (sentimento moral) é produzido pela representação da lei moral, característica que afastaria uma suposta alegação de heteronomia contra sua doutrina da motivação moral. Ademais, como sentimento moral oriundo da razão, seguindo o autor, o respeito serviria como mola propulsora legítima de ações por dever, ações morais. Para, por ora, concluir a abordagem do sentimento de respeito kantiano cabe citar a passagem através da qual Kant introduz sua primeira definição desse componente de sua doutrina moral, ainda na *Fundamentação*:

[...] embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através de um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre minha sensibilidade. [...] O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. [...] Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei. (GMS, AA 04: 401n)

Os sentimentos sob o ponto de vista da neurociência.

A neurociência contemporânea distingue sentimentos de emoções. Segundo Damásio, diferentemente do que se acreditou durante muito tempo, os sentimentos não são precedentes às emoções, mas ao contrário, as emoções são anteriores aos sentimentos. O motivo da precedência das emoções aos sentimentos é evolutivo, explica o autor. Ou seja, os organismos vivos desenvolveram as emoções como recurso biológico para reagir aos riscos naturais e dessa maneira garantir a própria vida (cf. Damásio, 2003, p. 37). Portanto, até nossos dias, as emoções – como o orgulho, alegria, medo, vergonha e simpatia (exemplos de Damásio, na p. 47) – têm como função maior “regular a vida e promover a sobrevivência”⁴.

⁴ Damásio distingue as emoções em três tipos: de fundo, primárias e sociais. Aquelas complementam as segundas que, por sua vez, complementam as últimas. Ou seja, são cumulativas.

Os sentimentos, por outro lado, parecem ter um caráter mais cognitivo e mental do que as emoções, apesar de sua estreita relação com o organismo biofísico-químico. Os sentimentos são percepções das representações sobre o estado de nosso próprio corpo ou, nas palavras de Damásio, “*um sentimento é uma percepção de um certo estado do corpo, acompanhado pela percepção de pensamentos com certos temas e pela percepção de um certo modo de pensar*” (Damásio, 2003, p. 92). O autor denomina a percepção dos “estados do corpo” também como “mapas mentais” sendo que, de acordo com o explicado, os sentimentos consistem no pensamento, na percepção dos mapas mentais sobre nosso corpo. Ao “acumularmos” detalhes dos mapas mentais sobre nosso corpo os sentimentos emergem em nosso cérebro atingindo assim outro nível, chamado por Suzanne Langer de “frequência crítica” (Apud Damásio, 2003, p. 92/93). Portanto, para Damásio, os sentimentos estão necessariamente vinculados ao corpo e conseqüentemente às emoções embora, em essência, sejam atividades cerebrais. Além disso, o autor nos faz crer que os sentimentos sempre são produzidos em relação a alguma coisa. Sobre isso complementa Damásio: “[...] a sua essência [dos sentimentos] consiste em pensamentos sobre o corpo surpreendido no ato de reagir a certos objetos e situações. Quando se remove essa essência corporal, a noção de sentimentos desaparece” (Damásio, 2003, p. 93).

Evidentemente, como destaca o neurocientista, não pensamos sobre todos os nossos estados mentais, quer dizer, não somos conscientes de todas as nossas atividades corporais o tempo todo a ponto de podermos representar mentalmente a totalidade dos mapas corporais. Na maioria das vezes percebemos certas “experiências integradas” de nosso aparelho fisiológico, os quais são percebidos como um sentimento. São exemplos dessas experiências integradas alguns desejos, a fadiga, a energia e o mal-estar. Nesses casos nossa percepção não é do estado corporal propriamente dito, mas de suas conseqüências, representadas por sentimentos e transformadas em imagens cerebrais.

Conforme o autor, na essência o sentimento é uma ideia do corpo, “[...] uma idéia de certo aspecto do corpo quando o organismo é levado a reagir a um certo objeto ou situação” (Damásio, 2003, p. 95). O sentimento é percepção e como tal possui um objeto imediato o qual é sua causa, uma vez que a percepção desse objeto produz diversos sinais que percorrem o mapa cerebral do corpo. É importante destacar que mesmo os sentimentos sendo mentais – como quaisquer percepções –, os objetos que são seus conteúdos compõem “[...] o organismo vivo do qual os sentimentos emergem” (Damásio, 2003, p. 98). Portanto, além de os sentimentos estarem necessariamente vinculados ao corpo, ligam-se também a um outro objeto responsável pela origem do sentimento⁵.

⁵ Creio que a figura 3.1. apresentada por Damásio (p. 97) seja suficientemente elucidativa sobre o comprometimento dos sentimentos em relação ao corpo.

O “sentimento de respeito pela lei” em três exemplos da literatura kantiana.

As análises sobre o “sentimento de respeito pela lei” feitas pela literatura kantiana, mesmo a literatura consagrada, digamos assim, geralmente se concentram na tentativa de elucidar a argumentação de Kant em defesa do “sentimento de respeito pela lei” como incentivo para a produção de máximas morais pelo agente racional. Ou seja, diferentemente do que proponho nesse ensaio, não se verifica na maior parte da literatura sobre o tema questionamentos sobre a validade do *status* de sentimento concedido por Kant ao respeito pela lei, conforme pretendo demonstrar nessa seção através de três exemplos de abordagem sobre o tema desenvolvidas por Allison (1990), Beck (1960) e Henrich (1994). Cabe elucidar que o objetivo dessa seção não é perscrutar detalhadamente a argumentação dos referidos autores – tampouco levantar objeções às suas interpretações sobre o contexto da fundamentação moral kantiana. Ao invés disso, busco aqui destacar que mesmo em se tratando de intérpretes consagrados do pensamento de Kant, geralmente não identificamos questionamentos explícitos à caracterização do respeito pela lei como um sentimento cuja origem, segundo o filósofo de Königsberg, é racional.

Allison parte das considerações feitas por Kant acerca do sentimento de respeito pela lei em uma nota de rodapé da *GMS* (cf. *GMS*, AA 4: 401n), mas considera que o capítulo “Dos motivos [*Triebfedern*] da razão prática pura”, da *KpV*, como o texto em que o autor melhor revela sua compreensão sobre aquele conceito. Conforme reconhece Allison, a exposição que Kant faz sobre o “sentimento de respeito pela lei” naquele capítulo da *KpV* ocorre após a apresentação da doutrina do *factum* da razão e da defesa da realidade da razão prática pura. Segundo ele, é nesse contexto que a exposição de Kant sobre o “sentimento de respeito pela lei” está inserido. Contexto que o possibilita explorar “[...] the effects of the consciousness of the (valid) law on agents such as ourselves, who have a sensuous as well as a rational nature” (Allison, 1990, p. 121, parênteses do autor) que representa, ao fim e ao cabo, uma espécie de “theory of moral sensibility” de Kant. As palavras de Allison em defesa de que o sentimento de respeito pela lei representa um elemento importante do que pode ser considerado como uma “theory of moral sensibility” nos levam a crer que o autor assume o *status* de sentimento atribuído por Kant ao respeito pela lei. Mais do que isso, Allison segue a linha interpretativa proposta por Beck que considera o debate de Kant sobre o “sentimento de respeito pela lei” como essencialmente uma discussão sobre “[...] a phenomenology of moral experience” (Allison, 1990, p. 121).

A análise de Beck sobre o “sentimento de respeito pela lei” toma como ponto de partida o seguinte problema, exposto em duas formulações distintas:

“How can a sensuous being take an interest in a pure rational principle? Or how can a rational principle itself be the incentive for a sensuous being?” (Beck, 1960, p. 216). Ora, as questões de Beck fazem sentido na medida em que, conforme demonstrado anteriormente nesse ensaio, a partir da *GMS* Kant propõe uma fundamentação da moralidade independente da sensibilidade e dos interesses sensíveis humanos, pautada, por seu turno, na autonomia racional *a priori* do sujeito humano, partícipe, deve-se lembrar, de dois âmbitos: o inteligível e o sensível. Em resumo, a preocupação de Beck é demonstrar em que medida Kant concebe a relação entre as naturezas sensível e inteligível do ser humano, de forma que o agir moral, fundamentado exclusivamente em bases racionais (inteligíveis), seja possível. Ou, de acordo com o próprio Beck, “it is a question of what are the conditions, in a being like man, that make it possible for him to take an interest in the law or to have the law as his incentive [?]” (Beck, 1960, p. 219). Sua resposta, coerente aos termos kantianos, é de que a lei moral “[...] produces a feeling which is pain, under the transcendental definition of pain. What humiliates us is an object of respect. Hence we respect the moral law and have a feeling of respect for it even when we do not obey it” (Beck, 1960, p. 219). Dessa maneira, admite Beck, o que serve de incentivo para o sujeito racional assumir a lei moral como guia para suas ações não é ela mesma, mas um sentimento subsequente a ela, a saber, o sentimento de respeito pela lei moral, o qual, acrescenta, “[...] like any other feeling, need not be presupposed as something in the natural man awaiting an object which can be found only in the law” (Beck, 1960, p. 222). Beck conclui esse ponto da argumentação nos seguintes termos: “[...] moral feeling has a place in Kant’s ethics [...] but it is an effect of the consciousness of the moral law on sensuous feeling, not a feeling given prior to the discovery of what the law demands of us in principle and not a mystical feeling whose source would be in some otherworldly inspiration” (Beck, 1960, p. 223). Diante disso, apesar de toda sua importante análise e elucidação entorno do incentivo ao agir eticamente considerado sob a ótica da fundamentação moral kantiana, Beck não propõe – ao menos não explicitamente, conforme pode constatar – uma única objeção ao *status* de sentimento atribuído por Kant ao respeito pela lei.

Henrich também discorre sobre o sentimento de respeito pela lei sem levantar qualquer objeção à validade do *status* desse conceito. Contudo, diferentemente das abordagens sobre o tema anteriormente mencionadas, Henrich frequentemente se refere ao conceito por meio do uso da expressão “respeito pela lei” e não através da expressão cunhada por Kant: “sentimento de respeito pela lei” (cf. Henrich, 1994, pp. 82 – 84; 110 - 113). Esse fato poderia insinuar certa reflexão e mesmo discordância com Kant acerca do *status* de sentimento atribuído ao respeito pela lei. Eis dois excertos nos quais Henrich se refere apenas ao “respeito pela lei”, ou seja, sem recorrer à caracterização kantiana do conceito enquanto um sentimento (de origem racional): i) “The concepts of the ‘fact of

reason' and 'respect for the law' are the central concepts of the second *Critique*" (Henrich, 1994, p. 85) e,

ii) Kant started with reflection on how one could understand the unconditional good of the good will. This led him to his doctrine of the autonomy of reason, which in turn found its only possible, and in his system only consistent, interpretation in his subsidiary doctrines of respect for the law and the fact of reason. (Henrich, 1994, p. 112)

Contudo, quando analisado mais detalhadamente se percebe que, assim como Allison, Beck e o próprio Kant, Henrich mantém a terminologia original do conceito em questão sem levantar qualquer objeção a seu *status* de sentimento, conforme é possível constatar nestes outros dois excertos: iii) "The positive factor in respect exists for feeling only mediately insofar as humiliated sensibility is the grounds of a rational evaluation of worth" (Henrich, 1994, p. 110) e,

iv) Kant's new theory of the fact of reason result in an important change of his doctrine concerning the emotional element in moral insight. This was his doctrine of 'respect for law' as the only legitimate motive of the moral will. [...] As long as Kant believed that he could clarify the phenomenon of moral insight by a generalization of sensual pleasure or by his theory of the worthiness to be happy, he could not have accepted as an emotional component in this insight and as motive for the will a feeling that is characterized precisely by its exclusion of all inclination and opposition to any 'demand of sensibility'. And as long as he believed that spontaneity of thought and freedom of the will were essentially the same, he could not see that 'respect for the law' reveals to us the freedom that can overcome any measure of sensible resistance. This freedom is thus not one of a theoretical spontaneity but one which *takes for itself the right to be active*". (Henrich, 1994, pp. 84 e 85. Grifos do autor)

Ainda é possível falar em "sentimento de respeito pela lei" nos moldes de Kant?

É preciso dizer de antemão que em seu texto (2003) Damásio não trata do respeito e, por conseguinte, não diz claramente se se trata de um sentimento, uma emoção ou algum outro estado mental ou físico. De qualquer forma, acredito ser possível interpretar o "sentimento de respeito" kantiano a partir da contribuição dos estudos em neurociência de Damásio com o intuito de tentar entender se o "respeito pela lei" pode ser visto como um sentimento nos moldes da proposta de Kant.

Como espero tornar doravante evidente na busca pela resposta que dá título a essa seção, ambos os autores parecem compartilhar e divergir sobre alguns aspectos aqui analisados. O ponto comum entre eles reside na compreensão de que tanto os sentimentos (Damásio) quanto o "sentimento de respeito pela lei" (Kant)

têm como base a capacidade humana da representação. Já no tocante ao principal aspecto que os distanciam um do outro se refere à diferente compreensão acerca da origem dessa representação: empírica para Damásio, *a priori* para Kant. Analisemos então a relação entre os autores.

De acordo com a explicação de Damásio sobre a natureza dos sentimentos, exposta na segunda seção deste ensaio, nota-se certa vinculação entre sua compreensão dos sentimentos com a de Kant acerca do “sentimento de respeito pela lei”. Damásio diferencia os sentimentos das emoções e atribui àqueles uma relação com certas atividades mentais do sujeito humano. Como dito, Damásio se refere aos sentimentos de maneira mais geral e não ao respeito como fez Kant. Mas através das tentativas de definir e caracterizar sua compreensão sobre o sentimento de respeito Kant nos fornece indícios que nos permitem entender esse elemento de sua teoria moral de forma similar à compreensão de Damásio sobre os sentimentos, ao menos sob alguns aspectos, de acordo com o que se segue. Kant fundamenta o sentimento de respeito na auto capacidade do agente humano de representar para si mesmo um objeto digno de respeito. Sendo que aquele objeto pode ser o próprio sujeito ou um outro sujeito humano. Além disso, segundo Kant, sentimos respeito por alguém, ou por nós mesmos, devido ao efeito da representação da lei moral em nós. Da mesma maneira Damásio entende que os sentimentos sempre são em relação a algo, o qual, nos termos de Kant, é a própria lei moral. Ainda de acordo com a compreensão de Damásio, os sentimentos fundam-se na capacidade de percepção dos mapas mentais construídos pelo sujeito a partir de acontecimentos em seu corpo – expressos em mapas corporais – produzidos por um objeto originário. Não se trata aqui necessariamente de um objeto empírico, uma vez que nossas emoções também podem se originar de objetos fictícios como delírios e alucinações, por exemplo. Kant diz algo parecido sobre o sentimento de respeito quando afirma que “Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre minha sensibilidade” (GMS, AA 04: 401). Ou seja, a relação entre a caracterização dos sentimentos feita por Damásio e a compreensão do sentimento de respeito por Kant parecem correspondentes se considerarmos que ambas assentam-se na capacidade do sujeito racional humano de representar a si próprio um objeto. No caso de Damásio tal capacidade de representação é denominada de percepção. Isso significa que os sentimentos são produzidos no sujeito humano por sua atividade mental de perceber os efeitos de um objeto através de seu mapa corporal. Deve-se lembrar que não somos conscientes de todos os aspectos do funcionamento de nosso corpo. Em Kant, de um modo parecido ainda que diferente, o sentimento de respeito decorre do reconhecimento da lei moral pelo sujeito racional que, por conseguinte, produz aquele sentimento em si mesmo. É esse sentimento de origem racional que se torna o motivo do agir por

dever do agente humano, conforme a doutrina ética kantiana apregoa. Damásio denomina de percepção a capacidade do sujeito humano de pensar sobre os próprios mapas corporais e mentais, ao passo que Kant caracteriza essa capacidade de apercepção (*Apperzeption*) transcendental ou, de “eu penso”, o qual, segundo ele, “deve poder acompanhar todas as minhas representações”⁶, diferenciando-se assim da compreensão do neurocientista. Ao mesmo tempo em que ambos os autores se identificam pelo motivo apontado acima, eles também se diferenciam – e eis aqui a diferença mais importante entre ambos os autores – porque a capacidade de representação dos mapas corporais e sua representação em mapas mentais, denominada por Damásio de percepção, i. é, sentimentos, não pode ser vista como que se originando de maneira *a priori* como Kant assegura em relação a apercepção (*Apperzeption*). Dito com outras palavras, se Kant alega que o sentimento de respeito consiste na representação da lei moral pelo sujeito agente, cuja origem é *a priori*, e, por conseguinte, se para operar representações o sujeito precisa da apercepção (*Apperzeption*) que também é *a priori*, então ambos os autores parecem diferenciarem-se quanto à origem dos sentimentos. Haja vista que ambos defendem que ou os sentimentos estão necessariamente vinculados ao corpo e às emoções, como é o caso de Damásio, ou que o sentimento de respeito possui uma fonte *a priori*, não sensível, como assevera Kant.

⁶ *KrV*, B 131/132. “A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela” (*KrV*, B 132. Grifos de Kant).

Considerações finais.

Esse trabalho teve um objetivo modesto, mas importante: analisar o conceito kantiano de “sentimento de respeito pela lei” à luz dos resultados obtidos pelos estudos de neurociência de António Damásio. Para tanto, inicialmente reconstruí a argumentação do contexto de fundamentação moral de Kant para o qual o “sentimento de respeito pela lei” é decisivo. A partir dos estudos de Damásio foi possível elucidar e entender como a neurociência contemporânea, ao menos em parte, explica a origem, características e relações dos sentimentos, das representações e das emoções. Com efeito, em se tratando dos primeiros, os sentimentos, pôde-se constatar que diferente do que defende Kant em relação ao conceito de “sentimento de respeito pela lei”, não parece possível continuar concebendo uma origem racional do mesmo. Ou ainda, dito com outras palavras, não parece válido atribuir ao “respeito pela lei” kantiano o *status* de um sentimento, uma vez que, à luz dos estudos de neurociência de Damásio, os sentimentos sempre possuem como fonte as emoções que são, por sua vez, corporais, ou seja, de origem empírica. Portanto, ainda que a teoria da fundamentação moral kantiana e todos os elementos nela envolvidos – dentre os quais o próprio respeito pela lei e a doutrina do *factum* da razão – seja importante para a filosofia e para os estudos sobre a fundamentação do agir humano, não me parece mais necessário manter o *status* de sentimento ao respeito pela lei. Assim, diferente do que ainda se observa na literatura sobre o tema, ao nos referirmos ao conceito de “respeito pela lei”, isto é, sem a menção de sua característica originária de ser um sentimento, talvez ainda seja possível manter a coerência da teoria moral kantiana sem comprometê-la. Trata-se, enfim, de uma proposta de revisão semântica, cuja repercussão, ou não, para as bases da moralidade kantiana precisa ser avaliada.

Referências bibliográficas

- DAMÁSIO, A. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adaptação para o português do Brasil de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia da Letras. 2004.
- DAMÁSIO, A. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Harcourt Inc., 2003.
- FERRAZ, C. A. “Kant sobre o sentimento moral”. In: WILLIGES, Flávio; COPP, David; FISCHBORN, Marcelo (Org.). *O lugar das emoções na ética e na metaética*. Santa Maria (não publicado).
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2002.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução com introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos. 1999.
- WOOD, A. “A boa vontade”. *Studia Kantiana*, n. 9 (2009), pp.7-40.

Resumo: Neste trabalho analisamos o conceito kantiano de sentimento de respeito pela lei (*Achtung vor dem Gesetz*) à luz dos estudos e reflexões sobre neurociência contemporânea. Nosso objetivo é entender em que medida é legítimo considerar o respeito pela lei moral um verdadeiro sentimento, ainda que tenha origem na razão. Para tanto, nesse ensaio nos servimos dos trabalhos de Kant sobre a fundamentação da moralidade, nos quais o autor explica as características daquele sentimento e sua importância para a lei moral. Posto essas considerações, nos concentramos nos estudos de Antonio Damasio sobre os sentimentos, expostos em seu trabalho denominado *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, de 2003. Nessa etapa do artigo foco nas considerações do autor sobre a origem e a relação dos sentimentos com a mente, o cérebro e o corpo humano. Por fim, propomos uma revisão semântica do conceito kantiano de sentimento de respeito, fundamentada nos resultados obtidos pelos estudos de Damásio sobre os sentimentos.

Palavras-chave: respeito pela lei, sentimento, neurociência e lei moral.

Abstract: In this paper we analyze the Kantian concept of feeling of respect for the law (*Achtung vor dem Gesetz*) in the light of the studies and reflections on contemporary neuroscience. Our goal is to understand to what extent it is legitimate to consider respect for the moral law a real feeling, although it originates in reason. For this, in this paper we use the Kant's work on the grounds of morality, in which the author explains the characteristics of that feeling and its importance to the moral law. Put these considerations, we focus in Antonio Damasio's research on feelings, exposed in his work called *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, 2003. So we focus on the author's thoughts on the origin and relationship of feelings with the mind, the brain and the human body. Finally, we propose a semantic revision of the Kantian concept of feeling of respect, based on the results obtained by Damasio's research on feelings.

Keywords: respect for the law, feeling, neuroscience, moral law.

Recebido em: 05/2017

Aprovado em: 11/2017

Foundationalist or Fallibilist: the epistemological ambiguity of Kant's theory and an answer against fallibilist oppositions to Kant

Lucas Ribeiro Vollet*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Introduction

Many twentieth-century philosophers provided little support to the aims of transcendental philosophy. The central part of this mobilization was directed against idealism and the doctrine of *a priori* syntheses, although without prejudice to the more general and weak foundationalist ambition to provide empirical foundations for knowledge. To this campaign belong philosophers who were known for the seminal discussions that gave rise to analytic philosophy. Gottlob Frege, Bertrand Russell and Rudolph Carnap are included here. Their doctrinal presuppositions included the idea that philosophy is analysis of language. We could, of course, try to subsume that line of thought in a larger philosophical tradition determined by some common methodological elements shared by its members: It is the tradition in logic and philosophy founded on logic, which reached a climax with Frege and was continued by Russell, Tarski, Carnap and the other members of the Vienna Circle. According to Hintikka: “the unity of this tradition is rather in the logical instruments employed by its members, than in any doctrinal continuity” (Hintikka, 1994, p. 124). We will mention them without deepening the content of their criticisms and positions, although the dialogue between them and Kant's thesis was one of the most intense of the twentieth century¹. We have decided to go this way, because our work intends to dialogue with a different strand of Kant's opponents.

* E-mail: luvollet@gmail.com

¹ According to Hanna: “(1) all parts of analytical tradition from Frege to Quine explicitly exemplify, or at least implicitly presuppose, a dual preoccupation with semantic issues and the logical-linguistic theory of necessity; (2) there is the concept of analytic judgment at the heart of these widespread semantic-logical-linguistic-modal concerns (...); (3) The origin of this seminal concept can be found in Kant's *Critique of Pure Reason*; and (4) the

The other part of the anti-kantian campaign that we want to consider, and that will be the one with which we intend to dialogue in this article, converges with a broader tendency: it begins with the philosophers of the early and mid-twentieth century who systematically questioned the foundational roots of science. This challenge comes both from a critique to the concept of analyticity made by Quine (1969), to the crisis of methodology influenced by not that recent pragmatic theories, whether they were straightforward instrumentalists or simply philosophers committed to an assessment of validity of science that resorts to the psychological and sociological factors involved in accepting a theory. As an example of the last kind, we can mention Thomas Kuhn (1922-1996), and a whole new trend of relativism created in the theory of science, as well said by John Taylor in the article *Science, Religion and Truth*:

...it has been argued by Kuhn and others that even our best-established scientific paradigms can come to be called into question; that the idea of comparing paradigms with reality is highly problematic and that we therefore are obliged to revise our picture of science as an enterprise in which there is progress towards objective truth. Some have even called for a new picture in which objectivity, rationality and truth play no part in explaining the nature of science; scientific activity is to be explained purely by reference to extrinsic, sociological factor. (Taylor, 2014, p.2)

In any case, these philosophers form a block, which in many aspects composed a movement of reaction to logical positivism, although the same block also criticizes the general project of Kant's *a priori* theory on the form of knowledge – his transcendental idealism.

The lack of support to Kant from the second group of philosophers coincides with a campaign inclined to an epistemological fallibilism. There is, however, a parallel trend to these tendencies with which we wish to dialogue more particularly. It is called epistemological naturalism and its origin integrates the flow of anti-foundationalist tendencies: strictly speaking, the naturalist thesis, despite its earlier expressions, has its modern origin in the epistemological speculations of Quine, particularly in its epistemological fallibilism integrated to a general fallibilist vision of logic, derived from the idea that there is no *a priori* border between so-called questions of meaning and questions of fact. According to Quine in *Two Dogmas of Empiricism* “for most purposes extensional agreement is the *nearest approximation* to synonym that we have to worry about” (Quine, 1980, p. 239). Therefore, when we talk about meanings we are not talking about some independent entities. We are actually talking about our languages or notations ability to paraphrase extensional approximations. Since different languages and notations have different degrees of richness or different devices for classification,

thematic development of analytical philosophy from Frege to Quine was determined in a very important way by how it dealt constructively or destructively with Kant's seminal concept.” (Hanna, 2005, p.180)

the only way to translate a language for another is empirically finding these extensional approximations. There is not something as an intensional entity providing the precise and determined basis for those translations. This thesis has the following consequence: the difference between an analytic and a synthetic truth should not be traced by pretentious metaphysical doctrines more than by other empirical theories, such as behaviorist psychology or the science of translation.

In practice, Quine's argumentation in *Two Dogmas of Empiricism* entails that statements of empirical science should not even be the subject of an analysis, since they support each other and interact in a holistic way, that is, they are not structured as simple truth function constructions from atomic statements. Supposing that science can still make the best of an epistemological analysis, it must renounce its metaphysical and *a priori* weight, becoming naturalized. This naturalistic conversion of modern philosophers of science coincides with an attitude of general respect for scientific method, parallel to a distrust – already matured by positivism – against the style of orthodox philosophical and epistemological inquiry:

The task of philosophy is semiotic analysis: the problems of philosophy do not concern the ultimate nature of being, but rather the semiotic structure of the language of science, including the theoretical part of everyday language (Carnap, 1943, p. 250).

This is a good reason why even Rudolph Carnap projected his normative precepts corresponding more faithfully to the way – he supposed that – the scientist actually behaves methodologically, that is, without including skeptical threats or questions that were not internal to the theory in his set of problems. This philosophically indifferent attitude implied he had to ignore the most disastrous philosophical consequences of the problem of induction. In fact, to ignore them – or rather, to include induction as a method of assessing degrees of legitimate confirmation – was a side effect and an embryo of naturalism. In this naturalized version, induction would not entail philosophical skepticism.

It is interesting to note that this maneuver saves Science of having to respond to skeptical suspicions and metaphysical problems, but just at the cost of reducing the weight and influence of the material given of experience to discover possible manipulations, adjustments and defects of a scientific theory – which decreases its weight to evaluate the validity of such a scientific theory. So the "empirical data" is covered with a harmless nature. The positivist and naturalized maneuver is, therefore, not only a critique of metaphysics, but also a new and anodyne approach of empiricism. The empirical data is only admitted by its capacity to fit into the theoretical block through a degree of acceptability, but not absolutely by its contribution to show the weaknesses of the theory.

According to Karl Popper, the basis of scientific demarcation should be its capacity to be falsified – his celebrated epistemological formulation seeks to

prevent a theory from only appealing to facts when convenient. Therefore this demarcation helps to give back to the empirical data its ill-treated status as a criterion to judge knowledge. It could be said that Popper has greater respect for the decisive function of empirical data in the evaluation of science than logical empiricism itself. Of course, I mentioned Popper for his remarkable divergence from logical positivism and his even more remarkable rejection of induction as a scientific method (see Popper, 1980, 3). In fact, this is not a problem restricted to the disagreement between Popper and logical positivism. Rather, it reminds us of the difficulty of eliminating the challenging skepticism inspired by our psychological material data in the course of an empirical research, a theme made famous by David Hume. Going against the naturalistic stream, this memory reconnects the epistemological discussion to more fundamental questions of philosophy. It also shows how it is not so harmless to underestimate the connection of epistemology with more traditional philosophical skeptical difficulties and even with metaphysical questions.

It is a peaceful consensus to oppose the just mentioned campaign of scientific fallibilism to the kantian doctrine, traditionally considered as a foundationalism. And it is also not uncommon to oppose the naturalistic attitude to the Kantian position in the *Critique of Pure Reason*. In this article we intend to investigate how Kant's doctrine offers to contemporary philosophical discussion a point of view where the problems of traditional epistemology cannot be detached from more radical philosophical problems. That way we will be able to provide a contemporary answer to traditional naturalistic and fallibilist critics of transcendental philosophy.

An ambiguity in Kant's Doctrine

The Transcendental Deduction of Categories, placed in the climax of the text of the Analytical Deduction, symbolizes an irreversible sheer in philosophy, a revolution (as the Author himself calls it) where the subjective forms used to interrogate nature turns into the founding principle of experience itself. The argument presents as premise the transcendental necessity to postulate the synthetic unity of the representational chain, through the categories that perform this unit, in order to secure the authenticity of a claim to possible experience, instead of a mere flow of disconnected psychological facts. The so called *synthetic unity of apperception* represents the content correlated to the act of representing, around which the representations can form a network connected by a main theme. Without this synthetic unity, representations would be nothing but acts without content. "Nothing to us" is the expression employed by Kant to classify these

representations in order to say that our mind can only host knowledge that is made out of experience made possible by our own formal setting. This postulate reflects the subjective orientation that is the trademark of the *copernican revolution in philosophy* (*KrV*, B xvi). According to it, even the general debate regarding causality is subsumed under the most general problem of the possible ways of the subject to unify representations under his pure concepts.

However subjective and no-ontological this turn may be, there is still a suspicious left: Kant uses the resource to the subjectivity in order to recast the discussion about objectivity through a non-dogmatic perspective, but this subjectivity is composed of forms and faculties so strict and stable that it is hard to not think about this maneuver as a strategic evasion made to preserve a embarrassed foundationalism, a convenient retreat of a repressed and revengeful rationalism. In the worst scenario, it seems that Kant opens the back door to metaphysics through his transcendental notion of subjectivity.

We are inclined to think that this suspicious is not unjustified, although it is increased by a fundamental ambiguity that is placed in the formal doctrine of categories. And this ambiguity is the responsible to make Kant's argument unsatisfying both to who expected an extreme fallibilism, and to those that would prefer a foundationalism as the outcome of the Transcendental Deduction argument. The betrayed fallibilist, therefore, can at least comfort himself knowing that the foundationalist is also not entirely pleased with the Kantian consortium between subjectivity and objectivity, or between the formal and the material aspects of knowledge. And that ambiguity remains decisive if the epistemological foundationalist is also a metaphysical realist. To the later, the type of realism that could be derived from the Transcendental Deduction and from the Copernican Revolution (in philosophy) is a diminished realism, an anodyne realism, deflated from metaphysical commitments that could guarantee the foundation of knowledge. The fact that Kant's theory is idealist only in the formal aspect enables the author to establish himself in an ambiguous frontier between the epistemological foundationalism and fallibilism.

We can strengthen this hypothesis by invoking Alfred E. and Maria G. Miller preface inside Peter Plaass's commentary of Kant named *Kant's theory of natural science*, which shows that the transcendental theory of the formal and subjective conditions of knowledge is equally strange to the modern non foundationalist strands "...influenced by Quine, Kuhn, Lakatos and others from a pragmatic perspective ... as well as those rooted in a hermeneutical approach" and also to the modern "still foundationalist strands that are empiricists in their fundamental assumptions". According to the authors: "Kant's attempt to provide an *a priori* basis for natural science seems equally foreign to both" (Miller; Miller, 1994, p.142).

When those commentators begin to better exploit this double resistance, they realize that there is resemblances between the *Deduction* doctrine (which is also the doctrine of the whole Transcendental Analytic and the essence of the argument of the whole Critique) and the first doctrines (Kuhn, Lakatos), although, if Kant is non-foundationalist in that sense, he is still foundationalist in another sense. For from the point of view of the benefit for the scientific practice, the theory of the pure forms of knowledge considers “how the behavior of the scientist in the project, conduction and interpretation of the tests is influenced by his scientific and theoretic paradigm (his horizon of understanding) and by the pragmatic limitations to deal and to evaluate his objects” (Miller; Miller, 1994, p. 155). To optimize the idealization of a case, the Kantian thesis that all data have to be subsumed under categories would amount to a recommendation that the scientist should be able to weight his evidences in the most homogeneous manner possible, in order to avoid that the contribution of the material part of his evidence would be merely approximate, which would mean that those same evidences could contribute equally to different and incompatible paradigms. This homogeneous weighting of evidences would be possible whenever experience is made possible by the unity functions given by categories, the formal part of knowledge. So Kant’s forms of knowledge would work as a quite legit methodological instrument made for selecting and distinguishing true theories from false and contradictory ones. In this sense, Kant’s theory would allow him to claim a foundationalist and rational theory without metaphysical assumptions.

And this foundationalism without metaphysics could also lead to a realism without metaphysics. Now that we establish a fair correlation between Kant’s doctrine and foundationalism, it is worth to mention that it remains a non-obsolete familiarity between that same doctrine and fallibilist theories:

As we have seen repeatedly in the introduction, Kant's central premise for providing apodictical grounding for science (Physics) is the necessary and universal determinations of the object of scientific inquiry, which are in general identical to the necessary conditions to have experiences of these objects. Focusing on this aspect, the parallel with the paradigm-dependence theory of scientific knowledge and the hermeneutical analysis of understanding becomes evident. (...) in both cases the pre-structure of the possible experience constituted by the necessary conditions imposed on the one who has experiences, so that he can understand them, determines what is provable in general ...”. (Miller; Miller, 1994, p.143).

But if this is so, Kant is exposed to a fallibilist interpretation, for both the theory of paradigm dependence, which can be relegated to Thomas Kuhn, and that of the hermeneutical analysis of knowledge, which we can see in Richard Rorty's philosophy, “suffer from the inability to account for the stability or effectiveness of paradigms or horizons that largely determine what it is to be a possible experience” (Miller; Miller, 1994, p.144). And of course this is only the tip of a new problem:

the ontological question about the modes of the Being is eliminated but the new question about how to organize the reception of the data is inserted. The new problem, namely, about how to organize secure methods of structuring adjustments between our theories and the sense data, is not less polemic. After all, the question remains: what decisive fact should influence the scientist to adopt the Kantian categories before any others?

Why there is no technical answer to the problem of foundationalism in the kantian doctrine

We have seen that Kant's theory avoids any simple answer. In other words, that means there is no formula or technical formulation that could be used to solve the problem of knowledge in Kant. The recommendation that one should follow the rules given by categories remain superfluous unless we discuss all the transcendental nuances of the Transcendental Deduction, namely, the notions of subjectivity and consciousness as they are supplemented by notions of unity of synthesis and apperception. Kant's categories alone by themselves do not work as magical devices to achieve knowledge. For there is not very good reasons given by Kant for the preference for a set of categories more than another possible one. So the transcendental deduction remains useless to a scientist trying to employ it to perfect his practice. This is not a casual result. Kant doesn't give more substantial answer to the hope of foundation to knowledge because this is not what his theory is projected to do. Kant is not in front of a methodological problem. His problem is the philosophical consequences of certain methodological attitudes, for example: skepticism. We can say that, for him, if the methodological behavior of the scientist were the same as that of a regular empirical subjectivity, that would harvest evidences as a mere manifold of determinate matter, he will face only approximate *a posteriori* outcomes and consequently would not escape from skepticism. This kind of methodological attitude would amount to leading the scientist to the problem of relativity of scientific paradigms.

The other possible consequence is that this methodological attitude amounts to the confusion of the object of the theory with *things in themselves*. Let's call it the dogmatic methodological attitude. This would virtually save the scientist from a relativistic or skeptic outcome, but the alternative outcome is no less problematic: he will fall into a logic of illusion or dialectics. For as long as he confuses his private psychological data with the things in themselves, he will put himself in a situation where it is impossible to review his knowledge in a conditional way, i.e., according to shared rules of understanding. Therefore, his set of unconditional knowledge would be also impossible to be discussed in the light of competitor

theories, and the outcome would be a dialectical position of pure reason. In this dialectics, all discussion would be processed in antinomical or paralogical ways, and no consensus, refutation or any other form of reasonable agreement would be possible in science. The radical foundationalist scientist therefore, would condemn science to a condition similar to old scholastic metaphysics, or even worse: the condition of mythological/superstitious views of the world.

Philosophically speaking, this dogmatic methodological approach would create the authoritative posture of someone that does not admit the investigative questioning of his own research results. And this would lead to a problem that is even more intricate than the problems that arouse from skepticism. It is worse and more intricate than the technical problems of induction, for induction at least can serve as an approximate and temporary way of knowledge that do not suppress all hope of finding better results in the future of the investigation. The dogmatic methodological attitude would entangle the researcher in dogmatic illusions even worse than the simple technical difficulties in proving whether all the crows are black or not.

In refusing to treat the problem of knowledge as a technical problem of methodology, and by adopting a supervision approach of the philosophical consequences (dogmatism and skepticism) of certain strategies of collecting data and attempts to adjust it to our understanding, Kant has the merit of seeing the transcendental profundity of certain errors. This transcendental profundity is reflected in the dialectical nature of those errors. We have seen how the dogmatic approach would result in a dialectical problem. But this is also a menace for the skeptical approach. To be fair, even Hume, when he questioned the causality and uniformity of nature through his seemingly empirical and natural discussion of psychological habit, did not fail to make a penetratingly philosophical inquiry about the ability to make objective, *a priori* synthesis. For in this apparently methodological doubt one already guessed a questioning of the global unity of the laws of science and, consequently, a questioning of the scope of the experimental foundation to replace the metaphysical question about the Being. The problem about the limits of experience to found secure causal knowledge is philosophically radical, and it is not a mere technical problem that could be answered in the future by a better technology (or a better set of algorithms) to observe crows and nature. And Hume chose to answer to this penetrating philosophical question with a skeptical attitude. It was not by chance that Kant foresaw in the premises of the Scottish philosopher the driving force of the anti-dogmatic part of his work. Inside the more recent circles of discussion, however, the problem of Hume was interpreted as a mere technical methodological difficulty, converted in the problem of induction, and its philosophical reach was dramatically reduced. Although it keeps generating countless controversies in actual philosophy, those approaches fail to see the germ of the problem about the thing in itself. They still did not awake

from the dogmatic dream. This attempt to deflate scientific problems from any philosophical accounts was, actually, the true aim of logical positivism. That's why the problem of induction, for them, doesn't even lead to skepticism. The unpleasant results of some methodological strategies of science would only lead to skepticism if there is also the expectation that the scientist have to take a side in philosophical discussions. But logical positivism and epistemological naturalists do not demand something of this sort from scientists. Thus, for epistemological naturalism – and for logical positivism – the problem of induction is only a technical casual difficulty and not a philosophically interesting problem.

This last suggestion is a little bit risky, for one could ask, first of all, what exactly would deprive a technical theory of methodology, or a meta-science, of the title of being philosophically interesting. We can answer that by noticing that the new epistemological approaches match a tendency to naturalize epistemology. And the naturalization of epistemology coincides with a movement of progressive reduction of the challenging factor of key-problems of traditional epistemology: such as the problem of induction or causality, that is reduced to a mere technical problem that shouldn't be philosophically discussed, but rather be accounted for inside the practice of each scientific research as regarding the degree of truth or the degree of empirical confirmation. Therefore, the modern meta-scientist reduces the importance of science itself as an interesting practice to be evaluated philosophically. To him, this is by the way an advantage: it is a benefit to purify science from philosophy, cause this would amount to a purification of its old metaphysical and dogmatic remnants.

To Kant, on the other side, this is not a danger: his critical philosophy is able to keep the philosophical weight of the scientific problems without a regression to dogmatic metaphysics; although this is the very source of the epistemological ambiguity we could spot in the first chapter of this article: the impossibility to fit in Kant's theory in a discussion between foundationalism and fallibilism. Kant kept his epistemological investigations very much connected to the general problem of metaphysics, contrary to the modern approach of meta-science and naturalistic theory of science. More than that, Kant kept his epistemological accounts intimately connected with an investigation of possible forms of transcendental problems, i.e, dialectical problems whose solutions are not technical: it demands a certain philosophical critical attitude. All of this helps to separate Kant's approach from those of the modern theory of science (and meta-science). Kant's theory of knowledge is more than a simple technical problem aimed at creating formulas to help scientists to achieve better results or better beliefs about their objects. It is, actually, an investigation about the possibilities of reallocating metaphysical types of reflection inside the *canon* of a critical and transcendental approach.

The nature of the epistemological ambiguity of Kant's theory

We will start this chapter by coming back to one of the initial pronouncements: Kant was ambiguous regarding his position between foundationalism and fallibilism. Now we add that he was not ambiguous by accident, nor was this the result of some deficiency or distraction. The infrastructural problems that the discussion of (naturalistic) theory of science offers to host Kantian questioning are inescapable: for within an epistemology reduced to mere meta-theory about knowledge the problem of the incognoscibility of things in itself is dissolved in a collateral theme, a trivially methodological theme, namely, the theme regarding how the scientist presupposes the trustfulness of something permanent while he is leading the tests of the relevant evidences for his theory. But this can be a problem that ranges from the types of rules he admits to use, to the state of his mental faculties in the morning or afternoon, to the conditions of the lab he has at his disposal or to the financial situation of his research. Even if we remain attached only to the first problem (the rules he admits to use in leading his research), it is undeniable that we lose certain *aporetic nuance* that is the trademark of philosophical problems. Therefore, being a fallibilist or a foundationalist is only a contingent question of adopting a less or more reliable methodology, and it has nothing to do with the adoption of a philosophical doctrine.

On the other hand, Kant's problem – the problem of the incognoscibility of the thing in itself – is not an empirical or technical difficulty. It is neither a tradition of errors and problems that could be tracked psychologically, or anthropologically, something that could maybe have been inoculated in us as a European cultural disease, a contingent aspect of our knowledge and ignorance that perhaps wouldn't have been posed as a problem by pre-columbian tribes. It is, actually, a problem of another nature. The question raised by the *Critique of Pure Reason* is the center of a crisis of reason itself, and its unavoidable character expresses the necessity of a critical and transcendental attitude that transcends any type of methodological or technical solution.

To be fair, the contribution of Kant's theory of representation to an answer about the possibility of validity or legitimacy of knowledge – the answer whether he is a fallibilist or foundationist – or the contribution of his theory to helps one to take a metaphysical position regarding the existence of the external world, has a contextual complexity that can only be understood by the means of an enquiry of the elements of transcendentalism, and an enquiry of the particular types of realism and idealism Kant is fighting against or agreeing with.

This evident lack of density in Kant's possible answers to meta-scientific problems is a symptom of the fact that any theory of knowledge and epistemology, if detached from its philosophical implications, are incapable of fitting in Kant's

position. Those discussions do not provide an appropriate ecosystem to assimilate Kant's interests. That's why, if we force to make it fit, i.e, if we plainly demand an answer, we are going to reach the inconvenient ambiguous answer where Kant is both fallibilist and foundationalist, or an "almost-fallibilist" and "almost-foundationalist". And according to the metaphysical point of view, he would be an "almost-realist" and an "almost-idealist". His realism is reduced to a realism of immanent phenomena of consciousness, while his idealism is reduced to a forbidden rule against dialectic or transcendental interpretation of reality. Kant's idealism does not forbid empirical reality. If we try to give an intermediate account to the doctrine, we stay at the same place: we would only denominate the theory an "intermediate" theory, or, as Karl Ameriks (2012) puts it, an "in between" doctrine, instead of looking for a broader contextual sense that could subsume this intermediate position and turn it into a definite position. If what we are looking for are tricks of rhetoric, there is no better expression to provide that than the one used for Kant: "transcendental". When we qualify idealism as "transcendental" we are simply surrendering to a rhetorical game: for there is nothing strictly or exclusively idealist about a transcendental idealism. The transcendental qualification serves only to express the intermediate (in between) position of Kant. But of course this expression has another utility: let's not forget that with this term Kant manages to save a position for philosophy that does not belong to a regional discussion and does not allow itself to be kidnapped by empirical science. Here its character is more than that of a palliative. It is a way of temporarily concealing that the doctrine belongs to a broader sphere of discussion. It is also an evasion maneuver in order to engulf that sphere in a single word – transcendental – that sometimes resembles the use of a magic rhetorical elixir:

What remains of the critique of metaphysics in the absence of the metaphysics is only some foam on the surface of language, plus the impossibility of deciphering quite a few Greek or German words along with the impossibility of renouncing them. (Lebrun, 1993, p.692)

Conclusion

Neither foundationalist nor fallibilist

The epistemological ambiguity of Kant's theory justifies itself by the fact that it preserves a position that values the radical philosophical weight of the question about the possibility of objective knowledge, now understood as the "transcendental weight" of this question, even if, in order to do that, Kant had to give up an epistemological position that would help to make technical and

methodological decisions inside the scientific practice. In that regard we can't say whether Kant is a foundationalist or a fallibilist. The problem of the *thing in itself* is the focus for dialectical problems and not a technical problem sensible to be solved by a contingent discovery or in the course of an empirical research.

Indeed, Kant's epistemology seems quite vague when interrogated by modern naturalistic philosophers of science or meta-science researchers, that are looking for a theoretical position about nature and validity of science that would be able to be decided in the same way as the empirical questions of the theories they study. But Kant's epistemology drifts indecisively between fallibilism and foundationalism due to the simple fact that it can't get rid of its transcendental nuance, that links it to radical philosophical discussions and preserves it from being kidnapped by epistemological methods reducible to a simple meta-theory of science or to a naturalist epistemology.

The "transcendental" terminology invokes Kant's ability to use instruments from epistemological discussions without reducing them to a mere technical discussion of scientific methodology, even if that discussion belongs to a meta-theory, and even if it is *a priori*. Just being *a priori* is not enough to capture the "transcendental *a priori*" meaning: it is necessary that this *a priori* be *formal*. In other words it is necessary that it is divorced from the matter of a specific regional content. A meta-theory of science or a naturalistic epistemology could be *a priori* and even then it wouldn't be tuned to Kant's thesis. Because it could remain approaching knowledge and science as the matter of a regional research.

What distinguishes Kant's epistemology from a simple meta-theory is that it:

...shows, first of all, a fundamental shift on the very model of delimitation of the problem of science as an important philosophical phenomenon (...). This is a project of philosophy for which the question of knowledge is not yet a specific region of the totality of the possible philosophical set of problems, but that it identifies entirely with it. (Siemec, 2003, p.109, my translation)

The limitations of fallibilist critics to Kant's theory

The importance of the methodological question about scientific validity and efficiency cannot be dismissed, although the formal-transcendental character of the question about "possible experience", plus the incognoscibility of the thing in itself, suggest a connection to questions regarding "formal conditions", "subjectivity", "consciousness", employed in the transcendental deduction in order to prove the possibility of synthetic *a priori* judgments. Those last questions have the merit of preserving the characterization of the problem of knowledge as, rather than a mere technical problem of meta-science, an important philosophical phenomenon (although not metaphysical).

Transcendentally deducing categories, therefore, is diametrically opposed to a natural, empirical deduction. However, it is also diametrically opposed to a dogmatic deduction. The way in which Kant's categories serve the purpose of empirical science is always external to science itself, so that the concepts of revision and correction that can be expected from all other regional science sectors do not apply to it. Therefore, critics coming from a fallibilist perspective also fail to meet the point. This *formal* character and resistance to a naturalist and meta-theory approach to science are, in our view, the minimal elements preserved in a generous interpretation of Transcendental Deduction. The contingent way in which these categorical elements are enunciated linguistically, by copying or developing the model of the Aristotelian categories, and justifying a preference for a methodology of data collection more than others, for example, privileging the Newtonian physics, all of this is the thick disposable elements of the same doctrine. So to contest Kant by relying on the successes of non-Euclidean geometry and modern science is to criticize only the mass of disposable elements of his theory of categories. Thus, the expectation that Kant's theory should be able to guide us to a better methodology is a misplaced hope. Now we know that fallibilist critics of Kant's theory fail because Kant's theory cannot be totally covered by the mere contraposition between fallibilists and foundationalists.

Once again we can see the strategic force of the term 'transcendental' in order to create a preserved region of discussion. Understood inside the framework of a philosophical and transcendental problem, scientific revision would not be a technical reform movement carried out within a set of paradigmatic premises. Scientific revision, or the revolutionary passage from one paradigm to another, would be a movement belonging to a sort of critical cycle, *a priori*, but not foundational, for it never corresponds to an approximation with the things themselves, but only to the practical interests of human experience. In other words, paradigmatic changes are not made technically by testing the pigment of crows with new microscopes or new algorithms and formulas. The paradigmatic revolution involves a whole change of the practical subjective attitude, since it does involve a change in the whole mode in which experience is made possible.

References:

- ABELA, P. *Kant's Empirical Realism*. Clarendon Press; 1 edition, 2002.
- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*: Yale University Press; rev Exp edition, 2004.
- AMERIKS, K. *Kant's Elliptical Path*. Oxford University Press, 2012.
- BENNET, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press, 1974.
- BENNETT, J. "Strawson on Kant". *Philosophical Review*, n. 77, p. 340 – 349, 1968.
- BIRD, G. *The Revolutionary Kant*, Carus Publishing Company, 2006.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*: Jorge Zahar, 1995.
- DUTRA, L. A. *Introdução à Teoria da Ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.
- FEYERABEND, P. *Contra o Método*. Trad. de O.S. Mota e L Hegegenberg. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1997.
- FREGE, G. *Sobre o sentido e a referência, Lógica e filosofia da Linguagem*. São Paulo, Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo. 1978.
- GREEN, G. *The Aporia od Inner Sense: The Self-Knowledge of Reason and the Critique of Metaphysics in Kant*: Brill, 2010.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press, 1987.
- HANNA, R. *Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.
- HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico*. Coimbra, Almedina, 2004.
- HINTIKKA, M.; B., HINTIKKA, J. *Uma investigação sobre Wittgenstein*, tra. Enid Abreu Dobransky. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda Futura Metafísica que queira apresentar-se como ciência*. Edições 70, 2008.
- KANT, I. "Resposta à pergunta: O que é o 'iluminismo'?" In. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Mourão. – Rio de Janeiro: Elfos Ed.;Lisboa: Edições 70,1995.
- KUHN, T.S. *A estrutura das revoluções científicas*. 7.ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LAKATOS, H. "Changes in the Problem of Inductive Logic." In LAKATOS (org.) *The Problem of Inductive Logic*. Amsterdam: North-Holland, 1968.
- LANGTON, R. *Kant Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford University Press, 2008.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton University Press, 1998.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos. Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- MILLER, A. E.; MILLER M.G.. “Translator’s Introduction and Commentary”. In.
PLAASS, P. *Kant's theory of natural science*. Dordrecht:Springer: pp. 1-166, 1994.
- PLAASS, P. *Kant's theory of natural science*. Translation, analytic introduction, and
commentary by Alfred E. and Maria G. Miller ; with an introductory essay by Carl
Friedrich von Weizsacker. Springer: 1 edition. 1994.
- POPPER, K. R. *A Lógica da Investigação Científica*. Trad. Pablo Rubén Mariconda, Paulo
de Almeida. São Paulo: Abril cultural. 1980.
- QUINE, W.V.O. *Dois Dogmas do Empirismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- RUSSEL, B. *Lógica e Conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural. 1978.
- SIEMEK, M. J. “*Concepção da Filosofia Transcendental*”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30,
n. 96. (2003), 107-118.
- TAYLOR, J. “Science, Religion and Truth”, *The Faraday Papers*, vol. 18, (November
2014): 1-4.

Abstract: The following article argues for four main points: 1. Kant's epistemological thesis about the possibility of synthetic *a priori* judgments is neither a fallibilist nor a foundationalist stance on the nature of knowledge. 2. The inevitable epistemological ambiguity between fallibilism and foundationalism follows from a) Kant's in-between metaphysical thesis that mixes empirical realism and transcendental idealism, b) Kant's blended empiricism, that demands formal elements of subjectivity in order to authorize possible experience and c) the creation of an 'in-between' rhetoric that allows Kant to (c.1) transit between the best features of seemingly opposite philosophies, and (c.2) allows him to preserve his set of problems from being kidnapped by technical approaches or empirical science methodologies 3. Kant's answer to the question of knowledge and empirical validity only acquires meaning inside the rhetorical structure of a transcendental problem that involves the linking of the problem of knowledge (and empirical validity) to the practical-human problem and its post-metaphysical residues. 4. The impossibility to place Kant in one or another side of the debate between fallibilists and foundationalists (being the same valid for the conflict between realists and idealists) shows an incorrigible limitation to the fallibilist and naturalist critiques of the *a priori* formal theory of Kant.

Key-words: epistemology, fallibilism, post-metaphysics, naturalism

Recebido em: 04/2017

Aprovado em: 12/2017

MADRID, Nuria S. *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016. ISBN 978-85-99608-16-6

Gustavo Ellwanger Calovi*

Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, Brasil)

A civilização como destino: Kant e as formas de reflexão (2016) é uma obra composta por trabalhos inéditos e por outros textos já publicados pela autora, além disso, apresenta uma grande contribuição para aqueles que se dedicam a exegese dos textos Kantianos, mais precisamente para aqueles que procuram entender o lugar do pensamento kantiano no contexto da Ilustração (*Aufklärung*). O texto foi publicado via plataforma digital disponível ao público através da *Nefiponline* (um site de publicações acadêmicas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – Brasil). Ela está organizada em três capítulos com o prefácio escrito por Leonel Ribeiro dos Santos e um posfácio de Márcio Suzuki.

O fio condutor do texto está relacionado com a problemática envolta na reflexão kantiana acerca da pergunta sobre, “O que é o homem?”, o que nos remete a destacar o fato de que Nuria Sánchez Madrid ser uma grande estudiosa da antropologia kantiana e da suas relações o *Corpus* Kantiano. Assim, a temática apresentada se inscreve em um novo cenário hermenêutico operado nos estudos kantianos na medida em que privilegia temas pouco explorados no horizonte da exegese dos textos de Kant. Esse novo cenário significa trazer à luz e proceder na análise de alguns temas que mais recentemente foram trazidos à evidência, qual seja, questões relacionadas ao processo de civilização e da moralização do homem.

Um das qualidades latentes no texto é o fato de sua Autora, em função da sua vasta leitura e das interpretações que possui do *corpus* kantiano, se servir não apenas das obras consideradas clássicas, mas também buscar analisar cuidadosamente a totalidade do pensamento de Kant tanto das obras ditas clássicas como o material utilizado por Kant nos cursos ministrados principalmente aqueles

* E-mail: gustavocalovi@gmail.com . Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM e bolsista CAPES. O referido trabalho foi desenvolvido durante o estágio de doutoramento na Universidad Complutense de Madrid (UCM).

dedicados à antropologia. A estratégia utilizada pela autora é de buscar confrontar os diversos textos do *corpus kantiano* para, dessa forma, esclarecer passagens obscuras e/ou indecisas dos textos em análise

O texto está alicerçado no quadrívio (antropologia, filosofia moral, filosofia da história e estética) e, assim sendo, esses quatro temas estão presentes e, de certo modo relacionados, nas três partes que o compõem: 1) As formas de reflexão e a genealogia da ordem, 2) Paradoxos antropológicos da cultura: educação, consciência e diferença sexual e o 3) Os alicerces da civilização: a sociabilidade como aprendizagem da obediência e da coação.

A primeira parte da obra denominada “*As formas de reflexão e a genealogia da ordem*” tem como objeto de investigação analisar a “função rítmica que a faculdade da reflexão possui nas decisões que a razão crítica tem que tomar frente aos problemas que a assediam constantemente” (Madrid, 2016, p.23). A partir disso, figura a análise do modo como Kant edifica, na *Crítica do Juízo*, o seu princípio de reflexão (do juízo reflexionante) na medida em que ele é entendido como chave de leitura de todo o sistema crítico.

Para atender o propósito em questão é preciso ter como base o conceito de técnica da natureza na medida em que dessa forma é possível averiguar as condições da atividade do pensamento o que faz com que a teoria kantiana “desça desde a gramática à música”. Desse modo, a autora destaca que, inicialmente é preciso ter consciência de como ocorre a produção de um conceito e depois proceder à aplicação das categorias à multiplicidade sensível que a faculdade sensitiva recebe.

Ao levar a razão ao tribunal da Crítica, Kant almeja um começo digno para o conhecimento de um ser racional na medida em que tal começo seria o encontro da razão com seu estado germinal. Desse modo, de acordo com a autora, o Juízo reflexionante coloca em funcionamento “uma autêntica *arqueologia do saber* em Kant, graças à qual compreendemos que a adequação entre as formas da natureza e as nossas funções lógicas do pensamento é sinal dum contrato que a razão celebrou consigo própria” (Madrid, 2016, p. 49).

Após analisar a estrutura da razão a autora passa a averiguar a linguagem de uma das belas artes, a saber, a música. Ela, a música, será considerada por Kant como a arte dos sons e, desse modo, temos no primeiro capítulo uma tentativa de relacionar a percepção musical e a busca da edificação conceitual de conceitos.

Na sequência do texto a autora tem por objetivo investigar a função que o conceito de tom desempenha da ideia kantiana de razão e, além disso, apontar a sua relação com a ideia de música como arte dos sons. Assim, na busca por encontrar o tom adequado para um modo de filosofar será preciso, de acordo com a autora, adentrar nas diferentes formas de adesão do nosso entendimento. A partir disso, será possível dimensionar os graus da validade subjetiva das crenças do entendimento (opinião, fé e ciência) cujos os respectivos tons podem ser a

persuasão, a convicção e a certeza. Desse modo, buscou-se na primeira parte averiguar como poderá ser edificada uma forma de vida de acordo com a autêntica natureza humana.

No segundo capítulo denominado *Paradoxos da cultura educação, consciência e diferença sexual*, a autora inicia abordando o seguinte tema: Dos obstáculos da Natureza aos obstáculos da Razão – Uma leitura das “Preleções de Pedagogia” de Kant em seis passos. No decorrer no referido capítulo é exposta a proposta e a importância da teoria pedagógica proposta por Kant descrita no Livro *Über Pädagogik*, obra que não foi publicado pelo autor mas organizada, editada e publicada por um aluno de Kant chamado F. Th. Rink no ano de 1803.

Para analisar o referido texto kantiano temos que tomar como pressuposto, que “o homem é a única criatura que precisa ser educada” (Päd, AA 09: 441). Assim sendo, a Pedagogia seria uma espécie de instrução sobre como deve ocorrer a fabricação do homem em vistas de buscar seu aperfeiçoamento enquanto membro da coletividade possibilitando o cultivo da própria liberdade através da disciplina. Dito de outra forma, através da disciplina há adoção de medidas oportunas para exercer um uso civil da liberdade, e não mais, o seu uso selvagem.

Na segunda parte do segundo capítulo, fica latente as comparações e as diferenças entre Rousseau e Kant realizadas no que diz respeito a uma variedade de conceitos e temas. Assim, o objetivo principal dessa parte da obra é “determinar se a poética existencial predominante no escrito de Rousseau encontra uma correspondência, se bem que transfigurada, na presença reguladora da razão na obra Antropológica – com especial atenção às lições de Antropologia” (Madrid, 2016, p. 140).

Na última parte do segundo capítulo denominado, *Corpo, desejo e razão – A sedução como arte de dominação na antropologia de Kant*, há uma análise de um tema bastante controverso entre os pesquisadores contemporâneos da filosofia crítica, a saber, da diferença entre os gêneros entrelaçando com a temática do corpo, do desejo e do sexo tendo por base o processo civilizatório.

O terceiro capítulo intitulado *Os alicerces da civilização: A sociabilidade como aprendizagem da coação* é debatido a ideia da normatividade na antropologia estabelecendo vínculos entre a antropologia pragmática e o sistema moral kantiano. O referido vínculo figura através da análise das “condições subjetivas de aplicação dos imperativos no mundo” mediante a ideia de prudência humana. Frente a esse tema, no entender de Nuria, a Antropologia, de acordo com Kant, busca descobrir o que há de natural no gênero humano e o que procede das atividades culturais e da civilização para

Na segunda parte do terceiro capítulo, denominado *Decorum e Sociedade Civil: Kant em diálogo com B. Gracián e Chr. Thomasius*. Nesse momento do texto a Autora tenciona fazer a reconstituição do tema do decoro e da diferença entre deveres perfeitos e imperfeitos a partir do diálogo com os dois autores

mencionados anteriormente mostrando, dessa forma, a importância da sociabilidade no contexto da ilustração alemã.

O último capítulo do livro chamado *Kant e Freud sobre os fundamentos da obediência*, é apresentado a busca em defender a hipótese segundo a qual a razão prática kantiana não teria relação, ou se tem é numa escala pequena, com o dogmatismo com que o *superego*, impõe os seus mandamentos ao *ego* na metapsicologia de Freud. Assim, a autora visa estabelecer uma análise de dois autores um tanto quanto antípodas, utilizando a expressão utilizada por Leonel no prefácio da obra, na medida em que busca contrapor um autor que defende a tese das leis ditadas pela razão (Kant) e o outro que enfatiza que a determinação das ações está alicerçada nas pulsões e nos instintos do inconsciente (Freud).

Por fim, a obra *Civilização como destino: Kant e as formas de reflexão* possui um grande e estimado valor para os pesquisadores da filosofia crítica kantiana. A obra, entre tantas virtudes, se destaca pela sua originalidade com que a autora conduz seu texto dado que a obra está inserida em um novo cenário hermenêutico referente aos estudos kantianos pois coloca em destaque temas pouco explorados no horizonte da interpretação dos textos de Kant. Assim, o texto é construído a partir de uma pesquisa com grande aprofundamento e amplitude de fontes textuais de Kant proporcionando ao leitor um contato com as novas formas de investigação do *corpus* kantiano.

Recebido em: 11/2017

Aprovado em: 12/2017

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adéquam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe: Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe. See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.